Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

KAPİTALİST ÖZNELLİĞİN PSİKOSOMATİĞİ: HAZZIN ÜRETİMİ TOPLUMSAL BASKI MEKANİZMALARI VE BİLİNCİN ELEŞTİRİSİ

Doruk ÇAMLIBEL

Doktora Tezi

Ankara, 2025

KAPİTALİST ÖZNELLİĞİN PSİKOSOMATİĞİ: HAZZIN ÜRETİMİ TOPLUMSAL BASKI MEKANİZMALARI VE BİLİNCİN ELEŞTİRİSİ

Doruk ÇAMLIBEL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2025

KABUL VE ONAY

Doruk ÇAMLIBEL tarafından hazırlanan "Kapitalist Öznelliğin Psikosomatiği: Hazzın Üretimi Toplumsal Baskı Mekanizmaları ve Bilincin Eleştirisi" başlıklı bu çalışma, 12 Aralık 2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Aykut ÇELEBİ (Başkan)

Doç Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN

Prof. Dr. Örsan Ö. AKBULUT (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Erdem DAMAR (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.
Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.
Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan ***"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"*** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. (1)
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ... ay ertelenmiştir. (2)
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. (3)

……/……/……

[Doruk ÇAMLIBEL]

"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

*(1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*

*(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*

*(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir

** Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.***

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ruhtan Yalçıner** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Doruk ÇAMLIBEL

ÖZET

ÇAMLIBEL, Doruk. *Kapitalist Öznelliğin Psikosomatiği: Hazzın Üretimi Toplumsal Baskı Mekanizmaları ve Bilincin Eleştirisi,* Doktora Tezi, Ankara, 2025.

Bu çalışmada ekonomi politik ile öznellik arasındaki kurucu ilişki incelenecektir. Öznellik, insan varlığının toplumsal çevre ile olduğu kadar özgül altyapısal etkenler yoluyla "kurulmuş" bu dünya ile kurduğu bir ilişkisellik biçimidir. Dolayısıyla, toplumsal olanın kaçınılmaz olarak politik olduğu gerçeğinin Aristo'dan bu yana kanıksanmış bir kaide olduğunu akılda tutarsak, bu çalışmanın aynı zamanda politik olanın oluşum koşullarını incelediği düşüncesine ulaşabiliriz. Ana akım düşünme biçiminin siyaseti; seçimler, yasalar, farazi iktidar kavramları ve sistem birey ilişkisine indirgediği yerde, politik olanın bu temel ve kurucu düzeyine nasıl ulaşacağız? Buna ulaşabilmek için bu çalışmanın tezi; tarihsel olarak egemen üretim biçiminin özgül bir kolektif ego oluşturduğu ve öznelerin bu kolektif ego yoluyla toplumsal ve politik yapıya bağlandığıdır.

Bu öznellik biçimini anlamlandırabilmek için, bilincin bu gerçekliği karşılama pratiğine odaklandık. Zira hâkim üretim biçiminin (altyapı), insan varlığına içkin bilinci nasıl kurduğunu anlamak, öncelikle epistemolojik bir meseledir. Kolektif ego, yekpare işleyen dışsal bir yapı olmaktan çok, farklı eklemlenmeler yoluyla işleyen pratik bir öznellik biçimidir. Bu aynı zamanda somut olarak nicelleştirme pratiğinin bir izleğidir.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri "mübade'li" olarak tanımladığım öznellik biçiminin ontolojik düzeyde oluşum sürecini tanımlamak üzerinedir. Bu tanımlama çabası aynı zamanda; "normal" ya da "hasta" gibi tanımlanan varlık hallerinin üretim için üretim gerçekliği tarafından, öznelliği nasıl kurduğuna dair nasıl bir işleve sahip olduğunu gösterme çabasıdır.

Anahtar Sözcükler

"Kendi için Üretim", Mübadele, Gerçek Boyunduruk, Psikoz, Sahte Benlik.

ABSTRACT

ÇAMLIBEL, Doruk, *The Psychosomatic of Capitalist Subjectivity: Production of Pleasure Social Repression Mechanisms and The Critique of The Conscious,* Ph.D. Dissertation, Ankara, 2025.

In this study, the constitutive relationship between political economy and subjectivity will be examined. Subjectivity is a form of relationality that human existence establishes with the social environment as well as with this world that is "constituted" through specific infrastructural factors. Therefore, if we keep in mind that the fact that the social is inevitably political has been a rule that has been taken for granted since Aristotle, we can arrive at the idea that this work also examines the conditions for the formation of the political. The politics of the mainstream way of thinking; Where elections, laws, hypothetical concepts of power, and the system reduce it to the relationship between the individual and the individual, how do we reach this basic and constitutive level of the political? In order to achieve this, the thesis of this study; Historically, the dominant mode of production constitutes a specific collective ego and subjects are connected to the social and political structure through this collective ego.

In order to make sense of this form of subjectivity, we have focused on the practice of consciousness in meeting this reality. Understanding how the dominant mode of production (infrastructure) establishes the consciousness inherent in human existence is primarily an epistemological issue. This is also concretely a trajectory of the practice of quantification.

The third and fourth chapters of the study are about describing the process of formation of the form of subjectivity at the ontological level, which I define as "exchanged". At the same time, this effort to define; It is an attempt to show how states of being, defined as "normal" or "sick", have a function in terms of how the reality of production for production establishes subjectivity.

Key Words

“Production in-itself”, Exchange, The Real Subsumption, Psychosis, Persona.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....ii
ETİK BEYAN.....iii
ÖZET.....iv
ABSTRACT.....v
İÇİNDEKİLER.....vi
GİRİŞ.....1
1. BÖLÜM: EPİSTEMOLOJİ: BİLİNÇ VE GERÇEKLİK.....13
1.1. BİLİNÇ VE DETERMİNİZM.....13
1.2. KARTEZYEN BÖLÜNME.....20
1.3. NESNELLİK.....32
1.4. ÜRETİMİN DİLİ VE TARİHSEL ARKA PLAN.....38
2. BÖLÜM: EKONOMİ POLİTİK: "ÜRETİM İÇİN ÜRETİM".....58
2.1. MÜBADELE DEĞERİ.....58
2.2. FETİŞİZM VE ŞEYLEŞME.....69
2.3. "ÜRETİM İÇİN ÜRETİM".....83
2.4. OTONOMİZM VE GENEL ZEKÂ.....91
2.5. GERÇEK BOYUNDURUK.....106
2.6. NEOLİBERALİZM VE KAPİTALİST GERÇEKLİK: "YOKTOPLUM"126
2.7. NEOLİBERAL DÜZEY II: NORMATİF AKILSALLIK.....137
2.8. SEMİYOTİKLEŞME VE ÖZNELLİK.....157
3. BÖLÜM: *MÜBA/DELİ*.....185
3.1. NEVROZ VE TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME.....185
3.2. TOPLUMSAL YASA VE ÜST-BEN: NARSİSİZM.....208
3.3. ÖDİPAL ÜÇGEN.....233
3.4. REICH: KARAKTER VE ZIRH.....248
4. BÖLÜM: *MÜBA/DELİ II: PSİKOZ*.....269
4.1. ÖZNELLİK VE YARIK: GRİ BÖLGE.....269

4.2. PSİKOZUN TOPLUMSALLIĞI 1: BATESON VE ÇİFTE ÇIKMAZ……...284
4.3. PSİKOZUN TOPLUMSALLIĞI II. PERSONA (SAHTE BENLİK) ……..290
SONUÇ.....303
KAYNAKÇA.....308
EK1 ORJİNALLİK FORMU.....333
EK2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....335

GİRİŞ

> "Nihayet öyle bir zaman gelmiştir ki insanların başka bir şeye çevrilemez gözüyle baktıkları her şey değişime, alışverişe konu olmuş ve başka bir şeye çevrilebilir hale gelmiştir. Bu, o zamana kadar iletilip aktarılan ama asla değişilmeyen; verilen ama asla satılmayan, edinilen ama asla satın alınmayan erdem, aşk, görüş, bilim, vicdan vs. gibi şeylerin nihayet hep birden, ticaret alanına geçtiği zamandır. Bu, genel kokuşma zamanıdır, her şeyin alınıp satıldığı zamandır veya ekonomi politiğin terimleriyle söylersek her şeyin, maddi ve manevi her şeyin satılık değer ' olarak, hak ettiği en yüksek baha'yı bulmak için pazara taşındığı zamandır."[1] (Marx, 1966: 35).

Eğer ki siyaset çekirdek tanımı ile iyi hayat nedir sorusundan başlıyorsa ve birbirine" karşıt" dünya görüşüne sahip olduğu varsayılan öznelerin cevabı ortaklaşa cevabı daha iyi bir telefon sahibi olmak ise; gerçek anlamda siyasetten bahsedilebilir mi? Belki de insanların etik bir örgütlenme yoluyla nasıl "iyi hayata" kavuşabileceklerine, "alakasız" bir soru ile başlamak gerekmektedir: Deregülasyon ya da yönetişim gibi ekonomik kavramlar ile sahte-müstehzi bir gülümsemenin veya düpedüz şizofrenin nasıl bir bağlantısı olabilir? Böylesi farazi sorular, aynı şekilde farazi cevaplara açıktır. Bu tez çalışmasının amacı bahsedilen bu faraziliğin aslında düpedüz somut gerçeklik olduğunu kanıtlamaktır. Amaç, hem politik eylemin öznesini farazilikten kurtarmak hem de temsilin cenderesinde düğümlenmiş olan kurucu politikayı oluşturacak (post-yapısalcı olmayan) farkı görmek için farklılaştığı bölgeyi anlamlandırmaktır. Bunun için hâkim üretim biçimi ile öznellik arasındaki kurucu ilişkiye odaklanacağız. Bu tez çalışmasının birincil hipotezi, tarihsel olarak egemen üretim biçiminin özgül bir kolektif ego oluşturduğu ve öznelerin bu kolektif ego yoluyla toplumsal ve politik yapıya bağlandığıdır.

Politik eylemi, doğrudan seçme ve seçilme ile sınırlandıran liberal-ana akım yaklaşımdan; aynı eylemi toplumun politik duruşunu özgül bir çoklu etiğe doğru yönlendirme olarak tekrar tanımlayan kurucu-radikal düşünceye; ve hatta politik eylemi belirli bir alandaki hak-tanınma ilişkisi üzerinden kavrayan minor politikaya kadar tüm siyaset yapma tarzları, öznelliğin belirleyiciliğini varsaymak durumundadır. Burada

[1] Marx, 1966: 35.

öznellik, nesnel ya da yapısal olan karşısında öznenin belirleyici konumuna vurgu yapan burjuva öznellik düşüncesi değil, doğrudan nesnel olanın özne üzerindeki egemenliğine vurgu yapan bir "tersine kavramdır." Sermaye, belirli ekonomik-epistemolojik-psikolojik kategoriler yoluyla, politik eylemin öznesi olan insan memelisine belirli bir varoluş biçimini dayatmaktadır. Dolayısıyla politik eylemin sonucu kadar niteliği ve kökeni de bizzat bu "nesnel" öznelliğin damgasını taşımaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde öznelliğin epistemik kökeni tartışılacaktır

Çalışmanın ikinci bölümünde öznelliğin ekonomi-politik kökeni incelenecektir. Kovel (2000), kapitalizm ile nevroz arasında dolaysız bir nedensellik olmadığını ileri sürmektedir. Kovel'in aksine bu tez çalışmasında, kapitalizm ile nevroz arasında dolaysız bir nedensellik olduğu hipotez olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın hedeflerinden bir diğeri, varolduğu savlanan bu dolaysız nedenselliği açıklamaktır. Eklemek gerekir ki bu çalışmada, mesela nevrozu kabaca bir orta sınıf hastalığı olarak görüp yanlış tarihselleştiren genel geçer yaklaşım, saplandığı ekonomizm tarafından sakatlanmış olarak kabul edilmektedir. Keza Marksist (ya da kabaca tüm sol düşünce), öznellik sorununa odaklanmadan çok daha önce, sınıfın kendisi öznellik ve psişik aygıt tarafından dolayımlanmıştır. Çağdaş toplumsal örgütlenme biçimi, aile ve dayanışma ilişkisine görüldüğü üzere, memelilere özgü kimi zorunlu dürtüsel –tarihsel-filogenetik alışkanlıkların niteliğini değiştirmiştir. Örneğin somut olarak, verili ekonomik-toplumsal düzeyde aile ve dayanışma ilişkisi, "dayanışarak" daha çok borçlanma anlamına gelmektedir. Sermaye ve akışı, filogenetik anlamda kökten bir değişime yol açmıştır. Memeliye özgü tarihdışı bir doğa niteliği olan dayanışma, sermaye tarafından tarihselleştirilmiş ve nitelik değiştirmiştir. Dolayısıyla günümüz toplumunda verili toplumsallığı anlamak ve sonrasında özgül bir etik çerçevesinde verili olanı politik olarak dönüştürmek ancak; kalkınma, eşit(siz)lik, büyüme oranları, istihdam, toplumsal adalet gibi, epistemik çevreleme tarafından insan deneyiminden soyutlanarak, deneyimi nicelleştiren kimi çarpıtılmış mefhumların belirleyiciliğinden kurtulmak ve ekonomi-politik kategorilerin (mesela sınıf) öznellikte nasıl dolayımlandığını tanımlamak ile mümkündür.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde öznelliğin psiko-politik kökeni incelenecektir. Öznelliğin Psiko politiğini incelemek, eşzamanlı olarak toplumsal kurumların ve örgütlenmelerin tarihselliği ile bireyin tarihselliği arasındaki düzey farkını da tanımlamak demektir. Her ne kadar Freud metapsikolojisi ve psikanaliz burjuva düşüncesine içkin epistemolojik çarptımadan maruf olsa, ve üstelik Freud sonrası topyekün bir çarpıtmaya uğrasa dahi, halen özneyi tanımlamak açısından son deree pragmatik bir kavramsal şebekenin özgünlüğünü korumaktadır. Ayrıca 19 ve 20. yüzyıla dağılmış bu geniş psikiyatrik-psikanalitik külliyat, günümüz toplumunda beklenen radikal bir dönüşümün öznelerini tanımlamak açısından yok sayılamayacak bir kuramsal yığın üzerinde yükselmektedir. Nevrotik, fallik veya oral evrede takılıp kalmış bir travma bağımlısı ise, doğada "erginlendiği" biricik varlığını keşfettiği özel anları, anında instagram vb. sosyal medya mecralarında "ifşa eden"in neden nevrotik sayılamadığı açıklanmalıdır. Nevroz ve psikoz her anlamda kaygının özne içindeki deneyim-etkinliğinden, kaygının bizzat özne haline geldiği ontolojik bir durumu tanımlamak konusunda ortaktırlar.Modern şizod durumun üç büyük yazarı Franz Kafka, Samuel Beckett ve Sadık Hidayet, kaygının özneleştiği bu sürecin tanıklarıdır. Bundan dolayıdır ki bu çalışmanın diğer bir hedefi, nevrotik ya da psikotik olanı belirleme kudretine sahip tüm psikiyatri-psikolojisi camiasının, sosyoloji- siyaset bilimi vb. sosyal bilimler disiplinlerinin tümüyle uzağındaki bir tıp eğitimi sonrası kavuştuğu bu yetkinin kökenini sorgulamak, giderek psikiyatrinin tıp biliminden ayrı bir disiplin olarak özerkliğe kavuşmasını talep etmektir.

Bu giriş bölümünde, yukarıda belirtilenleri açabilmek amacıyla çalışmamızdaki merkezi kavramları ve bu kavramlar yoluyla çalışmanın ana hatlarını açıklayacağız.

Müba/deli

Mübadeli, insanların öznellik dolayımıyla sermaye rejimini bir tür zorunluluk -doğal ve kaçınılmaz bir gerçeklik hali olarak olarak deneyimlendiği varoluşsal bir konumu tanımlamaktadır. Üretim için üretim toplumu (sermaye rejimi), özneler üzerinde bir tür öznellik olarak işleyen kolektif bir egoya (otomatik benliğe), eklemlenerek edimselleşmektedir. Biz bu kolektif egoyu metaforik anlamda "mübadeli" olarak

tanımlayacağız. Bu kolektif ego öznenin içine "sıkıştırılmış" otantik kendilikle bütünüyle bir zıtlık ilişkisinde olan protetik bir dışsal yapı değil, özgül kendilik olarak "içselliğin" dışsal olanla kurduğu pratik ilişkiselliktir. Peki kavramdaki "deli" takısı neyi ifade etmektedir?

Aktüel toplumda özne dünyaya geldiğinden itibaren; yasallık, dil (simgesel düzen), para rejimi gibi kaçınılmaz olarak "içinden" doğru var olmak durumunda kaldığı kimi ağımsı şebekeler tarafından "yatay" olarak sarılmış durumdadır. Kendisini yatay olarak kesen tüm bu gerçeklik şebekelerinin yanı sıra, özne, sermaye rejimine içkin zamansallık tarafından "dikey" bir kesmeye maruz kalır: Gündelik deneyimde kendini bir birlik olarak duyumsayan özne, sermaye tarafından gerçekleştirilen bu dikey kesme yoluya, gelecek(endişe) ve geçmiş (hafızanın yığınsal bilgisi) tarafından ikiye bölünmüş bir gerçekliği deneyimler. Bu birincil bölünmenin yanı sıra özneler, bilinçlerini duyumsadıkları andan itibaren; aileden başlayarak oradan -Gilles Deleuze'ün savladığının aksine halen toplum üzerinde belirleyici olduklarını savladığımız kimi disiplin kurumlarından- denetimin müphem ya da belirgin kontrol ağlarına kadar bütün gerçeklik şebekelerinde devamlı belirli değerlere atfen diğer özneler ile kıyaslandıkları, bir değerlendirme sürecine tabi tutulurlar. Bu bir tür "kıyas medeniyeti"dir. Öznenin kurucu bir politikayı üretebilmesinin yegâne koşulu onun birincil gerçekliği olan tecritin (yalıtılmanın) maddi gerçekliğini kavramaktan geçmektedir. Meta dolaşım, -üretim için üretim, kar toplumunun ürettiği egemen söylem; son derece politik, stratejik kararlar katmanlaşmasından ibaret olan bir canlıyı geçmişteki bir yaraya, kimliğe özdeşliğe sabitleyerek, (sabit yaraya hologramik bir derinlik atfederek) bu mutlak yalıtılmanın maddi koşullarını yok saymaktadır. Bu çalışmanın amacı yalıtılmayı yaratan maddi koşulları tanımlamaktır. İşte "müba/deli" öznenin deneyimlediği bu parçalı-bölünmüş gerçekliğin kolektif olarak özneleşme biçimidir. Bu anlamda aktüel toplumun öznesi; mesela oral dönemde yaşanan bir ilksel travma veya yaşam süresince deneyimlediği bir ayrılık gibi, özneyi "fi tarihindeki" sabit bir yaraya teyelleyen genel geçer yaklaşımların aksine, sermaye rejimi tarafından her saniye hem yatay hem de dikey olarak kesmeye uğrayan süreğen bir yaradır. Mübadeli kavramındaki "deli" takısı, bu anlamda öznelerin daimî olarak deneyimlediği bu bölünme -yarılma- haline, ve gerçeklik rejimleri tarafından bu insanların kaçınılmaz olarak deneyimlediği bu küresel psikozu

normalleştirme pratiklerine göndermede bulunmaktadır. Bu anlamda çalışmamızın birinci hipotezi, öznelerin mübadeli olarak tanımladığımız ve esasında bir tür otomatik kolektif ego olarak tanımlanabilecek bir öznellik tazı yoluyla, verili toplumsal-ekonomik-politik yapı ile otomatik tepkiselliğe dayanan bir ilişkiselliğe girdikleridir. Bu hipotezin açılımı, pratik olarak çoktan psikolojikleştirilmiş olan bir varlık kipindeki toplumsal ve politik olanın serimlenmesidir. Zira bize göre dışsallığın politik dönüşümü, psikolojikleştirilerek dışsal olandan kabaca ayrılan bu içsel uzamın ne oranda politik olduğunu saptamaktan geçmektedir. Zira bu içsellik, gündelik yaşamda istiflenmiş bir roller yığını ve yine sermaye rejimi tarafından çerçevesi çizilmiş bir "karakter" pazarı"nda edimselleştiği ölçüde zaten kaçınılmaz olarak politiktir.

Bu anlamda tez çalışmasının birincil savı, tarihsel olarak egemen üretim biçiminin özgül bir kolektif ego oluşturduğu ve öznelerin bu kolektif ego yoluyla toplumsal ve politik yapıya bağlandığıdır.

Birinci bölümde mübadeli olarak tanımladığımız bu kolektif egoyu oluşturan altyapının etkisine odaklanacağız. Bu bölümün iki hipotezi hakim üretim ilişkilerinin, iki kurucu sentez yoluyla, öznelliğe doğrudan etkisi üzerinedir. Birincisi üretim ilişkileri öznellik ile doğrudan niteliksel uğrakların nicelleştirilmesi yoluyla eklemlenmektedir. İkinci olarak ise aktüel toplum nesnelere içkin teknik akılsallığın öznelliği doğrudan oluşturduğu bir gerçeklik düzeyini ifade eder. Bu öznellik ve sermaye arasındaki bağlanmanın niteliğini tanımlamaktır. "Mübadeli" büyüme kalkınma ya da teknolojik ilerleme ile efsunlandığı ölçüde ne oranda metalaştığını fark etmeyen öznedir.

Üretim için Üretim

Üretim için üretim kavramı doğrudan manifaktür üretimin başat olduğu tekelci kapitalizmi ve doğal olarak fabrikalara dayanan endüstriyel üretimi çağrıştırsa da hisse senetlerinden sosyal medya içerik üretimlerine, oradan özneye içkin karakter türlerine kadar her şeyin topyekûn metanın dolaşım yasalarına tabiiyet ölçüsünde metalaştığı bir gerçeklik düzeyini ifade etmektedir. Üretim için üretim toplumu her şeyin anlamsızca

üretilip tüketildiği, bu amaçla öznelerin küresel olarak daimî bir angarya ve absürdite içinde konumlandıkları bir varoluş düzeyine göndermede bulunmaktadır. Burada akılda tutulması gereken bu çalışmanın doğrudan iktisadi bir inceleme olmadığıdır. Dolayısıyla üretim toplumunu özellikle büyüme ve kalkınma retoriği üzerinden inceleyen geniş ekonomi-politik külliyat bizim çalışmamızın kapsamı dışındadır.

Üretim için üretimin iktisadi formülasyonu Marx'ın sermayenin dolaşım sürecini tanımladığı "P-M-M-P"dir. Burada, P-M sermayenin emeği soğurduğu sürece; M-M' artı değerin ortaya çıktığı üretim sürecine, M' P' ise ürünün satılarak sermayenin yeniden üretildiği düzeye tekabül etmektedir. Bu döngü, aynı zamanda basit dolaşım olarak içi içe geçmiş iki dairesel dönüşten (M-P-P-M ve P-M-M-P) oluşmaktadır. Sermayenin makinesel devr-i daimi, P-M, M-M' VE M'-P evrelerinde hareket ettikçe sermayenin (bütünsel) dolaşım sürecini oluşturur. Sermaye P-M-M'-P' sürecinden tek parça olarak geçmediğinden dolayı üretim veya üretim dışı bölgelerde bütün olarak var olamaz. Onun yerine dinamik bir oluşum olarak sermaye, bu döngüde (para sermaye, üretici sermaye ve meta sermaye-ürün vb. gibi) bir dizi tikel biçimin formunu alır. Her bir tikel biçimin vazifesi, o evredeki kapitalist işlemi gerçekleştirip bir sonraki düzeye geçmektir. (Marx, 2008: 520-523, 535). Marx'a göre sermayenin bütünsel basit dolaşımı, altında daha ince ve derin faaliyetlerin kaybolduğu-gizlendiği "burjuva toplumunun yüzey tabakası olarak: özgürlük, eşitlik ve 'emeğe' dayalı mülkiyetin hüküm sürdüğü âlemdir." (Marx, 2008: 109). Çağdaş toplumun (ne yazık ki) Marx'tan bu yana değişmeyen merkezi ilkesi budur: mübadeleci özneler arasında salt biçimsel bir ayrım baki kalmış, iktidarlar ve sermayenin fütursuzca ele geçirme çabasında olduğu öznenin artı değeri olarak fark ise çoktan gizlenmiştir.

P-M-M-P döngüsü, birincil kategorik ilke olarak mübadelenin ve dolayısıyla "müba/deli" olarak adlandırdığımız öznellik biçiminin yüzeyidir. Bu yüzeyin kurallarını belirleyen ise sermayenin nicelikselliğinden kaynaklanan temel çelişkisidir. Marx'ı halen güncel kılan temel unsurlardan birisi, sermayenin bir nicelik rejimi olduğunu ifşa etmesidir. Burada belirleyici olan şey; öznenin, bir nicelik rejimi olan üretim için üretim toplumunda anlamsız, akıldışı, giderek absürdite olarak deneyimlediği amaçsız bir meta üretim-tüketim döngüsünün, bu rejime içkin yapısal çelişkiler tarafından belirlenmiş

olmasıdır. Sermayenin birincil çelişkisi şudur: Bir nicelik rejimi olarak sermaye daima sınırlar, nicel dengeler ve eşitlikler yoluyla edimselleşirken, eşzamanlı olarak; daima sınırları, zorunlulukları aşma – iktisat jargonu ile büyüme- çabasındadır. "Aslen sürekli aynı şeyden daha fazla yaratma hareketi" olarak sermayenin çelişkisi, asli amacı olan artık değeri aynı zamanda biricik düşmanı olarak görerek ve her sınırı aynı zamanda bir engel kabul ederek, tüm yaşamı sermayeye açar. (Kovel, 2005: 65-67.) Kullanım değerine dayanan basit karşılıklık (satın almak için satma) yerini, daima yenilenen sınırsız bir hareket dolayımıyla var olabilen paranın sınırsız değer yaratma/yıkma gücüne bırakmıştır. İşte tam da bu P-M-P döngüsü, "katı olan her şeyin buharlaştığı", doğanın ve yaşamın tümüyle metalaştığı gerçeklik düzeyidir. Topluma dinamikliğini sağlayan olgu, daima yeni servet artışını bitimsiz bir değişim-mübadele döngüsü içinde tekrar üretebilmesidir. Bu dinamiklik ise daima ölü olanın (meta dolaşım süreci), canlıyı ele geçirmek için her saniye çabaladığı bir dönüşüm-tüketim-yeniden üretim cehennemidir. Zira Kovel'in nesnelciliği ürkütecek analojisinde olduğu gibi sermayenin dolaşım süreci, gücünü beden ile girdiği yapısal çelişkiden alan bir kanserdir. Yapısal olarak ancak büyüyerek var olsa da, aynı zamanda büyümesi için gerekli üretim koşullarını daima bozma eğilimindeki sermaye, anlamsızcasına büyüyen ve büyüdükçe kendi varlığı ile beraber, başta ekoloji ve insan ruhu olmak üzere, çevre habitusları tüketen, son kertede canlı genetiği ele geçirerek deformasyona uğratan bir kansere benzemektedir. (Kovel, 2005: 62-64).

Bu bölümde günümüz toplumunun kökeni olarak neolitik devrimi hatırlatmamızın nedeni, tarihi kırılmalar üzerinden okuyan ilişkisel yaklaşımların aksine, meramımızı açabilmek adına tarihsel olarak sermayenin dolaşım sürecini bütüncül (holistik) bir yapı olarak tanımlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda başlangıçtan beridir insana akran olmuş, ihtiyaçlar ile üretim tarzına göre belirlenen pre politik-teolojik bir maddi bağlam vardır. Bu maddi bağlam tarihsel eylemi kuran üç temel ilişki biçimini, toplumsal etkinliğin üç momenti, üretmiştir. Tarihi oluşturan bu maddi bağlamın açılacak ilk düğümü, ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimidir. Bugün de insanın yaşamak için yerine getirmesi gereken maddi yaşamın üretimi tüm tarihin tarihsel koşuludur. Marx'ın bahsettiği bu ilk (tarihsel) eylem, giderek ihtiyaçların üretimini de barındıran ve esas gayesi yeniden üretimi devamlılığını sağlamak olan çağdaş

eylem(sizliğ)in kökenidir. İkincisi, ilk ihtiyacın giderilmesiyle (aletin doğuşu) ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar silsilesinin üretimi ilk tarihsel eylemdir. Üçüncü ilişki ise, Marx'ın ifadesiyle, her gün kendi yaşantılarını tekrar üreten öznelerin, yeni insanlar üretmek için çoğalmalarıdır. (Marx, 2013: 36-37). Kapitalizmin temel yeniden üretim merkezi olarak aile başlangıçta tek toplumsal ilişki iken, yeni ihtiyaçların ve toplumsal ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasıyla, giderek tali bir ilişkiye dönüşmüştür. Yaşamın üretimi; ister üreme yoluyla doğal olarak, isterse de emek yoluyla toplumsal olarak gerçekleşsin, her halükârda dayanışmaya mecburdur. Doğrudan bir üretici güç olan bu dayanışma ilişkinin toplumsallığını kurar. Marx buradan şu sonuca varmaktadır: Mademki ulaşılan halihazırdaki üretici güçlerin toplamı, toplumsal gerçekliği belirlemektedir, öyleyse insanlık tarihi her zaman için endüstri ve mübadele tarihi ile beraber incelenmelidir.

Bu üç momentin (üretim gücü, toplum ve bilinç) işbölümü nedeniyle birbirleriyle çelişkiye düşmesi günümüze kadar ulaşan antagonizmanın kökenidir. İşbölümü; zihinsel-maddi pratik, eğlence-çalışma ve üretim-tüketim arasındaki ikiliklerden, her bir öznede somutlaşacak olan daimi bir farklılaşmayı yaratmıştır. Bu farklılaşma temelinde öznenin her türlü deneyim ve eylemini doğrudan belirleyen ve halen süregiden bu temel antagonizma, tarihi geri dönüşsüz (aynı zamanda antikitenin döngüsel zamanını da açması anlamında) biçimde değiştirmiştir. Marx'a göre antagonizmayı çözmenin, esarete dayalı bu gerçeklikten çıkmanın ya da pratikte farklı momentlerin birbirleriyle çelişki içine girmemesinin yegâne yolu iş bölümünü yok etmektir. Farklı tarihsel-ekonomi-politik katmanlarla sarmalansa dahi, günümüze kadar beraber geldiği gerçeklik düzeylerinde kendini karanlık-kara bir çekirdek olarak korumuş-gizlemiştir. Antagonizma, muktedirin bilgi dolaşım yasalarının sağladığı epistemolojik konforda gizlendiği sırada keskinleşerek iktidarını arttırmıştır. Dolayısıyla bu iktidarın ifade edebilmek için bu bölümde; öznenin tarih boyunca "dışı" kadar "içini" de doldurmuş antagonizmanın merkezi unsurları irdelenecektir.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde doğrudan psikiyatri ve psikanalizin alanına gireceğiz. Ana akım psikiyatrik yaklaşım; aktüel toplumda belirleyici olan hastalıklı öznellik biçiminin, Narsisizm (ve başat davranışı olarak manipülasyon) olduğuna dair bıktırıcı bir retoriği, özellikle kültür endüstrisinin popüler metalarında,

daima tekrarlamaktadır. Bu çalışma açısından öznelerin çoğunda var olan bu narsisist içerik önemsizdir. "Mübadeli" olarak tanımladığımız öznellik kipinin, altyapının etkisinin çarpıtılarak bir tür zorunluluk olarak deneyimlendiğinden bahsedeceğiz. Bu bölümdeki hipotezimiz, -ister nevroz veya psikoz olarak damgalansın- psikiyatrik hastalıklar olarak tanımlanan kimi varoluşsal konumların, çeşitli içsel sıkıntılar yoluyla bunun bir tür zorunluluk olmadığını ifşa eden ontolojik uzamlar olduğudur.

Diğer taraftan birbirlerinden niteliksel olarak tümüyle farklı olmakla beraber hem nevrotik hem de psikotik, büyük ruhsal sıkıntılar aracılığıyla, sermaye rejimine içkin absürditeyi "içeriden", yetkin bir konumdan görebilen, daha doğrusu tüm bu "sistematikleştirilmiş dehşeti" hissedebileceği ontolojik bir mesafeye "itilmiş" öznelerdir. Daimî bir hale dönüşmüş bir öznellik kipi korkunun kaygı olarak tarihselleştiği ontolojik bir konum, nevrotiği ifade eden bir tanımlamadır. Nevroz boş Kantçı kabuk olarak kendiliğin, onu halihazırda otomatlaştırmış üretim için üretim topumuna verdiği yapısal bir tepki olduğu ölçüde hâkim psikiyatrik jargon onu ağır bir yabancılaşma ile özdeşleştirir. Bilhassa sermayenin doğrudan özneleştiği bir varoluş kipi olarak nevroz, gerçeklik olarak zorunluluğun dışarısında kalmanın bedelini gerçekliğe ağır biçimde saplanmak biçiminde yaşan öznelerin durumunu tanımlar. Bu noktada altına çizmemiz gereken temel husus, nevroz ya da psikozu romantize ederek dünyanın çekirdek gerçekliğini bir giz gibi taşıyan bir tür farklı bilinç biçimlerine indirgeyen bir yaklaşımın bu tez çalışması açısından hiçbir değer taşımadığıdır. Bu tür bir mistifikasyon Adorno'cu anlamda altyapının etkisini doğal olarak çarpıtan şeyleşmenin tamamlayıcısıdır. Bu bölümdeki merkezi kavram sahte benliktir.

Sahte Benlik

Sahte benlik kavramındaki sahtelik belirteci neyin hakiki neyin sahte olduğuna dair Neo-Platoncu bir tasavvura dayanmaz. Burada "sahteliğin" metaforik olarak özgün kendilik karşısında tanımlanan bir özneleşme tarzını tanımladığını belirtmek birincildir. Sahte benlik, bireyin aileye özgü hakikat tasvirini destekleyerek kendi rolünü oynamasına ve böylece "yaşanmaz bir durumda yaşayakalmasını sağlayan ontolojik bir tertibattır. Hakiki benliği, dışarının tekinsiz müdahalesinden korumanın bedeli, onu;

boş, kuru ve yabancı bırakmaktır. Öznenin anonim bir ego ile bağlantısı onu toplumsal yaşamda kabukumsu işlevi ile sınırlı değildir. İnsan sahte benlik ile özdeşleşir ve böylece dünya içinde kurduğu tüm politik eylemi, hedefleri, beklentileri, arzu ya da kararları bu anonim ego dolayımıyla edimselleşir. Bu öznellik ve sermaye arasındaki bağlanmanın niteliğini tanımlamaktır: ekonomik ilkeselliğin özneleşmesi mesela küçük mekanik benlerin bütünsel bilinç üzerindeki baskınlığı gibi çeşitli edimsel pratikler yoluyla gerçekleşir. Esasen, güncel duygudurum bozukluklarının derdest edilip tıkılmış olduğu tıp biliminin kasasından çıkartılarak aktüel çelişkilere dönüştürülmesi gerekmektedir. Boyunduruğa vurulmuş hoşnutsuzluklar olan bu bozuklukların, sermaye ile olan fiili bağlanma biçimleri açığa vurulmalıdır. (ifşa edilmelidir). (Fisher, 2010: 87-88). Ruhsal hastalık olarak tanımlanan bazı ontolojik hallerin toplumsal olduğunu ileri sürmek; bu gibi durumlardan dolaysız bir direniş bilinci devşirmek gibi arızaları ortaya çıkarma tehlikesini barındırmaktadır. Özellikle psikoz yoğunlaştırılmış ontolojik dehşettir, bu saf şiddettin toplumsal yapıyı tümden dönüştürecek bir direniş imkânı yaratacağını düşünmek safdillik olur. Psikoz ayrıca hakikatin kendini ifşa ettiği estetik bir yoğunlaşma noktası da değildir. Fakat psikoz yüzeyine toplumsal norm ve uyum parçalarının sıçradığı maskenin yüzden çıkarıldığı durumdur. Yüz ile bütünleşmiş maskeyi çıkarmadan ne parçacıklar, ne de bu parçacıkların bilinçte oluşturduğu oyuklar fark edilebilir. Burada hipotezimiz kapitalizm ile nevroz arasında dolaysız bir nedensellik olmadığıdır. Bu bölümde var olduğu savlanan bu dolaysız nedenselliği açıklamaya odaklanacağız.

Çağdaş toplumsal örgütlenme biçimi, aile ve dayanışma ilişkisine görüldüğü üzere, memelilere özgü kimi zorunlu dürtüsel –tarihsel-filogenetik alışkanlıkların niteliğini değiştirmiştir. Örneğin somut olarak, verili ekonomik-toplumsal düzeyde aile ve dayanışma ilişkisi, “dayanışarak” daha çok borçlanma anlamına gelmektedir. Sermaye ve akışı, filogenetik anlamda kökten bir değişime yol açmıştır. Memeliye özgü tarihdışı bir doğa niteliği olan dayanışma, sermaye tarafından tarihselleştirilmiş ve nitelik değiştirmiştir. Dolayısıyla günümüz toplumunda verili toplumsallığı anlamak ve sonrasında özgül bir etik çerçevesinde verili olanı politik olarak dönüştürmek ancak; kalkınma, eşit(siz)lik, büyüme oranları, istihdam, toplumsal adalet gibi, epistemik çevreleme tarafından insan deneyiminden soyutlanarak, deneyimi nicelleştiren kimi

çarpıtılmış mefhumların belirleyiciliğinden kurtulmak ve ekonomi-politik kategorilerin (mesela sınıf) öznellikte nasıl dolayımlandığını tanımlamak ile mümkündür. Bu da Lukacs'cı Marx'cı kabuklaşmış anlamının dışında bir şeyleşme pratiğinin izini sürmek demektir. Bugünkü toplum neoliberal gerçekliğin kuruluş aşamasında gerçekleştiği gibi yıkıcı potansiyel taşıdığına inanılan içeriğin(farkın), sisteme sonradan eklemlendiği bir kapitalist aksiyomlaşma düzeyini çoktan geride bırakmıştır. Fisher'ın işaret ettiği gibi günümüz küresel toplumu; arzu ve umudun apriori belirlendiği, daha olay meydana gelmeden önce sisteme eklemlendiği bir kapitalist gerçekliğin toplumudur. Aşırı tarihselleştirme ne kadar kısıtlayıcı ise, neoliberalizm üzerine yoğun eleştiri külliyatının neticesinde, bir süre sonra neoliberalizmi merkezi bir konuma alıp onu tarihsel çerçeveden çıkarmak da okadar kısıtlayıcıdır.[2] Bu tez çalışmasına göre, kapitalist aksiyomlaşma dolaysız yoldan öznelliği belirlemediği gibi; özne de ekonomi-politik yapılara otomatik tepkiler veren basit bir tepkisellik değildir. Daha çok öznenin varoluşunu koşullayan öznellik kapitalist gerçekliğin verili düzeyinde -içinde- gerçekleşir. Ekonomi politik, insanın salt, tercihleri- duyguları arzuları vb. üzerinde etkili değildir; öznenin bizzat diğer canlılar, toplum ve dünya ile kurduğu ilişkiselliği belirleyerek onun dolaylı varoluşunu oluşturur.

Yasa ve etiğin gelenekselleşmiş hükmünü yitirdiği aktüel toplum, her şeyin ticari bir mesel(e) haline gelerek, ihlalin norma dönüştüğü genel denkliğin toplumudur. Metalara bağlandıkça kendi (toplumsal) değeri de ancak meta üretimine katkısı kadar olan, diğer bir deyişle performansını yitirdiği zaman ilk ıskartaya çıkacak olan ve arzusunu hemcinslerinin sahip olduklarına duyduğu özentiye hapseden öznenin karşı karşıya kaldığı bu prekaryatik güncellik; Dardot ve Laval'a göre, Hobbes 'un kendi dönemini tanımlamak için kullandığı "pleonexia" nın günümüz toplumunda da geçerli olduğunu göstermektedir. Bu durum, yazarlarımıza göre, "ötekini şeye dönüştürmek" olarak (eksik) tanımladıkları Frankfurt Okulu menşeili şeyleştirme (reification) tertibatının daha da yetkinleştiği bir düzeydir. Bu yeni tip şeyleş(tir)me, öznenin ötekini kendisine

[2] Diğer taraftan sanatsal düzeyde işleyen (Umberto Eco'cu) bir "aşırı yorum" olduğu kadar, ekonomi-politiği tanımlarken içine düşülecek Fredric Jameson'cu bir aşırı tarihselleştirme tehdidi vardır. Bu çalışmada olabildiğince, deneyimi kurutan bu tarihselleştirmeden kaçınılmaya çalışılacaktır. Aşırı tarihselleştirme, (Nazi ve Hitler gerçeğini Üçüncü reich'ı önceleyen yoksulluğa bağlayınca anlamlandırdığını sanmak gibi) verili olanı, temsildeki bir anlatıya teyellemektir. Verili gerçekliğin bilgisi, ratio tarafından çalıştırılan temsil-norm sisteminde üretilmiş bir tür eksik ya da aposteori üretilmiş bir bilgi ile değiş tokuş edilmektedir. Bu bir tür sahte tarihselleştirmedir.

verebileceği haz değeri üzerinden yeniden kurduğu üç parçalı bir ontolojik düzlemi varsayar: Öznelerin varlığı; Öncelikle, işletme teknikleri tarafından kâr gayesiyle tüketilmeye hazır "insan kaynaklarına"; ikinci olarak ilişkiler düzeyinde performans normuna göre belirlenen, sahip olunacak, değiştirilecek ve dönüştürülecek nesnelere; ve son olarak da, pazarlama tekniklerinin belirleyiciliğinde "ellerinden kaçan nihai bir hazzın" peşinde bir ömür geçiren meta tüketicilerine dönüşür. (Dardot ve Laval, 2012: 403-404). Fakat metanın ya da Marksist "üretimin meskenine" girmeden önce (öznel) bilincin gerçekliği karşılama biçimlerine değineceğiz. Zira ekonomik kategorilerin öznelliği nasıl kurduğunu anlayabilmek, öncelikle bilincin gerçeklik ile olan ilişkisinin nasıl oluştuğunu gösterecek epistemolojik düzeyin tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır.

1. BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİ: BİLİNÇ VE GERÇEKLİK

1.1. BİLİNÇ VE DETERMİNİZM

Sosyal Bilimler açısından gündelik deneyimin gözlemlenmesi, ampirik araştırmaların öngördüğü sahaya inmekten farklıdır. Gündelik hayatı ampirik bir araştırma yoluyla gözlemleyen ve nesnel olduğunu savlayan bir sosyolog, gerçekliğin ancak "kavramlaştırılabilir" olan bölümünü algılar. Sonuçta sosyoloğun sahaya inmeden bilincinde oluşturduğu kavramlar dizgesi, toplumsal pratikteki şeyler arası ilişki ile özdeş kılınır (Öner, 2011: 120-121). Bu durum büyük fizikçi Werner Heisenberg'in kuantum mekaniğinin de temel sacayaklarından biri olan "belirsizlik ilkesi" olarak adlandırdığı ilkenin toplumsal pratiğe bakıştaki bir yansımasıdır. Heisenberg'e göre atom altı dünyadaki parçacıklar hiçbir zaman olduğu gibi gözlemlenmez çünkü atom altı parçacıkları gözlemlemek için kullanılan mikroskobun parçacığa gönderdiği ışık parçacığın doğal hızında bir değişime neden olur. Doğal olarak bir atom altı parçacığı hiçbir zaman "olduğu" gibi gözlemlenemez. Bu ilkeyi sosyal bilimlere uyarladığımız zaman gündelik deneyimi "nesnel" ve ampirik olarak araştırmak isteyen bir sosyal bilimcinin hakikati hiçbir zaman olduğu gibi kavrayamayacağını rahatlıkla fark edebiliriz.

Gerçeklik üzerine yapılan deney, daha en başından koşullanmıştır çünkü gerçekliği inceleyen araştırmacı daha en başından kendi kavramsal dünyasından gelen "ışık parçacığını" hakikatin üzerine yollayarak onun içeriğini değiştirir. Toplumsal hakikat taneciği bu anlamda "doğal" konumunda kendisiyle özdeş bulunduğu durumdan çıkar, kimliğinden sapar. (Öner, 2011: 121). Sosyal Bilimlere çoktan sirayet etmiş olan pozitivizm ne yazık ki, kapsamlı bir eleştiriye tutulmak yerine, gündelik siyasetin soluk karşıtlıklarında mevzilenen pragmatik ve yüzeysel bir bakışla günah keçisi ilan edilmiştir. Halbuki pozitivizm; Kemalizm-neo Kemalizm-modernleşme vs. üzerine süregiden kısır tartışmalarda olduğu üzere, belirli tarihsel süreçlere aposteori iliştirilecek bir yanılgı değil; bizzat toplum özne ilişkisini belirlemeye yönelmiş ve öznenin varlık

sınırlarını belirlemeye gayesini taşıyan, farklı düzeylerde eş zamanlı olarak işleyen epistemolojik bir tertibattır.

Öner'in detaylıca anlattığı üzere pozitivizm, çevre koşulları değişse dahi, bir iç enerji durumunu tastamam koruyan özne-nesnenin aynı tip ya da sınıftan olduğunu ve bu anlamda birbirlerine alternatif teşkil etmediklerini varsayar.[3] Öner'in betimlediği pozitivist tasavvur, en afilisinden bir soyutlamanın ("bir kez fiile dönüşmüş tiplerin tekelciliği") merkezi olan genel birey kategorisinin altındaki farklı özneleri, diakronik zamansal dizilimin yüzeyinde, tek bir merkezi kategorinin özgül içeriğine indirgemektedir. Bu doğa-bilimsel nesne-öznelerin sintagmatik anlatım biçimi, farklı akademik disiplinlerden makro politikanın gündelik pratiğine, diğer tarafta kitle kültürleri ürünlerinden; popüler sanatın tüm dallarına kadar çoktan sirayet etmiş durumdadır. Sintagmatik anlatım, öznenin (virtüel olarak) "depoladığı" alternatiflerin, yer değiştirebilme gibi temel bir niteliğini yok saymaktadır. Bu sintagmatik görme biçimi, birey sistemin çevresi (dış dünya) ile birey sistemin iç dünyasındaki (virtüel dünya) iç içe geçmişlik olarak hakikati ortasından ikiye keserek[4], kestiği iki parçadan sadece birisini hakikat olarak kabul ederken; yüzeyin görünür kargaşanın altındaki henüz aktüel hale gelmemiş (tasavvur imkânsız ama aktüel olmaya hazır) olanın alternatif evreninin farkında bile değildir. Böylece, hakikatin iki ayrı ontolojik boyutu olan virtüellik-aktüellik kategorilerinden sadece aktüel olanı kavrayabilir. (Öner, 1985: 8-11).

Pozitivizm, daha başlamadan, deneyimi kendisini apriori olarak kendi kavramlarıyla koşullandırmaktadır. Bu durum, Öner'in ifadesiyle öznenin deneyimine "kavramlar yoluyla müdahale" den başka bir şey değildir. Burada, gizlenmeye çalıştığı kadar aşikâr kalan bir tuzak mevcuttur: Pozitivizmi August Comte sonrası 19. Yüzyıl pozitivizmine

[3] Alternatif mefhumu, burada "Fiilî temsilcilerin (bireylerin ya da normların) oluşturduğu çevreden kaynaklanan bir müdahale sonunda, önceki fiilî temsilcinin yerini almayı, dolayısıyla hayata kavuşmayı özleyen, fiilileşmeye hazır temsilcileri" anlamını taşımaktadır. (Öner, 1985: 35).

[4] Bu kesme eyleminin Öner'in terminolojisindeki karşılığı "ani gerçeklik"tir: "Ani gerçeklik, herhangi bir ve aynı an için maddenin daima virtüel gerçekliğini aktüel gerçekliğinden ayıran bir perdeyi, enlemesine bir kesiti temsil ediyor. Öte yandan herkes bu anî gerçeklik içinde doğan fiilin süreç içine ardışıklanmasını, fiillerin arkasının gelmesini, mesaj veren o sintagmatik dizilimi oluşturmasını bekliyor. Ama kimse tutup fiilin bu bir anlık gerçekliğini sormuyor, daha doğrusu anî gerçekliğin madde içinde nasıl yapılandığına aldırmıyor. Maddenin anî gerçekliğinin yapılanma biçimi olan anî gerçek nedir, sormuyor." (Öner, 1985: 31).

indirgeyen ve bu böylece popüler bir pozitivizm eleştirisinden meşrebine göre gündelik siyasi konum devşirme çabasında olan yüzeysel ve pragmatik yaklaşımdan kaçınmak gerekecektir. Zira, Öner'in altını çizdiği gibi, Comte ve sonrasına atfedilen rasyonellik-araçsallık; ilkel sınıflı toplumlardan bu yana, yani insanlığın tarihi egemenlik ilkesinin tahakkümüne girdiğinden beri, bilinç içeriklerini egemenlik[5] lehine "yontarak yada damıtarak" norm haline getirmiş ve normlaşmış içerikleri tarih boyunca daima yeniden üreten bir imalâthane gibi çalışmıştır: "Rasyonellik, tarihteki tüm 'pozitivist, yani egemenlikçi ilerleme' süreçlerinin ardında yatan o 'kendini egemenlikçi (örneğin burjuva) düzende koruma' [*Selbsterhaltung unter Herrschaftssystem*] ilkesine dayalı klasik determinizm anlayışının hem motoru hem de ölümcül tümörüdür." (Öner, 2011: 121-135).

Sanat'ta, psikoloji-psikiyatride ve Sosyal Bilimler 'de bireyin dışarıya yansıtmak istediği kişiliği ile özne olarak çevre tarafından algılanan kişilik arasında özdeşlik ya da farklılaşma sorunu vardır. Fizikteki maddeciğin kaderiyle benzeşen bu yaşamsal antagonizmanın çözülmesi konformizmin ontolojik kökenidir. Nesne-insanın çevresi ile özdeşlenme yetisi ne kadar fazla ise çevresi ile o ölçüde bütünleşecektir (uyum sağlayacaktır).[6] Çevre(dışsallık) ile insan arasındaki bu çatışma çözüldüğünde insan kendini çevreye olduğu gibi yansıttığı ya da "olduğu gibi "göründüğü" algısına erişirken; çevre de, kendini topluma belirtme tarzı olarak bu insanın kipliğini doğru olarak kavrayacaktır. Nesne ile çevre arasındaki anominin ortadan kalktığı bu durumda, özdeşleşme yetisi yüksek nesne-insan çevre ile aynı değerlere normlara ve davranışlara sahip olacaktır. (Öner, 1985: 47-48). Öner'in özgül bir yapısal pozitivizm ve fizik bilimine istinaden anlattığı bu hal-i pürmelâli gündelik hayata devşirdiğimizde (özellikle Türkiye gibi bireyin toplumsallığın sahnesindeki görüntüsünün, kendi özgün-otantik varlığından daha önemli olduğu toplumlarda) bireylerin çokça dile getirdiği, "içim dışım bir", "neysem oyum" gibi safsataların ontolojik kökenine ulaşırız.

Herhangi bir ve aynı anlık üretim olarak "ani gerçekçilik", öznelliğin oluşumunu belirleyen iki temel unsuru görünür hale getirecektir: Birincisi genel sistemin normları

[5] Egemenlik, içsel ya da verili(organik) bir ilke değil, doğrudan insan-toplum üretimi bir dışsal-aposteori ilke-niteliktir: "Evet, doğanın kendi içindeki tehditlere egemenlik momenti gibi bir karakter yakıştırmak doğru olmaz. Ya da doğada egemenlik gibi bir eğilim yoktur. Çünkü o sadece antropojik (bilinçli canlılara özgü) bir eğilimdir, öznelere özgüdür." (Öner, 2011: 142).

[6] "U.S.A. ideolojisini yansıtan pragmatist filozof J. Dewey şöyle savunuyordu: Düşüncenin değeri, çevreyle diş, tırnak vb. gibi bir uyum aracı oluşturmasındadır…" (Öner, 2011: 137).

belirleyerek özneyi üretmesi ve ikinci olarak da, aktüel-virtüel arasında daimi bir geçiş halinde bulunan öznenin kendi norm ve belirlenmişliğini koruma yetisi, diğer bir deyişle özdeşlik (özdeşlenme) yetisi. Birincisinde, madde döngüsel(genel) bir üretim sistemi olarak kendisini sürekli burada yeniden üretmektedir. Ani gerçekliğe içkin bu üretim mekanizması, normların yeniden üretilerek özneyi belirlediği genel yapısal sistemdir. Öte yandan aktüel gerçekliğin dünyası ise üretilmiş norm ya da neticeler olarak olguların salt temsiliyle alakalıdır. İkinci unsur, özdeşliği kuran mekanizma olarak maddenin hem olguyu hem de tüm virtüel alternatiflerini (temsilci ve normlarını) her an yeniden ürettiği; lakin bir müdahaleye uğradığı zaman aktüellik işlevini başka bir (virtüel) alternatife bıraktığı iç determinizmin sistemidir. "İç-determinizm"; maddenin, enerji-zaman gibi eşlenik iki koordinatını ani gerçeklik içinde özdeş olarak yeniden üreten koşul olarak birincil determinizm, diğer bir deyişle maddenin yapısal determinizmidir.[7]

Bu tez çalışması açısından önem taşıyan mevzu ise öznelliği belirleyen bu iç determinizmin işleyişi yoluyla öznelliğin oluşum koşullarıdır: Genel yapısal sistemde her an yeniden üretilen aktüel öznenin (birey), dışsallığın (kendi benzerlerinden oluşan çevre) kaçınılmaz müdahalesi karşısında kendi aktüel belirlenmişliğini ve normlarını koruyup koruyamadığana dair soru, esasen sadece öznelliğin üretimi koşullarını değil, tüm bir politik sorunun temelini oluşturmaktadır. "Maddenin iç dünyasına Özgü, yani

[7] Öner'in felsefesi ve determinizm(ler) sorunsalı, Fizik biliminin merkezinde olduğu son derece çetrefilli ve kapsamlı bir tartışma olarak bu tez çalışmasının dışındadır. Lakin yine de determinizmler arasındaki fark ve pozitivizm arasındaki ilişkiye, geçerken, kısaca değinmek yerinde olacaktır. Virtüel ile aktüel arasındaki "enlem kesitte" işleyen birincil(yapısal-iç) determinizm, doğanın genel bir üretim modeli olarak, üretim yapısıyla belirlidir ve bu haliyle normların şaşmazlığını sağlamaktadır. Dışsallıkta özneler arası etkileşimleri yeniden üreten koşul olarak İkincil(klasik) determinizm ise, "olgu-bireyler"in dışsal dünyadaki kaderini oluşturan belirli bir koordinata atfen üretilen normun durağanlığını, yani yasallığının ve dinamik belirlenebilirliğinin kaynağıdır. Bu ikincil determinizm, olgunun (aktüel temsilcinin), doğa tarafından her an eksiksiz ve kusursuzca tekrar üretildiği (yanlış) bilgisi üzerinde temellenmiş pozitivizmin determinizmidir. (Öner, 1985: 39-40). Öner, birincil determinizmi "prodeterminizm" adını verdiği kendine özgü bir determinizm anlayışı ile aşmaya çabalamıştır: "Prodeterminizmin önemli amaçlarından biri şudur: Nesnenin kişiliğini özdeş olarak saptamak ve özdeşliği saptanmış bu kişiliğin evrensel tutumunu, yine bu özdeşlik yeteneği ölçüsünde belirlemek için bilgi-edinen özne-çevre ile bilgi-veren nesne arasında, ortaya çıkan uyumsuzluk veya belirsizlikleri yok etmeye çalışmaktır! Gerçekten de Prodeterminizm, modem fizikte Heisenberg Belirsizliği biçiminde ortaya çıkan ünlü uyumsuzluğu şöyle özetler:Belirsizlik = Bilgi-edinen özne-çevre ile bilgi-veren nesne arasındaki 'kişilik' çatışması veya uyumsuzluğu." (Öner, 1985: 47). Hakikati virtüel ve aktüel olarak iki düzeye bölerken kartezyen ikiliği kendine özgü bir tarzda yeniden canlandırmayı başarmış öte yandan fizik biliminin sosyal bilimlere uygulanmasının sonucu oluşmuş amorf bir pozitivizmin yaratıcısı olabilmiş Öner, Türkiye'nin yetiştirdiği ender filozoflardan birisi olmasına rağmen, çoktan unutulmaya yüz tutmuş bir değerdir. Öner felsefesi ve" prodeterminizm "mefhumu için özellikle bkz. Öner, 1978: 2000; 2002.

genel bir sistem (prodeterminist anlamda söylersek, genel bir üretim sistemi) olarak maddesel doğaya özgü determinizm, kısaca genel veya yapısal determinizm ile maddesel doğanın bireyler ya da olgularına, yani dış-dünyasına özgü biçimsel determinizmi, kısaca temsîlî veya süreçsel determinizmi birbirine karıştırıyorlar.” (Öner, 1985: 39-40).

Aktüel temsilcilerin normunun doğa tarafından her an yeniden üreterek korunmasından dolayı, “bu temsilciler(olgu-bireyler) birbirinin kopyası üretimlerdir. Öte yandan, hafızasız (normların tarihsel bir sürekliliği yoktur) ve köksüz üretim; kendi özdeşi ile beraber üretilmiş olsa dahi, daima dışsallığın müdahalesine uğrama ve özdeşliğini kaybetme tehdidi ile karşı karşıyadır. Doğa “maddenin dış-dünyadaki yüzüyle bir despot” değildir; Doğa, üretimlerinin mülkiyetine sahip olmadığı gibi, onların koordinatlarındaki normları koruma gibi bir vazifesi de yoktur. Buna karşılık,bir iç enerji durumu(virtüel), norm(aktüel) haline ancak ve ancak özgül bir olasılık ölçüsünde dönüşebilir. İşte tam da bu olasılık, diğer bir deyişle mikro-maddenin koordinatlarındaki normları zamansal dizgede koruyamaması durumu, “Heisenberg Belirsizliği” olarak tanımlanan ve Fizik’ten Sosyal Bilimlere sıçraması kaçınılmaz olmuş, merkezi bir sorunu ifade etmektedir. (Öner, 1985, 43-45).

Öner'e göre bilinç, geleneksel felsefenin ve psikiyatrinin (ön)varsaydığının aksine "iç dünya"ya özgü ya da yapısal bir şey olmayıp; düşünce üreten bir üretim tertibatı olarak, öznenin toplumsal içgüdülerinin virtüel olanda yeniden üretilme veya üretilmeme olasılığında işleyen bir diyalektikten başka birşey değildir. (Öner, 2011: 162). Bilincin bir üretim mekanizması olduğu gerçeği, nesnenin de içkin bir bilince sahip olduğu anlamına gelmektedir. Eğer ki nesnedeki bu bilincin "eyleyen düşünce" ürettiği unutulacak olursa; mesela iş gücünün kendisiyle özdeşmez hale gelmesindeki gibi, pozitivizmde olduğu üzere, salt iç gücündeki üretkenliğin farklılaşmasına indirgenir. Öner'in bahsettiği bu pozitivist yanılgı, özellikle televizyon tartışmalarından aşina olduğumuz (neo)klasik-ana akım iktisadın doksazoflarının çokça kullandığı bir indirgeme biçimidir. Halbuki insan ekonomik düzeyin üstünde, tarihsel bir varlık olarak kabul edildiğinde; eşzamanlı olarak hem bilinç hem de nesne tarafından koşullanmakta olduğu, diğer bir deyişle öznel olduğu kadar nesnel bir varlık olduğu (ürün onu üreten

sistemden bağımsız olarak koşullanamaz) hakikati ortaya çıkacaktır. Peki, bu çift taraflı koşulla(n)manın (dolayımın) diyalektik bileşenleri nelerdir? Öner felsefesinde bu bileşenler deneyim ve özgürleşmedir. Deneyim, insanın nesne olarak üretimi olan iş gücüyle ve ayrıca öğrenilmiş toplumsal davranışları ile aynılaşma olasılığıdır. Özgürleşme ise aynılaşma olasılığının diyalektik tamamlayıcısı olarak, iş gücü ya da toplumsal davranışları aynen yeniden üretememe, diğer bir deyişle aynılaşmama olasılığıdır.[8] (Öner, 1991:171-173; Öner, 2011: 128-129).

Öznellik Batı felsefesinde kemikleşmiş olan *ratio* ve özdeşlik kategorileri, özdeşliğin mutlaklığını sarsılmaz bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Öner'e göre; modern kuantum kuramcılarından Marx ve Frankfurt Okulu'na kadar tüm batı felsefesi, verili gerçeklikte-yüzeyde maddileşen kültürel evrimi görmüş olsa dahi; hareketi başlatıcı ilke olarak mantıkçı aklın(ratio) doğasını gözden kaçırmıştır. Fiziksel dünyada özdeşlik, nasıl dışsal müdahalelere karşı kendini aynen koruyabilme (müdahale öncesi durumunu muhafaza etme) yetisiyle eyliyorsa toplumsal dünya da aynı tarzda eylemektedir: En kanlı canlı öznellik biçimi olarak "İnsanın kişiliği" bilinç-içeriklerini (yeniden) üreten sistemin dışsallığından, yani somut olarak sisteme doğru talepte bulunan negatif momentler biçimindeki müdahaleler karşısında kendini aynen koruyabilme yetisidir.

Öte yandan özdeşlik ise, "maddenin yeniden üretimini" tek ve yanı yeniden üretim pratiğine dönüştürmek isteyen (ne yazık ki sosyal etkileşimde merkezi bir kategori olarak işlemeye devam edecek olan) klasik determinizmin boyunduruğu altındadır. (Öner, 2011: 141-146). Diyalektiğin merkezi unsuru olarak özdeşlik ilkesinin maddi temelini sağlayan koşul ise ontolojik determinizmdir. Kuantum yaklaşımında Werner Heisenberg'le beraber "enerji ve zaman denen nitelikler" arasındaki nesnel belirsizliğin (diğer bir deyişle özdeşliğin yitiminin) yüzeye çıkması, maddi hakikatin ontolojisine uygun bir determinizmi zorunlu kılmıştır. Böylece bundan böyle hakikat yeni ontolojinin ilkesi olarak; aktüel(fiili) ve virtüel gerçeklik olarak ikiye ayrılacaktır. (Öner, 2011:170). Bu yeni düzey, tam da Öner felsefesini bu tez çalışması açısından mühim kılan unsur olarak) özdeşliğin yitimi sorununu epistemolojiden ontolojiye kaydıran yaşamsal bir felsefi sıçramadır.

[8] Örnek olarak sınıf bilinci mefhumu, bağımlı üreticilerin, deneyim somutunda aynılaşmaya karşı gösterdikleri negatif direnç olarak bir özgürleşme eğilimi ya da potansiyelidir.

Bilinç, algılama sentezleri ile çalışan bir yeniden üretim sistemi yoluyla oluşur. Araçsal akıl; olayların göstergelerini veya bilincin içeriklerini, insanları kolayca hâkimiyet altına alabilmek için, egemenlerin işlerine gelmeyen "arıza" veya tehditlerden arıtan bir yeniden üretim sistemini devreye sokar. Bilinç kavranamaz soyut bir şey değildir ve yapılması gereken, olayların bilinçteki içeriklerinden ve bunların insan düşüncesinde belirgin bir nitelik altında hangi maddi neden veya saiklerle, aynen mi yoksa müdahale karşısında tornalanarak ya da damıtılarak olarak mı yeniden üretildiğini keşfetmektir. Bu keşif, düşünceye içkin olan yeniden üretim tertibatının keşfidir. (Öner, 2011: 125-126). Araçsal akıl (*ratio-Verstand*) spesifik bir bilinç içeriğini tekrar tekrar üreten mekanik bir düzenlemedir.

Sadece nesnel akıl- (*entelekt-Vernunft*) olarak entelektin tarihsel müdahaleleri sonucunda araçsal aklın üretim sistemi değişikliğe uğrayabilir.[9] Entelekt ve ratio farklı düzeylerde işleyen özerk oluşumlar olarak, tıpkı deneyim ve özgürleşmede olduğu üzere, birbirlerini dışlayarak tamamlanan diyalektik bir ilişki içerisindedirler. Araçsal akıl ve nesnel akıl arasındaki ikilik, güvenlik (araçsal akıl) ve hakikat (nesnel akıl) arasındaki çatışma ile eşgüdümlüdür. Araçsal akıl egemen dizgenin baskısıyla bilinç içeriklerini yeniden üretirken, nesnel akıl bilinçteki özdeşliği yıkarak yeni olanakları mümkün kılan bir özgürleşme deneyimini mümkün kılar. Bilinç karşısında hafıza ise araçsal aklın bilinç içeriklerini yeniden ürettiği bağımlı bir fabrikadır:

[9] Öner, Adorno'daki araçsal akıl-nesnel akıl ayrımını kabul etmiş; lakin, araçsal(mantıkçı) aklın bir yeniden üretim tertibatı olduğunu görememekle ve ayrıca pozitivizm eleştirisinde yaşamsal olanı gözden kaçırıp ayrıntılarda takılı kalmakla eleştirmiştir: "Pozitivizm, daha onun kendi motoru olan Ratio tarafından ölüme mahkûm edilmiş olduktan sonra bu motoru bırakıp onun çıkardığı tıkırtı ve gıcırtılarla uğraşmanın, mantıkçı empiristlerin o gıcırdayan kavramlarını eleştirmenin âlemi ne? Adomo, işte pozitivizmin kökenindeki bu illete parmak basamıyor. O nedenle diyoruz ki, süreçlerine, kendi motorunun ihanet edip boğduğu ilerleme 'sahte'dir, ama asıl bu ihanet nedeniyle sahtedir, yoksa ayrıntıları yüzünden değil… Oysa biz diyoruz'ki, 'âlet haline sokulma' daha pozitivizmin yaratıcısı olan mantıkçı aklın asıl kendi doğasından kaynaklanıyor. Adorno, işte böyle sahte (yani motoru, kendi süreçlerinin başına illet olan) bir ilerleme süreciyle uğraşıyor; insanlığı daha ilkel toplumlardan alıp bugünlere getiren, sonunda Ratio'nun mekanikçi niteliği yüzünden her şeyi yüzüne gözüne bulaştıran şu 'övülesi' uygarlaşma süreçleriyle. Doğru, çünkü Adorno Ratio derken, onun bilinç içeriklerini makine benzeri aynen yeniden-üreten bir üreteç olduğunu göremiyor." (Öner, 2011: 125.) Adorno, bu "dalgınlığın" sonucu olarak bilinç içeriklerinin yeniden üretici niteliğini yanış yerde, nesnel akılda (entelekt) arama hatasına düşmüştür. Halbuki bilim ve politikanın ortak düzeni, arkasında kaosun saklandığı yanıltıcı bir yüzey fenomenidir. Farklı bilinç içeriklerini egemenlik için damıtıp kurban eden şu meşhur "düzen"deki esas cellatın rationun tarihsel bir unsuru olarak rasyonellik olduğunu gözden kaçırmaktadır. Öner'in pozitivizm ve ratio üzerinden yürüttüğü kapsamlı Adorno eleştirisi için bkz. Öner, 2011: 117-147.

> "…hafıza sınıfsal hiçbir tehdidin veya bu tehdide karşı oluşturulan bir güvencenin farkında değildir, hiçbir sosyal etkinin içine nüfus edemediği mekanik bir imalathanedir… Hafıza denen imalathane, bilinç içeriklerini damıtmadan (yani aynen veya damıtarak değil) yeniden üretir ama yaptığı yeniden üretimi belli birtakım çıkarlara zarar vermemeye zorlayan egemenlik momentinin de baskısı altındadır. Hafızayı, bilinç içeriklerini 'zararlı olmaktan çıkarıp damıtarak' yani aynen (hepsi birbirinin tıpkısı olacak biçimde) yeniden üretmeye zorlayan da bu momenttir." (Öner, 2011: 130).

Diğer taraftan bilincin gerçekliği "damıtma" biçiminin, tarihsel ve felsefi içerimleri vardır. Bir sonraki bölümde bu felsefi ve tarihsel arka plana odaklanacağız.

1.2. KARTEZYEN BÖLÜNME

Descartes'tan başlayan, Kant ve Husserl'le birlikte zirvesini görecek olan şey, cogitonun içkinlik düzlemini bir bilinç alanı gibi ele alınmasını olanaklı hale getirmesidir. İçkinlik artık, saf bir bilince, düşünen bir özneye mahsustur. Kant'ın *aşkın* değil fakat, *aşkınsal [transcendantal]* olarak nitelediği yeni özne, içerisi olduğu kadar *dışarısının* da kaçamadığı bütün mümkün deneylerin içkinlik alanının öznesidir. (Deleuze & Guattari, 2001: 62). Kant sentezin her türlü aşkın kullanımını reddetmesine rağmen, içkinliği sentezin öznesine öznel-yeni birlik olarak taşımakta ve daha da ileri giderek, aşkın ideleri özneye içkin alanın ufkuna dönüştürerek ideleri suçlama hakkını bile kendine vermektedir. Gerçi Kant, felsefedeki bu büyük dönüşümü gerçekleştirirken, aşkınlığı kurtarmanın modern tarzını da bulmuştur: aşkınlık artık, 'Birşey'in, ya da her şeyin üstündeki Bir'in aşkınlığı (temaşa) değil, bir Özne'nin aşkınlığıdır. İçkinlik ise, kendini kaçınılmaz olarak özne olarak kuran bir ben'e ait olmaksızın, ona yüklenemez. (Deleuze & Guattari, 2001: 62). Bu aynı zamanda, anonim Yunan dünyasının giderek Hıristiyan bilincin mülkiyetine geçtiğinin göstergesidir.

Descartes, gelecek üç asır boyunca epistemolojinin merkezinde konumlanacak olan sorunu tanımlamaya çalışacaktır. Deneyimin içeriği hakkındaki kesin bilgiden, deneyimin nedenlerine dair bir bilgiye nasıl ulaşılır? Deneyime; bizzat içeriği tarafından ifşa edilen fenomenal bir dünyanın mı, ya da tam aksine, hilekâr bir tanrının insan aklını bir yanılsamaya dönüştürdüğü bir dış dünyanın mı neden olduğu nasıl bilinecektir? Descartes bu kaçınılmaz sorunu, bu soruna daha derinlikli fakat aynı derecede hoyrat

çözümler bulan haleflerinin aksine, kadir-i mutlak ve özgeci bir Tanrı mefhumu ile çözüme kavuşturmaktadır. (Markie, 1997: 214). Cottingham, (tüm eskatolojik ve idealist yanılgılarına rağmen) Descartes metafiziği ile, selefi skolastikler arasında derin bir uçurum olduğunu ileri sürmektedir. (Cottingham, 1997: 275). Skolastik düşünceye her zaman için yakınsamış Aristotelesçi ruh mefhumu, ruh ile beden arasındaki kopmaz bağa yaslanmaktadır. Canlılar arasındaki Aristocu sürekliliğe göre; madde-form ile ruh-beden arasındaki dolayım, aslında, sindirim ya da duyum türü fizyolojik işlevlerin, bedenin organlarının belirli bir tarzda düzenlenmesi yoluyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Descartes kendi(lik) bilgisine köklü bir temel olacak, en hükümsüz ve rasyonel kuşkuyu bile aşan, kesin bir şeyin peşindedir. (Markie, 1997: 213).

Descartes'ın kurucu niteliği, modern felsefede "kendilik" konumunu ilk-birincil hakikat olarak kuran, en nihayetinde Kant ve sonrasında Fichte ile Avrupa düşüncesinin merkezinde konumlanacak olan dönüşlü düşünce tarzının kökeni olmasına dayanmaktadır. Ricoeur, dönüşlü düşüncenin "sezgi" olmadığı gibi, dolaysız bilincin biçimsel kanıtına da indirgenemeyeceğini belirtmektedir. (Ricoeur: 2007: 50). Cogito'nun dönüşlü düşüncesi "ben" in konumunu fenomenal dünyada ve edimsellikte yakalama çabasıdır, zira ben hiçbir şekilde sezgide, ruhbilimsel düzeyde veya mistik tahayyülde verili değildir. Bundan dolayıdır ki dönüşlü düşünce, dolaysız olanın tam aksinde mevzilenmiş durumdadır. Dönüşlülük kesinlikle bir bilinç felsefesi olamaz: Zira "beni", içinde yittiği fenomenal dünyada ve şeylerde aramaktadır. Ricoeur, bir tür "aşırı yorum" ile Descartes'ın düşüncesini dolaysız bilince indirgeyenlere karşısında durarak Kartezyen düşünceye pro-aktif bir nitelik atfeder, çünkü kartezyen cogito da dahil olmak üzere bilinç, başlı başına edimsellikten oluşmuş bir görevdir:

> "…görevdir, çünkü veri değildir... Descartes'ı bu yadsınması olanaksız önermeden dışlayamayız; kendimden kuşkulanıp da kuşkulandığımın farkına varmamam olanaksızdır. Peki ama, bu kavrayış ne anlama geliyor? Bir kesinlik anlamına geliyor elbette; ancak, hakikatten yoksun bir kesinlik bu; Malebranche'ın Descartes karşısında çok iyi anladığı üzere, bu dolaysız yakalama yalnızca bir duygudur, fikir değil… Kant diliyle söyleyecek olursak, benim tüm temsillerime ben kavrayışı eşlik edebilir, ama bu kavrayış kendi kendini bilmek değildir, tözel bir ruhun sezilmesine dönüştürülemez; Kant'ın her tür 'akla uygun ruhbilim'e yönelttiği belirleyici eleştiri, dönüşlü düşünceyi her tür sözümona 'kendini bilmek'ten kesin bir biçimde ayırmıştır." (Ricoeur, 2007: 51).

Sartre'a göre ise fenomen, varlığını bireylere farklı tarzda ifşa edendir; dolayısıyla olduğu gibi ifade edilebilen bir varlık fenomeni görünür olmalıdır. Varlık kendisini, sıkıntı veya bulantı gibi insanın dolaysız deneyimlediği hisler ile ifşa eder. (Sartre, 2015: 23). Bundan dolayıdır ki Sartre ontolojisini varlığın kendini ifşa ettiği an olarak, fenomenin dolay(ım)sız betimlemesi üzerine kurmaktadır. (Sartre, 2011, 36.) Kurucu anın doğrudan yönelimselliğin kendisi olduğu Sartre ontolojisinde, düşünümün üzerine düşündüğü nesne(bilinç) üzerinde önceliği yoktur. Deleuze'ün öznellik anlayışında Sartre'ı Leibniz (ve belki biraz da olsa Husserl ve Ponty) ile buluşturan tarih dışı kesit burada görünürdür: Sartre için Descartes cogitosunun koşulu olan (düşünümü olanaklı kılan düşünümsel olmayan bilinç) düşünülür alan öncesi bir cogito vardır. "Bilinç kendiyle vardır" ve bu bilincin kendini "hiçlikten devşirdiği" anlamına katiyen gelmez. (Sartre, 2011: 31).

Bilince apriori olduğu düşünülebilecek yegâne şey "varlık doluluğudur." Ne olursa olsun belirleyici olan, serilerin çokluklara dayanarak oluşturulmasının, tüm bu farkların dağılımında öznenin mitleştirilebileceği bir tarih yazımını imkânsız kılmasıdır.[10] Kurumsallaşmış felsefe, tarihsel analizi her türlü pratiğin kesintisiz söylemi olarak kurarken, insan bilincini ise her türlü pratiğin kökensel öznesi olarak kabul eder. Bu yaklaşım, devrimleri bütüncül ve kesintisiz bir zaman algısı içinde parlayıp sönen anlık bilinçlenme momentlerine indirger. Halbuki tarih, serilerin yakınsaması-ıraksaması yoluyla kurulur ve bu anlamda söylemsel olsun veya olmasın; oluşumlar, aileler ve çokluklar tarihseldir. Tarih mutasyonlar[11] ve kırılmalardan oluşur. Dolayısıyla verili bir hakikat düzeyini tarihselliği içinde tahayyül edebilmek için serileri izlemek, farklı düzeyleri katetmek, eşikleri aşmak gereklidir. (Deleuze, 2013: 40-41).

[10] "…sembolik olarak söz konusu olan bambaşka bir şeydir: bir terimin bir başka terimle imgesel olarak özdeşleşmesi değil, terimlerden oluşan iki dizinin yapısal homolojisi. Bir yandan diferansiyel ilişkilerin öğeleri olarak ele alınmış hayvan türlerinin dizisi, diğer yandan kendi ilişkilerinde sembolik olarak kavranmış toplumsal konumların dizisi: karşılaştırma 'bu iki fark sistemi arasında', bu iki öğe ve ilişki dizisi arasında meydana gelir. "(Deleuze, 2009d: 287).

[11]"Mutasyon şundan ibarettir: İnsanın içindeki kuvvetler sonluluk kuvvetleri olan dışarıdan gelen yeni kuvvetlerle ilişkiye girer. Bu kuvvetler Yaşam, Emek ve Dildir: biyolojiyi, ekonomi politiği ve dilbilimi doğuracak olan sonluluğun üçlü kökü. Ve kuşkusuz bu arkeolojik mutasyona alışkınız: "Kurucu sonluluğun" kökensel sonsuzun yerini aldığı böylesi bir devrim çoğunlukla Kant'a atfedilir." (Deleuze, 2013: 146).

Deleuze’e göre aşkınsalı bilinç olarak kuran bu yaklaşımların temel hatası; aşkınsal olanı, temellendirmesi beklenen şeyin imgesi veya benzerinde kavramaktır. (Deleuze, 2015: 127). Esasında Deleuze, yüzeyi oluşturan ampirik bölgeden farklı, fakat salt farklılaşmamış bir derinliğe de indirgenemeyecek, birey-öncesi aşkınsal alanın keşfini amaçlamaktadır. Sartre'ın kartezyen çabası, bu alanı bir bilinç alanı olarak tanımlamaya yetmez çünkü bireyleşmenin yok sayıldığı bir ontolojik konumda bilinç bir ortam olarak veri alınamaz. Deleuze’e göre birleşme sentezi olmaksızın bilinç bir hiçtir, öte yandan, benliğin görüş noktası (ufuk) olmadan bilincin birleşme sentezi de olmaz, birincil olan her zaman için tekillik yayılımlarıdır. (Deleuze, 2015: 124). Bunlar bilinçdışında gerçekleşirler ve yerleşik dağılımlardan kökten şekilde farklılaşan göçebe bir dağılımın oluşturduğu bir öz-birleşme ilkesine kavuşurlar. Dördüncü tekil şahıs” olarak tekillikler, bireysel(kişisel) olmadığı halde birey-özneyi oluşturan biricik aşkınsal olaylardır.

Deleuze’e göre sadece tekil noktalar teorisi, bilinçte oluşan kişi sentezini aşabilecek yetidedir. İçkinlik düzlemi yapraklar halindedir ve şüphesiz ki karşılaştırılan her seçenekte tek ve aynı düzlem mi, yoksa başka pek çok düzlemler mi bulunduğunu tahmin etmek zordur. Pekâlâ, kimi zaman bir araya gelen, kimi zaman ise ayrılan bu yaprakların mevcudiyeti üzerinden felsefi ittifak nasıl oluşturulacaktır? Bu yapraklar arasında hangilerini keseceğini bilmeksizin, bilinçli veya ideolojik bir yönelimsellik olmadan kendi öz düzlemimizi çizmeye mahkûm olmuyor muyuz? Bu yeni bir tür kaosun habercisi değil midir? Ama tam da bu nedenledir ki, her düzlem sadece yapraklar halinde olmakla kalmaz, fakat delik deliktir ve bu deliklerden dışarıya doğru, düzlemi sarmalayan, içine düşüldüğü zaman ekseriyetle en başta düzlemi çizen düşünürün kendini yitireceği o sisleri sızdırır. (Deleuze & Guattari, 2001: 65-68).

Kartezyen bir ontolojik konum üzerinde angaje olan Sartre’cı grup anlayışı Guattari’nin teorik evriminde soyut bir makineye dönüşecektir. Grup birey ilişkisinde karşılıklı konumları belirlerken, politik geometri içinde ise geleneksel yapılar tarafından kanaatleri ve algıları türetmek için kullanılan üçgen şeması Guattari için de önemlidir. Fakat Guattari durağan psikanalitik kategorilerde yeniden yurtlanmamak için üçgeni pragmatik olarak genişletir veya büzer. Mikro politikanın ilk kuralı olarak ikiliklerin radikal bir eleştirisini kurmak için çoğul etkileşimlerin rizomatik bir bağlantısını kurar.

(Genosko, 2002: 10). Kartezyen düzey, kavramların başka kavramlara göndereceği (mesela, düşünebilen-hayvan olan insan kavramı), nesnel ve açık her türlü önvarsayışı yadsımaktadır. Sadece dolaylı ve öznel ön varsayışların kabul edildiği, anlamın öznenin hareketine içkin olan bilme tarzına bağlı olduğu (herkes düşünmenin ne olduğunu bilir) radikal bir ayrım. Deleuze ve Guattari açısından sorun tam da buradadır; Kartezyen düzlem nesnel olarak hiçbir şeyi ön varsaymaması gereken bir ilk kavramı kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla bu düzlem üzerindeki ilk kavram nedir, ya da doğruyu mutlak olarak, öznel kesinlik adına belirleyebilecek ne tür bir şeyden başlanabilir? İşte cogito budur. (Deleuze & Guattari: 2001).

Eagleton; ilk modern ideologlar tarafından, bilincin doğası üzerinden geleneksel toplumun akıldışılığına, yapılan ideoloji eleştirisinin bizzat özgül bir ideolojiye dönüştüğünü ileri sürmektedir. Bu anlamda, eleştirdiğinin suretine dönüşümün iki temel nedeni vardır.: Birincisi, öznenin edilgen-yalıtılmış bir tasavvuruna dayanan ve fikirlerin salt duyulardan kaynaklandığını ileri süren John Locke ampirizminin 18 Yüzyıl Fransız ideologlar tarafından temel alınmasıdır. Böylelikle bu ideologlar da tıpkı John Locke gibi, burjuva ideolojik varsayımına merkezden bağlı kalmışlardır. İkinci neden, din-gelenek-siyasi otorite triumvirasına karşı nesnel bir doğa-bilim-akıl üçlüsünün çıkarıldığı yeni kurgusal bir söylem yoluyla egemen üretim ve iktidar ilişkilerinin örtbas edilmesidir (Eagleton, 1996, 101.) İdeoloji ile imanın Gordion düğümü gibi dolayımlandığı bu yeni tasavvurun, özneleri eğitim yoluyla ortak iyinin hizmetine koşmak gibi “ulvi” bir gaye ile sonuçlanması kaçınılmazdı. Eagleton, “Beşeriyet ilminin“zorla yer değiştirerek bilimsel seçkinlere geçtiği bu sürece dair can alıcı soruyu sormaktadır: Peki bilinç maddi süreçlerin neticesi ise, aynı durum yığınları aydınlatması beklenen pedagoji ve fikirler için de geçerli değil midir? Ya da Marx’ın sorduğu gibi; eğitimcileri kim eğitecek? (Eagleton, 1996: 101-102).

Eagleton'ın belirttiği gibi bu gizleme pratiği-mistifikasyon, hakikati tersine çevrilmiş olarak gören bir (yanlış) bilinç (meşhur *camera obscura*) meselesine indirgenemez. Esasen bu mistifikasyon pratiği kapitalist iktisadi yapılara içkin bir ikiyüzlülük olduğundan dolayı kaçınılmazdır. (Hegel'in hayaleti olarak) mistifikasyonun bu nesnelliği, düzenin "gerçekten" içerdikleri (öz) ile bunların kendilerini ifşa biçimi

(fenomen-al) arasındaki zaruri yapısal çelişkidir. (Eagleton, 1996: 128-129). Eagleton tarafından aktarılan, Napoleon ile ideologların önderi Destutt de Tracy arasındaki tartışma politik ile teorik olan arasındaki çatışmanın simgesel bir örneği olsa gerektir: Buna göre apriori ilkelere dayanan bir politika oluşturma gayesindeki de Tracy ve arkadaşları, kavramların tinsel kendilikler olduğu metafizik idealizmin karşısında yer almalarına rağmen, Napoleon tarafından metafizikçi olmak (aşırı rasyonel olanın irrasyonelliği) ile itham edilmişlerdir. Eagleton burada praksis ile teori arasındaki gerilimin asri zamanlardaki zirvelerinden birini görmektedir: Esasında bu Napoleon öfkesi, politik pragmatistin, toplumsallığı kuramsallaştırma cüretini kendinde bulan radikal münevvere duyduğu öfkenin açığa çıkmasıdır. (Eagleton, 1996: 104-106). Peki, çalışmamız açısından bilhassa önem taşıyan eleştirel düşüncenin tarihsel gelişimi bize bu konuda ne söylemektedir.?

Avrupa'nın savaş sonrası entelektüel manzarasında modernite krizine dair iki temel okul boy göstermiştir: günümüzde J. Habermas ile temsil edilen Alman Eleştirel Kuram Okulu ve Foucault, Irigaray ile Derrida'nın öncülük ettiği Fransız Okulu. Bu iki yaklaşımın ortak noktalarından biri Aydınlanma nosyonunu ciddi bir sorgulamaya tabi tutmalarıdır. Her ikisi de aklın kâfi bir kullanımı ile hakikate dönüşecek ilerleme ve özgürlük mefhumlarını; özellikle çağdaş Batı tarihine içkin olan totalitarizm, soykırım, sömürgecilik ve tahakküm gibi ölçüsüz fenomenlerin (karanlık) ışığı altında yeniden sorunsallaştırmaktır. (Bradiotti: 1994: 96-97). Aydınlanmanın revizyonuna yönelik politik ihtiyaca yapılan vurgu, bilhassa "akıl yoluyla özgürleşme" mitinin sorgulanması yoluyla, Foucault ve Deleuze' de çok güçlüdür. Bradiotti'ye göre Eleştirel düşüncenin iki temel okulu, aynı zamanda, Aydınlanma geleneği üzerine tefekkürün iki farklı biçimini de temsil etmektedir.[12] Mesela Habermas için sorun; aklın üstünlüğünü birincil kaide, moderniteyi ise insanlık için halen açık bir proje olarak korumaktır. Diğer taraftan Foucault, Aydınlanma projesinin tarihsel olarak sonuna gelindiğini ve moderniteni var

[12] Eleştirel düşüncenin iki “magnum opus”unun (Negatif Diyalektik ile Fark ve Tekrar) geliştiği konjonktürü not düşmekte fayda var: “Negatif Diyalektik 1966 da Frankfurt’ta yayımlandı, Gilles Deleuze’ün Fark ve Tekrarı ise 1968 de Paris’te. 1960’ların sonlarında Fransız ve Alman Mayıs’ları savaş sonrası gelişmiş kapitalizmin özdeşleştirici karakterine meydan okudular, farklılaşmamış metaların kitlesel üretim ve tüketimine, sanat ve kültürün metalaşmasına, hastane ve hapishanelerde homojenliğin dayatılmasına karşı bir meydan okumaydı bu. Düşünce ve gerçekliğin vahşice özdeşleştirici biçimi karşısında muhtemelen farkı savunmayı amaçlayan her iki metin de bu konjonktüre yabancı değildi.” (Bonnet: 2014, 56-57).

kalabilmek için yeni, bilimsel meşruiyet ve söylem tarzları oluşturmak zorunda olduğunu öne sürmüştür. (Bradiotti, 1994: 96-97).

Elbette (post) Hegelci bir düşüncenin yankılandığı Adorno ile olumsuzlamadan kurtulmuş bir fark kavramına ulaşmak için diyalektiği tümüyle reddeden Deleuze düşüncesi arasında ciddi bir yarık vardır. Adorno farkın bilinci aracılığıyla negatif bir diyalektik kurmayı amaçlarken; Deleuze açısından ise çelişki, proletaryanın bir silahı olmaktan ziyade burjuvazinin kendisini koruma tarzıdır. "Fark üzerindeki fark" açıktır: olumsuzlamayı bir tür diyalektik disipline dönüştüren ve Auschwitz sonrası dünyanın sefaletini kaçınılmaz bir yük gibi sırtında taşıyan eleştirel kuram karşısında, Bonnet'in deyimiyle, farkı bir tür şölen ve oyuna dönüştüren Deleuze'cü fark felsefesi. (Bonnet, 2014: 58). Adorno açısından diyalektik ne sadece bir yönteme indirgenebilir ne de hakikat düzeyinde kavranabilen nesnel bir olgudur. Diyalektik yöntem değildir; zira düşüncenin takip ettiği özdeşliğe sahip olmayan uzlaştırılmamış konu doğal olarak bir çelişki barındırır ve ahenkli bir yorumsamaya karşı sürekli direnir.

Diyalektiğin nedeni düşünceye içkin olan düzenleme ilkesi değil, bizzat bu uzlaştırılmamış konumudur. Olumsuz diyalektik; Hegel diyalektiğindeki gibi nesnenin kavramından özdeşliğe doğru hareket etmez, tersine özdeşliğe karşı derin bir şüphe duyar. Esasında Adorno'nun tüm düşüncesini kateden birincil unsur, kavramla imlediği arasındaki derin uçurum ile sonrasındaki çözülmeye işaret eden (kendi ifadesiyle) "çözülme mantığıdır". Diyalektiği, hakiki bir çelişki oluşturmadan, yalnızca farklı olmaktan mütevellit unsurların çeşitliliğini görmezden gelmekle suçlamak, bütün günahı yöntemin boynuna dolamak demektir. Bilinç kendi oluşumu dahilinde kol kanat gerdiği özdeşsiz unsurların tümünü kendi bütünlük kriterine göre ölçtüğü sürece farklılaşmış unsuru olumsuz ve uyumsuz olarak kavrayacaktır. Diyalektiğin bilince çelişki olarak taktiğim ettiği şey, bilincin içkin oluşu nedeniyle, zorunlu ve tekinsiz bir yasallığın hükmü altındadır. Adorno açısından çelişkinin (sözde) zorbalığı; bütüncül özdeşleşmenin, özdeşleşmede var kalmaya devam eden hakikatsizliğinden başka bir şey değildir. Çelişki, özdeşliksiz olanı da çoktan boyunduruk altına almış bir yasanın (ratio-tarihsel logos) hükmü altındaki özdeşliksizliktir. (Adorno, 2014: 18-19). Adorno farkı epistemolojik olarak olumsuzluktan kurtarmaya yönelik her türlü girişimi, bu çabalar

kavramsal düzeyde kaldıkça kesinlikle reddederken Deleuze, tam da farkı kavramsal düzeyde olumsal kılma çabasındadır. (Bonnet, 2014: 59).

Eleştirel kuram (negatif) diyalektiği yürürlüğe sokarken, aradaki gerilimi yok sayan iki özgül pozitivizm tarzı olarak psikolojizm ve sosyolojizme karşı mücadele etmiştir. Toplumsal mefhumların bireysel ve psikolojik kavramlara indirgenmesi olarak psikolojizm, burjuva liberal anlayışa içkin bir unsur iken; bireysel mefhumları çorak bir tarih-toplum anlatısına hapseden sosyolojizm ise özellikle Sosyalist-Marksist düşüncede etkindir. İlkinde soyut birey ikincisinde ise soyut toplum tasavvurları, toplum-birey antagonizmasının yok sayılmasına yol açmıştır. Muhakkak ki psikolojizm topyekûn bir hatadır; diğer taraftan sosyolojizm hiç olmazsa toplumun belirleyiciliğini kabul ederek tarih-içi bir konumda kalır. Sosyolojizm, toplumu yok saymak açısından bir yanılgıya düşmese dahi, toplumun tahakkümünü küçümsemede hataya düşer.

Özneye içkin psişik yapıyı yok saymak, topluma derinlemesine girmesini engellediği gibi bireydeki toplum egemenliğine girmesine de engel olur. Böylece toplumun üstten bir fotoğrafını çekmekle yetinir. (Jacoby, 1996: 106-107). “Büyük resme” odaklandığı sırada ise, ne yazık ki esas sorunu elinden kaçırır: Bir Mesih gibi beklenilen devrimci özne neden ortalıkta değil, ya da “orada” ise bile, neden harekete geçmiyor? İnsanlar, neden daimî bir irrasyonellik hâline edilgince uyum sağlıyor? Eleştirel kuram açısından psikoloji ve psişik yapı, nesnel zorunluluğun sürekli içselleştirdiği bir gerçekliktir. Öte yandan sosyolojizmin sorunu ise, psikeyi görmezden gelerek, toplumu yüzeysel bir fenomene dönüştürmesidir. Halbuki psikanaliz, tüm idealizmi ayrıca bu idealizmle çelişir görünen fizikalizmine ve ayrıca tüm toplum-evrensel karşıtı görünümüne rağmen, monaddaki toplumun bir keşfidir. (Jacoby, 1996: 107-108).

Öte yandan Adorno, "usta yapı çözümcülerin" kaçınacağı kadim bir çifte hataya kapılmıştır: Fark ile özdeşi; bir(lik) ile çoğulu; sınır(dışı) ile merkezi karşıt konumlandırarak hem "ikili karşıtlık çukuruna" düşmüş, hem de (heterojenlik ve marjinalite gibi mefhumları) toplumsal içeriğinden soyutlayan saf formalizme yakalanmıştır. Eagleton; modern kapitalizmi "kendi için" rejim olarak şeytani bir tasavvurda misitifiye eden Adorno'nun, böylelikle eşdeğerliğin tiranlığına getirdiği

"ufuk açıcı eleştiri"yi de hükümsüz kıldığını ekler. (Eagleton, 1996: 182). İlginç olmasa gerek, "Marksist" Eagleton, Adorno'yu liberal demokrasiye olan tavizsiz yaklaşımı üzerinden eleştirecektir. Eagleton'a göre Adorno bu noktada; ideolojiyi salt heterojen olan ne varsa yutan özdeşlik ilkesinin temsilcisine indirgeyerek, burada tekrardan, ideolojilerin hepsini metafizik kuyusuna atan post yapısalcılarla benzeşmektedir. Fakat bu benzerliklerin ötesinde Eagleton açısından esas sıkıntı, (Adorno'ya yöneltilen kanıksanmış bir eleştiri olarak) Adorno'cu alternatifin pratik kısıtlılığına dair olsa gerektir. Topyekün buz kesmiş-sakatlanmış toplum üzerine kasvetli Adorno'cu tasavvur, yine de modernist sanat üzerinden özgül bir "ideal alternatifine" angaje olabilmiştir. Gelgelim Adorno'cu bu "kötü ütopyacılığın" damgasını taşıyan bu alternatif; verili gerçekliğin diyalektik bir unsuru olmaktan ziyade, dışsal bir eklemlenme, "ontolojik dış uzaydan paraşütle indirilmiş" gibi görünmektedir. (Eagleton, 1996: 186).

Perry Anderson, insan ile doğa ilişkisine dair Frankfurt Okulu menşeili görüşün, benzer teoriler içinde "en kapsamlı ve en şaşırtıcısı" olduğunu söyleyerek eleştirel kurama hakkını iade eder. Anderson öte yandan, bu görüşün soykütüksel çekirdeğinde tanrısından gayrı kalmış (özne ile nesnesinin özdeşsizliği) insanlığın bir düşüş manzumesi, çaresiz bir sürgünlük hali olduğu, Schelling'ci mistik bakışın sekülerleştirilmesini görerek eleştirel kurama içkin yıkıcı-kurucu potansiyeli daha en başından iğdiş etmektedir. Buna göre, eleştirel kuram üretici güçlerin insan toplumunu tedricen "doğal zorunluluktan" özgürleştirerek, bu süreç boyunca sömürenlerin topladığı tüm ganimetlerin, komünist toplumun bolluğunda emekçi güçlerin eline geçeceği üzerine evrimci-olumsal Marksist tezi, bütünüyle tersine çevirmiştir. (Anderson 2007: 126-128). Anderson'un donuk, "gazeteci sosyalizmi" bakışı; üretici güçlerin gelişmesi ile doğanın denetim altına alınmasının, umulanın aksine çok daha büyük bir sömürü (sınıfların güçlenmesi) ve parçalanma (toplumsal-ruhsal iş bölümü) ile sonuçlandığına (ikinci doğa) dair "resmi" eleştirel kuramcı varsayımı bir tür masala dönüştürmüştür. Eleştirel kuramın; özgür bir toplumun doğayı tahakküm altına alan değil, araçsal aklın indirgediği nicel nesnellik dizgesinden özgürleştirerek onunla tekrar vuslata eren (özne ile nesnenin mutlak özdeşliği) bir toplum olacağına dair birincil hipotezi, Anderson'a pastoral-mistik bir uzlaşma olarak gelebilir; lakin eleştirel kuramı günümüzde tüm sevabı ve günahı ile fazlasıyla geçerli kılan, tam da bu temel postulat olsa gerektir.

Otonomizm aynı zamanda, emekçilerin; üretim ilişkileri ile öznelliğe odaklanan diğer eleştirel/radikal (eleştirel kuram, Ortodoks Marksizm gibi) kuramlarda itildiği edilgen konuma bir tepkidir. Bu konu üzerine Cleaver ve De Angelis (2005), Marksizm-Leninizm ile Frankfurt Okulu'nu; işçileri tahakküm karşısında tepkisel bir konumda bırakarak dışarıdan öncülüğe bağımlı kılmakla ve ayrıca sermayenin belirleyici bir konumunu fazlasıyla abartmakla eleştirmektedirler. Bu eleştiriye göre Marksizm-Leninizm, sadece ekonomist bir tepkisellik dolayımıyla genel çıkarlarını kavrayabilen işçilere "hakiki" çıkarlarını öğretme yetisine sahip profesyonel devrimci aydınların siyasi örgütüne öncülük görevini vermiştir. Keza, eleştirel kuramcılar da kapitalist hegemonyanın fabrika içindeki konumuna dair Ortodoks Marksist yaklaşımı kabul ederek, kültür ile toplumun bütününe uygulayan "ratio"nun ince oyunlarını kavrayabilen ve karanlıktan aydınlığa çıkışın rehberi olabilecek profesyonel aydınların öncülüğüne inanmışlardır.[13]

Cleaver ve De Angelis her iki yaklaşımı da işçilerin tahakküm mekanizmalarını parçalama, sistemi krize sürükleme ve toplumsal yapıda radikal bir dönüşümü gerçekleştirebilme gücünü görmezden gelmek ile (belki de bu gücü ciddiye almamak ile) eleştirmektedirler. Sermaye kavramının kuram içindeki egemen konumu, işçi sınıfı öznelliğinin kapitalist olumsallığı zaman zaman kendi lehine çevirebildiğini ve bazen de bu olumsallığın azgınca denetimini doğrudan işçi sınıfı öznelliğine uyum sağlayarak idame ettirdiğin (asimetrik ilişki) görmezden gelinmesine yol açmıştır. (Cleaver ve De Angelis, 2005: 80). Ücretleri ödenmeyenlerin, yaşamın bizatihi işe indirgenmesi karşısında gösterdikleri direnç, Cleaver ve De Angelis'e göre eleştirel kuramın praksiste girdiği çıkmazı aşmaktadır. Sermayenin üstyapıdaki etkinliğine fazlaca odaklanmış olan

[13] Cleaver ve De Angelis Eleştirel Kuram hakkındaki bu "resmi" otonomist eleştiriyi, son derece indirgemeci bir noktaya kadar götürürler: "…Sonuç olarak, kuramsal kavrayışları dahi tek yönlü kalmış ve ne yazık ki mücadelenin önünü açmaktan daha çok kapitalist iktidarın zafer türküsüne dönüşmüştür." Burada fark edilebileceği gibi Ortodoksiyi eleştirirken kullanılan retorik doğrudan Ortodoksinin zamanında sıklıkla kullandığı, günümüzde kimi radikal-devrimci olduğu iddiasıyla Ortodoksinin bekçiliğini üstlenmiş kimi grupların halen yaptığı gibi, savaş- zafer kahramanlık menkıbesi retoriğidir. Eleştirel kuramın bu tez çalışmasında da incelenecek olan bazı kuramsal çıkmazlarının olması Cleaver ve de Angelis'in yaptığı üzere, bütün bir kuramı edilgen bir tefekküre indirgemeyi haklı çıkartmaz. Zira bu yaklaşım kendi bakışını bir mücadele ve zafer retoriğine yükseltirken, bütün eleştirel kuramı sermayenin iktidarı karşısında dalınmış hülyalı bir seyre düşürmektedir. Bunun için bkz. (Cleaver & De Angelis, 2005: 81).

eleştirel kuram, sermayenin toplumsallaşmasının gündelik yaşamdaki fiziksel tezahürlerini yok saymıştır.[14]

Dolaysızlık; toplumun ve toplumsal gelişim tarafından düşünceye takdim edilen oluşumları *tel quel* (Fr. olduğu gibi) kabul eder; daha sonra ise fenomenlerin olduklarını savladıkları şeyden içkin farklılıklarını çıkarsayarak dolayımı ifşa eder. Diyalektikte direnç gösteren katı öge negatif ilkedir. (Adorno, 2014: 45). Diyalektiği; hakiki bir çelişki oluşturmadan, yalnızca farklı olan unsurların çeşitliliğini görmezden gelmekle suçlamak, bütün günahı yöntemin boynuna dolamak demektir. Bilinç, kendi oluşumu dahilinde kol kanat gerdiği özdeşsiz unsurların tümünü kendi bütünlük kriterine göre ölçtüğü sürece farklılaşmış unsuru olumsuz ve uyumsuz olarak kavrayacaktır.

Diyalektiğin bilince çelişki olarak taktiğim ettiği şey, bilincin içkin oluşu nedeniyle, zorunlu ve tekinsiz bir yasallığın hükmü altındadır. Adorno açısından çelişkinin (sözde) istibdadı, bütüncül özdeşleşmenin özdeşleşmede var kalan hakikatsizliğinden başka bir şey değildir. Çelişki, özdeşliksiz olanı da çoktan boyunduruk altına almış bir yasanın (ratio-tarihsel logos) hükmü altındaki özdeşliksizliktir. (Adorno, 2014: 18-19). Hakikatin hakiki olma kıstası herkesin dolaysızca ona ulaşılabilmesi değildir. İletişime yönelik her çabanın hakikatin tahribatına el verdiği verili toplumda, bilgi iletişimini bilginin bizzat kendisi ile karıştırma ve bu iletişim biçimini olabildiğince hakikatten daha yüksek bir mevkiye yerleştiren handiyse evrensel cebire karşı savaşmak gerekmektedir. Adorno açısından dile ait olan her şey de bu antagonizmanın esiridir. (Adorno, 2014: 48). Hakikat nesnel ve usdışıdır. Spinoza'nın tikel hakikat hakkında coşkuyla söylediği şey de gerçeklik ağı için de aynı derecede muteberdir: O, kendi kendinin göstergesidir.

Adorno'nun felsefi modernitenin iki öncüsü olarak tanımladığı Bergson ve Husserl; soyutlama aygıtı yoluyla kavramın erişimi dışına atılan, halihazırda bir kavram dışı olan şeyi, kavramın en önemli meselesi haline getirmişler fakat ne yazık ki sonra gerisin geriye metafiziğe dönmüşlerdir. Bergson, bir güç nümayişi sonucunda kavramsal

[14] Belki sadece Walter Benjamin dışında; ne var ki Benjamin tarihsel olarak, özellikle Baudelaire yüz-oluşuyla, tekel öncesi ve tekelci-19 yüzyıl ve 20 yüzyıl ilk dönem- kapitalizmine yoğunlaşmıştır. Ayrıca Benjamin'in daha çok bir kültür gezgini olarak eleştirel kuramın çevresinden dolandığı ve birçok konuda kuramın kökeni olan Adorno ile ters düştüğü belirtilmelidir. Bunun için ayrıca bkz. Jay, 2014; Krogh, 2006; Zizek, 2003.)

olmayan lehine işleyen başka bir bilme türünü etkin kılarken, nesne türünde katılaşmış olanın göreliğini görmezden gelerek sırf göreliliğinden ötürü onu yok saymıştır.[15] Bergson'un aksine mantıkçı Husserl ise; tikelin özünü bizzat tikelden çıkarma amacını taşıyan felsefi bir deneyimin peşine düşerek, özü tasavvur edebilmek ile genelleştirici soyutlamanın antagonizmasına vurgu yapmıştır. Tikelin özünü tikelin içinden çıkarmaya yarayacak bir düşünsel deneyim vardır aklında. Lakin özlerin düzenlenişi ile sonucu arasındaki aşikâr çelişki bu düşünsel deneyimi, özün genel kavramla özdeşleştiği epistemolojik bir çıkmaza sürüklemiştir. Bu iki firar girişiminden hiçbirinde idealizm aşılamamıştır.

Bergson'un sabık hasmı pozitivistler gibi bilincin dolaysız verilerine, Husserl'in de bilinç akışı fenomenlerine yönelmesinden ötürü, öznel içkinliğin boyunduruğundan çıkamamışlardır. (Adorno, 2014: 20-21). Husserl oluşumu kaçınılmaz bir biçimde "paradoksal" ve tam anlamıyla "özdeşleştirilemez" (kendi özdeşliğinde ve kendi kökeninde mevcut olmayan) bir unsura atfen değil; Bilakis nesnenin özdeşliğini açıklama görevini taşıyan kökensel bir ortak duyu yetisinden, dahası, ebediymiş gibi bütün nesnelerin özdeşleşme sürecini açıklamakla mahkûm edilmiş sağduyu yetisinden başlayarak düşünmektedir. Deleuze'e göre, çeşitli inanışların bir "Urdoxa"[16]'ya angaje olduğu Husserl'ci doxa teorisi, Kant felsefesinin ortak duyudan vazgeçmedeki güçsüzlüğün bir tekrarıdır.[17] (Deleuze, 2015: 118-119). Üç aşkınsal sentezi,[18] onlara karşılık gelen psikolojik sentezlere dayanarak oluşturan Kant'ta ortaya çıkan sorun, ampirik bir "görmeyi" aşkınsal bir "Görmek" den çıkarsayan Husserl'de de ortaya

[15] "İki bilme tarzını, sadece saldırdığı Descartes ve Kant'ın öğretilerinde tanık olabileceğimiz bir ikicilikte karşı karşıya getirir Bergson; sezgisel bilme, pragmatik bilgi üreten nedensel- mekanik bilmenin alanına karışmaz, tıpkı, sahip oldukları imtiyazları burjuva düzene borçlu olanların laçkalaşmış tarafsızlığının burjuva düzene karışmadığı gibi. Bergson felsefesinin meşhur sezgileri hayli soyut bir görünüm arz eder; Kant'ta kronolojik-fiziksel zamanın temeli sayılan, Bergson'a göreyse mekânsallaştırılmış zamanın temelinde bulunan fenomenolojik zaman bilincinin pek ötesine geçemezler." (Adorno, 2014: 20).

[16] Husserl fenomenolojisinde Urdoxa (ilksel doxa)'lar, önerme olarak başlangıçta yer alan proto-inançlardır. İçkinlik düzlemindeki akışın peşi sıra gelen içerikleri değil, lakin" anlamlılıkları" uçtan uca kateden aşkın eylemlerdir. (Deleuze & Guattari, 2001: 129). Urdoxa'nın epistemolojik konumu için ayrıca bkz. Deleuze & Guattari, 2001: 76-78).

[17]Husserl 'de özdeşliğin nasıl tekrar kurulduğuyla ilgili olarak: "Farklı edimlerde ya da edim noemalarında farklı bir belirlenim statüsü taşıyan x, bilinç tarafından zorunlu biçimde aynı olarak yakalanır ... Gerçekten var-olan her nesneye, özlerin koşulsuz genelliğinin apriori 'sinde, ilke olarak, nesnenin kökensel biçimde ve dolayısıyla tamamen upuygun olarak yakalanabileceği bir olanaklı bilinç idesi karşılık gelir ... Bu süreklilik daha doğru bir biçimde bütünyönlerde sonsuz olarak, tüm beliriş fazlarında aynı belirlenebilir x'e ait olarak belirlenir. ." (Husserl'den akt, Deleuze, 2015, 119.)

[18] Guattari'nin üç sentez ve tamalgının (sentetik) birliği üzerine görüşleri için bkz. Guattari, 1984, 100-101.

çıkmaktadır. (Deleuze, 2015: 120). Diğer taraftan topluma içkin olan antagonizmanın kökeni olarak tahakküm ilkesi, kavramla ona göre ikincil olan şey arasındaki fark ile aynı şekilde tinselleştirilir. Oysa çelişkinin mantıksal formu bu farkı çürütecektir; zira tahakküm ilkesinin yekpareliği altına girmeyen herkes, bu ilke ölçüsünde, ilkeye kayıtsız bir başkalık olarak değil, mantığın ihlali olarak görülecektir. (Adorno, 2014: 52-54). Peki kavram ile gerçeklik arasındaki kaçınılmaz fark bilinçte nasıl nesnelleşir? Ya da başka şekilde sorarsak; kanıksanmış düşünce dolaşımı insan bilincinde nasıl meşrulaşmaktadır? Şimdiki bölümde bu sorunu inceleyeceğiz.

1.3. NESNELLİK

Üretim-meta toplumunu epistemik ve kültürel çeşitlilik üzerinde yarattığı yıkıcı etki üzerinden eleştiren Feyerabend'e göre küresel olarak dayatılan epistemik çerçeve, baskın grup ve kurumların gücünden teorik iktidar devşiren tek tip bir görüşler pratikler manzumesidir. (Feyerabend, 1995). Üçüncü dünyayı ve çevreyi çoktan istila etmiş bu tek tipleşme giderek Batı uygarlığının ürettiği zenginliğe yönelmiştir. Tek tipleştirmeye dayalı epistemik çerçeve, gündelik hayatın somut ve kraterimsi gerçekliğindeki, kurumuş ve çoraklaşmış bir çevrenin kaçınılmazlığıdır. Bu zaruriliği kavramak için Feyerabend'in Amerikan Parazitoloji Derneği'nin toplantısından yaptığı alıntıyı buraya ekleyelim: Feyerabend'e göre kültürel çeşitliği yok sayan nesnellik; herhangi bir topluluk ya da uygarlığın, kendi hayat tarzı ile evrenin yasalarını özdeşleştirdiğinde uyguladığı epistemik bir pratiktir. Farklı nesnelliğe sahip farklı kültürlerin karşılaması ile (farklı) nesnellikleri oluşturacak üç temel tepki ortaya çıkar: Birincisi, kendi nesnelliğinde ısrar, dolayısıyla inatçılıktır. Pigmeler ve Filipin'deki Mindoralar türü temastan kaçınarak baskın nesnelliğin zorladığı dönüşümden korunma çabasındaki barışçıl kültürler örnek verilebilir. İkinci tepki fırsatçılıktır. Karşılaşan kültürlerin söz erbabı, pragmatist olduğu kadar karmaşık bir karşılıklı bağlanma sürecinde, karşı kültürlerin "faydalı" kuram ve geleneklerini kendi bünyesine "uyarlar". Üçüncü tepki ise, saf bir faydacılığa göre işleyen göreciliktir. Kimi toplumların doğru nesnelliği diğerinin yanlışı olabilir. (Feyerabend, 1995: 14-16).

Bilimdeki ilerlemeler neticesinde oluşan katmanlaşmış ve istiflenmiş bilgi, giderek bu tortulaşmış bilginin meşrulaştırılması (nesnelleştirilmesi) için kullanılmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda dolaşımdaki sözün sahiplerinin tartışmaya dayattığı formel şartlar da tedrici bir çözülmeye uğrayacaktır. Keza, sözün içeriği ile tartışma ediminin kendisi arasındaki dolayımın kopması ile tartışmaya dayatılan apriori yöntemler ile verili gerçeklikteki gelişmeler arasında da aşılmaz bir çelişki oluşmuştur. (Feyerabend, 1995: 18). Muktedirin bilgisi, tartışma pratiğinin hem tartışmanın içeriğinden hem de zaman-mekândan soyutlanarak Kantçı boş-saydam bir şemaya dönüştüğü bir düzeyin bilgisidir. Bu düzeyde, değer dizgesinin apriori boyunduruğu altındaki bilgi, bir süre sonra tümüyle bir yöntem sorununa indirgenmek zorunda kalacaktır. Feyerabend'de karşılaşan kültürler arasındaki tartışmalarda geçerli olan benzer bir bilgi dolaşım-üretim biçiminden bahsetmektedir. (Feyerabend, 1995.) Buna göre, nesnelliği ele geçirmek amacındaki kültürler arası tartışmalar bir süre sonra bilgi-içeriğin hükümsüz kalarak karşılıklı değerler üzerinden devr-i daim ettiği bir kısır döngüye dönüşmektedir. Feyerabend'e göre bilgi dolaşımının içinde kapalı kaldığı bu kısır döngüden üç tür çıkış vardır: Birincisi güç, ikinci olarak kuram ve üçüncüsü çatışan grupların alışverişi.

Burada, meramımız açısından bizi alakadar eden, özellikle kuramsal çıkıştır. Çelişkiyi anlamak gayesindeki özgül söz sahiplerinin çatışan değerlere odaklandığı kuramsal yaklaşım, Feyerabend'e göre; "kibirlidir, dünyadan bihaberdir, sığdır, eksiktir ve namussuzcadır." (Feyerabend, 1995: 36). Kibri, kendi düşüncesine atfettiği değerin korkutucu büyüklüğünden gelir. Kuramsal yaklaşım ikinci olarak dünyadan habersizdir; zira, burjuva uygarlığına içkin yapaylıkların, sağlam ekolojik temellere sahip kimi hayat tarzlarını mahvettiği gerçeğinin farkında değildir. Anlam-değer atfetmediği yere biçimsiz mizahını sıçratan "uygarlıkçı" tasavvur aynı derecede sığdır. Zengin, karmaşık ve özgül bir yaşam deneyimini soyut ve "yavan" kavramların kuruluğuna yatırdığı yerde, tıpkı 19. yüzyılda tüm insan ırkını Avrupa toplumunun bir yorumu olarak gören ataları gibi birincil burjuva yanılgısını gerçeğe dönüştürmektedir. Dördüncüsü, kuramsal yaklaşım eksiktir, zira kuramın pratiğini sorun etmez. Sonuncusu, kuramsal yaklaşım iktidarı doğrudan uygulayan ataları sömürge memurlarının aksine onu; hoşgörü ve nesnellik gibi kimi "yıldız" kavramların arkasına sığınarak sinsice uyguladığından dolayı "namussuzcadır". (Feyerabend, 1995: 36-39).

Feyerabend, Nisan 1986 Çernobil Felaketi sırasında yazdığını özellikle belirttiği bir metinde, günümüzde hem popüler bilim tartışmaları hem de liberal akademide geçer akçe olan teknolojik gerekircilik karşısında kültürel göreciliği savunmaktadır. Kitleler genel olarak Bilim ile özgül olarak da teknolojiyle ontolojik bir bağlanma biçimine zorlanmaktadır. Çevre ülkelerde Batı'nın kimi ürünlerine şüpheyle yaklaşılması Batı'daki kurumsal söylem tarafından tepki ile karşılanmaktadır. Esasında sorun şuradadır: Bilime ilişkin kararlar bilimsel değil ontolojiktir. Gündelik yaşamda daha önce böylesi bir mesele ile hemhal olmamış kitleler; yaşamanın, düşünmenin ve hissetmenin özgül bir biçimine karar vermeye zorlanmaktadırlar. (Feyerabend, 1995: 41). Bilimsel maddeciliğin ulaştığı kimi muazzam neticeler, elimizde tüm kültür ve toplumlar üzerinde evrensel olarak uygulanacak baskın bir bilimsel bilgi olduğu anlamına gelmez. Feyerabend'e göre bu durumun nedeni, bilimsel (olduğu varsayılan) kanıtların yerin sınanmamış genellemelerin almasıdır. Örneğin, Sağlık-tıp bilimi bu ilkeleşmenin en çarpıcı olarak görüldüğü düzeylerden biridir. Deliliğin tedavisi, yaşlı bakımı ve küçük çocukların eğitimi gibi farklı toplumlarda aile ya da cemaatin ilgilendiği toplumun fiziksel refahını ilgilendiren hususular, endüstri toplumlarında topyekûn uzmanlara devredilmiştir. Feyerabend, daha mikroskobik bir örnek verir: 19. yüzyıl ABD'de pratisyen hekimler arasında yoğun olarak kullanılan Kızılderili ilaçları, doğru düzgün bilimsel ölçütlere haiz kontrollerden geçmeden, piyasadaki yerlerini ilaç endüstrisinin üstün ilaçlarına bırakmışlardır.

Feyerabend'e göre bilime atfedilen kimi zaferlerden doktorların tarihsel konumlarına varıncaya kadar birçok minör örnek, tüm gelişmelerin esasında politik-toplumsal-ideolojik olarak (üst) belirlendiğinin kanıtıdır. (Feyerabend, 1995: 42-43). Sağlık, insan memelisinin "iyi hayata" dair kuşaklar boyu süren bilgisinin edimselleşmesi olduğu kadar; bu bahtsız ırkın başına gelenlerin tarihsel bir dökümüdür de. Bu ikili gerçeklik, sağlık mefhumunun üzerine atfedilen nitelikten çok daha fazla tarihsel ve ampirik olduğunun göstermektedir. Bu tarihselliği görmek için ise kavramın ideolojik yükünü hafifletmek gereklidir. Sağlığı bünyedeki elementlerin denge hali, hastalığı ise bu dengenin bozulması hali olarak ifade eden Empedokles'in bu hafif tanımı, sağlığa dair bakışı kısıtlayacağı yerde çoğaltmıştır. (Feyerabend, 1995, 84-45.)

Feyerabend, tüm bu eleştirilerine rağmen, popüler olanın molar kapsayıcılığına düşmeye teşne ve kör bir bilim düşmanlığından kaçınmaktadır. Dışlayıcı ve baskıcı olan bilim değil, tarihsel koşulların bilimde işleyen ideolojik etkisidir. (Feyerabend, 1995.) Keza modern bilim, kendisinde kendine karşı işleyen bu ideolojiden özerkleşme yolunda önemli bir yol katetmiştir. Ebedi-tarih dışı unsurların yerine tarihsel süreçleri geçirmesi, giderek arkaikleşen maruf özne-nesne ayrımı yerine daha komplike tamamlayıcılık ilkesini koyması ve şüphesiz en önemlisi, farklı kültür ve uygarlıkların muazzam birikimini ve ontolojik secerisini çıkarması bile bilimin muktedirin ideolojisinden sıyrıldığında açığa çıkan potansiyelinin kanıtıdır. Feyerabend bu noktadan hareketle, bilimsel pratik ile kültürel çoğulculuk arasında bir anlaşmazlık olmadığını ileri sürmektedir. Sorun daha çok, araştırma açısından ikincil olan pratik usulleri asli olanın yerine geçirmesi ve bu usülleri dondurarak kategorikleştirmesidir. (Feyerabend, 1995: 48-50). Bu durum, nicelleştirme ve bölümlemeye dayanan araçsal aklın, ideoloji yoluyla kategorik hale gelmesidir. Bu bilimsel bilginin dolaşım sürecine içkin bir sorun olduğundan; kültürel çoğulculuk ve bilimsel pratik arasında "doğası gereği" bir çatışma mevcuttur. Feyerabend, çatışmanın çözümünü Protogoras ve Perikles dönemi Atina'sında bulacaktır: Diğer sitelerin (toplumların) dünya üzerine farklı tahayyüllere sahip olabileceklerini baştan kabul eden ve temel varsayımlar ile ilkelere aktif tartışma sonrasında vatandaşların karar verdiği "demokratik görecilik" toplumu. (Feyerabend, 1995: 72-74).

Demokratik görecilik, birincil olarak, bilginin uzman tekelinden alınıp toplumsal katılıma açılmasıdır. Muktedirin bilgisi, yaşamda kalmak için tüm bilgi ve yetilere sahip olan avcı-toplayıcılardan sonra; tarımın geniş ölçekli hale gelmesi ile beraber iş bölümü ve toplumsal denetim ortaya çıkmıştır. Feyerabend'inde belirttiği gibi, uzmanların sözün sahibi olmaya başlaması da tam bu zamanlar olsa gerektir: Arkaik yorumsamacı olarak kâhin, organizatör kral-Agamemnon, sağaltıcı hekim ve Homeros'un öldürme üstatları, hepsi birer uzmandır. (Feyerabend, 1995: 69). Diğer taraftan Atina'da uzmanlar daha çok bir danışma merci olarak işlev görürler. Protogoras'a göre, politik karar alma dizgesi ile kurulan spontane ilişkisellik, vatandaşların siteye dair faal bir politik bilinç oluşturmasını olanaklı kılmıştır. Fakat daha da önemlisi, bu devingen öğrenme-karar

verme süreci, aktüel toplumların aksine, öğrenme ile yaşamın henüz ayrılmadığı bir gerçekliği nitelemektedir.

Antik Yunan'da akılcılığın doğuşu; tarihin helezonunda yankılarla genişleyerek kompleks deneyim biçimlerini soyutlama yoluyla kurutacak olan büyük tarihsel değişim sürecinin dönüm noktasıdır. Düşüncenin niteliğindeki dönüşüm sarih olarak; Anaksimandros, Herakleitos, Ksenofanes ve pek tabi ki Parmenides'te görülecektir. Bu düşünürler silsilesi ile genelleştirme ve soyutlama gücü, tarihsel olarak düşüncenin kendisinin önüne geçecektir. Feyerabend'in ifadesiyle "bozuşma" Homeros'ta yükselmiş, Hesiodos ile saydamlaşmaya başlamış ve ozanların eserlerinde aşikâr hale gelmiştir. Düşünceye içkin bu çürüme, ekonomi-politik değişim ile birbirlerini etkilemişlerdir: (neolitik) Siyasal eylemin pratik birimleri olan mahalli yönetimlerin yerini soyut gruplar, ekonomik düzeyde trampanın yerini para almıştır. Bu dönüşüm esasen, farklı düzeyleri ile birlikte tüm yaşamın giderek kişisellikten özerkleşmesi, anlamın ise kaynağı muğlak bir nesnelliğe yönelmesi demektir. (Feyerabend, 1995: 81-83). Her ne kadar nesnellik kisvesiyle bilginin tekelleşmesinin tüm günahı Parmenides'e yüklenemez olsa da, nesnelliğin tarihsel oluşum sürecinde Parmenides figürü aktüel toplumun bilgi dolaşımında halen yürürlükte olan kimi olan kimi epistemik tertibatları ifşa etmesinden dolayı bilhassa önemlidir. Öyleyse, simgesel ağ biçiminde öznelliği saran bir iktidar kabuğu olarak işlev görecek bu Parmenides türü nesnellik nedir?

Yaşamın nesnellik yoluyla gayri şahşileşmesi sürecinde "kanıtlama" olarak tanımlanan yeni bir düşünce eklemle (n)me pratiği keşfedilmiştir. "Kanıtlama"; tahayyül edilen bilgi nesnesinin doğruluğunu, muğlak kimi kavramlar yoluyla dışsallığın onayından özgür kılmıştır. Böylece, geleneksel bilgi otoriteri iktidarını doğrudan bilginin özgül üreticisine devrederken; bilgi nesneden ayrılarak nesnelleştirilebilir bir forma dönüşmüştür. (Feyerabend, 1995.) Bu (Roy Bhaskar'cı anlamda) yeni hakikat düzeyi, sanki kültürel göreciliğin evrenselciliğe verdiği keskin bir cevap gibidir: Kanıtlanmışı kabul ederek ortaya çıkan doğruluk, kültürden özerkleşmektedir. İşte, bu yeni düzeyin öncüsü olarak Parmenides bilginin üretim sürecini görelileştirerek, bilgi-nesne ayrılığını olanaklı kılmıştır. Keza O'na göre bilgiye dair alışkanlıklara dayalı geleneksel yol karşısında, bir de geleneksel olandan (ve doğal olarak "insan dair olmalık" durumundan) özgürleşmiş, "uygun ve zorunlu" olanın gelenek-üstü yolu mevcuttur. Feyerabend'a göre

Parmenides topyekûn yanılmaktadır. Zeno paradoksları, Parmenides'in savları ve Platon'un Parmenides metni gibi soyut olan ilkenin pratik olana galebe çaldığı düşünce formları, tikeli somut olandan yalıtarak, bir tür yanılsamanın içine düşmektedir. (Feyerabend, 1995: 83). Bu yanılsama, yeni bilginin iktidarının kaynağıdır: Bilgi üretiminde analoji yerini; izole olanın batıniliğine, ampirik olan ise duyumsalın ne oranda gerçek dışı olduğunun kuru bilgisine bırakmıştır. Öte yandan bilgi üzerindeki(içindeki) bu yeni iktidar, bilgiyi tekelleştirmeyi başaramamış; kültürel çeşitliliğe sekte vuracağı yerde onu arttırmıştır. Aristoteles, Parmenides düşüncesine içsel bir eleştiri getirmek yerine, topyekûn reddederek, O'na, en güçlü karşı çıkışı yapmıştır. Diğer tesirli bir eleştiri de gelenek-üstücü Parmenides düşüncesine karşı, geleneği savunan sofistlerden geldi; "Kanıda belirmedikçe, Varlık bilinemez" diyen sofist Gorgias'ta olduğu gibi, geleneğe uğramayan bilgi müphem ve geçersiz kabul edildi. (Feyerabend, 1995: 86-87).

Badiou göre; MÖ V. yüzyıldan III. yüzyıla değin belirleyici olan Aristo ve Parmenides arasındaki kurucu çatlak, uzam ve zamanda süreksizlikten muzdarip felsefenin iki özgül kurucu anından birisidir.[19] (Badiou, 2005: 10). Diğer kurucu an ise, 18. yüzyılın sonundan. 19. yüzyıl başına kadar uzanan ve (Kant)-Hegel-Fichte-Schelling dizgesinde gerçekleşen Alman idealizmi anıdır. Bu kurucu çatlakta örgütlenecek olan Parmenides menşeili ontoloji, varlığı düşüncede çoğulluğa ve birliğe açacaktır: "Ontoloji; Parmenidesçi kurumsallaşmasından beridir, harabeye dönüşmüş tapınağının revakını şu deneyime dayanarak çatmıştır: Kendisini sunan şey özü gereği çoğuldur; kendisini sunan şey özü gereği birdir." (Badiou, 2005: 23). Platon'dan bu yana varlık sorusunu kendilerine mühürleyen filozoflar, matematiği bir kesinlik yöntemi ya da özdeşlik misali olarak görmüşlerdir. Düşünce pratiği bundan böyle, bu kesinlik ya da özdeşlikler tarafından ifade edilen nesnelerin özgül konumu üzerine tefekküre dönüşecektir. Matematiğin paradigmatik işlevi, böylece Plato ve Parmenides'ten başlayarak Thales menşeili matematiği kutsayan Kant'ta zirveyi görecek ve Kopernik devrimi ile büyük bir sarsıntı yaşayacaktır. (Badiou, 2005: 7-8).

[19] Badiou açısından diğer kurucu an ise, 18. yüzyılın sonundan 19. yüzyıl başına kadar uzanan Kant-Hegel-Fichte-Schelling hattında gerçekleşen Alman idealizmi anıdır. (Badiou, 2015, 10.)

Varlık mefhumuna atfettikleri hayati anlama rağmen ne Platon ne de Parmenides, varlığı doğa ile özdeş düşünmemişlerdir. Aksine Platon ve Parmenides ile, varlık ve doğal olan arasındaki poetik zincir çözülmüştür. Badiou'ya göre İdea'nın sahneye çıkışı ile doğal olandan özgürleşen ontoloji, sonsuz metnini matematiksel çıkarımların tarihselliği olarak açığa vuracaktır. (Badiou, 2005: 126). Diğer taraftan, matematiğin temel soyutlama gücü haline gelmesinin ötesinde, varlık ve doğa arasındaki özdeşliğin çözülmesi, Badiou'nun belirttiğinden daha hayati bir netice ile, yeni bir özdeşlik rejiminin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Varlığın doğal olandan koparılması, insani olanın doğal olmayan ile döngüsel bir özdeşlik ilişkisine girdiği yeni bir ontolojinin önünü açmıştır.

Parmenides'in ontolojik sunağı; Batı felsefesinin diğer kurucu bir ânı Alman idealizminde, 18. yüzyıl sonunda Fichte'de, esas ihtişamını kazanacaktır. Adorno'ya göre "ben olmayanın" doğayı anımsatan soysuz şeyler olduğu Fichte düşüncesi, düşüncede gizliden gizleye işleyen idealizmin kristalleştiği bir felsefi andır. (Adorno, 2014: 32-33). "Ben" in doğal olmayan ile özdeşliği, *zoon politikon* olarak insanın mücadele verdiği doğa-hayvanın topyekûn kötü -canavarımsı- olarak kabul edildiği bir epistemolojik tertibatın çalıştırılmasına yol açmıştır. İnsanı politik hayvan olarak ötekinden ayırabilmek için gereken antropolojik şema, düşüncenin Parmenidesyen birliğinin, yani kaçınılmaz özdeşliğin pratik bir unsurudur. Adorno, "liberal" Hegel'i de bu Parmenidesyen günaha ortak olmakla ile itham edecektir. Varlığın, maruf Adorno terimi ile "hipostazlaştırılması" -varlık dışındaki her şeyin tali olarak görülmesi- Hegel'in spekülatif kavramında son derece sarihtir. (Adorno, 2014: 33). Peki varlığın ikincil olarak kabul edildiği Batı düşüncesinde (ve metafiziğinde) üretimin dili tarihsel olarak nasıl katmanlaşmıştır? Bir sonraki bölümde bu çetrefilli konuyu irdeleyeceğiz.

1.4. ÜRETİMİN DİLİ VE TARİHSEL ARKA PLAN

Tahminen on bin yıldır yürürlükte olan ekonomi-politik için, hem insan-doğanın sömürüsü hem de malların mübadelesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ardışık olarak ailevi-

tekelci-devletçi aşamalardan geçen ve küreselleşme ile zirve noktasını gören kapitalizmin aktüel düzeyi; neo-kapitalizmin savladığı üzere belki meta sisteminin olmasa da on bin yıllık sömürü ekonomisinin nihai evresidir. Bu evre, teknolojik ilerlemenin doruğunda başlangıçta kökleşmesini olanaklı kılan koşulları yeniden üretmektedir. (Vaneigem, 2009: 75). Hem ekonominin garip tinselliği (tüm fetişizmler), hem de dünyevi sermayeyle iş birliğine girişmiş kelime anlamıyla ve tüm dinsel kurumları ile "hakiki" tinsellik, çağdaş toplumu baştan aşağı saran bir yücelik sisinin ardında son derece pratik ve edimsel bir sahiplenme erkinin karmaşık ağını gizler. Vaneigem'a göre; alelade bir iş bitiricilikten ya da varoşlarda işlenen sıradan bir suçtan, uluslararası kapitalizmin daimî olarak işleyen "hukuksal" suç şebekesine kadar, ötekinin varlığına yönelik her tehdit, mübadelenin kategorik ilke olarak belirleyici olduğu bir ontolojik düzeye aittir. Ticaret ile en alakasız görünenler de dahil olmak üzere, aktüel toplumda özneler-arası ilişkiler nihayetinde ticari bir ilişkiselliğe dönüşme eğilimindedir. Mübadelenin, bir şeyin-öznenin niteliği ile belirli bir para miktarı arasında kurduğu denklik, gitgide adalet ile toplumsal sözleşmenin ana ilkesine dönüşür. (Vaneigem, 2009: 76-77). Sitüasyonist düşüncenin merkezindeki, yaşamın uzam zamanı ile muktedirin uzam zamanı arasındaki antagonizmanın kategorik ilkesi olarak mübadele; her zaman için para yoluyla niceliğin kuvvetini ele geçirerek, varoluşu üst-belirleme ile koşullama çabasındadır. Mübadele ekonomisi, varlığın kaosunu ve imkanların gerçekliğini dışlayarak, gezegeni uzamsal bir pazar olarak gördüğü ölçüde öznelerin de aynı şekilde görmesini emreder. (Vaneigem, 2009: 59-60). Öyleyse mübadeleyi yaratan fark nasıl ortaya çıkmıştır? Ya da başka bir şekilde sorarsak; eşdeğerler dizgesine- toplumuna geçişin koşulları nasıl oluşmuştur? Fakat, bu soruların peşine düşmeden önce, toplumların gelişim aşamalarına dair, altyapının etkisini çarpıttığını düşündüğümüz tasniflemenin dışına çıkabilmek için, genel bir kavramsal çerçeve sunacağız.

Sosyal bilimler için, insanları karşılaştırdığından ötürü, soyutlamanın zirvesi olan matematiğin aksine mutlak olan hiçbir şey yoktur. Yerel burjuva kategorilerin edimselleşmesi olarak formel iktisat, ekonomiyi toplumsal yapıya içkin olarak kavrayan yaklaşımın karşısına, burjuva toplumuyla mutlak bir ahenk içindeki formalizmi çıkarır. Böylelikle formel iktisat; Batı'da ideolojiye dönüşürken, batı dışı dünyada kavim-

merkezcilik halini alır. (Sahlins, 2010: 11-12). Özgün Fransız (siyasal) antropolog Pierre Clastres'e göre her kültür, kendisiyle kurduğu ilişkinin narsisistik niteliğinden dolayı, doğası gereği etno-merkezcidir. Lakin, hâkim episteme olarak batı etno-merkezciliği ile "ilkel" benzerleri arasında hayati bir farklılık vardır: Sözgelimi herhangi bir yerli ya da Avustralya kabilesi, kendi kültürünü diğerlerinden tabiatı gereği üstün görür; fakat hiçbir zaman için diğer kültürler hakkında bilimsel bir söylem bir geliştirmeye, bir tür çarpıtılmış epistemoloji ile bu kültürleri perdeleme çabasında olmaz. Halbuki etnoloji daha en başında, evrensel olduğunu beyan ettiği andan itibaren cilaladığı o (sahte) bilimsel söylemi çoktan ideolojiye dönüştürmüş durumdadır. (Clastres, 1991: 15-17). Kurumsal (bilimsel) söyleme içkin etno-merkezcilik ve evrimcilik, farklılıkları olduğu haliyle tasavvur edemez; onları ancak Batı kültürünün tanımladığı ve uyguladığı iktidardan "doğru" görebilir. Clastres burada epistemolojiye içkin ikili bir kurgudan bahsetmektedir. İlk düzeyde, toplumlar iktidar tiplerinin batılı olana benzerliklerine ya da farklılıklarına göre tasnif edilir. Daha sonra bu sınıflandırma üzerinden iktidarlar arasındaki süreklilik "açık" ya da "örtük" olmasına göre tekrar değerlendirilir. Farklı kültürlerin, sırf "bizimki" ile benzeşmediği için siyasal iktidardan yoksun olduklarını söyleyen bir yaklaşım, bilimsel değil, “değersizdir”. (Clastres, 1991: 17-18).

Salt Amerika’da bilinenlerin ötesinde, şiddetten ve hiyerarşiden özerk bir iktidara sahip olan birçok başka ilkel kültür vardır. Demek ki, arkaik olsun veya olmasın gezegendeki toplumların tümü, özgül bir siyasal yapıya sahiptir. (Clastres. 1991: 21). Esasen zorlama ya da şiddet olarak iktidar; değişim ve tarihselliğin nedenini içeren *kendi için* toplumların, diğer bir deyişle “tarihi” toplumların başat unsurudur. Bundan dolayı Clastres yeni bir sınıflandırma önermektedir: a.) Zorlayıcı olmayan iktidarın olduğu “tarihsiz” toplumlar; b.) Zorlayıcı iktidarın egemen olduğu tarihli toplumlar. (Clastres, 1991: 23). Bu yeni iktidar geçişkenliği veri kabul ederek, Siyaset ve antropolojinin kesiştiği bu yüzeyde Clastres, siyasal antropolojinin iki asli soruya yanıt araması gerektiğini belirtmektedir: Birincisi; Siyasal iktidar, dolayısıyla toplum nedir? İkinci olarak da Tarih nedir? Diğer bir deyişle, zorlayıcı olmayan siyasal iktidardan zorlayıcı siyasal iktidara geçişin koşulları nelerdir? Clastres’e göre bu noktada sorunu doğru teşhis etmekle birlikte, Marx ve Engels, iktidarı salt şiddet dolayımıyla toplumsal çatışma üzerinden tanımlayarak, dar bir çerçevede kalmaktadırlar. Zira, toplumsal

çatışmadan muaf ilkel komünist toplumlar bu çerçevenin dışına itilmektedir. Eğer ki Marksizm Avrupa-etno merkezci bakıştan özgürleşip tarih olmayandan tarihselliğe geçişi, yani zorlayıcı olmayan iktidardan şiddete dayalı iktidara geçişi açıklayabilseydi, evrensel bir toplum-tarih kuramı haline gelebilirdi. (Clastres, 1991: 23-24).

Clastres, Marksizm özgül örneğinde görüldüğü gibi, siyaset bilimi ile antropoloji arasında epistemolojik düzeyde gerçekleşen bu keskin çelişkiye bakarak üç temel yargıya ulaşmaktadır:

1.) Toplumlar, iktidara sahip olanlar ve iktidara sahip olmayanlar olarak iki gruba ayrılamaz. Aksine, siyasal iktidar demografik verilerin gösterdiği üzere, evrenseldir. İktidar her toplumun yapısına içkindir. Bu anlamda iki temel iktidardan söz edilebilir: Zorlayıcı iktidar ve zorlayıcı olmayan iktidar.
2.) Zorlama ya da hiyerarşiye dayalı siyasal iktidar, iktidarın nominal-asıl-asli modeli değil; farklı biçimler arasında siyasal iktidarın Batı'daki olduğu gibi görülen özgül, somut bir biçimidir. Dolayısıyla bu iktidarı, temel başvuru kaynağı olarak ele almak bilimsel bir yaklaşım değildir.
3.) Örneğin kabile şefi gibi siyasal kurumlaşmaya sahip olmayan toplumlarda bile siyaset alanı ve iktidar sorunu mevcuttur. Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi iktidar, insanın doğal bir varlık olmasından kaynaklanan bir zorunluluk olmasa dahi, toplumsal yaşama içkin bir zorunluluktur. İktidarsız bir toplum tasavvur edilemeyeceği gibi, siyasetsiz bir toplumu düşünmek de imkansızdır. (Clastres, 1991: 21-22).

Bu bölümde altyapının etkisini, çarpıtarak değersizleştiren çeşitli iktidar tanımlarının aksine, Clastres'in bölümlemesine dayanarak tarihli toplumun üç kurucu momentini irdeleyeceğiz. Bu üç kurucu moment; neolitik devrim, roma sömürgeciliği ve manifaktür kapitalizmine geçiştir. Sonrasında öznelliği "işleyen" gerçeklik düzeyi olarak "üretim için üretim" toplumunun tarihsel tözünü inceleyeceğiz. Orijine -neolitik devrime- dönmek ile amaçlanan ise tarihsel gelişimin sıralı-kronolojik bir dökümünü yapmaktan ziyade, üretim için üretimin -farklılaştığı alanı- niteliğini görmek ve böylelikle sonraki süreci anlamlandırabilmektir. Neolitik öncesi-ilkeli, Platon'un

mağarasındaki maymunumsu amorf surete indirgeyen hâkim yanılgının aksine, paleolitik sonrası neolitik çağa geçişin koşulları, insan memelisinin dünya ve diğer canlılarla ilişki biçimi açısından kurucudur.

Tüm tarihsel kırılmalar, katmanlaşmalar ve dönüşümlere karşın insanlık bu ilişki kurma biçimini muhafaza etmiştir. Zira, Crosby'nin belirttiği gibi bundan böyle "hala uygun bir isim veremeyecek kadar çalkantısının içinde boğulduğumuz ‘meta-devrim’ çağı başlayacak ve insanlar dönüşümsüz ve akılcı bir biçimde kültürü ve biyosferi dönüştürecektir. (Crosby, 2004: 48). Bu bölümün iki temel gayesi vardır: Birincisi, altyapının etkisini çarpıtan ana-akım “kurumsal” söylem karşısında egonun tarihsel oluşum koşullarını saptamaktır.[20] Bu çaba aynı zamanda öznenin gündelik yaşamda, dünya ve diğerleri ile kurduğu iletişimselliğin merkezi öznel tertibatı olarak “rolün” soy kütüğünü çıkarma gayretidir. Kabaca söylenirse ego (otomatik benlik), burjuva -üretim için üretim” uygarlığının bir ürünü olsa dahi, özne verili bir gerçekliğin içinden ve ona “doğru” algıladığından ötürü, egonun daima zaman-mekân-dışı olduğu vehmindedir. Dolayısıyla, gündelik hayatta kendisini rol olarak takdim ederken bir yandan da politik öznenin davranış-deneyim kodu olarak giderek otomatikleşen özneliğin kolektif ego olarak oluşum koşullarını incelemek için meta toplumunun başlangıcını kaydetmenin gerektiği kanısındayız. Bu bölümün ikinci hedefi siyasal yapının omurgasına inerek, nicel bağlantılara karşılık gelen nitel koşulları saptayabilmektir. Bu ise, ekonomi politiğin üst-belirleyen olduğu bir gerçeklikte toplumsal örgütlenmenin nasıl kurulduğuna ilişkin sorudur. Avcı-toplayıcı toplumun yerleşik topluma dönüşümü ile eş süremli olarak zorlayıcı olmayan iktidar da zorlayıcı iktidara doğru evrilmiş ve böylece toplumsal-politik örgütlenmenin oluşum süreci başlamıştır.

[20] Bu çalışma, ekonomi-politik mefhumların hakimiyetine girmeden önce belirtelim: Bu aynı zamanda, erişkin olmayan insan memelisi olarak “çocuğun”, erişkinlik ile beraber nasıl bir politik “oluşum” haline geldiğinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Çocuk olması beklenen yetişkini yadsımakta özgürdür, fakat bunu yapabilmek için yetişkin olması, özgürlüğünü yitirmesi gerekmektedir. (Bataille, 2004: 40). Bu düşüncenin çocukluğu, mutlak bir özgürlük ile tanımlanan bir haz cennetine indirgediği söylenebilir. Fakat insan yaşantısının ve bedeninin gerçekliğin yegâne kaynağı olduğu düşünüldüğünde geleceğe ilişkin hipotetik cennet tasavvurları karşısında, deneyimlenen tek cennet çocukluk değil midir? Kuşkusuz üretim tarzı ile el ele vererek bu dünyayı insan evladı için ağır bir sınama mekânı olarak gö(ste)ren dinler için böyle olmayacaktır. Bu tespit sadece burjuva toplumu, 18. Yüzyıl manifaktür kapitalizmi veya geç kapitalizm için geçerli değil bilinen insanlık tarihinin başlangıcından bu yana böyle olsa gerektir. Vaneigem’e göre çocuk insanın sakat bırakılmasının tarihi yerleşik hayatın başladığı neolitik Çağ’a[?] kadar gitmektedir. (Vaneigem, 2009)

İnsan memelisinin en önemli devrimi Neolitik devrim Cilalı taş devrinde, yaklaşık olarak M. Ö. 10.000 yılında, tarımın başlaması sonucu evcilleştirilen hayvanların yetiştirilmesi için zorunlu olan maddi gerçekliğin ortaya çıkışı ile gerçekleşmiştir. Tarihinde ilk kez üretim araçlarını doğrudan eline geçiren insanlık, farklı tarihsel ekonomik düzeylerde var olarak günümüze kadar ulaşan bir zulüm rejimini yerkürenin üzerine (günümüzün popüler ikonu-şarlatanı Elon Musk gibilerinin görünürlüğünde yerkürenin dışına sıçrama potansiyelinin de taşıyıcısı olarak) bir kafes gibi örmüştür.

Neolitik devrim ile insan; avcılık ya da meyve toplama gibi gıda tedarik etmenin pasif biçimlerinden, doğrudan kaynakların artması ve yaratılmasına dayanan aktif biçimine geçmiştir. İnsan emeğinin toplumsal üretkenliğindeki inanılmaz artış, zanaatkarlığı yaygın bir mesleğe dönüştürecek; ilk iş bölümü ile çoban halklar ortaya çıkacaktır. (Mandel, 1970: 22-24). Neolitik devrimin; sanat, edebiyat, metalürji, kent hayatı ve siyasette olanaklı kıldığı devasa gelişim esasen tek bir memeli türü için -Homo sapiens-, birçok farklı türün doğrudan denetim ve tahakküm altına alınması ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Crosby'nin "göz kamaştırıcı atılımlar" olarak ifade ettiği bu süreç, bir taraftan da günümüzde hüküm süren üretim-meta-kar toplumunun -küresel sömürü rejiminin- çekirdeğini oluşturmaktadır. Hominidlerin başparmakları sayesinde aletleri kavrayıp kullanabilmeleri sayesinde “zulüm” neolitik devrim ile, özgül olarak yaklaşık beş bin yıl önce ilk gerçek uygarlık olan Sümer ülkesinde, Güney Mezopotamya'da başlamıştır.[21] (Crosby, 2004: 28). Bu başlangıç aynı zamanda teknik olarak “tekhne”nin dönüştürücü iktidarını başlattığı yerdir.[22]

[21] Lewis Morgan ve Bachofen’in tasnifini temel alan Engels, kurduğu pozitivist ilişkiselliğin sonucu olarak “tarihli” yani sınıflı toplumun başlangıcını çok daha geç bir zamana ötelemiştir. Engels’e göre bu süreç iki bin beş yüz yıllık bir tarihi kapsar. (Engels, 2000: 95).

[22] “Tekhne”nin neolitik devrimdeki asli rolüne değinmeden önce insan ve teknik arasındaki ilişkiye dair de yeni bir parantez açmak gereklidir. İnsan ve teknik arasındaki kurucu ilişki biçimine dair hâkim bakış emeğin merkezi etkisini es geçerek, aletin belirleyiciliğine gereğinden fazla önem atfetmektedir. Esasen, Sahlins'in vurguladığı gibi modern evrimci antropolojiye içkin tekn(oloj)ik determinizmin etki alanı, tarihsel koşullar tarafından belirlenmektedir. Zira kültürün evrimi, halihazırda makinelere bağımlı konumdaki insanın, bizzat onlarla yeni bir ilişkilenme biçimi oluşturabilmesine bağlıdır. Bu tarihsel ilişkisellik es geçildiğinde geriye kalan aletlerin kronolojik resmi geçididir: insan memelisinin maymunluktan antik imparatorluklara doğru gelişimi, yeni aletler ve enerji kaynakları ile ortaya çıkan küçük endüstri devrimleri silsilelisine indirgenir.[?] Halbuki insanlık tarihinin önemli bir bölümünde üreticinin akılcı faaliyeti belirleyicidir. Yakın bir tarihe kadar emeğin tarihi, nitelikli emeğin tarihi olmuştur. Burada mevzubahis, yeni alet veya kaynaktan ziyade, halihazırdaki enerji kaynakları (bitkiler ile hayvanlar) yeni ilişkilenme biçimleridir. (Sahlins, 2010: 86-87). Öte yandan, insanları, taş aletlerini bileyip cilalaması ile başlayan ve büyük niceliklerdeki madeni eriterek daha güçlü aletler yapabilmesi ile son bulan Neolitik devrim (ler)in, kültürel bir mutasyon olarak insanlığın devasa bir atılımı olduğunu akılda tutmak gerekir. Devrimler süresince, insanlar tarımı icat etmiş, hayvanları evcilleştirmiş, yazıyı

Bu genel geçer tarihsel malumattan sonra konunun bizi ilgilendiren kısmına dönelim. Neolitik devrim gerçek anlamda teknoloji ile toplum arasında tarih boyunca sürecek kurucu diyalektik ilişkiselliğin filizlendiği uğraktır.[23] Burada üretim biçimindeki radikal dönüşüm belirleyicidir: Neolitik devrim -tarıma geçiş-toplayıcı ekonominin demografi büyüme ve iklim değişiklikleri karşısında çaresiz kalması sonucu oluşmuştur. Tarıma imkân veren sulama sistemi, suların akılcı bölüşümünü ve meteorolojik koşullar üzerinde daimî gözlemi gerekli kılmıştır. Keza toprağı işlemenin topluluk içinde örgütlenmesi, bir takvim dahilinde zamanın ölçeğe bağlanmasına yol açmıştır. Böylelikle hem sermayenin hem de devlet iktidarlarının bin yıllar boyunca uyruklarını gözetlemek, nicelleştirmek ve denetim altında tutmak için kullanılacağı -ki uygarlığın gelişimi boyunca tedricen katmanlaşan- tekniğin (techne) bilgisi ortaya çıkacaktır. Gücün epistemik yaveri olarak tekniğin bilgisi tarih boyunca hem katmanlaşıp hem de tortulaşacak ve çok sonraları Foucault'un meşhur "panoptikon"unuda yeni bir bakma-görme rejimi olarak kristalleşecektir. Vaneigem'a göre bu yeni görme rejimi, bir yanda güvenliğin öteki yanda ise tekniğin kaidelerine göre işleyecek olan “üstten” bakma pratiğidir: “Bu tür incelemeler hem uzam hem de zaman içinde “yüksekten bakma”yı gerektirir. Biri savaşçı bir işlevle düşman sızmalarını önleyen, öteki barışçıl bir işlevle mühendislerin ve teknisyenlerin bakışının gerektirdiği perspektife göre çalışmaları ve günleri yöneten, bu ikili işleve denk düşen kulelerin ve yükseltilerin kökeninde bu yok mudur?” (Vaneigem, 2009: 43).

Bu yeni görme rejiminin doğuşuna, tekniğin tarih boyunca katmanlaşacak olan bilgisel tortusu eşlik edecektir. Uygulanan faaliyetlerin teknik bilgisi, başlangıçta kabile ya da site şefi gibi birkaç kişide yoğunlaşmıştır. Tortulaşan bu bilgi, yönetici kastın oluşmasıyla icraatçısından parça parça koparılarak önce yeni oluşmaya başlayan yönetici kastın mülkü olacak; ilkel kolektiviteden tarım sitesi topluluğuna geçiş ile ise kralın ve din adamının uyruğuna girecektir. Bilginin, efendinin uyruğuna girişi olarak muktederin bilgisinin ortaya çıkışı ile; maruf kartezyen bölünme, tekinsiz yarık, Descartes’ten asırlar öncesinde yüzünü göstermektedir. Vaneigem’in belirttiği gibi

öğrenmiş ve kentleri oluşturarak (sonunda aktüel olarak üretim için üretime dayanan burjuva uygarlığına erişecek olan) uygarlık sürecini başlatmışlardır. (Crosby, 2004: 25).

[23] Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde teknoloji ve toplum(sallık) arasındaki bu diyalektik ilişkinin farklı görüngülerine, öznelliklere dadandığı ölçüde, tekrar geri döneceğiz.

çalışma edimi, ta en başında fiziksel organizmayı icracılığa indirgeyip, bu organizmaya hükmeden tinsel ilkeyi ise bedenselleştirerek, insan bedenini kelimesi kelimesine bölecektir. (Vaneigem, 2009: 44-45). Bu bölünme insan emeğinin doğrudan insana karşı döndüğü ve tarih boyunca katmanlaşacak olan araçsal aklın enformatik akışı olarak muktedirin bilginin başlangıcıdır. Bu bölünme, ekonomik kategorilerin doğrudan insanda ilkeleşmesinin kökenidir.

Doğanın acımasızca fethi, topraktan çıkartılan fazlalıkların mübadele edilmeye başlanması ve teknik icatların ortaya çıkışı, küçük göçebe toplulukların kaynaklarında yaşanan kıtlık tehdidine etkin bir cevap vermekteydi. (Vaneigem, 2009: 33). Toprağın sürülmeye başlanması sonrasında ilk yerleşik siteler kurulmaya başlandığında tarım; özel mülkiyeti, devleti, mübadeleyi, savaşı ve "hayatta kalma" düsturu üzerine tesis edilen yaşamın egemenliğinin açılışını yapmış oldu. Dolayısıyla çalışma aracılığında toprağın işlenmesi bugün halen tâbi olduğumuz, yeryüzü ve insan doğasının sömürüsü üzerine inşa edilmiş on bin yıllık uygarlığı oluşturdu ki Vaneigem'e göre o uygarlık; kısmen hayvan kalmış yarı insan, hibrid bir türün üreyerek, canlıların yaratıcı gelişimini sekteye uğratmış, bir tür efendi-köle hiyerarşisi içinde ekonomi adına yaşamın kurban edilmesine yol açmıştır. (Vaneigem, 2009: 8). Kapitalist evreye geçildiğinde halen arkaik mübadele biçiminin etkisi altında bulunan Kuzey Amerika yerlileri, Polinezyalılar, Aztekler vs. gibi, toplumlarda, bilindiği üzere, tarıma geçmiş toplumlar tarafından yağmalanmış, soykırıma uğramış ve sömürülmüştü.

Öte yandan niceliğin niteliğe galebe çalmasının tarihi kapitalizmden eskidir. Yerküre insanında piyasanın temel belirleyici kategori olarak ilkeleştiği günümüz toplumundan çok daha önceleri kimi kapitalizm dışı toplumlar, eşdeğerlilik ilkesinin organik bir pratiğini gerçekleştirmişlerdi. Mandel, bu toplumlara örnek olarak Endonezya'lı yerel bir kabile olan *Desa'yı* örnek göstermektedir. Desa köy topluluğunda ekonomik gerçeklik; karşılıksız-zaruri ihtiyaçlar için yapılan karşılıksız işler ve diğer tarafta, bireysel ihtiyaçlar ile alakalı, eşdeğerliliğe dayanan karşılıklı faaliyetler olarak ikiye bölünmüştür. (Mandel, 1970: 45-46). Bu bölünmeye karşılık, üretim için üretim toplumu, tarım öncesi hesaplanabilir olmayan harcamanın işlevsel ve sistematik hale getirilmesine dayanır. Kuzey Amerika yerlileri üzerine araştırmalar yapan özgün

sosyolog/antropolog Marcel Mauss, harcamanın işlevselliğine dayanan(kapitalizm) mübadele biçiminin yerine değiş tokuş ve bağış gibi dolaysız mübadele yöntemlerinin bu topluluklardaki yaşamsal önemini keşfetmiştir. (Mauss, 1967). Afrika, Polinezya, Malaya ve Kuzey Amerika'nın birçok bölgesinde mübadele, karşılıklı bağış ve hediye değiş tokuşu şeklinde gerçekleştirilir.[24] (Mauss, 1967: 4-6). Uygulanan en ilginç biçim "potlaçtır". Evlenme, cenaze vs. gibi toplu katılım gerektiren olaylarda Amerikalı yerli halklar, şenliğe çok benzeyen fakat ondan daha taşkın ve yetkin olan potlaç törenlerinde ihtiyacı olana mal bağışında bulunurlar.

Potlaçtan bahsederken kuşkusuz, onu dünyanın maddi gerçekliğiyle dolayımlanmış bir tür harcama rejimi olarak işaretleyen Georges Bataille'in bakışı burada önemlidir. Zira, düşüncesindeki sosyolojik ve politik yoğunluk görmezden gelinerek, bilginin piyasa temelli dolaşımı tarafından "şeytanın metafizikçisi" karikatürüne indirgenen Bataille; potlaç ve kurban etme, gülme ya da esrime gibi "yasak" bazı edimlerin tersten algılanması yoluyla batı medeniyetindeki "köken" sorununa ulaşmış ve ironik olarak bilgisizliği, yazının bilinçsizliğinde yitip gitmeyi düstur edinmesine rağmen etkileyici bir etik ve ekonomi kuramı oluşturmuştur.

Bataille'a göre dünya üzerinde büyüme sınırlıdır, bütün parçalar ve organizmalar bu sınırlarının çok üzerinde enerjiye sahiptirler. Ortaya çıkan fazla enerji, *lanetli pay,* sanat veya potlaç gibi meta mübadele sistemine doğrudan aktarılamayan (kapitalizm açısından artı değere dönüştürülemeyen) alanlarda boşa harcanmalıdır. Savaşlar, sanayileşme ve aşırı üretim gibi tüm sömürü aşamaları; üretici olmayan tüketim dünyasını, doğal kaynakları, kısacası büyülü ve kutsal yeryüzünü; üretim insanlarına, yani burjuvalara teslim etmek anlamına gelmektedir. (Bataille, 2010: 128). Bataille, bu törenlerde bağışın mübadele değerinin, bağış yapılanın aşağılanmadan kurtulmak için daha yüklü bir bağışta bulunarak, karşılıkta bulunmayı kabul ettiği anlaşmanın gereğini yerine getirmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. (Bataille, 2010: 27). İlginç olan

[24] Bilinilen dolaysız mübadele örnekleri çoğaltılabilir: "Kuzey Amerika'da bir yerli kabile olan Dakota' larda yiyecek maddeleri ve av malzemesi yardımı bedava yapılır. Endonezya'daki Desa'da ödünç verilen tohuma, meyve ağaçlarına ve hayvanlara karşılık bir şey beklenmez. Malezyalı balık avcıları, muson rüzgarları esince, ya da denize açılamadıkları zamanlarda dostlarından ya da akrabalarından ödünç pirinç veya para alırlar…Bugün bile Latin Amerika'daki yerli toplulukların çoğunda hiçbir faiz (karşılık) beklemeksizin ödünç veren mülk sahipleriyle kolonlar arasında yardımlaşma gelenek halindedir" (Mandel, 1970: 211-212).

potlaçın diğer mistik tarafıdır; öyle ki günümüzün (sözde) kıt kaynaklar üzerinde hesaplama, uzmanlaşma ve biriktirmeye dayalı modern ekonomik bilincinin ancak en bulanık ve gizemli rüyaları sayesinde tahayyül edebileceği bir taraf, potlaç törenleri sonu kurban etme pratiklerine dek varan ve köylerden, boğazlanan insanlara, kanolardan köpeklere kadar her şeyin çılgınca harcandığı şenlikleridir.

Potlacın asli unsuru olan aşırı harcama -döküp saçma-, meta toplumunun kurucu ekonomik ilkesi olarak fayda güdüsünün tam karşısında yer alır: Onurun kolektif cisimleşmesi olarak hediye, üreticisinin emeğinin-onurunun-toplumsal kaygısının somut taşıyıcısı olduğu ölçüde, üreten ile birleşmiş haldedir. Ürünün meta mübadele toplumunda olduğu gibi kendini üreten üreticiden ayrılmamış olması, onu meta fetişizmi tehdidine karşı korumaktadır.[25] (Baker, 2012: 150). İlkel toplumlarda ekonomi, topyekûn olarak toplumsal ihtiyaçlar için kullanım değeri üreten büyük bir malikaneye benzemektedir. Köy ve kabile içindeki mübadele ilkel iken; genelleşmiş mübadele rejimi, köy veya kabiledeki özgül zanaatların başlamasıyla ortaya çıkmıştır. (Mandel, 1970: 48-52). Bu anlamda arkaik bir harcama rejimi olarak potlaçtan, neolitik devrim sonrası mülkiyet ile geçilen yeni harcama rejimi arasında kökensel bir farklılık bulunmaktadır.

Mauss ve Bataille'in pre modern topluluklardaki potlaç olgusu üzerinde ısrarla durmalarının nedeni, üretim ilişkileri tarihindeki radikal kopuşu anlamlandırma istekleri olsa gerektir. Verili gerçekliğin idraki, mikroskobik bir yaklaşımla çizgisel ilerlemeyi taramak ile değil, ancak tarihsel gelişimdeki keskin kopuşları ve sıçramaları fark edebilmek ile mümkün kılınabilir. Arkaik mübadele sistemlerinden, modern biçimlere geçişin anlaşılması ikincil olarak hazzın tarihselliğini de görebilmeyi mümkün kılmaktadır. Zira günümüz insanlarını verili koşulların edilgen alıcıları haline getiren hazzın üretim biçimi, doğrudan mübadele ilişkilerinin ve ekonominin klasik yarar ilkesinin hazza biçtiği değer ile gerçekleşmektedir. Georges Bataille'e göre bu (ilksel) yararlılığın gayesi halen haz olsa dahi; bu haz, bir yanda mal sahipliği, öte yanda ise öznelerin üreme ve korunması ile çerçevelenmiştir. Böylesi bir ekonomik gerçeklikte

[25] Bu durum yeni harcama rejimi ile kölelik arasındaki simbiyotik bağlantıyı açıklamaktadır: Üretimin, kıt kanaat geçinen insanın kendisine anca yettiği ilkel şartlarda köleliğin olması beklenemez. Zira köleliğin ekonomik tözü, ancak biriken ürünler saklanabilecek bir uzama kavuştuğunda ortaya çıkacaktır. (Mandel, 1970, 34)

haz, daima etkin entelektüel çaba içinde tıpkı bir imtiyaz gibi, ikincil düzeyde işleyen bir vazgeçişe indirgenmektedir. Bu anlamda yaşamın biricik parçası olarak üretici toplumsal etkinlik, bin bir çeşit acınacak koşul haline gelmiştir. (Bataille, 2010: 22). Daima kendini yenileyerek işlemeye devam eden değer döngüsünün ekonomik temeli ise, emeğin mübadele ediminde eşdeğer kabul edilmesiyle başlamıştır. Takriben M.Ö 3000 yılında, halen bu topluluklar için kullanım değerin tek ölçütü olarak kalsa da tikel değerine bakılmaksızın her emek eşdeğer görülmeye başlanmıştır. Mesela Sami dilindeki kimi defterler, bir prensin hane halkı çalışanları olarak; aşçı, berber, taş yontucu, terzi vb. ücretlerinin 60 arpa -eşdeğer- olduğunu göstermektedir. (Mandel, 1970: 60).

İkinci olarak “Üretim için üretim” aynı zamanda üretimin organik anlamından koparılıp, ataerkil bir döngüsellik ile ilişkilendiği bir “ilksel” ayrışmayı kapsamaktadır. Üretimdeki bu (ontolojik) kayışın belirleyiciliğini vurgularken, bu dönüşümün özneyi dışsal belirlenimin edilgen iletici konumuna indirgeyen nesnelciliğin tuzağından kaçınmak gereklidir. Zira, insan çeşitli seçimler, stratejik kararlar, ya da konumlanmalar yoluyla verili gerçeklik ile diyalektik/dönüştürücü bir ilişki içne girmiştir. Bu noktada anaerkinin ataerkile dönüşümünü inceleyen antropolog Evelyn Reed; nedenselliğin içkin mantığını(özgürlüksüzlüğü) çözüp "özgürleşen" kimi olağan dışı (tasavvuf erbabı, ve tasavvufun kamil insanı ile benzeşen, ontolojik özgürlüğe ulaşabilmiş Spinozist insan ve Nietzsche'ci üst-insan gibi) örnekler dışında insanı salt dış tesirlerin edilgen alıcısı konumuna indirgeyen öznelcilik karşıtı geleneğin üstün körü tasavvuruna karşı, bizzat toplumsal olana geçişi gerçekleştiren Antropoidlerin kökensel çabasına vurgu yapmaktadır. (Reed, 2012.) Buna göre, primatları da kapsayan büyük beyinli maymun cinsi olan Antropoidler, öncelikli olarak primat güdülerini denetim altına alarak toplumsallaşma, daha da doğrusu insanlaşma çabasına girmişlerdir. İnsan memelisinin (hayvanlara özgü rekabetçilik de dahil olmak üzere) doğaya içkin toplum dışı kuvvetleri dönüştürme çabası, (toplumsal bir yaratığa dönüşümü) "uygarlığı" kurduğu gibi, uygarlığın ontik bir parçası olan üretim için üretim toplumunun sonradan üzerinde kurumsallaşacağı ontolojik zemini yaratmıştır. Uygarlık bir "oto-üretim" değildir: İnsan, varoluş mücadelesi için zaruri olan araçları üretirken, eş zamanlı olarak kültürel bir üstyapıyı da üretmiştir. Kuşkusuz Reed açısından burada önemli olan; uygarlığın

oluşumunda faal güç olan kadının hem felsefe hem de bilimin, tarihi kateterken çoğunlukla görmezden geldiği birincil konumunu hatırlatmaktır. İnsanoğlu (cinsiyetçilik tartışmalarını paranteze alarak burada oğlu ekini bilerek kullanmaktayız) bebekliğinden itibaren, analar tarafından beslenmiş, korunmuş ve büyütülmüştür. (Reed, 2012: 102-103).

Avcılık-toplayıcılık fazında cinsiyete atfedilen ve işlevselliğe dayanan ilksel iş bölümü, "hayat alıcılar" olarak erkeklerin avcılığa, "hayat vericiler" olarak kadınların ise (tarih boyunca kadına asli işlev olarak damgalanan üremenin yanı sıra) toplayıcılığa yazıldığı tarihsel dizgenin -patriyarka- orijindir. Kovel'e göre ilksel iş bölümünde ortaya çıkan ve giderek tarih dışı bir konuma yükselen bu cinsiyetçi bölünme, insan türü açısından kurucu bir kültürel mutasyon anlamına gelmektedir. Burada akılda tutmamız gereken, bu kültürel mutasyonun isminin çağrıştırdığı "olumsal- ilerlemeci yankının aksine, esasen insan ırkındaki bir geriye doğru sıçrama ve patriyarka olarak özgül bir ontolojik sabitede asılı kalmasını tanımladığıdır. İlksel formu erkeğin kadın emeği üzerinde sömürüsü olarak gerçekleşen bu sabite(momentum), başkasının emeğini sömürme imkanının ve toplumsal varoluşun ancak bu imkân üzerinden gerçekleştiği patriyarkal dizgenin ifşasıdır. Bu patriyarkal kült, günümüz toplumuna kadar çeşitli baskın toplumsal gruplar yoluyla edimselleşmeye devam etmiştir. Kovel'in ifadesiyle:

> "...bu gruplar avcı gruplarından savaşçı gruplarına yönetici sınıftan Vatikan Meclisi (Curia), NFL (Ulusal Amerikan Futbol Ligi) Superbowl şampiyonları, şirket Yönetim Kurulları, Personel Şefleri Birliği, Politbüro gibi onların orta ve modern çeşitlemelerine, Yale'in Skull and Bones'u gibi gizli topluluklara kadar geniş bir yelpazede yer alır. Bir bakıma, tarihin başlangıcından beri bütün dünya erkek grupları tarafından yönetilmiştir." (Kovel, 2005: 159).

Her ne kadar insan toplumunu oluşturan iki ana esas doğurma ve üretme olsa da salt insana özgü olan üretim, insanı doğurganlığı paylaştığı hayvan topluluğundan ayıran yegâne esastır. Diğer taraftan; mesela primatların da kimi karmaşık olmayan aletleri kullanabildiği akılda tutulduğunda, insan hayvan arasındaki kökensel ayrımı (insanın) alet yapabilme yetisi üzerinden çizen maruf-üstünkörü yaklaşımın eksikliği görülecektir. Reed, genel geçer tasavvurun ötesine geçse de insan/hayvan ayrımını oluşturan zamansallık-tarihsellik gibi birincil unsurlara değinmeden (Nietzsche tarih dışı duyumsama yetisi gibi) tümüyle üretim üzerinden tanımlanmış iki başat unsurdan

bahsetmektedir.[26] Birincisi, insanlar yaşayabilmek için düzenli çalışmaya mahkumdur ve bundan dolayı hayvan ile alet arasındaki rastlantısal ilişkiyi aşarak, onu bir tür zorunluluğa dönüştürmüşlerdir. İkinci olarak, insanın üretici etkinliği hayvani varlığın biyolojik ihtiyaçlarının ötesine geçerek, gereksinimlerin daima yenilerini ortaya çıkardığı, bitimsiz bir yeniden üretime döngüsüne dönüşmüş olmasıdır. Bu anlamda Reed, insanlık tarihini (aradaki geçiş evresi olan bahçıvanlık dönemini paranteze alırsak) iki ana döneme bölmektedir: Yüz binlerce yılı kapsayan yiyecek toplama çağı ve sonrasında ise, kökeni takriben sekiz bin yıl öncesine uzanan ve uygarlığın temelini oluşturan yiyecek üretme çağı. (Reed, 2012: 145).

Neolitik döneme girilirken kadınlar hiyerarşinin tepesindedir: Zira kadınlar (ilk feminidler), toprağı işleyenler olarak, özellikle yabanıllığın sonu ile barbarlığın ilk aşamalarında, anaerkilliğin en gelişmiş evresinde, klan dizgesinin merkezi figürü olagelmişlerdir.[27] (Reed, 2012: 173-174). Esasen kimi yabanıllardaki anaerkiye dayalı klan dizgesini hatırlamak demek; aktüel/küresel toplumda çeşitli katmanlaşmalar, kırılmalar ve biçim değiştirmeler yoluyla olsa da halen belirleyici olan kurucu ilişki biçiminin farklılaştığı alanı görmek demektir.

Asli niteliği kocanın eşi üzerinde denetimi olan modern evlilik, kadının cinsel ilişki talebinde bulunan eşini reddetmesi durumunda, erkeğin kadını boşama hakkına eriştiği bir yasallığın rejimidir. Buna karşın, erkek ve kadın arasında sürekli bir eşlik durumunun olmadığı tarihöncesi-yabanıl toplumda, bırakalım eşlerin karşılıklı (cinsel) denetimini, evlilik kurumunun kendi bile mevcut değildir. (Reed, 2012: 179-183). Kadınlara annelikleri kadar değer biçerek, onlara cinsiyet eşitliği "lütfeden"; gerçekte ise kadınları bu yolla ödipal üçgene çivileyen aktüel toplumsal yapıda, dişi bedeni rahatlıkla bir çocuk üretim makinesine dönüşebilir. Halbuki günümüz toplumuna

[26] İlginçtir, Reed'in çalışmasında es geçilen bu zamansallığın birincil niteliği, ileriki satırlarda üretim evrenini tanımlarken ister istemez kendini açığa vurmaktadır: Dahası, hayvanlar yalnız günlük yiyeceklerini sağlayarak yaşamlarını sürdürebilirken insanlar gelişmek için yiyeceklerini bir ölçüde denetlemek zorundadırlar. Denetim demek, yalnız bugün için yeterli yiyeceği sağlamak değil, yarını da düşünmek, yarın için yiyecek ayırmak ve gelecekte kullanmak üzere yiyecekleri saklayıp koruyabilmek demektir." (Reed, 2012: 145).

[27] Yabanıl ya da medeni gibi tanımların doğaları gereği belirli bir tarihselliğe göndermede bulunma mecburiyetlerinden dolayı, bizde çalışmada bu ifadeleri kullanırken Engels'in, bu konuda norm belirleyici antropolog Lewis Henry Morgan'dan alarak genelleştirdiği kökleşik sınıflandırmayı temel aldık. Bu sınıflandırma için ayrıca bkz. Engels, 2000: 28-29.

oranlanacak olursa, insanın nüfusunun azlığından dolayı çocuk doğurmanın teşvik edilmesi beklenen yabanıl toplumlarda, paradoksal olarak doğurganlık olabildiğince az sayıda bebek ile sınırlandırılmıştır. Reed bu durum karşısında, modernlikteki gelişmiş hekimliğe referansla bebek ölüm oranları ile verilen ana akım yanıta karşı bizi uyarmaktadır: Medeni toplumlar karşısında modern geleneklerin etkisine girmeyen toplulukların hem doğum hem de bebek ölüm oranları, medeni toplumlara göre daha düşük seyretmiştir. (Reed, 2012: 176-177).

Engels, ailenin tarihi üzerine eğilen ciddi bilimsel araştırmaların Bachofen'in 1861 de yayınlanan "Analık Hukuku" adlı çalışmasıyla başladığına dikkat çekmektedir.[28] (Engels: 2000, 11). Bachofen'in hukuk üzerinden anaerkinin antikitede tarihsel gelişimini açıkladığı klasikleşmiş tasviri şöyledir:

1.) En başında insanlık, Bachofen'in hetairizm olarak adlandırdığı, kuralsız bir cinsel ilişkiler dönemi (hetairizm) yaşamıştır.

2.) Bekleneceği gibi bu kuralsız dönemin babalığı müphem kılmasının sonucunda, antik çağın bütün halklarında kadın soyu, soy zinciri açısından yegâne belirleyici olarak görülmüştür.

3.) Bu durumun biricik neticesi, ana/ata olarak kadınların genç kuşaklar üzerinde mutlak bir saygınlığa sahip olduğu (ve Bachofen tarafından *gynecocratie* olarak tanımlanan) topyekûn kadın egemenliği evresidir. (Engels, 2000: 11-12).

Toplumsal yaşamın gün doğumunda kadının erkeğin kölesi olduğuna dair genel geçer safsata, "aydınlıklar yüzyılı" 18. Yüzyıldan sonrasına devretmiş büyük yanılgılardan biridir. Tam tersine kadın, tüm yabanıl topluluklarda ve ayrıca barbarların da ekseriyetinde salt özgür olmakla kalmaz; aynı zamanda değer hiyerarşisinin de üst aşamasındadır. Engels'e göre komünist ev ekonomisi, babanın bilinemezliğinin analığa yüksek bir değer kazandırması gibi, ev içi yaşamda kadınların baskın konumda olması demektir. (Engels, 2000: 47). Yeni mübadele ve harcama rejiminde kemikleşen iş bölümü, antagonizmanın tüm çelişkilerini gerçekleştirmenin ötesine geçecek; toplumu bizzat karşıt ailelere bölüp çelişkiyi keskinleştirecektir. Böylelikle iş bölümü kadın ve

[28] Esasen Engels, arkaik evrede sözcüğün tam manasıyla hukuktan söz edilemeyeceğinden ötürü, Bachofen'in analık hukuku teriminin kısmen doğru sayılabileceğini eklemektedir. Bu noktada Bachofen'i ayırt edici kılan, grup evliliklerinin olduğu her yerde soyağacının salt ana tarafına dayanacağını ve tüm yabanıl ve barbar toplumların böyle olduğuna dair keşfidir. (Engels, 2000: 41-42).

çocuğun erkeğin kölesi olduğu, işin ürünlerinin bölüşümünde niteliksel eşitsizliğe dayanan bir mülkiyet biçiminin de tarihsel iletkeni olacaktır.[29] Ailedeki bu son derece müphem ve arkaik kölelik biçimi ilk mülkiyet örneği olarak, mülkiyet mefhumunu başkasının işgücü üzerinde tasarrufta bulunma hakkı üzerinden tanımlayan modern iktisatçıların tanımıyla birebir örtüşmektedir. (Marx, 2013: 38-39).

Sermaye ile girdiği sembiyozun kaçınılmaz neticesinde (bir müba/deli" olarak) nesnelerin değiş tokuşu konusunda bir hayli yetkinleşmiş modern birey, bunun karşılığında sermayenin, bedenini ve organlarını toplumdan yalıtıp meta ilişkilerine göre üst-kodlamasına yetki vermiştir. Maruz kaldığı bu ontolojik özelleştirme dizgesi sonucunda "meşhur" ruh ve beden birliğine kavuşan "özne", bu anlamda, varlığının koşulu organlarının topluma ödipal devri olan ilkel bireyin antitezidir. İlkel insanın; nesnelere dair olanı bir yana, ritüel ve ayin yoluyla toplum tarafından el konulmuş bedeni üzerinde bile mülkiyet hakkı yok iken; modern birey kendini kuran (ruh/beden) birliğini kişi kavramı altında dışsallaştırarak nesne ile bütünleşmiştir.[30] (Baker, 2012: 148-149). İşte mübadeli kavramını "açabilmek" için kurucu bir ontolojik kayma olarak ilkel insandan "özneye" bu geçişin gerçekleştiği yüzeyi hatırlama gerekliliği bizi neolitik devrime geri döndürmektedir.

Uzun bir tarihsel sürece dağıldığından dolayı (ontolojik düzeyde) ancak çeşitli muğlak soyutlamalar ile izi sürülebilen bu varoluşsal dönüşüm, insanın filogenetik tarihi boyunca tedricen çeşitli iktisadi bağlanma biçimleri yoluyla katmanlaşmıştır: Deleuze'ün dikkat çektiği gibi modern "kişi"; su kanalları için despot kral ile, kurtuluş için Musa ile, özgürlük için ise "polis" ile gerçekleştirdiği üzere, kimi borç anlaşmaları yoluyla tarihsel olarak üretilmiştir. (Baker, 2012: 149-150). Neolitik devrim sonrası ekonominin bedeni buyruğu altına alması –*homo economicus*-; tinin, göksel olanın,

[29] Marx'a göre iş bölümü ve mülkiyet farklı yollarla dile getirilen özdeş ifadelerdir: İş bölümü emek bağlamında ifade edilen iken, mülkiyet emeğin ürünü bağlamında ifade edilmektedir.

[30]Tarih öncesinde, (dişi) beden üzerindeki komünal mülksüzleştirme-kamulaştırmanın çarpıcı bir örneği "tabu kadın" durumudur. Tam da bu noktada komünal yasa, mealen yasaklı anlamına gelen tabu yoluyla kadın bedenine "çakılarak", onu yeniden kodlamaktadır. Yabanıl toplumlar için olduğu kadar ezoterizm açısından da başat bir renk olan kırmızının uyarıcı-yükseltici niteliği burada başroldedir. Yabani kadın, bedenini veya bebeklerini kırmızıya boyamak suretiyle çevresine, sakınma kuralını işleterek kendini korumaya aldığını ilan etmektedir. Toprağın, kanın (hatta şarabın) biricik simgesi olarak kırmızı rengin, arkaik toplumda tehlike-yasak-savaşın asli simgesi olarak taşıdığı asli rol, tehlikenin "yasal "işaret olduğu aktüel toplum tarafından miras alınmıştır. (Reed, 2012: 137-140).

efendinin ve devletin hakimiyetinin ilanıdır. İçindeki; dişi, çocuk, hayvan, yaşam olarak ne varsa onu kurutan "erkek" insan, sonrasında O'nu kendisinden ayıran çalışma yoluyla, kölenin kol emeği ve efendinin tekelindeki entelektüel emek olmak üzere ikiye bölünecektir. (Vaneigem, 2009: 35-43).

Ekonomik ilkenin açtığı bu yarık, toplumsal bölünmenin bireysel bölünme ile kesiştiği yerdir. Zira hayvansallığı aşacağı yerde onu toplumsallaştıran güç, bir yanda tendeki itkilere hükmetme ve onları çalışmanın emrine verme gayesinde iken, diğer yanda örgütleyici güç de tümüyle seküler bir maddi hakikati "arş-ı âlemden hükmetmeyi amaçlamaktadır. Bu çifte çıkmaz yabancılaşmış bedenin yaratıcısıdır. Vaneigem'in ifadesiyle:

> "…Ve böylelikle, belirleyici olduğu ileri sürülen ekonomik sistemin gerekliliklerinden kopan bir evrim, onun yerine kendinden ayrı düşmüş bir beden ikame eder; yabancılaşmış bir beden, gerçek yaşamı sıkıntılarla dolu karanlığa gömen zahmetli bir makine ikame eder. Oysa bu gerçek yaşam entelektüel işleve ve el emeği işlevine indirgenemezdi, yaşamı marjinalleştirecek, doğasını bozacak ve mutlak bir perspektif altüst oluşuyla onu hastalıkla özdeşleştirecek kâr ve iktidar mantığını bilmeyen bir yaşamdı." (Vaneigem, 2009, 46.)

Neolitik devrim, insan evrimine vurulmuş keskin bir darbedir; zira böylelikle insan kendisini değiştirmekten vazgeçip, dünyayı değiştirme ediminin geleceğinde mahpus kalmıştır. İnsanın bir el- kafa emeği tertibatına indirgendiği bu "şimdiki gelecek"; insanın, toprağın işlenmesi ile başlayan sömürüye ontolojik bağlanma biçimi olarak halen sürmektedir. Toplayıcı uygarlığın halefi olan yeni medeniyet, iklim çeşitliliği ve demografik artış gibi tehlikeler karşısında bolluk yaratma vaadiyle parlamış; lakin toprağın nimetlerinin ortaklaşa bölümü hülyası yerine küresel kaynakların talan edilmesi ve mutsuz bir azınlığın yararına piyasalaşması ile sönmüştür. (Vaneigem, 2009: 9-10). Mübadelenin çıktığı teritoryal sistem ve harcama rejimi tüccarın sahneye çıkışıdır. Antikite kent medeniyeti tarafından "yarı-parya gezgin sınıfı" yaftası altında küçümsenen, filozof tarafından ise meta dolaşımının- değer duygusunun arsız temsilcisi olarak tüccar; ticaretin teritoryal makine içinde yeniden kodlanmasına dayanan ve Cicero'nun "ticaret denen bu kötülüğün" aracılığıyla olarak ifade ettiği bir sürecin sonunda Roma'nın Akdeniz üzerinde hakimiyet kurması ile birlikte toplumsallığın merkezine yerleşecektir.

Beraberinde, toprak-cemaat dolayımını ve akrabalık ağını hükümsüz kılan Devlet'in ortaya çıkışı ise, topluluğun iktisadi-idari bölümlenmeye açılarak parçalanmasına yol açacaktır. Baker'in vurguladığı üzere; meta dolaşımının arkaik akraba toplumuna sızarak bir üst kodlama yoluyla dışsal bir dolaşım mekanizmasını dayattığı bu parçalanma, dünyanın yerlileri ile pazar/piyasa arasındaki ontik mesafenin de ufkunu oluşturan bir kırılmaya işaret etmektedir. (Baker, 2012: 150-151). Tarih boyunca parçalanma ve katmanlaşma döngüsünde edimselleşerek, bir varlık tarzı olarak müba/delinin oluşumuna el verecek olan, işte tam da bu kırılmadır.

Burada, mübadelenin küresel egemenliğinin orijini hatırlatırken, kapitalizmin farklı aşamaları ile emperyal yapının belirdiği Roma Dönemi arasında kurulacak üstünkörü bir özdeşlikten özellikle kaçınmamız gereklidir. Zira siyasi bütünleşmişliğin oluştuğu yekpare bir pazarın varlığına dayanan piyasa sistemi Roma Çağı'ndan çok sonra gerçekleşmiştir. Keza, pre-kapitalist bağış toplumundan farklı olarak kapitalist meta mübadele toplumu, sermayenin küresel dolaşım yasalarının, ulus devletlerin özgül çıkarlarından hiyerarşik olarak üstte olduğu bir toplumdur. Bu anlamda meta toplumu aynı zamanda; Roma İmparatorluğunda olduğu gibi ticaret yollarının çeperinde askeri, "sert güce" dayalı bir hükümranlık göstermek suretiyle, coğrafyayı politik bir bölgesellik olarak belirleyen bir tasavvurun reddidir.[31] (Baker, 2012: 153). Öte yandan Roma'da gerçekleşen ve toplumsal olanı mübadelenin yasalarına göre yeniden kodlayan Roma kökenli dönüşüm, eşzamanlı olarak, uhrevinin dünyevi olanda çözülmeye başladığı kurucu başka bir süreci içermektedir. Özellikle anaerkillik ve analık hukuku üzerine çalışmaları ile tanınan, İsviçreli tuhaf hukukçu ve antropolog Bachofen'e göre, dinsel olana tarihselleşmiş güdüyü sokan Roma, böylelikle tarihsel bilincin doğa (düşüncesi) üzerinde hakimiyet kurmasına el vermiştir. (Bachofen, 1997.) Bu noktada, maddi yaşamın dış nedenselliğine bağlı kalan Yunan düşüncesinin aksine, Roma İmparatorluğunu yegâne kılan şey aklın üstünlüğüne dayanan bir öznelciliği (ya da iradeciliği) harekete geçirerek, maddeden (gerekli) kopuşu gerçekleştirebilmesidir. (Bachofen, 1997: 173-275).

[31] Bu anlamda, evrensel mübadelenin başat faili olarak tüccar ile savaş arasında kurulan bağıntı çarpıcıdır: "Yasak veya kısıtlanan dolaşımlar ve mübadeleler vardır, resmi olarak tanımlanmış, emperyal ticaret yolları üzerinde icra edilen dolaşım vardır: Mars'ın iyi ve kötü yüzü, savaşçı ve hırsız olarak temsil edilen bir toplumsal rolü vardır: Mercantes, (tüccar) ismiyle ve kişiliğiyle ondan "türemiştir". (Baker: 2012, 151).

Roma'yı tarihli toplumun kurucu momenti haline getiren ikinci unsur territoryal iktidar ile bağlantılı gerçekleşen köle ticaretinin kurumsallaşmasıdır. Köle ticareti gezegendeki dolaşımı yeniden kodlayan yeni emperyal dünya ticaret sisteminin, "uygar olmayan" karşısında uyguladığı birincil tahakküm ilişkisi olmasının yanı sıra; meta fetişizminin ne olduğuna dair erken ve çarpıcı örnektir. Baker'in işaret ettiği üzere köle ticareti, kendi ürününü meta formunda idrak edemeyenlerin, tüm varlıkları ile topyekün metalaştırılması anlamına gelmektedir. (Baker, 2012: 151-152). Roma'da nüvesini gördüğümüz köle ticareti, sermayenin emperyalist yayılma sürecinde dolaşım sisteminin olağan bir parçası haline gelecektir. Mandel'in sözleriyle:

> "Ama kapitalist üretim tarzı bütün dünyada yayılınca, sermayenin ücretli işçiye duyduğu ihtiyaç arttı. Devlet, kanunlar, din ve ahlak, yeni Tanrı'nın (sermayenin) zavallı kölelerinin ölesiyle çalıştırılmasına cevaz veriyordu. Zenci Afrika'sının ve Okyanus ülkelerinin sömürgecileri, köle tüccarı atalarının köle emeği sağlamakta kullandıkları usullere 19. yüzyılın sonunda tekrar başvurdular." (Mandel, 1970: 125).

Dolaşımdan kapitalist üretime geçiş, Roma'dan çok sonra, "tarihin en gelişmiş ve en çok yönlü örgütlenmesi"[32] olarak, burjuva toplumunda (mübadele değeri üreten üretim rejim) gerçekleşmiştir. Örneğin kapitalist üretime geçişin birinci ve geleneksel biçiminde; önceleri tesadüfi olarak gerçekleşen ve üretimin kendisine marjinal olan üretim fazlası, mal peşindeki tüccarların dolaşımıyla gelişen ticaret ile kalıcı hale gelmiştir. Böylelikle üretime içkin yapı, (tedrici ve ağır bir biçimde olsa da) mübadele değerinin sonucu olarak dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşüm, "dış ticaretin uygarlaştırıcı etkisi" olarak tanımlanan şeydir. (Marx, 2008: 274-275). Başlangıçta yüzeysel olarak ilerleyen dönüşüm giderek üretim tarzını da dönüştürmüştür. Bu, üretim tarzı ile dolayımlanan tüm sabık nüfus-üretim-ekonomik ilişkilerde derin bir çözülme anlamına gelmektedir. Dönüşüm çarpıcıdır: Henüz başında, mübadele değerinin salt fazlalık olarak üretildiği bir dolaşım biçimi metamorfoz geçirerek; salt dolaşım yasalarına tabi, "tek ve nihai içerik" olan mübadele değerini üreten bir üretim tarzına dönüşmüştür. (Marx, 2008: 276).

Meta üretiminden esas kapitalist üretime dönüşüm, belirgin olarak 18 yüzyıl ile ve özellikle Büyük Britanya'da, işgücünün metaya, üretim araçlarının ise sermayeye

[32] Marx, 2008: 150.

dönüştüğü, eşzamanlı iki sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. (Mandel, 1970: 117-118). İlkçağ toplumundan Bizans'a; Moğol imparatorluğundan İslam toplumuna, oradan da Japonya ve Çin'e kadar Küçük meta üretiminin gelişkin evrelerini deneyimlemiş batı dışı toplumlar da sermaye ile tanışmışlardır. Bu kapitalizm öncesi medeniyetler, paradoksal bir biçimde bereketli topraklar ve gelişmiş tarımın kurbanı olmuşlardır. Çin ya da Nil vadisinin aksine Avrupa tarımı, ilkel kaldığı ölçüde devletin denetiminden kurtulabilmiştir. Bu anlamda, Avrupa'da devletin elinden kaçan burjuvazi gücüne güç katarken; sulamalı tarımın egemen olduğu batı dışı toplumlar sermayeyi despotik devletin keyfine vererek, mutlak devletin boyunduruğuna girmişlerdir. Batı ve batı dışı toplumlar arasındaki yarığın tarihsel kökeni buradadır. Mesela antik Hindistan'da devlet tekelleri Kralı, banker-tüccar-tefeciye dönüştürürken; Orta Çağ'ın hür komünlerinde burjuvazi, merkezi devletin güç kaybından da faydalanarak, kendi çıkarlarının bilincinde bir sınıf olarak oluşmaya başlamıştır. Yerküreyi "sistematikleşmiş bir dehşete" dönüştürecek olan batı tipi meşhur sermaye birikimi; 10. Yüzyıl'dan 18. Yüzyıla kadar varan bir süreçte, kademeli olarak devletin boyunduruğundan kurtularak gerçekleşmiştir.[33] 16. Yüzyıl iile menkul servetin gayrimenkul olandan daha fazla değer kazanması ile, devlet sermayeye borçlanmaya başlamış ve böylece modern kapitalizmin doğum çığlıkları duyulmaya başlanmıştır. (Mandel, 1970: 121-124).

10. yüzyıl civarı başlayan ve 18. Yüzyılda kapitalist üretim sürecine geçiş ile kemikleşen bu süreç; manifaktür kapitalizminden finans-kapitale farklı kapitalist düzeylerde gerçekleşse dahi, var olduğu ve var ettiği toplum yapısı aynı kalmıştır. Bu toplumun yapısı baştan aşağı sermayenin, daimî olarak ücretli işçi yaratabileceği bir tarzda kurulmuştur. İş aletlerinden yoksun yoksullar, bunda sonra var kalabilmek için iç güçlerini satmak zorunda kalacaklardır. İşgücü dahil her şeyin metalaştığı bu hakikat düzeyi, gerçek boyunduruğu yaratan kaide ve ontolojik temeldir. Bu tez çalışmasının hipotezlerinden biri de bu sürecin giderek, doğrudan insanın varoluş biçimi olarak

[33] Her ne kadar apayrı bir tez konusu olan sermayenin ilksel birikimi hakkında bir dipnot düşmek gereklidir. Hatırlatma babında not düşelim, Eduardo Galeano'ya göre ilksel birikim: Amerika'daki madenlerin keşfedilerek, yerlilerin madenlerde zora dayalı çalıştırılmasından, Hint Adaları'nın fethedilerek yağmalanmasına; oradan da Afrika'da zenci avının başlamasına kadar küresel bir düzlemde gerçekleşmiştir. Tüm bunlar kapitalist üretimin öncü belirtileri olarak ilk birikim döneminin parçalarıdır. (Galeano, 2006: 48-49).

kolektif benliğini de metalaştırdığı üzerinedir. Asillerin ve emekçilerin çözülüşüne, toprak mülkiyetinin insanlık tarihinde ilk kez ekonomik üstünlüğünü kaybetmesi eşlik edecektir. Reel ücretlerdeki düşme sonucu ekmeğin yerini ucuz patates alacak ve 16-18 yüzyıllardaki ilkel sermaye birikiminin başlıca kaynağı olacaktır. (Mandel, 1970: 103). 16. yüzyıl 18. Yüzyıl arasındaki kapitalist dönüşüm, bir yandan üretim araçlarından yoksun bir üretici kitlesinin doğmasına yol açarken; öte yanda köylülerin bir bölümünü topraklarından da mahrum bırakmıştır. Modern proleterya, üreticilerin; üretim araçlarından yoksun kaldığı, işgüçlerini sermayeye satarak var kabildiği ve ürettikleri artı değere doğrudan sermayenin el koyduğu bir gerçeklikte ortaya çıkmıştır.[34] (Mandel, 1970: 116). Diğer taraftan para ekonomisinin ilkel halklar üzerindeki yıkıcı etkisi, özellikle yerlileri topraksız ve gelirsiz bırakan şahsi vergi uygulaması ile, sömürge coğrafyasını sermayenin proleter pazarına dönüştürmüştür. Kapitalist devlet, sömürge burjuvazisine insan kaynağı sağlamak için dönem dönem modern baskı biçimlerine başvurmuştur.

34

2. BÖLÜM
EKONOMİ POLİTİK: "ÜRETİM İÇİN ÜRETİM"

2.1. MÜBADELE DEĞERİ

Önceki bölümde üretim için üretim toplumunun temelini oluşturan sermayenin dolaşım yasalarının -neolitik devrimden manifaktür kapitalizmine kadar- belirli tarihsel uğraklar yoluyla genel bir eskizini çıkardık. Şimdiki bölümde ise bu kabataslak tarihsel çerçevenin ışığında bu sürecin kurucu ekonomik kategorileri olarak mübadele (değeri) ve eşdeğerlilik konusuna odaklanacağız.

Öncelikle olası bir anakronizm argümanına karşı Marx'tan destek alarak, yönteme dair bir parantez açalım: Marx'a göre, ekonomik kategorileri tarih sahnesinde belirdikleri doğrusal bir sırada ele almak hatalıdır. Zira ekonomik kategoriler hem gerçekte hem de öznenin zihninde verilidir: Modern burjuva toplumuna içkin kategoriler bütünün sadece belirli parçalarını açıklayabilir. Verili bir gerçeklik düzeyine içkin mefhumlar, her düzeyi açıklayan anahtarlar değildir. Burada önemli olan ekonomik ilişkilerin farklı toplum biçimlerindeki tarihi konumları değil, bizzat ekonomik kategorilerin modern burjuva toplumundaki karşılıklı eklemlenme tarzlarıdır. Mesela der Marx; Orta Çağ'da sermaye bizzat, zanaatkar aletleri vb. olarak, toprak mülkiyeti ile benzeşir. (Marx, 2008: 152-153). Burjuva toplumunda ise durum tam zıddıdır: Toprak rantı ve tarım endüstrileşerek, tümüyle sermayenin boyunduruğuna girer. Toprak rantı, sermayeden bağımsız olarak açıklanamaz. Lakin sermaye toprak rantından özerk olarak rahatlıkla tanımlanabilir. Sermayenin burjuva toplumunu tümüyle kapsayan ekonomik güç olmasından ötürü, başlangıç ve son olarak öncelikle ele alınması gereken sermayedir.

Yukarıdaki açıklamanın ışığında; bu tez çalışmasında mevzubahis kavramları zaman ve uzamdan yalıtarak, ortaya çıktıkları tarihsel habituslarından koparmak niyetinde olmadığımız gibi, tam karşısında aynı kavramları, kurgusal bir kronolojiye raptiyelenmiş ayrılmaz parçalar olarak idrak eden bir tür "aşırı" tarihselleştirmeden de özellikle kaçınmaktayız. Bu bölümde ise münhasıran Marx ve Adorno aracılığında

mübadelenin “üretim için üretim” toplumundaki merkezi konumunun genel bir bilgisine ulaşacağız. Çalışmanın merkezi kavramı olan “mübadeli”nin serimlenmesi dahilinde birincil kategorik ilkesi mübadele süreçlerinin öznellik açısından nasıl kurucu bir (ekonomik) ilkeselliğe dönüştüğü ve ayrıca özneye içkin psişik süreçler üzerindeki etkisi ve özellikle özdeşlik mefhumu temelinde niteliksel olanın nasıl niceliksele dönüştürüldüğü gibi temel sorunsallara, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde dönülecektir.

Yabanıl topluluklarda mübadelenin kökeni ilkel topluluğa dışsaldır. En başta mübadelenin kendisi tümüyle rastlantısaldır; zira, dayanışma ve iş birliğine dayanan emeği ilkesel olarak toplumsallıkta kristalleştirmiş olan avcı-toplayıcı sürülerin (hordes) birbirleriyle teması neticesinde oluşmuştur. Öyleyse modern ekonomik gerçekliğin “ölçülebilen” biricik işlemi olarak mübadele, ölçünün ve ölçme ediminin oldukça muğlak kaldığı bir maddi düzeyde ortaya çıkmıştır. (Mandel: 1970 41-42). Emek süresinden tasarrufa dayanan eşdeğerlilik ilkesinin niteliksel yardımlaşma ilkesini alt etmesi, ilkel bir toplumun mübadele ilişkileri ve iş bölümünün hakimiyetine girecek kadar çözüldüğünün göstergesidir. Aynı zamanda mübadele değeri üretiminin, kullanım değeri üretimine baskın çıkması ve karşılıksız yardımın yerini karşılıklı borcun aldığı bir toplum demektir. Ticaret, üretimin farklı topluluklar arasındaki eşitsiz gelişimi neticesinde oluşmuş iken, kredi ise aynı topluluğa dahil farklı üreticiler arasındaki üretimin eşitsiz gelişimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Kredinin, toprağı özgün işleme tarzı giderek çözülmeye uğrayan ilkel topluluklarda ortaya çıkması, onun doğal değil özgül kimi toplumsal ilişkiselliğin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Zira, iş birliği temelli bir emeğe dayanan toplum krediye ihtiyaç duymayacaktır. (Mandel, 1970: 210-211). Peki toplumsal bağlanma biçimindeki özgüllük nereden gelmektedir?

Üretim güçlerindeki gelişim ile bu güçlerin dizginlenemez bir hale gelmesi, farklı tarihsel düzeylerdeki karşıt kutupları değil, bizzat üretime içkin olan diyalektik ilişkiden kaynaklanmıştır. Eleştirel kurama göre üretimdeki bu diyalektik çelişki, bekleneceği üzere, tinin doğayı tahakküm altına alma çabasının neticesidir. Doğayı denetleme çabasının aşikâr sonucu, üretimin tek ve esas gayeye dönüştüğü küresel bir yeniden üretim rejimidir. Üretimin araçsallığından sıyrılıp asli amaca dönüşmesine dair Adorno’gil vurgu; hem araç-amaç nosyonlarını tarih dışı kategoriler olarak takdim eden

liberal düşüncenin hem de muktedirin katmanlaşmış bilgisindeki dinamik yanılgının ifşasıdır. Keza, Kant'ın ısrarla üzerinde durduğu araç-amaç ayrımı dolaysız biçimde toplumsaldır; zira, aktüel toplumda sömürülen-işgücü metasına dönüşmüş özneler(araç) ile çoktan metaya dönüştüğü halde öznelliğini koruyan insanlar(amaç) arasındaki farka karşılık gelmektedir. (Adorno, 2014: 235). Bu anlamda tümüyle toplumsal bir mefhum olarak mübadele; bölüşüm ve tüketim arasındaki dolayım unsuru olarak, salt üretime içkin bir ögedir. Halbuki burjuva toplumu mübadeleyi üretimden özerk, kendi için bir eylem olarak kabul eder. Bu noktada Marx, mübadelenin üretime içkinliğini gösteren üç temel unsurdan bahsetmektedir. Birincisi, dolaysız ya da tarihsel fark etmeksizin, iş bölümünün yokluğunda mübadele de olamaz. İkinci olarak özgül mübadele tarzı, özel mülkiyeti zaruri kılar. Ve sonuncusu; mübadelenin niteliğini ve dağılımını belirleyen şey, bizzat üretimin düzeyi ile niteliğidir. (Marx, 2008: 141-142). Dolayısıyla, üretim-bölüşüm-mübadele-tüketim ayrı-özerk kategoriler değil, bir birliğin(üretim) yapısal parçacıklarıdır.

Burada akılda tutulması gereken; üretimin tüm bu eylemleri kapsayan döngüselliğin kendisi olduğu halde (süreç başlayabilmek için her zaman üretime geri döner), özgül durumlarda kendisinin de bizzat diğer ögeler tarafından belirlendiği gerçeğidir. Mesela mübadelenin uzamı olan piyasadaki genişleme, üretimin nicelliğini arttırırken, eşzamanlı olarak üretimin niteliksel farklılaşmasını (iş bölümü) benzer biçimde şiddetlendirir. (Marx, 2008, 142.) Bu anlamda mübadele ilkesi, nitel olanın nicelikselleştirilmesi pratiğidir. Başka bir deyişle özgül bir gerçeklik parçasındaki nitel uğrakların niceliğe istinaden yok sayılarak kapsanması, feda edilmesidir. Evrensel değiştirilebilirliğin temel ontolojik ilke olduğu yerde, mutluluk ancak bu değiştirilebilirlikten kaçan şeyde bulunabilir. Lakin özgüllüğüyle genel mübadele ilişkisinde yitip gitmeyecek olan öznel unsurlar, mübadele ilkesi tarafından nicelikselleştirilecek ve sayılabilir-hesaplanabilir olana indirgenecektir. Nitel olan, kapitalist toplumunun yeknesaklaştırıcı eğiliminde, ancak ve ancak fetişleşmiş nesne ve eylemlerde yer bulacaktır. Gelgelelim, fetişte nesneleşen ve yararsızın kullanıma dahil edildiği lüks olgusu da ironik olarak eşitsiz bir toplumu, diğer bir deyişle değiştirilebilirliğe dayanan bir toplumu ön varsaymaktadır.[35] (Adorno, 2005: 123-124).

[35] Mübadele ilkesi değiştirilebilirlik yoluyla düşünceye sızar ve ölçülemez olan fikirleri tasfiyeye girişir. Bunun karşısında düşüncenin ilk vazifesi, her şeye damgasını vuran ölçülebilirliği radikal bir eleştiriye

Servetin maddi içeriğini oluşturan kullanım değeri, yalnızca yararlığına göre belirlenir ve sadece kullanım(tüketim) yoluyla açığa çıkar. Öte yandan mübadele(değişim) değeri kullanım değerlerinin değişken zaman ve uzam düzeyindeki ilişkiselliğine nicel bir görünüm kazandırır.[36] Metanın kullanım değeri niteliksel farkı tanımlarken; mübadele değeri nicel farkı ifade eder. Tam da bu nedenle mübadele değeri, metanın özünde -metaya içkin- rastlantısal ve göreli bir şey olarak tahayyül edilir. Meta mübadelesinin ayırt edici unsuru, metanın kullanım değerinden soyutlanmışlığıdır. Bir mübadelede kullanım değeri kafi miktarda olduğunda, tüm diğer metalar ile eşdeğer kabul edilirken; mübadele değeri yalnızca eşitliğin dışına çıkmış bir farklılığın "görünüm biçimi" olabilir. (Marx, 2011: 50-51). Marx, *Grundrisse'de*, metanın ancak mübadele eyleminde bir değer haline gelebileceğini söylemektedir. Değer sadece metanın genel mübadele edilebilirlik kapasitesini ifade etmez; aynı zamanda, metanın özgül mübadele edilebilirliği anlamına gelmektedir. Mübadelenin egemen olduğu bir toplumda, para zenginliğin genel temsili haline gelir.

Bu noktada iki unsur önemlidir: Birincisi tüm zenginlikler toplumsallaşarak, bir mübadele değerine dönüşür. (Marx, 2008: 259-260). İkinci olarak, oluşan bu yeni genellik kategorisi paranın varlığı ile, kendine özgü bir tikelliğe kavuşur. Tikel ile genel arasında Spinozist bir karışım yerine diyalektik bir karşıtlık oluşmuştur:

> "Oysa tikelin antitezi haline gelen genel, genel olamaz; bir hiçtir, çelişkidir. Gerçekten genel olabilmesi için, tüm tikelleri kendi bünyesi içinde bütünleştiren, onların -tikelliğini karşılıklı birbirinden kopukluğunu, kayıtsızlığını- genellik içinde eritip aşan bir bütünsellik olması gerekir…Bu çelişkiye varıldığında artık temel kavramlar tamamlanmış ve asıl konuya gelinmiştir. Grundrisse'nin konusu bu genel zenginliğin niteliğinin tespitinden ibarettir." (Marx, 2008: 259-260).

O halde, kullanım değeri açısından bakıldığı zaman metada saklı emek sadece nitelik bakımından ele alınıyorsa, değerin büyüklüğü açısından bakıldığı zaman, başka hiçbir niteliğe bakılmaksızın insan emeğine indirgenmiş olarak, yalnızca nicelik bakımından

tabi tutmaktır. (Adorno, 2005: 133).

[36] Değerin emek ve işgücü tarafı da aynı nicel-nitel ayrım tarafından belirlenmiştir: Nasıl ki, kullanım değeri için metaya içkin emek biçimi salt nitelik olarak görülmekte ise; değerin niceliği açısından da niteliği görmezden gelinerek, salt insan emeğine indirgenmiş nicelik açısından tanımlanır. Bir metanın değeri onu oluşturan emek miktarını ifade ettiğine göre, özgül oranlardaki metalar, daima eşit büyüklükte değerleri tanımlar. (Marx, 2011: 58).

ele alınır. Birinde emeğin nasıl ve ne olduğu, diğerinde emeğin ne kadar olduğu, hangi süre boyunca harcandığı söz konusudur. Bir metanın değer büyüklüğü yalnızca onun içerdiği emek miktarını gösterdiğinden, belli oranlardaki metalar her zaman eşit büyüklükte değerler olmak zorundadır.

Metanın kullanım değeri bir yana bırakıldığında, geriye sadece metaların tek bir özelliği; emek ürünleri olmaları kalmaktadır. Fakat, meta emek ürününü kullanım değerinden soyutlayarak, kendisini kullanım değeri haline getiren maddi unsurdan da soyutlanmış olmaktadır. Emek ürünü tüm duyusal özelliklerini ve dolayısıyla, kullanım yararını da yitirir. Böylece, büründüğü çeşitli somut biçimleri kaybetmiş olan emek, ayırt edilemez bir hale gelerek, soyut insan emeğine indirgenir. Emek ürünlerinden arta kalan şey, harcanmış insan emeğinden başka bir şey olamaz. (Marx, 2011: 52-53). Metayı ölçülebilir hale getiren bizzat toplumsal insan emeğinin bir sonucu olmasıdır. Niteliğine bakılmadığından ötürü soyut olarak tanımlanan bu emek türü, emtiayı üretmek için gerekli olan emek süresi olarak mübadele değerinin temelidir.

Soyut emek mefhumu, farklı kalifiye emekleri eşdeğer kabul eden antikite toplumunda yok iken; kalifiye emeğin değişkenlik kazandığı kapitalist üretim tarzında gerçeklik kazanmıştır. (Mandel, 1970: 60). Emekteki bu değişkenlik, soyut emek yoluyla üretim için üretim toplumunun yeniden üretim döngüsünü kuran birincil unsurdur. Adorno, verili toplumun merkezi unsuruna dönüşen bu üretim-yeniden üretim döngüsünün altını çizmek için yine Das Kapital'den destek alır: Değerin çoğaltılmasını ilke edinen mübadele değeri, insanlığı insafsızca salt üretim için üretmeye zorlamaktadır. (Marx'tan akt. Adorno, 2014: 279). Özgürlüğün üreticisi olduğu vaadindeki mübadele toplumunun bir fonksiyonu olan bireysel bağımsızlık, üretim-yeniden üretim sürecinde bireyin toptan feshi ile beraber bir ütopyaya dönüşecektir. Ekonomik rejim kendi idamesi için burjuva öznenin "özerkliğine" ihtiyaç duyduğu zaman burjuva özne biçimsel olarak özgürdür; lakin çoktan araçsallaşmış bu özgürlük, kendi potansiyelini daha çıktığı yerden yadsıyan ve toplumsal yazgının olumsallığını ifade eden negatif bir özgürlüktür. (Adorno, 2014: 239).

Öznelerin, üretim-mübadelenin küresel döngüsünde "maddi üretim ağında kısmi anlar olmak" ile sınırlandığı bir düzeyde, birey artık ilkesel olarak biyolojik bir temel değil, doğrudan toplumsallığın bir yansıması haline gelmiştir. Böylesi bir durumda öznenin, "kendinde-şey" olarak düşünümsel tasavvuru bilinçli bir yanılsamadır. Zira çağdaş ekonomide bireylerin kendilerine biçtikleri değer sadece ama sadece değer yasasına göre belirlenir. Yaşamın üretim ilişkilerine içkin yeniden üretimi, ancak ve ancak emeği metaya dönüşmesi sürecinin tüm varoluşa sızdığı ve böylece öznenin dürtülerini mübadelenin ölçülebilirliğinde nesnelleştirmesi sayesinde gerçekleşir. (Adorno, 2005: 237). Adorno'nun harfiyen ifade etmese de bahsettiği şey, doğrudan gerçek boyunduruk sürecidir. Öte yandan Adorno'nun Das Kapital'e atıfla vurguladığı; "üretim araçlarındaki, onlara can veren emek gücüne oranla artış"ın bir eğilim olarak günümüzde de devam ettiğini belirtmek gerekir. Sermayenin organik bileşimindeki değişim insanın organik bileşiminin artması anlamına gelmektedir. İnsanları kendinde amaç olmaktan çıkarıp, üretim araçlarına dönüştüren unsur sermayede makinenin değişken oranı ile artmaktadır. Diğer taraftan teknoloji vasıtasıyla gerçekleşen sermayenin teknik bileşimindeki değişim, basitçe insanın makineleştiği klişesine indirgenemez. Zira insan, dışsal bir nedene (üretim koşulları) göre biçim alan bir sabite olmadığı gibi; yine dışsal bir etkiye göre şekil alan ontolojik bir iç mekâna, dışsal-toplumsal olandan yalıtılmış bir benliğe(öze) de sahip değildir." (Adorno, 2005: 237-238).

Evrensel mübadele, yapı mefhumuna denk düşecek tüm niteliksel uğrakları yok eder. (Adorno, 2014: 89-90). Niteliksel olanın kurumsal biçim uğruna kurban edilişinin kefaretini, kaos ile baş başa kalan "Dasein" ödeyecektir. "Dasein"da biçimsizlik olarak idrak edilen şey, metalaşmanın saf ilkesidir; ontolojik yurdunu ancak başkası dolayımıyla kuran özneyi boyunduruk altında tutan şeydir. Metalaşma ilkesi, eşdeğerlilik ve kıyaslanabilirliğin evrenselliğini koruyabilmek için niteliksel içeriği hükümsüz kılarken; özneleri de nitelikselliğe yönelme özgürlüğünden yoksun oldukları bir tür ergin olmama" (ya da belki post-ergenlik) durumunda sabitler. (Adorno, 2014: 95). Mübadele, verili toplumu belirlediği için a priori olarak nesnel olsa da; bu nesnellik kendi eşdeğerlik ilkesini çiğnediği için topyekün yanlıştır (sahtedir). Dolayısıyla mübadele toplumunu zorunlu-kaçınılmaz olarak takdim ederek onu bir doğa kanununa

dönüştüren, böylece özneyi verili topluma mahkûm eden egemen söylem-muktedirin bilgisi -muktebilgi-, yanlış bir nesnelliğin bilincidir. (Adorno, 2014: 177).

Öte yandan, "fiyatın niceliksel diktatörlüğü" tarafından özgül niteliklerinden arındırılarak değişim değeriyle özdeşleşen özneler ve şeyler, tözlerini boşaltan bir zamanda mahpustur. Metanın insan adına ele geçirdiği uzam-zaman, yaşamsal uzamı var kalma sıkıntısı ile özdeşleşmiş mekanların çeşitliliğine indirger. Sömürü ve mübadele ekonomisi canlı hakikatin doğasını daima bozarak, dünyayı hakikat ile yalanın sayısız metafizik ikiliklere çifte eklemlemelere girdiği "bir dalavere yerine" dönüştürmüştür. (Vaneigem, 2009: 60-61). Mübadeleye içkin çifte eklemle(n)me, nicelik üzerinden (özne-nesne fark etmeksizin) varlıkları değişim değerine, emeği de soyutlanmış bir zamansal parçacığa indirger. Bu anlamda mübadele ilkesi, insan emeğinin soyut bir mefhum olan ortalama çalışma süresine indirgenmesidir. "Düşüncenin özdeşleştirici unsuru" olarak mübadele ilkesi, özdeşleşme ilkesinin yakın akranıdır. Zira, özdeş olmayan tikelleri ve ürünleri mukayese edilebilir-özdeş haline getiren mübadele, bizzat özdeşleşme ilkesinin toplumsal modelidir. (Adorno, 2014: 141). Adorno'cu meşhur "yanlış hayat doğru yaşanmaz" (anti) etiğinin birebir somutlaştığı yer de tam burasıdır: Arkaik zamanlardan beridir artı değere el koyan ve eşdeğer olmayanları mukayese eden, kategorik ilke olarak eşdeğerler mübadelesinden bir ölçü birimi olarak kıyaslanabilirlik çekip çıkarılacak olursa, mübadele ilkesindeki araçsal akıl yerini şiddet ve zorla ele geçirmeye bırakacaktır. Dolayısıyla yanlış hayattan kurtulmanın yolu, düşünce yoluyla yeni bir özdeşliğe varmak değil (Hegel), insanların tamamının emeğinden düşen payı hakkı ile aldığı, özdeşliksiz özdeşliğin toplumunu kurmaktan geçmektedir. Peki mübadele değerinin bu çifte nicelleştirme pratiğine ve ayrıca eşdeğerliliğin toplumsal katmanlaşmasına epistemolojik destek tedarik eden özdeşlik ilkesi neyi ifade etmektedir?

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, özdeşlik konusuna özellikle aktüel öznellik(ler) ve epistemoloji arasındaki bağlanma biçimlerini incelerken geri döneceğiz. Lakin mübadele (değeri) ile olan birincil ilişkisine istinaden şimdilik mefhuma dair bir parantez açmak ile yetinelim: Özdeşlik ilkesi,[37] başka bir deyişle Leibnizgil çelişmezlik

[37] Lat. *Ratio essendi* (principle of identity).

ilkesi, bütünüyle bir varlık sınıfı ve varlıklar olan Özdeşlerin sınıfını ifade etmektedir. “Özdeşlik ya da daha doğrusu çelişmezlik ilkesi, Özdeşlerin çığlığıdır yalnızca ve bu çığlıktan soyutlanamaz. O bir işarettir.” (Deleuze, 2006: 66). Özdeşler, ifade edilemez olsalar da ve bir bakıma insan için meçhul kalsalar dahi, yine de bir ölçütten mahrum değildirler. Kendinden başlayarak sonsuzcasına tahayyül edilebilen, başka bir nedenden dolayı değil kendiliğinden dolaysız sonsuza yükselebilen her biçim kendisi ile özdeştir.

Özdeş; sadece ve sadece kendini içerdiğinden ötürü, başka bir özdeşlikle asla hiçbir ilişkiye girmez. Bunlar saf "ayrışıklar” olarak çelişki içinde olmaları bile imkânsız olan farklı mutlaklardır; zira bir özdeşliğin olumlayıp diğerinin yadsıyabileceği bir unsur mevcut değildir. Nihai olarak özdeşleştirme, niteliksel bakımdan farklılık gösteren somut emekler niceliğini, mübadele süreci dolayımıyla, farklılaşmamış-yekpare bir soyut emeğin niceliklerine dönüştürür. (Bonnet, 2014: 53). Adorno’ya göre arkaik zamanlardan bu yana eşdeğerler mübadelesinin temel özelliği eşit olmayan nesnelerin eşdeğerlik adına değiş tokuş edilmesi ve emeğin artı değerine el koymak biçiminde gerçekleşmiştir. Düşüncenin özdeşleştirici ilkesi adı altında mübadeleyi eleştirdiğimiz zaman adil bir mübadele idealini gerçekleştirmek amacındayızdır.[38] Özdeşlik, özgül emekler çoğulluğunu soyut emeğin birliğine indirgediği ölçüde hayali, ama metaların üretimi ve mübadelesinden kaynaklandığı ölçüde de somuttur. Mübadele, insanlığın dehşet verici yazgısına rehberlik eden temel yasadır.

Ne var ki bu yasa sadece dolaysızlık olarak değil, kavramsal bir düzeyde gerçekleşir. Mübadele eylemi, değiş tokuş edilen metaların kendi eşdeğerlerine soyut bir şeye indirgenmesini gerekli kılar.[39] Marjinal fayda kuramının temel unsur saydığı mübadelenin biçimsel genelliği; birbirleriyle eşitlenemez ve dolayısıyla kıyaslanamaz nesneler arasında soyut bir eşitlik ilişkisi kurarak, kullanım değerini “kullanım içindelikten” çıkarmaktadır. (Lukacs, 1998: 184-185). Peki öznelerin altyapı ile kurduğu emek/değer ilişkisinin tüm bu kuramsal soyutlamaları dışında mübadele değeri gündelik deneyimin moleküler gerçekliğinde nasıl gözlemlenebilir?

---

[38]

[39] “Niteliğin hem sabitlenmesi hem ölçülmesi hem atfedilmesi hem özdeşleştirilmesi gerekir.” (Deleuze, 2015: 98).

Adorno zaviyesinden mübadeleyi bozan çocuğun "şaşmaz" gözüdür. Çocuk, gün boyu gözüne çarpan çeşitli farklı işlerin sırf zevkli oldukları için yapıldığını sanır ve tüm bunların geçinmek için yapılan zorunlu işler olduğunu tasavvur edemez. Halbuki insan bilmektedir: Geçim derdi, tüm bu işleri, mübadeleye açık soyut emek sürecine indirger ve araçsallaştırır. (Adorno, 2005: 235-236). "Eşdeğer biçim" "şey"in ve ayrıca algının (dolayısıyla yaşamın) eşzamanlı sakatlanmasıdır: Şeyin niteliği özünden ayrışırken, özneye içkin duyular evreni ise, "metalaşmış dünya" olarak algıladığı kendi nesnel gerçekliğine tepki olarak dünyanın yitirdiği (sözde) büyüye ağıt yakar. Bu "nesnel gerçeklik" gücünü geçmiş-gelecek ve tüm varlıkları içine alarak tüketen eşdeğerlik sisteminden almaktadır. Weber'in demir kafesin gri buğusunda kaybett(ird)iği dünyanın büyüsü, tıpkı çocuk gibi henüz bütünüyle kapitalist gerçeklik ile özdeşleşmemiş herhangi bir psikotiğin ya da dört başı mamur bir yabancılaşma nöbetinin göreceği üzere, metaların psikotik bir dolayımsızlık içinde "havada asılı kaldıkları" yeni bir kara büyünün selefidir. Kapitalist gerçekliğe kafa yormuş müteveffa Mark Fisher' göre eşdeğerlik sisteminin bu yutucu gerçekliği, eşzamanlı olarak bizzat kapitalist hakikatin özgüllüğünü de yutmaktadır:

> "Kapitalist gerçekçiliğin gücü, kısmen kapitalizmin tüm önceki tarihi kapsama ve tüketme tarzından geliyor: İster dinsel ikonografya, ister pornografi, ister Das *Kapital* olsun, onun tüm kültürel nesnelere özgülediği 'eşdeğerlik sistemi'nin bir etkisi, parasal bir değerdir. British Museum'de dolaşın, burada kendi yaşam dünyalarından koparılmış ve adeta bir tür Yırtıcı uzay gemisinin güvertesine toplanmış nesneleri görürsünüz ve bu sürecin işleyişinin güçlü bir imgesine tanık olursunuz. Âdet ve ritüellerin birer estetik nesneye indirgenmesinde, önceki kültürlerin inançları nesnel olarak ironize edilir, bunlar *artefaktlara* dönüştürülür. Kapitalist gerçekçilik bu nedenle özgül bir gerçekçilik tipi değildir; daha çok kendi içinde gerçekçiliktir." (Fisher, 2010: 10).

Yetişkinin tersine çocuk ise aç ve keskin gözü ile "eşdeğer biçim tuhaflığını", kullanım değerinin doğrudan karşıtı olan fenomenolojik değere dönüştüğünü, hemencecik kavrar. Adorno'ya göre çocuk, hakikati tersine çeviren bir atlatma yoluyla mübadele değerine karşı kullanım değerinin saflarına katılır. (Adorno, 2005: 236). Bu yaklaşımıyla her daim romantizmin etkisindeki Adorno, eleştirdiği soyutlama tarzının bir örneğini sunmaktadır. Zira çocuk, pazaryerindeki eşdeğerler oyununun saçmalığını fark etmeden çok daha öncesinde anne babasıyla girdiği ilksel ilişkide, istediğini alması için ağlaması ya da sahte bir gülümseme takınması gerektiğini idrak ettiği o lanetli anda çoktan mübadelenin ortaya yerine, meta toplumuna fırlatılmış durumdadır. Mübadele değerinin gündelik deneyimde fazlasıyla görünür olduğu başka bir alan özneler arası ilişkiler, şu

kutsanmış aşk meselesidir. Kapitalist toplumda mübadele ilkesi her türlü aşk ve ilişkide kategorik unsur olarak asal belirleyicidir. Bu belirleyicilik öyle bir kuvvetlidir ki; ilişki olarak tanımlanan şey, "x kadar aşk için, y kadar sevecenlik" gibi doğrudan mübadele ölçütlerine indirgenebilir bir formülasyona dönüşmüştür.

Hepsi birer Sade oldukları hayalindeki geç burjuva özneler, sınıflarına içkin olan, kendi eserini medenileştirip ehlileştirme kapasitesinin hakkını vermektedirler. Zira, bu özneler gerçek dünyada, eşdeğerler mübadelesinin gerçeklik ilkesinden dolayı makül bir miktar sevecenliği piyasaya sürmek durumunda kalırlar. (Stoetzler, 2013: 170-171). Aşk mefhumunun, Ece Ayhan'ın giderek bir slogana indirgenmiş etkileyici dizelerinde fısıldadığı "aşk örgütlenmektir, bir düşünün abiler" etkinliğine kavuşabilmesi için Adorno'nun vurguladığı gibi, aşkın mübadele ve yakınmadan fazla-artık bir şeye (mutluluk) sahip olması gereklidir.[40] Öznenin öteki için(de) bulduğu şey, tekrar özneye dönmüyorsa eğer, o ilişki yokluktur: "Bir yankılanma olmayan aşk yoktur." (Adorno, 2005: 224). Lakin antagonizma burada da işlemektedir: Mübadeleyi dışlayan şey olarak mutluluk, bir verme alma pratiğinden ayrı düşünülemeyeceği gibi; bir verme alma pratiği de toplumun ekonomik yasalarından (mübadele ilkesi) gayrı tahayyül edilemez.

Bu hal-i pürmelal, burjuva toplumunun kategorik ilkesi olan kendi barbarlığını ehlileştirme ve medenileştirmenin güncel bir örneğidir. Özgül tarihinde ilk defa kendini yankı ve coşkuya açan burjuva toplumu, daima yaptığı gibi, anında bu olağanüstü karşılaşmanın imkanını yadsır. Kendini daimî olarak yeniden üreten sömürünün toplumsal koşulları altında aşk, kendi kökeni olan coşkuyu inkâr üzerine kuruludur. Güvenlik ile hakikat arasındaki tarihsel antagonizmanın ekseriyetle güvenlik hudutlarında kalmaya teşne özne, böylesi bir gerçeklikte "makul" ve eşdeğer haz birimleri mübadelesinin "hesapçı yararcılığını" yaşamsal ilkesi olarak benimseyecektir. (Stoetzler, 2013: 173). Aşk ve ilişkide bir anlığına görünür olan, kitle toplumunun negatif antropolojisidir. Aşk'ın Burjuva Çağı süresince kimi zamanlar direnebildiği mübadele, aşkı çoktan kapsayarak aşmıştır. Ego'nun özdeşlik talebine karşı bir reddiye olan aşk, egonun kendine düşkünlüğü yüzünden soğ(uğrul)ur. (Adorno, 2005: 172).

[40] İlginçtir, Adorno aynı eseri Minima Moralia'nın önceki kimi satırlarında, söyledikleri çelişik bir aşk tanımı yapmaktadır: "Aşk, farklı olanda benzerlik görme gücüdür." (Adorno, 2005: 196). Burada aşk mefhumu, özdeşlik dışı olan, özdeşliğin kapsayamadığı nitel-tikel unsur olmaktan çıkarak, özdeşlik içi ulaşılamaz çekirdekte konumlanır.

Engels, evlenmenin temel nedeni olarak karşılıklı aşkın, -kimi romanlar ve "hiç hesaba katılmayan" ezilen sınıflar dışında- gerçek hayatta hâkim sınıfların deneyiminde hiçbir zaman var olmadığını saptamaktadır. Burjuvazideki "aşksızlığın" kökeni, özel mülkiyetin kolektif mülkiyete galebe çalması sonucunda ve sonrasında babalık hukuku ile tek eşliliğin hakimiyeti nedeniyle mirasın soydan geçmesi ile evliliğin doğrudan iktisadi gerçekliğin hükmüne girmesine kadar gitmektedir. (Engels, 2000: 76-77). Modern ilişki özneler arası ilişkinin eşdeğerlik ve mübadele ile girdiği kaçınılmaz dönüşümü ikinci bölümde mübadele ilkesini açıklarken geri döneceğiz Burjuvazi önce cinsel aşkı özgür ilişkinin (ön)koşulu saymış; daha sonra da evliliği, (doğası gereği) tekelci olan bu cinsel aşk ile özdeş kılmıştır. Erkeğin baskınlığını iktisadi üstünlüğünden aldığı bu evlilik biçimi, kadının varoluşsal konumunu kararttığı gibi, erkeğin sadakatsizliğini arttırmıştır. Aşk ve evliliğin daha başlangıçta burjuva toplumu tarafından temel insan hakkı ilan edilmesi, çoğu hak için söylenebileceği üzere, kağıt üzerinde kalmış ve nihayetinde özgür aşk safsatası egemen sınıf burjuvaziye özgül bir hak, fakat uygulamada istisna olarak kalmıştır. Zira, Engels'e göre özgür aşkın evlilikte gerçekleşebilmesi, ancak kapitalist üretim ve oluşturduğu mülkiyet koşullarının lağvedilmesi ile mümkündür. (Engels, 2000: 78-79). Peki kapitalist üretimin lağvedilmesinden sonra, cinsellik ve evlilik özgürleşebilecek midir? Engels açısından bu sorunun yanıtı ancak yetişecek yeni kuşakların niteliği ile doğru orantılıdır. (Engels, 2000: 80).

Peki mübadele değeri gündelik yaşamdaki özneler-arası ilişkiler gibi en “mahrem” alanlardan, piyasanın- borsanın bitimsiz döngülerine kadar her yerde egemen ise; üstyapının unsurlarında neden bu kadar görünür değildir? Eagleton’ın haklı olarak sorduğu gibi, mademki mübadele değeri kategorik olarak kapitalist ekonominin merkezindedir; haliyle üst-yapının canlı unsurlarında da belirleyici olması gerekmez mi? Keza burjuva toplumundaki vatandaş-özne temelli soyut eşitlik, bu normatif eşdeğerlik, “sivil toplumdaki” aktüel eşitsizlikleri gizleyen, (normatif) bir kabuktur. Bireylerin yasa önündeki topyekûn eşitliği, yasanın bizzat mülk sahibinden-muktedirden yana olduğunu örtbas etmektedir. İşte Adorno düşüncesini kat eden şey

tam da bu soyut mübadele mekanizması ile üstyapının bağlanma faaliyetidir. Adorno için bu ilişkiselliği çözmek için anahtar olacak mefhum ise ideolojidir.

Eagleton, Adorno'nun ideoloji mefhumunu devreye sokma biçiminde post-yapısalcılığın izlerini görmektedir. (Eagleton, 1996: 180). Kavramların mecburi genelliği karşısında tikelin kaçınılmaz tikelliğine dayanan bir düzeyden yankı veren Adorno felsefesi; düşünce ile hakikatin, mefhum ile nesnesinin özdeşsizliğini ön varsaymaktadır. Bu anlamda özdeşlik düşüncesinin bir görünümü, "paranoidliği gizli bir rasyonalite tarzı" olarak ideolojinin karşıtını, (kuram ya da hakikatte değil) fark ve heterojenlikte oluşturur. Şeyleşmiş bilincin[41] donmuş-kaskatı nesneler arasında asılı kaldığı, öte yandan özdeşlik dizgesine dışarlıklı kalan hakikat fazlasının ise uçup gittiği bu (verili) gerçeklikte özdeşlik, tüm ideolojilerin "asli formudur." Buna rağmen Eagleton, Adorno ile post-yapısalcılar arasında tam da fark kavramına istinaden temel bir farklılık görmektedir: Adorno, fark mefhumunu ne post-yapısalcı düşünce gibi takdis eder; ne de özdeşlik ilkesini topyekûn şeytanileştirir. Nasıl ki araçsal aklın topyekûn reddi "barbarca bir irrasyonalizm" ise; ideoloji dolayımıyla dünyayı homojenleştiren özdeşlik ilkesi de her şeye rağmen, özne ile nesnenin gerçek birliği yönünde "zayıf" bir imkânı da içermektedir. (Eagleton, 1996: 180-181). Bu umut zayıftır, zira saf fark evreni ile salt özdeşliğin birlikteliğini, ancak heterojenliği soğurma gayesindeki özdeşliğin dolayımlarını çözebilecek bir negatif diyalektik gerçekleştirebilir.

2.2. FETİŞİZM VE ŞEYLEŞME

Wallerstein'a göre tarihsel kapitalizmin ayırt edici motifi, sermayenin çok özel bir yolla dolaşıma girmesidir. Burada esas olan, geçmiş birikimlerin sadece daha fazla sermaye birikimi için kullanıldığında sermaye olacak olmasıdır. Böylelikle tarihsel kapitalizm ilk defa metalaşma"adındaki tuhaf, tarih ötesi bir fenomeni sahneye çıkaracaktır. Tarihsel kapitalizm metalaşmayı; mübadelenin yanı sıra, daha önceki sistemlerde "piyasa dışı"

[41] Diğer taraftan Eagleton, Adorno düşüncesinde ideolojinin, tıpkı geç dönem Marx'ta olduğu üzere, asli olarak bilinç yerine meta mübadelesine içkin maddi yapılar ile alakalı olduğunu hatırlatmaktadır. Bu bağlamda Adorno ,Lukacs'ın aksine bir hayli idealist bulduğu şeyleşmiş bilinç mefhumunu fazla kullanmaz. (Eagleton, 1996: 193).

olarak işleyen, üretim-dağıtım-yatırım süreçlerini de kapsayacak şekilde yaymıştır. Kapitalistler, daha çok sermaye biriktirebilmek için bizzat toplumsal süreçleri de metalaştırmaya çabalamışlardır.

Sonuçta kapitalizmin dönüşümsel bir süreç olduğu da hatırlanırsa, sonuç olarak toplumsal süreçlerin hepsi özleri itibarıyla metalaştırmanın etkinliği altına girmişlerdir. (Wallerstein, 2012: 12-13). Tarımsal artı ürünün, sınıflar arası özgül güç ilişkileri sonucunda nakdi ranta dönüşmesi köylüyü pazara tabi kılacaktır. Bu tabiiyet, para ekonomisine tarihsel giriş kapısıdır. Sonsuz çeşit metanın, sonsuz ihtiyaç demek olduğu bu yeni üretim düzeni neticesinde para her yere sızacak, geleneksel yapılar ile var olan ilişkilerin niteliğini ebediyen dönüştürecektir. Bundan sonra bir taraftan tüm nesne ve özneler fiyatına göre ölçülecek; öte yandan köle-efendi ve emek-artı emek arasındaki aşikâr ilişkileri mistifiye ederek hakikat perdesinin arkasına gizleyecektir. (Mandel, 1970: 91-92). Bu bölümde mübadele-eşdeğer rejiminin somut mekanına girmeden önce, hem bu mekanı hem de nitel olanı gizleyen perde olarak metanın meşhur fetişizmine değineceğiz. Sonrasında ise, meta fetişizminin toplumsallaştığı gerçeklik düzeyini tanımlayan ve nesnelere içkin teknik ilişkiselliğin giderek özneler-arası ilişkileri belirlemesi durumuna işaret eden şeyleşme mefhumunu inceleyeceğiz.

Anlam açısından hem "yapay olguyu" hem de üretilmiş bir ürünün kardeşini işaret eden "fetiş" kelimesininin kökeni, Batı Afrika sahilindeki insanların taktığı nazarlıkları tanımlamak için bu kelimeyi kullanan ilk Portekizli sömürgecilere kadar uzanmaktadır. (Pettinger'den akt. Stoetzler, 2013: 192). Fetiş kelimesi giderek suret ve imgelemin basit yüzeyinden, toplumsal-dışsal evrenin kaotik yüzeyine geçmiş, sömürgecilerin dilinde vahşilerin "ilkel" davranışlarını tanımlamak için de kullanılmıştır. "Kâfir"den başlayan, oradan vahşiye ve giderek cinsel sapığı etiketleyen fetişizm mefhumu, tam da burjuva toplumunda katiyen olmadığını düşündüğü şeyi göstermesi açısından benzersiz bir güce sahiptir. Marx'ta ise fetiş mefhumu ironik bir ters çevirmeye uğramıştır: Fetiş bir istisna ya da arkaik bir kalıntı olmak şöyle dursun, çağdaş burjuva toplumun özgül baskın unsuru olarak ilişkisel bir kategorinin özsel bir kategori olarak takdimidir.[42]

[42]Fetişizm özellikle cinsellik mefhumu üzerinden gerçek boyunduruğun gündelik olana aktığı epistemolojik bir kanaldır. Cinsellik, (fetişist) bir indirgeme ile kavramsallaştırılarak olağanlaşmaktadır. (Stoetzler, 2013: 196-197).

Böylece insanların toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan bir şey, bu şeyin özgül ve dolay(ım)sız bir niteliği olarak kabul edilirken, eşzamanlı olarak belirli bir dereceye kadar “gerçekten” böyle bir niteliğe doğru evrimleşir. Esasen düşüncedeki bu kurucu yara, her türlü çağdaş kimlik-özdeşlik kavramı için de olduğu gibi, toplumsal gruplara özgül bir öz atfederken, diğer grupları ikincil ve rastlantısal tasavvur eden 18 yüzyıl epistemolojisinin mirasıdır. (Stoetzler, 2013: 192-194). Bu kökleşmiş yanılgıya göre toplumsal ilişkiler bütünü, Leibniz’in monadlarında olduğu gibi, grubun özüne dışsaldır; diğer bir deyişle tarih özün dışındadır. (Stoetzler, 2013: 192-195). Halbuki kapitalizm ile tarih, yekpare bir ekonomik yapıyı özümsediği oranda toplumu çepeçevre saran bütünsel bir bilinç yapısı ile tanışmıştır.

Lukacs'a göre bilinç ve altyapı arasındaki bu karşılaşma, ücretli emeğin neden olduğu bilince içkin kimi sorunların hâkim sınıfsal tahayyülde arıtılıp, daima yeniden üretilmesi ile somutlaşmaktadır. (Lukacs, 1998: 179). Öte yandan, altyapının bilinç üzerindeki vurucu etkisi, esas olarak meta toplumunun kategorik ilkesi olarak şeyleşme fenomeninde açık seçik hale gelecektir: Ekonominin psişik yapıdaki kategorik ilkesi olarak şeyleşme, insanın öznelliğini “kişiliğin organik birliği" olma vaadinden kurtarır. İnsanı insan yapan unsurlar, "dışarıdaki" şeylerin kesif nesnelliğine örtünürler. Bu hal'i pür melal, tartışmalı biçimde ve Lukacs’ın geç dönemlerinde yadsıyacağı üzere, insanların karşılıklı ilişki kurabileceği hiçbir doğal-organik ortamın kalmadığına işaret ettiği gibi, (Lukacs, 1998: 179).

Wendy Brown'a göre Marksist meta fetişizmi mefhumunu görkemli kılan şey, tam da onun kapitalist üretimin hem ön koşulu hem de sonucu olmasıdır. Kapitalist üretimin unsurları; emek, metalar ve mübadele aracı olarak para, ancak ve ancak fetişleştirilmek suretiyle edimselleşebilir. Kullanım değerinden mübadele (değişim) değerine geçişin evrensel ve maddi etkinliği, eşzamanlı olarak hem neden ve sonuç hem de ön koşul ve etki olan bu "tuhaf fetiş mantığı" dolayımıyla gerçekleşmektedir. (Brown, 2010: 97-98). Her ne kadar geç dönemlerinde bu bakışını reddetse de fetişin “tuhaf” varlığını toplumsallaştıran “resmi” Marksist düşünür Lukacs olacaktır. Avro-Marksizm'in kurucu metinlerinden olan "Tarih ve Sınıf Bilinci"nde Lukacs, meta fetişizmini modern kapitalizmin özgül meselesi olarak ortaya koymaktadır. Esasen meta dolaşımı, toplumun

henüz ilkel aşamalarında ortaya çıkmıştır. Lakin aktüel kapitalizmin toplumu, meta biçiminin yaşamı topyekûn egemenliği altına aldığı bir toplumdur. Dolayısıyla, böylesi bir toplum ile meta biçiminin episodik varlığına dayanan ilkel toplum arasındaki fark, burjuva iktisatçıların sürekli belirtmek zorunda hissettikleri gibi, bir nicelik meselesi değil doğrudan niteliksel bir farklılıktır. (Lukacs, 1998: 158-159). Bu niteliksel farklılığın adı apaçık "şeyleşme"dir. Lukacs'cı şeyleşme, insanlar arasındaki özgül bir toplumsal ilişkinin, bizzat insanlar tarafından duyum üstü neredeyse "fantazmagorik" olarak algılandığı bir gerçekliği ifade eder. Bu merkezi yapısal olguya istinaden insan bizzat kendi eylemini dışarlıklı," nesnel", ya da özerk yasalara göre işleyen bir fenomen olarak tasavvur etmektedir.

Yukarıda vurgulanan kaçınılmaz bakış hem nesnel hem de öznel düzeylerde ortaya çıkar: Nesneldir, zira meta dolaşımından ibaret dünya, kendini apriori olarak "nesnel"-şeyler arasındaymış gibi, ya da "kendi için"liğe bürünmüş bir tür yeni doğa durumu gibi, ifşa eder. Eşzamanlı olarak özneldir; keza meta ekonomisinin giderek olgunlaşması ile, insan eylemi ile iradesi de metalaşmaktadır İnsan praksisinin, topluma içkin doğa yasalarının hakimiyetine girmesi sonucunda, bu praksis insandan özerkleşerek, kendiliğinden bir hale gelir. Meta formunun beynelmilelliği, insan emeğinin hem öznel hem de nesnel düzeylerde soyutlanmasına yol açmaktadır. Salt soyut insan emeğindeki biçimsel eşitliğin tüm farklı nesnelerin indirgendiği ortak düzey olmasının ötesinde, özneldir; çünkü, edimsel meta üretim süreci de çoktan bir gerçeklik ilkesi haline gelmiştir. (Lukacs, 1998: 161-163). Meta biçiminin fetişleştirilmesi, kapitalist toplumsal ilişki kurma biçiminin kaçınılmaz sonucudur. Bu anlamda Fetişizmin karşıtı aydınlanma değil devrimdir; çünkü fetişizm uygulamada ancak ve ancak toplumsal ilişki kurma biçimindeki kökten değişim ile aşılabilir. Kapitalist toplum, farklı üreticileri yalıtarak, toplumsal ilişkilerin sanki şeyler arasında bir ilişkiymiş gibi olduğu yanılsamasını yaratırken, muhtelif metaların değeri, toplumsal ilişkilerin tahrip olmuş hakikatinden başka bir şey değildir. Read'e göre bu durumun iki sonucu vardır: Birincisi, ideolojinin içerik üzerine nişanladığı eleştiri, düşünce için kaçınılmaz olan meta biçiminin toplumsal irtibatlarına yönelerek problemi derinleştirir. İkinci olarak, fetişin toplumsal ilişkilerin şeyleştiği bir epistemolojik yanılgı düzleminde var olduğu akılda tutulursa,

karşıtlığın sadece hakikat ve yanlış olan arasında değil, doğrudan fark ve özdeşlik düşüncesinde olduğu görülür. (Read, 2014: 119).

Bu noktada meta fetişizmini, düşüncenin maddi koşulları (ve sınırları) üzerinden okuyan Deleuze'ün hetetodoks yaklaşımı önemlidir: Zira Deleuze, bu mefhumda yanılsamanın öznellikte beliren aşkın koşullarını gören kanıksanmış söylemi es geçerek, fetişe dair maruf soruyu ilişkileri nesneleştiren toplumsal sınırlar üzerine politik bir soruya dönüştürmüştür. (Read, 2014.) Deleuze'ün "Fark ve Tekrar" da fetişizm ve toplumsallaşabilmenin aşkın nesnesi olarak devrim referansları, doğrudan Marksist bir hatırlatmadan çok, temel sorunsala dair kesişimi gösterme niyetindedir: Belirli düşünce imgelerinin farklı toplumsal ilişkilerden nasıl doğduğunu ve bu ilişkileri nasıl etkilediğini ortaya seren bir politika biçimi.[43] (Read, 2014: 115). Meselenin merkezinde şu (ön)varsayım bulunmaktadır: Felsefe, apriori düşünceden azat, rasyonel bir söylem oluşturma çabasında olsa dahi, her zaman için düşünmenin anlamına dair meçhul bir düşünceye, yani bir düşünce imgesine dayanmak mecburiyetindedir.

Read'e göre, her ne kadar Marx'ın düşüncesinde böyle bir sorun olduğunu ileri sürmek zor olsa dahi; üretim tarzı, ideoloji ve meta fetişizmi gibi temel politik kavramları yoluyla, öyle ya da böyle düşünce ve koşulları arasındaki ilişki merkezi bir konumda yer alır. Düşüncenin koşulları teorik değil maddidir, her düşünceye, toplumsal koşullar olarak kurucu dışarısı dahildir. Read, Deleuze'ün kavramsal düşüncenin altında yaşayan kavram öncesi varsayımlara, Marx'ın ise bilinci imkana kavuşturan maddi koşullara yoğunlaşmasının, onları temel bir sorunsalın mevzilerinde komşu kıldığını öne sürmektedir. Bu sorunsal, geç kapitalizmde düşünce ve emek arasındaki ilişki gibi dışsal koşullardan olduğu kadar, bir düşünce çizgisinin epistemolojik durumu gibi içsel unsurlar tarafından da belirlenmektedir. (Read, 2014: 116-117). "Fark ve Tekrar" da beliren bu fetiş fikri *Anti Ödipus'ta* derinleştirilir ve fetiş doğrudan "socius" haline dönüşür. Despotun uyruklarının bir sonucu değil de bir nedeni olarak görünmesine benzer bir biçimde, sermaye de emeğin bir sonucu değil de nedeni olarak kavranır. Toplum sadece kendisini meydana getiren ilişkiler, üretim ve arzu karşısında apriori olmakla kalmaz, daha da önemlisi, bu ilişkiler ve üretimini zorunlu koşuluymuş gibi

[43] "Fark ve Tekrar" da egemen düşünce imgesi kılığına bürünmüş bu politik "mesele"; Guattari ortaklığı ile, düşünce imgelerinin ve onların tarihselliğinin analizi olarak ifade ettikleri "nooloji"ye dönüşecektir.

görünür. Düşünce imgesi her zaman olduğu gibi görevinin başındadır; fetiş öylesine sağduyulaşmıştır ki toplum arzu ve üretimin toplumsal ilişkilerinden önce onları kuran bir şey olarak kabul edilir. (Read, 2014: 126-127).

Lukacs açısından, Marx'ın kapitalist toplumun özgül niteliğini ifşa etmek için Marx'ın iki başat, olgunluk çalışmasına metanın tahliliyle başlaması rastlantı değildir. Zira, verili gerçekliğin bu ufkunda beliren sorunların tümü, metanın yapısı olarak ifade edilen bilmeceye düğümlenmiştir. (Lukacs, 1998: 157). Dolaysız üretimin parçalandığı bu kapitalist düzeyde, modern kapitalizmi oluşturan tüm unsurlar şeyleşmeye varacaktır. Modern şeyleşme kuramının kurucu metni olan "Şeyleşme ve Proleteryanın Bilinci"[44] metni, (sol) Hegelciliğin sis gibi üzerine çöktüğü bir hayli zorlayıcı bir metin olsa da Lukacs yine de şeyleşmenin sarih bir tanımını verebilmiştir: "İnsan ilişkilerini örtüsüz saklısız ve dolayımsız olarak kendi özgüllüğüyle gösteren ilişki veya bağıntıların yerine rasyonel olarak şeyleştirilmiş ilişkileri koymak." (Lukacs, 1998: 168). Gündelik yaşamda devinen özne açısından bu şeyleştirilmiş ilişkiler, bir imajlar geçidi gibi özümsenerek doğallaştırılacaktır. Verili gerçekliğin üzerinde var olduğu halde kendini olan bitenin en kusursuz formu olarak benimseten imajlar yığını, meta fetişizminin gündelik yaşamdaki temsil rejimidir. (Debord, 2010: 50).

Şeyleşme kuramınının düzlemi, sermayenin hem meta -maddi nesne- hem de öznel ilişkilerin kristalleştiği merkez -ilişkisellik- olarak iki farklı tarihsel bağlamda eşzamanlı olarak var olduğu, Marksist gerçeklik tasavvurudur. Sermayeye içkin bu ikili varoluş, kapitalist ekonomiyi kateden faal bir ekonomik ilkedir. Bir yandan metanın nesneliği, yani doğrudan bir öznel ihtiyaca karşılık gelmesi metayı tarih dışına atarken, öte yanda tam da aynı meta özgül bir toplumsal üretim biçiminin sonucu olarak bizzat tarihin üretim sınırıları içinde kalır. (Gabel, 1975.) İşte metayı efsunlaştıran, Nikolay Berdyayev gibi tutucu bir mistiğin bile Marksist fetiş tasavvuru karşısında çarpılmasına yol açan şey, sermayenin emek dolayımı ile sahip olduğu bu ikili varoluş, *Janus* suratıdır.

[44] Lukacs, 1998: 157-193.

Bu anlamda şeyleşme, kapitalist kategorilerin esasında ilişkisel -özneler arasılığı olduğu gerçeğini sermayenin maddiliğinde yitirirken, tarihsel bir fenomeni doğal, zorunlu ve zaman ötesi gibi göstermektedir. Kafka'nın özellikle "Dava" ve sonrasında "Şato" eserlerinde çarpıcı biçimde açığa vuran bu insanlık dışı var olma hali, özneyi kapitalizmin işçisi olarak hayali bir tözselliğe dönüştürerek, Wyrsch ve Binswanger gibi şizofreninin büyük kuramcılarının psikozda gördüklerini, toplumsalın uzamına sıçratmaktadır. Tarihin evladı olan metanın aksine şeyleşmiş bilinç özünde tarih dışıdır: diyalektiği kavrayamadığı ölçüde diyalektiğin dışına atılır. (Gabel, 1975: 145-154).

En gelişmiş düzeylerinde konsantre kapitalizm; her biri, farklı meta türlerinden sentezlenen yekpare bir metaya dönüşecek olan "tamamen donanımlı zaman bloklarını" pazara arz eder. Bunun somut ve can alıcı bir örneği günümüzde, özellikle Türkiye'de, yaygınlığını sürdüren "her şey dahil" konaklama sistemidir. Özgül örneği turizm-hizmet sektöründe görülen bu "all inclusive" metalaşma giderek, gündelik davranışların tümüne sirayet edecektir. (Debord, 2010: 128). Meta dolaşımının insan dolaşımı olarak tüketilebilir ürüne dönüştüğü turizm; "destinasyonların" farklı olmasının, özdeşliklerinin-aynılıklarının güvencesi olduğu, çoktan bayağılaşmış gösteri parçalarının temaşa edildiği bir boş zamandır. (Debord, 2010: 136).

Berger ve Luckman açısından, (Marksist anlamda) şeyleşme mefhumu, sosyolojik düşüncenin iki başat ekseni olarak Weberci öznelcilik ile Durkheim'cı nesnelcilik tarafından belirlenen teorik dikotomiyi aşmak için başvurdukları onto-epistemolojik bir aparattır. Zira, sosyolojinin gayesi, salt toplumsal yaşamın fenomenolojik tasavvuru olmadığı gibi, bu eksenler ve hatta olası tüm sosyolojik dizgeleştirmeler arasında apriori bir uyumu oluşturmak değildir. Sosyolojik düşünebilmek varlığın toplumsallığının, insan öznelliği ile olan ilişkiselliğini kurabilmektir. Bu da ancak ana akım sosyolojinin vazettiği sorunsalları unutmak ile gerçekleşebilecektir. (Berger ve Pullberg, 1965: 196-197). Bu anlamda Berger ve Luckman (ve Pullberg) Marksist şeyleşme nosyonuna Weber ve Durkheim'ci hâkim paradigmaların insan faaliyetinin nasıl olup da bir şeyler dünyası yaratmaya mahir olduğuna dair (toplum ve bilinç arasındaki ilişkiselliğinin merkezinde yer alan) birincil soru karşısındaki çaresizliğini aşmak için başvurmuşlardır. Yabancılaşmaya dair nesnelci bilimcilik tarafından sakatlanmış tasavvur, aktüel toplum

hakkındaki temel gerçeği gözden kaçırmaktadır: Özne, nitelik ile nesneler üzerindeki belirlenimin nicelikselleştirilmesine dayanan meta üretim toplumunda, matematiksel olarak tanımlanabilen bir doğa(öznellik) üretmektedir. Özgül olarak ekonomi-politiğe içkin olan bu faal şeyleşme, insanın türdeşleri ile salt meta üzerinden ilişki kurduğu bir gerçekliğe aittir. (Berger ve Pullberg, 1965: 198). Şeyleşme esasen, toplumsal gerçekliğin (öznel) üretimine içkin bir sorundur. (Berger ve Luckman, 2008: 129-135). Nesnelliğin gayri insani bir olgusallık olarak idrakinde temellenen şeyleşme, mesela modern endüstri toplumu gibi doğrudan özgül bir gerçeklik düzeyine ait bir tarihsel pratik olmaktan çıkarak, bilinç ve nesnellik arasında kurulan diyalektikte epistemolojik bir kaymaya dönüşmektedir.

Toplumsal dünyanın özne(llik) tarafından gerek filogenetik, gerekse de ontogenetik anlamda şeyleşmiş olarak idrak edildiği gerçeği, şeyleşmeyi bizatihi düşünce sürecine içkin bir pratiğe dönüştürmektedir. Dolayısıyla (farklı tarihsel düzeylerde gerçekleşse dahi) toplumsal dünyanın nesneleşme pratiği doğası gereği şeyleşmeyi beraberinde getirmektedir. Bu kaçınılmazlığa karşın Berger ve Luckman, şeyleşmenin hakikati çarpıtan bir tür "bilişsel günah" olmadığının altını çizmektedirler. Mefhumun tarih dışı niteliği burada, muğlak bir paradoks yoluyla tarihe geri döner: Şeyleşmenin bir bilinç kipi olduğunun idraki, tam da bilincin şeyleşmeden özerkleşmesine (tarihsellik) bağlıdır. "Sokaktaki adamın" bilincine içkin bir pratik olarak şeyleşme; bir tür "opus alienum"[45] olarak farkına varılsa bile, şeyleşmiş gerçekliğin (şeyleşmiş) yeniden üretiminin teminatıdır. (Berger ve Luckman, 2008: 130-132). Berger ve Luckman'ın tuhaf, bir nevi sekülerleşmiş mistik tasavvurlarında şeyleşme, kimi arkaik kategorilerin şeyleşerek modern toplumda özerk "ontolojik statülere dönüşümüdür. Buna göre, evlilik gibi bütünden özerk (bu özerklik nasıl oluyorsa) kimi özgül şeyleşmeler, kurumlar evreni ile doğanın iç içe geçmişliğinin kaçınılmaz sonucu olarak ilahi-doğal-yasal kabuklar olarak zorunluluğa, yazgıya dönüşürler.

[45] *Opus alienum*: Her ne kadar çalışmada "yabancıların işi" olarak türkçeye çevrilmiş olsa da Lutherci kozmonolojide "şeytanın işi" olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda tanrının doğasına uygunluğu tanımlayan "opus proprium" un tam karşısında konumlanan "opus alienum", şeyleşme açısından metaforik olarak "insansızlaş(tırıl)mış dünyanın çoraklığına göndermede bulunur. Bu iki mefhum çerçevesinde Luther'ci teolojinin kapsamlı bir incelemesi için bkz. Wilson, 1964.

Lakin yukarıda bahsedilen bu kabuk değişimi niteliksel bir dönüşüme işaret etmez: Sonuç olarak mesela evlilik, ilanihaye insan üretimidir. (Berger ve Pullberg, 1965: 206-207; Berger ve Luckman, 2008: 132-133). Burada Berger ve Luckman düşüncesini bizim açısından önemli kılan, kurumlarla aynı şeyleşmeye tabi olan, kimi öznel "rollerin" şeyleşmesine dair yorumlarıdır. *Mübadeli*nin yaşam deneyimini topyekûn kateden zorunluluk, öznenin gündelik yaşamda büründüğü kimi roller yoluyla şeyleşmektedir. Zorunluluğun edimselleşmesi olan özne gündelik deneyimde daima baba, koca gangster ya da CEO gibi kimi rollerin altında "seçme şansım yok", ya da "böyle davranmaya mecburum" gibi kimi (ontolojik) ifadeler yoluyla zorunluluğu edimselleştirir. Bu anlamda Berger ve Luckman açısından şeyleşme, bireyin özneleşebilmesi için özdeşlik karşısında ihtiyaç duyduğu mesafenin ortadan kalkmasıdır.

Şeyleşmenin nesneleş(tir)me ile ilişkisi de keza önem taşımaktadır. Kendini nesneye vermek onun niteliksel içeriğini özümsemek demektir. Bilimsel nesneleştirme; farklı bilim dallarının müştereği haline dönüşmüş ve Descartes'tan miras nicel(ik)leştirme eğimiyle uyum içindedir. Epistemolojik anlamda, rasyonalitenin doğrudan niceleştirme yetisi ile aynı sayıldığı nesneleştirmenin bu tarihsel düzeyi, neredeyse, nitelikleri ölçülebilir belirlenimlere dönüştürerek yok sayma teamülündedir.[46] Adorno'ya göre niteliksel uğrakları akla referansla düşünme çabası, ratioya içkin (nitel) körlüğün temel nedenlerinden biridir, (Adorno, 2014: 49). Halbuki modern tilmizlerinin aksine Platon niteliksel ayrımı diyalektiğe eklemleyerek, düşünceyi başıbozuk nicelleştirmenin şiddetinden korumak istemiştir. Sentezin kavramsal hareketini tersine çevirmek amacıyla "alt türleri parçalarına ayırırken, doğadaki gibi kesiği mafsallar boyunca ilerletme ve kötü bir aşçı gibi herhangi bir uzvu parçalamama becerisi"ne ihtiyaç duyulduğu söylenir. "Uzvu parçalama" tehlikesi karşısında Platon, rationun dokunduğu nesneyi bozarak usdışına dönmemesi için niteliksel uğrağın parçalanmaması uyarısında bulunmuştur. En nihayetinde tüm nicelleştirmeler, nicelleştirilen şeyin niteliksel uğrağını muhafaza etmek durumundadır.) Adorno'ya göre, ratiodaki nicelleştirici eğilimin bizzat kendi doğasına dönüşmesi, rationun düşünümsellik yokluğunun

[46]"Fenomeni, ona gerçekte olduğundan daha fazlasını atfederek ve sadece olduğu şey üzerinden yorumlayan bakış, metafiziği sekülerleştirir. İdealizmin yanılsamalı tasarısı olan monadlara haklarını ancak fragmanlar halindeki bir felsefe verebilir. Bu fragmanlar tikellikteki bütünlüğün, bütünlük olarak tasavvur edilemeyen bütünlüğün tasavvurlarıdır." (Adorno, 2014: 37).

ispatıdır. (Adorno, 2014: 50). Öznellik açısından bu nicelleştirme temayülü, öznenin niteliklerinden arındırılmış bir genele ya da salt mantıksal olana indirgenmesine dönüşmektedir. Adorno'nun negatif diyalektiği açısından niteliğin özgürlüğü, niceleştirme ile zorunluk ve tahakkümünün ortadan kalktığı bir nesnel durumda gerçekleşecektir. Lakin bu nicelleştirmenin, matematik gibi zamansız bir öz olduğu anlamına gelmez: Bu eğilim verili toplumun ussallaşması ile eşzamanlı olarak işleyen tarihsel bir süreçtir.

Diğer taraftan nesneleşme ile karıştırılması muhtemel bir fenomen olarak nesnelleştirmeyi ayırt etmek elzemdir. Şeyleşme; nesneleşmeye odaklanan Fenomenolojik Sosyoloji'nin mirasçıları açısından nesnel ve ekonomik olanın kendisini üreten insani etkinlikten özerkleşmesi olarak, ekonomik düzeydeki daimî otonominin toplumsal ilişkilerin kurucu paradigmasına dönüşümüdür. Artık fetiş salt metaya özgü olmaktan çıkarak, toplumdaki tüm unsurları kapsamaya başlar. Berger ve Luckmann, şeyleşmedeki ekonomi-politik niteliği bilincin genel bir eleştirisine eklemlerken oluşabilecek bir teorik karmaşa karşısında dörtlü bir kavram seti önerirler. Zira, şeyleşmenin sokaktaki insan bilinci açısından taşıyacağı farazilik ve müphemlik ancak birbirine karşıması muhtemel dört temel mefhumun ayrı ayrı tanımlanması ile mümkündür. Bu dört mefhum; nesnelleştirme -*objectivation*-, nesneleştirme -*objectification*-, yabancılaşma -*alienation*- ve sonuncu olarak şeyleşmedir (*reification*).

Batıni bir içsellik olmaktan ziyade, faal bir yönelimsellik olan insan öznelliği, kendisini dış dünyaya ancak nesnelleştirerek aktarabilir. Bu anlamda nesnelleştirme (objectivation), bir dünya kurucu yaratık olarak insanın , kendisini erişilebilir ürünlerde –dünya malı- edimselleştirmesidir. Diğer taraftan nesneleştirme (objectification), bahsedilen nesnelleşme sürecinde insanın ürettiği ile kurduğu özdeşlikten çıkarak, onu bilincin nesnesine dönüştürdüğü anı tanımlamaktadır. İnsanlık ve ürünlerinin tamamına göndermede bulunan nesnelleşmenin aksine nesneleştirme, halihazırda nesnel kılınmış dünyanın öznel tasavvur (tarihselleştirilmesi) sürecidir. Berger ve Pullberg konu yabancılaşmaya gelince, üretim süreci ile ürün arasındaki birliğin kopması şeklindeki beylik Marksist anlamı korusalar dahi, mefhumu Sosyal İnşacı bir elekten geçirerek, dünyayı üreten özne ile dünya arasındaki birliğin kopması olarak yeniden kurarlar.

(Berger ve Pullberg, 1965: 199-200). Burada yazarların bilhassa öznelciliğin mefhuma yükleyeceği kavramsal karışıklığı önlemek için yaptıkları psikolojizm uyarısı önemlidir: Ruhsal sağlık dendiğinde toplumsallığın bir fonksiyonu anlaşıldığına göre eğer; insanın yabancılaşması ile ruhun yabancılaşması ya da bir ruhsal hastalık ile doğrudan ilişkilendirmek yanlıştır. Zira, hastalığın tanımı ve kapsamı öznenin kurduğu gerçekliğin -toplumsallığın- bağlamına aittir; örneğin gerçekliğin Sufi-dinsel tahayyülü, antikiteden beri yabancılaşmış bilincin daima en anıtsal tiplerini yaratmıştır. En nihayetinde şeyleşme; yabancılaşma sürecinde "şey olmalığın" nesnel gerçeklikteki asli norm haline geldiği o kurucu momenttir. Bu anlamda şeyleşme, "yabancılaşmış formdaki bir nesneleştirme" biçimidir.

Şeyleşmenin “doğasına” dair bu dörtlü tasnife göre, antropolojik ilkeler olan nesnelleştirme ile nesneleştirme insan varlığından bağımsız-apriori süreçler iken; tarihsel nitelikli yabancılaşma ve şeyleşme ise insanlığın "de facto" durumlarıdır. (Berger ve Pullberg, 1965: 200-201). Diğer taraftan Berger ve Pullberg’a göre, şeyleşmenin insana içkin bir kategorik ilke ya da antropolojik zorunluluk olmadığını belirtmek, onun belirli belirli bir uzay-zaman dilimine özgü topyekûn tarihsel bir fenomen olduğu anlamına gelmez: Şeyleşme, Judeo-Hristiyan uygarlığın “epistemontolojik” temeli olarak düşüş mitinde ya da Vulger Marksizm'e içkin teolojide olduğu gibi, bir çeşit doğa durumundaki varlığın şeyleşmemiş halinin, tarihin ardışıklığında katılaşarak şeyleştiği bir sapma değildir. Esasında şeyleşmeye gücünü veren şey muazzam toplumsal işlevselliğidir; kimi ilkel topluluklardaki kitlesel şeyleşmenin etnolojik kanıtlarının da gösterdiği üzere şeyleşme, kültürler arası, yinelenen tarih üstü bir fenomendir. (Berger ve Pullberg, 1965: 208). Şeyleşme sürecinde toplum ile özgül bir bağlanma biçimini gerçekleştiren bilinç, epistemolojik olarak katmanlaşmıştır. Bu anlamda Berger ve Pullberg'e göre şeyleşmeyi tanımlarken bilincin; yansı(t)ma öncesi, yansı(t)ma evresi ve teorik düzey olmak üzere üç farklı katmanından bahsetmek yerinde olacaktır: Birinci düzey dünyanın yansı(t)ma öncesi, doğrudan mevcudiyetidir. İkinci düzey dünyanın ve öznenin "oradalığına" dair yansı(tma) sonrası farkındalıktır. Üçüncü düzey, bu iki bilinç düzeyinin sentez süreci olan üçüncü düzey ise bilincin şeyleşme karşısında geliştirdiği çoklu ve kuramsal

tasavvur biçimleridir. Şeyleşme son iki düzeye (yansıtma evresi ve teorik düzey) aittir. (Berger ve Pullberg, 1965: 204).

Şeyleşme, daima somutu soyuta, niteliği ise niceliğe dönüştüren bir soyutlama mekanizmasıdır. Bu mekanizmanın soyut işleyişi aktüel toplumun ileri derecede katmanlaşmış bürokratik dizgesinde somutlaşmıştır. Berger ve Pullberg'in yaklaşımını önemli kılan tam da insan öznelliğinin şeyleşmiş dünyada içinde bulunduğu psikotik durumunu kavramış olmalarıdır.[47] Şeyleşme anlam ile eylem arasındaki dolayımın kopmasıdır. İleri derecede karmaşıklaşmış toplumda rollerin şeyleşmesi; insan eylemini, kaynağı olan öznel anlamdan koparırken, düşünme ve seçim arasındaki aralığı en aza indirger. Bu otomatikleşmedir: öznelliğin toplumsal davranışa aktarılan boyutu otomatlaşırken, öznel varoluşu toplumsal işlevselliğin özüne dönüştürür. Dünyanın "böyleliğini" içselleştiren (yapay) benlik, rollerden çıkarsanan soyutlamaların temsili haline gelir. (Berger ve Pullberg, 1965: 207-208). Öte yandan bu otomatikleşme eleştirisini radikal öznelci bir konumdan oluşturmak yanlış olacaktır. Zira yoğunlaştırılmış öznelcilik, şeyleşme eleştirisini, bizzat şeyleşmenin olumlanmasına kadar götürecektir. Suçluluk, erkeklerin kadınlar üzerindeki evrensel tahakkümü, kişinin "kendini" baskı altına alması gibi müphem kavramlar, çözülüp dağılmakta olan bir toplum karşısında gerileyen bir egonun araçları olarak işlev görür. (Jacoby, 1996: 147).

Şeyleşme, öznenin deneyiminde hesaplama/hesaplanabilirlik ilkesi kendine daima yeni eklemlemeler bulan mekanikleştirmeler yoluyla gerçekleşmektedir. Böylelikle Şeyleşme, nesnelere içkin teknik akılsallık biçiminin öznelerin (canlı ya da cansız) diğerleri ile kurduğu ilişkilerin kurucu ilkesi haline gelmektedir. Özne açısından teknik akılsallık salt başkalarıyla kurduğu ilişkinin niteliğini belirlemez. Bu akılsallığın gündelik deneyimdeki belirleyici olduğu diğer konum, üretim için üretim toplumundaki çalışma hayatıdır. Yaşamı tümüyle kuşatan rasyonel mekanikleştirme ile hesaplanabilirlik ilkesinin modern üretimdeki merkezi konumunu tahayyül edebilmek

[47] "Özneler toplum içinde güçsüz ve tanınmaz haldedir, toplumun —idealizmin bir olumluluk "olarak yanlış değerlendirdiği— vahim nesnelliğinin ve kavramsallığının nedeni budur. Bu mutlak tinin değil, sistemi, ne kadar kendilerine ait olduğunu kestiremeseler de ellerinin altında bulunduranların tamamıyla koşullu tininin sistemidir. Maddi toplumsal üretim sürecinin öznel ön-biçimlenişi, teorik oluşumundan temelden farklıdır ve onun öznelerle uzlaşmayan, çözülmemiş veçhesidir. Transandantal özne gibi bilinçsiz bir halde mübadele aracılığıyla özdeşlik tesis eden aklı, tek bir ortak paydaya, öznenin düşmanı olarak özne olmaya indirgediği öznelerle ölçülemez." (Adorno, 2014: 22).

için, geleneksel zanaatçılık ile olan radikal farklılığa bakmak yerinde olacaktır. Rasyonel fabrikada üretimi darmadağın ederek gelişen teknik, tedrici olarak üreticinin karşısında yekpare ve katı bir sistem olarak belirirken; diğer tarafta, teknik gelişmenin nispeten durağan olduğu geleneksel zanaatçılıkta üretimin öznel niteliği, "üretici tarafından yapılan bir üretim olma" özelliği, korunmaktadır. Lukacs'a göre bu durum, öznenin kapitalist üretim süreci karşısındaki edilgen-tefekküre dalmış halini açıklamaktadır. (Lukacs, 1998: 176).

Burada akılcı hesaplama, öznenin davranışından özerkleşmiş kimi özgül olayların karşılıklı neden-sonuç zincirinin hesaplanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aktüel toplum (Lukacs'ın olduğu kadar günümüz toplumu da), öznenin faillikten soyunarak bir nevi "istatikçi"ye dönüştüğü bir toplumdur. Bu saptamamız karşısında Lukacs daha da ileri gitmektedir: Burjuva toplumunda öznenin davranışı, apriori yasalara göre belirlenen olayların ardışıklığındaki istatistiksel şansları hesaplamaktan, beklendik sonuçları olasılık hesabına yatırmaktan ibarettir. İnsan olasılıkları hesaplayarak ya da güvenlik tertibatlarına sığınarak "arıza"nın kaynağı olan rastlantılardan kaçabilse dahi, nedenselliğe, dolayısıyla olayın kendisine müdahale edemez. (Lukacs, 1998: 176-177). İstatistikçi insan soyutlamasının ete kemiğe büründüğü yer bürokrasidir. Bürokrasi, insanın bilinci ile varoluşsal konumunu (kapitalist) ekonominin temel kategorileri ile eşgüdümleme vazifesindeki "memur-gardiyan"dır. Etiği çoktan nesnellik düzeyine kurban etmiş olan bürokrasinin özgül tipi, der Lukacs; nesneler arasındaki kaçınılmaz ilişkiselliğin, "onur" ya da "sorumluluk duygusu" gibi öznel nedenlere dayandığı yanılgısındadır. Bu şeyleşmenin, tıpkı Taylorizm'in iş bölümü yoluyla insan içselliğinde işlemesinde olduğu gibi, insana özgül etik bölgeyi nasıl işgal ettiğinin somut bir vechesidir. (Lukacs, 1998: 178). Bürokrasi, bekçi olduğu fabrikada işten kaytaran işçiler karşısında aslanlar gibi dikilen, vazifeyi varlığından öte bellemiş, Orhan Kemal'in eşsiz karakteri "bekçi Murtaza"dır.[48] Bürokrasi sayesinde hukuk veya devlet gibi üst-yapı kurumlarındaki biçimsel rasyonelleştirme ve daimî parçalanmanın nesnelliği giderek öznelere sıçrar. Esasen Lukacs'ın işaret ettiği nesne(lliği)nin özneye bu tekinsiz intikali; kapitalist gerçekliğin öznellik kabuğunu da aşarak doğrudan bireyin intra-psişik varlığına girdiği kurucu bir momenttir. Böylece, yaşamın kısmi unsurlarına tatbik edilen

[48] Kemal, O. (2015). "Murtaza". Orhan Kemal'in bu yapıtı 1965 (Murtaza-Ahmet Mekin) ve 1985 (Murtaza-Müjdat Gezen) yıllarında olmak üzere, iki kere sinemaya uyarlanmıştır.

parçalı rasyonelleştirme, yarattığı aposteori-biçimsel yasaları, öznenin psişik doğasında tekrar üretmektedir. Bu Lukacs'ın, "dünyanın rasyonelleşmesinin tamamlanması" olarak tanımlandığı kurucu andır. (Lukacs, 1998: 180).

Çalışmanın iktisadi rasyonalizasyonu bir (karşı) devrimdir: İçkin anlamından özerkleşen üretici eylem basit bir ücret kazanma aracına dönüştükçe, yaşamın amacı haline gelmiştir. (Gorz, 2007: 38). Böylelikle alışma ve yaşama zamanı birbirinden keskin bir biçimde ayrılırken, toplumsal ilişkiler, doğa ile kurulan ilişki ve değerler tepetaklak olmuştur. Bu dönüşüm neticesinde, Marx'cı "soyut emeğin" merkezi bir konuma geldiği yeni bir hakikat düzeyine geçilmiştir. Bu süreçte işçi üretici, tükettiği hiçbir şeyi üretmeyen toplumsal bireye, diğer bir deyişle işçi-tüketiciye dönüşmüştür: Somut emeğin soyut emeğe çevrilebilmesi; özne için çalışmanın yegâne gayesinin toplumsal makine tarafından belirlenen malları tüketebilecek kadar kazanmak olduğu bu düzeyde gerçekleşmiştir. Bu aktüel yabancılaşmanın kökenidir. (Gorz, 2007: 38-39). Gorz'a göre kapitalizm, "ayak bağlarından kurtulmuş iktisadi akılsallık" olduğu kadar; davranış dizgesine uygulanan bir hesap sanatıdır.

Rasyonelleşmiş iktisadi etkinlik, davranışı tüm öznel pürüzlerinden arındırarak ve onu failikten soyarak örgütle(yebil)mektedir. Etkililik arayışının mutlaklaştığı(kesinleştiği) yerde, eylemi-kararı belirleyen öznel-etik-estetik ölçütler yok olmakta, (eylemin niteliği) salt hesaplanabilirliğine göre saptanmaktadır.[49] (Burjuva) İktisat biliminin özneyi sorumluluktan azletmesi, onu iktisadi rasyonalitenin nesneleştiği bir "sermayenin memuruna dönüştürmüştür. Bu nesnellik, düşünceye kapalı batıni bir hesaplama tarzını demir bir çekirdek gibi koruyarak, her türlü eleştiri ya da incelemenin uzağında tutar. (Gorz, 2007: 155-156). Muktedirin bilgisi olarak burjuva iktisadı, niteliği niceliğe; özü ise teknik bilgi teferruata dönüştürür.

[49] Gorz'a göre nicelleştirme ve hesaplanabilirlik, yaşamdaki tüm kategorilere ayırt etmeksizin uygulanır: "Sistem olarak ekonominin büyümesi, tüketimin büyümesi, kişisel gelirlerin büyümesi, bütün zenginliklerin, ulusal gücün, süt ineklerinin veriminin, uçakların veya koşucuların, yüzücülerin, ski yapanın hızının, vs, büyümesi; aynı niceliksel değer yargısı bütün düzeylere farksız biçimde uygulanır ve ilke olarak her türlü sınırlama veya kendini sınırlama düşüncesini dışlar. Akılcı değer yargısının vekili olarak niceliksel ölçü en yüksek ahlaki güvenliği ve entelektüel konforu sağlar: İyi'yi ölçebilir ve hesaplayabiliriz; ahlaki karar ve yargılar gayri şahsi, nesnel, nicelikselleştirici bir yöntem izlenerek oluşturulabilir, özne tarafından endişe ve belirsizlik içinde üstlenilmeleri gerekmez." (Gorz,2007: 154).

2.3. “ÜRETİM İÇİN ÜRETİM”

Üretim için üretim Marx’ın iktidarın metafizik niteliğine dair eleştirisini bizzat Marx'a yönelten Wendy Brown'a göre O’nun dehası; daima olumsallık ve yazgıya koşullanan yerde iktidarın bulanık izini takip etmesi ve tarihi mistifiye eden kabuksu idealizmi soyup, onun yerine toplumsal ilişkiler ile politik biçimleri kuran özgül süreçlerin eklemlenmelerini koyabilmesinden gelmektedir. (Brown, 2010: 83-86). Zira topluma dair bir ilişki(sellik) olduğundan dolayı; toplumsal iktidarı asli, politik iktidarı ise ikincil gören Marx'ın iktidar mefhumu da mantıksal zorunluluğa muhtaç olduğundan, refleksif bir eleştiriye uğramak mecburiyetindedir. İktidarın, kendi devasa gizemlileştirme rejimini rastlantısallıktan uzak merkezi bir unsur olarak kurmasına olanak sağlayan bu "hakikat saptırıcı" niteliği, meta üretimi ile paranın dolaşımının bulunduğu tüm toplumlara içkin olsa dahi, en kusursuz formuna kapitalist üretim koşulları ile erişmiştir. (Brown, 2010: 89). Geç dönem (Das Kapital) Marx, klasik politik iktisadın ve yaygın eğilimin aksine, kapitalist birikimin sırrına ancak; nispeten ulaşılamamış, muğlak bir bölgede kalan "üretimin meskenine" girerek erilebileceğini ileri sürmüştür. Wendy Brown'a göre tam da bu (son derece isabetli) seçim, Marx'ın şeylerin dış görünüşü ile özü arasında yaptığı meşhur ayrım da hatırlanacak olursa, Marksizm'deki örtük idealizmin canlandığı yerdir. Görünüşün altına gizlenmiş bir hakikat olduğuna dair bu kanı, esasen hem Marx'cı eleştirinin hem de bu eleştirinin hipotetik bilimselliğinin temelidir. (Brown, 2010: 87-92). Peki “üretim meskenin” koordinatları nedir? Bu koordinatlar Marx’ın sermayenin dolaşım sürecini tanımladığı “P-M-M-P”dir.

Burada, P-M sermayenin emeği soğurduğu sürece; M-M’ artı değerin ortaya çıktığı üretim sürecine, M’ P’ ise ürünün satılarak sermayenin yeniden üretildiği düzeye tekabül etmektedir. Bu döngü, aynı zamanda basit dolaşım olarak içi içe geçmiş iki dairesel dönüşten (M-P-P-M ve P-M-M-P) oluşmaktadır. Sermayenin makinesel devr-i daimî, P-M, M-M’ VE M’-P evrelerinde hareket ettikçe sermayenin (bütünsel) dolaşım sürecini oluşturur. Sermaye P-M-M’-P’ sürecinden tek parça olarak geçmediğinden dolayı üretim veya üretim dışı bölgelerde bütün olarak var olamaz. Onun yerine dinamik bir oluşum olarak sermaye, bu döngüde (para sermaye, üretici sermaye ve meta sermaye-ürün vb. gibi) bir dizi tikel biçimin formunu alır. Her bir tikel biçimin vazifesi,

o evredeki kapitalist işlemi gerçekleştirip bir sonraki düzeye geçmektir. (Marx, 2008, 520-523, 535.) Marx'a göre sermayenin bütünsel basit dolaşımı, altında daha ince ve derin faaliyetlerin kaybolduğu-gizlendiği "burjuva toplumunun yüzey tabakası olarak: *özgürlük, eşitlik ve 'emeğe' dayalı mülkiyetin hüküm sürdüğü âlemdir*." (Marx, 2008: 109). Çağdaş toplumun (ne yazık ki) Marx'tan bu yana değişmeyen merkezi ilkesi budur: mübadeleci özneler arasında salt biçimsel bir ayrım baki kalmış, iktidarlar ve sermayenin fütursuzca ele geçirme çabasında olduğu öznenin artı değeri olarak fark ise çoktan gizlenmiştir.

P-M-M-P döngüsü birincil kategorik ilke olarak mübadelenin ve dolayısıyla "müba/deli" olarak adlandırdığımız öznellik biçiminin yüzeyidir. Bu yüzeyin kurallarını belirleyen ise sermayenin nicelikselliğinden kaynaklanan temel çelişkisidir. Marx'ı halen güncel kılan temel unsurlardan birisi, sermayenin bir nicelik rejimi olduğunu ifşa etmesidir. Burada belirleyici olan şey; öznenin, bir nicelik rejimi olan üretim için üretim toplumunda anlamsız, akıldışı, giderek absürdite olarak deneyimlediği amaçsız bir meta üretim-tüketim döngüsünün, bu rejime içkin yapısal çelişkiler tarafından belirlenmiş olmasıdır. Sermayenin birincil çelişkisi şudur: Bir nicelik rejimi olarak sermaye daima sınırlar, nicel dengeler ve eşitlikler yoluyla edimselleşirken, eşzamanlı olarak; daima sınırları, zorunlulukları aşma – iktisat jargonu ile büyüme- çabasındadır. "Aslen sürekli aynı şeyden daha fazla yaratma hareketi" olarak sermayenin çelişkisi, asli amacı olan artık değeri aynı zamanda biricik düşmanı olarak görerek ve her sınırı aynı zamanda bir engel kabul ederek, tüm yaşamı sermayeye açar. (Kovel, 2005: 65-67). Kullanım değerine dayanan basit karşılıklık (satın almak için satma) yerini, daima yenilenen sınırsız bir hareket dolayımıyla var olabilen paranın sınırsız değer yaratma/yıkma gücüne bırakmıştır. İşte tam da bu P-M-P döngüsü, "katı olan her şeyin buharlaştığı", doğanın ve yaşamın tümüyle metalaştığı gerçeklik düzeyidir. Topluma dinamikliğini sağlayan olgu, daima yeni servet artışını bitimsiz bir değişim-mübadele döngüsü içinde tekrar üretebilmesidir. Bu dinamiklik ise daima ölü olanın (meta dolaşım süreci), canlıyı ele geçirmek için her saniye çabaladığı bir dönüşüm-tüketim-yeniden üretim cehennemidir. Zira Kovel'in nesnelciliği ürkütecek analojisinde olduğu gibi sermayenin dolaşım süreci, gücünü beden ile girdiği yapısal çelişkiden alan bir kanserdir. Yapısal olarak ancak büyüyerek var olsa da, aynı zamanda büyümesi için gerekli üretim

koşullarını daima bozma eğilimindeki sermaye, anlamsızca büyüyen ve büyüdükçe kendi varlığı ile beraber, başta ekoloji ve insan ruhu olmak üzere, çevre habitusları tüketen, son kertede canlı genetiği ele geçirerek deformasyona uğratan bir kansere benzemektedir. (Kovel, 2005: 62-64).

Üretim için üretimin iktisadi formülasyonu olmasının ötesinde, sermayenin dolaşım sürecini (P-M-M-P) çalışmamız için yaşamsal kılan şey öznelliğe bağlanma biçimleridir. Sermayenin dolaşım süreci, gerçeklikte bir yanında iktisadi zorunluluk, diğer yanında iktisadi büyümenin olduğu makro bir çerçevede belirmektedir. Sermaye; toplumsal emeğin billurlaştığı iktisadi bolluk dönemlerinde merkezi konumundan taşarak, duyumsal nesneleri topyekûn ele geçirir. Sermayenin virtuel güçlerinin edimselleşmesi, özerk ekonominin zaferi olduğu kadar yenilgisidir de. Zira toplumun temeli olan iktisadi zorunluluğu lağvederek yerine iktisadi büyüme zorunluğunu koymaktadır. İktisadın özerkleşmesinin ana koşulu olan toplumsal bilinçdışı, temel ihtiyaçların karşılanması üzerine kurulu gerçeklik ile salt kendi egemenliğini sürdürebilmenin yegâne yüzeyi olarak sahte ihtiyaçların imalatına dayanan bir gerçekliği takas eder. (Debord, 2010: 57). (Suni) ihtiyaçlar ile hakikatin bu takası, üretim için üretimin ontolojik temelidir. Bu savımızı açmak için Guy Debord ve Sitüasyonistler'den destek alacağız.

Gündelik yaşam altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkinin dolaysız olarak gözlenebileceği biricik mekândır. Kuram, nedense gündelik hayatı es geçer, hakikati kavramların nominal dünyasındaki karşılıklı etkileşime indirger. Diğer taraftan gündelik hayat, ampirik araştırmanın determinist ve apriori bakış açısının gözden kaçıracağı kimi parçacıkların gezindiği bir mekân-zamandır. Gündelik yaşam bazı davranışsal kodların, üretim biçiminin egemenliğinin ve şeyler ile insanlar arasındaki karşılıklı etkileşimin somut evreni olduğu kadar, arzunun ve bilinçdışının da somut evrenidir. Yine de modern toplum iki kavram çerçevesinde (ama onlara indirgenmeden) tanımlanabilir: çalışma ve gösteri. Gösteri toplumunda üretim koşullarının egemenliği tüm hayatı gösterilerin sonsuz birikimine dönüştürür. Gündelik yaşamın dolaysızlığı yerini bir temsile bırakarak olduğu yerden uzaklaşır. Buradaki gösteri imajların gelişigüzel toplamını ifade etmez, daha çok bireyler arasında deneyimlenen bir toplumsal ilişkiyi tanımlar.

Dolayısıyla gösteri somutlaşmış ve maddi olarak kavranabilen bir dünya görüntüsüdür. (Debord, 2010: 35-36).

Guy Debord ve diğer durumcular (situasyonistler) gösteriyi, kitle iletişim araçlarının teknokratik üstünlüğünü toplumsal yapının belirleyiciliğine göre birincil gören post modern yaklaşımdan çok farklı algılamaktadırlar.[50] Sitüasyonistler'in özellikle avangart sanattaki etkisi kuram açısından günümüzde giderek kaybolmuştur. Lakin, biz burada Situasyonizm'i tekrar hatırlayacağız: Zira iktisadi olanın öznelliğe sıçrayışına dair Debord'cu avangart betimlemenin, iktisat ve öznellik arasındaki daha genelde "iç" ve "dış" arasındaki dolayımı çözmede bize yeni bir patika açacağı düşüncesindeyiz.

Debord'a göre iktisadın gündelik yaşam üzerindeki tahakkümünün ilk sonucu insanın *var olmaktan sahip olma*ya geçmesi olmuştur. İktisadın toplumsal yaşam üzerinde bütünüyle egemen olduğu geç kapitalizmde ise sahip olmak yerini *gibi görünme*ye bırakmıştır. Debord *Gösteri Toplumu*'nu (*Society of Spectacle*) 1973'te yazmıştır ve bugünün "Facebook" ve "Twitter" gerçekliğinde modern insanın temel olarak; temsil-*mış gibi olma*-gösterme üçgeni içinde var olduğu düşünüldüğünde ne kadar ufuk açıcı bir tespit yaptığı görülebilir. Gösteri toplumunun temeli budur: insanın yerini temsil alır, gerçeklik değiş tokuş edilebilir imajlarla yer değiştirir, artık dolaysızca algılanamayan dünya uzmanlaşmış ve teknikleşmiş görme biçimleri aracılığıyla algılanır. Artık önemli olan *gösterme eğilimi*dir. Arkaik dönemlerde dokunma duygusuna atfedilen ayrıcalıktan, günümüzde görme duyusu faydalanır ve gösteri tam da bu duyunun diğer duyulara göre aldanabilir-müphem olan yapısından destek alır. (Debord, 2010: 37-41).

İlkel toplumlarda yaşamsal bir amacın hükmündeki hakiki deneyim, günümüz toplumunda yalıtılmış olan şeyin daimî olarak yeniden üretildiği bir mutlak bir ayrılığa sabitlenmiş halde, eylemsizliğe doğru meyletmektedir. Her yerin tecrit olduğu bu düzeyde eylemsizlik, bizzat üretici eylemin hükmü altındadır.[51] Araçsal aklın bir ürünü

[50]Marksizm'den el alan avangart bir devrimci söylem aracılığıyla modernist- ve post modern sanat akımlarının yıkıcılığını ortaya çıkarmak isteyen situasyonistler (durumcular) 68 hareketinde merkezi bir rol oynamışlardır. Situasyonistler devrimin gündelik hayat ve insan bilinci üzerindeki izleğini takip etmişlerdir. Ayrıca daha önceki öncü akımları yeni özgün bir türe doğru dönüştürerek alanında yeni bir tür melez avangart oluşturmuşlardır.

[51]Bahsedilen bu eylemsizliğe, nevrotik bir pratik olan (düşünsel) *ruminasyon*- geviş getirme- eşlik etmektedir. Ruminasyon; her türlü olasılığın, ayrıntının, geçmiş-gelecek bağlantısının devamlı gözden geçirildiği ve bu süreç dahilinde eyleme geçişin daima ertelendiği mikroskobik bir varoluş biçimidir.

olarak eylemsizlik, üretime dayalı eylemin dışarısının olmadığının apaçık ifadesidir. (Truman Show) Bundan ötürü, Debord'a göre "boş zaman" ve çalışmanın özgürleşmesi" üzerine yapılan aktüel tartışmalar, hiçbir biçimde dünyanın özgürleşmesine ulaşamayacaktır. Zira, çalışmanın soğurduğu hiçbir eylem, calışmaya boyun eğerek tekrar kazanılamaz. Tecrit, halihazırda hakikat ve imaj olarak ikiye bölünmüş olan dünyanın birliğinden, evrensel toplumsal praksisten, gayrı düşünülemez.

Birlikteki bu bölünmenin bir parçası ve hayali dünyanın kurgusal bir yorumu olan gösterinin, kendini bütünlüğün yegâne amacı olarak gösteren dilsel-semiyotik dizgesi, doğrudan üretimin işaretlerinden oluşmaktadır. (Debord, 2010: 37-45). Üretim sistemi gündelik yaşamı tecrit ve gösteri üzerine inşa etmektedir. Otomobilden televizyona kadar gösterinin seçtiği tüm metalar, "yalnız kalabalıkların" tecrit şartlarını durmadan güçlendirmek için kullanılırlar. Gösteri ise izleyici olarak yurttaşın, kendi bilinçsiz etkinliğinin sonucu olarak izlediği nesneye yabancılaşması sonucunu üretir. Debord'a göre gösterinin özneye dışsallığı, kendi davranışları karşısında doğrudan yabancılaşmasını üretir. Böylelikle özne ne kadar çok temaşa ederse, o kadar az yaşayacak, ne kadar hâkim ihtiyaç imajlarına dalar ise kendi varoluşsal konumunu o derece yitirecektir. Gösterinin her yer olduğu böylesi bir gerçeklikte, izleyici olarak özne hiçbir mekânda kendini evinde hissetme şansına sahip değildir. (Debord, 2010: 46).

Gösteri metanın toplumsal-gündelik yaşamı tümüyle ele geçirdiği biricik andır. Meta ile kurulan bulanık ilişki dışında hiçbir şey görülemez. Altmış sekizlerden yazan Debord; modern iktisadi üretim diktatörlüğünün, merkezi bölgelerden az gelişmiş bölgelere doğru şiddetli yayılımını saptamıştır. Buna göre, az gelişmiş bölgeleri emperyalist tahakküm ve birkaç popüler meta ile ele geçiren iktisadi üretim (için üretim), ileri endüstri toplumlarını ise jeolojik meta tabakalaşmasının oluşturduğu yığınlar ile istila etmiştir. (Debord, 2010: 52-53). Harici toplumların artık sınırlandıramadığı uzamı birleştiren kapitalist üretim, böylelikle şiddetli bir homojenleşme ile yaygınlaşmış bir bayağılaşma rejimini harekete geçirmiştir. Soyut pazar uzamında seri üretim metaların

---

Debord'un ifadesiyle, ürettiği nesneden tecrit edilmiş olan özne, kendi dünyasının özgül ayrıntıları giderek daha fazla üretirken eşzamanlı olarak kendisini, dünyasından daha da ayrılmış hissettiği bir döngünün (ya da sisyphos çabası diyelim) içinde mahpustur. (Debord, 2010: 47-48).

birikimi, bölgesel- yasal engelleri aşarken; aynı zamanda mekanların özgüllüğünü ve özerkliğini de ortadan kaldırmıştır. (Debord, 2010: 35). Günümüze geldiğimizde, bu istilanın küresel olarak tamamlandığını ve bölgesel olarak çapraz yeni bağlanma biçimlerine girerek, karmaşık ağımsı bir hale geldiğini ekleyebiliriz.

Gelişen kapitalist üretim bir yanda yeni bir hazlar evrenini yaratırken, diğer yanda spekülasyon ile kredi sistemine dayanan yeni zenginlik-servet kaynaklarını ortaya çıkarır. İsraf ve lüks, zenginliğin toplumsal onayı olarak temsil giderleri kalemine yazılır. Kapitalistin israfı, selefi olan feodallerin iyi niyetli israfından bir hayli uzaktır. Zira kapitalist doğrudan diğerlerinin emek gücünü emerek ve işçiyi yaşamın sunduğu zevklerden olabildiğince mahrum bırakarak zenginleşir. Marx, kapitalistin bağrında bir yanda biriktirme hırsı diğer yanda yaşamdan zevk alma arzusu ile tanımlanacak keskin bir çelişki, *Faustik* bir çatışma, olduğunu söylemektedir. (Marx, 2011: 574). Marx, toplumun işçiden tutumlu olmasını, tasarruf etmesini beklerken, gerçekte öyle olması gereken kapitalist-sermayedara hiç dokunmadığını ve bunun çağdaş toplumun bir paradoksu olduğunu belirtmiştir. İşçilere yöneltilen "tutumluluk" talebi, ratio-araçsal aklın dile dökülmüş halidir. İşçileri, kendi kendini amorti eden monolok bir "emek makinesine" dönüştüren bu pratik; işçiye modern dünyanın sağladığı bir imkân olarak sunulan ve kültürel doyum-kendini geliştirme-zevk alma gibi, toplumsallaşmış öznenin giderek doğallaşmış ihtiyaçlarını tanımlayan "uygarlı payı"ndan da mahrum bırakmaktadır. Keza işçiler, diyelim ki yıllarca köleden farksız çalışmanın sonucunda az biraz tasarruf imkânı buldular, bu birikimleri de ya devlet ya da bankalar tarafından emilecektir. Ne yaparsa yapsın tüm birikimi-tasarrufu sermayeye yarayacaktır. Bu durum, Marx'ın ifadesiyle "düpedüz hayvanlaşma"dır.[52] (Marx, 2008: 310-313).

[52] Bahsettiğimiz ontolojik katmanlaşmalar dışında, meta dolaşım biçimine içkin akılsallık ulus devletlerin sermaye ile olan bağlanma biçimlerini de yapısal olarak belirlemektedir. Hem bundan dolayı hem de metalaşmanın öznelliğe olan etkisini anlamak açısından Wallerstein'ın "dikey tümleşme" mefhumunu hatırlamak önemlidir. Buna göre, meta zincirindeki iki halkada dikey tümleşme gerçekleştiği zaman, toplam artığın çok daha önemli bir oranı merkeze doğru kaydırılmış ve böylece merkezde yoğunlaşan sermaye, makineleşme için gereken kullanılabilir paranın limitini arttırmıştır. Böylece, merkez bölge üreticileri hem ek rekabet üstünlükleri kazanmış hem de teknolojik gelişme sayesinde, daha fazla yeni ürün çıkartmaya başlamışlardır. Diğer taraftan, sermayenin merkezde yoğunlaşması ile çevre ülkelerin devletlerinin güçsüz kalabilmesi için ayarlanmış bir "göreli güçlülük" modeli ile çevre devletlere meta zinciri hiyerarşisinde alt seviyelerde uzmanlaşmayı kabul ettirerek, ucuz işgücünü ve bu işgücünün ucuz olabilmesi için gereken yeni hane öznellik biçimlerini gerçekleştirebilmiştir. İşte tüm bu süreç, tarihsel kapitalizme içkin olan dramatik ücret farklılıklarının temelidir. (Wallerstein, 2012: 28-29).

Üretim için üretim toplumunda gündelik hayat, üretim biçiminin tarihsel olarak belirlediği zamansallık yapısına göre gerçekleşir. Aslında Thompson'ın ifade ettiği gibi, zamanın belirli kesitler halinde bölümlenerek "saat-zaman" modeline geçişin üretim biçimini ve modern devleti olanaklı kılan yegâne olgu olduğu da söylenebilir. (Thompson, 1967). Burada bahsedilen, basit olarak, zamanın çalışma doğrultusunda planlanması değildir elbet. Doğal olarak yerleşik hayata geçiş ve sonrasındaki neolitik devrim sonrası zaman çalışmaya göre düzenlenecektir ve hatta emeğin üretildiği zamansal nicelik olarak "emek zamanı" ekilen bir toprağın niceliksel ölçüsünü belirleyebilecek kadar yaşamsaldır.[53] Dolayısıyla geçim araçlarının üretimi için kullanılacak emek-zaman, tarihsel düzeye göre ve farklı oranlarda olsa bile, her toplumda insanların önemsediği bir alan olsa gerektir. (Marx, 2011, 82). Bu çalışma için esas olan ise zamanın nasıl "tarihselleştiğidir". Bizzat kendisi tarih aşırı bir yapı olarak tarih daima oradadır, fakat daima" tarihsel" olarak orada değildir, zira insanın mekan-zamana içkin özneleşmesi ancak toplumun dolayımı doğrultusunda zamanın insanlaştırılması demektir ve tarih dışı bir yapı olarak zamanın bilinçsiz hareketi kendisini tarihsel bilinç içinde serimler. (Debord, 2006: 110-111).

Eşitliklerini ispat ile yükümlü olan eşit aralıkların ebedi birikimi olan üretim-meta zamanı, esasında geri dönüşsüz zamanın soyutlamasıdır. Bu üretim-meta zamanı tüketilebilir hale geldiğinde, sahte-döngüsel zamana dönüşür. Endüstrinin dönüştüğü şey olan sahte-döngüsel zaman, meta zamanına içkin nitelliğin ve değişim değerine sahip homojen birimlerin imha edilmesidir. Lakin bu sahte döngüsellik, Debord'daki Hegel'in kaçınılmaz sesi, izini taşıdığı gerici bütünsel zamanın bir parçası olarak hakikati, sahte değerlendirmelere ve sahte tekilleştirilmiş anlar serisine bölmektedir. (Debord, 2010: 127-128). Emekçileri, meta zamanının "özgür" üretici-tüketicileri yapan şey, onların bizzat özgül zamanından koparılmasıdır. Bu ölü emeğin katılaşması sürecidir. Şeylerin üretim sürecinde yeni olan şeyin, aynı olanın tekrarına dönüştüğü edilgin tüketim süreci ile beraber; ölü emek tekrar canlı emeği, geçmiş ise şimdiki anı topyekûn ele geçirecektir. (Debord, 2010: 130-131). İlkel toplumların (gerçekten yaşanmış) döngüsel zamanı, toplumdaki hakiki emek ile bağdaşırken; gelişmiş

[53] Marx bu konuyu eski Cermen kabileleri ile örneklemektedir: "Eski Cermenler arasında bir *morgen* (eski bir arazi ölçüsü) toprağın büyüklüğü bir günlük işe göre hesaplanır ve bunun içinde *Morgen tagwerk* (günlük iş) ...*Mannwerk, Mannskraft, Mansmaad* vb. gibi isimler alırdı." (Marx, 2011: 82).

toplumların sahte döngüsel-tüketim zamanı, üretime içkin soyut (geri) dönüşsüz zaman ile uzlaşmazlık içindedir. Aktüel toplumda, döngüsel zaman yanılsamanın zamanına; gösteri zamanı devri daim halindeki bir gerçekliğin zamanına dönüşecektir. (Debord, 2010: 130).

Çalışmanın iktisadi rasyonalizasyonu bir (karşı) devrimdir: Üretici eylem, içkin anlamından özerkleşip basit bir ücret kazanma aracına dönüştükçe, yaşamın amacı haline gelmiştir. (Gorz, 2007: 38). Çalışma ve yaşama zamanı birbirinden keskin bir biçimde ayrılırken, toplumsal ilişkiler, doğa ile kurulan ilişki ve değerler tepetaklak olmuştur. Bu dönüşümün neticesi, Marksist "soyut emek" mefhumunun merkezi bir konuma geldiği yeni bir hakikat düzeyidir. Bu tekinsiz süreçte işçi üretici, tükettiği hiçbir şeyi üretmeyen toplumsal bireye, diğer bir deyişle işçi-tüketiciye dönüşmüştür: Somut emeğin soyut emeğe çevrilebilmesi; özne için çalışmanın yegâne gayesinin toplumsal makine tarafından belirlenen malları tüketebilecek kadar kazanmak olduğu bu düzeyde gerçekleşmiştir. Bu aktüel yabancılaşmanın kökenidir. (Gorz, 2007: 38-39). Gorz'a göre kapitalizm, "ayak bağlarından kurtulmuş iktisadi akılsallık" olduğu kadar; davranış dizgesine uygulanan bir hesap sanatıdır. Rasyonelleşmiş iktisadi etkinlik, davranışı tüm öznel pürüzlerinden arındırarak ve onu faillikten azat ederek örgütle(yebil)mektedir. Etkililik arayışının mutlaklaştığı (kesinleştiği) yerde, eylemi-kararı belirleyen öznel-etik-estetik ölçütler yok olmakta, (eylemin niteliği) salt hesaplanabilirliğine göre saptanmaktadır. (Burjuva) İktisat biliminin özneyi sorumluluktan azletmesi, onu iktisadi rasyonalitenin nesneleştiği bir "sermayenin memuruna dönüştürmüştür. Bu nesnellik, düşünceye kapalı batıni bir hesaplama tarzını demir bir çekirdek gibi koruyarak, her türlü eleştiri ya da incelemenin uzağında tutar. (Gorz, 2007: 155-156). Muktedirin bilgisi olarak burjuva iktisadı, niteliği niceliğe; özü ise teknik bilgi teferruata dönüştürür.

2.4. OTONOMİZM VE GENEL ZEKÂ

Düşünce tarihi boyunca politik alan, iki keskin sınır tarafından ikiye ayrılmış durumdadır. Birincisi, suskun niteliğiyle emek ile, onu eşdeğerliğe ve tekrara indirgeyen otomatizm arasındaki ilişkidir. İkincisi ise düşüncenin görünmez eyleminde saklıdır. Politik eylemin müdahil olduğu alan, maddi ürünler yerine toplumsal ilişkiler tarafından oluşturulmaktadır. (Virno, 2005: 288). Virno'ya göre verili toplum; çalışmanın, genel zekâ ve genel toplumsal bilgi ile simbiyotik bir karşılıklık ilişkisine girdiği ve bunun karşısında da eylem ve zekanın karşılıklı ilişkisinin yer aldığı bir ikilik tarafından bölünmüştür. İkinci olarak, Devlet; bilgi ve üretim arasındaki sembiyozun sonucunda elde ettiği ve sayesinde bireylerin itaatini güvenceye aldığı mağrur meşruiyetin kefaretini, genel zekâ ile politik eylem arasındaki iç içe geçmişliğin olanaklı kıldığı, devlet dışı kamusal-politik bir alanın imkanları ile karşı karşıya kalarak ödemiştir.

Sanayi Devriminin ilk evrelerinde kurulan toplumsal temsil, üretim ve birey arasındaki ilişkinin niteliği; kimya, otomasyon ve bilişim gibi düzeylere odaklanan Üçüncü sanayi Devrimi ile tümüyle değişmiştir. Günümüzde özellikle yapay zekâ ve otomasyon üzerinden ana akım medya ve kamuoyundaki tartışmalar, işsizlik veya teknoloji gibi muğlak bazı kategorilerin temsil değerleri üzerinden yürütülmektedir. Bilim üzerine popüler sayıklamalar ile etkileyici olduğu düşünülen istatistiksel bilgilerin sınırları içerisinde konumlanan bu tartışma alanı, konuya dair, Aristo'dan Ricardo'ya, Marx'dan Otonomist Marksizm ve Guattari'ye uzanan teorik belleği yok saymaktadır. Otonom/Eleştirel düşünce geleneği sosyalist rejimlerin çöküşü sonrası, iletişim toplumunda kristalleşen küresel ekonomik yaşamsallığın toprağında can bulmuştur.[54] Virno bu geleneğin; post fordist üretim biçimi, devletin niteliğindeki başkalaşım, post modern düşünce döküntüleri ve ilerici yönelimini kaybetmiş Aydınlanmacılıkla mücadele edebilecek belki de yegâne politik-felsefe olduğunu savunmaktadır. (Virno, 2005: 9). Virno'ya göre, bu geleneğin parçaları kabaca şu şekildedir;

> "Ouaderni Rossi'den (Kızıl Defterler) bugüne İtalyan işciciliği (*operaismo*)[55], Sitüasyonizm, kültürün keskin bir eleştirisini sunmuş olan Guy Debord, Foucault'un bilgi/iktidar aygıtları, Deleuze ve Guattari'nin 'moleküler devrim'i; Hans-Jurgen Krahl'ın

[54] Otonomist Marksizm için özellikle bkz. Wright, 2002.

[55] 60'lı yıllar ve 70'lerin başında İtalya'da etkili olan felsefi-politik hareket olarak operaismo; işçi sınıfının "fazla" ideolojiye gömüldüğü ve krize girdiği bir dönemde "işçi sınıfına geri dönüşü" savunuyordu. Virno'ya göre bu hareketi özgün kılan bakış açısı sermaye ve emek arasındaki ilişki, Ortodoks Marksizm'in savunduğunun aksine, asimetrik bir ilişkidir. Kapitalist toplumu ve sermayeyi tanımlayan şey, işçi sınıfı hareketinin bizzat kendisidir.

> kitlesel entelektüel emek üzerine tezleri ve Alfred Sohn-Rethel'in bilim ve soyut bilgi üzerine çalışmaları ve bunlara,…aradan geçen onca yılın ardından gene de hala deşifre edilmeyi bekleyen teorik bir hiyeroglif gibi sunulan amprik bir olay, bir olgular bloğu eklemlenmelidir; işçi merkezli olmayan, entelektüel, düzensiz çalışan, otonom emek figürlerini sahneye çıkartarak büyük post-fordist dönüşümü, çelişkili bir biçimlerde de olsa öngörmüş olan 'yetmiş yedi hareketi." (Virno, 2005: 11).

Otonomist Marksizm'i (Ortodoks) Marksizm ve Eleştirel Kuram'dan ayıran yegâne nitelik; işçilerin otonom gücünü, sendika ve siyasi partiler gibi temsil içinde kurumsallaşmış resmi örgütlerden ve ayrıca sermayenin bizzat kendisinden özerk olarak, vurgulamasıdır.[56] (Cleaver & De Angelis, 2005.) Otonomist Marksizm'in sermayenin toplumsallaşması (bütüncül sermaye) ile gündelik toplumsal hakikat arasındaki karşılıklılığa odaklanan yaklaşımı; aslında, gündelik yaşamın içinde(arasında) "sis gibi yayılan"[57] sermayenin, kitleleri nasıl bir moleküler direniş ağına dahil ettiğinin ve böylece kitleleri (farkında olmadan) politik-etik bir duruşa doğru evirdiğinin dizgesi olarak okunabilir. Antagonizmanın bu evresinde birey, toplumsal özne olarak, yapının zorunsallığı yoluyla hapsedildiği edilgen –kartezyen mahpusluktan kurtulup, tekrar fail olabileceği ontolojik bir konuma doğru açılır. Negri'ye göre "üçüncü süreç" olarak adlandırdığı bu hakikat düzeyinde, bireysel marjinalleşme ile kolektif toplumsallaşma arasındaki buluşma ne sadece bir eklenme sürece ne de tesadüftür; daha çok öznelleşen bir tarihsel süreç yoluyla, tarihin bir ikinci doğaya dönüşümüdür. (Negri, 2005: 279). Bu süreçler sonunda, antagonizmanın bu ileri seviyesinde, sermayenin bir işlevinden başka bir şey olmamak ile eyleyen bir işçi sınıfına dönüşmek arasındaki bir zamansallıkta asılı kalmış, (veya edimsel ve virtüel arasındaki birey öncesi boşlukta yeni öznel güçlerinin sarhoşluğu altında debelenen) yeni bir politik-toplumsal özne ortaya çıkmıştır.

---

[56] Negri Sendika'nın verili gerçeklik düzeyinden ne kadar uzakta kaldığını şu şekilde ifade etmektedir: "Sendika (başka bir deyişle hem burjuva siyasal pazarında emek gücünü temsil etmesi hem de kapitalist piyasa emeği bir meta olarak satması anlamında geleneksel olarak yarı parti yarı tüccar işleyişiyle sendika) sonunda kitlesel işçinin yeni bileşimini yakaladığında (68) sonrası ve anladığında bu bileşimi sadece elbirliğine indirgedi ve toplumsal emeğin diğer kesimlerinden ayırdı." (Negri, 2005: 258).

[57] "En iyi tanıdığım insanlar arasında sis gibi yayılıyorum." (Deleuze & Parnet, 1990: 50). Deleuze'ün Virginia Woolf'dan yaptığı bu alıntı, daha sonra Guattari ile işlemeye başlayacak politik-teorik makinenin başlıca unsuru Deleuzeyen olay felsefesinin epigrafik özetidir. Henry Miller, Samuel Beckett, Jack Kerouac, D. H. Lawrence, James Joyce, Antonin Artaud, Franz Kafka ve Henry Melville gibi göçebe olarak tanımladığı yazarlardan -göçebelik burada kendi dilinde başka bir dil kullanan anlamında- Woolf ile Deleuze felsefesi arasındaki ilişki için bkz. (Ryan, D.& Mattison, L., 2013; Monaco, B., 2013.) Göçebe yazarlar ve Deleuze felsefesi arasındaki bağlantı için bkz. (Deleuze, 1990; Deleuze, 2007). Deleuze'ün Woolf üzerinden tartıştığı kadın oluş için ayrıca bkz. (Deleuze, 2015: 134-135).

Geleneksel Marksizm, kapitalizmi çoğunlukla tözün kendisinden çıkmak yerine biçimsel bir konumdan tanımlamıştır. Böylelikle işçilerin sermaye tarafından sömürüldüğü özgül bir biçim olarak ücretli emeği temel almaktadır. Dolayısıyla işçi sınıfının kurumsal tanımı ücretli proletaryadır. Ayrıca bu yüzdendir ki sömürü mefhumuna merkezi bir konum atfedilmiştir ve tam da yine bu yüzden nihai siyasal amaç, ücret sisteminin yok edilmesidir. Aktüel kapitalizm, yaşantının işe bağımlı kılınarak ve özneleri çalışmaya zorlayarak yabancılaştıran böylelikle Marx'ın çoktan unutulmuş savında belirttiği gibi öznelerin kendini gerçekleştirme arzularını engelleyen toplumsal bir düzendir. Diğer taraftan kapitalizm, salt iş dolayımıyla insanları sömürmez. Dolayısıyla yaşamın tüm veçhelerini kapsadığından ötürü son derece muğlak bir kavram olarak sömürüden, salt işten kurtuluş yoluyla özgürleşmek olası değildir. (Cleaver, & De Angelis, 2005: 84-85). Sömürü pratiğindeki değişim, kavramların toplumsal alan üzerinde yeniden dağıldığı yeni bir yüzey demektir. Daha somut olarak, sömürünün niceliğini ve niteliğini, mutlak veya nispi artı değeri, normal bir işgününün zaman birimine indirgemek olanaksız ise; emekçi özne antagonist olarak sermayenin zamanı karşısında radikal ve alternatif bir zamansallık içinde yeniden ortaya çıkmaktadır. (Negri, 2005: 273). Gerçek boyunduruğun tarihsel olarak konumlandığı ontolojik alan bu yeni zamansallığın toprağıdır. Yaşamın toptan bir üretime dönüşmesi, sermayenin sadece komuta ettiğini ölçtüğü bir yerde; buna karşılık olarak toplum emeğin pratik bir alternatif düşünebildiği ve alternatif bir zamansallık yaratabildiği ölçüde mücadele edebildiği yeni bir yüzey ortaya çıkmıştır. (Negri: 2005, 275).

Marksist artı-değer formülü, günümüz kapitalizmine özgü çifte minyatürleştirme ve küreselleşme hareketinin var olmadığı parçalı kapitalizm(ler) üzerinedir. Guattari'ye göre (Marksist) artı değer yaklaşımı kapitalizmin farklı bir episteme ile (üzerinde) çalıştığı farklı bir tarihsel düzeyi betimlediğinden dolayı, sermayenin günümüz toplumundaki aksiyomlaşma koşullarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Mesela, tamamen otomatikleşmiş bir endüstri dalı ile alakalı aşırı bir örnekte, artı-değerin maddi varlığı saptanamaz. (Guattari, 1996: 250). Çalışma durumu, yabancılaşma, hapishanede veya fabrikada mahpusluk niceliksel (süre) olarak ölçülebilir olsa dahi; tüm bu süreçlerin birey üzerindeki etkileri ölçülebilir değildir. Pratikte kullanım değerine tahsis edilmiş olan Marksist (soyut) değer, bütün insan emeğini üst-kodlamıştır. Ne var ki

kapitalizmin mevcut ki hareketi, tüm kullanım-değerlerini değişim-değerlerine çevirme temayülündedir. (Guattari, 2009: 249).

Marx'ın değer kuramında, üretilen artı düzeyin işçinin ücret biçiminde aldığı değerin üretimi için gerekli olanın ötesinde çalışmaya zorlandığı zaman süresiyle belirlenir.[58] Otonomizm açısından sorunun kökeni tam da buradadır; bunu niceliksel olarak belirleyebilmek için emek gücünün ölçülebileceği ortak bir zaman bir bulmak ve ayrıca farklı somut emek türlerini basit bir soyut emek kavramına indirgemek gerekmektedir. Farklı emek biçimlerine içkin olan niteliksel farklılar silinecek ve bu emek biçimleri basit emekteki niceliksel farklılığa göre tanımlanacaktır.
Sermaye, emekçi hareketlerinde kendisiyle savaşmak için üretilen bilgiyi devamlı çalarak tahakkümün daha karmaşık mekanizmalarını yarattı. Sermayenin tahakkümü karmaşıklaştığı ölçüde, kristalleşerek tarih dışı kılmış, donmuş olan kuram çözülmeye başladı. İşçi ve sermaye arasında kapitalist mantığın her hâlükârda üstün geldiği diyalektik ilişkiye dayanan emek gücü mefhumu, işçi sınıfının kapitalist akışlar içinde özerk bir kutupluluk oluşturduğu bir konuma doğru evrilmiştir. Negri'ye göre emek ve sermaye arasındaki diyalektik sürmekle beraber, ilişkilerin öznelerinde topolojik bir kayma yaşanmıştır; sermaye-emek gücü ilişkisi, sermaye-işçi sınıfı ilişkisine dönmüştür.

Antonio Negri, yeni öznelliğin oluştuğu ve kitlesel işçiden toplumsal emek gücüne dönüşümün gerçekleştiği 1960'larda başlayan süreçte dört temel olgu üzerinde durmaktadır;

1. Kitlesel işçinin emek piyasasında yarattığı hareketlilik taleplerin akışına muazzam bir ivme kazandırdı. Kapitalizmde merkezi konumda olan soyut emeğin hareketliliği

[58] "Zaman 'emeğin niceliklerini onu türdeş töze indirgediği ölçüde ölçer, ama [...] aynı zamanda onun üretim gücünü aynı biçim içinde [yani çoğaltma yoluyla] belirler.' Temel aporia, Marx'ın karmaşık, maddi, niceliksel unsurları -mücadelenin, antagonizmin, yeni toplumsal öznelliklerin, üretimde yeniliğin unsurları- analitik, eşzamanlı unsurlara indirgeme girişiminin başarısızlığından doğmuştur. Ancak, bu aporiayı aydınlatmak suretiyle Negri, Marx'ın klasik iktisat teorisinde Marx'ın ötesine geçmesini sağlayan anahtarı nasıl edindiğini gösterebildi. Aporia, üzerinde işlediği alanın yerini değiştirerek çözülür. Emek değer teorisi bir anlamda sermayenin dışında (onun disipliner rejiminin dışında) var olan emek gücünü gerektiriyordu ve onun içine çekilmesi gerekiyordu. "(Mandirini, 2003: 24).

(emekçilerin mücadeleleri) kapitalist gelişmeyi savurarak antagonizmayı besleyen tarihsel farklılıkları gün yüzüne çıkardı.
2. Yukarıdaki dönüşüme paralel olarak kitlesel işçi fabrikalarda ve şehirlerin moleküler üretken ağlarında aşağıya doğru uzanan bir katılığı hâkim kıldı. Eşitlikçi taleplerin edimselliği ölçüsünde güçlenen bu katılık, üretim süreci ve emeğin örgütlenmesini yöneten hiyerarşinin çöküşüne neden oldu.
3. Günlük iş süresi ile iş dışı zaman arasındaki ilişkinin kökten bir dönüşüme uğraması, kitlesel işçinin kendi öznelliğini proleter toplumun moleküler ağına bulaştırdı.
4. Kitlesel işçi kavramının göreli ve öznel niteliği, ortodoksiden miras kalmış öncü ve kitle kavramların mutlaklığı karşısında güçsüz kaldı. Bu görelilik parti temsiliyeti gibi eski konumların zaman zaman güçlenmesine neden oldu. (Negri, 2005: 260-264).

Negri ve Guattari, burjuva piyasasının temel unsuru olan rekabetin, gerçek boyunduruk sürecinde önemsizleştiğini ileri sürmektedirler. Bu anlamda toplumsal olanın küresel bilgisayarlaştırılması tek bir rekabet tanıyacaktır; işçi sınıfının farklı tabakaları arasında körükleyebileceği tekinsiz bir rekabetle. (Guattari & Negri, 2006: 33). Topyekûn nicelleşme, makineleşme ve bağımsız değildir; öyle ki halihazırda bilginin sistematik üretimi çoktan bilgi arayışının yerine geçmiştir: “Böylece yaşam zamanı, kendisini sermayenin militer zamanına sıkıca bağlanmış halde bulur. Sermaye zamanı veya hayatın her zincirini, ekonomik nicelik ve politik komuta işlemlerinin aciliyeti ve gerekliliği ile mübadele ve üst belirlenim ilişkilerine çevirme kapasitesi; terör veya ona boyun eğmeyi reddeden herkesi yok etme kapasitesi; ki bu da, devletin geleneksel işlevlerinin değiştirilmesi ve bunların insanların tutumlarına, duyarlılıklarına ve zihinlerine sınırsız bir şekilde nüfuz etmesi ile aynı anlama gelir.” (Guattari & Negri, 2006: 34).

Grundrisse’in yazıldığı toplumdan bir buçuk asırdan fazla geçtiği halde aktüel toplumun talebini yönelttiği taraf aynıdır. Büyük işçi mücadeleleri, keskin hak talepleri, reformlar, refah devleti, post fordizm ve esnek çalışma; süreç boyunca gerçekleşen bu tarihsel uğraklardan hiçbiri bu hakikati değiştirememiştir. Bu durum, genelde söylenip cümlenin sonlandırıldığı üzere Marx’ın ileri görüşü ya da dehasının bir kanıtı değil, bizzat sermaye toplumundaki birincil antagonizmanın baki kaldığının bir göstergesidir.

Bu çalışmada, mübadele-üretim gibi ekonomik kategorilerin kökenine dönülmesinin ve kimi temel metinlere (Marx, Lukacs vb.) başvurulmasının nedeni tam da yeni kapitalist katmanlaşmalar karşısında baki kalan ve üzeri örtülen bu temel çelişki hatlarının tekrar görünür hale gelmesini sağlamaktır.

"İşçi" olarak tanımlanan öznelerin toplaştığı ontolojik konumun fazlasıyla genişleyerek dağıldığı, daha önce işçi olarak tanımlanmayan geniş kitlelerin (beyaz yaka- "prekarya" mefhumları üzerinden süregiden popüler akademik tartışymada somutlaşan) işçilik konumuna itildiği günümüz toplumunda bu temel çelişkilerin; erimek şöyle dursun, keskinleşerek kabardığını söylemek gerçekçi olacaktır. Bu anlamda Marx'ın *Grundrisse*'deki bir hayli tartışmalı "makineler hakkındaki fragman"[59] bölümü, Otonomist hareket tarafından merkezi bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Kuşkusuz bu çarpıcı metnin, Otonomizm için Marx'a atfen devşirdiği "genel zekâ" gibi kimi merkezi mefhumları yeşertecek epistemik bir çerçeve sağlamıştır.[60] Makineler hakkındaki fragmanın bu tez çalışması açısından üzerinde durmaya değer kılan ise; günümüz toplumunda teknolojik ilerlemenin geldiği düzey ile sermaye arasındaki karmaşık ilişkiyi "tarih öncesi"nden yankılayan, tartışmalı fakat ufuk açıcı bir teorik öngörü olmasıdır. Bugünkü hal'i pür melale bakınca kolaylıkla Marx'ın yanıldığı söylenecektir ve söylenmektedir. Teknolojik ilerleme "henüz o seviyeye gelmediği için" bu kehaneti sınamak için erken olduğu fikrini paranteze alarak soralım: Marx'ın kehanetinin tümüyle geçersiz olduğu söylenebilir mi?

Makineler hakkında fragman'da Marx, kapitalizmin aktüel gelişim düzeyinde sermayenin karşılaştığı, burjuva üretiminin temeli olarak değer ölçüsü ile aynı üretimin gelişim düzeyi arasındaki asal çelişkiyi tartışmaktadır. Burjuva toplumunda üretim geliştikçe aktüel servet, (emek süresi ve harcanan emekten bağımsız olarak) emek süresince kullanılan faktörler tarafından belirlenmektedir. Üretimi arttıran şey, üretimde

[59] Grundrisse'in bu 15. bölümü "Makineler Hakkında fragman" olarak anılsa da gerçek başlığı "Sabit Sermaye, Dolaşan Sermaye"dir. Bölümün için tamamı için bkz. Marx, 2008: 519-575.

[60] "*Grundrisse'*in, Otonomizm'in "yarı resmi" yayınları olan *Quadern Rossi*'nin[7] editorü Enzo Grillo tarafından İtalyanca'da basılmasını takip eden yıllarda,Otonomist-işçici harekete bereketli bir epistemik kaynak sağlamış, ortodoks olmayan Marksist düşüncenin temel referanslarından birisi haline gelmiştir. Her tefsir için geçerli olan metni aşırı yorumlama ve metnin özüne ihanet gibi riskleri akılda tutarak belirtmek gerekir ki; *Kapital: Birinci Cilt*, nasıl somut emeği ve Fordizm'i anlamak için zaruri ise; Grundrisse'de soyut emek ile Post fordizm'i idrak edebilmek için vazgeçilmezdir. (Bologna, 2014: 130).

harcanan emek süresiyle orantısız iken; (kabaca genel zekâ mefhumu altında toplanabilecek) bilim ve teknolojinin üretim üzerindeki etkisiyle ise doğru orantılıdır. İş öyle bir düzeye ulaşmıştır ki, insanlığın kadim üretimi olarak tarım bile, bilim-teknolojinin "maddi metabolizmaya" uygulanmasından ibaret hale gelmiştir. Bu yeni faz, emek süresi ve harcanan emek miktarını, zenginliğin üretiminde ana unsur olarak (ön)varsayan burjuva ekonomi politiğinde teorik bir çatlak olduğu kadar; emeğin üretim sürecinden dışlanarak (üretim sürecinde) bir tür denetçiye indirgenmesi de demektir. (Marx, 2008: 558-559).

Dolaysız emeğin, zenginliğin temel nedeni olmaktan çıkması, bundan böyle mübadele değerinin, kullanım değeri ölçüsü ol(a)mayacağı anlamına gelmektedir. Marx böylesi bir durumda mübadele değerine dayanan üretimin yok olacağını ve zorunlu emek süresindeki azalma ile serbest kalan zamanın, insanların özgürce gelişmesini sağlayacak faaliyetlerle dolacağını varsaymıştır (ummuştur). (Marx, 2008: 559). Sermaye, servetin üretimini, üretiminde kullanılan emek süresinden azat etmek için bilim ve doğanın tüm güçleri ile toplumsal üretimin tüm imkanlarını harekete geçirecektir. Sermayenin büyük çelişkisi bu fazda görünür olacaktır: Sermaye seferber ettiği bu devasa toplumsal gücü, tıpkı etkinliğini çoktan yitirmiş emek süresi gibi, kapitalizmin bu fazında hükmü kalmayan değer dizgesi ile ölçmeye çalışacaktır. Halbuki der Marx; tam da toplumsallaşan öznenin iki ana unsuru olan (ve sermayenin salt birer araca indirgediği) toplumsal ilişkiler ve üretici güçler, kapitalist rejimi "paramparça edecek olan patlamanın maddi koşullarını" sağlamaktadır. Bundan böyle emek süresinin gücü, zenginlik ve üretimdeki katkısına göre değil, bizzat üretim dışı harcanabilir zaman ile orantılı olacaktır. (Marx, 2008: 559-560).

Toplumsal/teknik iş bölümünün en ileri düzeyinde ortaya çıkan yeni tür bir bilgi rejimi, ya da sınıf mücadelesinin özgül dinamiği, kapitalizme içkin kırılma-kopmaları harekete geçirme eğiliminde olacaktır. Bu eğilim özellikle Fordizm'in girdiği kriz ile edimselleşmiştir. Çatışmaları derinleştiren bu eğilim, özellikle yüksek öğretimdeki kısmi "demokratikleşme" yoluyla dağınık bir entelektüalizmin toplumsal yayılımına neden olmuştur. Yeni toplumsal bilgi akışı, endüstriyel iş bölümünün üstesinden gelmek için elzem olan üretimin entelektüel güçlerinin kollektif olarak yeniden temellük ettiği

bir süreci başlatmıştır. Vercellone, somut olarak deneyimlenmiş bu tarihsel sürecin, Marx'ın Grundrisse'de Genel zekâ, gerçek boyunduruk ve gayri maddi emek hakkındaki (halen tartışılan) tasavvurunu, hayati kıldığını belirtmektedir. (Vercellone, 2014: 420-421).

Negri Grundrisse'i, kriz ve antagonizmanın merkezinde olduğu bir kuramsal çerçeveden okumuş ve tüm çalışması boyunca bu esere(ya da notlara diyelim) merkezi bir önem (ki bu önemin tüm Otonomist hareket için geçerliği olduğu söylenebilir) atfetmiştir.[61] Grundrisse, kollektif işçi ile kollektif kapitalist arasındaki kriz formunda edimselleşen temel antagonizmanın kurucu momentini tasavvur edebilmemizi sağlayan ve böylelikle, antagonizma ile sınırlı olduğu ölçüde etki gücü yüksek olan kuramsal bir atılımdır. (Negri, 1991: 4). Grundrisse, salt Kapital'in filolojik temelini anlamak için başvurulacak bir çalışma değil, çok daha fazlası, "yaklaşan kriz" in ortaya çıkardığı devrimci olanaklar ile bu kriz ile yüz yüze kalan işçi sınıfının eylemlerini sentezleyecek bir kuramsal iradeyi birleştiren, baştan aşağı politik bir metindir. Keza bu çalışma, sermaye sürecindeki devrimci öznelliğe dair, yaklaşan kriz merkezli öznel bir yaklaşım oluşturabilmesi bağlamında, Marx'ın devrimci iradesindeki imgelem ve tahlil gücünün en yüksek düzeye ulaştığı çalışmadır. (Negri, 1991: 9-10). Grundrisse; Marx'ta yıkım ve geçiş üzerinden tanımlanan öznelliği salt sömürü kategorisine indiren yaklaşım karşısında Marksist geçiş mefhumu üzerinde duran, tek olmasa bile, en önemli metindir.

Örnek olarak, komünizm kavramı bu çalışmada genel geçer yaklaşımın uzağında fazlasıyla radikal bir anlama kavuşmuş, fakat daha da önemlisi, sınıf bileşimi-geçiş-iktidar arasındaki ilişkiselliği, davranış-ihtiyaç-öz değerlendirme gibi unsurlar üzerinden tanımlayan yeni bir iktidar tanımı ortaya çıkmıştır. (Negri, 1991: 11). Artı-değer sürecinin devingen birliği, özneler (ücretli emek ve sermaye) arasındaki radikal ayrılığı ortadan kaldırmadığı gibi aksine, her bir dolayımı (değer biçimi, çalışma tarzları, para ya da mübadele vb.) azami çelişki noktasına ve ötesine doğru zorlar. Grundrisse, kriz-antagonizma menşeili bu ilişkiselliğe içkin dinamiklerin bir kuramıdır. (Negri, 1991: 9).

[61] Grundrisse'in Otonomizm-İşçicilik hareketi üzerindeki etkisi için özellikle bkz. Bellofiore ve Tomba, 2014; Bologna, 2014.

Marx'ın değer kuramında üretilen artı değer, işçinin ücret biçiminde aldığı değerin üretimi için gerekli olanın ötesinde çalışmaya zorlandığı zaman süresiyle belirlenir. Otonomizm açısından sorunun kökeni tam da budur; bunu niceliksel olarak belirleyebilmek için emek gücünün ölçülebileceği ortak bir zaman birimi bulmak ve ayrıca farklı somut emek türlerini basit bir soyut emek kavramına indirgemek gerekmektedir. Farklı emek biçimlerine içkin olan niteliksel farklılar silinecek ve böylece bu emek biçimleri basit emekteki niceliksel farklılığa göre tanımlanacaktır. Marksist artı-değer formülasyonu yakın zamanda belirleyici olan çifte minyatürleştirme ve küreselleşme pratiklerinin var olmadığı parçalı kapitalizmler üzerinedir. Guattari'ye göre böylesi bir artı-değer tahayyülü, kapitalizmin hesaplama pratiğini yansıtsa bile, maddi olarak nasıl işlediğini, bilhassa modern sanayide, asla göstermez. Emek-gücünün kendini daima (toplumsal) ilişkilerin araçlarla ve insan emeğinin de makine emeği ile sımsıkı kenetlediği bir düzenlemeler diyagramı üzerinden ortaya koyduğu verili toplumsallıkta, kolektif işçi asla bir soyutlamaya indirgenemez.

Dolayısıyla, Marx'ın sabit sermaye (üretim araçları) ile değişken sermaye (çalışma araçları) olarak kategorize ettiği organik sermaye bileşimine ait ikili yapı yeniden gözden geçirilmelidir.[62] (Guattari, 2009: 246-247). Diğer taraftan, her ne kadar günümüzde emek-zamanının ölçümüne dair kesinlik bulanıklaşsa da değişim-değeri yasası kesinliğini korumaktadır. Emek-zamanının kesin kurallarından özerkleşerek var kalabilen kapitalizm, ancak ve ancak devrimci toplumsal dönüşümler yoluyla gerçekleşebilecek olan değişim-değeri yasasının lağvedilmesi halinde, son bulacaktır. (Guattari, 2009: 247-248). (Marksist) artı değer yaklaşımı, kapitalizmin başka bir episteme ile (üzerinde) çalıştığı farklı bir tarihsel düzeyi betimlediğinden ötürü, sermayenin günümüz toplumundaki aksiyomlaşma koşullarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Mesela, tamamen otomatikleşmiş bir endüstri dalı ile alakalı aşırı bir örnekte, artı-değerin maddi varlığı belirlenemez. (Guattari, 1996: 250). Çalışma durumu, yabancılaşma, hapishanede veya fabrikada mahpusluk niceliksel (süre) olarak ölçülebilir olsa dahi; tüm bu süreçlerin birey üzerindeki etkileri ölçülebilir değildir. Pratikte kullanım değerine tahsis edilmiş olan Marksist (soyut) değer, bütün insan

62

emeğini üst-kodlamıştır. Ne var ki kapitalizmin mevcut ki hareketi, tüm kullanım-değerlerini değişim-değerlerine çevirme temayülündedir. (Guattari, 2009: 249).

Guattari'nin bahsini açtığı Marksizm'deki ikili yapı özellikle Grundrisse ile çözülerek yurtsuzlaşmıştır. Sorun yapıdaki epistemolojik ikilikten ziyade, kavramların verili toplumda neyi imlediği ile ilgilidir. Halbuki işçiyi canlı emek, fabrikayı sabit sermaye ve parayı ise dolaşımdaki sermaye olarak kabul eden ekonomi politiğin Ortodoks terminolojisinden Marx'cı sapma, Read açısından, başka bir gerçeklik düzeyine geçişin ifadesidir. Marx'taki bu muazzam öngörü, esasen onun tasavvur etmekte zorlanacağı bir gerçekliğin, günümüz öznesinin şimdisine dönüşmüş bir geleceğin niteliğinin ifşasıdır. Bu, toplumun sermaye tarafından bütüncül kapsanmasını ifade eden gerçek boyunduruktur. Bu gerçeklik, sadece kapitalist üretim biçimine atfen ekonomik düzeyi tanımlamaz. Ekonomi ile öznelliğin dolayısıyla ontolojinin içi içe geçtiği bir hakikati açığa vurur. Dolayısıyla, insan deneyimini tanımlayan-iletişim, hissetme, yaratma ve tefekkür gibi- tüm öznel içeriğin, sermaye tarafından soğurularak, üretimi arttıracak aktif kuvvetlere dönüştürülmesini içerir. Böylelikle sermaye, tüm toplumsallığı boydan boya kat ederek, soğurabildiği tüm insan etkinliğini kendi lehine işler hale getirir. (Read, 2012: 91).

Diğer taraftan Otonomist gelenek içinde Negri'nin aksi istikameti bir görüş de mevcuttur: Öz (dahili yapı) ile fenomen (şeylerin dış görünüşü) arasındaki ikilik bütün Kapital'i boydan boya katetmektedir. Marx'ın sınıf anlayışı, ana akım sosyolojinin iş bölümündeki teknik işlevlere (beyaz yakalı, kol emekçileri, yöneticiler gibi) dayanarak tanımladığı sınıf anlayışının ötesindedir. (Callinicos, 2004: 75-76). Marx'ın da tahminlerinin ötesinde Sermaye, (kullanım değerinin üretimi ve dolaşım biçimlerini tahakküm altına alarak) kendisini değişim değeri ölçümünün kör biçimi içine hapseden özdeşlikten kurtulmayı başardı. (Guattari, 2009: 252). Sermayenin göstergeleri yoluyla güç kullanımı, toplumsal parçaların üstten tahakkümü ve her bir bireysel hayatın işgali ile at başı gitmektedir. Sözcelenmesi bireysel olsa dahi, kapitalist öznellikten daha az bireysel hiçbir şey mevcut değildir. İnsan etkinlikleri, düşünceleri ve duygularının Sermaye ile üst-kodlanışı, farklı öznelleştirme biçimlerini birbiri ile eşdeğer

kılmaktadır.[63] Guattari'nin "öznelliğin ulusallaştırılması" olarak tanımladığı bu sürecin sonunda; değişim-kullanım değerlerinin sistematik tabiiyetine dayanan ekonomide, bu değerler arasındaki karşıtlık bulanıklaşır. Sermayenin daimî üst kodlamasına nicelleştirme eşlik eder. Sokakta veya kırda "özgürce" dolaşmak, temiz hava alabilmek ya da biraz yüksek sesle şarkı söylemek, kapitalist imgelem açısından ölçülebilir etkinlikler haline dönüşmüştür:

> "Meydanların, parkların ve serbest dolaşımın bir toplumsal-endüstriyel maliyeti vardır. En nihayetinde kapitalizmin özneleri varlıklarını, kralın tebaası gibi, yalnızca, külli eşdeğerlik anlamında hesaplanabilir varlıklar olarak tahayyül ederler: Kapitalizm bireylerin, bizzatihi değişim sistemi için, tüm değerlerin dönüştürülebilir olduğu genel bir tertibat için var olmalarını arzular; o denli ki, bireylerin en küçük arzuları bile bencilce, tehlikeli ve suçmuş gibi algılanır." (Guattari, 2009, 257.)

1973 ten önce çok çok az finansal kriz yaşanırken, bu tarihten sonra ise, çoğunluğu emlak sektörü veya kentsel gelişim kaynaklı yüzlerce kriz yaşandı. Marksist iktisatçıların, o pek yücelttikleri tarihsel materyalist yöntemi kuşanarak bir saha araştırmasına çıkması ve; astronomik kiraları, sermaye tarafından işçi sınıfının yaşamında girişilen -Marx ve Engels'e göre sömürünün ikincil biçimini meydana getiren- vahşi mülksüzleş(tir)meyi acımasızca eleştirmeleri beklenebilirdi. Ayrıca bu Marksistlerden; *mutenalaştırma,* rezidans inşaatları ve *Disneyleştirme* süreçleriyle; nüfusun çoğunluğunu tehdit eden evsizlik, hesaplı konut arzının yokluğu ve çevrenin giderek bozulması arasında bir çelişki yakalamaları beklenebilirdi. Doğrusu, Marksizm'e hâkim olan tefekkür, burjuva iktisadı ile kaygılandırıcı bir benzerlik arz etmektedir.

Şehirciler spesifik bir alanın uzmanları olarak kabul edilip; Marksizm'in yoğunlaşması icap eden asıl makro-iktisadi çekirdeğin başka bir yerde var olduğu düşünülmektedir. Bir kez daha, verilere ulaşımın en kolay olduğu yer olduğundan ötürü milli iktisada dair kurgusal düşünce öncelik kazanırken, politikalara dair kimi hayati kararlar da burada belirleniyor. Nihai olarak kriz sevdalısı Marksist teorisyenlerin önemli bir bölümü yaşanan çöküşü, pek sevdikleri Marksist kriz hipotezinin aşikâr bir somutlaşması olarak kabul ediyorlar. Harvey'e göre, bu kifayetsizlikte Marx'ın da gayriihtiyari pay vardır.

[63] "Guattari için öznelliğin bir diğer adı, *otopoietik* öznelleşme veya kendini şekillendirmedir ve hem yaşayan organizmaları (kendini örgütleyen sistemler olarak insanları) hem de inorganik maddeyi (makineleri) içermektedir." (Bradiotti, 2014: 106).

(Harvey, 2012: 35-36). Marx *Grundrisse'*nin girişinde[64], *Kapital'*i, sermayenin hareketinin genel yasalarını açıklama amacıyla yazdığını belirtmiş ve böylece sadece artı değerin üretimine odaklanmak suretiyle, (Marx'ın tanımı ile) "dağıtımın cüzi koşullarını" soyutlayarak tartışmanın dışında bırakmıştır. Yine benzer olarak, mübadele ilişkisinin içkin koşulları olan arz, talep ve rekabet de soyutlanmaktadır. Marx'a göre, talep ve arz dengesi açıklama gerektiren bir düzey değildir; zorlayıcı rekabet yasaları ise sermayenin hareketine ilişkin genel yasalar hakkında değil, yalnızca bu yasaların yürürlüğe konmasında önem taşımaktadır. Dolayısıyla, bu yaptırım mekanizması işlemediğinde, örneğin tekelleşmenin söz konusu olduğu bir durumda, neyle yüz yüze gelineceği muğlaktır. Son olarak Marx, kaotik ve denetim dışı tüketim olgusunu bir "tekillik" olarak tanımlamakta ve böylece siyasal iktisat alanının dışında tutmaktadır.[65] Marx, Kapital'in ilk sayfasında; kullanım değerini incelemenin siyasal iktisadın değil tarihin işi olduğunu belirtirken, tekilliğin sermaye için potansiyel bir tehlike taşıdığını göstermiştir. Bundan ötürü Hardt ve Negri bu kavramı (tekillik) canlandırmak için çok çaba sarfetmişlerdir; çünkü onlara göre müşterek olanın çoğalması ile daima müşterek olana işaret eden tekillikler, direnişin hayati bir ögesidir. (Harvey, 2012: 36-37).

Harvey'e göre Marx'ın başarısı (ki güncelliğini de bu yetisine borçludur), sermayenin dolaşımına ilişkin genel yasaları, dönemin özgül ve tikel koşullarından soyutlayarak sarih bir biçimde ortaya koyabilmesidir. (Harvey, 2012, 37.) Fakat bunun bir bedeli olmuş, kuramsal anlamda kapitalist toplum, diyalektik-organik bir bütüne indirgenmiştir. Bundan ötürü, 2007-2009 krizi gibi güncel olaylar sadece sermaye dolaşım yasalarına başvurarak açıklanamaz. *Kapital*'de ilerledikçe Marx'ın soyutlamalarında çatlaklar belirmektedir. Harvey'e göre bu soyutlamaların en bariz ve önemli olanı Marx'ın kredi sistemi hakkındaki düşünceleridir. Marx 1. Cilt'te birkaç kere, 2. Cilt'te ise defalarca kredi sisteminden bahsetmesine rağmen, her seferinde bunun bölüşüme alakalı bir sorun olduğu ve henüz tartışmak için erken olduğunu söyler.[66] Bu ihtimal özellikle üretici tüketim olan emek süreci açısından geçerlidir. Bu

[64] Harvey'in bahsettiği bölüm için bkz. Marx, 1973: 178-192.

[65] "Marx *Grundrisse'*de, tekillikleri nedeniyle incelenen kategorilerin en inatçısı olan tüketimin; kullanım değeri gibi iktisat dışı kabul edilmesi gerektiğini, fakat başlangıç noktasındaki etkisi dolayısıyla sürecin başlatıcısı da olabileceğini söylemektedir." (Harvey, 2012, 38.)

[66] Harvey'nin bu iddiası (özellikle 1.Cilt açısından) son derece tartışmalıdır. Marx buna ima yoluyla bile yaklaşan fazla bir şey söylememiştir. Kapital Cilt 1'de kredi ve kredi sistemi şu bölümlerde yer almaktadır: Marx, 2011: 131-132; 140-142; 170; 176; 207,574-575; 611-613; 644; 722-724. Bu pasajlar

yüzdendir ki Tronti ve Negri gibi kuramcılar, emek sürecini sermayenin hareket yasalarına içkin bir tekillik olarak ifade etmekte haklıdırlar. Yukarıda sayılan tüm bu nedenler, Marx'ın kuramını güncelle ilişkilendirmek için, kuram (ortodoksi) içinde bazı tahrifatların gerekliliğini göstermektedir. (Harvey, 2012: 37-39). İtalyan otonomizmi bu gerekli tahribatı, 2007-2009 krizinden çok daha önce, kuram içinde, gerçekleştirmiştir.

Marx ne yeni komünist toplum için ne de sermaye birikimi açısından, üretken emeğin merkeziliğini kabul etmemiştir. Dahası Engels ile İngiltere'deki işçi sınıfının berbat yaşam koşullarını incelerken, (yeniden) üretim sürecinin sömürüsüz bir toplumdaki ya da antikapitalist mücadeledeki olası durumunu tasavvur bile etmeden, neredeyse doğallaştırmıştır. Bu anlamda, "Makineler hakkında fragman", Marx düşüncesinin ütopik sınır(lılık)larını gösteren biricik metindir. Federici'ye göre; makinelerin tüm işleri yaparken, insanın edilgin bir konumda makinenin salt bir denetçisine indirgendiği bu distopik görü; ileri kapitalist ülkelerde dahi toplumsal olarak gerekli emeğin önemli bir bölümünün, mekanikleşmeye indirgenemeyecek yeniden üretim pratiklerinden oluştuğunu es geçmektedir. (Federici, 2014: 245- 246).

Makineler hakkında fragman'daki sorun, mesela otomizasyon ile makineleşmenin, insanın potansiyellerine yöneleceği boş zamanı yaratmak için ulaşacağı gelişmişlik düzeyinin tartışmalı konumu değildir. Sorun, diyelim ki böyle bir boş zaman yaratıldığında, halihazırda sosyal medya-teknolojinin kölesi olmuş kitlelerin bu boş zamanını doğru kullanıp kullanamayacağı da değildir. Esas sorun, tam da emekçilerin sabit sermaye ve üretim araçlarının özel mülkiyetini ele geçirmedikçe, teknolojinin her zaman için işçinin aleyhine (daha fazla kar-üretim için üretim) kullanılacak olmasıdır. Peki endüstriyel makineleşmenin, emekçilerin mülkiyetine geçme olasılığı var mıdır? Mesela Andre Gorz, bu soruya hayır yanıtını vermektedir. Gorz'a göre "kapitalizmin çocuğu" olarak endüstriyel makineleşmenin, doğası gereği emekçiler tarafından ele geçirilemeyecek olmasının iki temel nedeni vardır. (Gorz, 2007: 73-76). Birinci olarak, (Marx'ın tabiriyle "ölü emek") endüstriyel üretim araçları, sabit sermayeye dahildir. Ölü

arasında Harvey'in savına en çok yaklaşabileni şu olsa gerektir: "…Bu para (kâğıt para, d. ç.) doğrudan doğruya metal para dolaşımından doğar. Buna karşılık, *kredi parası, basit meta dolaşımını ele aldığımız şu anda bize henüz tamamen yabancı olan ilişkilere dayanır.* (İtalikler, d. ç.) Yine de geçerken şu kadarı söylenebilir: nasıl asıl kâğıt paranın kaynağında, paranın dolaşım aracı olma işlevi varsa, kredi parası da paranın ödeme aracı olma işlevinin doğal bir ürünüdür." (Marx, 2011: 131-132).

emek, canlı faaliyet ile var olan, fakat daha sonra onu aşarak kurumsallaşan ve tekrar canlı faaliyet ile işlemeye devam eden bir emek biçimidir. Makineleşmedeki bu ölü maddilik emekçilere fayda sağlarken, aynı zamanda onları kendine hizmet etmeye zorlar. Böylece çalışmanın, öznenin nesne üzerinde hâkim faaliyeti olarak deneyimlenmesi imkansızlaşır. Doğanın tahakküm altına alındığı süreç, emekçilerin hakimiyetinde olmadığı gibi; emekçilere, "yabancı bir güç gibi, makinenin gücü gibi", hükmeder. (Gorz, 2007: 75). Bu durum eleştirel kuramın, doğayı tahakküm altına alabilmenin, giderek insanı tahakküm altına aldığına (ikinci doğa) dair temel varsayımının Gorz tarafından onaylanmasıdır. İkincisi; çalışmanın bölümlere ayrılması, özyönetim gibi pratiklerle emekçinin aşabileceği bir sorun olsa da üretimin salt diğerleri ile ilişkideyken değer taşıyan üretken etkinliklere bölünmesi olan "makro-toplumsal iş bölümünün aşılması imkansızdır. Bu iş bölümünde Endüstriyel bir metada nesneleşen bilginin niteliği-niceliği onu üreten kitlelerin yeteneklerinden bir hayli fazladır.

Paul Virno açısından genel zekâ, emek çevresinde oluşmuş bir toplumsal ortaklıktan daha geniş ve aynı zamanda heterojen bir toplumsal ortaklık anlamına gelmektedir. (Virno, 2005: 296). Üretim sürecinde farklı işlevler arası irtibat, teknik ve hiyerarşik bir iş bölümünün komutası altında iken genel zekâ; bilişsel tutumların başlangıç noktası kabul edilerek oluşan zihin hayatına kolektif bir katılımı şart koşar. Fakat zekanın bu "aşırı" ortaklığı üretim sürecinin verili toplum üzerindeki tahakkümü ile mücadele etmek yerine, sermayenin temel paydaşı olarak kalmayı seçer. Bu paradoksun birisi politik güce, diğeri ise üretim tarzına(post-Fordizm) içkin niteliklerden kaynaklanan iki çok önemli sonucu vardır.[67] Politik olan ilk sonuca göre, zekayla emek arasındaki (ön)varsayılan iç içelik dağılır ve emeğin ifadesinden yoksun kalan zekâ, kamusallığını idari aygıtların aşırı büyümesine yatırır. (Virno, 2005: 297). Giderek rasyonelleşen idari-bürokratik mekanizma, (bürokratik makinenin akıldışılığına yapılan meşhur "kafkaesk" vurgu) "temsil" oyununu bozarak parlamenter sistemin yerini alır. Uzunca bir süredir yasa üzerinde hükmün üstünlüğü olduğu ve politik beden içinde bürokrasinin önemli bir yer kapladığı aşikâr olsa da yeni durum toplumsal ilişkilerin üretim tarzını dönüştürecek niteliksel bir kayma anlamına gelmektedir. Virno'nun, ana akım siyaset

[67] "Tıpkı 'doğal yasa' da gördüğümüz haliyle 'genel zekâ yasasının da paradoksal bir doğası vardır. Bir yandan alabileceği her karara saygı gösterilmesini talep ederek devlet idaresinin komuta güçlerine bir temel sağlar görünürken, öte yandan sadece İdare zaten mutlak bir komuta uyguladığı için (ve uyguladıktan sonra) gerçek bir yasa olarak görünür." (Virno, 2005: 301).

kuramından aşina olunan devletin uluslaşma sürecine atıfla *zekanın devletleşmesi* olarak tanımladığı bu yeni süreç ile ilk defa) yine kuramdan aşina olunan fakat maddi zemin ile bağları müphem kalmış) "Raison d'etat"[68] kavramı, metaforik anlamı dışında bir gerçekliğe kavuşmaktadır. (Virno, 2005: 297). [69]

Paradoksun üretimle alakalı olan diğer sonucu, üretim tarzı ve zekâ arasında gerçekleşen ve üretim sürecindeki insanın konumu açısından ontolojik bir talihsizlik olarak da algılanabilecek, iş birliğinden doğmaktadır. Virno'ya göre zekanın yarattığı kamusallıklar her zaman için hiyerarşik ilişkiler ağına indirgenir ve bunun sonucunda üretim sürecindeki insan için "başkalarının varlığı" ile gelen yasaklayıcı öge, kişisel bağımlılık haline gelir[70]. Zekâ ve dilin kullanımı aracılığıyla (rationun hükmünde) kurulan ortaklık, gayri şahsi teknik iş bölümünü hükümsüz kılmaktadır. Diğer taraftan bu ortaklık sadece üretimin verili düzeyinde kaldığı sürece, yani politik eylem yoluyla kamusal alana tercüme edilmediği takdirde, (gerçek)boyunduruğun tahakkümünü arttırmaktan başka bir işe yaramaz. Maddi bilinç, hakikatin herhangi bir ara katında-düzeyinde gerçekleşmekte olan, doğası gereği farklı iki öge arasındaki çarpıcı iş birliğini verili toplumsal ilişkilere yansıtmaktadır. Virno'ya göre bu felç durumundan çıkış ancak ve ancak, zekanın kamusallığını iş dışında ve işe karşı geliştirmesini sağlayacak politik eylemle mümkündür.[71] Bu politik eylem, birbirlerini karşılıklı olarak dönüştüren iki farklı toplumsal ilişki(sizlik) biçimine muhtaçtır. Birinci olarak, genel zekâ kendisini metaların üretimi ile ücretli emeğe angaje eden bağlantıyı kesebilirse, kendisini ancak ve ancak o zaman otonom bir kamusal alan olarak konumlandırabilir. İkincisi genel zekâ ise, paradoksal olarak, ancak çıkış noktası genel zekâ olan bir topluluğun kuramsallaşması ile, başka bir deyişle kapitalist üretim ilişkilerinin yıkılması

[68] Devlet aklı veya Hikmet'i hükümet. Kavram ile ilgili bkz. Devetak, 2008; Foucault, 1979.

[69] "Eğer Hobbes ve 'politik birliğin' diğer büyük kuramcıları mutlak gücün meşruluk ilkesini her tekil bireyin doğal hakkının egemen kişiye devredilmesinde gördüyse, bugünlerde Zekanın ya da daha ziyade onun doğrudan ve indirgenemez kamusallığının devlet idaresinde devrinden bahsedebiliriz." (Virno, 2005: 297).

[70] "Başka bir şekilde diyecek olursak virtüözlüğe dayalı etkinlik evrensel köle emeği olarak görünür. Marx'ın gözüne çarpan piyanist ile garson arasındaki yakınlık bütün ücretli emeğin 'icracı sanatçı'dan bir şeyler taşıdığı olgusunu içeren umulmadık bir doğrulama bulur." (Virno, 2005: 298).

[71] "Çıkış kavramını burada devletten kitlesel çekilmeyi, genel zekâ ve politik eylem arasındaki ittifakı ve zekanın kamusal alana doğru bir hareketini tanımlamak için kullanıyorum. Bu kavram hiçbir şekilde savunmacı bir varoluşsal strateji olarak düşünülmemeli, bu ne parmaklıklar ucunda arka kapıdan çıkmaktır ne de korunaklı bir saklanma yeri. Tam tersine Çıkışla kastettiğim şey modern politikanın meydan okumalarını, kısaca Hobbes, Rousseau, Lenin ve Schmitt tarından ele alınan büyük temaları karşısına alabilecek tam bir eylem modelidir." (Virno, 2005: 299).

ile mümkün olabilecektir. Gerçek boyunduruk, toplumun özdeşlikten kaçabilen kısmı olan mikro öznellikler ağının (zihinsel yeti ve kişilerarası iletişim kurma biçimlerinin tümü), üretimin faydasına koşulduğu bir hakikat düzeyini ifade etmektedir. Virno'ya göre antagonizmanın bu şiddeti karşısında verilecek karşılık, radikal bir biçimde yeni bir demokrasinin olanaklı kıldığı ontolojik bir alanı önkoşul olarak kabul etmek durumundadır. (Virno, 2005: 298). Bu radikal demokrasinin içeriği ve oluşma koşulları, yani halihazırda devletleşmiş olan zekanın, halen iki bin yıllık rationun hükümranlığı altındayken aniden taraf değiştirerek toplumdaki yeni öznellik biçimlerinin yeni varoluş koşullarının oluşması için, yani "genel zekanın üretim bandındaki işinden istifa ederek, ironik olarak çalışmanın reddi için çalışacağının gerçekleşme koşulları, Virno'da bir muamma olarak kalır. Virno'nun politik eylem-çıkış[72] olarak sunduğu radikal itaatsizlik temsil kurumlarında kolaylıkla halledilebilecek bir karşı çıkış parodisi olabilir ancak.[73]

2.5. GERÇEK BOYUNDURUK

"Kafesin biri kuş aramaya çıktı." (Kafka, 1995: 17).

Gerçek boyunduruk, kapitalizmde merkezi konumda bulunan kar ve ücretin, sömürü mekanizmalarından gittikçe özerkleşmiş bir değer biçimine bürünerek farklılıklara indirgendiği ve artı değere el koyma koşullarının artık sadece "genel" bir toplumsal ilişki biçiminde var olduğu ontolojik[74] konumu tanımlamaktadır. Gerçek boyunduruk

[72] "Çıkış bir cumhuriyetin temelidir. Ancak 'cumhuriyet' fikri devletin yargı yetkisinin terk edilmesini gerektirir. Eğer cumhuriyetse o zaman artık devlet değil. Dolayısıyla politik çıkış eylemi, bağlılık gösterilen bir geri çekilmeyi içerir." (Virno, 2005: 299).

[73] "Radikal itaatsizlik, kamusal zekanın devletin hem bir öncülü hem de sonucu olarak şekillendiği çemberi kırar… genel zekanın ücretli emeğin sürekli varoluşuyla zıtlaşan yönlerini aydınlatır ve olumlu olarak geliştirir. Bu temelde, idarenin karar alma yeteneğine karşı zekanın pratik potansiyelliğini harekete geçirir. Artı değerin üretiminden kopmuş olarak zekâ artık geç kapitalizmin doğal yasası haline gelmez, ama devlet dışında bir Cumhuriyetin matrisi olur." (Virno, 2005. 301).

[74]"Ontoloji 'varlık bilimi', varoluşun ya da gerçekliğin temel kategorilerine –özdeşlik ve fark, özne ve nesne, öz ve görünüm, zorunluluk ve arızılık, töz, nicelik, nitelik, uzam ve zaman gibi- ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik felsefi uğraştır." (Widder, 2014: 16). Ontoloji çoğunlukla metafizik ve modernite öncesi ruh beden ikiliği gibi kategoriler ile ilgilenen teoloji ile ilişkilendirildiği için çağdaş siyaset teorisinin ana akım yaklaşımları tarafından dışlanmıştır. Savaş sonrası dönemde hâkim liberal politik yaklaşım, özellikle insan doğasına dair metafiziksel algıdan kaçınmak için benlik mefhumunu minimalist bir çerçevede ele almıştır.

hem kapitalizm hem de Ortodoks Marksizm tarafından verili-doğal olarak kabul edilen sermaye ve emek arasındaki tarih dışı diyalektiğin, maddi gerçekliğin yüzeyindeki asimetrik tarihselleşme içinde parçalanması demektir. Elbette bu çarpık biçimsellik, sadece Marksist olan değil, bütün ortodoksiye ve hatta burjuva düşüncesine içkin olan kavram ile gerçeklik arasındaki Platoncu uçurumun, kendisini dünyayı değiştirme mükellefiyeti ile tanımlayan bir büyük kuram içerisindeki epistemolojik çıkışsızlığından kaynaklanmaktadır. Çıkışsızdır; zira belirli bir tarihsel düzeye ait kavramları, zaman dışı olarak tüm tarihsel düzeylere uygulama yanılgısına bağlı olduğu sürece, incelediği gerçeklik ile arasına aşılamaz bir mesafe koymaktadır.

Sermaye gerçek boyunduruk evresine antagonizmanın en yüksek düzeyinde bağlanır. Negri'ye göre bu düzeyde, sermaye iki olası mücadele hattı belirler. Birinci hat ampiriktir ve toplumsal emek gücünü salt bir ekonomik nesneye indirgeyerek, gelirin dağılımı ve dağıtımı amacında belirlenen kontrol amaçlı (Tüketicimcilik hedefleri, enflasyon süreçleri vb. gibi) manevraları devreye sokar. Negri'nin "sistemik" olarak nitelediği ikinci hat ise ampirik politikaların çözümsüzlüğünü temel alır. Bu hat, sınıf bileşimindeki karmaşıklığın azaldığı verili durumda; yapısal enformasyon ve dolaşım ağı girdileri-çıktıklarını planlayan, önceden düzenlenmiş mekanizmaları sürdürmenin tek geçer yol olduğunu savunur. Esasen giderek çoğalan sayıda özneyi egemenliği altına almak için üretimi yeniden yapılandıran sermaye, antagonizmayı daha toplumsallaşmış bir seviyeye yükselterek, onu derinleştirmiştir. Sermaye yeniden yapılanma ile emeğin niteliğindeki gayri maddiliğe doğru yaşanan dönüşüme karşı, yapısal bir tepki vermektedir. (Mandarini, 2003: 22).

Marx boyunduruk mefhumunu, emeğin sermayeye tabi kılınmasının farklı ve mantıksal/tarihsel olarak ardışık düzeylerini açıklamak için kullanmıştır. (Vercellone, 2007: 15-19). Vercellone'ye göre kapitalizm, metaforik düzeyde Marksist boyunduruk mefhumuna göre, pratik düzeyde ise kapitalist iş bölümü ve bilginin faalliği açısından, iç içe geçmiş üç tarihsel düzey tarafından bölünmüştür.:

1.) Sermaye/emek ilişkisinin, zanaatkarın bilgisi ve merkezi üretimin dolayımından geçtiği 16. yüzyıl başı ile 18. yüzyıl sonu arasındaki süreci tanımlayan biçimsel boyunduruk düzeyi.
2.) Birinci Sanayi Devrimi ile başlayan ve emek gücündeki entelektüel işlevi kapsayan minör unsura verilen aşırı önem karşısında, emeğin bizzat parsellenerek niteliksizleştiği, bilgi temelli bir çift kutupluluğu tanımlayan gerçek boyunduruk süreci.
3.) Başlangıcı, Fordizm ile geleneksel Smith'ci iş bölümünün girdikleri toplumsal krizdir. Bu krizin sonucu emek-değer yasasında başka bir kurucu bir kriz yaşanmış ve birikimin ticari-mali mekanizmaları güçlü biçimde geri dönmüştür. Emek sermaye ilişkisi açısından birincil olan, farklı bilgilerin hegemonik niteliği ve emeğin giderek gayri maddi-bilişsel bir hal almasıdır. Vercellone'nin yerinde olarak vurguladığı üzere, Marx'ın çarpıcı öngörüsü ışığında genel zekâ ve Grundrisse'in tartışmaya dahil olduğu alan burasıdır. (Vercellone, 2007: 15-16).

Gerçek boyunduruk "Daha önce, üretim dünyası, değişim değerlerine (mal üretimi) ve kullanım değerinin yeniden üretimine (fayda) dayanıyordu. Bunların hepsi geride kaldı. Artık geriye kalan özel alan -aile, kişisel yaşam, boş zaman ve hatta fantezi ve rüyalar bile- o andan itibaren her şey, sermayenin göstergelerine maruz kaldı. Bu dönüşüm ister demokratik ister faşist ister sosyalist olsun, siyasal iklimden bağımsız gerçekleşti. Toplumsallaşmış üretim, kendi yasasını, mantığını dünya üzerinde toplumsal yaşamın her yanma dayatmayı başardı ve bunu yaparken, insanlığın yaşam sıvısı olan boş zamanı bir vampir gibi emerek kendine mal etti." (Guattari & Negri, 2006: 18-20). En sonunda Negri gerçek boyunduruk sürecini, sermayenin toplum ile girdiği bağlanma biçiminin benzerliğine atfen, neoliberalizm ile özdeşleştirecektir. Negri (ve Hardt) açısından gerçek boyunduruk, tüketimin toplum üzerindeki totaliter ve yabancılaştırıcı hakimiyetine dair eleştirel kuramcı tasavvura indirgenemez. Gerçek boyunduruk, piyasanın semiyotiğinden toplumdaki kurucu ilişkiler ağına dek, toplumun bütününde kelimesi kelimesine kapitalist üretimin gerçekleşmesidir. (Hardt ve Negri, 2018: 416).

Emeğini kapitaliste satan işçi özne, emeğin (katma) değerini değil, yalnızca emeğin fiyatına sahip olacaktır. Dolayısıyla Marx açısından; teknoloji, iş bölümü, iletişim

araçları, icatlar, makineleşme ve dünya piyasasının kurulması gibi toplumsal üretim gücünü arttıran unsurlar yoluyla gerçekleşen uygarlıktaki her tür gelişim, sermayeyi zenginleştirmektedir (muasır medeniyet). Bu durum, işçinin antitezi olan sermayenin, diğer bir deyişle "nesnenin emek üzerindeki hâkimiyetidir." (Marx, 2008: 337). İşçi için soyut bir gizil güç olan emek, sermaye ile dolayımlanarak fiiliyata geçtiğinde, somut bir üretici eylem haline gelecektir. Emek sermaye ilişkisi ile, emeğin salt biçimsel-öznel varlığı nesneye-somuta dönüşürken, sermaye emeği kendi mülkü haline getirmiştir. Kapitalist üretime geçiş sonrası sermaye ile emek arasındaki genel mübadele süreci de böylelikle sona erecektir. Emek bundan sonra, salt sermayenin karşıtı bir kullanım değeri olmaklıktan çıkarak, doğrudan sermayenin kendi kullanım değerine dönüşecektir. Kapitalizmin bu düzeyinde sermaye, artık kendisine özgün içerik ile, yine kendisine ait emeğin(biçim) niteliksel karşıtlığından oluşacaktır. Çalışmamızın merkezi konularından gerçek boyunduruk süreci, Marx'ın bahsettiği bu karşıtlığın aşılarak, sermayenin doğrudan bir sürece dönüştüğü bir sonraki düzeyi tanımlamaktadır. (Marx, 2008: 323-324).

Burjuva ekonomisine içkin kategoriler, ancak ve ancak, serbest rekabet ortamında sermayenin gerçekleştirdiği üretim ilişkilerinin gerçekliğinde belirirler. Marx'a göre kapitalizmin bu temel yasası, serbest piyasa ile özgürlüğü eşitleyen orta sınıf tahayyülünün aptallığını göstermektedir. Zira bahsedilen ve daima cilanan bu "özgürlük", sermaye tahakkümüne bağlı, son derece kısıtlı bir özgürlüktür. Burada Marx, doğrudan tanım koymadan ve özgürlüğü merkeze alarak, gerçek boyunduruk sürecinin ana ilkesini açıklamaktadır: "Bu türlü bireysel özgürlük, o halde, aynı zamanda bireysel özgürlüğün bütünüyle ortadan kalkması ve bireyselliğin, nesnel güçler şeklini, hatta nesnelerin egemen güçler haline gelmesi, bireylerin birbiriyle girdikleri ilişkilerden bağımsız nitelik kazanması şeklini alan toplumsal koşullara tâbi kılınması demektir." (Marx, 2008: 534).

Sermayenin organik bileşimi ile teknik biçimindeki değişim hızı, üretim yapılan alanların sayısını çoğaltır. Böylece, her özgül tarihsel üretim tarzının kendine içkin nüfus yasası olduğu gerçeğinin ışığında, kapitalist üretim tarzının özgül nüfus yasası ortaya çıkacaktır: İşçiler, sermaye birikimini üretirken, eşzamanı olarak kendilerini

"göreli artık nüfus"a dönüştüren unsurları da üretmektedir. Bu artık işçi kitlesi birikimin ya da servetin kaçınılmaz neticesi olarak oluşmuş ise, sermayenin her daim kullanımına hazır bir hazır yedek endüstri ordusu oluşturacaktır. (Marx, 2011: 610-611). Organik bileşim, Sermaye tüm toplumsal koşulları soğurarak; yani mübadele ve para başta olmak üzere dolaşım sürecinin tüm ögelerini aşamalı olarak kapsayarak, bu unsurları kendisinin organik bileşimine dönüştürür. Negri'ye göre bu dönüştürme pratiği gerçek boyunduruğun ve büyük endüstriden "toplumsal fabrika"ya geçişin merkezi unsurudur. (Negri, 1991: 114).

Artık nüfus, yerküredeki yaşamın bir tür "kendi için üretim" haline gelmesinin birincil dayanaklarından biridir. Artık nüfus gerçek boyunduruğa insan kaynağı sağlayacak olan öznellik üretiminin kitlesel yayılışını gösterir. Sermayenin hızla genişleyebilme gücü (kredi ve mutlak servetteki artıştan ayrı olarak) birikim ile emeğin üretkenliğindeki ilerleme ile artarak, daima sömürülmeye hazır kitleleri yaratır. Yedek endüstri ordusunu yeniden üreten şey bizzat modern endüstrinin özgül yaşam çizgisidir. Bu yaşam çizgisine göre aşırı baskı altındaki üretim-bunalım-duraklama dönemlerinden müteşekkil on yıllık çevrim, artık nüfusu devamlı yeniden üretmektedir. Marx buradan şu sonuca varacaktır: Öyleyse modern endüstrinin merkezi unsuru, işçi kitlesinin bir bölümünün devamlı olarak işsiz veya yarı-işsiz insanlara dönüştürülmesidir. Hakim ekonomi-politik yüzeysellik, genişleme ve daralmaların döngüselliğinden oluşan toplumsal üretim periyodikleştiği oranda, sonucu neden sayacak ve göreli artık nüfusu modern endüstrinin varlık koşulu -bir tür *casa sui*[75]- sayacaktır. (Marx, 2011: 611-612). Sermaye; engelleri aşarak sınıf bileşimlerinin yoğunlaştığı öznellikler arası geçişleri sağlamak için, biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçiş sırasında, işçi sınıfını devamlı olarak emek gücüne indirger. Negri'ye göre bu bütüncül soyutlama karşısında, boyunduruk bütünüyle gerçekleştiğinde mümkün tek çıkış yolu "toplumsal işçi" kavramı altında yeni sınıf öznesine geçmektir. (Negri, 2005: 278).

Toplumsal alanın tümüyle kapsanması demek olan bu boyun eğdirme biçimi, doğruca en küçük farklılıkları "hedef" almakta iken, harici toplumsal denetim ile yetinemez. Sermayenin hakimiyetindeki genel değerler piyasası, içeriden ve dışarıdan gelişecektir.

[75] Lat. Kendinde neden, kendi içinlik.

Yalnızca ekonomik değerlerle değil, ayrıca zihinsel ve duygusal değerlerle hemhal olacaktır. Bu boyun eğdirme neticesinde dışarısıyla içerisi arasındaki vuslat ancak; Devlet, Devlet-ötesi ve medya aygıtları gibi kolektif donanımların çok-merkezli ağına bağlıdır. Semiyotikleştirmeye bağlı yerel formların dönüştürülebilir doğası, sadece merkezi emirlerin değil, aynı zamanda, Devlet gücünün çeperinde ya da doğrudan devlete bağlı "semiyotik yoğunlaştırıcıların tahakkümü altındadır. Semiyotikleştirmenin hakiki işlevi, her bir bireyin egemen düzene ait denetim, baskı ve modelleştirme tertibatlarını (ön)varsaymasını garantiye almaktır. Entegre dünya Kapitalizmi açısından, Ulus-Devletlerin merkezi iktidarının eşzamanlı olarak hem her şey hem de hiçbir şey olduğu tahayyül edilebilir. Modelleştirme ile toplumsal denetim açısından her şeydir, ya da hemen hemen her şeydir. Çelişkinin nedeni bir yere kadar, Devlet aygıtları ve donanımlarının devletin gücünden kurtulma eğiliminde olmasındandan kaynaklanmaktadır. Guattari, devletin ontolojik varlığının üretim ilişkilerinde müphem bir konumu işgal eden Devlet ve Devlet-ötesi yapılarla çatıştığını; çünkü Devlet ve Devlet-ötesi yapıların, bir tarafta yönetim komutasını denetleyip sistemin devamına katkıda bulunurken, diğer taraftan işçi sınıfının çoğulluğunda sömürünün nesnesi olmaya devam ettiğini ileri sürmektedir. (Guattari, 2009: 258).

Devlet aygıtı bundan sonra, kapitalizm için bir ombudsman ve dışsal zorlama aracı olmakla kalmaz; tüm toplumsal sınıfları yatay olarak kesen bir düzlemde, tüm bireylerin ruhlarında eşit bir biçimde yerleşmeye çalışır. Devletin askeri ve idari kurumları bütün yeryüzünü "süper donanımlı bir gulag" olarak düzenleme görevinin yanında, moleküler olarak her yere, aile, okul ve bilinçaltına tesir eder. Biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçiş sırasında, sermaye engelleri aşarak sınıf bileşimlerinin yoğunlaştığı öznellikler arası geçişleri sağlamak için, işçi sınıfını devamlı olarak emek gücüne indirger. Negri'ye göre boyunduruk bütünüyle gerçekleştiğinde mümkün tek çıkış yolu "toplumsal işçi" kavramı altında yeni sınıf öznesine geçmektir. (Negri, 2005: 278).

Boyunduruk zincirinin ucunda tüm insanların "yeniden keşfettiği" zaman; onları kendi ölçütüne göre yeniden tanımlayabilmek için, (onlara) kendi kendilerini yeniden yaratıyorlar vehmine yakalatır. Kapitalizm, insan türündeki arzuların gücünü yakalamayı talep eder. Makinesel kölelik yoluyla bireylerin kalbine yerleşir. İşçi

seçkinlerinin toplumsal-siyasi entegrasyonunun sadece maddi çıkarlardan değil, aynı zamanda ve bazen derin bir biçimde, mesleklerine, teknolojilerine ve makinelerine olan bağlılıklarından da kaynaklandığı doğrudur. Kapitalizm 'in gizlediği makinesel çevrenin geniş halk kitlelerine karşı kayıtsız kalmadığı açıktır ve bunun nedeni de, yalnızca reklamların ayartması veya insanların tüketim toplumundaki nesne ve fikirleri (mekanik olarak) içselleştirilmesi değildir. Bazı makineler, insan arzusunun özüne aitmiş gibidirler. Asıl sorun, neyin makinesi ve ne için olduğunu bilmektir.[76]

Makinesel kölelik, toplumsal tabiiyet (gerçek boyunduruk) ile çakışmaz. Kölelik olgun insan ile, manipülasyona açık öznel temsiller üzerinde çalışırken; makinesel kölelik, arzunun moleküler ekonomisinde katmanlaşmış toplumsal ilişkiler içinde daha zor içselleştirilmesinden ötürü, birey ve toplumsal-altı bileşenleri bir araya getirmektedir.[77] Kapitalizm; algısal işlev, duygulanım ve bilinçaltı davranışlara doğrudan yönelerek, sosyolojik olarak işçi sınıfının daha ötesindeki bir alan olan emek-gücü ve arzu alanını sahiplenmekte ve sonuç olarak sınıf ilişkilerinin seyrini değiştirmektedir. (Guattari, 1996: 262). Daha az kutuplu bir toplumda giderek daha karmaşık stratejilere dayanan sınıf ilişkileri ile aynı zamanda burjuvazinin doğası değişime uğramıştır. Burjuvazi, üretim araçlarının mülkiyeti üzerinde sembolleşen tarihsel rolünden sıyrılarak, kolektif-küresel olarak makineler ile sosyal donanımların ağını kontrol etme amacına yönelmiştir

Deleuze ve Guattari'nin "makinesel asamblaj" mefhumu, toplumsalın yeni bir kavrayışını ortaya çıkarmaktadır: herhangi bir organik bütünlük ya da aşkın birlik dayatmasından azade, toplumsal biçimlerin kuramsallaştırılması. Choat, bu teorik

[76] "Kapitalist makinenin bunaklığını ve ona içkin olan rasyonalizmin patolojik niteliğini taşımayan hiçbir endüstri veya finans mekanizması yoktur. Makinenin delirmesi gibi bir tehlike mevcut değildir, daha ziyade makine başlangıcından beri delidir ve tüm rasyonalitesini bu deliliğe borçludur. Normal veya anormallik diye bir şey yoktur, tüm toplumlar eşzamanlı olarak hem rasyonel hem de irrasyoneldir." (Guattari, 2008: 35).

[77] "Makinesel köleleştirme sistemlerinin bağdaşık kullanımı (optimal ve uyumlayıcı buyruklar, doğrudan dijital denetimler, otodidaktik sistemler vb.) doğrudan doğruya emekçilerin bedenine uzuvlarına organlarına yönelik beşerî köleleştirme sistemlerinin yerleşmesini hızlandırabilir.[7] Tersine üretim sistemi çalışmanın yabancılaştırıcı kısıtlamalarını keyfince güçlendiriyor gibidir ve bunu üretimin en modern en otomatikleştirilmiş dallarında bile yapmaktadır. Bütün teknolojik ve bilimsel evrim seri (parçalı) çalışmanın küçük şefler despotizminin tasfiyesine, bir yandan saatli ve aylık çalışma ile diğer yandan teknisyenlerin ve kadroların çalışması arasındaki kopukluğun derin bir şekilde elden geçirilmesine yöneliktir…giderek sadece bedene, emekçilerin ustalığına ve yeteneğine çağrı yapmayan, ruhlarına ve belli ölçüde de libidolarına da çağrı yapan üretim süreçlerindeki evrimin tersi yönde işlemektedir." (Guattari, 2014: 97).

gayretin, Marx karşısında bilinçli bir çatışmayı göze alarak yapıldığını ileri sürmektedir: "Toplumsal oluşumları üretim tarzlarıyla değil (ki bunlar tam tersine süreçlere bağımlıdırlar) makinesel süreçlerle tanımlıyoruz." (Deleuze ve Guattari'den akt. Choat, 2014: 35). Maddi, semiyotik ve emek akışlarını yersiz yurtsuzlaştıran bu makineler belirli bir birey tipinin ortaya çıkması sürecinde rekabet eden çeşitli bileşenleri eklemlemeyi nasıl başarırlar? Davranış stereotipleri ya da algısal şemalar nasıl makineler üretir?

Ve kuşkusuz esas politik soru; verili toplum üzerindeki kolektif donanımların veya arzunun yabancılaştırıcı düzenlemelerinin etkisi, ekonomik veya politik her düzeyde, hakikaten incelenmiş midir? Bireylerin en mahrem kuytularına dek inen kolektif donanımlar, arzuyu kökensel yerinden yurdundan ederek, kapitalist akışlar içerisinde arzunun yerine geçme, onu işe koşma, onu mübadeleci hiyerarşik sistemlere uyarlama ve tüm bunları da özel bir semiyotik teknoloji aracılığıyla gerçekleştirme işlevi mi edinirler? (Guattari, 2014: 66). Kapitalist sömürü, insanlara makine gibi davranma meylindedir ve onlara, makinelere olduğu üzere niceliksel bir tarzda ödeme yapma eğilimindedir. Fakat sömürü bunun ötesindedir. (Guattari, 1996: 250). Kapitalistler, Sermaye standardını temel alarak diğer birçok kârı ve diğer birçok artı-değeri emer. Kapitalizm toplumsal ile sömürülenlerin ilgilendiği kadar ilgilenir. Lakin Kapitalizm için makinesel; toplumsal olanı apriori olarak belirlemeliyken, sömürülenler açısından makine, toplumsal olanın emrinde olmalıdır.

Guattari'ye göre insanlar ve makineler arasındaki temel fark, makinelerin aksine insanların kendilerini pasif olarak sömürülmesine izin vermemeleridir. (Genosko, 1996: 95-98; Guattari, 2009: 250). Verili toplumda sömürünün makinesel düzenlemelerle alakalı olduğu, insanlar ve yeteneklerinin ise bu düzenlemelerin bir parçası haline geldiği söylenebilir. İkincisi, toplumsal güçler, makinesel ürünün mutlak sömürüden ayrılması için mücadele ederler. İşçinin varlığının göreliliği ölçüsünde "minimum geçim düzeyini", yani emeğin yeniden üretilebilmesi için gereken emeğe karşılık gelen diğer dilimini nasıl değerlendireceğiz? – ekonomik ve toplumsal malların paylaşımı ile alakalı tüm sorunlar, esasında politik problemler haline dönüşmüştür. Dolayısıyla kavram olarak "politik"; farklı yaşam biçimlerini, deneyimleri, gelecek tasarımlarını, tarih

ezberlerini vb. kapsayacak biçimde genişletilmelidir. Peki gerçek boyunduruğun üzerinde gerçekleştiği "reel politik" düzlem nasıl oluşmuştur?

Üretim için üretimin farklı bir düzeye geçtiği 1945-90 arasındaki kurucu Keynesyen süreç, küresel üretim sisteminin beş temel niteliği tarafından belirlenmiştir. İlk olarak küresel ekonominin toplam üretim kapasitesi, zamansal olarak doğrusal olmayan ve mekânsal dağılım açısından ise heterojen bir biçimde olsa dahi, benzersiz bir biçimde artmıştır. İkincisi, dünya ekonomisi iki savaş arasındaki kesinti sonrasında malların, hizmetlerin, sermayenin, emeğin ve enformasyonun kazandığı uluslar ötesi akışkanlık sayesinde (bu bütünleşmenin derecesi bölgesel olarak farklılık gösterse de) bütünleşmiştir. Üçüncü olarak, 1945-1973 arasında, kurumsal ve teknolojik olarak baskın ABD şirket ağının ekonomik iktidarı etkin olmuştur. Öte yandan 1973-1990 arasında Avrupa ve Japon şirketlerin piyasadaki zorlu rekabeti sonrasında, ABD'nin küresel üretimdeki payı azalmışsa da örgütsel yapılarını rekabete uyarlayabildikleri için yine etkin olarak kalabilmişlerdir. Dördüncüsü, küresel ticaret ve finansın kurumsal dizgesi liberalleşme doğrultusunda dönüştürülmüş, metaların küresel akışkanlığı önündeki ticari engellerin büyük bölümü kaldırılmıştır. Beşinci olarak, 1970'lere kadar özellikle merkez kapitalist ülkelerde devlet, mali-parasal politikaları topyekün belirlemeye başlamış, eşzamanlı olarak da temel sosyal hizmetler ve gelirin dağıtımını düzenleyen refah devleti nosyonuna bürünerek, etki alanını genişletmiştir. (Ikeda, 2000: 57-58).

Küresel ekonominin 1945 sonrası sanayileşme ve büyüme süreci, tarihte daha önce görülmemiş iki mekânsal yer değiştirme ile sonuçlanmıştır. İlk olarak daha önce merkez bölgelerde yerleşik konumda bulunan çağdaş endüstri, giderek yarı çevre ve çevre bölgelerde de yerleşmiştir. İkincisi ise, 1945'ten 1973'e kadar yalnızca ABD'de konumlanan, küresel sermaye birikim merkezi, 1973'ten sonra Batı Avrupa ve Japonya'ya doğru yayılım göstermiştir. Yarı yaşam süreli ücretli emekteki küresel artış, 1973'ten bu yana dünyadaki emek örgütlenmesini ve üretim süreçleri üzerinde belirleyici olmuştur. Paradoksal olarak, 1945 sonrasının çarpıcı ekonomik büyüme oranlarına ve dolayısıyla kırsal emek gücündeki göreli paydaki şiddetli düşüşe rağmen, küresel ekonomideki proleterleşme hızı fazlasıyla yavaş kalmıştır. (Tabak, 2000: 112-

113). ABD sermaye rejimi ise üretimdeki "Taylorizasyonun" uzamsal yayılımını iki hat üzerinden gerçekleştirmiştir. Öncelikle kitle üretim sürecinde geniş yayılımını zorunlu kılan girişimciler arası rejimin etki alanını genişletmiştir. İkinci olarak, savaş sonrası yıkılan Avrupa ve Japonya'yı yeniden yapılandırırken, bu topraklardaki Taylorist üretim hatlarını güçlendirerek, sermaye rejimini küreselleştirmiştir. (Tabak, 2000:115-116).

1950'ler ve 1960'larda küresel ekonomide iş bölümünü topyekûn değiştiren aşırı şehirleşme, kitlesel göç, emek denetiminin yeni biçimleri ve şirket dünyasının ulus-devlet regülasyonlarından kaçma çabaları gibi pratiklerin sonucunda merkez bölgelerdeki alt ekonomilerin oluşumu hız kazanmıştır. Böylelikle, yarı yaşam süreli ücretli çalışmaya şirket sermayesinin akışı daha kolay hale gelmiştir. (Tabak, 2000: 123). Çok sayıda çıkıştan akarak, giderek merkezîleşip birkaç bölgede birleşen meta zincirleri; kapitalist ekonominin çevrelerinden merkezlerine doğru hareket halindedirler. Bu zincirler, kapitalizmin başından bu yana ulus-devletin kaygan sınırlarını daima ihlal etmiş ve eşzamanlı olarak mekânı hiyerarşikleştirerek, küresel anlamda daha yaygın bir toplumsal iş bölümüne neden olmuşlardır. (Wallerstein, 2012: 26-28). Peki bu reel politik sibernetiğin yeni gerçekliği ile nasıl dolayımlanmıştır?

Kapitalist ekonomi (ve hatta kapitalist öncesi-dışı ekonomiler dahi) her zaman için "prosumption" mefhumunun egemenliği altındadır. Prosumption, üretim veya tüketimin herhangi birine odaklanmak yerine ikisini aynı anda içermektedir. Ritzer'e göre prosumption her zaman için belirleyici iken, internet ve Web 2.0 (kişisel bazlı internet, Facebook, Youtube, Twitter vs.) kaynaklı toplumsal değişmeler kavrama daha merkezi bir konum atfetmiştir. (Jurgenson & Ritzer, 2010: 13-14). "Prosumer[78] Kapitalizm"'de tahakküm ve sömürü, başka tür kapitalizmdekilerden farklı bir düzeyde işlemektedir. Ritzer'a göre bunun nedeni ücretli emekten ücretsiz emeğe ve sıfır maliyetli ürünlere yönelmenin doğal neticesidir. ABD'de üretimin hakimiyeti; büyük ölçüde 1960'lı yıllardan başlayarak, ağır sanayideki tüketim mallarının üretimine yönelimi ve OrtaBatı'da "rustbelt"[79] kuşağının ortaya çıkışı ile uzun sürecek bir çöküşe girecektir.

[78] *Production ve consumption* kelimelerinin birleşimden oluşan *prosumer* kavramı her ne kadar bazı kaynaklarda "üretketici" olarak Türkçe'ye çevrilmiş olsa da kavramın ifade ettiği doğrudan anlamı müphem kıldığı için, bu çalışmada *prosumer* kelimesi doğrudan İngilizce olarak kullanılacaktır.

[79] 1960'lı yıllar ile serbest ticaret anlaşmaları sonucu ağır sanayideki üretimin üçüncü dünya ülkelerine kayması ile, ABD'de özellikle demir çelik ve makine üretiminin yoğun olduğu Illinois, Pennsylvania Michigan, Ohio ve İndiana eyaletlerinin tanımlayan bölgesel ifade. Üretimdeki azalma sonucu başta

1973 petrol krizi ile Amerikan ağır endüstrisi için işler daha da kötüleşecektir. Amerikan halkı giderek daha fazla tüketirken, Japon ürünlerini Amerikan mallarına tercih etmeye başlamışlardır. Prosumer kavramı "Üçüncü Dalga"[80] adlı kült eserinde kavrama merkezi bir konum atfeden, 1980'li yılların ünlü fütürist ve teknolojik deterministi Alvin Toffler'a dayandırılmaktadır. Toffler''ın teknokratik tarih tasavvurunda "birinci dalga" olarak adlandırdığı endüstri öncesi toplumlarda *prosumption* baskın konumdadır.

Birinci dalgayı, toplumu ortadan ikiye bölen ve toplumu olduğu gibi üretim ile tüketim pratiklerini de birbirinden ayıran, piyasalaşmanın etkinliğindeki "ikinci dalga" takip etmiştir. (Ritzer, 2010: 14-16). Üçüncü dalga, endüstri karşısında bilişim sektörünün hakimiyet kazandığı günümüz toplumlarını betimlemektedir. Web 1.0 teknolojisinin aksine farklı olarak kullanıcının pasif alıcılıktan, doğrudan faal bilgi üreticisi haline geldiği web2.0 teknolojisi ile *prosumption* açısından dramatik bir patlama yaşanmıştır.[81]
Meşhur Makroekonomik göstergeler açısından fark edilebilir ya da ölçülebilir bir fark mevcut olmayabilir, lakin öznelliğin liberal demokrasi dünyası tarafından kesintisiz sahnede tutulan neoliberal doksazofisinin algılamayacağı oyunları mevcuttur. Buradan müphem bir soyutlama, bir gizem ezoterik bir idealizm algılanmasın. Bugünkü toplumda değişikliklerin çoğu birbirleriyle ilişkilidir. Toffler rastlantısallığın namevcut olduğunu iddia etmektedir: Çekirdek ailedeki parçalanma, küresel enerji krizi, kablolu televizyon, esnek çalışma saatleri vb., ilişkisizlik-kopukluk tahayyülü yaratabilir, fakat

Detroit olmak üzere bu bölgedeki birçok fabrika kapanmış ve Amerikan tarzı demir kafes kalkınca bolca göç, artan suç oranları toz, pas ve kiri kalmıştır. Üretimin servis sektörü ve petrole kaymasıyla Texas, California ve Florida gibi güney eyaletleri (*Sun belt)* ekonominin temel dinamiği haline gelmişlerdir. Bu halde ABD, bu iki kuşağa ek olarak ülkeyi güneyden itibaren yatay olarak kesen ve köktenci *Evanjelizm*'in egemenliğindeki incil kuşağının (*Bible belt*) bulunduğu üç temel toplumsal akış tarafından çevrelenmiştir.

[80] Toffler, 1980.

[81] Toffler'a göre Web 2.0 ile *prosumption*'daki artışı gösteren unsurlar özellikle şunlardır:

- Kullanıcıların bilgi üretim ve temsiline doğrudan katkıda bulunduğu Wikipedia ve benzeri web siteleri.
- Kullanıcıların kendi temsillerini oluşturarak başkaları ile ilişki kurdukları, Facebook, Myspace türevi web siteleri.
- Kullanıcıların yorumlama üzerinden etkileşime girdiği Twitter(mikroblogging) ve daha genel blogging web siteleri.
- Kullanıcıların piyasayı bizzat yarattığı *Ebay, Craiglist* benzeri web siteleri.
- Amatör üreticilerin ürünlerini kültür endüstrisine sunduğu *Youtube, Flicker* benzeri web siteleri.
- *Linux)* türevi ücretsiz, ortak çalışma tabanlı, açık kaynaklı işletim sistemi ve bunları kullanan kişiler tarafından oluşturulan ve korunan *Mozilla Firefox* gibi diğer açık kaynaklı yazılım uygulamaları. (Toffler, 1980: 18-20).

Toffler'e göre tüm bunlar endüstrileşmenin ölümü anlamına gelen yeni bir uygarlığın doğuşunu göstermektedir. (Toffler, 1981: 7). Toffler açısından yabancılaşma, İkinci dalganın -Endüstriyel toplum- sonucudur. "Prosumption"ın Marksist yabancılaşma mefhumunun sonu anlamına gelip gelmediğini sorunsallaştıran Comor'a göre "İkinci dalgada", tarıma dayalı birinci dalgadan farklı olarak insanlık; merkezileşmiş, hiyerarşik çıkarlarla kontrol edilen mekanikleştirilmiş görevler ve rutinler tarafından yönetilmiştir. (Comor, 2010: 439).

Harvey'e göre ise, iktisat (sözde) bilimi, kapitalizmin son derece tehlikeli ve hatalı bir yorumunu tedavüle sokmaktadır. Çağdaş iktisadi düşüncenin ortasında var olan bu kör nokta aynı şekilde ve ne yazık ki Marksist siyasal iktisat tarafında da mevcuttur. Buna göre egemen iktisat, mimariye yapılan yatırımların çoğunu ve özellikle de konut ve kentleşme üzerine olanları daima, "ulusal ekonomi" diye tanımladığı hipotetik bir düzeyde devam eden, daha hayati meselelerin çeperinde kalmış bir alan olarak kabul etmektedir. "Kent ekonomisi", daha düşük kalibredeki iktisatçıların arenasıdır; alanın ustaları da makro-iktisat zanaatlarını başka düzeylerde sergilemektedirler. Duayen iktisatçılar, kentselliğe dikkat kesildiklerinde dahi; mekân örgütlenmesi, mahalli kalkınma ve kentlerin inşasını, daha makro süreçlerin bu süreçleri etkilemeyen pratik birer neticesi gibi göstermektedirler. Üzerine neoliberal iktisadın meşhur "damlama etkisi" retoriğini de ekleyelim. Harvey'in vurguladığı üzere:

> "1980'lerin ortasından beridir neoliberal şehir politikaları (mesela Avrupa Birliği genelinde yürürlükte olanlar gibi), azgelişmiş varoşlara, şehir ve bölgelere gelir aktarmanın lüzumsuz olduğuna, bunun yerine, kaynakların canlı, 'müteşebbis' büyüme tarzına aktarılması gereğine karar verdi. Yukarıdan aşağıya "damlama etkisi" olarak ifade edilenin mekânı, bundan sonra o mesih gibi beklenen (ve bir türlü ortaya çıkmayan) "uzun vadede" tüm o huzur kaçırıcı eşitsizliklerin çaresi olacaktı. Kenti müteahhitlere ve muhtekir finansçılara bırakmak herkesin çıkarınadır! Çinliler, şehirlerde arsa kullanımını serbest piyasa güçlerine bırakmış olsa idiler, Dünya Bankası'nın raporuna istinaden, ekonomileri şimdikinden da hızlı büyürdü." (Harvey, 2012: 28-29).

Dünya sistemi kuramcılarına göre, birisi 1848 de diğeri ise 1968 de olmak üzere yalnızca iki kere dünya devrimi gerçekleşmiştir. Dünya sistemini topyekün değiştiren bu iki devrimin "derin bir anlamda" kendiliğindenliği, aynı zamanda neden son kertede başarısız olduklarına da ışık tutmaktadır. Keza, bu iki dönüştürücü ama başarısız devrim küresel kamunun gözünde de yetimdir; 1789 ya da 1917'nin neredeyse resmi devrimler

olarak kabulü ve kutlanmasının yanında, 1968 ya da 1848'in esamesi bile okunmaz. Lakin 1848-1968, belki de bu resmi devrimlerden daha bile ehemmiyetlidir. Fakat 1848 ve 1968'in belirleyici ortak unsuru, iki devrimin de hoşnutsuzluk kadar umuda yaslanmasıdır. 1815 karşı-devrimine bir tepki olan 1848, ne kadar Fransız Devrimini kapsayarak aşma çabası ise; 1968'de 1945 sonrası ABD'nin hegemonik karşı devrimine bir tepki ve 1917 Rus Devrimin kapsayarak aşma çabasıdır. (Arrighi; Hopkins; Wallerstein: 1995: 96-97).

Peki nasıl oldu da 1848 ve 1968, iki "başarısız" devrim, dünya sistemini geri dönüşsüz biçimde dönüştürebildi? Wallerstein'e göre bu iki devrim pratiğin doğrudan kurumu (ve kuramı) yarattığı bir praksisin kristalleşmesidir: 1848 en genel anlamında "eski" solu kurumsallaştırırken, 1968 ise yeni toplumsal hareketlerin yerleşik hale geldiği bir sürecin kristalleştiği andır. Boyunduruk altındaki (tâbi) gruplar, 1848'den sistemi değiştirmenin kolay olmadığı ve kendiliğindenliğin, devrimin başarısıyla ters orantılı olmadığı gibi, iki dönüştürücü ders ile çıkmışlardır. Bu iki ders, iki önemli sonuca koşuttur: İlk olarak, her ne kadar kimi katmanlar arası çatışmalar sonucunda baskı mekanizmasının duraksaması devrim serabını ortaya çıkarsa da devletin örgütlenme biçimi bizzat başkaldırıyı sindirmek için çalışan makinesel bir rejimdir. İkincisi devletler, farklı ve baskın katmanlara özgü ekonomi-politik ve kültürel örgütlenmeler tarafından kolaylıkla denetlenebilmektedir. Etkili bir toplumsal dönüşümün ancak politik-kültürel bir karşı örgütlenme ile gerçekleşeceği üzerine bu anıtsal bilgi; praksiste 1848 ile karşı örgütlenmeyi kurumsallaştırmaya başlamıştır. (Arrighi; Hopkins, Wallerstein, 1995: 96-98).

Gerçek boyunduruk sürecinin kapsayıcılığı ve "hakikiliği" onun tarih dışı bir sabite olmasının teminatı değildir. Boyunduruk süreci ile koşut olarak gerçekleşen 1968 devrimi, boyunduruğa direnen yeni asimetrik güç ilişkilerini edimselleştirmiştir. Sistem teorisyenleri 1968'in güç ilişkilerinde, geleceğe miras olarak da kavranabilecek, dört temel değişim gerçekleştirdiğini ileri sürmektedirler. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein, 1995: 102). Birincisi, askeri güç dengesi sabit kalmasına rağmen Batı ve Doğu'nun Güney üzerindeki denetim gücü azalmıştır.[82] İkinci olarak, sadece ekonomik sermayeye

[82] 1968 hareketi esasen çok geniş bir coğrafyaya dağılmıştır. Tilly'nin belirttiği üzere, Batı Avrupa'yı çoktan aşan 68 hareketi; mesela Kanada'da hemen hemen bütün üniversitelere sıçramış, Meksika,

değil aynı zamanda kültürel-sembolik sermayeye de hükmeden hâkim statü gruplarının (erkekler, çoğunluklar vb.) iktidarı, özellikle merkez ülkelerde belirgin olmak üzere, azalmıştır. (Bu tez çalışması açısından esas önem arz eden) üçüncüsü, sermaye ve emek dolayımı eskisi gibi olmamıştır. Sermayenin buyruklarına onlara tabi olanlar tarafından itaat edilme oranı düşmüştür. Sermaye, 1970 ve 1980'li yıllarda emeğin disiplini karşısında devamlı "sığınak" aramıştır. 1968'den beridir sermaye "bozgun halindedir. Dördüncü ve son olarak, ulus-devletlerin sivil toplum üzerindeki gücü azalmıştır. Giderek kapitalist aksiyomlaşma içinde genelleşen bu eğilim, yine de hem burjuva hem de proletarya diktatörlüğü deneyimi yaşayan (Güney Avrupa, Doğu Asya ve Latin Amerika gibi) yarı-çevre bölgelerde daha kolay gözlemlenmektedir. (Arrighi, Hopkins, Wallerstein, 1995: 102-104).

Guattari ve Negri, aktüel kapitalist "üretim"in niteliğini, boyutlarını ve biçimini ilgilendirdiği kadar; toplumun dönüşümünü mümkün kılacak nesnel koşulları da tanımlayan, üç temel maddi dönüşümün izini sürmüşlerdir. "Transversalite" gereği hem eşzamanlı hem de ardışık olan bu üç dönüşüm şunlardır:

1. Üretimin niteliği. İşçi sınıfları ve patronlar arasındaki savaş sonucunda, daha yoğun ve kitlesel bir üretim sistemi ortaya çıktı.
2. Krizlerin kaçınılmazlığı iktidarın toplumsal olarak kutuplaştığı bir duruma yol açarak, kapitalist ya da sosyalist, fazla yoğunlaşmış ve merkezi, ekonomilerin yönetim sorununu yarattı.
3. Tüm bunların sonucunda değer yasası, somut, gündelik emek ile var kalabilmek için gerekli para arasındaki ilişkinin tanımı olarak geçersiz hale geldi. Artık, yasanın yeni biçimi, "soyut" veya farklılaşmamış devasa emek kitlelerini, endüstriyel üretimin yerine geçen müphem bilgi makineleri ile ilişkiye soktu. Önceleri bilgi üreten bir etkinlik iken yersizyurtsuzlaşan emek, çalışanları bilgiden mahrum kılan bir sürecin nevrotik boyunduruğu altına girmiştir. (Guattari & Negri, 2006: 17-18).

Molar politika çoğunlukla moleküler mutasyonların ya da evrimle ilgili istatistiklerin sonucu olsa da kendi özerk etki alanına sahiptir ve karşılığında moleküler mutasyonları

Polonya ve Çekoslovakya gibi farklı ülkelerde öğrenci-aydın merkezli hareketler toplumsal antagonizmayı görünür kılmışlardır. (Tilly, 2008: 114-117).

etkileyebilir.[83] Molar iktidar toplumsal dokunun "çerçevesini "oluşturup, hiyerarşiyi kurarken; moleküler güç toplumun örgüsünü ve zincirini oluşturur. Fakat bunu değişken kolektif düzenlemeler ve isyan pratiklerinin etkisi altında canlı bir şekilde yapar. Kolektif düzenlemeler, kolektif donanımlar gibi bu hakikati dondurmak yerine neden sonuç ilişkisinin ve nesne-özne karşılıklığının yönünün değiştirirler, sınırları bozarlar, yeni alanlara sıçrayarak olanaklı yersiz yurtsuzlaşmaların olanaklarını yaratırlar. (Guattari, 2014: 88). Deleuze ve Guattari için bu siyasi faaliyetin zamansal çizgisi, oluşun sürekli zaman kipi Aion'dur, ki hegemonik siyasi düzenin *Chronos*'u içerisinde veya ona karşı işlemekten farklıdır. (Bradiotti: 2014: 144). Reformist hareketlerin yerleşmesine ön ayak oldukları donanımlar, birçok bakımdan eskinin baskıcı mekanizmalarından miras kalanın selefidirler. Guattari'ye göre buradaki reformizmin nihai amacı, yabancılaşmanın aşırı biçimlerini "hoş görülebilir" kılmaktır. Amaç toplumsal arzunun kaçış çizgilerini denetim altında tutma ve arzuyu ödünlemenin yeni yollarını hâkim kılmaktır. (Guattari, 2014: 128).

Bernard Stiegler'e göre ise, Heidegger'ci anlamda bir varoluşsal analitik bu saatten sonra rasyonel felsefeyi yeniden biçimlendirmek ile hemhal olamaz: Eğer ki bilginin teknikleştirilmesi, varlığın tarihi üzerine Heidegger'ci tasavvurun kalbinde yer almaya devam ediyorsa, çoktandır ratio özünde hesaplamanın himayesi altına girerek, bütün varlıkların *gestelli*ni kuran teknik bir sürece dönüşmüştür. (Stiegler, 1998: 4). Teknik sistemlerin evrimi, karmaşıklığa ve giderek birleştirilmiş unsurların tedrici dayanışmasına doğru ilerlemektedir. Bu anlamda modern tekniğin toplumsallık ile girdiği amorf ilişkisellik üzerine Stiegler'in büyük yazar Maurice Blanchot'tan yaptığı alıntı çarpıcıdır:

> "Eğer ki Herodot okurken bir dönüm noktası hissetmişsek; zamanımızı okumaya kalkıştığımızda, bize kendilerini sunan olayların bir vakitte tarih dediğimiz şeye bağlanmadığı halde yine de bir biçimde meçhul kalabildiği, çok daha hayati bir kesinliği hissetmemiz olasıdır...Günümüzde; kitlesel olayların müdahalesiyle, mekanik oyunun üstünlüğüyle ve üçüncü olarak maddenin kurucu kuvvetlerinin ele geçirilmesiyle temsil edilen, kişisel olmayan güçlerin temel bir özelliğini taşıyan bir olayla karşılaşmış durumdayız. Bu üç unsur tek bir kelime ile ifade edilir: modern teknik, zira teknoloji küresel ölçekte; planların, mekanikleşme ile otomasyonun ve anahtar kelime olarak atomik enerjinin hesaplanmasının kolektif organizasyonunu içermektedir. İnsanoğlu safi yıldızların

[83] "…molar devlet iktidarı önemli donanımlarda olduğu kadar semiyotik mikro montajlarda da cisimleşir. ". (Guattari, 2014: 83).

> başarabileceğini, astral bir hale gelerek başarmaktadır. Başlamakta olan bu astral asır, bundan sonra tarihin ölçülerine ait değildir." (Blanchot, 1969: 396 akt. Stiegler, 1998: 89).

Teknolojik bağımlılığın evrenselleşme ve tekniğin yersizyurtsuzlaşması yoluyla küreselleşmesi, Heidegger'in "Gestell" olarak adlandırdığı bir ontolojik durumu hatırlatmaktadır: Kaynakların sistematik ve küresel sömürüsüne dayanan gezegensel bir endüstriyel teknoloji; dünya çapında ekonomik, politik, kültürel, toplumsal bir (karşılıklı) bağımlılık rejimini egemen kılmıştır. (Stiegler, 1998: 31). Stiegler açısından ekonomi (altyapı), teknik yapıların genişlemesi karşısında bir fren oluşturabilir. Bundan dolayıdır ki ekonomik sebeplerden ötürü yaşlanmış tekniklerin korunması, teknolojinin evrimsel eğilimleri ile ekonomi-politik kısıtlamalar arasındaki çatışmanın, olsa olsa, tek bir örneğidir. Teknolojik ve toplumsal sistemler arasındaki ilişki, ekonomik sistemin üçüncü bileşen olarak kabul edildiği bir tüketim sorunu olarak ele alınmaktadır: süregiden yeniliklerle beraber gelişen tüketimcilik, besbelli kültürel alan üzerinde spesifik bir etkisi yaratmayacak denli hızlı bir adaptasyon temposunda, tüketici eğilimlerinde daha fazla esneklik hedeflemektedir. (Stiegler, 1998: 32). Bir bütün olarak insanlığın ikinci kökeni, bu dünya genişlemesinde, Batı'nın bu küresel zirvesinde sona ermesine rağmen Burada küreselleşmiş batı dünyası temelinde, insan tarihten önce geldiği için, ikinci kökeni olarak var kalmakta olan insan tarihin ta kendisidir. Lakin bir bütün olarak insanlığın ikinci kökeni, batının küresel zirvesi olarak bu evrensel genişleme sürecinde nihayete ermiştir. (Stiegler, 1998: 89). Ussal olarak yazan, düşünen ve bu ussallıkta, bizzat bu dünyanın gelişimini, onun toplumsal bölgesel uzantısını, yani yurtsuzlaşmasını bulan batılı insanın kökeni; tümüyle tekniksel bir sıçramanın neticesinde yazıyı tekniğe yaderk kıldığı ölçüde, rationun bu güçlü tahakküm etme tarzına yabancı kalmamıştır. (Stiegler, 1998: 89-90).

Stiegler'e göre kapitalist endüstriyel ekonominin; hattı zatında, arzunun bastırma dolayımı ile oluştuğu bilinçdışı kuramına miras bıraktığı birincil mesele arzunun teknikselliği üzerinedir. Stiegler'de arzuyu tarihsel kılan dışsallık, Winnicot'un geçişken nesne ve geçişken uzam diye tanımladığı düzey ile alakalıdır ve bu düzey sayesindedir ki, libidinal ekonomi psiko-iktidarın psikoteknikleri vasıtasıyla kendi endüstriyel sömürüsünü olanaklı kılmaktadır. (Stiegler, 2011: 155). Böyle bir bakış açısını korumak, arzu sorusunu tekrar doğrulamak anlamına gelir. Libidinal enerji olarak arzu; süper-

egoik ve yüceltici olan bağlayıcı mekanizmalar yoluyla dürtüleri, nesnelere yapılan yatırıma dönüştüren bir aygıt tarafından üretilir. Stiegler'ci arzu aygıtı, birincil veya ikincil belleğe göre arzu verilerini işleyen ve birlikte psişik aygıtı oluşturan bellek(tutma) sistemleri aracılığıyla işlemektedir. Bu mekanizmalar arzuya içkin kriterleri; nesilleri birbirine bağlayan uzun devreli trans bireyselleşme süreçleri ile psiko iktidarın tahakkümüne girmiş psiko-teknolojiler yoluyla işleyen kısa devreli trans bireyselleşme süreçlerinde bulmaktadırlar. (Stiegler, 2011: 156). Stiegler, (Lacancı anlamda) bilinçdışına içkin bir tarihselliğin varlığını kabul etmek ile, bu tarihsellik biçiminin; ihtiyaç odaklı geçim ekonomisi ile arzu odaklı ve nesnelerin bütün formlarında idealleştirilmesine dayanan, arzunun zaruri kıldığı bir "yoğunluklar ekonomisi" arasındaki ilişkinin biçimini aldığını ileri sürmektedir. (Stiegler, 2011: 150-151).

Stiegler zaviyesinden bilinçdışı ve libidinal ekonominin tarihselliği, Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda tanımladığı, evrimsel, organik mükemmelleşmeden oluşmuştur. (Stiegler, 2011: 152). Tabi olduğumuz gezegen krizi, geçim ve varoluş arasındaki tüketimci anlaşmanın parçalanmasından ortaya çıkmıştır: idealleştirme ve yüceltmenin tüm biçimlerinin tasfiyesi anlamına da gelen, var olan yoğunlukların likidasyonu. (Stiegler, 2011: 150-151). Stiegler'e göre; Adorno ve Horkheimer'ın tüketim toplumunda dürtüler ile amaçlar arasında yapay ihtiyaçlar dolayımıyla oluşan ayrışmayı açıklamak için kısa görüntüler, çok sekans ve etkili montajdan oluşan Hollywood imgeselliğini örnek göstermeleri, doğru olsa dahi eksiktir: Kültür Endüstrisi eleştirisinin unuttuğu şey, imgelemin teknik dışsallaşması sonucu oluşan kısa devreden ziyade, psiko-iktidar kullanmaya ehil, (Stiegler'in Platon ve Derrida'dan el alarak *Parmakon* olarak tanımladığı) bir kültürel hegemonyanın ürünü olan geçişken yapaylıklar yoluyla oluşturulmaktadır. (Stiegler, 2011: 151). Peki kültür endüstrisinin unuttuğu bu yeni gerçeklik nedir?

Bradiotti Post modernizmi, ekonomik üretim sistemindeki derin dönüşümün, geleneksel toplumsal-sembolik yapıları da ters yüz ettiği spesifik bir tarihsel an olarak tanımlamaktadır. (Bradiotti, 1994: 3). Batı'da, üretimden hizmet ve bilgi tabanlı bir yapıya doğru dönüşüm, işgücünün küresel olarak yeniden dağılımını, (bilhassa

gelişmekte olan ülkelerin düşük ücretli, offshore üretimin önemli bir bölümünü gerçekleştirdiği hatırlanırsa) gerektirmektedir. Bu değişim, devlet, aile ve eril otoriteye dayanarak kristalleşmiş geleneksel sosyo-kültürel sistemlerin çözülüşü demektir. Toplumsal mekân ve zamanın yersizyurtsuzlaşması karşısında Baba, patron, okul, din vb.de semiyotikleşen iktidarın eski suretleri yıkıcı bir çöküş sürecine girmişlerdir; bu süreç Guattari'ye göre uygulayıcı-hüküm sürücü iktidar yerini "teşrifatçılık" ile meşgul olan bir tür yardımcı iktidara bırakmıştır.[84] (Guattari, 2014: 80).

Diskursif ve kuramsal düzeyde Batı modernitesi, öznenin geleneksel temsil sisteminde bir çöküşü (ve krizi) işaret etmekte ve öznelliğin ne olduğuna (ya da neyi gerektirdiğine) dair kurumsallaşmış kabuller, bir dizi azınlık tarafından radikal bir şekilde sorgulanmaktadır. (Bradiotti, 1994: 96) Bradiotti'ye göre Guattari insan sonrası durumda geçerli olacak[85]; çevresel, toplumsal, psişik olarak üç farklı ekoloji ile toplumsal, siyasi, etik düzeyler arası transversal irtibatlar içeren yeni bir virtüel toplumsal ekoloji çağrısında bulunmaktadır. (Bradiotti, 2014: 105).[86] Guattari açısından verili bir toplumda transversaliteyi sağlamak, soyut (yersizyurtsuzlaştırıcı) makineleri, yüzeyde edimselleştiren soyut makine ağlarına bağlıdır. Soyut makineler toplumdaki zamansallığı Kantçı bir şema gibi algılayan tarih dışı sistemler değildir.[87] Daha ziyade zamansallığın içinden geçerek onu tekrar ve tekrar yeniden üretirler. Kolektif donanımlar ile soyut makineler sermayenin merkezi egemenliğine bağlanır ve böylelikle sermayenin toplumsal değer dağılımını, ikili bir tarzda örgütlediği bir komuta merkezi

[84] "Gerçekten de devlet aygıtının bir suretten başka bir şey olmamasının; baskı gruplarının, lobilerin, paralel polislerin, mafyaların, askeri sınai komplekslerin, 'ulus aşırıların'vb. Her bir yandan önceledeği ve aştığı bir suret olmasının fazla nobranca ortaya çıkabilmesi katlanılabilir bir şey değildir. Devlet altı ve üstü bu makinelerin müdahalesinin, çağdaş toplumsal ve ekonomik gerçeklikler üzerinde; hükümetlerden ve parlamentolardan, biçimsel istişarelerden ve sahnenin önünü işgal eden teknokratik planlamacılıklardan çok daha fazla etkili olduğu aşikardır. Politik sınıfın henüz farkına varmadığı şey budur; çünkü toplumsal dokunun dayanıklılığı, sintagmatik örgüsü, artık bireylerin, ailelerin, sınıf ya da homojen gruplarının bileşimi değil; sadece insanlardan değil, organlardan, (yerlerin, makinelerin, semiyotik akışların, her türden uluslararası bağlantının) semiyotikleşme tarzlarından oluşan heterojen düzenlemelerin sonucudur." (Guattari, 2014: 81).

[85] "Transversallik, insani-olmayan veya kişisel-olmayan Yaşama kıymet veren ilişkinin, karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etiğin edimselleştirilmesidir. İşte insan sonrası siyaset olarak tabir ettiğim şey budur. (Bradiotti, 2014: 107). Guattari'nin transversalite üzerine temel metni için bkz. Guattari, 1984: 11-24.

[86] Guattari, 2000.

[87] "Soyut makineler akışların kapitalistik rejimlerinden kurtulmayı başardıklarında (yani kurumsal hamiliklerden, bunları evrensel ve aşkın bir soyut düzene göre hiyerarşileştiren, ritüelleştiren, yeniden yurtlulaştıran iktidar donanımlarından kurtulduklarında) Platoncu idealara, Kant'ın numenlerine, Hegelci ya da Marksist diyalektik momentlere, Lacancı bilinçdışının yapısal matematik birimlerine indirgenemezler." (Guattari, 2014: 99-100).

oluşur. Soyut makineleri edimselleştiren somut makineler bilimsel veriye dönüştürülebilir "içerim ağaçları" sistemlerinden ziyade "köksap" şeklinde örgütlenmişlerdir. Bu örgütlenme niteliksel olarak kodlandırmaların özgüllüğünü kaybedecek ikili çözülmelere yüz vermez. Mesela biyolojik bir düzeydeki makinesel özellikler fiziksel-kimyasal düzeylerde açıklanamaz. (Guattari, 2014: 99).

Dolaşım, her şeyden önce sermayenin genişlemesi olarak tüm toplumsal koşullar ile bu koşulların değer biçimine dahil edilmesini gerektirir. Dolaşım doğrudan artı değer üretmese dahi; sermayenin, dolaşımın her noktasında artı değer üretebilmesini olanaklı kılar. (Negri, 1991: 112). Grundrisse'de dolaşımın antagonizması çevresindeki her dönüşün neticesi olan uzamsal-zamansal belirlenimler, doğrudan antagonizmanın toplumsal koşulları ile iş bölümüne aktarılır. (Negri, 1991: 35). Sermaye, gasp ettiği artı değeri arttırabilmek için emeği azaltmaya yönelik daimî bir çaba içindedir. Bu çaba, paradoksal olarak işçinin kolektifleşmesi ve sermayenin soğurmak için beklediği kolektif güçleri özümsemesiyle sonuçlanır. Bireysel emek, zaman-uzamda sıkıştıkça, kolektif emek genişler ve böylece zenginliği salt üretmekle kalmayıp, ondan faydalanmasını da bilen bir "toplumsal birey" ortaya çıkar. (Negri, 1991: 144-145). Değer teorisi, kendisini ölçecek bir emek zamanı miktarıyla ya da emeğin bireysel bir unsuru ile karşılaşmadığında, yurtsuzlaşarak radikal bir dönüşüm geçirir. Toplumsal zaman ve emeğin kollektif boyutu ile yüz yüze gelen değer teorisi bir boşluk ile karşılaşacaktır. Herhangi bir ölçü biriminden azade özgür kolektivitenin ortaya çıkışı ile değer yasası, kendisini lağvetmese dahi, biçimsel bir kabuğa indirger. Antagonizmanın bu seviyesinde, sömürünün ölçülmesinin olanaksızlığı, bizzat sömürünün biçimini-niteliğini dönüştürür. (Negri, 1991: 147).

Molar politika çoğunlukla moleküler mutasyonların ya da evrimle ilgili istatistiklerin sonucu olsa da kendi özerk etki alanına sahiptir ve karşılığında moleküler mutasyonları etkileyebilir.[88] Molar iktidar toplumsal dokunun "çerçevesini "oluşturup, hiyerarşiyi kurarken; moleküler güç toplumun örgüsünü ve zincirini oluşturur. Fakat bunu değişken kolektif düzenlemeler ve isyan pratiklerinin etkisi altında canlı bir şekilde yapar. Kolektif düzenlemeler, kolektif donanımlar gibi bu hakikati dondurmak yerine neden

[88] "…molar devlet iktidarı önemli donanımlarda olduğu kadar semiyotik mikro montajlarda da cisimleşir. "(Guattari, 2014: 83).

sonuç ilişkisinin ve nesne-özne karşılıklığının yönünün değiştirirler, sınırları bozarlar, yeni alanlara sıçrayarak olanaklı yersizyurtsuzlaşmaların olanaklarını yaratırlar. (Guattari, 2014: 88). Deleuze ve Guattari için bu siyasi faaliyetin zamansal çizgisi, oluşun sürekli zaman kipi *Aion'*dur, ki hegemonik siyasi düzenin *Chronos'*u içerisinde veya ona karşı işlemekten farklıdır. (Bradiotti: 2014: 144). Reformist hareketlerin yerleşmesine ön ayak oldukları donanımlar, birçok bakımdan eskinin baskıcı mekanizmalarından miras kalanın selefidirler.

Guattari'ye göre buradaki reformizmin nihai amacı, aşırı yabancılaşmanın aşırı biçimlerini "hoş görülebilir" kılmaktır. Amaç toplumsal arzunun kaçış çizgilerini denetim altında tutma ve arzuyu ödünlemenin yeni yollarını hâkim kılmaktır. (Guattari, 2014: 128). Guattari' den doğrudan alıntılayalım: "Söylemek istediğim, bunların bir ideolojik aygıt ağı oluşturmadığı, fakat yerine tek başına işçileri kapsamayan, aynı zamanda devamlı olarak ve her yerde üreten kadınlar, çocuklar, yaşlılar, marjinaller vb. gibi çokluğun dağınık bileşenlerini çevreleyen bir "mega makine" oluşturduğudur. Mesela günümüzde; doğumla birlikte aile, televizyon ve sosyal hizmetler aracılığıyla, bir çocuk çalışmaya programlanır ve çocuğun sahibi olduğu farklı gösterge biçimlerini gelecekteki üretici ve sosyal işlevlere uyarlayan bir yaklaşım yoluyla, çocuğun karmaşık oluşum süreçlerine katılması sağlanır. "(Guattari, 2009: 259).

Marx, sürekli olarak işi, "kolektif işçi"nin sorunu olarak ele alsa da bu onun için sadece niceliksel bir birim olarak kalır. Guattari açısından "Kolektif işçi", toplumsal emeğin ortalamasına dayanan bir hesaplama sonucunda var olan soyut bir mefhumdur.[89] (Guattari, 2009: 246). Böylece Marx, emek-değerin ölçümündeki bireysel farklılıkların üstesinden gelerek, boş zaman üretim için gerekli emek-zaman ve işçilerin miktarı gibi tek anlamlı, niceliksel unsurları teorinin dizgesine dahil eder. Yeni dizge de bu değer iki bölüme ayrılacaktır:

- Yeniden üretim için gereken emeğe karşılık gelen miktar,

[89] "Somut soyut düzeyler Kollektif düzenlemeler bir yapının özneleri değil farklı düzeylerde işleyen makinelerin tarafgirliği ve aynı zamanda tarafıdır. Guattari'ye göre düzeyler soyut ve somut olmak üzere ikiye ayrılır. Soyut düzeyler ya yersizyurtsuzlaştırıcı yeni bağlantılar ya da Sermaye veya Gösteren gibi despotik makineler üzerinden yeniden yurtlulaşmaları işlemektedir. Somut düzeyler ise ya iktidar donanımlarının minyatürleşmesi ve güç ilişkilerinin dengesini bulma amacını güder, ya da donanım işlevini bozacak, özgürleştirici taktik ve stratejileri çalıştırır. (Guattari, 2014: 102).

- Kapitalizmin hesaplama pratiğindeki karşılığı oluşturan artı değer miktarı.

Peki, aktüel toplumda kapitalist aksiyomlaşma nasıl edimselleşmektedir? Şimdiki bölümde bu konuyu tartışacağız.

2.6. NEOLİBERALİZM VE KAPİTALİST GERÇEKLİK: "YOKTOPLUM"

"Toplum yoktur." Margaret Thatcher

Margaret Thatcher'ın iddiasını sonuna kadar götürürsek; neoliberalizmin asıl gayesinin üretim, tüketim, milli gelir vs. gibi nesnel ölçütlerle değerlendirmeye tabi tutulan ekonomi değil, bizzat" ruh" yani öznellik olduğunu kavrayabiliriz. Bundan ötürüdür ki, Rossi'nin spekülatif bakış açısına göre öznelerin "kalbinin ve ruhunun" neoliberalizm tarafından nasıl işlendiğini kavrayabilmek için nesnel ekonomik ölçütlerin ötesinde, öznelliğin kodlarına dayanan yeni değerlendirme biçimlerine ihtiyaç duymaktayız. (Rossi, 2018: 130). Rossi'ye kulak verelim:

> "Bu gözlemden hareketle, neoliberalizmi 'ruhun ekonomisi' olarak, yani klasik ekonomide olduğu gibi, sadece 'insan ile doğa arasındaki metabolizmaya' -yani insanlık ile çevresi arasındaki biyolojik ilişkiye- aracılık edecek dişli olarak değil, aynı zamanda ve özellikle de benliğin kendi kendisiyle kurduğu 'psikolojik' ilişki olarak çözümlemeyi öneriyorum." (Rossi, 2018: 130).

Rossi'nin öne sürdüğü yeni değerlendirme çerçevesi, efsanevi İtalyan yönetmen Pier Paolo Pasolini'nin kuramlaştırdığı "antropolojik mutasyon" mefhumunda somutlaşmaktadır. Thatcher'ın söylediği üzere ekonomi yoluyla "kalbi ve ruhu dönüştürme" arzusu, doğal olarak öznelliğin tümüyle ekonomik ölçütlere atfen deşifre edildiği ve yönetildiği bir varoluş düzeyinin önünü açmıştır. Somut olarak, insanların başlangıçta ekonomiyle alakasız görünen his, duygu, yaratıcılık estetik duyarlık gibi öznel konumlarındaki varoluşları, (yani yaptıkları ve düşündükleri her şey) artık neoliberalizm tarafından keşfe muhtaç, gizemli yasalarmış gibi takdim edilen; yararlılık,

maliyet ve kazanç, yatırım ile kar gibi kavramların değerlendirmesine tabi tutulabilecektir.[90] (Rossi, 2018: 134). Rossi'ye göre Passolini'nin bakışı önemlidir:

> "Bu anlamda yaşamın…ekonomik akıl tarafından sömürgeleştirilmesinden bahsetmek mümkündür. Bu muhtemelen neoliberalizmin en büyük başarısıdır -ya da her halükârda, Pasolini'nin gözlemlediği gibi, totalitarizmlerin baskıcı disiplin ve denetim biçimleriyle neredeyse hiç beceremedikleri şeyi, tamamen etkili bir şekilde gerçekleştirebilmesini sağlayan şeydir: yani, bireylerin psişik yaşamının mahremiyetine nüfuz etmek…" (Rossi, 2018: 136).

Rossi'nin neoliberal öznenin özne-siz-leşmesi olarak tanımladığı ve insanlığı dönüştürme çabasının de facto olarak onun ruhsal deformasyonuna dönüştüğü süreç boyunca, neoliberalizmin ayarttığı ve yönetmek istediği 'aşırılık' deneyimi, kesintisiz keyif alma hissiyatına bürünen bir *simulacrum* olarak istikrarlı bir özne oluşumunu engellemektedir.[91] (Rossi, 2018: 144). Bu engel, "kendiliği" kesintisiz bir dalgalanma, işlenebilirlik ve nihai olarak sömürülebilirlik durumunda, nadasa bırakır. Diğer taraftan, geç kapitalizm sürecinde insan deneyimini üstten kodlayan *girişimci insan* tahayyülünün, ekonomik rekabetin olmadığı bir toplumda geçersiz olacağı gerçeği görmezden gelinir.[92] Dünyanın seçkinlerinin kendi nüfusları üzerinde oluşturdukları sınırsız denetim ağı, büyük ihtimalle öznelliğin küresel düzeydeki sıvılaşmasından özerk değildir. Kusursuz bir akışkanlık ve her türlü tutarlı belirlenimden mahrumiyet ile tanımlanabilecek neoliberal özne, kapitalist "savaş makinesi"ne direnecek tutarlılığı kaybetmiş gözükmektedir. (Rossi, 2018: 152-153). Neoliberalizm geleneksel endüstriyel üretim modelindeki gibi, sömürdüğü maddi emek gücünden ziyade insana dair kişisel-yoğun öznelleşme deneyimlerinin, ekonomik değerlendirmenin niceliksel verisine dönüştüğü bir "tinsel yenilenme" pratiğini işletmeye başlamıştır. Ne var ki bu

[90] Rossi bu duruma somut örnek olarak, 1960'larda Chicago Ekonomi Okulu'nun ortaya attığı meşhur "insan sermayesi" kavramını vermektedir. Geç kapitalizmde politikaların belirlenmesinde kilit rol oynayan insan sermayesi kavramı; kabaca, insanı fiziksel ve psikolojik sermaye stokuna indirgeyerek, gelişme hedefindeki bir ekonominin, insanın bu tür kişisel sermayesine yatırımın koşullarını yaratması gerekliliğini öngörmektedir. (Rossi, 2018: 134).

[91] "…tüketimcilik, gerçek benliklerimizi ve içsel istencimizi gerçekleştirmekten çok, de facto arzuların yapısızlaştırılmasını doğurur: onları herhangi bir belirli, sonlu nesneden kopartarak -böylece onları herhangi bir belirli biçim veya içerikten soyarak (aradığımız bir artı aşırılıktır, belirli, somut bir deneyim değil)-bir yandan da bizleri kendi 'hazlarımızı' tanıma ve kullanma olanağından yoksun bırakır." (Rossi, 2018: 146-147).

[92] "Bunun (girişimci insan modelinin, *d.ç.*) sonucunda, kendini biçimlendirme, uyum sağlama ve esnekleşmenin vs. daimî bir emir haline gelmesi kaçınılmaz olarak: kendilerine herhangi bir şekilde biçimlendirmeye ve bunu alışkanlıklar halinde kristalleştirmeye ya da aslında herhangi bir öznellik üretmeye fırsat bile bulamadan kendilerini iptal etmeyi öğrenmesi gereken bireylerin üretimi." (Rossi, 2018: 151-152).

pratiğin çağdaş öznellik üzerindeki etkisi son derece muğlaktır. (Rossi, 2018: 122-123). Her siyaset pratiği, özneleri öyle ya da böyle baştan biçimlendirme eğilimindeyken neoliberalizm bu konuda fazlasıyla cüretkardır: kendisini, belki sadece dinlerin yapmaya çalıştığı üzere, öznenin ontolojik temeli olarak sunmaktadır. (Rossi, 2018: 126).

Bugünkü toplum neoliberal gerçekliğin kuruluş aşamasında gerçekleştiği gibi yıkıcı potansiyel taşıdığına inanılan içeriğin(farkın), sisteme sonradan eklemlendiği bir kapitalist aksiyomlaşma düzeyini çoktan geride bırakmıştır. Sol İvmeciliğin başat ismi Mark Fisher'ın işaret ettiği gibi, günümüz küresel toplumu arzu ve umudun apriori belirlendiği, daha olay meydana gelmeden önce sisteme eklemlendiği bir kapitalist gerçekliğin toplumudur. Fisher bu noktada simgesel bir örnek olarak, 1990'lı yıllarda *Grunge* akımı ile ana akım müzikte paradigma değişimine yol açan *Nirvana* grubu ve Kurt Cobain'i vermektedir:

> "Tüyler ürpertici dermansızlığı ve hedefsiz gazabı içinde, Cobain her bir hamlesi daha olmadan beklenen, izi sürülen, alınan ve satılan tarih sonrası kuşağın umutsuzluğunun bezgin sesini veriyor gibiydi. Cobain, kendisinin de temaşa manzarasının bir parçasından ibaret olduğunu, *MTV*'ye karşı bir protestonun en çok *MTV*'ye yakışacağını biliyordu; her bir hareketinin peşin peşin yazılmış bir klişe olduğunu biliyordu, bütün bunları anlamanın kendisinin bile bir klişe olduğunu biliyordu." (Fisher, 2010: 15-16).

Bu haliyle kapitalist gerçekçilik sadece kültürün üretim sürecine içkin yarı propagandist yöntem ile tanımlanamaz. O, aynı zamanda eğitim ile işin temel ilkelerini saptarken, bir yandan da öznenin düşünce ve eylemini daima engelleyen hayaletimsi ve yayılgan bir atmosfer olarak varlığını sürdürür. Yerküre ve üzerindekiler için hayati soru bu noktada belirmektedir: Eğer ki güncel direniş biçimleri pratikte günümüzdeki kadar bezgin ise, kapitalist gerçekliğin sokulgan bir atmosfer gibi bütüncül ve görünmez olduğu bu gerçeklik düzeyinde, etkin bir direniş nereden gelecektir? Kapitalizmi ıstırap yaratıcı bir mesel olarak okuyan ahlaki eleştirinin yegâne neticesi, kapitalist gerçekliği çoğaltmaktır. Fisher'in belirttiği gibi kapitalist gerçeklik ile ancak ve ancak, kapitalizmin zevahiri gerçekliğiyle pratik işleyişi arasındaki mutlak farklılığın ortaya serilmesi yoluyla mücadele edilebilir. (Fisher, 2010: 25-26). Duyumsama ve güya yeni olanın dolaysız algısına (manşetlere duyulan ilgi) yaslanan kült, kapitalist gerçekliğin

her şeyden önce tekdüzelik, özdeşlik ve nevrotik-kompulsif bir tekrar olduğu hakikatine karşı çaresiz bir tepkidir. (Stoetzler, 2013: 201).

Fisher'a göre zihinsel sağlık, kapitalist gerçekliğin paradigmatik örneğidir. Bu gerçeklik düzeyinde zihinsel sağlık doğallaştırılır, böylece kimi apriori kategoriler yoluyla zorunlu-tarihdışı bir epistemolojik konumda dondurulur. Buna karşı 1960 ve 1970'li yıllarda (Laing, Foucault, Deleuze ve Guattari, vb.) kimi radikal kuramcılar delliliği basbayağı siyasal bir kategoriye dönüştürerek, bu doğallaştırma pratiği ile mücadele etmişlerdir. Güncel toplumda ise bu doğallaştırma pratiği çok daha farklı alanlara sıçramıştır: Sözgelimi yersiz yurtsuzlaşmış 60'ların psikozundan çok daha yaygın kimi nevrotik rahatsızlıklar ve depresyon doğrudan siyasallaşmıştır. Fisher'ın bahsettiği bu doğallaştırma eğilimi genelde tüm burjuva düşüncesini kateden, günümüz toplumunda muktedirin bilgisi yoluyla işlediği gözlemlenebilecek bir ana epistemolojik ilkedir. Fisher'ın çarpıcı ifadesiyle *stresin özelleştirilmesi*dir: neoliberalizmin vahşi atlısı özelleştirme, psişik varoluşa sıçrayacak ve zihinsel sorunun mesuliyetini topyekün bireye yükleyecektir. (Fisher, 2010: 27-29). "Özelleştirilen" bireysel-psikolojik sorunları salt genetik-nörolojik dengesizliğe indirgeyen bütüncül marazileşme, ta en başından sorunları toplumsal olandan yalıtmakta ve böylece siyasallaşma yetisini sakat bırakmaktadır. (Fisher, 2010: 32). İç ve dış arasındaki post kartezyen ayrımın sonucu "kurucu yokluk"tur. Günümüz gençliği; okul gibi sabık disiplin kurumlarının kapalı(tıcı)lığı ile, tüketim-borç yoluyla denetimin faili olan aktüel kurumların dağınık eşgüdümlülüğü arasında sıkışıp kalmıştır.[93] Bu sıkışmışlık, özellikle eğitim rejimlerinde aşikardır: Hocaların eğlendirici olma ile disiplincilik arasında sıkıştığı bu yeni gerçeklikte; kapitalizmin borçlu-bağımlıları olarak ebeveynlerden doğan otoriteyi sağlamak, paradoksal olarak eğitimcilerden talep edilmektedir. (Fisher, 2010: 36).

Neoliberalizmin politik görüngüsü, daimî kriz halinin gösterdiği gibi, yine mülkiyet üzerinedir, zira kamu borcuyla tüm toplumun borçlandırıldığı aktüel toplumu oluşturan başat asimetri olarak alacaklı-borçlu arasındaki rabıta, esasında sermaye ile diğerleri arasındaki bir güç ilişkisidir. Lazzarato'nun borçlu öznelliğe dair temel hipotezi şudur: Birbirini ardışık olarak takip eden mali krizler (ki buna özellikle covid-19 salgınında

93

zirvesini gören daimî krizleri de eklemeliyiz) toplumu oluşturan yeni bir öznelliği, daha doğrusu yeni bir varoluşsal konumu açığa çıkarmıştır. Bu, neoliberalizmin asıl vaadi olarak "herkes müteşebbis"in, "her koyun kendi bacağından asılır"a evrildiği bir ontolojik konumun öznesi olarak "borçlandırılmış insan"dır. (Lazzarato, 2014.) Bu çalışmada savladığımızın aksine, Lazzarato'ya göre aktüel toplum, klasik ekonominin vazettiği insan tipi olarak "mübadeleci ve üretici özne"den başka tür farklı özneleşme kiplerinin teşvik edildiği yeni bir ekonomi-politik tarafından oluşturulmaktadır. Bu anlamda Neoliberal ekonominin başat özelliği, onun farklı özneleşme kiplerini harekete geçiren "öznel" bir ekonomi olmasıdır.

Aslında özellikle 1980-1990 arasındaki neoliberalizmin yurtlulaştığı kurucu dönem, Foucault'un "kendinin girişimcisi"[94] olarak tanımladığı girişimciliği vazeden (Türkiye'de sınırsız kredi borç döngüsünün çalıştırıldığı Turgut Özal dönemine denk düşen), girişimci öznenin dönemidir. Sonrasında ise; daimî hale gelen ve 2008 "mortgage" krizinin 2012 yılına kadar devam eden küresel büyük durgunluğa erişmesi ile zirvesini gören, ardışık krizler dönemi yeni bir öznellik kipini ortaya çıkarmıştır. Lazzarato'ya göre bu krizler döneminin, öznel tipi "borçlandırılmış insan"dır. (Lazzarato, 2014: 37). Fakat Lazzarato borcun kuruculuğunu aktüel olanda sabitlemez; selefi Nietzsche'nin soykütüksel yöntemine dayanarak, tersine bu öznellik biçiminin, tarihsel olarak hem ekonomik hem de ontolojik düzeylerde köklerine kadar iner. Lazzarato bu hipotezini açmak için iki temel referansa başvurur. Birincisi Deleuze-Guattari'nin alacaklı-borçlu ilişkisine dair *Anti-Ödipus'ta* yaptıkları yeni okuma biçimidir. İkincisi ise Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü'nde* sonsuz borç hakkındaki jenaolojisi ile Marksist para teorisi arasında kurulacak bir ilişkiselliğe dayanan ve üretim ile ücretli emek arasındaki maruf asimetriden daha önce bu asimetriyi dikey olarak kesen, borç ve kredi arasındaki birincil asimetrik ilişki yoluyla toplumun kurulduğu hipotezine ulaşan başka bir okuma biçimidir. Burada Lazzarato'nun bakışını bizim açımızdan değerli kılan ekonomik olduğu varsayılana ontolojiyi eklemleme konusundaki az bulunur yetisidir. Değil mi ki çağdaş ekonomi, iktisadi üretimi olduğu kadar öznelliğin üretimini içermektedir; özgül olarak borç ekonomisi de borçlu öznelliğin ve onunla eklemlenmiş işleyen bir etiğin iç içe geçtiği ekonomik bir ilişki

[94] İng. Entrepreneuer of the self.

türüdür. (Lazzarato, 2014: 10-11). Peki bu okumada Nietzsche nerede devreye girmektedir?

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü'nün* ikinci bölümünde[95], iktisadi değiş tokuşu birincil sayan sosyoloji ile ekonomi politik geleneği ve sembolik değiş tokuşu kurucu farz eden antropoloji ile psikanalizin tüm varsayımlarını yerle yeksan ederek; vahşi hayvanı bir tür "ev hayvanına" dönüştürme süreci olarak tanımladığı toplumun kuruluş sürecini doğrudan alacaklı ile borçlu arasındaki ilişkiye bağlamıştır. (Lazzarato, 2014: 38-39). Nietzsche açısından "en değer biçen hayvan" olarak özneler arasındaki ilk tarihsel ilişkisellik borç dolayımıyla kurulmuştur. Bu aynı zamanda öznenin kendini ötekiyle bir "değer biçme" ilişkisi dolayımıyla kurduğu bir varoluş biçiminin başlangıcıdır. Zira, eğer ki kredi (bir borcu kapatma sözü) ve borç da kabaca "bir ödeme vaadi"ni tanımıyorsa eğer, bunun bir gelecek değer vaadi olduğu açıktır. Toplumlar bu vaade istinaden kurulur: Bir toplumun hem ekonomik hem de öznellik açısından asli işlevi, "söz verebilen insan"lardan, yani borçluluk durumunda kefil olunabilecek insanların barışçıl yığınlaşmasını oluşturmaktır. Bu düpedüz tüm toplumlar için kurucu bir öznellik biçimidir; zira toplum, "sözünü tutabilen insanlar" yoluyla, özneyi hayvan dışı olarak yapay bir hafızaya bağlayan, kolektif bir içsellik yaratır. (Lazzarato, 2014: 39).

Bahsedilen bu içsellik aynı zamanda toplumun kuruluşundaki hukuksallığın; "suçluluk", "vicdan", "ödev" gibi yapay ahlaki kavramların egemenliği altına girmesidir. Bu içsellik, insan memelisini tektipleştirmenin, tahmin edilebilir kılmanın onu sürüleştirmenin yegâne ontolojik kaynağına dönüşür. Borcun içerdiği özneleştirme kipi, borcu, daimî işleyen iktisadi bir ilişkisellik olarak kurabilmek için özneler üzerinde etik-politik bir kuruculuk olarak edimselleşir. "Kendini işleme" ve "Kendine işkence etme"yi içeren bu özneleştirme, aktüel kapitalist topluma (meşhur Weberyen protestan ahlakı ve çilecilikten çok daha önce) çoktan aktarılmıştır. Bu iktisadın öznelliğin -ve aynı zamanda gizli Nietzsche'ciliğinin- aşikâr hale geldiği uğraktır: Zira iktisadın ölçüsü ekonomi-politik geleneğin, çalışma zamanı gibi nesnel unsurlarından, sonuçta her anlamda zorunlu olarak öznel olan bir değerlendirme aygıtına kaymıştır.

[95] İkinci inceleme: "'Suç', 'Vicdan Rahatsızlığı' ve Benzeri Şeyler.", (Nietzsche, 2011: 51-97).

Kapatıp-kuşatma uzamlarının disiplin toplumu, öznenin tek başınalığını (bireyselliğini) işaretleyen imza ile sürünün bir parçası olduğunu işaretleyen molar nicelik olarak idari rakam arasındaki çift kutupluluğa dayanır. İktidar özneyi daima atomlaştırırken, eşgüdümlü olarak daima kolektifleştirir. (Deleuze, 1992.) Deleuze açısından disiplin toplumundan denetim toplumlarına geçişin birincil unsuru, bahsedilen bu imza (sözde nitelik) ve sayı (nicelik -sürü-) arasındaki aşikâr çelişkiden, doğrudan "kod"un farklılaşmasına ve (paradoksal olarak) yekpareliğine geçiştir. Bu daima değişken ve daima denetimi sonsuzlaştıran ama aslında yekpare olan modülasyonun çelişkisine geçiştir. Denetime içkin sayısal konfigürasyon, disiplin toplumundaki; öznenin yaşamında tedrici olarak karşılaştığı kimi kurumların (sırasıyla aile, okul, ordu, fabrika-işyeri, emeklilik, krematoryum) birbirine ardışık olarak devrettiği kurumsal iktidarın yerine, ardışıklığın ortadan kalktığı daimî bir denetim iktidarına bırakır. Bu esasen biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçiştir. Kurumların birbirlerine el verdiği ardışık kurumsal yontma pratiğinin yerini özne üzerinde daimi sınırsız ama daha az görünür bir yontma pratiği almıştır. Zira özellikle Covid-19 pandemisi sonrası açıkça görüldüğü üzere, artık her yer işyeri haline gelmiş, mesela beyaz yaka-mavi yaka arasındaki kurumsal köhnemiş sınırlar devam ederken, bu iki yakayı belirleyen niteliksel farklılıklar çözülmüştür.

Disiplin toplumu belirli parolaların toplumu iken denetim toplumu, özneyi sonsuz denetime açan konfigürasyonun pıhtılaşması olarak şifrelerin toplumudur. Disiplin toplumu kalıpların, denetim toplumu ise modülasyonların toplumudur. Artık özne-nesne, dolayısıyla birey-kitle gibi maruf ikilikler ortadan kalkmıştır. Böylelikle birey daimî bir bölünmeye maruz kalırken, kitleler molar istatistiki tortulaşmalardan doğan moleküler örneklemlere ve verilere dönüşmüştür. Deleuze açısından, iki farklı hukuk rejimine bağlanan iki toplum tipi arasındaki farkın somut olarak görüldüğü yer para rejimi arasındaki çarpıcı değişimdir: Disiplin toplumu altının sayısal standart olduğu "yığılmış" bir para rejimi ile işlerken; denetim toplumunda standart olarak veri alınan kurlar toplamına bağlı değişken bir oran, yine aynı şekilde "yüzergezer" mübadele oranları ile bağlanarak, dinamik kur sistemini oluşturur. (Deleuze, 1992: 4-5.) Deleuze'e göre denetim toplumunda kapitalizm temel gayesi üretimden sapmıştır; kimi karmaşık üretim sektörleri çoktan Üçüncü Dünya'ya devredilmiş, daimî hammadde arayışı yerini

metaların doğrudan alınıp satıldığı küresel bir montaj rejimine bırakmıştır. Üretim gayesinden sapan bu yeni kapitalizm satışa yoğunlaşmıştır. Fabrikanın yerini korporasyonun aldığı bu yeni sermaye rejimini Deleuze "fazla üretim kapitalizmi" olarak tanımlar; doğrudan belirli bölgelerde toplanmış üretim blokları yerini metanın dağılımsallaşmış (dağılımsallık bir tür meta olan hizmetin dağılımı da demektir; zira çalışma gün boyu dağılır) satışına dayanan yekpare bir korporasyona bırakmıştır. Bizi ilgilendiren esas neticeye gelirsek: Artık "dörtte üçü" devasa bir sefalete mahkûm insan yığınlaşması, kapatma-kuşatma uzamları için fazla kalabalık, borç için ise (gerektiği gibi) fazlasıyla yoksuldur. Denetim toplumunun öznesi, kapatma-kuşatma uzamlarının cenderesinde sıkışmış insan değil, borçlanmış insandır. (Deleuze, 1992: 5-6).

Denetim toplumundaki bu dağınık ve yaygın eşgüdümlülüğün neticesi, öznenin gündelik varoluş tarzlarında kolaylıkla gözlemlenebilecek, topyekûn bir dönüşümdür. Disiplin toplumundaki baskın ve merkezi iktidarın aksine bu yeni müphem iktidar tarzı, dışsal gözetlemenin öncelikle içselleşerek işlediği, maruz kalan öznenin gönüllü iş birliğine dayanan bir iktidardır. Bu iktidarın aşikâr neticesi öznenin makro konumundaki radikal değişikliktir: Disiplinin sabık figürü olan "işçi-mahkûm", siber uzamsal sermayenin gerçekliğinde denetimin figürü olan "borçlu-bağımlı"ya dönüşmüştür. (Fisher, 2010: 34-36). Fisher, 2008 krizinde İngiliz medyasının sermaye ile devleti yalıtarak tüm suçu devlete yüklemesini, sanıldığının aksine küresel kapitalizmin merkezsiz muğlaklığının bir neticesi olarak görmektedir. İronik olarak denetimcinin yokluğuyla malul bu düzeydeki bir denetim toplumunda sermayenin hesap sorulamaz, muğlak çıkarı doğrultusunda hükümetin kendisi bir çeşit mal veya hizmet olarak sunulmaktadır. Yine ironiktir ki, hükümetin satıldığı bu gerçeklikte, özneler kendilerini halen yurttaş olarak görebilmektedirler. (Fisher: 2010: 72). Fisher; öznenin aktüel toplumda, özgül olarak da gençlerin, toplumu organik bir ilişkiselliğe doğru dönüştürme çabasından vazgeçişini (günümüz gençliğinin hâkim jargonu ile "salmasını"), otomatik iktidarsızlık mefhumuyla tanımlamaktadır. Kendisi de bir akademisyen olarak Fisher, etkileşimde bulunduğu İngiliz gençliğinin ekseriyetinin yaygın zihinsel patolojilerden mustarip olduğunu belirtmiştir. Özellikle Atlantik'in iki yakasındaki Anglo-Sakson kültürde olmak üzere, aktüel gençliğin başat zihinsel rahatsızlığı olan dikkat eksikliği-hiperativite, tıpkı disleksi gibi geç dönem kapitalizme

özgü bir patolojidir. *Ritalin* Fisher'ın deyimiyle "zamanı herhangi tutarlı bir anlatıyla sentezleme becerisinin yokluğu", Yine Fisher'ın Friedric Jameson'ın meşum postmodernizm eleştirine atıfla belirttiği üzere, imleyen zincirinin kopması sonucu öznelliğin parçalanmasının somut bir semptomudur. Aktüel gençlik, zamanı dijital mikro dilimlere sıkıştırılmış olarak deneyimleyen, "tarihsiz, belleksizleştirici *bip kültürüne* doğan bir kuşak"tır. (Fisher, 2010: 35-36).

Esnek Çalışma örgütlenmesinin adem'i merkezileşmesi, esnekliğin geçer akçe olduğu yeni bir paradigmatik öznellik biçimini egemen kılmıştır. Bu "esnekliğin" gündelik hayata tercümesi istikrarsızlıktır. Merkeziyetçi örgütlenmenin (yükümlülük, güvenilirlik ve sadakat gibi) toplumsalda içselleşmiş kimi merkezi değerleri, üretim biçimindeki dönüşüm sonucu çözülürken; ironik olarak parçalandığı söylenen aile, kaos karşısında öznenin sığınağı olarak tekrar değerlenmiştir. Merkeziyetçiliğin yarattığı saptanmış-aşikâr düşmanın aksine, muğlak ve hayali yeni düşman karşısında özne tekrar aileye dönecektir. (Fisher, 2010: 42-43). Sibernetiği, salt ileri teknoloji-yapay zekâ-bilgisayar eksenine indirgeyen muktedirin bilgisi- kitle kültürü montaj hattının doğrudan bilgi akışı haline geldiği Post-fordizmin, iletişim ve denetimin birbirine meftun olduğu Wiener'cı yeni bir sibernetik düzey olduğunu ıskalamaktadır. İç ile dış; altyapı ve üstyapıyı keskin biçimde ayıran, böylece ekonomi politik ile öznellik arasındaki dolayımı en başında görmezden gelen muktedirin bilgisi için bu son derece doğaldır. Halbuki üretimin tam zamana yayılması ile bütüncül istikrarsızlığa hızlı tepki verebilmek için öznenin olabildiğince esnekleştiği, o yeni uğursuz tanımıyla, "precarity" koşullarında Var kalabilmeyi öğrendiği yeni bir varoluş tarzı ortaya çıkmıştır. (Fisher, 2010: 44). Bu tez çalışmasına göre, sosyal medyanın evrensel salgının arkasında bir hipotez olarak aranması gereken şudur: *Instagram* vs, öznenin kaybettiği bu bütüncüllüğü farazi olarak tekrar oluşturduğu bir kurucu ego olarak işlemektedir.

Fisher'a göre 18.yüzyılın ikinci yarısında kapitalizmin "görünmez vebası" olarak ortaya çıkan yaygın psikiyatrik bozukluklar, postfordizm ile toplum için çok daha yüksek bir tehdit seviyesine ulaşmıştır. Bipolar bozukluk ile postfordizm arasındaki bağıntıyı araştıran Marazzi ile, neoliberalizm ve depresyon arasındakini inceleyen Oliver

James'e[96] atıfta bulunan Fisher, kapitalizmin "indirgenemez şekilde" bipolar olduğu sonucuna varmıştır. Nasıl ki Deleuze ve Guattari'ci şizofreni, kapitalizmin dış hudutlarının hastalığı ise; devri daim şeklinde devam eden ani yükseliş(mâni) ve düşüşlerin(depresyon) arasında salınan bu yeni kapitalizm, öznelerin de hezeyan ve güven arasında salındığı, hakların ruhsal durumlarını emen ve tekrar yeniden üreten bir bipolaritedir. (Fisher, 2010: 45). Ruhsal bozukluğa içkin toplumsal bir neden -sonuç ilişkisini baştan yadsıyan aktüel yönetim ontolojisi, düzenbazlara yaraşır bir el çabukluğuyla hastalığın nörolojik kökeni ile hastalığın nedenini birbiriyle eşitlemiştir. Bu kimyasal-biyolojikleştirmenin kaçınılmaz neticesi ruhsal hastalığın depolitizasyonudur. Fisher'a göre bu depolitizasyon, kapitalizmi iki temel açıdan beslemektedir: Birincisi, sorunu kimyasal evrene aktararak, sermayenin özneyi atomlaştırma eğilimini edimselleştirmektedir. İkinci olarak ise *SSRI*'ler ve anksiyolitikler başta olmak üzere, devasa karlara dayanan ilaç piyasasını işletmektedir. (Fisher, 2010: 46-47). Seratonin düzeylerini belirleyen (toplumsal-politik) nedenler son kertede bir muamma olarak kalırlar. Fisher sonuna kadar haklıdır: Eğer ki sol kapitalist gerçeklikle mücadele etmek istiyorsa, ruhsal hastalığı (tekrar) politize etmek zorundadır. "Başka bir deyişle, kapitalist post-modernlik göründüğü kadar kuşkucu değildir, şu ünlü kuyumcu Gerald Ratner'ın acı bir şekilde öğrendiği gibi. *Ratnertam* da Simgesel'in çevresinden dolaşmaya çalıştı ve bir akşam yemeği sonrasında yaptığı konuşmada, dükkanlarında satılan pahalı olmayan mücevherleri 'çerçöp' diye betimleyerek, 'olduğu haliyle anlattı'. Fakat bu hükmü *resmen* veren Ratner'ın karşılaştığı sonuç ani ve ciddi oldu -şirketi 500 milyon pound değer kaybederken, kendisi de işini kaybetti. Müşteriler önceden de Ratnerlar'ın sattığı mücevheratın düşük kalite olduğunu biliyor olmalıydı, ama büyük Öteki bilmiyordu; öğrendiği anda, Ratnerlar yıkıldı." (Fisher, 2010: 56).

Olumsallığı üzerine bıktırıcı bir retoriğin tedavülde olduğu Spinoza; Fisher'a göre geç dönem kapitalizmin duygusal rejimini anlayabilmek için görkemli bir kaynaktır. Tıpkı William Burroughs gibi Spinoza'da donmuş imgelere verilen yinelemeli davranışlar

[96] "Bunalım oranları 1946'da (1982'de otuz altı yaşında) ve 1970'de doğan (2000'de otuz yaşında olan) insanlarda iki katına çıktı. Örneğin, 1982'de otuz altı yaş kadınlarının yüzde 16'sı kendilerini 'asabı bozuk, keyifsiz, sıkıntılı veya üzgün' olarak betimlemişken, 2000'de kendilerini böyle hissedenler, otuz yaşındakilerin yüzde 29'unu oluşturuyordu (erkeklerde bu oranlar 1982'de yüzde 8 iken, 2000'de yüzde 13'e çıktı). (James'den akt. Fisher, 2010, 45.) Keza, James'in aktardığı İngiltere'deki psikiyatrik hastalık düzeylerini inceleyen başka bir araştırmaya göre 1977 yılında bildirilen hastalık oranı yüzde 22 iken, 1986'da bu oran yüzde 31'e yükselmiştir. James 'e göre bu durum, *bencil kapitalizm* olarak tanımladığı neoliberalizmin doğrudan bir sonucudur. (Fisher, 2010: 46).

yoluyla mekanikleşmiş, kötürüm kalmış özne için bağımlılık, Burroughs'ta olduğu gibi Spinoza için de öznenin olağan varlık halidir. Bu anlamda Philip K. Dick, David Cronenberg ve Burroughs'un; öznelliğin psişik-psikotrop sarhoşluk verici maddelerin fantazgorizmasında yittiği pre-sibernetik evrenleri, öznenin ancak eyleminin nedenini kavradığında özgür olduğu Spinozist bir gerçeklikle yarendir. (Fisher, 2010: 81).

Post modern medyada Habermas'cı ideal iletişim topyekûn askıya alınmıştır: interpasif katılım simülasyonu (mesela *MySpace* ve *Facebook*'un ağ narsizimi), yineleyici ve konformist bir içerik üretirken farklı-yeni kültürel kodların üretilmesine engel olmaktadır. Medyada giderek egemen olmaya başlayan anti paternalist unsur ise; beklenileceği gibi anti hiyerarşik yatay bir kültürel çeşitliliğe yol açacağı yerde, "acı bir alay" gibi, giderek bebeksileşen bir kültürün kaynağı haline gelmiştir. Kültürden "uzun vade"nin çekildiği bu kalıcı yapısal istikrarsızlık durumu, gözüpek düşünceleri ya da girişimci sıçramayı değil, konformizmi ve "başarılı" olarak tanımlanan imitasyonlar yığını olarak vasati çeşitlenme kültünü besleyecektir. (Fisher, 2010: 83-84).

2.7. NEOLİBERAL DÜZEY II: NORMATİF AKILSALLIK

Dardot ve Laval (2012); ana akım akademinin öznelliği ve öznel(l)eşme sürecini bilhassa bu sürecin tam ortasındaki antagonizma üzerinden tahlil ederken icat ettiği (“denetimli özerklik ya da “zorlamalı kendine adama” gibi) kimi “oksimoronik” kavramlar sayesinde nasıl da kesif bir idealizmi gizlediğini, etkili bir biçimde ifşa etmişlerdir. (Dardot ve Laval, 2012.) Burada epistemik bir kayma vardır: Özellikle Sosyoloji’de rastlanılan bu kavramsal şebeke, verili-özgül iktidar ilişkisine apriori ya da dışsal bir özneyi (ön)varsayar. Halbuki, iktidar ile (öznel) özgürlüğü karşıt konumlandıran bu epistemik çerçeveden çıkıldığında (ki yazarların vurguladığı bu düşünme alışkanlığı, nesneyi pasif alıcı, özneyi ise faal gerçeklik olarak gören ve batı düşüncesinde kemikleşmiş olan çarpık kartezyen tasavvurun aktüel bir dışavurumudur), yeni öznenin baskı ile değil, arzu ve rıza ile yönetildiğini gözden kaçıran, kendi üzerine kapanmış hakikat açılacaktır. Dardot ve Laval epistemolojik düzeydeki bu değişikliği,

hatalı bir biçimde ekonomi-politik düzey ile değiş tokuş etmek için kullanırlar. Onlara göre, yeni öznenin; çalışma asketizmi, tüketimin hedonizmi ile istifçiliğin verdiği ontolojik güvenlik arasındaki dengenin, çoktan devrini tamamlamış endüstri modelinden farklı özneleşme pratiğine maruz kalması, üretim-tüketim-yeniden üretimin halen başat belirleyici olduğu verili gerçeklikten farklı bir (kapitalist) düzeye geçtiğimizin göstergesidir. Dardot ve Laval, özellikle kapitalizmin farklı düzeylerinde başka somut öznellik kalıplarına dönüşse dahi, neolitik devrimden bu yana, yani sermayenin oluşum ve birikim tarihi boyunca çekirdek niteliğini muhafaza ederken; otomatikleşmiş anonim ego olarak edimselleşen de facto bir özneleşme süreci olduğunu görmezden gelmektedirler. Bu tez çalışmasının birincil gayesi de yerleşik hayata geçişten bu yana katman katman tortulaşırken, eşzamanlı olarak dikey kestiği tarihi yatay olarak gerçekliğin üzerine döken bu "başka" özneleşmeyi tanımlayabilmektir.

İktidarı somut olarak anlamak için egemenliğin meşru modelinden vazgeçmek gerekmektedir. Bireyin, doğal hak ile ilkel iktidarın öznesi olduğu geleneksel model, devletin ideal oluşumunu inceler ve yasayı iktidarın temel kaynağı olarak kabul eder. Foucault iktidarı anlamak için geleneksel kavramlar yerine (iktidarın) etkilediği ögelerdeki belirleyici konumundan başlamanın doğru olduğunu söylemektedir. (Foucault, 1992: 93). Niteliksel olarak iki benzemez olan iktidar ile bilgi arasındaki heterojen bağlanma biçimi, eşzamanlı olarak karşılıklı bir varsayma ve yakalama pratiğidir.İktidar ve bilgi arasında nitelik farkı veya heterojenlik vardır; ancak aynı zamanda karşılıklı bir varsayma ve yakalama da bulunur; ve son olarak da birinin diğeri üzerinde önceliği söz konusudur. Bilgi; iki temel formel koşul olan görme(ışık) ve konuşma(dile) yoluyla katmanlaşmış-tortulaşmış maddeler ile kalıplaşmış fonksiyonlar hakkındadır. Formlar yerine kuvvetleri güzergâh seçen iktidar ise; henüz katmanlaşmamış madde ve fonksiyonları edimselleştiren esnek ve diyagramatik bir pratiktir. (Deleuze, 2013: 92).

Öznenin batı merkezli düşüncedeki (sözde) egemen konumunu muğlaklaştıran Foucault'un soykütüksel yaklaşımı; birey, toplum ve iktidar arasında oluşan müphem tabiiyet[97] ilişkilerinin özneyi nasıl ürettiğinden yola çıkarak anlaşılabilir. İktidarın bu

[97] "Foucault "tabiiyet" kelimesini öznenin kurulumunun ikinci yönünü belirtmek için kullanır; ama bu kelime burada kurulu özne iktidar ilişkilerine tabi kılındığında sahip olduğundan farklı bir anlam kazanır.

yeni tahayyülü; Descartes'tan, Newton mekaniği ve Sartre'a kadar uzanan kartezyen cogitonun öznesinin bilinçli tercih veya vazgeçişlerinin ötesinde olduğu kadar,[98] iktidar ilişkilerinin sonuçlandığı veya başladığı merkezi konumun da uzağındadır ve bu ilişkilerin farkları, çoğullukları, özgüllükleri ve geri dönülemezlikleri yoluyla oluşan kuvvet bağıntılarını gözlemektedir.[99]

Foucault'cu yönetimsellik mefhumunu merkeze alan Daldot ve Laval'a göre; her şeyden önce bir akılsallık olarak neoliberalizm, yöneticilerin eylem ve stratejilerini örgütlemenin ötesine uzanarak, bizzat yönetilenlerin varoluşlarını örgütlemektedir. (Dardot ve Laval, 2012.) Dardot ve Laval'ın söz ettiği yönetimsellik; özgürlük mefhumunun Foucault soykütüğünü her daim izleyen ve belki de ileride "Foucault paradoksu" olarak tanımlanacak ikircikli konumunun kurucu bir felsefe momente dönüşmesidir: Köhnemiş kurumsal idrakin aksine, iktidarın kullanımı özgürlüğe karşı ya da rağmen yönetmek değil, bizzat özgürlük sayesinde hükmetmektir. İktidarın geleneksel-dışsal kullanımının yerini, öznelerin norm dizgesini içselleştirerek "içeriden uyguladığı" bir gerçeklik düzeyinde; yönetmek edimi, pekâlâ ki özgürlüğe gereksinim duyacaktır.[100] (Dardot ve Laval, 2012, 9-10.) Yönetimsellik; pastoral iktidar ile hikmet'i hükümeti (*raison d'etat*) iç içe geçerek *siyasal olanın* topyekûn yer değiştirdiği bu amorf Foucault'cu düzeyde, özneyi yönettiği kadar, onu eş zamanlı olarak da üreten

---

Üçüncü yön ise özel bir öneme sahip olup, Kelimeler ve Şeylere eklemlenir: Esasında Kelimeler ve Şeyler yaşamın, emeğin ve dilin daha derin bir öznellik kurmak üzere katlanmadan önce nasıl bilgi nesnesi olduğunu gösteriyordu." (Deleuze, 2013: 123).

[98] "… özne, ifşaat sürecinin operasyon alanı değil, hareket tarzı kurallarının hafızada bir araya geldiği noktadır." (Foucault, 1994: 52).

[99] "Nedir İktidar? Foucault'nun tanımı çok basit gibi görünür; iktidar bir kuvvetler ilişkisidir veya daha ziyade, her kuvvet ilişkisi bir "iktidar ilişkisi"dir. Öncelikle iktidarın bir form, sözgelimi Devlet-formu olmadığını ve iktidar ilişkisinin bilgide olduğu gibi iki form arasında yatmadığını anlamalıyız. İkinci olarak, kuvvet asla tekil değildir ve özünde başka kuvvetlerle ilişki içerisinde bulunur; öyle ki her kuvvet zaten ilişki, yani iktidardır: Kuvvetin kuvvetten başka öznesi veya nesnesi yoktur. Bu, doğal hak mefhumuna bir dönüş değildir çünkü hakkın kendisi bir ifade formu, Doğa ise bir görünürlük formudur ve şiddet kuvvetin bir eşlikçisi veya sonucu olup, asla kurucusu değildir. Foucault, kuvvet ilişkisinin şiddeti çok özel bir şekilde aştığını ve şiddet tarafından tanımlanmasının mümkün olmadığını düşünen Nietzsche'ye (ve Marx'a) daha yakındır." (Deleuze, 2013: 89).

[100] Neoliberalizmin bu normatif idraki, her zaman için genelleştirme ve bütüncülleştirme tehditlerini beraberinde getirse de iktisadi-politik olanın gündelik yaşamdaki ontolojik gerçekliğini yakalamada Dardot ve Laval'a önemli avantajlar sağlamış olsa gerektir: "Neoliberalizmi normatif açıdan ele aldığımızda, çok farklı alanlarda yer almakla birlikte, birbirleriyle çok güçlü ilişkileri olan davranış normları ve varoluş biçimlerinin yayıldığını görüyoruz. Akıl sağlığı 'idaresi'nin normundan söz ettik, ama aynı şeyi küçük bir suçlunun kendi 'adli hikayesini' ve yasalarla ilişkisini 'idare' etme biçiminde, bir öğrencinin üniversite hayatını "idare" etme biçiminde de bulabiliriz. En nihayetinde, birçok bakış açısından, çok çeşitli etkinlik alanlarında sondajlar yaparak, aynı davranış normu ve varoluş biçimi tipini bulabiliriz." (Dardot ve Laval, 2012: 440).

çağdaş siyasi rasyonalitenin birincil epistemik tertibatıdır.[101] (Brown, 2010.) Hatırlanacağı üzere Foucault'nun yönetim mefhumu, "şeyleri tanzim etmek" üzerinde temellenmiştir. Yönetimsellik de şeylerin yönetimini insanların idaresi ile dolayımlayan ve tam da bu nedenle, egemenin insan ile doğrudan tabiiyet ilişkisine dayanan egemenlik paradigmasının karşısına konumlanan bir akılsallık biçimidir. Yönetimselliğin ayırt edici niteliği, onun başkalarını yönetmeye indirgenemez olan fazlalığıdır. Bu fazlalık, ise neoliberalizmi seleflerinden farklı kılan esas niteliği üretir: Neoliberalizm, başkaları ile kendinin yönetimini "tuhaf" bir biçimde sentezleyerek; kendinin yönetimini başkalarının yönetiminin gayesine ve uygulama alanına dönüştürür.[102] (Dardot ve Laval, 2012: 422-425.)

İnsan genomunun patentlenmesi ve yapay zekanın gelişimi; biyoteknoloji ile hayatın (yeni) kuvvetlerinin iş için seferber edilmesi, oluşan yeni biyoiktidar kartografisinin izinin arkasında hayatın bizzat kendisini sorgulanır hale getirmiştir. (Lazzarato, 2002.) Foucault'un Biyoiktidarın yeni unsurları üzerindeki ilgisi sadece dolaylı yoldan olmuştur. Eğer ki iktidar, biricik nesnesi olarak yaşamı ele geçirmekteyse, Foucault'yu ilgilendiren esas şey, iktidara karşı direniş ve iktidarın kontrolünden kaçabilen öznelleşme biçimleridir. Lazzarato'ya göre; Foucault'un düşüncesinin tamamını kateden ortak tema, 19. yüzyıl sonrası büyük politik kurumlar ile siyasi partiler tarafından el konulan yeni politik yaratıcılık sürecini anlamaktır. Bir itaat kuramı ve onun meşrulaşma formlarından yola çıkmak yerine, Foucault, iktidar pratiğinin dönüşüm kapasitesi ve özgürlük ile kurduğu ilişkiyi sorgulamaktadır. Yaşamın tarihe girişi ile oluşan yeni ontoloji ile Foucault, bireyin kendisi ve başkalarıyla ilişki kurmasının koşullarını sağlayan bir özgürlük etiği yaratma fırsatı bulmuştur. (Lazzarato, 2002: 99-100).

---

[101]Tam da burada, siyasi rasyonalite mefhumunun, Weber'deki klasik kullanımdan farklı olarak, Foucault'da kazandığı yeni anlamak vurgulamak gereklidir. Weber'deki fiziksel şiddeti meşrulaştıran ya da "gizleyen siyasi rasyonalitenin aksine, Foucault'un kavramsallaştırdığı yönetimsel rasyonalite, tam da hükümetleri "fiziksel şiddet kullanma zaruretinden kurtaran şeydir." (Brown, 2010: 141).

[102] Dardot ve Laval, farklılığın üretimine "izin verdiği" için, onu ya ehlileştiren ya da doğrudan kurgusal "dışarısına" atan liberal demokrasiyi olumluyor gibidirler: "Liberal demokrasiler, çoklu gerilimlerin ve ayrıştırıcı atılımların evreniydi…bunları öznenin heterojen işleyişine belirli sınırlar içerisinde izin veren ve saygı gösteren rejimler olarak tarif edebiliriz, çünkü yaşamın farklı alanlarını hem birbirlerinden ayırmayı hem de birbirlerine eklemlemeyi sağlıyorlardı. Bu heterojenlik, kurumların, kuralların, ahlaki, dini, politik, ekonomik, estetik, entelektüel normların göreli bağımsızlığıyla ifade buluyordu." (Dardot ve Laval, 2012: 363).

Foucault, yaşamın tarihe girişini, politik ekonominin gelişimi yoluyla incelemiştir. Bu büyük araştırma, ekonomi (kabaca ailenin hükümeti) ile politikanın (kabaca "polis"in hükümeti) birbiri içinde çözüldüğü nihai zamansallığın yüzeyinde, iktidar tekniklerindeki dönüşümün soykütüksel bir ifşasıdır. Lazzarato açısından bu altyapının içinde saklanan devlet sırrının ifşasıdır. Bundan dolayıdır ki şöyle sorar Lazzarato: Neden Politik ekonominin içinde modernitenin "arcana imperii"[103]sini arıyoruz? Çünkü hükümet-nüfus-politik ekonomi ilişkisi olarak anlaşılan biyopolitik, ontoloji ve siyaset arasında yeni bir ilişki kuran bir güçler dinamiğini ifade eder. Foucault'nun bahsettiği politik ekonomi, ne sermayenin politik ekonomisi ve klasik iktisatçıların çalışmaları, ne de "yaşayan emek" in Marksist ekonomik eleştirisidir. Bu bakış açılarına çok yakın fakat her birinden bir o kadar da uzak bir politik ekonomidir bu. İnsanlar arası ilişkilerin nasıl yönetileceği üzerine yoğunlaştıkça Marx'a yakınlaşırken, insanların nesneler ile farklı konumlanan, yaşayan varlıklar olduğu ve aynı ekonomi politikte olduğu gibi insan bilişselliğinin de bir artı değere sahip olduğu anımsandıkça uzaklaşmaktadır. Anımsanacak başka bir şey ise, Foucault'nun Marx ve ekonomi-politiği, kuvvetler arası ilişkiyi sermaye ile emek arasındaki çelişkiye indirgemek ve bu ikiliği tüm toplumsal hakikatin kaynağı yapmakla suçladığı olsa gerektir. (Lazzarato, 2002: 101-103).

20. Yüzyılın libidinal ekonomisi; Foucault menşeili biyo-iktidar mefhumu ile irtibat içinde bulunan ve psiko-iktidar olarak adlandırılabilecek, tamamen piyasa tarafından yönetilen bir süreç sonucunda dönüştürülmüştür. Biyoiktidar, üretici yığınlar üzerinde inzibati güç yoluyla teftiş ile uğraşmakta iken; psiko-iktidar, tüketicilerin bireysel ve kolektif davranışlarının, libidinal enerjilerini metalara yönelterek ve yatırım arzusunu tüketim hakikatinde kışkırtarak endüstriyel sermayeden kar elde etmeyi mümkün kılmaktadır. (Stiegler, 2011: 150). Stiegler'e göre kapitalizm, bu anlamda üç biçimde sınırlandırılmıştır: Birincisi kar oranının düşme eğilimi, ikinci olarak libidinal enerjinin düşme eğilimi ve son olarak negatif dışsallıkların yayılarak, maddeyi hem dönüştüren hem de sömüren endüstiyel sistemin altını oyabilecek kudrete erişmesi. (Stiegler, 1959: 159.) Max Weber, Herbert Marcuse ve Jurgen Habermas'ın, farklı saiklerle, rasyonelleşme olarak tanımladıkları süreç, bilim, teknoloji ve politika arasında ekonomi-politik açıdan tümüyle yeni bir ilişki biçiminin kurulması anlamına

[103] Lat. Devlet Sırrı.

gelmektedir. Stiegler bu yeni ilişkiye atfen, teknolojik evrimin dört yeni unsurunun ortaya çıktığını öne sürer: yenilik olarak teknik gelişme, icat olarak teknik gelişme, ekonomik ve toplumsal dönüşüm ve sonuncu olarak bilimsel ilerleme. Endüstri Devrimi'nden itibaren ve çağdaş endüstriyel teknolojilerde en üst seviyede olmak üzere, ekonomik süreç, süreğen bir yenilikler silsilesine yaslanmaktadır. Bu eşzamanlı olarak, teknolojik sistemin çok daha hızlı ve radikal bir dönüşümü demektir: Dolaylı olarak dünyanın, *tekhne* ve *episteme* arasındaki ilişkinin ve dolayısıyla dünyanın toptan bir dönüşümünü içermektedir.[104] (Stiegler, 1998: 40)

Tekrar neoliberalizmin yeni öznesine dönecek olursak; yukarıda bahsedilen modern çileci eğilim ile tüketim hedonizmi arasında gerçekleşen ve 1960'larda zirveyi gören çelişki, performans ile hazzın özdeşleştiği, daima bir kendini aşmaya ya da aşırılığı soğurmaya dayanan yeni bir özneleşme tertibatı içinde çözülecektir. Özne; endüstriyel kapitalizmin merkezi nosyonu olan faydalılığın hükmünü yitirdiği bu yerde klasik üretim-tüketim döngüsünün ötesine geçerek, her zaman daha fazlasına, Lacancı artık-hazza (*plus-de-jouir)* talip olacaktır. Şirketlerin işleyiş koşulunun, öznelliğin kurucu ilkesine dönüştüğü, sermaye birikim rejiminin ilk defa doğrudan insan ruhu denen "hani o şey" temasta bulunarak onu maddileştirdiği bu düzey, aslında bir tür "aşırı özneleşme"dir. Dardot ve Laval şu önemli saptamada bulunmaktadırlar: Yaşam, topyekûn olarak performansı vazifeleştiren işletme söylemi ile hazzı emir haline getiren reklam söyleminin çifte anlamı tarafından kapılmıştır. Öte yandan bu Bataille-Marx-Lacan'cı lanetli artığın, kapitalizmin önceki evrelerinde kanıksanmış üretim -tüketim döngüsünün ötesine geçmek şöyle dursun, onu muazzam bir hıza ulaştırdığı görmezden gelmektedirler. Sermayenin farklı bileşenlerinin, yeni özneleşme kiplerinin ver akılsallığın farklı eklemlenme biçimlerine rağmen "kendi için üretim" toplumu halen başat niteliğini bir tür kara madde gibi muhafaza etmektedir.

Öznenin teknik ussallaşma yoluyla kendini içeriden yönetmesi demek, başarılarının ve tercihlerinin "optimal aygıtı" olarak, kendinin girişimcisi olabilmesi demektir. Eski örgütlenme insanı, "hesaplanabilir özneleşme"nin ürünü Benthamcı hesap öznesi olarak; o meşhur "liyakate" (diploma, statü, vb. niteliksel değerler) göre, idari sınıflandırma

104

rejimleri tarafından işlenebilmiştir. (Dardot ve Laval, 2012: 386-387) Özneleri dolaylı olarak yöneten-yönlendiren performans/haz tertibatı, yüzey üzerinde çoktan farklılaşmış bulunan denetim-değerlendirme mekanizmalarına, üretim-tüketim döngüsüne ve giderek toplumsal ilişkinin tüm veçhelerine heterojen biçimde bağlanır. Aslında, bu tertibat birey ile şirketin normatif uyumundan ziyade, psikolojik özne("mikro-kozmos) ile üretim öznesinin (makro-kozmos) özgül bir bağlanma biçiminin damgasını taşır. Dolayısıyla esas hedef uyum ya da gerçeklik ilkesi değil, haz ilkesinin de ötesine geçebilmektir.

Başarının gösteri dolayımından geçerek maddileştiği bu yerde baskın politik imgeler; Silvio Berlusconi, Nicolas Sarkozy (yerli ve milli bir ekleme yaparsak Recep Tayyip Erdoğan) gibi yeni öznel bağlanma biçimlerinin simge karakterleridir. (Dardot ve Laval, 2012: 395-397). Dardot ve Laval'a göre, neoliberalizmi küresel-baskın normativite olarak idrak etmek, onu farklı saiklerle basit bir teoriye indirgeyen üç teorik yaklaşımın yadsınması demektir. (Dardot ve Laval, 2012: 13). Birincisi, neoliberalizmi tarihsel sürekliliğinden yalıtılarak önemsizleştirirken, kapitalizmin özdeşliğini özcü bir anlamda olumlamaktan geri durmayan, somut olarak kabaca "sol anti-liberalizm" olarak kendisine radikal bir zevahir tutturan şematizmdir. Bu yaklaşımın asli paradoksu, toplumsal-siyasi ilişkilerin (neoliberal) dönüşümünü yok sayması ve "liberal yanılsamanın" dağılacağına dair vulger bir umudu besleyerek, neoliberalizme karşı direnişi etkisizleştirmesidir. İkincisi, neoliberalizmin iktisadi içeriğini görmezden gelerek, toplumdaki çelişkilerin kaynağını politikanın krizine ve "yurttaş"ın yaşadığı ahlaki erozyona bağlayan metodik idealist yaklaşımdır. Üçüncü olarak ise, diğerlerinden özgün olsa dahi, kapitalizmin yeni ideolojisini anlama çabası adı altında, kapitalist sömürüyü haklılaştıran yeni işletmeci *(neo-managerial*) literatürdür. Luc Boltanski ve Eve Chiapello öncülüğündeki bu yaklaşım, bir tarafta kârın ahlaki dolayımı üzerine Weberyen tasavvura sadık kalırken, diğer yandan bireyci hedonizm vurgusu ve "artistik

eleştiri" ile Mayıs 68'e özgü avangartın halefi olmak istemiştir.[105] (Dardot ve Laval, 2012: 13-14).

Dardot ve Laval'a göre, neoliberal aklın dört temel sacayağı vardır:

- Neoliberal akıl, piyasayı doğal bir veri kabul eden klasik iktisadın aksine, devletin etkinliğine ve kurumsallaşmış bir yasallığa gereksinim duyar. Tartışmalı bir biçimde Dardot ve Laval, piyasanın bu inşa edilmiş nesnellik durumunu, neoliberalizmin ticari ontoloji ile olan tarihsel süreksizliğinin kanıtı saymaktadırlar.
- Bundan sonra piyasanın temeli mübadele değil, farklı şirketler (üretim birimleri) arasındaki rekabettir. Devlet; Aktüel iktisadın asli normu olarak rekabetin kuruculuğu ile (ordo)liberal buyruğun yol göstericiliğinde, geleneksel "gece bekçisi" konumunun ötesine uzanarak düzen-denetim-gözetim misyonlarını edinmektedir.
- Bu noktada kendisi de rekabet normlarına tabi olan devlet, piyasayı inşa ederken, tam da piyasa tarafından inşa edilmektedir. Devlet şirketleşmektedir.
- Bu şirketleşme giderek özneleşme düzeyinde "işlemeye" başlar. Devlet düzeyinin baskın-ideal normu olan "girişimci yönetimsellik", öznenin benliği içinde protetik bir eklemlenme noktası bulur. Özne, dünya ile kurduğu ilişkiselliği rekabet merkezli kuran bir tür "şirket-bireye" dönüşür. Özne şirketleşmektedir. (Dardot ve Laval, 2012: 409-410).

Peki, neoliberalizmin merkezi olan ve toplumu topyekûn şirketleştiren bu yeni norm dizgesinin içeriği nedir? "Esnek", "geçici", "müphem" ya da "akışkan" gibi popüler yaftalar ile tanımlanan neoliberal özne, Dardot ve Laval zaviyesinden endüstri

[105] Kapitalizm tarihindeki yapısal krizleri ve dönüşümleri Weberyen bir tarihsel perspektif içinden tanımlayan Luc Boltanski ve Eve Chiapello'ya göre kapitalizmin gelişim sürecindeki her bir kriz-dönüşüm; "kapitalizmin yeni ruh"u olarak tanımladıkları (kabaca, meşhur *Zeitgeist* mefhumunu çağrıştıran) ve özneleri kapitalizme eklemleyen yeni ontolojik bağlanma biçimleri yaratmıştır. 1970'lerde başlayan ve kapitalizmin var olan "ruhu"nu meşrulaştıran değerleri gözden düşüren yapısal kriz, bu anlamda semboliktir. Artık, kapitalizme yeni bir "*ruh*" gerekmektedir. İkinci olarak kapitalizm krizde kendini yenilemeye başlarken, sermaye birikim rejiminin (statükonun) yenilenmeye direnen kısımlarını tasfiye etmek için, kapitalizme yönelik *artistik ve toplumsal* eleştirilerden yararlanmaktadır. (Boltanski ve Chiapello, 2007.)

toplumunun üretken öznesine göre bütünüyle farklı bir performans-haz tertibatı tarafından daima (yeniden) üretilmektedir. Varsayılan yeni özne, 20. yüzyıl sonunda bireylerde psişik bağlanma biçimleri yaratan kimi yaptırımlar ya da teşvikler ile edimselleşen yönetimselliğin yarattığı "şirket insan" ya da "girişimci özne"dir. Piyasanın toplum ve dünya üzerindeki heterojen dönüştürücü etkisi özneyi de aynı şekilde dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, manifaktür kapitalizminin ya da endüstri toplumunun "Bentham'cı" öznesi hesapçı ve üretici insandan, neoliberalizmin rekabetci-performatif insanına geçiştir. (Dardot ve Laval, 2012: 361-362).

Richard Sennet; Locke gibi ilk modern düşünürlerin esneklikteki bükül(ebil)me yetisini, benliğin duyumsama vasfı ile özdeşleştirdiklerini hatırlatmaktadır. Zira karakter üzerine tasavvur eden felsefe; Smith ve halefi J. S. Mill gibi klasik ekonomi politikçiler endüstri işçisini hantallıkla, sermayeyi ise çeviklik ile özdeşleştirinceye kadar, benliğin esnekliğini denetim altına alabilmek için içsel düzenleme kategorileri icat etmek ile meşgul oldu.[106] (Sennet, 2008, 47-48.) Sennet "başarılı" olanların kadar esnekliğin de hükümranlığı olan Davos'un simge "adamı"nın Bill Gates olduğunu olduğu öne sürmektedir. Endüstri kapitalizminin ünü gerçeklik sınırlarını aşan biricik sureti olarak mülkiyetçi-yerleşik ve istifçi Rockefeller'ın aksine "Microsoft'un her yerde hazır ve nazır" başkanı olarak Gates, şehvani rekabetciliği miras almakla birlikte, " hiçbir şeye uzun süre sahip olma gibi bir tutkusu" olmayan esnek bir konar-göçerdir. (Sennet, Gates'in devasa yatlarını hatırlamaz gibidir.) Gates; vazgeçebilme, uzun süreli bağlanmalardan kaçınma ve parçalanmayı karşılayabilme gibi, neoliberal akılsallığın vatandaş özneye dayattığı karakter özelliklerinin vücuda gelişidir.[107] (Sennet, 2008: 63-65). Esasen karakterdeki bu tip bir "akışkanlık", uyum sağlayabilme anlamında bir üstünlük olarak kabul edilse de, Sennet'e göre faaliyeti basitleştirdiğinden dolayı emekçi ve faaliyeti arasındaki bağı yüzeyselleştirmektedir. İşçinin işinin kolaylaşması ile yüzeyselleşmesi arasında ters korelasyon vardır. Modern esneklik süreci, işçinin

[106] "'Esneklik' (*flexibility*) sözcüğü İngilizceye XV. yüzyılda girdi. Sözcüğün asıl anlamını, rüzgârda eğilen ağaç dallarının tekrar eski konumunu aldığı şeklindeki basit gözlemden alıyordu. "Esneklik" kelimesi ağacın eğilip düzelme gücünü, ağacın formunun rüzgârda sınanmasını ve eski haline dönmesini ifade eder. İdeal olarak esnek insan davranışının da aynı elastik güce sahip olması, yani değişen koşullara uyum sağlayarak, onlardan zarar görmemesi gerekir." (Sennet, 2008: 47).

[107] Sennet, modern esnekliğin 3 unsurdan oluşan batını bir iktidar rejiminin sureti olduğunu ileri sürmektedir. Bu 3 unsur şunlardır: Kurumların radikal dönüşümü, üretimde esnek uzmanlaşma ve iktidarın âdem-i merkeziyetçi dağılımı. (Sennet, 2008: 49).

uğraşısının hem olabildiğince sarih hem de olabildiğince muğlak varlığında, “yüzey ile derinlik arasına bir duvar örmektedir.” (Sennet, 2008: 77).

Neoliberal özneye geçiş sürecinde iki özgül norm dizgesi belirleyici olmuştur: Öncelikle, kurumsallaşmış akrabalığın ve soy zincirinin yerini, öteki ile ilişkinin merkezi dolayımı olarak gönüllü sözleşmelere bırakmıştır. Öznelerin topluma dair, kutsal haklara sahip iş birliği bütünü olarak Durkheim'cı tahayyülü modern bireyciliğin temeli olarak, onlara ontolojik güvenlik sağlamıştır. İkinci dizge aynı zamanda norm olduğu kadar yaygın bir pratikler ağıdır. Toplumun dış çeperini saran şebekemsi sözleşmeler toplamı, arkasında (içinde) neoliberal akılsallığın yönetim aygıtını gizlemektedir: Verimlilik düzeneği. Hesapçı birey kadar üretici-emekçi özne de endüstri ve mübadele toplumuna emeğin örgütlenmesi, dinlenme ve boş zamanın tanzimi, beden denetimi ve zihin eğitimleri gibi kimi pratikler yoluyla bağlanmıştır. Bu bağlanma, üretimin ve tüketimin küresel döngüsü için gereken insan kaynağının yaratıcısıdır. (Dardot ve Laval, 2012: 363-364). Neoliberalizm; Bireysel-etik ilkeler ile iktisadi eylemler arasında, tedricen gerilime dönüşen bir ayrım çizen klasik liberalizmin aksine; iktisadi akılsallığın boyunduruğundaki vatandaş öznenin, yaşamın tüm düzeylerinde girişimci olarak normatif tekrar (yeniden) üretimine dayanır. (Brown, 2006: 42).

Şüphesiz, neoliberal dönüşüm vurucu darbesini sosyal politikalar alanına indirecektir: Neoliberal yönetimselliğin buyruğu ile sosyal politikalar; rekabeti kışkırtmak ya da rasyonel özneler üretmek gibi asli faaliyetlerinin yan ısıra, girişimciliği, temel ilkesi olan "eşitsizlikte eşitlik" komutası altında toplumun her bir zerresine dağıtmak ile mükelleftir. Wendy Brown'ın belirttiği gibi burada çarpıcı olan şey; bu egemen akılsallık karşısında devlet ile birey, kilise ile üniversite, ahlak ile cinsellik gibi daimî bir çatışma içinde oldukları varsayılan kadim ikiliklerin, bu kadar "pervasızca" ve vahşice boyunduruk altına girmesidir. (Brown, 2006: 44). Neoliberal politik akılsallık özgül bir market nosyonundan hareket etse bile, ekonomik olanın diğer alanlara sızıntısına indirgenemez; daha çok özgül bir piyasa akılsallığının tüm düzeylere dayatılmasıdır. Wendy Brown, bu külli dayatmanın sonucunda politik olanın doğası ve anlamında kayma yaratan neoliberal politik akılsallığın, üç asli unsurdan oluştuğuna işaret etmektedir: Neoliberalizm ‘in "neo" kısmını oluşturan şey, onun doğal değil ama

yasallık ve pratik ile edimselleşen normatifliğidir. İkinci olarak, piyasa akılsallığının tüm düzeylerdeki baskınlığı, ekonominin düzenlenmesinin çok ötesinde, devletin; hem piyasa koşullarına uyarlanması (kısıtlanması) hem de özneleri tüm düzeylerde rasyonel aktörler olarak kuran bir politik kültürü oluşturması anlamında, aktif katılımını gerektirmektedir. Son olarak ise, somut olarak liberal demokrasilerde yönetici sınıftaki baskın konumun avukatlardan iş insanlarına geçmesinde görüldüğü gibi, yine piyasa temelli bir yönetişim biçimini hâkim kılmaktadır.[108] (Brown, 2016: 693-694).

Doğrudan kişinin sermayesine dönüşen üretim zamanının dünyasında "şirketin" içkin nedenselliği tarafından soğurulan(sömürgeleştirilen) neo-özne, bir girişimci olarak öngörülü olmak mecburiyetindedir. Öngörü-tercih-sorumluluğun bu cehennemi döngüsünde, bu Adornogil "sistematikleş(tiril)miş dehşette" özneye kalan sığınak; ilaç, görsel medya, video oyunları türü anlık katharsise dayanan bağımlılıklardır.[109] Özdeşlikleri hızlı tüketim için paketleyen ve sunan modern iktisadi aklın öncülüğündeki üretim-tüketim dizgesi, mübadelenin gitgide karmaşıklaşması neticesinde metaların dünyasından; tedricen kimliklere, benliklere, hatta kurumsal ve sembolik biçimlere sıçrayacaktır. (Dardot ve Laval, 2012: 401). Dardot ve Laval'ın *sembolsüzleşme* olarak adlandırdığı ve sembolik olanın iktisadi rasyonalizasyonuna dayanan bu süreç, özneye ideallerin akışkanlığını ve sınırsız tercihin sınırlı evrenini getirecektir. İmgelem dizgesi içersinde sembolsüzleşmenin tam zıddının; hız, aşırılık ve ajitasyon yoluyla edimselleşen benlik hazzının bu sınırsızlığı olduğunu akılda tutmak önemlidir.

Özne, yasa ve etiğin hükümsüz kaldığı bu sınırsız tercih evreninde, sürekli kendine gönderen, düşünümsel (reflexive) bir öz-gönderim- ontolojisini deneyimler. Bu büyük İtalyan *auteur* yönetmen Michalangelo Antonioni'nin 1970'lerin sinemasında anlattığı çorak- anlamsız amaçsız kimliksiz evrenin daha da çoraklaştığını gösterir.

[108] ABD örneğinde "azgın" bir etiko-politik akılsallık olan neo-muhafazakarlık ile; Amerikan özgül örneğini fazlasıyla aşmasının yanında herhangi bir politik tavize asla yanaşmayan neoliberal akılsallığın, mesele apolitik bir özne yaratmak olduğunda nasıl bir simbiyotik bir ittifaka giriştiğinin analizi için bkz. Brown, 2016.

[109] "Üstüne üstlük, çalışma zamanını formatlanışına uygun işlemek zorunda kalarak kendini lağveden boş zaman faaliyetleri; hiç zaman olmadığından sürekli yakınılan, olunca da eldeki boş zamanı dolduran hep aynının tekrarı; standart tatil, eğlence, dinlence tüketim kiplerinden doyum alamayarak sıkılan '*corporate*' (şirketleşmiş) bireylerin zamana karşı yarışta sürekli yüzleştikleri 'bitmemişlik-tamamlanmamışlık' Neredeyse kumdan kaleler. Modernliğin şifresini bu bitmemişlikte bulanlar pek de yanılmıyorlar." (Nalbantoğlu, 2001: 13).

Sembolsüzleşme aynı zamanda aktüel olarak aile içinde “babanın gözden düşmesi" ile somutlaşan, öidipal ailedeki normatif ilkeselliğin çöküşüdür. Dinsel-politik-ailevi kurumsallığın etkisini kaybettiği bu yerde, artık yegâne müşterek referans noktası piyasa olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin tartışmalı olduğu kadar ufuk açıcı tezi burada belirginleşmektedir: Kapitalist akılsallık sembolik biçimlerden "arındıkça"; varlığın sınırlarını şizo ve paranoyağın zıtlığına göre belirledikçe kitle psikotikleşmektedir. Olası sapmalar karşısındaki biricik teminat, sistemik-bütünsel bir sapkınlıktır. Öyle ki; bu sapkınlık klinik-somut olarak, öznenin yetersiz hissettiği partnerini atılacak ve değiştirilecek bir nesne gibi tüketttiği özneler arası ilişkilerde görünür hale gelmektedir. (Dardot ve Laval, 2012: 403-406).

Verimliliğin (demir) yasası, her ne kadar "Uysallıkla çalışan, yararlı, tüketmeye hazır insanlar yaratmak, *etkili insan* yaratmak" amacında olsa da var olduğu alanları birleştiremediğinden ötürü, özneye içkin çoğulluğu, yok edememiştir. Nasıl ki para, tüm toplumsal etkinliği hakimiyetine alamamış ise, homojenleştirici fayda ilkesi de tüm söylem ve kurumları soğuramamıştır. Dardot ve Laval, ilerleyen satırlarda neoliberalliğin liberal demokrasi ile pragmatist olarak eklemlenmiş olan öznelliğin çoğulluğunu "eşi benzeri görülmemiş" bir biçimde birleştirerek, insana dair söylemi homojenleştirmeyi başardığını ileri sürmektedirler. (Dardot ve Laval, 2012: 365-366). Henüz 18. yüzyılda politik iktisat ile eş zamanlı olarak, psişik iktidar üreten (bilimsel) psikolojinin ortaya çıkışı, iktisadi mekanik ile "duyumların psiko-fizyolojisinin balayını" başlatmıştır. "Duyumlarca yönetilebilir insan", yani Neoliberal çağın öznesi; matruşka bebek misali, endüstri toplumunun üretici öznesinde içerilmektedir. "Girişimci özne", ya da Dardot ve Laval'ın adlandırmasıyla "neo-özne", krizde debelenen kurumsal yöntem bilimin zor yoluyla bedenleri uysallaştıran köhnemiş disiplinlerinin nesnesi değildir.[110] Neoliberal akılsallığın bu yeni birleşik öznesi, etkinliğe "ruhu" ile katılması beklenen ve tam da bu nedenle yeni yönetimselliğin "yok edilemez" arzu payına göz diktiği bir topyekûn yönetim nesnesidir. 366 İmgelerin bağımsız bir güce dönüştüğü geç kapitalizmde gerçeklik, yapay algıyı biçimlendiren filtre olan halkla ilişkilerin (PR) süzgecinden geçerek mübadeleye çıkacaktır. Borsada üretilen değer; gelecekteki olası performans algısına bakar, şirketlerin gerçekte yaptıkları ve oldukları şey ile ilgilenmez.

110

(Fisher, 2010: 53-54). 1979 yılından 1996'ya kadar yedi kat artan, bir "yüzyıl sonu hastalığı" olarak depresyon; öznenin öz-sorumluluk, performans ve kendini (aşarak) gerçekleştirme buyruğuna ve normalleşme tekniklerine verdiği tepkisel yanıttır. Depresyon, toplumsal başarısızlık ile yetersizliğin patolojikleşmesi olduğu ölçüde, negatif bir unsur olarak çoktan normalliğe eklemlenmiştir. (Dardot ve Laval, 2012: 400-401).

20. yüzyıl ile giderek belirginleşen ve Faşizm, Sovyetçilik ya da Fordizm gibi kollektivist rejimlerle mükemmel bir uyum yakalayan spora dair küresel kült, yeni özneyi tanımlamak için birebirdir: Yeni özne, rekabet ve performans insanıdır. Kendi kendinin girişimcisi, 'başarmak' için, 'kazanmak' için oluşmuş bir varlıktır. İdealleştirilmiş şirket müdürü figürlerinden daha çok işe yarayan rekabetci spor, tanrıların, yarı-tanrıların ve modern kahramanların sergilendiği buyuk toplumsal tiyatrodur. (Dardot ve Laval, 2012, 389.) “Kendi kendinin şirketi’nin yeni teknikleri, kuşkusuz, her türlü yabancılaşma duygusunu ortadan kaldırmayı iddia ederek yabancılaşmanın doruğuna erişir: Kişinin kendi arzusuna ve içinde alçak sesle konuşan ötekine uyması aynı şeydir. Modern işletmecilik bir anlamda “Lacancı” bir yönetimdir: Öznenin arzusu Ötekinin arzusudur. Modern iktidar için bunun koşulu, kendisini öznenin ötekisine dönüştürmektir. (Dardot ve Laval, 2012: 367).

Sermayenin çelişkileri derinleştirirken, toplumun-emekçi kitlelerin antagonizma karşısındaki edilgen tutumu, antikapitalist hareketin çekirdeğindeki epistemolojik hatadan kaynaklanmaktadır. Sorun yine es geçilen öznellikte düğümlenmektedir. Geleneksel Marksizm’de sermaye karşısında toplumun devrimci dönüşümü, üretici güçler (teknoloji) ile toplumsal (sınıfsal) ilişkiler arasındaki çelişkiye bağlanmış; geleneksel komünist partiler, kriz ve geçiş sürecini (*transition*), öznelliğin ve politikanın yok sayıldığı, bilimsel ve teknik bir sorun olarak ele almışlardır. Dolayısıyla, mesela krizi anlamlandırmak için katalizör görevi görebilecek yabancılaşma gibi hayati bir mefhum, özellikle *1844 El Yazmaları’*nın Marx’ının ütopik ve hümanist gençlik hülyasına indirgendiği popüler bir söylem ile, tartışmanın dışarısında bırakılmıştır (Harvey, 2015.) Antikapitalist mücadeleler yabancılaşma gibi katalizör bir mefhumun

eksikliğinde, somut alternatiflerin politik tasavvurunu oluşturamadığı gibi, kitleleri de kolektif eylemin gerekliliğine ikna edecek öznel bir nedenden yoksun bırakmışlardır.

Dahası, özellikle bilimsel komünizm, hâkim ekonomi politiğin akıldışıyla yüzleşeceği yerde, onun "üretim için üretim" fetişini önemli oranda devralmıştır. Esasen Marksist yabancılaşmayı ekonomik düzeye -üretim sürecine- hapseden yaygın görüş yanıltıcıdır. Zira Wendy Brown'ın ifade ettiği gibi bu yabancılaşma biçimi; beşerin, denetiminde olmayan yabancı bir yerküredeki "ruhsal yabancıllığını" ifade ettiği ölçüde, varoluşçu bir niteliğe de sahiptir. (Brown, 2010: 95-96). Marx yabancılaşma mefhumu sayesinde; ekonomi ile ruh, üretim tarzı ile habitus ve maddi hayat ile bilinç arasındaki maruf ikilikleri karşılıklı dolayımlayarak, aşabilmiştir. Brown'a göre, böylesi maddi bir işlemler silsilesi için yabancılaşma gibi gizemli ve muğlak bir mefhuma başvurmak, özneyi sınıfa hapseden (tartışmalı) nesnelliğin dışına çıkarak, öznelliğe kurucu bir rol atfetmek demektir. (Brown, 2010: 96).

Yabancılaşma motifi, çelişkinin olduğu her yerdedir: Harvey'in yapmaktan kaçınacağı, Foucault atıflı bir vulgarizme düşerek söylemek gerekir: "Çelişki her yerdedir; yabancılaşma da!" Öncelikle kullanım değerinin ıskartaya çıktığı yerde doğa ile insanın kurduğu organik ilişki, mübadele değeri tarafından yasaklanır. Çalışmanın toplumsal değeri ve anlamı, paranın vekaleti altında örtbas edilirken, kolektif karar alabilme -öz yönetim-doğrudan demokrasi imkânı, özel çıkar ve devlet arasındaki anti diyalektik çatışmanın içerisinde erir. Değerin doğrudan üreticisi ürettiği değerden koparılırken, iş bölümünün mikroskobik parçalılığına bölünmüş toplumun bütününe dair olası bir tasavvur imkansızlaşır.[111] Yasa önünde herkesin eşitliğine dair yüce burjuva erdemi (teranesi), pratikteki toplumsal eşitsizliğin ve adaletsizliğin üstünü örter. Harvey'e göre köleliğin özgürlüğe dönüştüğü bu düzeyde "katalizör politik problem", sermayenin devingen tertibatı tarafından daimî olarak üretilen bu yabancılaşma biçimlerini tanımlayarak onları alt etmek; sonrasında da bu yabancılaşmaların ürettiği edilgin enerji

[111] Bütünün bilgisinin parçaya olan kaçınılmaz uzaklığı, Gorz'un saptamasının yanısıra, rasyonelleşme sürecinde emekçinin nitel unsurlarının harici bırakılmasının da doğrudan bir neticesidir. Lukacs'a göre niceliğin niteliğe galebe çalması, çalışma sürecinin giderek parçalı işlemlere bölünmesine ve emeğin devr-i daim halinde tekrarlayan özerk-mekanik bir işleve indirgenmesine yol açmaktadır. (Lukacs, 1998: 163). Haliyle böylesi bir epistemontolojide, emekçinin ürettiği bütün ile ilişkisi de parçalanmış olacaktır. Lukacs'ın ifadesiyle:" … üretim nesnesinin bu parçalanışı aynı zamanda üretim öznesinin parçalanmasını da ister istemez birlikte getirmekte ..." (Lukacs, 1998: 165).

ve öfkeyi tutarlı bir antikapitalist muhalefete entegre edebilme problemidir. Sorun, metafizik yankının edimsel içeriği daima tehdit altında tuttuğu yabancılaşma gibi soyut bir mefhumun; sermayenin teknik evrimi ile çalışma etkinliğinde gerçekleşen dönüşüm arasındaki somut bağlantıyı tanımlarken yaratacağı güçlüktür.

Harvey bu noktada, iktisadi akıl ve yabancılaşma arasındaki ilişkiyi Sartre-Husserlvari bir yönelimsellik üzerinden tanımlayan Andre Gorz'dan[112] destek alacağını ifade eder. Gorz'a göre teknolojik güçlerin gelişimi ile koşut gelişen "işin ekonomik rasyonalizasyonu", önce işlerine sonrasında ise yapay olarak üretilmiş olan ihtiyaçlarına yabancılaşacak özneler üretmektedir.[113] (Harvey, 2015: 274). Para arzusu ile toplumsallığa içkin ihtiyaç ekonomisi arasındaki diyalektiğe dayanan bu uçucu öznellik ile sermaye, teknolojik dönüşümü çoğunlukla işçiyi edilginleştirmek için kullanır. Şiddeti, özne ve dünya arasındaki duyumsal dolayımı kesmesinden kaynaklanan teknoloji, esasen kendi tahakkümü dışında bir kültürel gerçekliğin doğuşuna izin vermez.[114] Bu (teknolojik) şiddet, insan içkin duyarlığı yok sayan bir baskı formudur. (Gorz, 2007: 113-114; Harvey, 2012: 274-275).

Yabancılaşmayı Spinozist (anti) nedensellik çerçevesinden tasavvur eden Lardon'a göre, daima dışsal tesirlerin egemenliğine mühürlenmiş özne, "kendi etkime gücünden koparıldığı" ölçüde yabancılaşmaya yazgılıdır. Kavramın imlediği tam da öznelerin her zamanki haliyse eğer; paradoksal olarak, öznenin benliği ile "kusursuz örtüşen" bir tür aşırı mevcudiyetten dolayı yabancılaşmanın var olmadığı söylenebilir. (Lordon, 2013: 81-82). Lordon'un bahsettiği bu örtüşme kabaca varolma gücü (belki itkisi) olarak tanımlansa da esasen, şeylerin özü ve kurucu nedensel ilke olarak tüm Spinozist duygulanım ekonomisinin merkezi kavramı olan "conatus"un, yabancılaşma durumunda düştüğü edilgen konum ile alakalıdır. Yabancılaşma, dışsal nedenin saf hakimiyeti olarak içkinlikten kaçıştır. Benzer biçimde Lardon, yabancılaşmanın dışsal nedene edilgen bir bağlanma biçimi olduğuna dikkat çekerken mefhumun etimolojik kökenine dönmektedir: Yabancılaşma (*alienation*), kendinden gayrı bir şeyin(alien, alius) varlığını

[112] Bkz. Gorz, 2007.
[113] Harvey in Gorz'a referans verdiği metnin Türkçesi için bkz. Gorz, 2007: 38.
[114] "Teknik kültür teknik olmayan her şeyin kültürsüzlüğüdür. Çalışmayı öğrenmek, çevreleyen ortamla ve diğer şeylerle araçsal olmayan ilişkilere bir anlam bulmayı ve hatta aramayı unutmaktır. Çevreleyen ortamın kendisi teknik şiddetin damgasını taşır ve gündelik bir şiddet atmosferi olarak yaşanır. Gerçekten de şiddet temel olarak gövdeyle bir ilişkidir." (Gorz, 2007: 114).

ima ettiği gibi, aynı zamanda "bağlanmak, bağlı olmak" demektir. Bu anlamda, efendi/arzunun köleleştirici nedenselliğine içkin olan yabancılaşmayı birebir tanımlayan edilgen eylem yitirmek değil, kapatılma ve daralmadır. (Lordon, 2013: 177-180).

Edilgen bir bağlanma hali olarak yabancılaşma, (özgür iradeyi benlik üzerindeki topyekûn denetim olarak gören) öznelci tasavvurun şiddetle yadsıyacağı bir tür "kökten yaderklik" durumunu tanımlamaktadır. Lordon, yabancılaşmayı bağımlılık üzerinden tanımladıktan sonra Spinozist bir yabancılaşma tasavvurunu, aktüel kapitalist topluma "bağlamak" için Etiene La Boetie'nin "gönüllü kölelik" mefhumundan destek alır. Antikitede Romalı Tacitus tarafından "ruere in servitium"[115] olarak ilkeleştirilen gönüllü köleliğin La Boetie'ci tanımı; doğası gereği özgür olan insanın nasıl olup da bu özgürlüğünden vazgeçtiği sorusuna modern devlet aygıtı ve egemenlik üzerinden bir cevap arayışıdır. Gönüllü kölelik mefhumu, öznenin tahakküme ancak arzu duyarak -conatusu aktaracağı ontolojik boşluğu bularak- bağlandığına dair "yaman" paradoksallığın taşıyıcısıdır.[116] Lordon'a göre, öznelliğin nefes alamadığı Spinozist geometride mefhum dönüşüm geçirecektir. Bekleneceği üzere, işin "gönüllü" kısmı tümüyle yadsınacak ve yerini "duygusal" nedenselliğe içkin zorunluluğa bırakacaktır: "Gerçek zincirler duygularımızın ve arzularımızın yarattığı zincirlerdir. Gönüllü kölelik diye bir şey yoktur. Yalnızca duygusal kölelik diye bir şey vardır ki bu da evrenseldir**."** (Lordon, 2013: 36).

Kendi için üretimin kurucu niteliği sermaye-emek arasındaki (simbiyotik olduğu kadar) simetrik ilişkiselliğin, kapitalist toplumsal yapı tarafından çarpıtılarak tahakküme dönüşmesidir. Peki bu dönüşüm nasıl gerçekleşmektedir? Esasında bu dönüşüm, arzunun tahakküme bağlanma sürecidir. Eğer ki bu süreci ücretli emek özgül örneğinde duraklatırsak eğer, öznelerin birincil arzusu olarak maddi-biyolojik var kalabilme halinin para arzusu ile özdeşleştiği bir üretim ilişkileri evreni ile yüz yüze geliriz.

[115] Gönüllü olarak köleliğe koşmak.

[116] Gönüllüğü kölelik mefhumunun içerdiği ve öznelliğin arzu yoluyla tahakküme bağlanma biçimini tanımlayan bu paradoks, Dardot ve Laval'dan destek alarak, ""denetimli özerklik", "zorlamalı kendini adama" gibi başka "oksimoron"lar ile de ifade edilebilir. Dardot ve Laval öznelliğe içkin bu paradoksu kabul etseler de özgül tahakküm ilişkisinden gayrı, apriori bir özneyi varsaymalarından dolayı bu tip tanımlamaların, özneyi pasif nesneye indirgeyerek tahakküm ilişkisini gizlediğini ileri sürmektedirler. (Dardot-Laval, 2012: 390).

Ücretli emekçileri, sermayenin dolaşım sürecinde biteviye dönüp duran yalıtık kısırdöngülere dönüştüren şey, bizzat "conatus-arzunun para denen nesneye sabitlenmesi" gerçeğidir. Bu anlamda kapitalist üretim ilişkilerinin bağımlılığa dayanan toplumsal yapısında bu arzunun "anahtarcısı" işveren/patrondur. Patron dolaşımın yegâne para tedarikçisi olarak, lanetli "P-M-M-P (kendi için üretim) döngüsünün - yaşadığımız hakikatin- ilk hareket ettiricisidir. Fakat biyografik sermaye olarak patronu bir tür yarı tanrıya dönüştürmek için gereken daha fazlası, kaçınılmaz bir iktidar ve bağımlılık ilişkisinde stratejik bir mevzidir.

Lordon'a göre sermayeye bu stratejik konumu sağlayan şey, yukarıda da bahsi geçen, bizzat sermaye-emek ilişkisindeki özgül simetrinin çapılmasıdır. (Lordon, 2013: 32-34). Sermaye de tıpkı emek gibi, başat arzu nesnesi olarak emeğe gereksinim duyar. Fakat sermaye bu yaderkliği; üretimin bütüncül yapısına içkin nicel dengesizliğin sonucunda işgücünün anonimleşerek kaybettiği muazzam değer kaybını fırsat bilerek, stratejik olarak sarsılmaz bir mevziiye dönüştürmüştür.[117] Sermaye böylelikle hem kazandığı stratejik konum hem de öznelerin hayatlarını idamelerini elinde tutması(arzu) neticesinde, emek karşısında kendi arzu nesnesine ulaşımı erteleyebilme yetisini kazanmıştır. Bu yeti, kapitalist üretim ilişkilerinin toplumsal yapısında alışkanlığa dönüşerek, anonimleşen bireysel emek gücünün kendini her daim yeniden üretmek mecburiyetinde olduğu tahakkümü çalıştıracaktır. (Lordon, 2013: 37-38). Ne var ki güncel tahakküme içkin antagonizma, Marx'ın sanayi kapitalizmindeki, (eski loncalıktan da izler taşıyan) patron-ustabaşı-proleter diyalektiğine dayanan iki kutuplu şablonun çoktan dışına taşmıştır: İş bölümü ile uzmanlaşmanın giderek koyulaştığı aktüel gerçekliğin şirket yapısı, birincil tahakküm ilişkisinin ötesine geçen nice ikincil tahakküm ilişkisi yoluyla geleneksel hiyerarşiyi paramparça etmiştir. (Lordon, 2013: 39).

Bu noktada Lordon, Spinoza'dan el alarak, neoliberalizm ile öznellik arasındaki ilişkide kurucu olan ontolojik bir kaymanın bahsini açmaktadır. Şirketin(dönüşen) yapısı

[117] Lordon'a ek olarak, (en azından) hatırlanması gereken diğer kurucu simetrik çarpılma, uluslararası ekonomi politiğin düzeyindedir. Zira P-M-M-P döngüsü sermayenin daima küreselleşirken, emeğin ise yerel kalmaya zorlandığı özgül bir antagonizma yoluyla edimselleşmektedir. Özellikle küreselleşme karşıtı hareketin merkezine aldığı bu dinamik çelişkinin içeriği, beraberindeki görkemli teorik külliyat ile, bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

yoluyla neoliberalizm; meta- tüketim merkezli dışsal duygulanım döngüsünden, öznenin daimî ruh halini belirleyen içsel bir arzu rejimine geçiş ile somutlaşan bir ontolojik kaymayı gerçekleştirerek öznelliğe bağlanmıştır. Doyduğu anda tekrar açlığa düşen arzunun, dışsal nesneler arasında bal porsuğu gibi gezindiği küresel bir arzu rejiminin yerini; nesnesiz (dolayısıyla özerk) duyguların daimî bir ontolojik hal olarak üretildiği içsel bir arzu rejimi almıştır. Burada sihirli kelimeler "içsel" ve "sevinçli"dir: Zira bu aktüel gerçeklik, açlık dürtüsü menşeili "kederli" duygulardan, meta tüketiminden sağlanan erişimin yarattığı sevinçli duygular devşiren Fordist üretim biçiminin tersidir; Neoliberalizm, *conatus*un meta tüketimi (dışsallık) yerine, öznelere içrek dolaysız sevinç duygularına bağlandığı bir arzu rejimini harekete geçirmektedir. Peki bu arzu rejimi gündelik hayatta nasıl gerçekleşmektedir?

Diğer bir soru: topyekûn hizalamaya yönelik neoliberal tasarının gerektirdiği, ücretli emekçilerin duygusal fıtratındaki genişleme tam olarak nelerden oluşur? Esasen sevinçli duygulardan yana zenginleşmeden. Peki daha da daraltırsak? *İçsel sevinçli* duyguların üretilmesinden *nesnesiz duygular* üretmeye girişir. O halde, dolaysız sevinç kaynağı şeklinde nesnel ve hayali olarak inşa edilmesi gereken şey, faaliyetin kendisidir. Ücretli emek arzusu, maaşın ayrıca edinmeye imkân vereceği mallara yönelik dolaylı arzu değildir artık yalnızca, faaliyetin kendisine yönelik içsel arzudur. Böylece neoliberal arzu üretimi; şimdiye dek var olmamış ya da kapitalizmin yalnızca küçük bağımsız alanlarında var olmuş arzuları, mutlu bir şekilde çalışma arzularını, ya da -doğrudan kendi terminolojisiyle söyleyecek olursak- işyerinde ve işiyle "kendini geliştirme" ve "kendini gerçekleştirme" arzularını büyük ölçekte üretmek gibi özel bir görev üstlenir. (Lordon, 2012: 75-76). Rıza, bu yeni şirket yapısında patronun esas gücü, diğer özneleri kendi arzularına tabi kılabilmesinden gelmektedir. Patron kudretini, kendi için üretim dünyasında ücretli yığınların paylaştığı küresel bir nisyandan almaktadır: La Boetie'nin anımsattığı üzere köleliğe alışmanın başat sonucu kölelik bilincini unutmaktır. Her ne kadar bu durum Lordon'un vurguladığı gibi salt duygulanımlar düzeyinde işleyen bir tür yeni arzu rejiminin ötesinde kapitalizmin epistemolojisine içkin doğallaştırma/mecburi kılma pratiklerini içerse de (Lordon'un bu tespiti) köleliğin özneler açısından nasıl bir sevinç pınarına dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir. Bilinçte ifşa olduğu

ölçüde isyanda yurtsuzlaşması beklenen kölelik, aksine üzüntü duygusunu kendisinden koparabildiği için gittikçe kökleşmiştir. (Lordon, 2012: 11-12).

Spinozacı tasavvura göre, yaderkliğin ilksel koşul olduğu bir toplumsal yapıda (bilhassa siyaset biliminin merkezinde yer alan) "rıza" sorunsalı mesele edilemez mevcut olamaz. Zira bu mefhum, öznenin (öz) benliği menşeili koşulsuz bir onayı demekse eğer; tüm varlıkların nedenselliğin (dış tesirlerin) hükmünde olduğu bir yerde, rızadan zaten bahsedilemez. Daima kör iradeciliğe saplanma ihtimalini yanında taşıyan öznelci metafiziğe içkin bireycilik, nedenselliği idrak edemediği ölçüde her zaman için farazi bir öz benliğe geri dönecektir. (Lordon 2013: 79-80). Esasında bu iradecilik eleştirisi Spinoza düşüncesinin ağırlık noktasıdır:

> “İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu sandıklarında yanılırlar. Bu sanının tek dayanağı, insanların kendi eylemlerinin bilincinde oldukları halde, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir" (Spinoza’dan akt. Lordon, 2013, 80.) (Ethica, II, 35, Not, s. 249).

Bu yeni arzu rejiminin başat niteliği olarak "içsel", (özellikle siyaset felsefesi açısından merkezi bir önem taşıyan) "rıza" yoluyla "dışarıda", gündelik yaşamda "kendiliğindenlik" olarak edimselleşmektedir. Aktüel şirket, liberal norm dizgesine tabi olduğundan ötürü, uyruğundaki ücretli öznelerin "özgür" olmalarını arzular. Lordon"u tamamlamak gerekirse; doğrusu şirketin esas arzusu, öznelerin özgür olduğu varsayımının gerçekliğidir. Bu noktada, özellikle siyaset felsefesi açısından her daim asli bir mesele olagelmiş rıza mefhumu, liberalizme içkin bu normatif öznelciliğin kurucu unsurudur. Rıza nosyonu, bu normatif öznel(ci)lik tarafından özgür iradenin -özerk benliğin- "içsel" onayı olarak tasdik edilse dahi; pratikte, Foucault'cu eylem/etkime gücü "yaptırma sanatı" olarak tahakkümün kurucu bileşenine dönüşmüştür. Lordon'a göre rızanın bu çifte varlığı beyaz yakalıların "otomatik portakallar" haline geldiği ontolojik zemindir. Zira ücretli emekçilerin arzu duyarak -kendiliğinden- çalışmaları onların otomat olduğuna işaret etmektedir. Bu yeni otomatlar; Şirket ve öznellik arasındaki, örneğin manifaktürde ya da toplama kamplarında apaçık olan baskı ve zorlama ilişkisinin yerini, köleleşmişlerin köleliğe rızasına dayanan özgül ve aktüel bir köleliğe bıraktığı bir gerçeklik düzeyinin "gönüllü köleleri"dir. (Lordon, 2013: 77-78).

Çağdaş şirket; enerjisini parasal bağımlılıkların -ücretli emeğin- birincil yapılarından olduğu kadar, genç özneleri apriori norm dizgesinde tutarak çalışma hayatına ontolojik destek tedarik eden toplumsallaşmadan alır. Şirket daha sonra, tümüyle iktisadi olanın hakimiyetine girmiş toplum ile öznelliğin kesiştiği bu yerden devşirdiği gücü ücretçi emekçilerin "topyekûn" seferber edilmesi için kullanacaktır. Burada “topyekûn" kelimesi münhasıran önemlidir; zira Lordon'a göre şirket, çalışanların arzularını ve yaşama biçimlerini kendi gayesine hizalandırdığı, yani onların tekilliğini kendi amacı doğrultusunda (yeniden) ürettiği ölçüde içsel bir totalitarizmin failine dönüşmektedir. (Lordon, 2013: 104-105). Arzu kıstas alındığında, özne ile şirket arasında tam örtüşme -özdeşlik- talep eden şirketin ruhani totalitarizmi, aktüel öznenin cismani köleliği düşünüldüğünde ne kadar akıldışı ise, aynı özneyi "içeriden" tabi kılmak hususunda bir o kadar usa yatkındır. Bahsi geçen "tam örtüşme"; öznelerin arzu nesnesi olan yaşam tarzı ile süreğen maddi kazanca erişim temel varoluşsal çaba haline geldiğinde gerçekleşmiştir. Bu özdeşliğin gerçek boyunduruğun ta kendisi olduğu söylendiğinde bir hayli farazi sularda kalındığı söylenecek olursa eğer, gündelik hayatta karşılaştığımız müdür vb. tipolojilerini hatırlamak yeterli olacaktır: Zira yaşamın içerisinde rast gelinen üst düzey yöneticilerin kahir ekseriyeti, olası en iyi hizalanmanın neticesinde meslek hayatları ile özgül yaşam deneyimlerini bir kılmışlardır. (Lordon, 2013: 105-106).

Lordon kapitalist toplumu tanımlayan bu gerçek boyunduruğu, maddi/iktisadi düzeye bağlı kalan Otonomist Marksizm'in aksine, "duy(g)usal" temelde ele almaktadır. Zira, O'na göre; birincil antagonizmanın ifadesi olarak gerçek boyunduruğun sermaye-emek çatışmasının "basit" şematiğinden yola çıkan tanımı, sermayenin nasıl olup da toplumsal bir ilişki olarak kurulduğunu göz ardı etmektedir. (Lordon, 2012: 182-183). Halbuki gerçek boyunduruğu "topyekûn" kılan şey; maddi düzlemde sermayenin karşısında konumlanan ücretlinin, duygular vasıtasıyla "simgesel" olarak sermayenin tarafına geçmiş olmasıdır. Lordon bu durumu "sevinçli gerçek boyunduruk" olarak tanımlamaktadır: Spinoza ve Marx'ın bütünleştiği bu ontolojik bölgede özne conatusunu ücretli emeğe dayanan bir yaşam tasavvuru üzerinden daima yeniden üretir. Hem toplumun hem de tahakkümün fazlasıyla katmanlaştığı bu düzeyde, (giderek bulanıklaşan sınıf çatışmasının beylik tarafları olarak) sermaye-emek yerini, duygusal ayrıma tabi memnuniyetsizler" ve "memnun olanlar" çatışmasına bırakmıştır. (Lordon,

2012: 181-184). Memnuniyetsizlik, olağanüstü bir enerji akışına dönüşebilen öfkenin toplumsal kaynağı olarak tarihin yeni homojenleştirici ilkesidir.

Sermayenin emekçiler üzerindeki tahakkümü yoğunlaştıkça doğrusal olarak artan bu amorf memnuniyetsizlik sevinç içindeki ücretlilerden oluşan yeknesak bir toplum tahayyülüne dayanan kapitalizmin birincil çelişkisi olarak kaldıkça, yegâne çıkış yolu da "yalıtılmış memnuniyetsizliklerin" karşılıklı angaje olmalarını beklemektir. (Lordon, 2013: 184-185). Yeni bir "homojen memnuniyetsizler sınıfı" tanımlamak için siyaset sosyolojisinden el almamız gerektiğini düşünen Lordon'un Spinozist tasavvurunda, bu dağınık memnuniyetsizliğin nasıl olup da tarihi dönüştürücü bir güç haline geleceği, bekleneceği üzere, muğlak kalmaktadır. Zira, emek sermaye çelişkisi Lordon, ücret ya da emek gibi kimi "gri" nosyonların sevgi ile yan yana geldiğinde eğreti durmasından yola çıkan Lordon yerinde olarak, sevgi mefhumunun gündelik dilde alışılagelmiş kullanımından farklı bir durumu ifade eden Spinozist tanımını anımsatmaktadır: Sevgi en genel tanımıyla, pasif/sabit bir duygulanımın ötesinde faal/üretken bir pratik olarak bir dış nedenin fikrine bağlanan sevinçtir. (Spinozist) sevgi, nesnel tatmine dair temel ilkeselliği kurduğundan dolayı toplumdaki istisnasız tüm tatmin nesnelerini kapsar. (Lordon, 2013: 96). Peki kapitalizm hangi ağsallıklar yoluyla içselleşmektedir? Bu soruya yanıt verebilmek için Deleuze ve Guattari düşüncesine başvuracağız.

2.8. SEMİYOTİKLEŞME VE ÖZNELLİK

> "Ben"in bütünlüğü problemi, hiçbir şekilde Pierre-Felix Guattari'yi ilgilendirmiyor. ‘Ben’, daha ziyade politik ve analitik güçlerin bir kuşatması sonucu ortadan kaldırılması gereken şeyler arasındadır.” (Deleuze. 2009c: 303).

Deleuze Guattari ortaklığını Marksist geleneğin halefi olarak gören Tynan açısından sermaye akışının dört kurucu uğrağı olarak üretim-dağıtım-artı değer-tüketimi “sermayenin içkinleştirilmesini”ne çıkarsayan bir Deleuze-Guattari analizine ulaşmıştır. Tynan bu anlamda, Deleuze-Guattari’nin kavramsal şebekesini Marx’ınki ile özdeş kılmak yerine, bu göz alıcı terminolojinin ortaya çıkardığı yeni değişkenlerin düzleminde, Marksizm’in kurucu olduğu yeni bir okuma biçimi önermektedir. (Jain: 2014. 9-10). Jain açısından Deleuze-Guattari külliyatını Marx ile aynı düzlemde

buluşturan birincil unsur, “hayatın, kapitalizm ve ona eşlik eden devlet biçimi tarafından totalizasyonundan” özgürleşmeye dair aynı kurucu gayedir. Bunun yansıra Deleuze ve Guattari; Marx’ın temel postulatları çerçevesinde kalarak ve Marksizm’e aposteori eklemlenen vulgar belirlenimciliğin tuzaklarına düşmeyerek, Marx’a özgü verili gerçeklikteki soyutu ifşa etme pratiğini, yeni bir praksiste tekrar gerçekleştirirler. Bu yeni praksis dünyanın dönüşümü için harekete geçirilecek yeni politik stratejileri içerir. Zira Jain’in haklı olarak altını çizdiği üzere “başka bir dünyayı mümkün” kılacak olan, canlıları boyunduruk altında tutan kurumsallaşmış politik yapıların ve katmanlaşmış devlet-borç sisteminin ötesine geçen yeni toplumsal asamblaj biçimlerinin yaratımıdır. (Jain, 2014: 15-16).

Marx’a göre burjuva ekonomi-politiği “rasyonel bir soyutlama” olarak üretime göre ikincil olan, dağıtım ve tüketim gibi üretim sürecin uğraklarını temel alma yanılgısındadır. Tynan’a göre bu eleştiri yoluyla Marx, Deleuze ve Guattari’nin psikanalize yönelttiği başat eleştiri ile yakınlaşmaktadır: Nasıl ki burjuva ekonomi politiği kurucu bir soyutlama olan üretimi es geçerek, sermayenin “fenomenal” düzeyini (dağıtım-bölüşüm-tüketim) temel almakta ise; benzer biçimde psikanaliz de özne-nesne dikotomisinin içinde var olan (cinsellik ile özdeş kılınmış) arzuyu temel alarak, bu dikotominin yegâne nedeni olan baskıcı toplumsallığı doğallaştırmaktadır. (Tynan, 2014: 49). Bu anlamda Marx’ın “toplumun yüzeyi” olarak tanımladığı ideolojik düzleme gönderme yapan organsız beden, arzunun üretim yasaları ile yine arzunun dağılım yasaları arasındaki birincil çelişki tarafından belirlenmiştir.

Tıpkı Marksizm’de olduğu gibi arzu ve üretim kurucudur; zira toplumun oluşumunda arzunun makinesel heterojenezlere yatırımı birincil iken, (arzunun) yönetim ve iktidar rejimlerinde üst yapısal katmanlaşması daima ikincildir. (Goodchild: 2005, 90). Arzudaki her daim kuruculuk, aynı arzuyu kapma aygıtlarının ideolojik etkisinden korumanın teminatını veremez. Zira arzu, üzerine yazılıp kayıt altında tutulacağı, fetiş olarak duyumsanan fenomenal hareketin gerçekleştiği (ve çeşitli ideolojilerin üzerinde cirit attığı) belirli bir yüzeye gereksinim duyar. Kapitalist toplumda özgül olarak sermaye anlamına gelen organsız beden, arzulama makinelerinin içkin üretiminin gerçekleştiği bu kayıt yüzeyidir. (Tynan, 2014: 58-61). Organsız beden ile Deleuze-

Guattari; makinelerin işleyiş-dağılım pratikleri ile sermayenin yeniden üretim yasaları arasında kurulan malum analojinin ötesine geçerek, bu makinesel dağılımın üretimin yasaları ile sembiyoz halindeki patolojik şizofrenik durumlarda belirecek yeni organsız bedenlerin keşfedilmesi olduğudur. (Tynan, 2014: 61).

Kapitalist aksiyomlaşma, beden üzerinde doğrudan iz bırakarak kodu kayıtlayan ilkel ekonominin aksine, sermayenin daimî bir akış artı değerinin yarattığı iki farklı kod çözümü akışını sentezlemesidir. Somut olarak bu sentez, işçilerin dolayımsız akışı ile, her şeyi parasal değere çevirme yetisine sahip bir "genel eşdeğerlik biçimi" arasında gerçekleşmektedir. İlkel ekonominin daimî kodlamasına karşı olarak kapitalizmin kurucu ilkesi, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan kod çözücü akışlardır. (Tynan, 2014: 63-64). Bu aynı daimî kodlama-kod çözümü döngüsü, kapitalizmin özgül öznelleşmeyi belirlediği "iç sınır"ı oluşturur. Zira sermaye bir yandan yeni piyasalar bularak yersizyurtsuzlaşırken, eşzamanlı olarak bu genişlemeyi duraksatan yeni eksiklik uzamlarını doldurarak yeniden yurtlulaşır.[118] Sermaye ve birikimini; molar çizgiler (hazır) kimlikler ile uyumlu kılarak, böylelikle özneler üzerinde onların politik varoluşlarını da belirleyerek etken kılan şey tam da bu daimî yurtsuzluşma-yurtlulaşma pratiğidir. Sermaye emekçiler ve üretimin uzamı arasında süreksiz bir ilişkisellik yaratarak, emekçiyi uzamdan yabancılaştırır.

Metalar, özneler ve imgeler bağlamlarından (üretimden) koparılarak, sürekli bir devingenlik halinde yan yana süre giden bir akışın eşdeğer uğraklarına dönüşürler. Bu sürekli akış, Deleuze-Guattari'ci maruf yersizyurtsuzlaşmadır. Goodchild burada, Deleuze Guattari düşüncesine içkin iki temel soruna dikkat çekmiştir. Öncelikle bir bakıma bu mutlak yersizyurtsuzlaşma; anlam, kullanım ve değerin iç içe geçtiği "bir çöp yığını" üretimi demektir. İkincisi, devingenlik nihai kabul edildiği ölçüde; değişim, göçebelik ve hareket, paradoksal olarak durağan, giderek aşkın bir gerçeklik üretir.

[118] Bu süreç maddi olarak şu şekilde işler: Kapitalist tarafından değişim değerine tabi ürünün önemli bir bölümden mahrum bırakılan proletarya, sömürünün doğal neticesi olarak metaların tamamına ulaşamaz. Bu yüzden sermaye daima rezervlerini tüketmek ve yeniden edimselleşebilmek için yeni piyasalara açılma mecburiyetindedir. Bu mecburiyet ya emperyalizm ya da psikanalistin divanı ile sonuçlanır. Bu kapitalizmin doğrudan tüketimin dışında kalan, çileci (asketik) niteliğidir. Dolaysız tüketimin kısmen engellenmesi, sermaye üretim sürecinin anti-üretim uğrağıdır. Sermayenin ve sömürünün (ve Marksist anlamda yabancılaşmanın) temellük araçları olarak Devlet, ordu vs. artı değer üretimine katkı sağlamayan tüketimleri engelleme gücüne sahiptir. Sermaye esasen, üretim ve anti-üretimin koşulsuz birliğidir. (Tynan, 2014: 70-71).

Esasen bu Deleuze Guattari'ci pragmatik stratejidir: Yersizyurtsuzlaşma ve göçebelik; "kendinde amaçlar" olmaktan çok, toplumsal ilişkileri (ilişkisellik ilişkinin kurulduğu yüzeye göre daima birincildir) yoğunlaştırarak, içkin ilişkileri yaratacak bir toplumsal uzamın yaratım araçlarıdır. (Goodchild, 2005: 16-17).

Çalışmamız açısından Deleuze-Guattari'ci kapitalizm tahlilini yaşamsal kılan tam da bu daimî kod çözümünün oluşturduğu iç sınırdır; zira öznellik bu sınır üzerinden (içerisinden) oluşmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm analizinin en zayıf (belki de gerici) olduğu kadar hem de en can alıcı noktası burasıdır: Sermaye kendi edimselleşmesinin bu sınırsallığını, öznenin "içine yerleştirir". Sermaye böylelikle, özne tarafından psişik bastırma, ödipal üçgen ya da aile romansı olarak deneyimlenen psişik bir içselliği üretir. (Tynan, 2014: 69). Öte yandan Tynan'ın yerinde olarak altını çizdiği gibi, bu iç sınır tarafından katedilmeye (yani daimî krizlerle yüzleşmeye) hazır özneler olmadan kapitalizm gerçekleşemez. Böylelikle kapitalizm, kesintisiz kodlamanın karşısında yer alan, fakat aynı zamanda sürekli kod çözümünün hâkim üretim ilişkilerini aştığı uğrağa da varmak için gönülsüz özneler üretir. (Tynan, 2014: 64). Bu öznellik *mübadelidir*.

Deleuze ve Guattari makinesel oluş yoluyla klasik özne-nesne ikiliğini paramparça ederken, başka gizil bir aşkınsal çerçeve üretirler. Belirtmemiz gerek, modülasyonun birincilliğinden ve özgül bir teknikselliğin özne üzerindeki kurucu etkisinden çok daha önce, Deleuze-Guattari düşüncesini (sağ-sol) ivmeciliğin temel referanslarından birine dönüştüren, anlamın yitimine dayanan bu sorundur. Diğer taraftan aşkınsalı yitirmek üzerine kurulu Deleuze-Guattari'ci strateji," düşünce imgesi" (nooloji) temelinde kurulmuş özgün epistemolojiyi temel almaktadır. Deleuze-Guattari aşkınlığın erkini kırmak için, kavram ve içeriği arasındaki diyalektiği yok sayarlar. İdea, varlık ya da özne gibi aşkınsal düzlemde işleyen mutlakların ifade etmeye çalıştıkları şeyin yerini bunların nasıl ifade edildiği alır.

Düşünce ile hakikat arasındaki dolayımın koptuğu yerde gösterge, anlamlayan olarak kabul edilir. Gösterge daima gösterdiği varsayılandan başka bir uzama, başka bir göstergeye doğru kayar. İçeriğin görelileştiği bu düzeyde maddilik, anlamlamayan bir

gösterge olarak maddi olmayan bir yüzey etkisine indirgenir. Deleuze ve Guattari'ci noolojideki bu kurucu sapma, aşkınlığa yapışmış mutlakların ve de varsayımların içeriği ile ilgilenmez. Onun yerine salt bu mutlakları aşkın olarak kuran stratejiyi etkisizleştirecek "nasıl" sorusunun merkezde olduğu yeni bir stratejinin üretimi amaçlanır. (Goodchild, 2005: 85-86). Deleuze-Guattari düşüncesi bizce tam da bu strateji yoluyla hem ivmeciliğe hem de apaçık gericiliğe, üzerinde bolca süslü ve içi boş tefekkürün cirit atacağı bir düzey sunar. Buradaki hata aşkınsala angaje olmuş gerçekliği sorunsallaştırmak yerine, düşünceye içkin şiddeti, salt stratejik -yönteme dair- olarak tanımlama çabasıdır. Deleuze-Guattari kavramın içermediği farkın elden kaçan ve düşüncenin şiddetine boyun eğen deneyimin ta kendisi olduğunu görmezden gelirler.

Burada devreye Deleuze'cü aşkınsal amprizm devreye girmektedir. Aslında yakından bakıldığında bu hata, Deleuze'deki her zaman hazır bulunan Hume'cu anglosakson pozitivizme yatkınlığın yanısıra, egemen üretim ilişkilerindeki tarihsel kaymaya bağlanabilir. 1968 yersiz yurtsuzlaşmasının bir tür "hiper" Marksist "Anti Oedipus"u, 80'lerin yerli yurtluluşmasında Marksist dolayımın koptuğu "Bin Yayla"ya, oradan da "duvarın yıkımı" sonrası toptan yenilginin sonrası oluşan zamanın ruhuna binaen 1991 yılında yayımlanan "Felsefe Nedir" ile doruk noktasına ulaşmıştır.[119] Daha sonraki tek başınalığında Deleuze düşüncesine içkin bu tutuculuktan kurtulan Guattari devrimci yönelimini sürdürmüş, fakat doğal olarak bunun bedeli Deleuze'ün üstün felsefi pathosundan eksik kalmak olmuştur. Sonuç olarak özellikle Lazzarato'ya kadar Guattari düşüncesi bir tarafından Otonomist külliyata öbür tarafından anti psikiyatrinin kuyruğundan dahil edilip, iğdiş edilmiştir.

[119]Bin Yayla'nın Marksizm'den bir tür uzaklaşma olduğu bizim yorumuzdur. Zira bizzat Deleuze, Bin Yayla'nın Marksist terminoloji içerisinde oluştuğunu, hatta 1992 yılında yayımlanan meşhur "Denetim Toplumlarına Bir Ek" makalesinin Marksizm ile olan bağlanmada zirve noktası olduğunu ileri sürmektedir. Bu minvalde Deleuze'den şimdi alıntılayacağımız bölüm onun Marksizm ile olan bağlantısı konusunda temel referans noktası kabul edilmektedir: "*Anti-Oidipus* ve *Bin Yayla'nın* her yerinde Marx, Marksizm vardır. Bugün, kendimi bütünüyle Marksist hissettiğimi söyleyebilirim. Örneğin 'denetim toplumu' üstüne yayımladığım makale bütünüyle Marksist'tir, ne var ki ben Marx'ın bilmediği şeyler üstüne yazıyorum. İnsanlar Marx'ın yanıldığını söylediklerinde bununla ne demek istediklerini anlayamıyorum. Hele Marx öldü dediklerinde. Bugün çabucak yapılması gereken işler var: Dünya pazarının ne olduğunu ne gibi dönüşümler geçirdiğini çözümlememiz gerek. Bunun için de Marx'tan geçmek gerekiyor…Bir sonraki kitabımın -sonuncu olacak- adı 'Marx'ın Büyüklüğü'." (Deleuze ve Eribon, 2016: 25-26).

Deleuze-Guattari “nasıl” sorusunu öne alarak kaybettikleri toplumsal dolayımı, (neyse ki) molar-moleküler bölümlemeler üzerinden tekrar oluştururlar. Kapitalist aksiyomlaşma, dil ve öznellik arasındaki üst-yapısal ilişkisellikten çok daha önce, toplumsal düzlemde belirli bölümlenmeler yoluyla edimselleşen kurumsal örgütlenme yoluyla işler. Deleuze Guattari düşüncesinde belirli siyaset tarzlarını belirleyen kurucu mefhumlar olarak molar ve moleküler, esasen toplumsala içkin bu bölümlülüğün niceliksel ayrımına denk düşmektedir. (Goodchild, 2005.) Diğer taraftan molar/moleküler ayrımını belirleyen niceliksellik, hemen akla geleceği üzere boyut üzerinden değil, Deleuze-Guattari’ci nicelik olarak, makinesel işleyiş tarzına göre ifade edilir.

Ayrım, iyi-kötü, psikolojik-toplumsal ya da yerel-toplumsal gibi (sözde) niteliksel -anti Nietzsche'ci- ayrımlara dayanmaz. Aşkın veya evrensel olanı niteleyen molar, bölümlülüğün birinci türüdür. Sınıf ya da cinsiyet gibi başat ayrımlara göre hem toplum hem de özne tarafından tekrar tekrar üretilen molar bölümlemede ayrım çizgisi, sapmayı ve istisnai olan yok sayan bütüncül nicelleştirmeler, istatistiki toplamlar yoluyla edimselleşir. Molar olan, nicelikselliğin kaçınılmaz koşulu olarak; meta, ücret ya da para rejimi gibi toplumsallığı kat eden parçalar arasında bir eşdeğerlik oluşturarak işlemektedir. Moleküler olan ise, dışsal ve bütüncül bir makineye tâbi molar bölümlemenin aksine; ikilikler, döngüler ya da doğrusalık gibi içkin makinesellik türlerine göre işlemektedir. Nitekim molar olan, dışsal otoritenin buyruğuna bağlı Guattari'ci tabi gruplara denk düşerken, üretimin süreç üzerinde doğrudan fail olduğu Guattari'ci özne grupları tanımlamaktadır. (Goodchild, 2005: 250-254).

Öznellik, Bakthin’in tabirini ödünç alırsak, çoğul ve çokseslidir, ayrıca, diğer unsurları tek anlamlı nedenselliğe tercüme eden tüm epistemolojik tahakküm biçimlerini reddeder. Guattari'ye göre çağdaş tarih son tahlilde, öznel tekillik için yükselen taleplerinin boyunduruğu altındadır. Dil üzerine ebedi münakaşalar, otonom talepler, milliyetçilik ve milletler (eşzamanlı olarak ulusal kurtuluş ihtimalini saklı tutarken) tümü birden; Guattari'nin öznelliğin muhafazakâr yurtlulaşması diye tanımladığı sürecin içinde konumlandırırlar. (Guattari, 1995: 3). En az üç temel problem, bizi birey öznelliği ve toplum şeklindeki sabık ikiliğin ötesine geçmeye zorlamakta ve böylece tedavülde

olan bilinçdışı yaklaşımlarını sorgulamaya yönelmektedir: Birincisi güncel olayların öznel unsurlarındaki bozulma, ikinci olarak öznelliğin makinesel üretimindeki devasa gelişim ve sonuncu olarak da insan öznelliği üzerinde etkin olmaya başlayan etolojik-ekolojik bakış. (Guattari, 1995: 1-2).

Diğer taraftan Guattari, öznellik aygıtlarının üretildiği ontolojik zemin üzerinde yankılanan ve halihazırda modern batı toplumlarında özneleş(tir)me kodlarının temeli olmaya devam eden üç yankı(lanma) dizisinden bahsetmektedir:

1.Gerek bedenler üzerinde panoptik maddi zorlama yoluyla, gerekse de zihinlerin imgesel olarak zapturapt altına alınması yoluyla işleyen ve insan kümelerini dışarıdan çevreleyen iktidarın yankıları.
2. Öznellik içinde kendisini tekno-bilimsel ve ekonomik pragmatikler yoluyla konumlandıran bilginin yankıları.
3. İçsel tutarlılığa ve kendi koordinatlarını belirleme yetisine sahip olmasının yanında zihinsel ve toplumsal katmanlaşmalar ile transversal ilişkiler kurabilen öz gönderimsel yankılar. (Guattari, 1996: 96).

Bu anlamda Stiegler'e göre Guattariyen öznellik, ekonomi gibi toplumsal varlıkları (üst) belirleyen hâkim faillerin yokluğunda çok yönlü ve çok seslidir. Guattariyen öznellik etkendir: Genellikle geri etkileşim halindeki öznel unsurlar, böylelikle daha büyük, masif ekonomik hareketleri belirlerler. (Stiegler, 1998). Guattari, Fransız Devrimi sonrası kurumların çoğalarak evrenselleştiği bir düzeyde kurumun, öznelliğin birincil üretim birimine dönüştüğünü ileri sürmektedir. Kurum hakkındaki bu üstünkörü tanımlama dahi Guattari açısından sorunun ister bireysel ister kollektif olsun, arzu ve öznellik ile eklemlenmiş olduğuna bir kanıt sunsa da esasen O'nun semiyotiğe olan ilgisi ile de bağlantılıdır.

Guattari'nin özellikle *Psikanaliz ve Transversalite'de* kurumsal süreçler ve bilinçdışı arasında kurduğu somut bağlanma noktaları, semiyotiğe olan ilgisi aracılığıyla maddileşmiştir. Halihazırda yaşamsal olanın, gösterenin üretimine yatırıldığı bir epistemolojik düzeye eklemlenmiş 1960'ların Guattari'si, eğer halen Lacancı lügat ile

işlem görmekteyse, diğer taraftan da bu Lacancı dili kırmak için yeni yollar keşfetmeye çalışmaktadır. Bu sadece "Makine ve Yapı" ile "Bir İşaretten Diğerine" gibi metinlerinde değil, öncü dilbilimci *Louis Hjemslev'e* ilk defa atıfta bulunduğu ve devrimci öznellik olasılığı ile gösterende kırılmaya yol açacak semiyotik buluşları birbirine bağladığı, "Öznellik, Nedensellik ve Tarih" gibi metinlerinde de belirgindir. (Goffey, 2016: 40-41).

Peki bir grupta arzuyu harekete geçiren; teori, deneyim veya sanat biçimini ortaya çıkartan şey nedir?[120] Baskıcı bir iktidarın hakimiyeti altında yaşayan verili bir toplumun altüst olmasına yol açan nedir? Sermayeyi niteleyen ağaçsı bir biçimde ya da çok anlamlı, açık çizgilerin iç içe geçmesiyle çalışan merkezsiz bir yapıda olsun, herhangi bir *soyut makinenin* iktidar olmasını sağlayan nedir? (Guattari 2014: 99). Deleuze ve Guattari Kafka'ya dair olan çalışmalarında; soyut makinenin içten içe nasıl oluştuğunu perdeleyen bir eskizin önünde, yazarın nasıl insan-dışı(ötesi) bir makineye dönüştüğünü anlatırlar.[121] (Deleuze ve Guattari, 2000: 13). Kafka'nın, odasında hakikate eren şey, öykünün esas gayesi olarak hayvan-oluştur: Katiyen eşin ya da anne-babanın gözünden görülmemesi gereken ilk yaratı, ilk dönüşüm. Deleuze ve Guattari'ye göre Kafka açısından, hayvani öz bir çıkıştır; olay mahallinde ya da kafeste gerçekleşen bir kaçış çizgisi, özgürlük değil çıkış ve saldırı yerine yine çıkış. (Deleuze ve Guattari, 2000: 52-53). Hayvan-oluş, ancak yoğunluğa içkin olan yoğunluk eşiklerini aşarak tecrübe edilebilen, durağan bir yolculuktur.[122] Hayvan-oluşun metaforik bir tarafı olmadığı gibi, simgecilik veya alegori ile de ilişkili değildir. (Deleuze ve Guattari, 2000: 53). Hayvan oluş bir yoğunluklar haritasıdır:

> "Kendisinden başka herhangi bir dışsallığın, gayenin söylemin ve aşkınlığın üzerinde hükmü olmadığı yaratıcı bir kaçış çizgisidir. Kaçış çizgisinin makinenin bir parçası olması gibi hayvan; içeride veya dışarıda, yuva makinenin bir parçasıdır. Dolayısıyla esas mesele özgür olmak değildir; sorun bir çıkış ya da girişe varabilmek, bir kenara dayanabilmek, bir geçite veya bir bitişme noktasına erişebilmektir. Bu anlamda kim bilir belki, birçok tesir göz önünde bulundurmalıdır: Makinenin salt görünüşteki birliği, insanların makinenin parçaları olma tarzı ve en nihayetinde, arzunun makineye göre konumlanma tarzı." (Deleuze ve Guattari, 2000: 13).

[120] Deleuze ve Guattari'nin sanat üzerindeki doğrudan etkileri için bkz. Calcagno, 2012; Massumi, 2002.
[121] Guattari'nin soyut makine, edebiyat ve makinesel bilinçdışı üzerine çalışması için bkz. Guattari, 2011.
[122] "Şizo bir çıkış ile Oedipusçu bir çıkmaz arasında kararsız kalan, bütün bir hayvan-oluş değil midir? Bir 'Köpeğin Araştırmaları'nın müzisyen köpekleri ya da 'Köyde Baştan Çıkma' nın şeytani köpeği gibi şizo hayvanlar ve Kafka'nın günlüğünde, mektuplarında sık sık sözünü ettiği köpek, kusursuz Oedipusçu hayvan." (Deleuze ve Guattari, 2000: 23).

Deleuze ve Guattari'ye göre Minör edebiyatın üç temel unsuru şöyledir: Birincisi dildeki yersizyurtsuzlaşma, ikincisi bireyselin olanın politik olana dolayımsız bağlanma biçimi ve son olarak sözceleme dair kolektif düzenlemedir. Bu anlamda "minör", artık kimi farklı edebiyatlar yerine; büyük (majör) ve yerleşik (yerli yurtlu) diye tanımlanan edebiyatın kalbindeki tüm edebiyatın devrimci koşullarını ortaya koymaktadır. (Deleuze ve Guattari, 2000: 28). Kafka örneğinde birinci unsura örnek; *Prag* Almancasının, Afro-Amerikalıların günümüz Amerikan dilinde yaptıklarını anımsatırcasına, majör dışı yerel kullanımlara yer açan-yersizyurtsuzlaşmış bir dile dönüşebilmesidir. (Deleuze ve Guattari, 2000: 26).

Minör edebiyatın ikinci unsuru, içindeki her şeyin politik olmasıdır. Bilakis, "büyük" (majör) edebiyat için kişisel sorun benzer ölçüde bireysel olan başka sorunlarla birleşme eğiliminde iken; toplumsal mekân, zorunlu ya da vazgeçilmez olmayan ödipal unsurlardan oluşan coğrafi bir blok tarafından çevrelenen, çevre ve arka-plana indirgenir. (Deleuze ve Guattari, 2000: 25-26). Yara haline gelerek kişisel olan, içinde tümüyle farklı bir öykü işlediği ölçüde zorunlu, kaçınılmaz ve mikroskobik hale gelir. (Deleuze ve Guattari, 2000: 26). Aile üçgeninin siyasallığı ve aslında tüm Anti Oedipus'u kat eden temel sorunsal bu olsa gerektir; ödipal üçgen doğrudan kendisini oluşturan diğer iktisadi ve hukuksal üçgenlerle ilişki içindedir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari açısından Kafka; baba ile evlat arasındaki antagonizmanın yumuşak bir düzeye çekilerek, bu çatışmaya dair bir konuşmayı yaratabilme olanağını minör edebiyatın gayesi olarak konumlandırdığında, Oedipuscu bir fantasmayı temsil etmek yerine, doğrudan (dönüştürücü) siyasal bir eylem yolunu tercih etmektedir. (Deleuze ve Guattari, 2000: 25-28). Üçüncü –ve sonuncu- unsur, her şeyin kolektif bir değere sahip olmasıdır. Yazarın tek başına söyledikleri, başkalarından farklı olsa dahi, ortak bir eylemin üretimidir ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak siyasaldır. (Deleuze ve Guattari, 2000: 27). Her türlü sözce siyasal alanın ontolojisinde değerlenir, bilenir ve temsilin piyasasında görücüye çıkar.[123] Deleuze ve Guattari daha da ileri giderek, kolektif (ve

[123] "Kafka'nın hiç sonu olmayan Arafsı bürokratik bir labirent vizyonu, Zizek'in Sovyet sisteminin *Nomenklatura'*nın kendisinin bile -*Stalin* ve *Molotov* dahil- karmaşık bir toplumsal semiyotik sinyallerin yorumlamasıyla uğraştığı bir 'işaretler imparatorluğu' olduğu iddiasıyla uyumludur. Hiç kimse ne yapmak gerektiğini *bilmiyordu;* bunun yerine, bireyler ancak hangi özgül jestlerin ve talimatların ne anlama geldiğini ancak tahmin edebiliyorlardı. Kesin resmî versiyonu sunabilecek bir nihaî otoriteye başvurma imkanının, ilke olarak bile kalmadığı zaman geç dönem kapitalizmde olan şey, muğlaklığın muazzam bir şiddetlenmesidir." (Fisher, 2010: 59).

ulusal) bilincin edilgenliğinin, edebiyata -demiurgosvari-, sözcelemin imkanını yaratan devrimci bir görev yüklediğini ileri sürerler.[124] Onlara göre sonuç üreten bir dayanışma, ancak ve ancak, edebiyat tarafından üretilebilir. (Deleuze ve Guattari, 2000: 28).

Dil esas olarak yersiz yurtsuzlaşmayı, anlama içkin olan yeniden-yerli yurtlulaşmayla dengelemektedir. Dil bu uzlaşma içinde (herhangi) bir anlamın organı olmaktan çıkar ve anlamın bir temsilcisine dönüşür. Hakiki anlam, seslerin adlandırılmasını; mecazi anlam ise, imgeler ile metaforların belirlenmesini, yönlendirmektedir. Bu bakımdan anlamda, sadece tinsel değil, aynı zamanda fiziksel bir yeniden-yerli yurtlulaştırma meydana gelmektedir. Eşzamanlı olarak dil, ancak ve ancak anlamla irtibat içindeki bir sözcelem öznesinin ve dolaysızca veya metafor dolayımıyla tanımlanan bir sözce öznesinin ayrım-tamamlama ilişkisinde meydana gelir. Böylesi bir gündelik kullanımı içinde dil, paradoksal olarak genişletilmiş temsili bir dile dönüşür. Deleuze ve Guattari, 2000: 31).

Kafka'nın da söylediği gibi, sorun özgürlük değil, çıkış üzerinedir. Baba ile çocuğu masumiyet ve yıkımda ortak saymanın sonucu; çıkışsız bir durumda kalan babanın egemen düzene itaati ve oğlunu da itaate çağırarak kesintisiz yaşayan çarpıtılmış bir arzudur Deleuze ve Guattari'ye göre bu durum, nevrozu üretenin Oedipus değil, bizzat nevroz olduğunun kanıtıdır; Oedipus nevrozun meta değeridir. İşte tam da bu nedenle Deleuze ve Guattari şizoanaliz kavramı yoluyla Oedipus'u güçlerinin yettiğince dramatikleştirirler. Onlara göre, Oedipus'u abartmak, onu sapkınlığın veya paranoyanın bir elçisi kılığına sokmak; itaatsizlik başkaldırı ve babanın omzu üzerinden bu ebedi-ezeli sorunu görmek demektir. Arzu-çıkmaz-çıkış ve pek tabi ki itaatin üzerinde hakikate eren bir mikro-politika. Deleuze ve Guattari psikanalizin hatasını oyuna gelmek-getirmek olduğunu söylemektedirler: Çünkü psikanaliz, bütün artı değerini edindiği nevrozun meta değeriyle yaşar. (Deleuze ve Guattari, 2000: 16-17).

Şayet sorun özgürlük olmayan bir çıkış ise, bilakis bu çıkış hiçbir biçimde, kaçmaktan ibaret olmayacaktır. Bu anlamda Fisher yerinde bir tespit ile Kafka'yı denetim toplumunun çıkışsız ve dağınık sibernetik iktidarının başat yazarı olarak kabul eder:

[124] "Edebi makine böylece gelecekteki devrimci makinenin görevini üstlenir, ama bunun nedeni kesinlikle ideolojik değildir, başka her yerde eksikliği duyulan kolektif bir sözcelemin -edebiyat halkın işidir- koşullarını yalnızca o yerine getirebileceği içindir." (Deleuze ve Guattari, 2000: 27).

> "Deleuze, Kafka'nın Denetim toplumlarına özgü dağıtılmış, sibernetik iktidarın peygamberi olduğunu söylerken haklıdır. Kafka, Dava'da sanığın elindeki iki aklanma tipi arasında önemli bir ayrım yapar. Kesin aklanma, şayet olduysa bile artık mümkün değildir... O zaman geri kalan iki seçenek, 1] sanığın niyet ve amaçlarının aklandığı, ama belki daha sonra, belirsiz bir zamanda, bütün suçlamalarla yüz yüze kalabileceği 'Görünüşte aklanma', veya 2] sanığın çok uzun süreli (sınırsız olması umulan) bir hukuki mücadeleye gireceği, böylece ürkütücü son hükmün bir türlü gelmeyeceği 'Belirsiz süreyle erteleme'dir." (Fisher, 2010: 32).

Oysa, mekandaki yararsız bir hareket olarak kaçış, bir yandan da özgürlüğün yanılsamalı eylemi olarak, yadsınmaktadır. Bunun yanı sıra olayın mekânında kaçış, yoğunluğa doğru bir kaçış olarak kabul edilmektedir. ("Ortadan toz olmak. Ben de bunu yaptım, toz oldum ortadan. Özgürlüğü seçemeyecek oluşum karşısında başka çıkar yol göremedim"). Taklit sadece zevahiridir, zira esas olan, figürlerin tekrar üretimi değil, maymunun insan-oluşuna benzer insanın da maymun olduğu, paralel veya simetrik olmayan bir evrimde, yoğunluklar sürekliliği üretebilmektir.

Deleuze ve Guattari için Kafka, gelecekteki dünyanın kâhini olarak, tümüyle politik bir yazardır. Son derece politik iki akım çifte oluş olarak birbirlerini keser: Oluş halindeki hakiki düzenlemelere angaje bürokratik akım ve sosyalizme, anarşizme, toplumsal hareketlere, her halükârda bağlanacak olan, güncel bir kaçış (biçimi) olarak göçebe akımı. Dolayısıyla Kafka'da yazı (ve önceliği), katiyen edebiyatın hiçbir işinin olmadığı son derece siyasal bir ontolojik konumun üzerinde cereyan eder: "Kafka'da kaygılandıran ya da sevinç yaratan, baba değildir, bir üst ben ya da herhangi bir gösteren de değildir; teknokratik Amerikan makinesi, bürokratik Rus makinesi ya da faşist makinedir bu." (Deleuze ve Guattari, 2000: 18). İşlemekte olan bu tarihsel makinelerin menfaati için Aile üçgeninin (terimlerdeki dağılma ölçüsünde) bozulması; arkadan beliren diğer üçgenlerde adeta müphem bir dönüşümün izlerini saklamaktadır.[125] Bu Deleuze'cü *içten (içe) oluştur*.

[125] "…ya terimler veya tepelerden biri hızla çoğalmaya başlar, ya da kenarların bütünlüğü durmadan bozulur. Böylece, Dava'nın başında, kimliği belirsiz üç kişi üç banka memuruna dönüşür; bunlar üç müfettiş ve pencere önünde toplanan üç meraklıyla hareketli bir ilişki içindedirler. Mahkemenin ilk oturumunda hâkimden ve onun sağ ve sol tarafında oturanlardan oluşan ve yine çok belirgin olan bir üçgenle karşı karşıya kalırız. Ama sonradan, kanserli bir istilada olduğu gibi, ani bir iç çoğalmaya, büroların ve bürokratların içinden çıkılmaz biçimde birbirine karışmasına, sonsuz ve anlaşılmaz bir hiyerarşiye, karanlık mekanların bulaşıcılığına tanık oluruz." (Deleuze ve Guattari, 2000: 18-19).

Bireyi yanılsamalı olarak oluşturan, devamlı yenilenen bir ufuk değil, gizilliklerin açığa çıkacağı ontolojik zemini oluşturan toplumsal bir kitledir (neden buradakiler deli, şuradakiler ise devrimci?) Çağımızda sınıf mücadelesi türü temel toplumsal meseleler ile alakalı bir sürü kişilik; babadan, anneden, büyükanneden daha önemlidir. Keza Yunanlıların günlerden bir gün Oedipus vasıtası ile nasıl ergenlikten erginliğe dönüştüğünü döktürmekten çok daha hayati bir şey var ise o da: şimdiki komünist partiyi kat eden büyük "Spaltung"[126]dur. (Deleuze, 2015: 9). Ailedeki mahrem imgelerin yatırımcısına indirgenmiş, aileye içrek kalmış libidonun bataklığındaki devletin rolü unutulacak gibi değildir. Toplum, devlete bilinçdışı bir toplumsal ayar ve baskı rolü isnat ettikçe, hadım edilme kompleksinin doyurucu bir çözüme kavuşması imkansızdır.

Sonuç olarak, toplumsallık hiçbir zaman için bireysel ya ailevi sorunların ötesinde ya da sonrasında olmadığı gibi; ilginç bir şekilde, libidonun sosyo-ekonomik ve siyasi içerikleri, psikoz gibi toplumsallığın ücrasında kalan sendromlarda kendilerini daha iyi sergilemektedir.[127] (Deleuze, 2015: 9-10). Libidonun ekonomi-politik içeriği ve ekonomi-politiğin libidinal ve cinsel kapsamı, tarihteki bu büyük kıvrım, sadece bir hakikatin belirdiği özne-gruplarda keşfedilir. Zira, "hakikat ne bir kuram ne de bir örgütlenmedir". Hakikat herhangi bir yapı ve onun sabık göstereni olmaktan ziyade, savaş makinası ve onun anlamsızlığıdır. "Hakikat, ortaya çıktığında kuram ve örgütlenmenin üstesinden gelmesi gereken şeydir. Özeleştiriyi yapması gereken her zaman kuram ve örgütlenmedir, hiçbir zaman arzu değil." (Deleuze, 2009c: 314).

Guattari'nin "hepimiz küçük birer grubuz" tümcesi, bir ben(lik), hatta daha da beteri bir üst ben oluşturma gayesindeki bir bütünlüğe bağımlı, köhnemiş bir öznelliğin yeniden canlanması yerine; bölünüp çoğalabilen, geçişli ve birçok farklı gruba eşzamanlı dağılan bir grup öznelliğinin ortaya çıkışını ifade etmektedir.[128] (Deleuze, 2009c: 303-304).

---

[126] Alm. Tür. Bölünme.

[127] "delilerin söylemleri yalnızca kişisel psişik dengesizliklerin katmanlarından ibaret değil: delinin söylemi bir başka söyleme, her bir delide konuşan politik, toplumsal, dini, tarihsel söylemlere eklemlenir. [...) Kimi durumlarda, hastada bir kriz durumu yaratan, politik kavramların sanki delinin içine düştüğü çelişkiler ağını yeniden gündeme getiren kullanılışıdır. [. ..] işçi hareketinin tarihinin yazılmadığı hiçbir toplumsal alan, hatta tımarhane yoktur." Marcel Jaeger,den akt. Deleuze, 2014: 10).

[128] "İyi bir grubun ölçütü, kendisini bir savunma ya da güvenlik örgütü ya da mağrur gaziler bakanlığı gibi biricik, ölümsüz ve anlamlı hissetmesi değil, onu, "öteki gruplara açık durması sebebiyle" anlamsızlık, ölüm ve parçalanma olanaklarıyla karşı karşıya getiren bir "dışarı" ile bağlantılı olmasıdır. Birey de böyle bir gruptur." (Deleuze, 2009c: 304).

Boyun eğdirilmiş (tabi) gruplar, rıza gösterdikleri veya seçtikleri efendileri ile, kitle halinde bulundukları konumlarından daha az boyun eğmiş değildirler: Bu gruplara içkin olan özgül hiyerarşi, merkezcil yapıları hakiki bir kolektif sözcelemin yerine hakikat ve öznellikle ilişkisini kesmiş tek tip sözce düzeneğini hâkim kılarak; yapılaşma, bütünleştirme ve birleştirme üzerinden işlem görür. Bilakis özne-gruplar ise, bütünleşme ve hiyerarşiyi engelleyen yatay unsurlara dayanmaktadırlar: sözceleme aygıtları ile arzunun payandaları, kurumsal yaratım öğeleri olarak pratikleri yoluyla anlamsızlık, ölüm ya da kopuşlarının akışına uymaktan vazgeçmezler. Deleuze (ve tabi Guattari için) iki tür grup yerine kurumun iki yüzü bahis konusudur, zira bir özne-grup, daima kendisini özne olarak koruma gayesindeki paranoid bir tutukluluk potansiyelini de beraberinde getirir.[129] (Deleuze, 2009c: 311).

Devrimci gaye, her tür alt ayrımın parçalanarak proletaryanın kendisini yok ettiği ve böylece dikeyliğin yerine yatay bir iletişim kurmaya yatkın, tekil ve öznel konumları etkin kılacak hakiki bir mücadeledir. Bu anlamda Guattari'nin gücü devrim tartışmalarında, özellikle Lenin ve Luxemburg arasındaki tartışmada somutlaşmış, merkezcilik ve kendiliğindencilik ikiliğinde sıkışmış bir alternatifi reddetmesinden gelmektedir.

Sermaye, soyut bir kategori olmaktan ziyade; belirli toplumsal yapılar adına çalışan semiyotik bir uygulayıcıdır. Sermaye; gelişmiş endüstri toplumlarındaki güç ilişkileri ve akışların doğasına dair iktidar kategorilerinin kaydedilmesi, dengelenmesi, düzenlenmesi ve üst-kodlanmasıdır. Oysa sermayenin yeni bir semiyotikleşme tarzı, sadece kapitalist üretim biçimi altında özerkliğini kazanmıştır. Guattari'ye göre sermayenin bu yeni tahakkümü iki ardışık düzeyde gerçekleşir:

- İktidarı ölçen ve kayıt altına alan molar bir sistemin tabiyetindeki yerel iktidarın semiyotikleşme tarzlarındaki yurtsuzlaşma düzeyi.
- Hemen arkasından molaritenin hegemonik iktidar olarak yeniden yurtlanması: Ulus-devletlerin burjuvazisi. (Guattari, 2009: 244).

[129] "Ve tersine, eskiden devrimci olan ve şimdi az çok egemen düzene boyun eğmiş bir parti, kitlelerin gözünde hala tarihin öznesinin boş yerini işgal edebilir, kendisine rağmen kendisine ait olmayan bir söylemi taşıyabilir, güç ilişkilerinin gelişimi normale dönüşü getirdiğinde bu söyleme ihanet de edebilir: gene de bağlarının dönüşümünün açığa çıkarabileceği öznel bir kopuş potansiyelini sanki istemeden taşır. (Üç örnek: *Basklar*, *İrlandalı katolikler* vb. gibi en kötü arkaik güçlerin devrimci oluşları)." (Deleuze, 2009c: 311.)

Ekonomik artı-değer ile emek makine ve toplumsal alanı tahakküm altına iktidar artı-değeri kesinkes birbirine bağlıdır. Sermayenin iktidara ait semiyotikleşmenin genel bir tarzı olarak tekrar tanımlanması, en nihayetinde onun teknik bileşiminin yeniden tanımlanması demektir. Yeni tanımlama, artık canlı emek ve üretim araçları içinde çökelmiş virtüel emek arasındaki temel ikiliğe dayanmak yerine; birbirine indirgenemez en az dört unsurla tanımlanır:

1) Sermayenin varlığını olanaklı kılan kapitalist güçler; mülkiyetin, tabakalaşmanın, maddi toplumsal malların sigortasıdır.
2) Sabit sermayeyi meydana getiren güçlerin makinesel düzenlemeler. (Makine, fabrika, nakliye, lojistik, tekno- bilişim sermayesi, makinesel riayet ve eğitim, laboratuvarlar vb.). Bahsedilen, üretici güçlerin geleneksel alanıdır.[130]
3) Kapitalist iktidarın boyunduruk altına aldığı kolektif emek-gücü ve toplumsal ilişkilerin tamamı. Kolektif emek-gücü, bu noktada artık makinesel itaat olarak değil, sadece toplumsal yabancılaşma anlamında ele alınır. Bu, üretim ilişkilerinin ve toplumsal ilişkilerin alanıdır.[131]
4) Donanımların ağı ise; Devlet aygıtları, Devlet-üstü güç ile medyadan oluşan ve hem mikro-toplumsal hem de küresel düzeyde dallanıp budaklanan birincil ağdır[132]. Donanımların hem mikro-sosyal hem de dünya ölçeğinde dallanıp budaklanan bu ağı, sermayenin temel unsurudur. Bu ağ yoluyla sermaye, önceki üç unsura istinaden iktidarın bölgesel sermayeleştirmesini sağlar.[133]

---

[130] Teknolojinin kapitalist gelişimi rasyonelleşmenin farklı seviyelerine maruz kaldıkça, kapitalist kontrol ve bütünleşmenin daha karmaşık biçimlerini olanaklı kılmaktadır. (Panzieri, 1980: 5). Çağdaş kapitalizmde, tekelci ve sonra oligopolistik biçimlere geçiş sonrası planlama fabrikadan, piyasaya oradan da tüm toplumsal küreye yayılmıştır. Bu süreçte belirleyici olan sabit sermayenin değişken sermayeye oranlı sürekli olarak büyümesidir.

[131] Otonomizm'in temel çıkmazı, niteliksel kimi ontolojik durumların, niceliksel maddi gerçeklikler olarak tanımlanacağına dair idealist yanlış kanıdır. Kuram içerisinde bu sorun hesaplanamazlık gibi kimi maddi çıkmazlara yol açar. Negri ve Hardt özelinde Otonomizm'e içkin olan ölçülemezlik sorunu için bkz. Toms, 2008.

[132] Verili toplumsallığın maddi koşullarını bizzat bu toplumsallığın etkisi sonucu oluşmuş sahte kavramlarla tanımlamaya çalışan ve böylece neden ve sonuç ilişkisini ters yüz ederek kavramı hakikat yerine geçiren kuramsal algı açısından ağ kavramı zorunlu olarak bir sigorta birimi olan risk ile açıklanacaktır:
"Risk almak bir zorunluluk haline geldi. Ağlar destek sağlıyor. Ağ destek yoluyla riski azaltırken aynı zamanda güvenlik oluşturmaktadır. Ağlar ne kadar büyükse, katılanlar için o kadar fayda sağlamaktadır." (Kelly, 1998: 66, 89).

[133] "Bir üstün gözlerinin içine nereye kadar bakabilir veya ona gülümseyebiliriz? Yaş, cinsiyet, ırk gibi ölçeklere bağlı kalarak, herhangi bir durumda hangi sapma türüne müsamaha edilir? Kısacası burada

Bütün iktidarın semiyotik bir uygulayıcısı olarak Sermaye, bu dört unsurun üzerinde oluşacağı, (yersiz)yurtsuzlaşmış bir yazı yüzeyi meydana getirir. Guattari, bu yüzeyin temsilin onto-yatay sahnesi ile karıştırılmaması gerektiği konusunda uyarmaktadır: Kayıt yüzeyi sadece kimi şeylerin temsil edilerek, farklı bakış açılarının diğerleri ile yüzleştirileceği (eşdeğerlilik oyununa sokulacağı, d.ç.) bir tür parlamenter tiyatro değildir. (Guattari, 1996: 253-255). Nitekim, kavramsal soyutlamanın üretim ilişkilerindeki fiziksel izdüşümü, eşitsizliğin ve mülkiyetin niteliğini sarsıcı bir biçimde dönüştürecektir: 1968'e dek endüstriyel üretim biçimleri, toplumsal eşitsizliğin mülkiyetine sadece harici olarak sahip olabilirken, 1968' deki devasa yangın, yeni ekonomik metotların bundan sonra toplumsal yeniden üretimin alanında egemen olacağını göstermiştir. Peki, kapitalist sınıfların insan faaliyetlerinin tümünü benzersiz bir semiyotik eşdeğere dönüştürürken karşılaşacağı sınırlar ne olacaktır? Böylesine bütüncül bir dehşette devrimci mücadele nereye kadar mümkündür? Kuşkusuz, bu sınırlar geleneksel devrimci hareketler içerisinde bulunmayacaktır. Guattari'ye göre Devrim mücadelesi; sadece politik söylemin görünür düzeyinde kalmayarak, insanlığın sistematik tahakkümü içinde, arzunun dönüşümleri, sanatsal ve tekno-bilimsel dönüşümler gibi çok daha moleküler bir düzlemlerde de sonuna kadar devam etmelidir. Zira, günümüzde belki kapitalizm, Çin'le bütünleşerek, gücünün zirvesine ulaşırken diğer taraftan, kırılganlığının en uç seviyesinde yaklaşmıştır. (Guattari, 2009: 260-264).

Sermaye, eşgüdümlü olarak işleyen sosyo-politik ve teknik-bilimsel unsurlardan başka hiçbir şey değildir. Bu diyagramatik yapı, sermayenin küreselleşmesi sonucu iyice etkinleşen devlet kapitalizmi ile daha belirgin hale gelmiştir. Ulus-devletler; çok yönlü sermaye, ekonomik gösterge-nicelik ve parasal yığınları manipüle ederek kimi toplumsal kategorileri "çizgi "ye dahil etmek için çaba sarf ederler. Ulusal çerçevelerin içinde ya da dışında, kapitalizme ait bir tür kolektifleşmeden söz edilebilse dahi, bu kolektifleştirme kapitalizmin yozlaşmakta olduğu anlamına gelmemektedir. Lakin kapitalizm; sürekli zenginleşen semiyotik bileşenler sayesinde, ücretli emek ve nakdî

araştırılması ve deneyimlenmesi gereken şey bütün bir mikro politik etolojidir; çünkü bir kez daha belirtelim ki, kolektif donanımlar sadece, duvarlar, bürolar, dolaşımlar, emir ve enformasyon aktarımı değil, aynı zamanda ve öncelikle tutumların, çok sayıda semiyotik bileşen dolayısıyla kendini dayatan ritüellerinin şekillendirilmesidir." (Guattari, 2014: 85).

malların daha ötesinde, öncelikle hem ev içi hem de libidinal olarak yerel ekonomilerle sınırlanmış çoklu iktidar birimlerinin hakimiyetini ele geçirir.

Öte yandan toplumsal yabancılaşmanın yeni biçimlerinin, devrimci mücadelelerin yeni tarzlarını açığa çıkartması ve bunu belirli ölçülerde mümkün kılması sorunsalı, politik yaşamın değişen niteliğini anlamak açısından merkezi bir konumdadır. Yeni kolektif donanımlar önceki toplumsal yapının bitişik parçaları olarak ele alınamaz.[134] Toplumsal temsil yüzeyinde simulakr olarak işleyen kurumsal nesneler ve bihayli köhnemiş, çoktan iktidarının yaşamsal bir bölümünü yeni makinesel makinelere yapılara devretmiş bulunan devletin ideolojik aygıtları bakışı ise, verili toplum ve iktidar arasındaki karmaşık ilişkiyi açıklamakta yetersiz kalmıştır. (Guattari, 2014: 82). Guattari; ana akım medya, bilişim, telematik ve robotbilimi psikolojik öznellikten ayrı tutmanın imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda, toplumsal makinelerin kolektif donanımlar üst başlığı kümesine ait olması gibi, bilgilenme ve iletişim de sadece hafıza ve zekaya atfen değil, daha çok duyarlılığı ve bilinçdışı fantazmları nedeniyle insan öznelliğin kalbi olarak kabul edilebilir.[135] Öznelliğin üretimindeki unsurların heterojenliğine ulaşabilmek, tam da öznelliğe içkin bu makinesel boyuttan geçer. Bu makinesel boyutu edimselleştiren gösteren rejimi (semiyotikleşme edimleri) dört temel unsurdan oluşur. Öncelikle; aile, çevre, eğitim, din, sanat gibi üstyapı kurumlarında beliren semiyotik göstergeler. İkincisi, kültür endüstrisi ve medya tarafından ifşa edilen içerik. Üçüncü olarak da, bilişsel gösterge makinelerini tetikleyecek, gösterge pınarı olarak işleyen ve dahası dilbilimsel aksiyomatiğin uzağında nefes alan yepyeni bir semiyotik bakış. Zira Yapısalcılığın farklı yüzleri, her ne kadar Julia Kristeva ve Jacques Derrida bu tür unsurlara göreli bir özerklik sağlamış olsalar da gösteren rejimine özerklik ve biriciklik atfetmeye isteksiz olmuşlardır. (Guattari, 1995: 4).

Devlet, çeşitli emeklerin değiş tokuşunu gerçekleştiren eşdeğerliliği olanaklı kılan güce indirgenemez: Esasen bir düşünce modeli olarak Devlet, meşru şiddetle desteklenen güç

[134] Guattari'ye göre Kolektif donanım analizi yoluyla verili toplumu anlama çabası, özdeşleştirmelerin mantığını kavramak yerine, yüz oluş özelliklerini, kolektif tikleri yerel iktidarı biçimlendiren stereotipleri anlamaya çalışmalıdır. (Guattari, 2014, 85.)

[135] "Guattariyen kurum, bir grubun maddileşme tarzlarındaki akış ve akış kesintilerinin öznellikleri yoluyla tanımlanmaktadır. Bu anlamda öznel-nesnel, altyapı-üstyapı, üretim-ideoloji gibi kurumsal ikiliklerin yerini, kurumun arzulayan öznesi ile kurumsal nesnenin düpedüz uygunluğu (Spinoza'cı anlamda) almaktadır." (Deleuze, 2009c: 307).

asimetrisini, hukukun tarafsızlığı martavalı altında bulanıklaştırır ve böylece emek ile sermaye arasındaki fark(lı)laştırıcı ilişkileri insanlığın tahayyülünden siler. Güç asimetrisinin bu (gayri nizami) meşruluğunu sağlayan şey; devleti makul kılan bir anlatı veya kavramsal içerik değil, bizzat devlet ile aklın (mutlak) özdeşleşmesidir. (Read, 2014: 133). İktidar ile üretim ilişkisinin kökten dönüşümü, 1970'ler ile komuta aygıtlarının yenilenerek, kapitalist veya sosyalist üretici birikim sürecinin yeniden başlamasını olanaklı kıldı. Siyaset ile ekonomi, sermaye ve devletin tamamen entegre olduğu bu süreç iki düzeyde gelişmiştir: Öncelikle ulusal ekonomiler küresel olarak daha çok entegre olmuş böylece çok-merkezli ve sistematik bir tahakkümün nesneleri olmuşlardır. Bu süreç esnasında, Guattari ve Negri'nin "Entegre Dünya Kapitalizmi" (EDK) olarak tanımladığı metaforik bir komuta aygıtı küresel pazarın birliğini ve bu birliğin araçsal akıl tarafından koordinasyonunu yönlendirmektedir. EDK ile küresel sermaye, ileri kapitalist ülkelerin yanında onlara dolaysızca bağımlı olan sosyalist ulus devletleri de sermaye ye entegre ettiği gibi, bu ülkelerin "çevresel bağımlılık" konumlarını da problematik hale getirerek onları edilgin bir konuma sokmaktadır. (Guattari, 1984: 263-267; Guattari & Negri, 2006: 31-32).

Entegre Dünya Kapitalizminin öncelikli olarak; sosyolojik bölünmelerin uzağında, en az üç kutba bölünmüş olan her tür bilinçsiz kolektif düzey, tekil bilinç ve grup kimliğini eş zamanlı olarak kesen bir öznellik biçimi ortaya çıkarmıştır.[136] Yüzeydeki *transversal*[137] kesme sonucu oluşan üç kutup şunlardır: istisnasız bütün ulus devletlerin idari ve teknokratik katmanlarını içeren elitist bir kutup; çeşitli sınıf yapılarını kesen güvenceli bir kutup; ve her toplumsal katmanda eşit olarak yer alan güvencesiz bir kutup.(Guattari & Negri, 2006: 44). Otomatizasyon ve bilgisayarlaşma sonrası üretim, artık tutarlılığını insan faktöründen almak yerine; tüm insan etkinliğini kat eden, minyatürleştiren,

[136] "Kapitalist entegrasyon, belirli temel kutuplaşmaları belirler ve bu kutuplar etrafında, harekete bağımlı alt-sistemler, kısmi olarak özgürleşme ve sınıf mücadelelerini üst belirleyen iktidar ilişkilerinden kopar - bu da kapitalist entegrasyona bu alt-sistemler ve geniş ölçekli değişiklikler düzleminde rahatlık olanağı sağlar. Bu sistematik genel etkiler içinde, bağımlılık ağlarını ve marjinalleşme süreçlerini düzenleyen enformatik öznellik *[subjectivite informatisee*] üretiminin muazzam girişimi bulunur. Merkez metropol ülkelerdeki işçi sınıfı ve toplumsal olarak üretken proletarya, bu gerçekten dolayı azgelişmiş büyük metropol proletaryasının güçlü rekabetine tabi olur. En gelişmiş ülkelerin proletaryası böylece, Entegre Dünya Kapitalizminin, marjinalleştirilmiş (ve genellikle de *limotropik*) ülkelere zorla kabul ettirdiği açlıkla imha manzarası tarafından tümüyle terörize edilir." (Guattari & Negri, 2006: 37).

[137] *Transversal*: iki veya daha fazla paralel doğruyu kesen doğruya verilen isim. Birkaç çizgiyi kesen (doğru). Enine, enlemesine, çapraz(vari)... (Bradiotti, 2014: 56). Transversal kavramının Guattari düşüncesindeki merkezi konumu ve bağlantıları için bkz. Genosko, 2002: 66-121).

belirleyen ve bertaraf eden bir *makinesel filum'dan* almaktadır.[138] Guattari'ye göre bu dönüşüm silsilesi; yeni bir kapitalizmin, eskisinin yerini aldığı anlamına gelmemektedir. Söz konusu olan, Kapitalizm 'in doğasındaki bir dönüşümden ziyade, kapitalizmin farklı düzeylerinde eşzamanlı olarak var olan ve daima dönüşen (anti) yapılaşmalardır. Bir tarafta ulus-devletler üzerinde yurtlanarak, varlığını finansal semiyotikleşme biçimleri yoluyla idame ettiren geleneksel parçalı kapitalizmler varlığını sürdürürken; diğer tarafta finansal sermayenin özgün semiyotikleşme yetisine dayanmak yerine itaatin tekno-bilimsel, makro-mikro toplumsal medya süreçleri kümesine dayanan Entegre Dünya Kapitalizmi biçimine bürünmüş bir varoluş tarzı, katmanlaşma ve hiyerarşileşme söz konusudur. (Guattari 2009: 250).

Entegre Dünya Kapitalizminin ikinci başat unsuru, üretim tarzının doğasında gerçekleşen dönüşümünden kaynaklanan ontolojik düzey kaymasıdır. Birey-toplum ilişkisinin uğradığı bu yersiz-yurtsuzlaştırma ve entegrasyon, Guattari ve Negri'nin affına sığınarak söylemek gerekirse, atomlaş(tır)ma ve kolektifleştirme arasındaki yatay ilişkiselliğin bir sonucudur. Heidegger'in yankıladığı fakat nedense daha sonra teknoloji dolayımında yitirmeyi tercih ettiği toplumun nicelleştirmesine dair mahşeri tahayyül, gerçek boyunduruk sürecinde toplumsal olanın veri biçimine dönüşmesi ile bizzat hakikate dönüşmüştür.[139] Aynı şekilde Marx'ın Kapital'de müphem bir varsayım olarak ele aldığı ve Hegelci günlerinden miras Alman tinselliğinin derin izini taşıyan gerçek boyunduruk mefhumunun bir gerçeğe dönüştüğü gibi.

Guattariye göre günümüzdeki her bir tekil/yerel ekonomiden kapitalist kâr elde etme edimi, üretimin tümünü ilgilendiren iktidarları kapsamaktadır. Dolayısıyla Kapitalist şirket ve ücretli çalışma, bizatihi Sermayenin tahakkümü altında yeniden üretilmiş olan toplumsal dokuyla iç içe geçmiştir. (Guattari, 2009: 253-254). Kapitalist değerler piyasasının gelişimine koşut olarak bu gelişimi devamlı kılan heterarşik donanımlar ile

[138] *Makinesel filum* için bkz. Guattari, 1984: 28-29.

[139] "… toplumun temel olarak bilgisayarlaştırılması [enformatikleşme] zemininde-kolaylaştırıldı. Böylece sömürü, kar yaratan mekanizmaları kontrolünü genişleterek, bütün toplumsal alan üzerinde bilimsel olarak eklemlenebildi. Bu koşullar altında, ticari ve endüstriyel üretimin montaj hattının kendi dokusu, sembolik anlamda değil aksine maddi bir şekilde, toplumsalın üzerini örter. Toplum, artık sadece kapitalist komuta tarafından tahakküm altına alınmaz; entegre üretim modeli tarafından tamamıyla yutulur. Üretkenlikteki ve sömürü düzeyindeki farklılıklar, böylece bölge ülke veya kıtaya göre her bir jeopolitik kısım içerisinde daha yumuşak, daha yaygın bir şekilde eklemlenebilir." (Guattari & Negri, 2006: 32-33).

Devlet donanımlarının çoğalması, bu eğilimi güçlendiren ve tamamlayan Ulus-Devletler üzerinde katmanlaşan çelişkili güçler değildir. Verili toplumda sermaye, eskisi gibi yerel bölgelere, kastlara, pre-kapitalist geleneklere bağlı değildir; Ulus-devletler çağının büyük-endüstriyel kentlerine ve ayrıca parçalı kapitalizmin sınıf ilişkileri ile bürokratik yapısına da keza, daha az bağımlıdır. (Guattari, 1996: 261). Mekânlar, maddi ve mikro-sosyal olarak inşa edildiği ölçüde, küresel olarak da inşa edilir. "Bir şeye ait olmak", günümüz toplumundaki "yaşam-tasarımı" ile aynı üretim bandında üretilmektedir.

Böylelikle antagonizmanın ileri seviyesi olan gerçek boyundurukta, devletin toplumsal piramidin tepesinde konumlanmak yerine sürekli hiyerarşi modellerini, ayrımları, işlevsel reçeteleri, özel nitelikleri değiştirerek toplumsal dokuyu biçimlendirmek ve tekrar oluşturmak için sonsuzca müdahale ettiğini anlamak kolaylaşmaktadır. Küresel kapitalizm doğası (aksiyomlaşma yetisi d. ç.) gereği her şeyi kendi amaçları doğrultusunda hizalarken; bağımsızlığını kısıtlayan ulusal gelenekler, yasama kararları veya biçimsel dahi olsa bağımsızlıkla uğraşmayı zül addeder. (Guattari, 2009: 260).

Üretici güçlerdeki gelişme ile üretim ilişkileri arasında cereyan eden kapitalizmin merkezi çelişkisi esasen sermaye ve kapitalizm arasındaki kaçınılmaz antagonizmanın sonucudur. Üretici güçlere ulus devlet dolayımıyla bağlanan sermayenin yeniden üretimi, küresel bir iş bölümünü gerektiren uluslararası bir fenomen iken; diğer tarafta kapitalizm, ne içlerinde üretim ilişkilerini geliştirdiği ulusal yapıları, ne de sermayeyi işleyen devleti aşabilmektedir. Bu durumda sermayenin uluslararası niteliği, onunla hem çarpışıp hem de onu gerçekleştirirken bir yandan da arkaik bir yapı rolüne soyunan ulus devlet tarafından belirlenmektedir. (Deleuze, 2009c: 308; Deleuze, 2015: 11-12). Bu anlamda tekelci kapitalizm, ortodoksinin vazettiği gibi kapitalizmin evrimsel-tarihsel düzeylerinden biri ya da Deleuze'ün ifadesiyle "son veri" olmaktan ziyade, burjuvazi ve devlet aygıtı arasındaki uzlaşmayı nitelemektedir. Artık işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki geleneksel diyalektik karşıtlık yerini, yine Hegel'den tedarik edilen bir kavram ile açıklamak gerekirse, burjuvazinin işçi sınıfını "kapsayarak aşmasına" (*aufhebung*) bırakacaktır.

Öte tarafta yeni mücadele biçimleri ise, başlangıçta insanların çoğu tarafından akıldışı olarak algılansa bile, zamanla, gelişim süreçlerinde işçi sınıfına içkin olan (ir)rasyonelliği ortaya çıkaracak tutarlılık ve taktiksel zekaya sahip bir niteliğe kavuşmuştur. II. Dünya Savaşı sonrasının Keynesçi hakikati üzerine sıçramış kavramın üzerine kayıtlı olan toprak erozyona uğramış, 1960'lardaki yersiz yurtsuzlaşma dalgası sonrası 70'ler ile birlikte tekelci kapitalizm sonrası yeni bir tarihsel düzeye geçilmiştir. Tekelci kapitalizm, kapitalizmin verili bir tarihsel düzeyi olmaktan ziyade, kapitalistlerin bizzat sermayeden dışlanması ile ulus üstü-ötesi bir niteliğe doğru evrilmesiyle işçi sınıfını kurumsallaştırarak kapsayarak aşma çabasının bir ürünü olan uzlaşmadır.[140] Tekelci kapitalizmde işleyen egemen semiyotikleşme tarzları verili toplumun imgeselindeki kökten bir değişim demektir.[141]

Mücadelelerin büründüğü sendikalist-sosyalist yapı, kapitalist akışların getirdiği yeni sorunlar ve yeni öznellik biçimleri karşısında hükümsüz kalmıştır. İş bölümünün küreselleşmesi, (küresel kapitalizm olarak) yalnızca üretici güçleri toplumsal kategoriler ile birleştirme çabasını değil; eşzamanlı olarak sürekli bir yeniden oluşturma, kolektif işgücünün sürekli yeniden keşfedilmesi gayretini de içermektedir. Kapitalizm artık tutkuların ve belirsizliğin hükmü altındaki tereddütte ve reddetmeye eğilimli bireylerle uğraşmayacaktır; bunun yerine insan robotlarla uğraşacaktır. Esasen Kapitalizmin ilgilendiği salt iki tür vardır: ücretli ve sübvanse edilmiş olanlar. Sermayenin amacı, eğer baskı altında değilse, kendi gücünün ve teknolojik emirlerinin dışında kalan bir şeylerin peşinden giden tüm sınıflandırmaları etkisiz kılmak ve silmektir. (Guattari, 2009, 262.)

Gündelik hayat üzerine araştırmaların tarih ve sosyoloji alanlarında giderek etkin olmaya başlamasına rağmen, 'ciddi' insanların ekseriyeti arzu üzerine doğrudan söz söylemenin ancak edebiyat ve "anarşik" hayallerin hakkı olduğu konusunda diretirler.

[140] "'Yalnızca dar bir üretim alanının sermayenin küresel yeniden üretimi sürecine dahil oluşu' ve geriye kalanın üçüncü dünya devletlerinde kapitalizm-öncesi ilişkilere tabi oluşları (güncel işleve sahip arkaik yapıların ikinci türü) gene aynı ilke ile açıklanır." (Deleuze, 2015: 11-12).

[141] "Post-Fordist dönemde iş eylemin birçok özelliğini aldı, öngörülemezlik, yeni bir şeye başlama becerisi, 'dilsel' performanslar' ve alternatif olanaklar içinde dolaşabilme becerisi…Post-Fordist etkinlik *Arendt*'in hem dansçı hem de politikacının vazgeçilmez ön koşulu olarak tarif ettiği 'kamusal alanı' ön varsayar ve aynı zamanda durmaksızın yeniden yaratır. 'Başkalarının varlığı' emeğin hem aracı hem de nesnesidir; bu yüzden üretim süreçleri her zaman belli bir derecede virtüözlük gerektirir ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, gerçekten politik eylemleri içerir." (Virno, 2005: 290-294).

Fakat, yerel birkaç muhalefet, azınlıkta kalan bulunduğu konumun toplumsal sermayesi doğrultusunda doğrudan toplumun dönüşümü yerine toplumun dönüşümüne dair süslü bir retoriği tedavülde tutar. (Guattari, 2014: 87). Peki, 16 yaşında çalışan bir çocuğu ulus ötesi bir şirketin korkutucu gücü ile mücadele için iş arkadaşlarını örgütlemeye iten arzu nedir? Veya binlerce üniversite öğrencisini yüzlerce belki binlerce km uzaklıkta gerçekleşen küreselleşme ve serbest ticaret karşıtı gösterilerin kollektif makinesine katan arzu nedir? Piyasa ideolojisi tarafından sözde bireysellik görünümünün arkasına gizlenen bir kollektifleştirmenin ödüllendirildiği bir seri öznellik düzeyinde, bu soruların cevabını bulmak çok da kolay olmasa gerektir.

Günümüzde sermaye ve insan arasındaki ilişkinin yeni niteliği, geleneksel hiyerarşik parti aygıtının dışında var olan, fakat ne yazık ki hâkim söylem tarafından sadece korunaklı sosyal medya aktivizmine indirgenmiş bulunan alternatif öznelliklerin ortaya çıkışını olanaklı kılmıştır. Standart dışı iletişim biçimleri örgüt yapılarındaki değişim ve makineler ile siyaset arasındaki doğrudan *semiyoz*, *korsan radyo*, *hacktivizm* veya *rave kültürü* gibi devlet ve piyasa tarafından yakalanıp törpülenerek; o eşdeğere, vasata, ortalamaya dönüşene kadar aniden görünen lidersiz anti hiyerarşik ve belki etkin bir alternatif olarak algılanabilmek için eski rejimin gözlerinin aradığı iç tutarlılıktan yoksun yeni öznellik biçimleri. (Genosko, 2002: 2-5).

Teknokrasileri simgeleyen üretim ve baskı arasındaki belirsizlik/geçişkenlik, çalışanlar arasında da görülmektedir: emekçiler, tüketim ürünleri üzerine çalışırken eşzamanlı olarak kendileri üzerinde de çalışmaktadırlar. Farklı düzeylerde olmak üzere emekçilerin tamamı, kontrol ve baskı üretimine katkıda bulunurlar. Gerçekte, bir insan aynı gün içerisinde rol değiştirmekten asla vazgeçmez.[142] İşyerinde sömürülürken; ailesi veya karı-koca ilişkileri içinde bir sömürücü haline dönüşür. *Socius'un* tüm katmanlarında, yabancılaşma akımlarının ayrışmaz bir karışımı egemendir. Mesela, işçiler veya endüstriyel bir sektörün sendikaları, kendi endüstrilerinin milli ekonomi içindeki konumunu coşkuyla savunacaklardır ve bunu, endüstrileri kaynaklı kirliliği dikkate almadan veya üretilen jetlerin Afrika nüfusu üstüne bomba yağdırıp yağdırmadığını dikkate almadan yapacaklardır. Sınıfın sınırları, "mücadele mevzileri"

[142] Rollerin iktisadi değişebilirliği yanında mekansal değişebilirliğini anlayabilmek için özellikle bkz. Goffman, 2009.

bulanık hale gelmiştir. Bunlar yok mu olmuşlardır? Hayır. Lakin sonsuza dek çoğalmışlardır. (Guattari, 2009: 259). Mikro politik mücadeleler; onları ciddiye almayan fazla belirsiz veya bireysel bulan, küçük burjuva eylemleri olarak onları küçümseyen ve ana akım (sözde) ideolojik yelpazenin sağına öteleyen kimi "radikal" örgütlerin "büyük" mücadelelerinden daha kökensel bazı toplumsal hedeflere yönelmektedir.[143]

Guattari'ye göre mikro politik mücadele dolayımıyla toplumsal beden, henüz kavra(ya)madığı bazı temel sorunlar üzerine düşünümsel bir sorgulamaya girişir: Yasa, eşitlik veya adalet hakikaten nedir? Bilgi, hiyerarşi ve egemen rollerin durmadan yeniden üretimi ne anlama gelmektedir? İki toplumsal monad arasında, sevgililer, eşler, arkadaşlar arasında mesela televizyon izlerken veya alışveriş yaparken cinsellik ile para arasında kurulan ilişkinin niteliği nedir? Yani özetle temel olarak arzu nedir? Bu sorgulama, epistemoloji ve ontolojiye dair egemen anlayışları yatay olarak kesen, arzu kökenli yeni bir soru sorma yöntemidir. (Guattari, 2014: 129).

Aynı zamanda kollektif-makro bir faşizmden şimdilik uzakta gözüken batılı toplumların içerisinde "içten içe" işleyen mikro faşizmlerin, gizli-saklı maddi akışlarının ifşa olma çabasıdır. Modern kurumsal faşizm II. Dünya Savaşı sonrası kitleleri arzularından koparmanın yeni yollarını aramaya yönlendirilmiştir. Kapitalist akışların yakın tarihli seyrinde, çıkar ve arzu arasındaki ilişkiselliği gündelik ve mikro olan üzerinde işleyen Teknokratik faşizm, buradan kestiği öznellikleri muazzam esnekliği sayesinde çok daha aktif bir biçimde mübadelenin gerici toplumsal düzeninin bir unsuruna dönüştürür. (Egemen liberal söylem ile "gazete solculuğu" tarafından elbirliğiyle "sağ-sol popülizmler" dikotomisine indirgenen) Batılı mikro faşizmler; daima molarlığa meyleden Nasyonal sosyalizmin ve Stalinizm'in aksine, duruma göre katmansızlaşmaya bile dönüşebilen bu molekülerleşme yetileri ile toplumsallığı bir ağ gibi sarmışlardır (Guattari, 2014: 134). Kitlelerin tabiiyetini ideolojik kandırmaca ya da kolektif mazoşist tutkuya dayanarak açıklayan kuram geçersizdir: Kapitalizm bireyleri içeriden yakalar. İmge ve düşünce yoluyla yabancılaşma, bireylerin temel semiyotikleşme tarzlarına dair kölelik biçimlerinin, bireysel veya kolektif, sadece bir

[143] "Politik tümeller yoktur, genel olarak politik seçme de yoktur. Her özel durumun her disipline edici makinenin, her gözetim sisteminin bağrında belli bir mikro politik virüs tipi işlemektedir, soyut makinelerin oluşturduğu belli bir takım bir iktidara tabi olur." (Guattari, 2014: 100).

yüzüdür. İnsanlar; arzuyu normalleştirilmeye meftun algı şemalarıyla "donatıldıkları" gibi, eşzamanlı olarak fabrikalar, okullar ve sınırlarla da donatılmışlardır.

Genel olarak devletin "toplumsal devamlılık" rolünü üstlendiğini söylemek kâfi midir? Guattari'ye göre bunu belirtmek yetersizdir. (Guattari, 1996: 260). Hem Doğu'nun hem de Batı'nın Devlet'i, sermayenin temel unsurlarına bağımlı kalmıştır. Dolayısıyla, (sermayenin organik bileşeni olarak "Devlet"in tanımını vermek koşuluyla,) iki tür devlet kapitalizminden söz edilebilir. (Nominal) sermaye ile Belirli bir dereceye kadar medya, sendika, dernek vs. gibi oluşumları da içeren Kapitalist donanım ağının işlevi; değişim değerleri ve güç değerlerinin toplumsal sermayesi ile eşgüdümlenir. Bu donanım ağı, idare modelleri ve sistemin "iyi davranış" yaklaşımına uygun her tür içeriği yönettiği gibi, satın alma gücünü dağıtan veya uluslararası olarak bir omurga niteliğindeki devasa askeri-endüstriyel komplekslerin finansmanı için kullanılan yasal ve finansal araçları, farklı sosyal ve endüstriyel alanlardaki yatırımları idare eder. Bu alanların kusursuz kategoriler olmadığını belirtmek gerekir. Sonuç olarak her zaman için, egemenler tarafından manipüle edilmiş aynı Sermaye vardır: Bilgi Sermayesi, emek-gücünün çevreye dönüşümü/teslimiyeti sermayesi, giderek tüm nüfusun şehirli-kırsal çevreye uyumu/teslimiyeti sermayesi, bilinçaltında kendini sisteme ait şemaların yerine koyma (içe yansıtma) sermayesi, baskı ve askeri güç sermayesi.

Yukarıda belirtilen tüm bu semiyotikleştirici iktidar biçimleri, çağdaş sermayenin organik bileşimine tamamen dahil olmaktadır. (Guattari, 2009: 260). Guattari, üretim ilişkilerini semiyotikleştirme ilişkilerinden ayırarak birçok Marksist'in düştüğü yanılgıyı reddetmektedir. Üretim araçlarının hâkim sınıf ve gruplarca denetimini, daha az görünür olan fakat en azından üretim ilişkilerinin egemen mantığı kadar temel olan kolektif semiyotikleştirme araçlarından ayırmak mümkün değildir. Guattari'nin bu varsayımının günümüz toplumlarında daha da görünürlük kazandırdığı, hatta kapitalizmin şu anki evresinde semiyotikleştirmelerin, en az yerellik küresellik ikiliğinde işleyen emek sermaye pazarı arasındaki geçişler kadar önemli olduğu söylenebilir.

Guattari, üretim ilişkileri ile üretim süreci arasındaki giderek açılan yarığın salt ekonomik altyapıdan kaynaklanmadığını ve aslında bu uyumsuzluğun, toplumsal ilişkiler ve kolektif libidinal ekonomi arasında gelişen daha genel bir çatışmanın bir düzeyi olduğunu ileri sürmektedir. (Guattari, 2014: 102). İleri kapitalizmde, bilimlerdeki ana akım yaklaşımın karmaşık kapitalist akışları ve toplumdaki dönüşümlerle karşılıklı gelişen idealleri dogmatizme düşmeden ele alması kolay olmasa gerektir. Diğer bir zorluk "karşı cephede" mevcuttur; işçici ideolojiye içkin asketik niteliğin yanı sıra, verili toplumsal ilişkileri yanallığı içinde kavrama çabasının yerini tarih dışı bir devrim söylemine bırakması ile tartışma, doxaların temsili ve çözümsüz alanına sabitlemektedir. Sanki toplumsal dönüşümü hedefleyen gruplar ve hareketler, hakiki bir dönüşümün olası ve değişen koşulları üzerine tartışmak yerine konumlandıkları entelektüel mevkinin onlara kazandırdığı toplumsal sermaye ile yetinirmiş gibidirler.

Peki Guattariyen semiyotiğin psikiyatrik yaklaşımdaki yansıması nasıl olmuştur? Ekonomi politiğin cinsellik yoluyla öznelliğe eklemlendiği Reich'cı pozitivist yaklaşımın aksine; Guattari'nin libido haline bürünmüş arzunun toplumsal alandaki transversal egemenliğini kabul etmesi, psikiyatrinin iki politik angaje-radikal ismi arasındaki temel ayrılık noktasıdır.[144] (Deleuze, 2009c: 307). Politik tahakküm ve ekonomik sömürünün içselleşmiş bir baskı yoluyla kendini gerçekleştiren Reich'cı cinsellik kuramına karşı, öznelliğin altında geçerek onları biçimlendiren arzunun halihazırda her yerde mevcut olduğu, toplumsal alanının tümünü yatay olarak kesen Guattari'ci cinsellik anlayışı vardır. Bilinçdışı olarak libidinal olan bizzat ekonomi politiktir, dolayısıyla arzu ya da libido iki farklı ekonomik düzeyi değil, doğrudan ekonomi politiğin öznellik biçimlerini ifade eder. Bu anlamda şizoanaliz; ekonomi politik ile libidinal olan arasında kurulan her türlü farazi ilişkisellik ile hiyerarşinin yıkıntıları arasında devrimci kesitler-parçalar-kopuşlar bulabilme işidir.

[144] "Psikanalist ile militanın bu karşılaşmasından üç problem öbeği doğuyor: 1) (politikanın her durumda bilinçdışının kendisinde bulunduğu kabul edildikten sonra) Politika psikoanalitik pratik ve teoriye hangi biçimde dahil edilecek? 2) Militan devrimci gruplara psikanalizi dahil etmek gerekli mi, gerekli ise nasıl? 3) Politik gruplar ve aynı zamanda psikiyatrik ve psikoanalitik yapılar üzerinde etkilerinin hissedileceği özel terapötik gruplar nasıl düşünülebilir ve kurulabilir?" (Deleuze, 2009c: 304).

Reich'in aksine Guattari düşüncesinde; ekonomi politiğin başka yollardan öznelliğin içine kıvrıldığı bir libidinal ekonomi olmadığı gibi, politik boyunduruk ile ekonomik sömürüyü içselleştiren bir cinsel baskı da mevcut değildir. Libido kılığına bürünmüş arzu zaten her yerdedir; herhangi bir grubun öznelliğinin altından geçerek onu biçimlendiren akışlar olarak, cinsellik toplumsal mekânın tamamını katederek kuşatır. Cinsel nesne ve onların sembolleri üzerinde somutlaşmasına rağmen, arzunun cinselliğinin halen müphem kalması tam da bu yüzdendir. Belki de Deleuze'cü ontolojideki monizmin etkisindeki Guattari, Reich'tan Lyotard'a dek libidinal ekonomi üzerine olan düşüncenin yakalandığı ikilikten kaçabilmektedir.[145] Politik gruplara psikanalizin dahil edilip edilemeyeceği üzerine olan ikinci temel sorun, ne yazık ki Oedipus klişesinde fazlasıyla komik duruma düştüğü gibi, psikanalizin tarihsel ve toplumsal hakikatler üzerine boca edilmesiyle somutlaşır. Guattari; Psikanalizin verili toplumsal angajmanı bir temsil görüntüsüne ve hatta karikatüre indirgemek için kullanıldığı ana akım temsil düşüncesi karşısında, hakikatin kendisine geri dönmektedir:

Guattari'ci kurumsal çözümleme anti-psikiyatriyi: sadece tüm farmakolojik işlevi ile kurumun devrimci olasılığını yadsımak ile değil, bizzat zihinsel yabancılaşma ve toplumsal yabancılaşmayı birbirine karıştırarak, delilikteki kerameti ortadan kaldırmakla suçlamaktadır.[146] Diğer taraftan "Delilikte keramet" olduğu üzerine kültleşmiş yargı, 1960'ların devasa yurtsuzlanmasından sonra havayı saran mistik toz bulutunun da yardımıyla süre sonra özellikle Laing ve Cooper'tan yayılarak egemen düşünce biçimine sızmıştır:

> "Dünyanın en iyi ahlaki ve politik niyetleriyle, delilin deli olma hakkı elinden alınıyor, 'bu, toplumun suçu' nakaratı her tür sapmayı bastırmanın bir aracı olabilir. Kurumun olumsuzlanması, bu durumda akli yabancılaşma tekil olgusunun reddine dönüşebilir. Elbette deliliğin bir tür genelliğinin ortaya konması ya da devrimciyle deli arasındaki mistik bir özdeşliğin belirtilmesi gerektiğinden değil. Her durumda zaten yapılacak bir eleştiriden kaçmaya çalışmak herhalde yararsız. Yalnızca şunu söyleyelim: genel olana indirgenmesi gereken delilik değildir, tersine, genel olarak modern dünya ya da toplumsal alanın bütünü

[145] "Bilinçdışı biçimde libidinal olan, ekonomi politiğin, akış ekonomisinin kendisidir: iki ekonomi yoktur, arzu veya libido, ekonomi politiğin öznelliğidir yalnızca. "Ekonomik olan, sonuçta öznelliğin dayanağının kendisidir." Bir grubun nesnel formlarındaki akış ve akış kesintilerinin öznellikleri ile tanımlanan kurum kavramının ifade ettiği de budur. Öznel ve nesnel, altyapı ve üstyapı, üretim ve ideoloji ikilikleri, yerlerini, kurumun arzulayan öznesinin ve kurumsal nesnenin birbirlerini kesin olarak tamamlayışlarına bırakarak ortadan kaybolurlar." (Deleuze, 2015: 10-11).

[146]"Politik bir militan ile bir psikanalistin aynı kişide bir araya geldikleri ve birbirlerinden ayrı kalmak yerine, birbirlerinin içine, birbirlerinin yerine ve birbirleriyle iletişime geçtikleri durumlar olur. Reich'tan beri son derece ender görülen bir durumdur bu." (Deleuze, 2009c: 303).

> aynı zamanda delinin öznel konumu içindeki tekilliğinden hareketle yorumlanmalıdır." (Deleuze, 2009c: 315).

Guattari'nin üzerinde ısrarla durduğu üzere Psikanalizin şizoanalize dönüşümü, delilikteki biricikliğin görülmesini zorunlu kılmaktadır. Guattari burada, deliliğin müspet, sağaltıma uğramış ve steril hale getirilmiş akıl hastalıkları uğruna yok olmayacağını, bilakis akıl hastalıklarının deliliğe içkin henüz düşünülemeyen bir şey uğruna yok olacağını öne süren Foucault'ya yaklaşmaktadır. Zira hakiki problemler, uygulama nevrozlarında değil, bizzat psikoz tarafındadır. (Deleuze, 2009c: 314-315).

Guattari'nin psikotikler ile yaptığı klinik deneyim, "Şizoanalitik Kartografyalar" türü diyagramatik çalışmalarında bile, kalıcı bir referans olarak kaldı. (Valkerdine, 2011.) Ancak Freud'un analitik keşfini, danışma odasındaki kanepenin çevresi ile ve kitaplarında tekrar edilen antika tiyatroya bağlı tuhaflık hissi ile sınırladığı yerde; Guattari bilinçdışının tarihsel ve sosyal alan sürüklenen akışkanlığını keşfetti.[147] Böylece sociusu, hakiki deneyimin her türlü olasılığı ve içerisinde mahkûm olunan her türlü tıkanıklığın hakikati olarak tanımlayıp, yeni bir asamblajlar deneyimine ulaşmak için değiştirilecek kuvvetlerin dengesini ölçebiliyordu. (Alliez ve Goffey, 2011.) Guattari'nin yüzü geleceğe dönük bilinçdışı mefhumu, her ne kadar düzensiz ve sociusta sabitlenmiş unsurlarının genelleştirilmiş müdahalesi ile yurtsuzlaşmış olsa da (Lacan'da olduğu gibi) bir dil gibi yapılanmış değildir. Psikanaliz' de çağrışım ve yorumlama yoluyla kendisine empoze edilen ifadelerin tutsağı olan hasta, hiçbir zaman birbirlerini terk etmeyen kolektif sözcelem ile arzudan eksiltilerek ortaya konan bu ifadeler yoluyla, bölünmüş özne(lliği)nin sembolik kastrasyonuna maruz bırakılır. (Alliez ve Goffey, 2011: 4). Hem kavram hem de pratik olarak kolektif sözcelem; deneyimlerin, biricik veya tekrarlanan zamanların ve düşünce ya da durumlar tarafından zorlanan katalizörlerin çoğulluğu anlamına gelmektedir. (Alliez ve Goffey, 2011: 7-8).

Guattari 1982 yılında şizoanaliz üzerine verdiği konferanslar serisi ile, katalitik operatörler olarak işleyen ve kolektif sözcelemlere doğru sürüklenen ifade sistemleri oluşturarak, yeni kuramsal pratiğin koordinatlarını belirlemeyi amaçlamıştır. Bu pathos yoluyla Özneleş(tir)me edimi; aktüel söylemsel ile virtüel söylemsel olmayan unsurları

[147] Guattari'nin dinamik bilinçdışı karşısında Freud belirli bir kişisel-tarihsel zamana demirlemiş durağan bir bilinçdışından söz etmektedir. Durağan bilinçdışı için bkz. Freud, 2009: 78.

sentezleyen çoklukların düzeyinde süreçsellik ve tekilleştirme işlemleri üzerinden tanımlamaktadır. Böylelikle Guattari, öznenin aşkın birliği ile bilince içkin aşkınsallık ile bağlarını koparark, yerine heterojenlik ve karmaşıklık üreticisi praksisin üzerinde işleyen ifade biçimlerine dayanarak sözcelemin transversal -yatay genişlemesini koymaktadır. (Alliez ve Goffey, 2011: 4-5). Guattari, insan faaliyetini somutlaştırmak amacıyla genelleştirilerek, her alanda araştırma ve özyönetim bilgisine dönüşen yeni bir emek nosyonunun peşindedir. Mücadelelere, politik mevzilere ve yeni bir dünya arzusunun hissedildiği yerlere olan hevesi, O'nun; ABD'den İtalya'ya, Japonya'dan Brezilya'ya kadar farklı dünyalarda var kalabilmesini (hem kuramsal hem de yaşamsal olarak) sağlamıştır. (Alliez ve Goffey, 2011: 7).

Kolektif sözcelem mefhumu gibi Guattari'nin imzasını taşıyan transversalite (yanallık) kavramı, son röportajlarından birinde belirttiği üzere, 1970'ler ve Deleuze ile yapılan iş birliğinin sonucu olarak yersiz yurtsuzlaştırma kavramına doğru evrilmiştir. Transversalite; tutarlı bir disiplinler-arasılık için onto-politik bir temel olarak idrak edilmelidir. Bu kavram sadece bir yöntem sorusundan daha fazlasıdır: tarihi göz ardı etmeden yıkmaya yönelen bir oluş meselesidir (Alliez ve Goffey, 2011: 7-8). Cooper açısından transversalite mefhumu kurumsal aktarımın (psikoanalitik kavram) eleştirisi olarak işlemekle birlikte, farklı disiplinler ile teori-pratik ve militan eylem arasında sürekliliği sağlayan bir entelektüel hareketliliği ifade etmektedir.[148] 1982 yılının sol Fransa'sında tüm ahali yeni kuramsal nesneler icat etme arzusunda iken, Guattari'nin bu konudaki başarısını teslim etmek gerekir. Cooper'a göre, Guattari düşüncesinde bireyler, gruplar ve toplum inkâr edilmemekle beraber, daha çok arzulayan makinelerin aralarındaki boşluklarda işlem gördüğü varlıklar olarak kabul edilmektedirler. Meraklı fakat kavranabilir bir mantık açısından yazı artık bir tür asamblaja dönüşmüştür. Cooper, Guattari düşüncesinde merkezi konumdaki assambaj kavramının, Erving Goffman'ın gündelik yaşam deneyimini incelemek için kullandığı "frame analysis" ile benzerlik taşıdığını eklemektedir. (Cooper, 1984: 3).

Goffrey' göre Transversalite mefhumu yoluyla Guattari; hastane işinin kurumsal pratiğiyle politik eylemin olasılıkları ve en belirgin olarak, psikotiklerle çalışmanın

[148] "Guattari ve geriye kalan hepimiz için temel sorun, 60 ve 70'lerin eskimiş kurtuluşcu retoriğinden azat olunarak nasıl yeniden düşüne(bile)ceğimizdir." (Cooper, 1984.)

yaratığı klinik sorunlar arasında bir uzlaşma sağlamıştır. Esasında bu kavramın evrildiği tarihsel düzeyin bir öncesi, "aktarım" nosyonunun merkezi konumda olduğu bir düşünce evrenidir. Aktarım, bizzat güç ilişkilerinin üstünde ve ötesinde var olan, Foucault'un baş edemediği bir epistemolojik sorun olarak, deliliğin hakikati üzerinden devşirilen epistemik bir önceliğin ayrıcalığını göstermektedir. Bu anlamda Guattari'ci transversalite, psikanalitik bir mefhum olan aktarımı dönüştürme çabası olarak okunabilir. Guattari gruplar ve pratikleri üzerine düşünerek, o meşum yapının şeyleştirici ve ebedileştirici-tarih-dışı etkilerinden kaçınabilmenin yolunu bulmuş, diğer taraftan akıl ve delilik arasındaki ayrıştırıcı bölünmenin üstesinden gelecek ve bu bölünmenin kutsandığı bir araçtan daha başka bir şey haline dönüşecek olan kurumun olasılığını canlı tutmuştur. (Goffey, 2016: 41-42).

Kuramcılarının ifşa etikleri üzere meşhur "üçüncü psikiyatrik devrim", belki de sadece patolojik davranışı toplumsal kontrolün yöntemleri ile gecikmiş bir uyarlamasından başka bir şey değildir. Bu büyük devrimciler, zihinsel hastanın topluma entegrasyonunu, neo-kapitalist toplumun topyekûn tertibatının istekleri doğrultusunda cevaplandıran teknikler üzerinde çalışmışlardır. (Guattari, 2008: 120) Foucault'nun 1973-74'te verdiği dersler, psikiyatrik uzmanlığın, delilliği esasen temsili bir çerçeve içinde değil, doğrudan güç sorunsalı içinde tartışılması gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Guattari, Laing ve Cooper'ın yaklaşımı üzerine fazlasıyla eleştirel bir tutum takınmıştır. Erken dönem çalışmaları, psikopatolojinin tüm sorunlarının odak noktası olarak gören Anglosakson anti psikiyatrinin tersine, şizofreniyi; tarih dışı bir konumdaki evrensel insan hakkında bir hakikat olarak kabul eden ve Binswanger'den Sartre'e kadar fenomenolojinin yoğun etkisi altında olan, yaygın antropolojik yaklaşımı yansıtmaktadır. (Goffey, 2016, 40.)

3. BÖLÜM
MÜBA/DELİ

3.1. NEVROZ VE TOPLUMSAL ÖRGÜTLENME

Nesnenin ontolojik konumu ve nesne-yitimi fenomeninde, nevroz ve psikoz arasında derin bir farklılık bulunmaktadır. Kovel'in *Sarah* adındaki nevrotik bir hastası özelinden tanımladığı üzere; kendiliğindenliğin yokluğu, toplumsallaşmaya kendini bırakamama hali ve Öteki'ne olan ilginin topyekûn yitimi gibi semptomlar gösteren nevrotik nesne yitimi, psikozda görülen nesne-dünya yitiminden tümüyle farklıdır. (Kovel, 2000: 146). Psikotikte nesneler benliğe doğru çekildikten sonra benlik içerdiği nesneleri de kendisiyle birlikte yok ederek dağılır. Lakin mesela nevrotik Sarah örneğinde, ben deneyimi, öznellikteki kökten bir yalıtımın bilincidir. Nesneler, benliğe doğru çekilmekte ama tümüyle yalıttığı Öteki'nde birikmektedir. Bundan dolayıdır ki nevrotik, gündelik hayata bir şekilde uyum sağlayabilir; Sarah, ekonomi politiğin buyurduğu şekilde çalışabilir, cazibesini evlilik sözleşmesi ile takas eder, yani tüm o keskin mutsuzluğu ve yalnızlığına karşın dünyadaki yaşantısına devam edebilir. Ne yazık ki bu uyum, arzu nesnelerinin görünmez kılındığı ve içindeki Öteki tarafından emilerek farksızlaştığı bir bedelin sonucudur. (Kovel, 2000, 146-147.) Bu bedel yaşam deneyiminin kuruması ile eşdeğerdir.

Belirli bir nevrotik; parçalanmış ve kaybolmuş bir ontolojik konumda, yaşadığı toplumsal hakikatin özgün bir parçasını oluşturan bir deneyimi tecrübe etmektedir. Psikanaliz ve genel olarak psikoloji, benliği öznenin yapısal bir parçası, sanki doğal bir olguymuş gibi varsayar ve böylece bu parçalanmayı olduğu gibi kabullenir. Bu idrak biçiminin kaçınılmaz sonucu, özgün olarak baba figüründe somutlaşacak olan, bastırılmış arzuya odaklanması ve yabancılaşmayı yaratan toplumsal kökeni yok saymasıdır. Nevrotik yabancılaşma yalıtık bir fenomen değil, doğrudan diğer insanlara karşı yabancılaşma ile senteze uğrayan bir deneyimdir. Kovel'in ifade ettiği gibi; yabancılaşma, insanlık haline içkin bir unsur değil, tarihin belirli bir içeriğinin temeli ya da özelliğidir. (Kovel, 2000: 76).

Nevrotik ve sapkın olarak damgalananların aksine normal yetişkinler ise, bağımsız öznellik kisvesi altında, Spinozist bir yanılsamanın etkisi altındadırlar. Bu, Holland'ın yerinde ifadesiyle bir tür "bağımsız öznellik metafiziğidir" ve öznelerin kendi hazları ile arzularını seçerek kendilerini oluşturdukları yanılsamasına dayanır. (Holland, 2013: 79). Özne kendisini tanımlarken kaynağını geçmiş deneyimlerinden alan ve bağlayıcı birleştirici sentezlerin gayri meşru kullanımıyla elde edilen, daimî bir yorumsama-içtihat faaliyeti içerisindedir. Yanılsama içerisindeki özne daha önceki kısmi bir arzu üretimini bütüncül olarak tasavvur etmekle yetinmez, dahası bu üretimi doğrudan kendisine atfeder. Bu, en azından bilebildiğimiz kadarıyla modern öznenin içine düştüğü ve teşhisi için Spinoza-Nietzsche felsefesi makinesinin çalışmasını gerekli kılan bir yanılsamadır. Yanılsamanın ikinci unsuru altyapının etkisinin çarpıtılması ya da gizlenmesi üzerinedir. Sanki iktisadi gerçeklik ile ruh birbirinden tümüyle ayrı düzeylerin fenomenleri olarak kabul edilir. Modern öznenin içinden doğru var oluğu bu yanılsamayı maddileştirmek için, normalliğin "papaz"larından nesne ilişkileri kuramının yıldızı Donald Winnicot'tan el alalım:

> "Belki bir zamanlar psikiyatri, sağlığı psikonevrotik bozukluk bulunmaması çerçevesinde düşünme eğilimindeydi ama artık bu doğru değildir. Şimdi daha güç anlaşılan ölçütlere ihtiyacımız var. Kişiliğin özgürlüğü, güven ve inanma kapasitesi, güvenilebilirlik ve nesnenin değişmezliği, kendini kandırmaktan gelen özgürlük, kişisel psişik gerçekliğin niteliği olarak yoksulluktan çok zenginlikle ilgili bir şey çerçevesinde düşünürken, eskiden kullandığımızı kaldırıp atmamız gerekmiyor. İçgüdü kapasitesi çerçevesinde mantıklı bir başarıyı varsayarsak, göreli sağlıklı kişinin yeni görevlerini anlarız. Örneğin, kişinin toplumla- ailenin uzantısı- ilişkisi vardır. Sağlıklı bir kadının ya da erkeğin bireysel ya da kişisel dürtüsünü çok fazla kaybetmeden toplumla özdeşleşmeye varabildiğini söyleyelim. Kuşkusuz, kişisel dürtü açısından kayıp olmalıdır ama kendilik duygusunun ve kendi öneminin total kaybıyla birlikte toplumla uç özdeşleşme hiç normal değildir." (Winnicot: 2014: 27).

Yukarıda yapılan alıntı, özneyi tanımlayan söylemsel düzenin ekonomi politiğe göre nasıl değiştiğini gösteren bir kanıttır. Değerlilik mefhumu çevresinde örgütlenmiş bulunan özne kurucu söylem, mübadele ilkesinin, mübadele çağının söylemidir. Fark edileceği gibi; Winnicot ve türevleri açısından özdeşleşme sağlıktır; hastalıklı olan ise, toplumsal norm halini almış ekonomi politiğin çoktan tarumar ettiği ve insan-toplumun ancak onu yitirdiğinde özgürleşeceği kendilik duygusunu kaybederek (özgürleşme olanağının belirdiği durum), toplumla kaynaştığı "uç özdeşleşme" halidir: "…Önemli olan, kadının ya da erkeğin eyleminin ya da eylemsizliğinin sorumluluğunu alarak kendi

hayatını yaşadığını hissetmesi, başarısını takdir edebilmesi, başarısızlığının sorumluluğunu alabilmesidir. Bir anlamda, bireyin bağımlılıktan bağımsızlığa ya da özerkliğe kavuştuğu söylenebilir." (Winnicot, 2014: 27). Winnicot ve türevleri ile ana akım televizyon kanallarında ramazan ayı sahur vaktinde yayınlanan programlar arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur. Maddi içeriğinden koparılmış kimi soyut değerler üzerinden insanın ontolojik konumu üzerine ebedi bir içtihat yapılır.

Wilhelm Reich ile Freudyen Marksizm'in diğer öncüleri Herbert Marcuse ve (Reich ile kimi yaşamsal noktalarda ayrışmasına rağmen cinsel-politik-ekonomik baskı biçimlerinin birbirleriyle bağlantılı olarak gören ve ayrıca toplumun ekonomi-politik örgütlenmesinde radikal bir dönüşüm için öznenin cinsel özgürleşmesini bir ön koşul olarak kurallaştıran temel kanıyı paylaşan) Norman O. Brown'dır. (Majewska, 2017: 603-604). Brown açısından insana içkin antagonizmanın kökeni bebeklik sürecindedir. Bebeklik deneyimi sonrası insan arzusu iki çelişik düzeyde var olacaktır: Bir tarafta öznel olarak sınırlandırılmış gerçekliğin ötesindeki "kadir-i mutlak haz tutkusu", diğer tarafta ise toplumsallıktan kaynaklı nesnelliğin zorunluluğu. Bebeklikte yaşanan yoğun haz ve özgürlük giderek yerini ana-baba sevgisini kaybetmeye ve ebeveyn otoritesine teslimiyete bırakacaktır. Haz ilkesinin teslimiyeti ancak bastırma vasıtasıyla gerçekleşir. Brown'a göre bu durum, hayvanlarda olmayan cinsel çatışmanın insanda var olmasının temel nedenidir. Çatışmanın neticesi, genital örgütlenmenin insan üzerinde kurduğu tiranlıktır. (Brown, 1996: 35-39).

Brown, rüyanın bizzat nevrotik bir semptom olduğu varsayımına dayanarak, tüm insan ırkının nevrotik olduğu gibi bir çıkarıma varmaktadır. Rüya, nevroz ile sağlık arasındaki farkın sadece gündüzleri belirgin olacağının kanıtıdır; lakin gündelik yaşamın psikopatolojisi giderek "hayali" bir hale geldiğinden, sağlıklı insanın "uyanık yaşantısı da bir sürü nevrotik semptomun taarruzu altındadır. Bu iki düzeyin iç içe geçtiği tekinsiz ontoloji, normal ile anormal arasındaki farkın bir nicelik-derece farkı olduğunu kanıtlamaktadır. Eğer ki bu bakış açısı Freud'a yaklaştırılacak olursa; sağlıklı ile hasta arasındaki farkın, sadece ama sadece sağlıklının toplumsal olarak alışıldık bir nevroz olduğu hakikatine varacaktır. (Brown, 1996: 16). Bu noktada yapılması gereken, insan ve hayvan arasındaki sürekliliği ya da süreksizliği anlamlandırabilecek bir tür ikicil

metafiziği kurmaktır. Brown'a göre hayvanlar, kutupsallığın özgün bir biçimi tarafından kuşatıldıkları halde çift değerliliğe sahip değillerdir; aksine insan ırkı, çift-değerliliğe mecburdur. Dolayısıyla insanı hayvandan ayıran; hayvandaki farklılaşmamış bütünlüğün, insanda antagonizma yoluyla parçalanmış olmasıdır. Bundan dolayıdır ki psikanaliz, hayvanda insan nevrozunun temelini keşfetmeli (bunun nasıl gerçekleşeceği tabi ki meçhuldür, *d.ç.*) ve hayvanın nevrotik olmadığını kabul etmelidir. (Brown, 1996: 93). Bu bakış açısındaki sorun, bir taraftan Freud'daki meşum ikiliği sözde tarihselleştirirken diğer taraftan onu tarih dışı kılmasıdır. Zira Brown, psikanalizin özünün içgüdülerin ikiliği olduğunu söylerken diğer taraftan ancak bu ikiliği koruyarak; hayvani beden ile psişik çatışkı arasındaki çift-değerlilik üzerine eskimiş, tarih dışı ikilikten kaçınılabileceğini savunmaktadır:

> "Soru şudur: Hayvan ne olmalıdır ki bir insan-hayvan olsun? Ve psikanaliz olarak kalacaksa şayet, psikanaliz içgüdülerin ikiliğinden vazgeçemez. İnsan-hayvanın özü nevrozdur ve nevrozun özü ruhsal çatışkıdır. İnsan nevrozu, insandaki psişik çatışkının süper organik ruhu ile hayvan bedeni arasındaki iki değerlilikten doğduğu yolundaki geleneksel ve bayatlamış, nosyona geri dönmek istemiyorsak, içgüdüsel bir ikileme, tüm organik hayata içkin güçler arası bir çatışkıya bağlanmalıdır." (Brown, 1996: 93).

Brown'a göre toplumsal örgütlenme ile nevroz arasında içsel bir bağlantı vardır: Zira, toplum bastırmayı dayatıyorsa ve bu bastırma insan ırkında evrensel bir nevroza neden oluyorsa, toplumsal hayvan olarak insan, bizzat nevrotik bir hayvandır. Freud'un ifadesiyle insanın diğer hayvanlar karşısındaki üstünlüğü, doğrudan kültürel ilerleme yetisi de anlamına gelen, nevroz kaynaklıdır. (Brown, 1996: 20). Brown daha da ileri gidecektir: O'na göre psikanalizden gayri, insan denen hayvanın huzursuzluğunu açıklayabilen herhangi bir bilimsel kuram mevcut değildir. (Brown, 1996: 27). Kültür bu huzursuz hayvanın arzularını tatmin edebilmekten uzaktır; zira tam da bu doyurulmamış arzular tarihi gerçek kılmaktadır. Brown, coşkun bir idealizmin pençesindedir: tarihin gizi akılda değil arzuda, emekte değil aşktadır. Ona göre tam da bu nedenle Freud ve Marx birbirilerini tamamlamaktadırlar: emeğin insanın özü olduğuna dair Marksist görü aksiyomatiktir ve çalışma ile ekonomik zorunluluğun gerçeklik ilkesinin özü olduğunu ileri süren ve Marksizm'i ekonomik belirlenime yaptığı vurgu nedeniyle övmüş olan Freud ile hiçbir şekilde çelişmez. Bu son derece vulgar bağdaştırılmış örtüşmeye karşın Brown, ekonomik zorunluluklara rağmen insanın bir *homo economicus* ya da *homo laborans* olmadığını; insanın salt ekmek ile

yaşayamayacağını savunur. (Brown, 1996: 27). Freud ve Marx'ın bu alelacele simbiyozunu engelleyen başka bir gerçeklik vardır: Freud'un kuramındaki radikal değişimler ve metapsikolojisine içkin biyolojizm.

Freud araştırmasının bastırılmış olandan bastırıcı kuvvetlere, nesne içgüdülerinden bene doğru kaydıkça nevroz hakkındaki görüşünü değiştirdiğini belirtmektedir. Bu noktada, benin bizzat libido yatırımıyla dolu olduğu ve hattı zatında libidonun anayurdu olarak kökene tekabül ettiğinin keşfi olarak narsisizm mefhumu belirleyici olmuştur. (Freud, 2011). Ortodoks psikanaliz; dünyayı dönüştürebilmek için libidoyu dışsallığa geri göndermede başarısız olduğu gibi, saldırganlık meselesini de çözememiştir. İçsel dünyanın hakikatine dönüş, zamanında bastırılmış bulunan önemli miktardaki libidonun egonun egemenliği altına girmesi demektir. Bu başarısızlıkların neticesi Rilke'nin ifadesiyle "bedenlerimizin yaşanmamış hatlarının" farkına varılmasıdır. Psikanalizin, etkin bir toplumsal eleştiriye dönüşmedeki başarısızlığı da diğer başarısızlıklar silsilesine eklenince, geriye kalan bastırmayı yok edebilmenin umudunun yerini alan "daha da sert malzemelerden" oluşmuş yeni ve güçlü bastırmalardır: "Başka bir ifadeyle, psikanaliz bize bedenlerimizin yaşanmamış hatlarını gösterdikten sonra; muhtemelen bunlar 'Doğanın süreçleri' ya da 'insan toplumunun amaçları' ile bağdaşmadıklarından, onları unutmamızı söyler." (Brown, 1996: 166). Öte yandan yaşam hakkında yeni bir imkânın bilinci olabilmeye dair ihtimal nedeniyle psikoanalitik bilinç; insan nevrozuna bir deva olma umudunu, düşük de olsa, halen taşımaktadır. Bu imkân ancak ve ancak, psikanalizin kültürün bir parçası olduğunu bellemesi ve onun üstünde ve ötesinde bir şey olmadığını kaide olarak benimsemesi ile mümkün olabilir. Eğer psikanaliz, alacalı bir söylemin ve oto-plastik ego değişimlerinin esiri olarak kalırsa, sadece nevrozun ikamesi olacak özel bir psikozun ortaya çıkışına neden olacaktır. (Brown, 1996: 170).

Freud açısından kurumsal anlatıma bağlı kalınıp, nevrozu doğrudan bilinç ile bilinçdışı arasındaki çatışmadan çıkarsamaya çalışmak, sayısız zorluk ve belirsizliğin çamurunda debelenmek demektir. Bu köhnemiş çatışmanın yerini alması gereken ve bunun yanında iç görü yoluyla tahayyül edebildiğimiz zihnin yapısal koşullarını oluşturan esas antagonizma, bütün(sel) ben ile ondan koparak bastırılmış olan (ben) arasında olandır.

(Freud, 2009: 78). Freud, saf aktarım nevrozlarının (histeri ve takıntılı nevroz) çözümlenmesi sonucunda, libidonun biri bene diğeri ise nesneye angaje biçimde farklılaştığı, cinsel içgüdüler ile ben içgüdülerini ayırt eden kökensel varsayımın kaçınılmaz bir temel olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. (Freud, 2012: 26-27). Birey; birinde kendi amaçlarına hizmet ettiği, diğerinde ise kendi iradesine karşıt olarak bir zincirin halkası olarak işlev gördüğü, biyolojik olarak ikili bir varoluşu devam ettirir. Birey açısından cinselliği bir kendinde-amaç olsa dahi; üreme plazmasının boyunduruğu altında haz karşılığında enerjisini plazmaya devrettiği edilgin bir konumu sürdürür. Freudyen antagonizma belirgindir: Birey, tıpkı ebedi bir mülkün bitimli bir mirasçı gibi, ölümsüzlük imkanına tutulmuş bir tözün ölümlü taşıyıcısıdır. (Freud, 2012: 27).

King, Brown'ın Freudyen radikal toplumsal felsefe ile ilişkisinin sorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Daha ciddi incelendiğinde; vardıkları sonuçlar ve kavramsal şebekenin benzerliğinden ötürü sıklıkla Marcuse ile anılan Brown arasındaki belirgin farklılık görülecektir. (King, 1972: 157). En nihayetinde Marcuse, tüm yanılgılarına rağmen, kapsamlı bir ileri-endüstriyel toplum ve örgütlü toplum eleştirisine varmış ve zihinsel sağlık ya da özgürleştirilmiş cinsellik gibi çağcıl somut konularda önemli bir referans haline gelmiştir. Diğer taraftan son derece maddi ve sol menşeili bir toplum kritiğinden yola çıkmasına karşın Marcuse, giderek edebi kültür ve dinsel mefhumlarla beslenen bir tür beden mistisizmine doğru kaymıştır. Brown bu nedenle, düşünsel serüvenin ulaştığı neticenin benzerliği açısından Marcuse'den daha çok, Reich ile benzeşmektedir: Keza Reich, tıpkı Brown gibi, seküler-din dışı ve aydınlanmadan miras bir toplumsal kritikten yola çıkarak, en nihayetinde aydınlanma sonrası batı külliyatı ile tümüyle çelişen; yarı-pozitivist, kozmik bir dinselliğe varmıştır. (King, 1972: 158-159). King'in bu tespitine, özellikle Laing ve Cooper özelinde Anti psikiyatriyi de katmak gerekir: Zira onlarda çarpıcı ve dönüştürücü bir toplum eleştirisini, yarı mistik- “new age” akımlara özgü bir tür bireysel kurtuluş reçetesi ile sonlandırmışlardır.

Psikanaliz, verili gerçeklikteki kamusal-özel ile iç dış arasındaki kopukluğun ayırdına vararak zihinsel “iç”liğin incelenmesi hususunda el yükseltir. Lakin, Jacoby’nin aksine Kovel, psikanalizdeki iç ile dış arasındaki çatlağın tarihselliğini görmezden geldiğinden dolayı, aralarındaki dolayımı kaçırarak onları yalıtık birer fenomene indirger. (Kovel,

2000: 77). Kovel'in belirttiği gibi tüm toplumsal yapılar; öznel ile nesnel, benlik ve ötekiler arasında bir farklılaşmaya dayanmaktadır. (Kovel, 2000: 86). Burada var olanı dönüştürmeye yönelik her eleştiri, ikilikler karşısındaki epistemolojik konumunu fark(lılığ)ın kılavuzluğu altında belirlemelidir. Dikkat edilmesi gereken, güncel kimi post modernist çalışmalarda olduğu üzere, tarih dışı bir fark mefhumunun tuzağına düşmekten kaçınılmasıdır. Diğer taraftan ilke olarak; Haz ilkesi/gerçeklik ilkesi; özne/nesne; zihin/beden; toplum/doğa; akıl/arzu; erkek/dişi gibi temel ikilikler, birbirleriyle sentezlenmek yerine, ayrıştırmalı, daha doğrusu farklılaştırılmalıdır. Maruf düalizm ayrıştırılarak tarihsel kılınmalı; ebedi ve cansız olan zamanın içine girmelidir. (Kovel, 2000: 55). Bu fark(lı)laş(tır)ma ediminin karşısında tarihsel olarak zorunlu bir birleştirme (sentez) edimi olmak zorundadır. Kartezyen cogitoda tarihsel zirvesini oluşturan zihin-beden ve neoliberal tahakkümde zirveye ulaşan kamusal-özel arasındaki aposteriori-sahte ayrımlar yıkılmalı, farklanma birleşmeye çalışmalıdır. Psikanaliz, sofistlerden Kartezyen düşünceye kadar uzanan bu tarihsel mirası devralmıştır.

Sınıf, doğası gereği psikolojik bir ilişki olmadığı gibi, herhangi bir kişisellik ile özdeş tutulamaz. Kişisel deneyimin üzerine sınıfsal bir harita yapıştırılamaz. Daha çok; özne, sınıfsal yapı içinde ontolojik anlamda derin bölünmelere açık hale gelir. Öznel bölünme, nesnel dünyadaki bölünmelerle uyumlu hale gelecek ve sonrasında kapitalizm bu bölünmelerden beslenecektir. Tıpkı bürokrasinin, devamlı geniş ölçekli çatışmaları ussallaştırmaya çalışması gibi, öznenin bölünmüş benliği de devamlı bir ussal kılma çabası içindedir; devamlı nevroza tutulup parçalara ayrıldığı nafile bir çabanın esiridir. (Kovel, 2000: 90). Kovel'in söz ettiği bu karşılıklı parçalanma-yeniden birleşme-ayrışma döngüsü edimsel olarak; dil, düşünce biçimi ve zaman ile mekânın düzenlenmesine dönüşen, kapitalizme içkin kültürün biricik hakikatidir. Burada birey açısından belirleyici olan üretim ile olan ilişkidir. Özne dolaysız olarak üretim noktasından doğmaz, lakin üretim noktasında doğan bölünmelerin yeniden (sınıflı) topluma akması sonucu oluşur. (Sınıflı topluma yönelen bu akış, özgül olarak belirli bir kişisel varoluş tarzı ve aile hayatı biçimini meydana getirir.) Bu ilişkinin tarafları keskin hatlarla birbirinden ayrılmış değildir, fakat karşılıklı bir uygunsuzluk ilişkisi içinde birbirlerini oluştururlar:

Freud'un bir sürü kusuru karşısındaki esas dehası, insanı bir daimî bir olumsuzlamaya maruz kalarak, farklı unsurlardan oluşmuş tarihsel bir bütün olarak tasavvur edebilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Olumsuzluğun ve tarihsel olarak yarım kalmanın onaylanması, insandaki insani olmayan unsurun da kabulü anlamına gelmektedir. Freud'un güçsüz yönü ise, ne yazık ki, insani olmayan unsur üzerine olan bu derin içgörüyü kritik yerlerde bastırmış olmasıdır. Psikanaliz, yine ne yazıktır ki, Freud'un bu en zayıf yönü üzerine inşa edilmiş ve giderek kendini devlet liyakat madalyaları peşinde koşan, zengin hastaların ve sigorta şirketlerinin himayesine sığınan, pozitivist bir küçük burjuva disiplinine dönüştürmüştür. (Kovel, 2000: 95). Kovel'e göre Buna rağmen Freud'un kendisi büyük burjuva düşüncesinde ve toplumundaki, birincil antagonizmadan beslendiği oranda uçlara kayan bir radikalizmin kurucusudur:

> "Freud, dönem dönem onun teorileri üzerine bir şeyler eklemeye çalışanlarla karşılaştırıldığında, bir sumak yığınının ortasındaki güçlü bir meşe ağacına benzer. Bana göre, Freud, Ortodoks psikanalizin onu görmeyi tercih ettiği biçimde, ne yalnızca yeni bir psikolojik sistem keşfetmiş ne de yeni bir psikoterapi tekniği geliştirmiştir; o, daha ziyade büyük burjuva düşünürlerinin sonuncusu, bir devrin içerdiği çatışmaları en uç noktaya getiren ve böylece hareket noktasıyla birlikte radikal bir söylem ortaya koyan kişidir." (Kovel, 2000: 14). Öte yandan Freud bu kurucu radikalizmi bastırmış, giderek iğdiş etmiştir. Usdışının gerçekliğinden konuştuğundan dolayı devrimcilerin; resmi kontrol, himaye tertibatlarının denetiminden kaçan vahşi yönü ile muhafazakarları karşısına alan Freud, her şeyin ötesinde arzunun dirimsel hakikatine ve kurucu niteliğine dair anlambilim oluşturabilmiş bir radikaldir. Lakin bu dönüştürücü köktenciliğini, arzunun failliğini doğaya, Tarih dışı olana atarak iğdiş etmiştir. Freud, meşum (Freud'cu) ikiliği, baştan aşağı doğallaştırılmış Eros ve Thanatos ikiliği düzeyinde, daha da güçlü oluşturmak neticesini doğuran Platonik öz kuramı ile birlikte "burjuva varoluşuna sürdüğü lekeyi" temizleme çabasına girişmiştir." (Kovel, 2000: 115).

Freud düşüncesindeki temel yanılgı, şiddet ile kötülüğün toplumsal kökenini unutarak, bunları içgüdüsel saldırganlık başlığı altında sınıflandırmasıdır. İçgüdü tarihsel-etik hakikatinden soyutlandıkça, uygarlığın temsilcisi olarak eros saldırganlık karşısındaki biricik savaşçı olarak kabul edilir. Bu tarih dışı-idealist tasavvur, ne yazık ki, uygarlığın sömürgeci ve tahakkümcü niteliğinin olumlanmasına varacaktır. Kovel'in tespit ettiği gibi Freud düşüncesindeki sefalet çarpıcıdır. İkiciliğin çoğunda görülen farklılaşma meselesi esastır; lakin, her ikiciliğe içkin olduğu gibi, karşıt kategorilerde yanılsamalı bir tedirginlik yaratmanın yanılsaması dışında, temel olan ayrım farklılaşmadan kalır. Freud özelinde bu durum, ilk yapıtlarında baskın olan "mecburi olmayan bastırma" kavramında belirgin hale gelmiştir. Freud, bu kavramın belirleyici varlığına rağmen, farklı şiddet biçimleri ya da uygarlıklar arasında işleyen bir ayrımı bir türlü hayata

geçiremez. (Kovel, 2000: 117.118). Şiddet, toplumsal kökeninden soyutlanıp, karşıt biçimlerin ebediyetine indirgenir. İster bir fabrikadaki kölelerin şiddeti ya da Varşova gettosunu yakan Nazilerin şiddeti olsun ve dahası ya Allende'nin Şili'si ya da Pinochet'ninki olsun; uygarlıklar, esrarlı derecede ölümsüz erosun sonuçları olarak kabul edilir. (Kovel, 2000: 118).

Freud açısından, insanların yaşamda neyi arzuladıkları/amaçladıkları üzerine son derece sıradan sorunun cevabı olabildiğince aşikardır: yegâne amaç mutlu olmak ve öyle kalabilmektir. Acının yokluğu ile ifade edilen negatif mutluluğun karşısında, yoğun haz duygularını deneyimleme gayesindeki olumsal mutluluk "öz-hakiki" mutluluktur. Dolayısıyla yaşamın amacı topyekûn haz ilkesinin programına angajedir. Bu insan deneyimini esir alan ilkesel bir paradokstur: Ruhsal aygıt ilkesel olarak haz ilkesinin emrinde iken; verili dünya (tüm mikro-makrokosmoz) haz ilkesinin dayattığı program ile topyekûn bir çatışma halindedir. (Freud, 2011: 36). Ne yazık ki bu kaçınılmaz çatışma, mutluluğu birikmiş gereksinimlerin anlık tatminine indirgeyecek, batı felsefesine içkin nesnel aklın bütünsel mutluluk tasavvurunun uzağına düşecektir:

> "Eros, Thanatos'tan daha fazla verili olmadığı halde, hiç olmazsa kendini duyurur ve harekete geçer. Ama Thanatos, yani Eros tarafından taşınan, yüzeye çıkarılan temelsizlik, esas itibarıyla sessizdir: Bir o kadar da korkunç. Onun için, bu aşkın ve sessiz kerteyi adlandırırken Fransızcada ölüm içgüdüsünü, 'içgüdü' sözcüğünü korumak gerekir gibi görünüyor." (Deleuze, 2007: 99).

Freud'a göre insan yığınları sadece zorunluluk ve ortak çalışmanın yararları yoluyla bir arada tutulamaz; kitlelerin birbirlerine libido temelinde bağlanmaları birincildir. (Freud, 2011: 78-79). Freud'un *Hobbezyan* tasavvurunda, insanlara içkin olan doğal saldırganlık içgüdüsü, birbirleri karşısında besledikleri düşmanlık kılığına bürünerek, uygarlığın amaçlarıyla apaçık bir mücadele içine girmiştir:

> "Bütün organik çabaların bu son hedefinin de ne olduğunu saptayabiliriz. Eğer yaşamın hedefi şimdiye dek ulaşılmamış bir durum olsaydı bu dürtülerin tutucu doğası bununla çelişirdi. Bu amaç tam tersine eski, yaşayanın bir zamanlar terk etmiş olduğu ve gelişimin dolambaçlı yollarıyla geri dönmeye çabaladığı bir başlangıç durumu olmalıdır. Bütün yaşayanların içsel nedenlerle öldüğünü, inorganik olana geri döndüğünü hiç istisnası olmayan bir deneyim olarak kabul edersek, sadece şunu söyleyebiliriz: 'Tüm yaşamın hedefi ölümdür.'" (Freud, 2009: 48).

Freud, her ne kadar toplumu rahatlıkla yok sayabilmesi açısından tutucu olsa dahi, kullandığı kavramsal şebekenin toplumun ulaşamadığı varsayılan bireyin yalıtılmış deneyiminde bizzat toplumu bulduğu oranda radikal kalabilmiştir. Diğer bir deyişle, Freud meta psikolojisi, özel-kamusal, birey-toplum arasındaki kadim burjuva ayrımını feshederek; mahrem öznenin nesnel kökenini, yani toplumsal içeriğini ifşa edebilmiştir. Freud, birey ve kişi kültünü yücelten ve bu kültün yüzeydeki varlığından büyülenmiş haldeki Neo-Post Freud'cuların aksine, özneye masumiyet atfeden tüm bu yanılsamanın iç yüzünü ortaya sermiştir. (Jacoby, 1996: 53). Aktüel toplumsallıkta benlik ya da kişiliğe atfedilen; *yeni-ruhçuluk*, new age akımlar, çoksatan kişilik kitapları gibi unsurlar vasıtasıyla *instagram* sayfalarında tüm canlılığı ile var olmaya devam eden, kutsiyetin kökeni Adler ile Neo-Freudculara kadar dayanmaktadır. Jacoby'ye göre tam da Neo-Freudculuğun insanlığa katkısı olarak görülen bu "kutsal" keşif, esasında özneye yönelik eleştirinin yitirilmesi ile eşdeğerdir. (Jacoby, 1996: 57). Freudyen terminolojinin, mekanik davranışçılarda olduğu üzere bireyi bir yanılsamaya indirgemek yerine, birey kültündeki sahtekarlığı ifşa ettiği yerde, yani düpedüz bireyin henüz ne oranda var olmadığını gösterdiği yerde, politik olarak (tüm revizyonizm biçimlerinde olduğu gibi) topyekûn liberal olan Freud'cu revizyonistler, bireyi sakat bırakan gerilemeleri kutsamışlardır.

Post-Freudculuk; bilinçdışından bilince, idden egoya, cinsellikten ahlakçılığa (puritanizme d.ç.), bastırmadan kişilik gelişimine ve topyekûn olarak derinlik psikolojisinden yüzeysel ve kültürel psikolojiye doğru yönelen Neo-Freudcu kaymayı kışkırttı. Revizyon, Freudcu kalıntıdan arındırılarak; hakiki benlik, kendini gerçekleştirme ve kişilik türü motifler yoluyla varoluşçu bir ambalaja, "sentetik bir toplumun parolası olan otantiklik" zırhına büründü. (Jacoby, 1996: 73). Öznelliğe yapılan bu ölçüsüz vurgu, esasen yığınlaştırılmış bir toplumun içeriğinde yitirilen öznelliğin kaçınılmaz çelişkisidir. Benlik-bireysellik-öznellik kılıflarına bürünen ego, tam da ontolojik konumu belirsizleştiği ölçüde psikoloji de öne çıkmaktadır. Ego, çoğulculuk-kimlik vb. safsatalar yoluyla çoğalmış olduğu için değil, bizzat çıkışsız ve seçeneksiz bir kısıtlanmanın boyunduruğuna girdiğinden dolayı; kimlikten ve kimlik bunalımından, ya da otantiklik ve sahtelikten bahsedilip durulmaktadır. (Jacoby, 1996: 73-74).

Varoluşçu-humanist psikolojinin yıldızı *Rollo May*, din kurumunun insanlık için faydalarını; bireyin özsaygısını ve kendine güvenini oluşturmaya yardımcı olması yoluyla açıklamaktadır. Bu tahayyülde, öncelikli olarak din kurumu tarihsel hakikatinden soyutlanırken diğer taraftan, Jacoby'nin de vurguladığı gibi, tinsel olduğu varsayılan değerler, tinsellikten çok uzakta mübadele değeri olarak pazarının iznine tabi kılınırlar. (Jacoby, 1996: 82). Temsilin bilgisinin verili gerçekliğe dair bilginin yerine geçmesine temel bir örnek Rollo May'de bulunacaktır. May, dolayımdan kaçan, gösterişli ama kof bir toplum eleştirisinin gölgesinde; normalin karşıtlığı üzerinden egemen semiyotik rejimin nasıl kurulduğuna dair çarpıcı bir örnek sunar:

> "Günümüzde birey üzerindeki en baskın değer yargılarının kabul görmek ve sevilmek olduğunu düşünürsek, endişenin yalnızlığa itilmek ve toplum tarafından istenmemek korkusundan ileri geldiğini rahatlıkla görebiliriz. Yukarıda 'normal endişe'ye örnekler vermeye çalıştık. 'Normal endişe' demekle kastettiğimiz, içinde bulunulan tehlikeyle oranlı olarak yaşanan kaygı durumudur. Bir yangın, savaş veya yaşamsal önem taşıyan bir sınav esnasında endişe duymak gayet olağandır. Her insan bu olağan endişeleri kendine özgü bir tarzda duyumsar ve yaşamın zorluklarıyla bu tarzda mücadele eder. Birey "normal kriz"lerini -süt emmeyi bırakmak, okula başlamak, meslek seçmek, evlenmek gibi- ne kadar rahat atlatabilirse o kadar nörotik endişeden uzak kalmış olur. 'Normal endişe' kaçınılmazdır ve bireyin bunu kendi kendine itiraf edebilmesi gerekir. Biz bu kitapta, olağan endişenin çağımızdaki rolünden ve endişeyi yenmenin yapıcı yollarından bahsedeceğiz." (May, 1997: 42).

Toplumda egemen değerlerin içselleştirilmesi, insanın yazgılı olduğu kaygıyı normalleştirme pratiği ile eş zamanlıdır. Günümüz insanın cilalı birer zırvadan ibaret olan *Star Wars* ya da *süper kahraman* kültürel tüketim nesnelerine meftunluğu; Laing'in deyimiyle "şaşıya rol gösteren kör olarak" psikiyatri kliğinin meşhur bir üyesi olan May 'in, "içimizdeki güç" safsatası ile aynı nehirden beslenir. Sermayenin aynı kültürel tornasından çıkan May ve türevleri ile tüm bu kof kitlesel tüketim nesneleri, doğrudan endişenin toplumsal-politik kökenlerine bakmak yerine içimizdeki güç safsatasına sarılacaktır. (May, 1997: 44-45). May'e göre benlik oynanan rollerin toplamı değil, rollerin oynandığının bilincinde olmaktır. Dolayısıyla benlik, insanın kendi deneyimini gözetleyerek bilincine vardığı merkezdir.[149] Nevroz ise öznedeki potansiyelin edimsel olana dönüşmedeki yetersizliğine indirgenecektir. Nevrotik, çevresel etkiler dolayısıyla kişilik olmaya yönelik potansiyelini boşa harcamış ve böylece, dışarıya

[149] İronik olarak aynı eserin ilerleyen satırlarında May, bu gözlemleme pratiğini yabancılaşmanın temel motifi sayacaktır: "Benliğiniz üzerinde salt bir gözlemci olmak demek, kişiliğinizi bir obje olarak değerlendirmek, yani kendinize yabancılaşmak demektir." (May, 1997: 99).

yönlendiremediği enerjiyi içe doğru kıvırarak, içeri dönmüştür. (May, 1997: 89-91). Bu seferde hastalığı yaratan maddi koşullar görmezden gelinir:

> ” Hastalanan veya iyileşen ‘ben’dir. Hastalıklarla baş ederken "ben"in etken olmasını öneriyoruz. En azından hastalıklardan biri için iyileşince etken bir fiil kullanıyoruz-veremden kurtulanlar ‘Falanca sanatoryumda veremi yendim.’ diyorlar. İster fiziksel, isterse psikolojik olsun biz her hastalığın belli bir süre için bedenin başına gelen bir olay olarak değil, doğanın bireyi tekrar eğitmek için kullandığı bir yöntem olarak benimsenmesinin doğru olacağına inanmaktayız. Hastalıkların neden eğitici olduğuna inandığımızı aşağıdaki veremli bir hastanın arkadaşına yazdığı mektuptan anlayacaksınız: ‘Bu hastalığa yakalanmamın sebebi sadece gereğinden çok çalışmam ya da verem mikroplarının istilasına uğramam değil. Gerçek sebep, olmadığım biriymişim gibi davranmam. 'Müthiş sosyal insan’ı oynamak hoşuma gitmişti.” (May, 1997: 104).

Öznenin davranışlarındaki “içtenlik” olarak adlandırılan nitelik, iki bakımdan egemen epistemolojik çerçevelemeye göre belirlenir: Birinci olarak bu sözde nitelik, insan deneyiminde tekrarın olanaksızlığını içtenliğin bir önkoşulu olarak varsayar. Halbuki Deleuze’ün “Fark ve Tekrar” da ortaya koyduğu üzere ne fark ne de tekrar böyle idealist kategoriler yoluyla işlemez. İkincisi, içtenlik olarak adlandırılan bir kategori yoluyla neyin görünüşü neyin ise öz(hakikat) olduğuna karar verebilme hakkı, Platon’dan bu yana süregelen, Marx’ta bile materyalizmin altında nefes alan ve ne yazık ki çoktan egemen düşünme biçiminin tarihsel bir unsuruna dönüşmüş olan idealist yanılsamanın (post) modern öznenin düşünme eyleminde halen ne kadar etkin olduğunun bir kanıtıdır. Bu idealist yanılgı, “orijinallik” gibi, içeriği tümüyle hâkim düşünce tarzı tarafından belirlenmiş ve “figür zemin konfigürasyonu” gibi, maddi-fiziksel gerçekliğe atıfta bulunan sözde materyalist mefhumlar ile varoluşçu psikoterapinin “sözde” maddi hakikatinin içine sızar:

> “Her doğrudan ve ani hissetme-isteme deneyimi içten ve tektir. Yani tepki ve ona bağlı gelişen istek belirli bir yere ve zamana aittir. İçtenlik terimi duruma karşı doğrudan verilen tepkiyi açıklar. Buna teknik terminolojide ‘figür-zemin konfigürasyonu" denmektedir. Figür-zemin konfigürasyonu, etken ben'in tepki anında şartların bir parçası olması şeklinde de anlatılabilir. İyi bir arka plan formasyonu bir portre için nasıl önem teşkil ediyorsa, olgun bir insanın davranışlarının ' çevresiyle şekillenmesi de aynı şekilde önemlidir. İçtenlik, bu nedenle, ben merkezcilik (egosantrizm) ya da canı her istediğinde aklına eseni yapmak demek değildir. İçten bir tepkide orijinallik ve teklik aranmalıdır. Tepkiyi doğuran olayın tamamen aynısının gerçekleşmesi imkansızdır bu yüzden anlık içten bir tepkinin de tekrarı olanak dışıdır. Rahatsızlık verecek derecede tekrar edilen tepki nörotik davranışlara mahsustur.” (May, 1997: 108).

Althusser, "Freud ve Lacan" adlı öncü makalesinde, Freud düşüncesindeki devrimciliği kavramak için gerekli, eleştirel ve kuramsal çabanın çerçevesini oluşturma çabasındadır. Freudyen keşif, ne yazık ki, kendisinden doğa bakımından farklı, biyoloji, psikoloji ve felsefe gibi, bilgi dallarına indirgenmiş, diğer taraftan, başta Amerikan okulu olmak üzere çeşitli revizyonizmler yoluyla iğdiş edilerek, psikanalizin odaklandığı sömürüye hizmet eder duruma getirilmiştir. Yapısalcı Marksizm'in öncüsü Althusser, Marksizmin revizyonizm adıyla nasıl bir tahrifata uğradığının bilgisini aklında tutarak, bu elem verici durumun; Marksistlerin psikanalizin indirgemecilik ve revizyonizm dehşetinden sonra dönüştüğü ideolojiyi, psikanalizin kendisi ile karıştırmalarına ve dolayısıyla Marksizm ve psikanaliz arasında sahte bir ilişkiselliğin hüküm sürmesi ile neticelendiğini belirtmektedir. (Althusser, 1981.)

Bu anlamda Althusser, Lacan'ın Fransa'da başlattığı pratiği izleyerek, Freud'daki (devrimci) keşfe dönüş için, üç başlıklı bir çözüm önermektedir:
1.) Freud'un gerici düşünce tarafından işlenişini daha da derinleştirmemek için bu işleyişi fazla irdelemeden bir kenara atmak.
2.) Farklı bilim dallarının büyüleyici etkisinden beslenen revizyonizmin sunduğu daha ince anlam kaymalarına karşı uyanık olmak.
3.) En nihayetinde ve en önemlisi, Freud'un kavramsal şebekesi ve düşünce içeriği arasındaki hakiki epistemolojik ilişkiyi ifşa edebilmek ve bunun için ciddi bir tarihsel-kuramsal eleştiri yapısı oluşturmak.

Amerikan revizyonistlerinin olduğu kadar, indirgemecilerin Freud okuması psikolojizmde zirvesine ulaşan bir tür çocukluğa düşüştür. Althusser'in ifadesiyle; siyasal olandan bilimsel olana kadar çeşitli düzeylerinde topyekûn olarak batı aklı uzun bir süre boyunca psikanalizi küçümsemiş, sonrasında ise psikanalizi kendi bilmlerine indirgeyerek(uyarlayarak) onu himaye altına almak istemiştir. *Dalbiez'ci davranışcılıktan Merleau Ponty fenomenolojisine; Sartre'cı varoluşçuluktan Jackson'cu bionörolojiye; Mead usulü kültüralist sosyolojiden Binswanger'in varoluşçu psikanalizine* kadar uzanan bir listedir bu. Son noktayı ise, bu devasa bilimsel aileye, daha doğrusu "karman çormanlığa, kabul edilmelerinden, "adam yerine konmalarından" son derece mesut olan psikanalistler koymuştur. Hayali bağların hakiki iktidar ile

kurulmuş uyuşma ittifaklarını perdelediği bu dünyanın sahte şan ve şerefini, aşağılanmaya yeğlemişlerdir. (Althusser, 1981: 115).

Althusser'e göre Freud düşüncesi epistemolojik açıdan yetim ve yalnızdır. Bu yetimlikte, psikanaliz kavramlarını dışarıdan tedarik etmek durumunda kalmıştır: çağın egemen termodinamik fiziği, yine aktüel ekonomi-politik ve biyoloji, kavramsal ithalatın gerçekleştiği bilimsel bölgelerdir. Diğer taraftan elinin altında olan, bilinç, ön bilinç vb. gibi mefhumlar çağın bilinç sorunsalının izini taşıdıklarından son derece kısıtlayıcıdır. Öncü olarak gösterebileceği ise sadece birkaç yazar vardır: *Sophokles, Shakespeare, Moliere* ve *Goethe*. Tüm bu öncesizlik, Freud'u ithal kavramların desteğinde kendi "milli kavramsal şebekesini üretmeye yönlendirmiştir. (Althusser, 1981: 111). Psikanalizin ortaya çıkardığı sorular esasen, insan öznesinin belirli bir ideolojik imgesinin sınava tutulması anlamına gelmektedir. Freud'un kendi keşfini, *Kopernik*'inkiyle kıyaslaması boşuna değildir.

İnsan evladı, Kopernik'ten beridir yerkürenin, evrenin merkezinde yer almadığının ve Marx'tan bu yana insan öznesinin de tarihin merkezi olmadığının bilincindedir. Esasen tarihin, zorunlu merkezden yoksun bir yapı olduğu bilinmektedir. Freud ile insan evladı bu sefer; Öznenin, "ben", "bilinç" ya da "varoluş"ta merkezlenen bir ego olmadığının; öznenin, "ben"deki imgelemsel yanlış tanımada (ideoloji) merkezlendiği yanılgısındaki bir merkezsizleşme olduğunun bilgisine varmıştır. (Althusser, 1981: 126-127). Althusser açısından temel mesele, psikanalizin nesnesinin, kavramsal şebekesi ile ne oranda örtüştüğünü keşfetmektir. (Althusser, 1981.) Bu anlamda psikanalizin nesnesi, kabaca, ne psikoanalitik sapmanın kabul ettiği üzere gibi tedavinin kendisi, ne de çeşitli indirgemecilik biçimlerinin kabul ettiği o meşum ikiliktir. Psikanalizin nesnesi bizzat, tekniğinin tedavi pratiğinde ele aldığı içeriğin bizzat kendisidir. (Althusser, 1981: 117).

Temel mesele; bu küçük biyolojik varlığın, bir ayı yavrusu ya da "kurt çocuk" olarak değil de bir insan yavrusu olarak var kalabilmesi ve asla bellek yitimine uğramadan, bu varkalım savaşından; tüm yaraları, sakatlıkları ve sızıları ile yara bere içinden sağ çıkabilmesidir. O meşum çoğunluk, bu mücadeleden, neredeyse zararsız çıktığını beyan etse de savaşın izlerini yaşamı boyunca taşır. (Althusser, 1981: 116-117). Bu noktadan

sonra Althusser'in bahsedeceği (ontolojik) ölüm iki farklı forma bürünecektir: Ya bir psikoz anında kabuk bağlamış yaralar aniden açılır, ya da artık yarası çoktan nasırlaşmış çoğunluk "normal"lik tezahüründe organik bir yitime kurban gider. İşte psikanaliz bu savaşın kabuğu nasırlaşmamış (Reich'ın coşkusal vebaya tutulmamış veya karakter zırhı halen çözülebilir olarak tanımlayacağı) "yavruları" ile ilgilidir (Althusser, 1981: 117). Biyoloji bu hikâye ile, bilimin merkezinde olması gereken bu insansal yavru hayvan, nesne ile ilgilenmez. Keza; tarih, sosyoloji ya da antropoloji de, toplum ve kültür ile, yani "artık hayvan yavrusu olmayan" ile meşguldürler. Psikolojinin ise tümüyle uzağındadır: Zira psikolojinin nesnesini "insan doğası"ndan ve kültürün hakimiyetinde kimliği tescil edilmiş varlıktan seçmektedir. Tanrı, akıl, bilinç vesaire de mıhlanmış başlangıç ve kökenlere meftun felsefenin hikayesi ise bambaşkadır. Oysaki psikanalizin nesnesi doğrudan, doğan ve var olandır; her insan dölündeki, müphem, insani uçurumdur. Dolayısıyla psikanalizin nesnesi, kipliği, içeriği ve mekanizması tümüyle apayrıdır ve temel mesele bu özgüllüğe upuygun kavramsal şebekeyi ortaya çıkarabilmektir. (Althusser, 1981: 17-118).

Peki bizzat Freud'un düşüncesi ne tür bir nesnedir? Birincisi psikanaliz tedavisi olarak bir teknik; ikinci olarak tedavinin yöntemi olarak, kuramsal(ımsı) soyut bir açıklama olarak teknik ve üçüncü olarak da tekniğe ilişkin bir kuram. Bu üçlü yapı her ne kadar her türlü bilimin yapısını andırsa da esasen bu benzerlik sadece biçimseldir. Zira, Freud'un kavramsal şebekesi ile içerikler arasındaki aşikâr orantısızlık, bu yapının bilimselliğini müphem kılmaktadır. Diğer bir deyişle, bu gerçekten bilimsel bir kuram mı, yoksa tedavi kisvesindeki pratikteki bir yer değiştirme midir? Psikanalizin kuramdan azade basit bir pratik olduğuna dair yaygın kanı ve hatta Levi Strauss'un kolaylıkla, Freud'un atası olarak şamanın büyüsü gibi gösterebileceği bir para normalite midir? (Althusser, 1981: 112).

Althusser bu sorulara, psikanalize aposteori kondurulan tüm konformist sapmacılık karşısına yoğunlaştırılmış bir Freudculuk ile dikilen Lacan dolayımıyla cevap verir.[150]. Özgün bir pratik içinde öz nesnesinin bilgisini ve dönüşümünü mümkün kılan bir kuram ve tekniğe sahip her hakiki bilimde olduğu üzere, pratik bilimin mutlak bir unsuru

150

olmaklıktan çok kuramsal olarak bağımlı bir düzeyi ifade etmektedir. Bu düzeyde yöntemleşmiş kuram olarak teknik, kendi öz nesnesi olan bilinçdışı ile kuram veya pratik yoluyla ilişki içine girer. Dahası; her bilimsel bilginin doğasına içkin olduğu üzere, pratiğin hükmünü ve dolayısıyla sırlarını elinde tutan yalnızca ve yalnızca kuramdır. (Althusser, 1981: 112-113). Post Freud'cular için maddi dünyanın ekonomi-politik hakikati çoktan tamamlanmış ve temize çekilmiştir. Halbuki sermayenin kaçınılmaz kabul edilip yayılması karşısında sessiz kalmasının bedeli ontolojik güvensizliktir. Jacoby, sermaye ile öznenin ontolojik konumu arasındaki bu antagonizmayı Engels'e atıfla örneklemektedir: "Engels bir zamanlar, örgütlü emek sefaletin büyümesini belli bir ölçüde geciktirebilir ama 'aslında büyüyen şey, varoluşun belirsizliğidir' diye yazıyordu. Güvensizliğin var olması, varoluşun güvensizliğine bağlıdır." (Jacoby, 1996: 75).

Hem Hümanist psikolojinin hem de, Anglosakson psikolojik danışmanlık müessesinin (safsatasının) kurucularından *Carl Rogers'ın* refah toplumuna övgüler düzdüğü satırlarda, insanın maddi gereksinimlerinin doyurulduğu bu verili toplumsallıkta, kaçınılmaz olarak kalanın insanın psikolojik dünyaya dönmesini olduğunu buyururken, maddi gereksinimleri çözmüş insan için geriye kalanın otantiklik arayışı olduğunu eklemeyi unutmaz.[151] (Jacoby, 1996: 75) .Fark edilebileceği gibi bugünkü öznelliğin nüvesi bu mistifikasyonda gizlidir. *Covid-19* gibi bir sorunla karşılaşan *Instagram* öznesinin "doğal" tepkisi yoga-meditasyon vb. aracılığıyla içine dönmek, bu içebakışı canlı yayınla dış(sallık) ile paylaşmak ve sonrasında da her içsel esrime yaşayan insanın ilk yapacağı üzere mutfağına gidip poğaça yapıp bunu insanlığa sunmak olacaktır. Maddi ve psişik ihtiyaçlar arasında yapılan ayrım, tıpkı meşhur özel-kamusal alan ayrımında olduğu gibi, sermayenin bütüncül tahakkümünün imzasını taşımaktadır. Jacoby'nin de vurguladığı ve esasen kaçınılmaz olan yarılma; maddi yapı ile psikolojik düzey, üretici ile tüketici, çalışma ile boş zaman arasında olmasına rağmen; Rogers ve türevleri bu yarılmaya deva olarak çalışmaktan ya da maddi yapı ile hemhal olmaktan

[151] Diğer bir Anglosakson safsatacı da kişilik psikolojisinin kurucusu olarak kabul *edilen Gordon Allport*'dur. Allport, ruhsal pazar için bir norm tedarikçisidir. Halbuki: "'İnsani norm' sanki bireysel ve toplumsal tarihin pıhtılaşmış dehşeti ve sefaleti değil de hakikatin kendisiymiş gibi, düşünmeden desteklenivеrir. Freud nevrotik ve hasta olanı incelerken, Allport normal ve sağlıklı olana tutunur. Hastadan kaçınılmalıdır, çünkü hastaların varoluşları bile, sorgulanmayan şeyleri (bütünün rasyonelliğini) tartışmaya açar. Allport işsiz serseriyi ve deliyi, erdem ve sağlığın ikiz düşmanları olarak bağlantılandıran temel burjuva anlayışa adım adım yakınlaşır." (Jacoby, 1996: 77).

bitap düşmüş özneye, birkaç doz “otantiklik” ile yorgunluk giderme terapisi önermektedir. Esasen olan biten tam da Freud’un 19. Yüzyıl taşralığına karşın huzursuzluğun dikkatini kökenden yüzeye yönelten yirminci yüzyılın ideolojisinin takdiminden başka bir şey değildir. (Jacoby, 1996:76).

Jacoby; çağdaş küresel toplumda (özellikle Anglosakson düşünme pratiğinin aşikâr neticesi olarak) Freud’u ehlîleştirip, cinsellik-saldırganlık ikilisinin idealizmine indirgeyen (mesela pratikte dünyayı Hollywood tarzı görme pratiğinde olduğu gibi) egemen yaklaşımın aksine, Freud’da unutulmaya yüz tutmuş devrimci kökeni hatırlatmaktadır. Psikanaliz; toplumsal-bireysel değerlerin, insanın tarihsel mücadelesinden soyutlanmasına razı olmayan radikal bir özü, her türlü karşı saldırı ve sindirme çabasına karşın muhafaza edebilmiştir. Aslında Freud’un da ne yazık ki katkıda bulunduğu her türlü aksi yönde çabaya karşın psikanaliz, Neo-Post Freudcu düşüncenin temelini oluşturan değer-norm-etik ideolojisini kazıyarak, bedene tarihsel doğasını geri kazandırmıştır. Buna karşın benzer bir biçimde eleştirel ve maddeci kalan Eleştirel kuram, Freud’un takipçisi olacaktır.

Freud’da ya da de diğerlerinde, psikoanalitik güdü tahayyülü kavramsal bir mitolojiye sığınıp canlı bedeni yok sayan bir yaklaşımda müşterek kalmıştır. (Bloch, 2007: 90-91). Bu ortak bakış açısı daha sonra Bloch'unda saptadığı üzere, sonraları psikanaliz ve kapitalizm arasındaki örtük iş birliğinin (ya da en azından psikanalizin kapitalist sömürü karşısındaki suskunluğunun diyelim) epistemolojik temelini oluşturacaktır.[152] Bu çalışmada düşüncelerine yer verilen, Reich'tan Norman Brown'a; Jacoby'den Kovel 'e kadar, Freud'u radikalleştirme teşebbüsünde bulunan (sol) Freud'cular, nedense bu hayati tespit yokmuş gibi davranmışlardır. Bu müştereklik, faşist-reaksiyoner Jung ile liberal aydınlanmacı Freud'un "derinlik psikolojisi" adı altında birleşecekleri ve güdüyü, toplumsal-ekonomik niteliğinden soyutlamaya kadar gidecekleri düşünce zincirinin başlangıç noktasıdır. Liberal (Freud), bastırılanı bilinçli kılmak isterken, gerici (Jung) bilinçli içeriği çoktan bastırılmış olana tekrar bağlamak, bilinç-dışının dehlizlerine geri tıkmak amacındadır. Psikanalizin bu iki kök tasavvuru tümüyle karşıt gibi görünse de; bilinç-dışını tarihselliğin etkisinden azade, var olan canlı bilincin gerisinde, epeydir

[152] Bunun için bkz. Bloch, 2007: 90-96.

psişik bodruma tıkılmış bir fenomen olarak kavrama noktasında ortaktırlar. Freud ve Jung'a psikanalizimin diğer temel kaynağı Adler'de eklenince şu hakikat fark edilecektir: Güdü, hiçbir şekilde toplumsal-ekonomik koşullara bağlı bir değişken olarak kabul edilmez. Güdüler doğrudan sınıfsal ve maddi koşullara tabidir, dolayısıyla psikanalizin bütüncül yöntemine göre kısmi kalırlar. Psikanalizin tümüyle yok saydığı açlık olgusu gibi hiçbir zaman için bir "son kerte" değildirler. (Bloch, 2007: 90-91).

Libidinal içgüdüler, öznenin kültürel ve ahlaki dizgeleri ile çatışması durumunda patojenik bastırmanın kuvvetleri tarafından boyunduruğa alınır. (Freud, 2012: 39-40; Bloch: 77-78). Freud açısından birey, bilgi kaynaklı bir aydınlanmanın (Spinozist anlamda) keyfini çıkaran bir entelektüel (iç) görünün etkisinin uzağında, kültürel ahlaki değer dünyasını vasati ölçü birimi olarak kabul ederek, bu dünyanın yasalarına boyun eğmek ile hemhal olmuş durumdadır. Freudyen bakış, bastırmanın patojenik kökenini organik determinizm yoluyla yüzeye, verili hakikat düzeyine çıkarır(serimler).[153] Determinizmin demirimsi dünyasında öğütülen (patojenik) bastırmanın ana hammaddesi benin kendilik saygısıdır. Determinizmin kurgusal hakikati, o ağır gerçekçi tarzı içinde dahi, verili hakikat ile atom altı öznelik arasındaki ilişkiselliği adlandırmaktan acizdir. Freud'un ön varsayımında, derinde inorganik (virtuel organik) olanın toplumsal dolayıma nasıl katıldığının somut koşulları müphem kalmaktadır: Ben; bilinçli(?) olarak zihninde işlediği izlenimler, deneyimler ve arzu parçacıkları yoluyla, başka birisine son derece uygunsuz gelebilecek bir ben ideali, bir nevi özdeşleşmeye meyilli Deleuze-Guattari'ci kavramsal kişiliğin izdüşümü, meydana getirir. Freud açısından libido kuramı bu fark(lı)lanmayı açıklamaya ehildir: Bazı insanlar kendi aktüel benini ölçüp biçerek yarattığı (Freud'un meta psikolojisinde kimi zaman üst-ben ile özdeşleşecek olan) bir ideal benin etkisi altında iken, kimi insanlar ise böyle bir idealleştirmeden özerktir.

[153] "Bd'nın bastırılmış olanla eşanlamlı olmadığını kabul ediyoruz. Her bastırılmış olan Bd'dır, ancak Bd bastırılmış olandan ibaret değildir. Benin bir bölümü de -ki bunun ne kadar önemli bir bölümü olduğu kesin değildir- Bd olabilir, hatta kesinlikle Bd'dır." (Freud, 2009: 79).

Açlığın[154] insan üzerindeki belirleyiciliğine rağmen, başka ne bir kökensel güdü vardır ne de, tarihin akışı içinde yüzlerce kez farklı biçimlere bürünmüş insan doğası üzerine farazi tasavvurların buyurduğu gibi bir "kök-insan". (Bloch, 2007: 94). Bloch, psikanalize içkin temel burjuva yanılgısı olan, yaşadığı dönemin öznesini evrensel tarih dışı "esas" insan olarak kabul etme yanlışını eleştirirken, psikanalizi ehlileştirme çabasındaki Freud sonrası düşüncenin düştüğü hataya düşecektir: tarihsel indirgemecilik ya da "aşırı tarihselleştirme". Buna göre; psikanalizin tüm güdüleri ve psişik aygıtı ile kök insan olarak takdim ettiği insan, "Viktoryen asrın yapmacıklığına" gömülmüş burjuva güdü insanıdır. Keza; Rousseau'nun "doğal insanı"nın Akıl Çağının insanı, ya da Nietzsche' nin dionizik öznesinin Aydınlanma sonrasının insanı olması gibi. Bloch'a göre (ve birçok başka tarihsel indirgemeci açısından) bu insan türleri yaşadığı çağ ile sınırlandırılmıştır ve başka bir tarihsel düzeyde yaşaması söz konusu bile değildir:

> "Freud'un tanımladığı 'yaratığın' tarihsel konumu da buna benzer şekilde kesinlenebilir: Bu libido-insanı -düşlediği arzu giderimleriyle beraber- 1900 ün birkaç on yıl öncesi ve birkaç on yıl sonrasında yaşar, ('etin ruhtan kurtuluşu'nun[155] ayrılıkçı resmi vadesidir, 1900)." (Bloch, 2007: 95).

Dünyanın, ekonomi ve üstyapıları yerine libido ve tahribatına yaslanan bir tarifi olmadığı gibi, ekonomik tarihin dışında erotik bir tarih de mevcut değildir. Bundan dolayıdır ki, hayatta kalma güdüsü nihai ve özneye sıkıca dolayımlanmış olarak, güdüler çoğulluğu içindeki en sağlam-kalıcı olan güdü olsa gerektir. Proletaryaya içkin nörotik antagonizma; somut olarak işini kaybetme korkusunun iğdiş edilme ile bağlanamayacağı gibi, libidonun erojen bölgelere kökleşmesi (Freud); yerine oturmamış karakter maskesi (Adler) ya da kadim zamanlara dönüşün nihâyeti (Jung) gibi, hali vakti yerinde çelişkilerden ibaret değildir. Psikanaliz, açlık-susuzluk hayatta kalma hakikatine bağlandığı durumda bile güdülerin aidiyeti; Freud'un garip bir biçimde bağlı kaldığı

---

[154] "Açlıktan şimdiye dek az, pek az bahsedildi. Halbuki yeterince kökenseldir de bu diken, epey kadimden beri gözümüze bakar. Çünkü aşkı tadamayan her şeye rağmen bir müddet yaşayabilirse de, gıda alamayan bir insan, ölür. Güç güdüsü tatmin edilmeden de pekâlâ yaşanır, hele beşyüzbin yıl önceki ataların bilinçdışına dönememek, hiç sorun olmaz. Fakat günlerdir midesine bir şey gitmemiş, çökkün işsiz, insan varoluşunun en muhtaç durumuna sokulmuştur ve o durumu görünür kılar. Açlık çekenle hemdert olmak, hemdert olmanın tek yaygın halidir, hatta hemdert olmayı yayabilecek tek hal. Aşka susamış kız, hele bir adam, acıma uyandırmazlar, açlığın feryadı ise şikâyetlerin en kuvvetlisidir, dolambaçsız koparılabilecek yegâne feryat." (Bloch, 2007: 91).

[155] Bloch burada, eserinin önceki sayfalarında alıntıladığı, *D H Lawrence'ın*"nevroz çağı"na istinaden söylediğini varsaydığı sözlerine gönderme yapmaktadır. "Lawrence'ın dediği gibi: İnsanlar etlerinden ayı, kanlarından güneşi kaybetmişlerdir." (Bloch, 2007: 87).

bütün beden-mide yapısına değil ama, “ben”in geç dönem içgüdülerine; diğer bir ifadeyle ahlaki sansürün belirleyici olduğu güdülerin içinde aranmıştır:

> “Fakat açlık ne kadar yüksek sesle kükrerse kükresin, tıbben adlandırılması enderdir. Bu eksiklik, psikoanalizin hep daha iyi acıları çekenleri tedavi ettiğini ve edeceğini gösterir. Nasıl yiyecek bulacağım endişesi, Freud ve ziyaretçileri açısından en temelsiz endişeydi. Psikoanalizci hekim, özellikle de hastası, yakın zamana dek midesinden yana endişesi bulunmayan bir ona tabakaya mensuptur. Mamafih Freud’un Viyana’sı biraz daha fazla endişeyle yaşanan bir yer haline geldiğinde, engellenmiş intiharcılar için bir psikoanalitik danışma bürosu vardı; libido altı güdülerle de buluşulabiliyordu burada. Zira intiharların yüzde doksandan fazlası iktisadi sıkıntıdan kaynaklanır, geri kalanı aşk kahrından (ki bu kahrın da bastırılmayanından.) … Yani açlık dikeni tıpkı libidonun salon riyakârlığınca gizlenmesi gibi gizlenir psikoanaliz tarafından. Bu, psikoanalitik temel güdü araştırmasının sınıfsal kısıtıdır. Buna bir de millî kısıt eklenir. Belki libido bakımından değil ama ahlâkî Ben sansürü ve dolayısıyla bastırma bakımından.” (Bloch, 2007: 92-93).

Bloch’un yukarıda örneğini verdiği tarihsel indirgemecilik, bu tez çalışmasında tümüyle reddedilmektedir. Doğrudur; Marx’tan Kant’a kadar tarihi bizzat belirlemiş birçok düşünürde düşüncenin kökenine yerleşmiş olan Avrupa-merkezcilik Freud düşüncesinde de fazlasıyla mevcuttur. Keza bu Avrupa-merkezcilik ile eşzamanlı olarak gelişen ve incelediği öznenin, bütün insanlığın başat örneği olduğuna dair burjuva tahayyülü de Freud meta psikolojisinde fazlasıyla belirgindir. Lakin tüm bu taksiratlarına rağmen Freud’u halen üzerine düşünülür-tartışabilir kılan da, belirli bir tarihsel dönemin insanında belki 100-150 yıl sonrasının öznelliğinde kolaylıkla fark edilebilecek arızalar bulmasıdır. Bu aşırı tarihselleştirme, burjuva düşüncesine içkin temel bir yanılgıya, insan varoluşunun niteliğini belirli bir dönem dışında değişmez kabul edildiği ve insanları tarihin etkilerine basit tepkiler veren otomatlara indirgeyen başka bir burjuva yanılgısı ile karşılık verilmektedir. Bu noktadan yaklaşırsa, insanlık tarihinin bütün büyük eserlerine; Homeros’tan Beethoven’a oradan da Dostoyevski’ye kadar, belirli bir tarihsel dönemin semptomatik ürünü olarak kabul edip, derdest etmek gerekir. Halbuki tüm bu eserleri ölümsüz kılan, çokça söylenildiği gibi, tam da dönemin insanında tüm insanlığa dair “bir şeyler” bulmuş olmasıdır, tıpkı Freud’un keşiflerinde olduğu gibi.

Peki dürtülerdeki ayrışma ne demektir? Ve ayrıca dürtülerin bileşimi, İd’i ayırdığımızı varsayarsak, üst-ben ve dürtüler arasındaki ilişki göz önüne alındığında nasıl bir hal alacaktır? Freud, narsisist benin oluşumu sonucunda üst-benin ortaya çıkışının her ikisinin de bir “cinsellikten arındırma" fenomenini zorunlu kıldığını göstermiştir.

(Deleuze, 2007: 99). Cinsellikten arındırma mefhumuyla anlatılmak istenen şudur ki: Eros'un enerjisi olarak libidonun belirli bir miktarı nötrleşir ve böylelikle yer değişebilir bir duruma gelir. Deleuze açısından iki farklı düzeyde birden işleyen cinsellikten arındırma süreçleri derinlemesine bir farklılık gösterir: Belki de Ben'deki imgelem gücünü ortaya çıkaran süreç eşzamanlı olarak işleyen, bir *idealleştirme* süreciyle karışırken; diğer taraftan, üst-bendeki düşünce gücünü oraya çıkaran da bir *özdeşleşme* sürecidir.[156] (Deleuze, 2007: 99-100). Mazoşizm ve sadizm, esasen belirli bir nicelikteki libido enerjisinin yalnızlaştırılmasını ve cinsellikten arındırılarak mevki değiştirmesini zorunlu kılar. Bu mecburiyet, içgüdüler arasında bir dönüşümün asla var olmadığını aksine, kateksis olarak bir enerji yüklemesinin yer değiştirmesinin var olduğu anlamına gelmektedir. Deleuze açısından Freud'un "ayrışma" diye tanımladığı şey tam da bu fenomendir.[157] (Deleuze, 2007: 95). Bu ayrışma iki temel unsuru ortaya çıkarır: narsisizm ve üstbenin oluşumu. Tüm sorun, bu ayrışmaların doğasında ve içgüdülerin kombinasyonundaki iç içe geçme (*intrication*) tarzları ile alakalıdır. Yüzey iki içgüdünün (Eros ve Thanatos) birleşimi demek olduğu gibi, ayrışmaların da diyarıdır.

Ölüm içgüdüsü, dışsallık ile "verili" olan arasındaki ontolojik sınırdır. Lakin Hades'in bu güdüsü verili değilse bile üst-bende sadist bir düşünme tarzı ve ben'de ise mazoşist bir imgelem olarak çoktan edimselleşmiştir. İşte tam da bu edimselleşme Freud'un, ölüm içgüdüsünün, ancak ve ancak kurgusal ya da mitsel bir biçim altında var kalacağını söylemesiyle aynı yere çıkmaktadır.[158] Deleuze'ün tafsilatında ölüm içgüdüsü, sadizm ile mazoşizme arasındaki yegane farklılaştırıcıdır: Burjuva toplumunun hakim-kurumsal retoriğinde şehvani aşırılık ve günahın iki atlısı olarak, temsile açılan sadizm ve mazoşizm dönüştürülebilir işlevler değil, farklı yapılar

[156] "İdea, ideal haline gelmiş olan şey tekrardır. Ve tekrar karşısındaki tutum haline gelmiş olan hazdır, korkutucu bağımsız güç olan tekrara eşlik eden ve onu izleyen artık hazdır. O halde haz ile tekrar, rollerini değiştirmiştir: işte olay mahalindeki sıçrayışın, yani cinselliğinden arındırma ve yeniden cinselleştirmenin çifte sürecinin sonucu." (Deleuze, 2007: 103).

[157] "Mazoşizm suçluluk duygusuyla değil, cezalandırılma arzusuyla karakter kazanır: Ceza, suçluluğu ve onunla birlikte ortaya çıkan tedirginliği dağıtıp cinsel bir hazzın imkânını doğurur. O halde mazoşizm, bir tersine çevrilmeden çok tersine çevrilmiş olanın bir yeniden cinselleştirilmesiyle tanımlanır." (Deleuze, 2007: 90).

[158] "Thanatos asla verili değildir, asla konuşmaz; yaşam her zaman hazzın ampirik ilkesiyle ve ona tabi kılınan kombinasyonlarla dolu bulunur — kombinasyonun formülü tekil olarak çeşitlilik gösterse de." (Deleuze, 2007: 100).

demektir.[159] Sadizm ve mazoşizm, doğalarını kalıtımsal türeme yoluyla değil, yapısal bölünme ile ortaya çıkarır. (Deleuze, 2007: 108-109).

Deleuze'e göre Freud; üst-ben veya ahlaki bilincin, Oidipus karşısında kazanılmış bir zafer olarak ortaya çıkışı neticesinde; çatışmanın cinsellikten azade kılınmasını da beraberinde getireceğini göstermiştir. (Deleuze, 2007: 90). Çatışmanın arın(dırıl)mış saf hali, ben karşısında kendini sadizm ile, mazoşizm denilemeyecek bir tür tersine çevrilmiş sadizm olarak, onu ortaya çıkaran bir üst-benin imkanı haline gelecektir.

> "Mazohizmin, sadizmden psikanalitik doğumu ele alınacak olursa (ki bu bakımdan Freud'un iki yorumu arasında büyük bir fark yoktur, çünkü ilki indirgenemeyecek bir mazohist temelin varlığını zaten tanır, İkincisi de ilksel bir mazohizmin varlığını boşu boşuna belirtir, mazohizmin tamamlanmış karakterinin ancak sadizmin tersine çevrilmesi yoluyla elde edildiği kanısındadır), yalnızca sadistin özellikle üstbenden yoksun olduğu, mazohistin ise tersine, sadizmi tersine çeviren doymak bilmez bir üstbenden dolayı ıstırap çektiği izlenimi edinilir." (Deleuze, 2007: 104).

Oysaki Mazoşist tam da bir şeyden yoksunsa, bu asla ben değil, ziyadesiyle üst-bendir.[160] Sadist ise tam tersidir: Baskın ve ezici bir üst-beninden başka bir şeyi yoktur. (Deleuze, 2007: 104). Dışarıya yönlendirildiğinde, yıkım deliliğine, dış kurbanlarla bir Özdeşleşme eşlik eder. Sadist ironi budur: Sadistin çözünmüş ben'ini zorunlu olarak dışarı yansıttığı ve aynı anda dışarıyı da kendi tek beni olarak yaşadığı çifte işlem.[161] Burada mazoşizmle hiçbir gerçek birlik, hiçbir ortak neden yoktur, burada, sadizme ait özgün bir süreç, mazoşizmle yalnızca görünürde, kabaca örtüşen, bütünüyle ve bir tek sadizme özgü bir sahte mazoşizm vardır. İroni, aslında, doymak bilmeyen bir üst-benin işlemidir- tüm sadist sonuçlarıyla birlikte ben'in dışarı atılması ya da olumsuzlanması sanatıdır.[162] (Deleuze, 2007: 105).

---

[159] "Edebi olarak, Masoch fantasmanın ve askının ustasıdır: Sırf bu teknikle bile, folklorun içinden mitin kuvvetine erişebilmiş büyük bir yazardır, tıpkı Sade'ın betimlemeleri içinden kanıtlama kuvvetine erişebilmiş olması gibi." (Deleuze, 2007: 112).

[160] "Dışarıda olandan başka ben'i yoktur. Sadist duygusuzluğun temel anlamı budur. Kurbanlarının ben'i dışında herhangi bir ben'i yoktur: Bir üstbene, bütün zalimliğini gerçekleştiren ve gücünü dışarı doğru türettiği anda bir sıçrayışta bütün cinselliğine kavuşan üstbene indirgenmiş bir hilkat garibesi." (Deleuze, 2007: 105).

[161] "Yadsıma, fallusun haklarını ve mülkiyetini oral anneye aktaran nitel bir süreçtir. Askı, ben'in bu annesel fallustan yola çıkarak yeniden nitelenmesini, yeniden doğum idealini temsil eder. İkisinin arasında, üstbendeki düşüncenin nicel ilişkisinden çok farklı bir biçimde, ben'deki imgelemle nitelenen bir ilişki gelişir. Zira, nasıl olumsuzlama düşüncenin bir edimiyse, yadsıma da imgelemin bir tepkisidir. Yadsıma üstbeni reddeder ve anneye saf, özerk, üstbenden bağımsız bir 'ideal ben' doğurma yetisini verir." (Deleuze, 2007: 107).

[162] "Sado-mazohizm bu kötü konmuş adlardan biri, göstergebilimsel bir hilkat garibesidir. Ne zaman görünürde ortak bir göstergeyle karşılaşsak, söz konusu olan yalnızca, indirgenemez semptomlara

Freudyen fark, serbest fark formunda dolaşan farkın haz ilkesinin yönetimindeki; bağlanması, yatırılması veya tutturulmasına dayanmaktadır. (Deleuze, 2017: 137). Tüm bu angaje olma tarzları aynı zamanda, edilgin sentezler ya da ikinci dereceden büzülme ve temaşalardır. Deleuze, yeğinsel farkların -ki haz mefhumunu da bu farkların nitel ve nicel çözümlenme süreci olarak toptancı bir biçimde ele alacaktır- biyo-psişik yaşamın çeşitli yerlerine dağıldığı bir bireyleşme alanından söz etmektedir. Yeğinsel bir alana içkin olarak farkların dağılımından oluşan bu bütün, Freud'un İd'ine (hiç olmazsa İd'in ilk katmanına) tekabül etmektedir. (Deleuze, 2017: 137). Deleuze'e göre Freudyen meta psikolojinin esas sorunu bu noktada ortaya çıkmaktadır: Haz nasıl olurda bir süreç olmaktan çıkıp (neredeyse Kantçı) ampirik bir ilke haline dönüşmektedir? Haz en yalınkat olarak haz vermesi gerçeği, onun talimatname gibi işleyecek bir *demiurgos*a dönüşmesinin nedeni değildir. Deleuze tarafından Freud'un başyapıtı[163] olarak tanımlanan "Haz ilkesinin Ötesinde"'nin başat meselesi, hazzı etkin bir ilkeye dönüştüren koşulları ortaya çıkarmaktır.

Sadece uyarılmanın bağlantısı yoluyla, haz "dağılabilir" hale gelerek yükünü boşaltabilir. Dağınık durumdaki haz parçacıklarını toparlayarak hazlara sistematik-bütünsel değerini veren -rastlantısallıktan zorunluluğa geçiş- bizzat bağlantının etkinliğidir. (Deleuze, 2007: 97.) Dolayısıyla Deleuze'e göre bağlantı haz ilkesi karşısında aprioridir. Böylelikle Eros, kaide olarak bağlantının çifte figürü altında keşfedilecektir: doğrudan uyarılmanın kendi enerjisiyle olan bağlantısı ve diğer taraftan hücrelerin biyolojik bağlantısı. Eros'un bu yapısal bağlantısı, Deleuze'cü "tekrar"dır: Uyarılmaya bağlı tekrar karşısında; yaşam anına veya tekhücreliler için bile zorunlu olan birleşmeye bağlı tekrar. (Deleuze, 2007: 97).

---

ayrılabilen bir sendromdur. Özetleyelim: 1) sadizmin kurgusal-kanıtlayıcı yetisi, mazohizmin diyalektik-imgesel yetisi; 2) sadizmdeki olumsuz vc olumsuzlama, mazohizmdeki yadsıma ve askıya alma; 3) nicel yineleme, nitel askı; 4) birbiriyle asla bağdaşmayacak olan, sadiste özgü mazohizm, nıazohizme özgü sadizm; 5) sadizmde annenin olumsuzlanması ve babanın şişirilmesi, mazohizmde annenin "yadsınması" ve babanın geçersiz kılınması; 6) her iki durumda fetişin ve aynı şekilde fantasmanın rolünün ve anlamının karşıtlığı; 7) sadizmin anti-estetizmi, mazohizmin estetizmi; 8) birinin "kurumsal" anlamı, diğerinin sözleşmeye dayalı anlamı; 9) sadizmdeki üstben ve özdeşleşme, mazohizmdeki ben ve idealleştirme; 10) cinsellikten arındırma ile yeniden cinselleştirmenin iki karşıt biçimi; 11) ve bütünü özetleyecek şekilde, sadist duygusuzluk ile mazohist soğuk arasındaki kökten farklılık." (Deleuze, 2007: 112-113).

[163] "Freud'un tüm metinleri arasında, başyapıtını oluşturan Haz İlkesinin Ötesinde kuşkusuz onun tam anlamıyla felsefi bir düşünümün içine, en doğrudan haliyle ve de ne büyük bir dehayla daldığı metindir." (Deleuze, 2007: 96).

3.2. TOPLUMSAL YASA VE ÜST-BEN: NARSİSİZM

Zihinsel yapının temel "tabakaları" Freud'un geç dönem meta psikolojisinde; "O", "Ben" ve "Üst-Ben" olarak ifade edilecektir. Temel, kadim ve en büyük tabaka bilinçaltının, birincil içgüdülerin yüzeyi olan O'dur. O, toplumsal bireyi meydana getiren biçimlerden ve ilkelerden muaftır. Zamandan etkilenmediği gibi, antagonizmadan da rahatsızlık duymaz, "hiçbir değer, hiçbir iyi ve kötü, hiçbir ahlak" bilmez. Öz-sakınım gibi bir derdi yoktur, bütün gayreti haz ilkesi ile koordinasyon içinde içgüdülerin gereksinimlerinin doyumuna odaklanmıştır. (Marcuse, 1998: 42).

O'nun uyaranları alarak onlardan korunma amacı taşıyan bilişsel organlara sahip parçası, verili hakikatin etkisi altına girerek aşamalı olarak Bene doğru evrildi. Algı ile bilinç bu topografide benin sadece ve sadece, dış dünyaya en yakın lakin en küçük ve yüzeysel parçasını oluşturmaktadır. Freudyen ben, O ve dış dünya arasındaki medyum olarak "ben"in hakikat içerisindeki yerini gözlemlemek ile hemhâldır. Ben kendi doğru resmini bellekte muhafaza ederek ve gerekirse onu değiştirerek, kendini hakikate ayarlar. Böylelikle "ben", dış dünyayı temsil ve (içe doğru) kurtarma gibi yiğitçe bir vazife üstlenir: Fakat "O" verili dünyanın hükümran etkisi altında içgüdülerini doyurma amacına hiçbir zaman ulaşamaz. Ben, hakikat ile çatışmayı en aza indirgemek için, bir ombudsman ya da uzlaşma aygıtı gibi, İd menşeili iç dürtüler üzerinde; eş güdümleme, değiştirme, örgütleme ve denetleme işlevini yerine getirir. Hakikat ile uyumlu olmayan dürtüleri baskılar, diğerlerinin ise nesnesini değiştirir-saptırır. (Marcuse, 1998: 42).

Ben, birincil narsisizmden uzaklaşarak gelişirken eşzamanlı biçimde verili hakikat olarak evrenin, tekrar kazanılmasına yönelik şiddetli bir çabayı ortaya çıkarır. Uzaklaşma, libidonun dışsal bir ben idealine doğru dönüşümü ve arzunun bu ideali gerçekleştirmeye yönelmesi yoluyla gerçekleşir. (Freud, 2012: 44). Freud açısından ben ideali, grup psikolojisini anlamak açısından yaşamsaldır. Ben ideali bireysel olduğu kadar toplumsaldır; bir aile, sınıf ve bir milletin ortak ideali olma niteliğini taşır. Bu ideal, bireyin narsistik libidosunu bağlamak ile yetinmez, bene geri dönecek olan önemli bir eşcinsel libido miktarını da hakimiyetine alır. (Freud, 2012: 45).

Marcuse açısından Freudyen birincil narsisizm nosyonunun psikanalize girişi, içgüdü kuramında bir dönüm noktası olması açısından bizzat değerlidir: Bağımsız Ben içgüdüleri ön varsayımını sarsarken, yerine, ben ve dışsal nesneler arasındaki bölünme karşısında apriori olan bütünleşik bir libido nosyonunu geçirmiştir. Freud'un Birincil narsisizm üzerine keşfi, libidonun tarihinde yeni bir evrenin ortaya çıkışından çok daha fazla bir anlam taşımaktadır: hakikat (olgusallık) ile başka tür bir ontolojik ilişkinin arketipinin doğuş anı. Freudyen birincil narsisizm öz-erotizmden daha fazlasıdır: 'çevre'yi içine alarak, narsisistik benin nesnel dünya ile bütünleşmesini sağlar. (Marcuse, 1998: 127).

Freud sonrasında ehlileştirilmiş meta psikolojisinde olduğu gibi, çocuk insanın deneyimindeki tarih dışı bir aksama değildir. Şeyleşme, Lukacs düşüncesindeki aşırı tarihselleştirmenin çok uzağında, çok daha farklı bir ontolojik yüzeyde bir bakteri gibi yaşamaktadır. Bu anlamda Kovel, Narsisist özne ile verili ekonomik gerçeklik arasındaki simbiyozun aşikarlığını, şeyleşmenin son derece canlı bir tanımı yoluyla, tespit etmiştir:

> "Erken dönem kapitalizm boyunca, babaerkil çekirdek aile geçmişe uzanan bir çizgi olarak kaldı ve imleyen kimliği Ödipal olan bireyleri geri çevirmeyi sürdürdü. Ne var ki, narsisist tipin ortaya çıkışı, sermayenin bireyin içini, geri kalan Ödipal ilişkilerin kişinin imleyeni işlevini görme kapasitelerini yitirdiği bir noktaya kadar boşaltmayı başardığını gösterir. Kapitalizmin temel eğilimlerinin olgunlaşması olarak görülebilecek olan bu noktada, metanın kendisi ya da temsilcileriyle narsisist kişilik örgütlenmesinin hayalet benzeri *Öteki*'si, yani soyut insan-dışılığı içinde metayı imlemeye çok uygun olan birey unsuru arasında bir bağlantı kurulur. Narsisist şeylerle ilişki kurar ve samimi ilişkilerinde insanları birer şeye indirger." (Kovel, 2000: 173).

Feodalitenin geç dönem kapitalizmde var olması örneğinde olduğu gibi, tarihsel bir yapı, selefi olan tarihsel düzeyleri içinde taşır, tam da bu yüzden kişi(özne) bir bütündür. Narsistik kişilik bozukluğu tarihsel olarak sakat bırakılmış ailenin apaçık bir neticesidir. (Kovel, 2000: 72). Özne çalışma koşullarının boyunduruğu altına girdiğinde, Narsisizm yoluyla, üretimin düzenlenmiş saat zamanından radikal biçimde farklı bir zamansallık düzenin alternatifini yaratabilir. Kamusal zaman, sermayenin tahakkümü altında çizgisel, katı biçimde parçalı ve parayla eşdeğerliğe mahkûm iken, nevrotiklere özgü bu alternatif zaman, özerktir. (Kovel, 2000: 151). Nevrotik Sarah'da bu deneyimi

gözlemleyen Kovel, can alıcı soruyu sormaktadır: narsisizm olgusu, aynı zamanda sermayeye karşı bir direnişi içermekte midir? Buna cevap vermek pek tabi ki kolay değildir. Normatif olarak, sermaye para biçimindeki cansız fetişin ardına gizlenmiş insan emeği üzerinde hak iddia ettiği oranda, böyle olmalıdır, fakat pratikte; eğer ki herhangi hakiki bir özgürleşme pratiği verili tahakküm biçimini yinelemek istemiyorsa, bu bağımsız zamansallığın bir bölüm üzerinde hak sahibi olmalıdır. Kovel, bu anlamda, Freud'un bilinçdışının "zaman-dışılığı"na yönelik içgörüsünün edimsel deneyimde bir karşılığı olabileceğinin farkına vardığını ifade etmektedir. (Kovel, 2000: 151).

Narsisizm mefhumu, toplumsal tahakkümün tesiri altındaki egonun ide doğru özgül gerileyişi olarak, burjuva öznelliğinin biricik hakikatidir. Narsisizmde; toplumsal yalıtımın bir neticesi konumundaki özne inorganik olarak enerjiyi toplum yerine bizzat kendine yöneltir. O halde burada burjuva öznenin diyalektik izolasyonu mevzubahistir. Bastırmaya dayalı toplum egoyu bilinçdışının tekinsizliğine sürüklerken, eşzamanlı olarak eleştirel bilinç ve özerk ego sentezi, yığınlaşmış toplumun etkisiyle çözülmeye uğrar. Adorno'ya göre bu parçalanma, Freud'un "en muhteşem keşiflerinden" biridir. (Jacoby, 1996: 71-72).

Bastırmayı daimî kılmak için, daha doğrusu bastırmaları birbirine teyellemek için, ego katılaşarak dönüşüme uğrar. Böylece bir taraftan özne otomatizme teslim olurken diğer taraftan bastırılmış içerik kaygıda dile geldiğinden ötürü kaygı karşısında koruyucu bir zırh oluşmaktadır. Reich, egonun bu tehditler karşısında aldığı karmaşık önlem mekanizmasının son kertede, egemen toplumsal yapıda hem aile hem de eğitimciler tarafından sürekli pekiştirilen, cezalandırma korkusundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. (Reich, 2014: 198-199). Eğitim mekanizmaları yoluyla oluşan engelleme tarzları; libidonun egoya doğru geri çekilerek ikincil narsisizmin güçlenmesine yol açmaktadır. Somut olarak ürkeklik ve kaygı bozukluklarında görüldüğü üzere ego, karakteri kendine göre yontar. (Reich, 2014: 203). Neticede, korkuyla mücadele edebilmek için korkuya başvurmak çelişkisi, öznenin kapıldığı ontolojik bir kıskaçtır.

Ücretli emek öznenin tüketmesi için alelade metalar ürettiği oranda; (çekirdek) aile de ücretli emeğin tüketeceği, çekirdeğinden yoksun bırakılmış özneler üretmektedir.

Ücretli emek, emeğin yabancılaşmasında bireysel benliğin kendisinden kopuşunu talep ederken; çekirdek aile ise apaçık nevrozun kurbanı olduğu halde psikolojinin verdiği ideolojik garanti sayesinde dışsal bir güvenliğe susamış bir benliğin meftunudur. Bu iki öznel kopuş, bir sarkaç misali kapitalist öznelliğin benliğini üretir: kabardıkça içe boşalan, boş bir kabuk olarak benlik.[164] (Kovel, 2000: 174).

Ailenin; üyelerine ontolojik güven sağlama işlevinin karşısında, klanın yaratıcısı olan annenin bireyselliğinden zorunlu feragati, aileye dair kök antagonizmanın temelidir. Yüzeysel olarak Kapitalist ideolojiyi durmadan yeniden üretmek nosyonuyla donatılmış ailenin diğer taraftan aynı ideolojinin saldırıları ile mücadele etme çabası ise, bu antagonizmanın tarihsel kökenidir. Kovel'e göre bu antagonizma, kapitalist üretimin bağlı zamanı yoluyla tahakküm altına alınmış öznel-duygusal deneyimde, çocuklukta ketlenmiş özerk (ve tarih dışı) bir zamanın yüzeye çıkması ile sonuçlanmaktadır. (Kovel, 2000: 166). Üretimin bağlı zamanı ile özerk narsistik zaman arasındaki bu ontolojik çatlak, insan doğasına atfedilen "ego" ile "id" arasındaki kurgusal ve ezeli bir karşıtlığın sonucu değil, bizzat; yabancılaşmış aile ve işyerinin arzuyu boğduğu tarihsel bir durumun neticesidir. İlginçtir, tam da ego ve id arasındaki kurgusal çelişkiyi temel alan ruh tüccarlığı, yukarıda belirtilen esas antagonizmanın varlığında giderek büyüyecek, bir tür akıl sağlığı endüstrisine dönüşecektir. Sözün kısası, bağlı ve bağlı olmayan zaman arasındaki bu aşikâr çelişki toplumsal düzen kaynaklı yoğun nevroz üretiminin kökenidir. (Kovel, 2000: 165-167).

Anna Freud'a göre yetişkin nevrozunda ben, dürtülerin doyurulması eğiliminde olduğu halde; üst-ben, cinsellik ile saldırganlık karşıtı toplumsal değer yargılarının psikedeki temsilcisi olarak, boyuna dürtülerin karşısında konumlanır. Neticede ben, hiyerarşik olarak baskın konumda bulunan üst-bene boyun eğerken, karşı koymaya çalıştığı dürtülerin tekinsizliğini göz ardı edecek; diğer taraftan üst ben ise, tüm nevrozların nedeni ve ben-dürtü arasındaki dostluğu engelleyen bozguncu olarak görülecektir. (A. Freud, 2011: 44-45). Buraya kadar anlatılan yetişkinlikteki üst benin konumuna dair

[164] Kovel'in burada betimlediği öznel kopuşun yanında, Kendi için üretimin kronolojik zaman yoluyla, geçmiş ve gelecek olarak oluşturduğu birincil" kopuş unutulmamalıdır. İnsana "daimaymış gibi" gelen bu zaman tasavvuru, kapitalizme içkin bilgi üretim ve dolaşım mekanizmaları tarafından doğallaştırılmıştır. Hâlbuki bu zaman algısı ne evren ne bilim ne de insan zihni açısından kaçınılmaz ya da öze ilişkin değildir.

konvansiyel kabul olsa da Anna Freud açısından sorun, Reich ve diğer radikallerin buna karşı buldukları derman ile görünecektir: Üst-beni "bütün nevrotik kötülüklerin anası" olarak kabul eden bu tasavvurun sonrasında, özellikle (toplumsal) eğitim ve anne-baba ile özdeşleşme eğiliminin kırılması yoluyla nevrozların engellenebileceğine dair büyük bir umut doğmuştur. Lakin nevrozun kökende parçalanmasına dair bu umutlar hem pedagojik uygulamalarda hem de kuramsal düzeyde sonuca ulaşmak şöyle dursun, analitik araştırmanın sonraki aşamalarında kökten sarsılmıştır. Anna Freud'a göre, başta Freud'unkiler olmak üzere çocuklar nevrozunu inceleyen çalışmalar, üst-benin nevroz oluşumunda mutlak bir unsur olmadığını ortaya çıkarmıştır. Keza çocuğun beninin uyduğu savunma güdüsü de kendisinden kaynaklanmamaktadır. (A. Freud, 2011: 45-46). Bu varsayım, psişik aygıt karşısındaki pasif konumu yoluyla özneyi, belirlenimciliğin kör etkinliğine bağlarken; aynı sğreçte nevrozun toplumsal kökenini tümüyle yadsıyarak, psişik aygıtı tarih-özne dışı bir konuma iteleyen bir fizikalizmi de kuram üzerinde egemen kılmaktadır.

Freud'a göre zaman ve uzamın düşüncenin gerekli biçimleri olduğuna dair, Kant'tan miras kanıksanmış bakış, psikoanalitik epistemolojideki gelişim dolayısıyla tartışmaya açılmalıdır. Özünde zamandan mahrum olan bilinçdışı süreçler, zaman ile ilişkisizlik içindedir. (Freud, 2009: 40). Freud zaviyesinden Oedipus kompleksini ortaya çıkaran unsurlar; ana ve baba özdeşliği olmak üzere, iki temel özdeşleşme altında toplaşır. (Freud, 2009, 93.) Böylece Avrupa-merkezci-*logosentrik* Oedipus'un toplum ve kültür üzerinde kuracağı hükümranlığın çekirdeğine ulaşırız: bu iki temel özdeşleşme, nasıl gerçekleştiği meçhul bir sentezleme süreci sonucunda modern insanın ben tortusunu yaratır. Sonraları bu tortu, "ben"in diğer içerikleri karşısında ideal ben ya da üstben olarak ortaya çıkacaktır. Fakat bu *logosentrik* üst-benin ben seçimleri karşısında enerjik direnç gösterme gibi, yalnızca "ben"e yansıyan idin arkaik nesne seçimlerinin bir kalıntısı olmalıktan daha önemli, vazifeleri vardır:

> "Ben verili dünyada O'nun bir takriri olarak doğum damgasını taşımaya devam edecektir. Bundan sonra O ile bağlantılı olarak, Benin süreçleri meşhur ikincil süreçler olarak kalacaklardır. Diğer taraftan Benin gelişimi başka bir zihinsel kendiliğin doğuşuna tanıklık edecektir: Üst-Ben. Bu yeni fail, çocuğun ebeveynlerine yönelik uzun bağımlılığından can alır öyle ki, ebeveynlerin hükmü Üst-Benin doğası olarak kalacaktır: "Sonradan, Üst-Ben bir dizi toplumsal ve ekinsel etkiyi içine alır, ta ki sonunda yerleşik ahlakın ve "halkın insan yaşamında 'yüksek' şeyler dediklerinin" güçlü temsilcisine yoğunlaşıncaya dek. Şimdi

> bireye ilkin ebeveynlerin ve daha sonra başka toplumsal aracıların dayatmış olduğu "dışsal kısıtlamalar" Benin "içine yansıtılır" ve onun "duyuncu" olurlar; bundan böyle suçluluk duygusu— sınır aşmalar tarafından ya da bu kısıtlamaları aşma isteği (özellikle Odipus durumunda) tarafından yaratılan ceza gereksinimi—ansal yaşama yayılır." (Marcuse, 1998: 43.)

Freud'da ideal oluşumunun kökeni olarak üst-ben, Babanın yaşam deneyimi üzerindeki aposteori etkisidir. Diğer taraftan ben ve üst-ben ilişkisi, ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkiye nazaran uygundur; ebeveynin burukları İdeal-Ben'de yetkesini sürdürürken aktüel olarak vicdan biçimine bürünerek ahlaki sansür merci haline gelir. Bloch'a göre, yeterince derin kazıldığı takdirde üst-ben üzerine bu kurumsallaşmış idrakin, patriyarkal-despotik çağa bir dönüş emarelerini taşıdığı görülecektir. Bunun kanıtlarından birisi de ideal olanın tümüyle ahlaki olanla sınırlandırılmış olmasıdır. (Bloch, 2000: 209).

Bloch'un anlayışına göre, "ben"in; gerçeklik adına yürürlüğe koyduğu (oto)sansür ve ahlakileştirme, Freud'un nefes aldığı burjuva uzamın teoriye sızmasıdır. Freud'un burjuva dünyasındaki burjuva-bireysel insan, meta dünyası ve onun ideolojisini tanımlayan "gerçekliğe" çarparak diyonizyak kateksisi tüketir; diğer bir deyişle, libido kılığında dolaşımda olan haz ilkesinde bir kırılma meydana gelir. Ben, güdüleri doyurarak, hazsızlık duygularının tasfiyesini sağlar, fakat bunu kendi tarzında yerine getirir, yani sansürleyerek, ahlakileştirerek ve özellikle erişilebilir olanı, "gerçekliği" gözeterek. Freud'a göre, bu ahlakileştirici olan, diğer bir deyişle Freud'un burjuva muhitinin alışkanlıklarına uyum sağlamış olan, Ben güdüsünün edinilmiş çizgisidir.[165] Hatta böylelikle, aksi takdirde bütün güdüsel gelişmeyi belirleyen libidoda, yani haz ilkesinde bir kırılma meydana gelir; yetişkin, daha iyisini söylersek Freud tarafından burjuva bakış açısından görülen burjuva-bireysel insan, Freud'un kendi burjuva muhitini tanımladığı şekliyle "gerçekliğe" (meta dünyası ve onun ideolojisi) çarparak diyonizik

[165] Psikanalizde nefes alan burjuvanın kendisini apaçık takdim ettiği demler, fantezinin en yabani türü olan gündüz düşlerine uygulanan ahlaki (ve sınıfsal) sansürde belirginlik kazanmaktadır. Bloch'a göre psikanalize içkin hale gelmiş bu sansür; düşleri topyekûn olarak bastırılmış olana giden yollar biçiminde tasavvur ettiği gibi, hakikati de sadece burjuva toplumunun aktüel hakikati saymakla malul burjuva yanılgısından doğmaktadır. (Bloch, 2007: 116). Oysaki gündüz düşleri, gece düşlerinde doyurulamayan arzunun uzağında, çoktan yekparelikten kurtulmuş devasa bir gündüz yaşantısının, farklı saiklerle işleyen arzularında işlemektedir. Louis Bunuel'in "Gündüz Güzeli", (*Belle de Jour* 1967); yine Bunuel'in "Burjuvazinin Gizli Çekiciliği" (Bunuel, 1968) ve Stanley Kubrick'in çok tartışmalı (aynı zamanda batıni okumalara fazlasıyla açık) son filmi "Eyes Wide Shut" gibi *Avant garde* sinemanın kimi öncü örnekleri, gündüz düşleri ve arzular üzerine psikanaliz örneğinde somutlaşan bu burjuva yanılgısının karanlığına (belki de aydınlığına) dalmışlardır.

enerjisini tüketir. (Bloch, 2007: 77). Bu noktada, "id"; meçhul, kontrol edilemez kuvvetlerin temsilcisi olarak esasen, kapitalist üretim biçiminin dışsal egemenliğini somutlayan bir nosyon olarak işlev görmektedir. Psikanaliz böylelikle, Ben'in "id"i ele geçirmesine imkân sağlayan bir araç haline gelecektir. (Bloch, 2007: 78).

Psikanaliz başından itibaren, beyin kabuğu altındaki yeraltı sularında çağlamakta olan anımsamaya bürünmek istemektedir. Bundan dolayıdır ki Freud'cu bilinçdışı, sadece oraya bir şeyin geri iteleneceği zihinsel mekandır. (Bloch: 2007: 81). Bu zihinsel mekânda üst-benin vazifesi; bilinçli özneyi çepeçevre kuşatan, tarihsel kökene ait genetik halka olarak "id"de biriken deneyim tortularından kaynak elde etmektir. "Bir henüz bilinç-dışı olan" olarak (Freud'cu) bilinçdışının, kişisel gelişimin bir kategorisi değil de doğrudan regresyonların bir neticesi olması, bu bilinçdışında yeni hiçbirşeyin mevcut olmadığının kanıtıdır. Bloch'a göre, "psikanalitik faşist" olarak tanımladığı Carl Gustav Jung'un libido ile onun bilinçdışı içeriklerini topyekûn kadim tarihe[166] indirgemesiyle, bu kanıt iyice apaçık hale gelmiştir. (Bloch, 2007: 81). Freud'da bilinçdışı, modern bireyin kendi tarihindeki bastırmaları içerdiği için bireyseldir ve kökene ait arkaik unsurlara rağmen buradadır; Jung'un bilinçdışı ise, kendini "birkaç bin yıllık uygarlığın altındaki beş yüz bin yıllık kuyu" olarak süsleyip pazarlayan, genel-kolektif ve topyekûn arkaiktir. Böylece Jung'cu gericilikte yeni olan her şey, kadim fantezinin tahribatına ve böylelikle nevrotik çatışma da bu tahribat yüzünden zihnin çektiği acılara indirgenmiştir.[167] Tüm bu arkaik kolektivite içinde Jung "ben"in varlığını inkâr etmez, lakin onu salt bir maske ya da bir sosyal rol biçiminde, yüzeysel bir fenomen olarak tahayyül eder. (Bloch, 2007: 86-87).

Üst-ben, Öidipal arzu karşısındaki canavarımsı engel olarak baba engelini, kendi beni üzerinde *demiurgosvari* tarzda yetkili kılarak, bene hâkim olmaktadır.[168] Freud'a göre

[166] "Burası gerçekten de gecedir, bütün ineklerin siyah olduğu, ölçüsüzce genişletilmiş, doğanın karnı olacak şekilde kolektifleştirilmiş ve artık kendisine dünyanın ruhu da denen libidonun gecesi." (Bloch, 2007: 88).

[167] Bu yaklaşımın sonucu olarak Freud ve Jung'un nevroz algısı birbirine tümüyle yabancıdır: "Doğal sonuç olarak bu mistikleştirilmiş libidodaki bilinç-dışıyla Freud'daki gibi mücadele edilmez, onun bugünkü bilinçte eritilmesine çalışılmaz. Nevroz, özellikle modern, fazla uygarlaşmış ve fazla bilinçli insanın nevrozu, daha ziyade insanların bilinç- dışı büyüyenden, 'ilksel sezgisel düşünüş 'ten fazla uzaklaşmasından kaynaklanır Jung'a göre." (Bloch, 2007: 85).

[168] "Uygarlığın bu düzleminde, ödüllenmiş engellemeler dizgesi içinde, baba içgüdüsel ve toplumsal düzen patlatılmaksızın alt edilebilir: İmgesi ve işlevi şimdi kendini her çocukta sürdürür—üstelik çocuk babayı tanımasa bile. Baba uygun olarak oluşturulmuş yetke ile birleşir. Egemenlik kişisel ilişkiler

üs-tben, engelin failindeki bu yer değiştirmenin sonucunda baba karakterini özümseyecek ve bu karakteri daha sonra, topluma norm ya da etik değerler türevinden gani gani üstyapı *simulacrumları* serpiştirecek demir çekirdek olarak muhafaza edecektir. Freud'a göre üst-benin bu kudreti, biri biyolojik öteki tarihsel olmak üzere iki unsurun sonucudur: Biyolojik olan unsur çocukluktaki uzun çaresizlik ve bağımlılık dönemidir; tarihsel unsur ise yalnızca insana özgü olan Oedipus kompleksidir Freud'un tarihselliğin tornasından geçirdiği hülyasına daldığı Oedipus kompleksi bu spekülatif tarihselliğini; ebeveynlerin genetik kodu olacak olan ve Freud açısından birey-türün gelişiminin en manidar unsuru olarak tanımlanan, üst-benin benden ayrılışındaki zorunluluktan almaktadır. (Freud, 2009: 94).

Özneyi, vicdanının bekçisine dönüştürerek bir ben idealini yaratmaya yönelten, ebeveyninin (ses yoluyla iletilen) eleştirel etkisidir; bu sese zamanla, eğitim ve öğretim kadrosu ile çevresindeki sayısız uyarıcı ve müphem kalabilen bütün diğer kişiler, akranları ve kamuoyu gibi, eklenir. Freud'a göre Vicdan nosyonu öncelikle ebeveynin, daha sonra da toplumun eleştirel tutumunun maddileşmesi anlamına gelmektedir; birincil olarak dışsal yasak veya engellere içkin, bastırmaya doğru ilerleyen bir yatkınlık sonucunda gerçekleşen şeyde tekrar eden bir oluşumdur. (Freud, 2012: 41). Oysa bu sansür aygıtına karşı başkaldırı, öznenin ebeveyninkiler öncelikli olmak üzere, tüm bu dışsal etkilerden kurtarma arzusu ve eşcinsel libidosunu onlardan geri çekmesinden kaynaklanır. İşte o zaman vicdan, retrospektif olarak, harici ve hasım bir etki biçimine bürünür. Marcuse'ye göre yüceltme, özdeşleşme ve içe yansıtma türü psikoanalitik kavramlar salt ruhsal değil ve dahası toplumsal birer içeriğe sahiptir: Bireyin karşısında nesnel kendilikler olarak var olan kurumlar; yasalar, aracılar, şeyler ve normlar dizisi ile sona ermektedirler. Bu antagonistik dizge tertibatında; ben ve üst- ben ile ben ve o arasındaki zihinsel çatışma, aynı zamanda, birey ve toplum arasındaki çatışmayı simgelemektir.

Marcuse'nin içine düştüğü psikolojizmde Toplum bütünün rasyonalitesi anlamına gelirken, bireyin baskıcı güçler ile giriştiği mücadele nesnel akla[169] karşı bir savaş

alanından taşmış ve genişleyen bir ölçekte insan gereksinimlerinin düzenli doyumunu sağlayacak kurumları yaratmıştır. Ama tam anlamıyla bu kurumların gelişimidir ki uygarlığın yerleşik temelini zayıflatmaktadır. İç sınırları kendilerini geç işleyimsel evrede gösterirler." (Marcuse, 1998: 70).

[169] Nesnel-araçsal akıl.

demektir. Frankfurt Okulu damgalı nesnel-araçsal akıl ayrımını somutlaştıran bu yaklaşım Marcuse'ci düşüncede Hegelci döngü ile karışmış ağır bir psikolojizm olarak kendini ifşa edecektir: İçgüdüsel kurtuluşu zorunlu kılan baskısız bir gerçeklik ilkesinin doğuşu, erişilmiş uygar rasyonalite düzeyinin arkasına gerilemek demektir.[170] Psikolojizm ve Hegelcilik özleri gereği etkileyici bir idealizme dönüşmüştür: Marcuse'ci gerileme sadece toplumsal düzeyi değil ruhsallığı da kapsar. (Nasıl olacağını anlamlandıramadığımız bir süreç sonucunda) Libidonun, gerçeklik beninde erimiş ve bastırılmış erken aşamaları yeniden harekete geçecek ve gerçeklik beninin var olduğu toplumsal kurumlar çözülecektir.[171] (Marcuse, 1998: 145). Psikolojizm devam eder: Cinselliğin Eros'a dönüşerek yerleşik libidinal çalışma ilişkilerine kadar genişlemesi, devasa endüstriyel aygıtın rasyonel yeniden örgütlenmesi, özelleşmiş toplumsal iş bölümünü ve yığınların iş birliğini ön varsayar.[172] (Marcuse, 1998: 157).

İnsan beninin oluşum sürecinde ortaya çıkan zihinsel bir kendilik olarak üst-bende, çocuğun ebeveynine bağlılığı daima kökensel olarak kalacaktır. (Marcuse, 1998: 43). Lakin üst-ben bununla yetinmeyecek; giderek toplumsal kültürel etkinin esaretini de boynuna dolayarak, nihayetinde yerleşik ahlak ve toplumsal örgütlenme biçiminin sarsılmaz yetkilisi olarak insan benine- içsel uzaya doğru sarkacaktır. Üst-Benin oluşum sürecinde ebeveynler ve halefleri ile (başlangıçtaki) bilinçli çatışmaların, sonradan bilinçsiz dönüşümsel tepkiler haline gelmesine neden olan bu gelişim, Freudyen açıdan, uygarlık için ebedi bir öneme haizdir.[173] Gerçeklik ilkesi bilinçli Bendeki büzülme

[170] "Edimleme(performans d.ç.) ilkesinin ötesine ilerleme, şimdiki varoluşu daha fazla seyretme ve daha fazla boş zaman ile iyileştirerek ya da tamamlayarak, 'yüksek değerleri' reklam ederek ve uygulayarak, kendini ve yaşamını yükselterek geliştirilmez. Bu tür düşünceler edimleme ilkesinin kendisinin ekinsel kampına aittirler. "Bütünsel çalışma"nın küçültücü etkisi üzerine yakınma, bu dünyadaki ve bundan sonraki dünyadaki iyi ve güzel şeylerin değerini bilmeyi öğütleme, bir yanda ve aşağıda ilişmeden bıraktığı çalışma dünyası ile insanı uzlaştırdığı ölçüde, kendisi baskıcıdır. Dahası, çabayı içinde baskının kökleştiği ve sürdürüldüğü alanın kendisinden saptırarak baskıyı destekler." (Marcuse, 1998: 120).

[171] Performans ilkesinin egemenliğinde libidonun yararlı kültürel etkinliklere yönlendirilmesi, erken çocukluk döneminde gerçekleşir. Yüceltme bundan sonra apriori bir yapı üzerinde işleyecektir. (Marcuse, 1998: 150).

[172] "İş bölümü bireyler için olduğundan çok yerleşik üretim aygıtı için kullanıma ayarlandıkça—başka bir deyişle, toplumsal gereksinim bireysel gereksinimden saptıkça—üretkenliğin haz ilkesi ile çelişme ve bir kendinde-erek olma eğilimi artar. Sözcüğün kendisi baskının ya da onun dar kafalı yüceltilişinin kokusunu taşımaya başlamıştır: Dinlenmenin, kendini vermenin, alıcılığın içerleyici karalanışını imler—anlığın ve bedenin "aşağı derinlikleri" üzerindeki utkuyu, içgüdülerin sömürücü us tarafından uysallaştırılmasını. Etkililik ve baskı yakınsaşır: Emeğin üretkenliğini arttırmak hem anamalcı hem de Stalinci Stakhanovculuğun en kutsal idealidir." (Marcuse, 1998: 119).

[173] "Büyüyen Benin yüz yüze geldiği dış dünya her evrede olgusallığın belirli bir toplumsal-tarihsel örgütlenişidir ki, ansal yapıyı belirli toplumsal aracılıklar ya da aracılar yoluyla etkiler." (Marcuse, 1998: 44).

yoluyla kendini ifşa etmektedir: İçgüdülerin özgür gelişimi donakalırken, kullandığı suretler, çocukluk düzeyinde sabitleşir. Böylece bir ön statükoya bağlılık tarzı, içgüdüsel yapıya içkin kılınır. Birey artık içgüdüsel olarak tepkici hale gelecektir. (Marcuse, 1998: 44).

Marcuse, öznellik tarzı olarak bireysellik sözcüğünün; ayartıcı kadın, erkek adam, çabalayan genç çift gibi, artık sadece adların nominalist düzeyinde tiplerin belirli temsilleri olarak var kaldığını ileri sürmektedir. Bireyler arasındaki farklar, yığınların tüketimine sunulan nesneler üzerine olduğu gibi, önceden ayarlanmış değişikliklere indirgenmiş vaziyettedir. Büsbütün yanılsama üzerine oluşmuş bu ontolojik yüzeyin altında, bütün bir çalışma dünyası ile çalışmanın yeniden üretimi vazifesiyle nefes alan dinlence süreci ayrılmış yalnızca onu yeniden yaratan dinlence süreci, belirli bir eşdeğerlilik yasasına göre işleyen bütün özne-nesne dünyası vardır. Her ne kadar Marcuse, bu dünyada insanın bizzat şeye indirgendiği hakkında ana akım şeyleşme argümanını korusa da biraz ileride, bu dünyanın daha çok özne ve nesne arasındaki bir eşgüdümlenme sürecine bağlı olduğunu öne sürecektir.[174] (Marcuse, 1998: 86).

Ratio menşeili bu eşgüdümleme, insanı Marcuse'un ideal bir mevzide tutmaya devam ettiği Hegelci döngüsel devinimde duraklama anlamına gelmektedir. İçgüdüler, eşgüdümlemenin bu statik hareketinde kemikleşir kökensel olarak statik bir konumda donakalır. Böylelikle, üst-benin nesneleşmesini (bedenleşmesini), ardışık olarak benin de nesneleştiği ve kendisini kişiye özgü donuk tavırlar yoluyla ifşa eden değişken bir katatoni hali egemen olur. Bilinç, faalikten sıyrılarak, birey olarak kendiliğin bütün ile eşgüdümlenme sürecini uzaktan izleyen pasif bir temaşa haline bürünür. (Marcuse, 1998: 86.)

Bloch'a göre; cinsellik tasavvurunun tümüyle toplumsal/sınıfsal farklılaşmanın belirlenimi altında olması bir yana (bu zaten apaçık bir hakikattir *d. ç.),* açlık gibi en

[174] "Bireyin psikesinde toplumu (tikelde tümeli) keşfetmek, egemen öznelliğin nesnel doğasını keşfetmektir, özerk bireyin üzerindeki kabuğu sıyırıp atmaktır. Psikoanalizin programı tam da buydu; tümel olanın (toplumun) bireyin içindeki ve üzerindeki ağırlığını açığa çıkardı. Horkheimer, psikoanalizin 'monadın mikro kozmosunda, yani bireyin zihinsel çatışmalarında toplumun tarihsel dinamiklerini keşfettiğini' yazıyordu. Marcuse, psikoanaliz için 'bireysel yaşantıdaki tümeli aydınlatır. İnsani ilişkilerin taşlaşıp donmasını bu oranda ve ancak bu oranda kırabilir'" diye yazıyordu." (Jacoby, 1996: 61).

temel içgüdü dahi, tarihsel olarak farklı idrak biçimlerine maruz kaldığı için "doğal" kabul edilemez:

> "Kısacası, temel güdünün bütün belirlenimleri ancak zamanın zemininde serpilirler ve bununla sınırlıdırlar. Sadece bu nedenle bile, mutlaklaştınlamazlar, hele insanın o zamandaki ekonomik oluşundan ayrı düşünülemezler. Tarihsel olarak verilmiş güdü örgüsündeki son kerte, iktisadi çıkar/ilgidir, ne var ki bu bile, tam da bu, değişen tarihsel suretlere sahiptir bilindiği gibi, üretim ve mübadele tarzında değişimler arzeder. Evet, insanın gıda alarak kendini yeniden üreten, hayatta kalmak isteyen Ben'i bile, bir iktisadi biçim ve doğa ilişkisi içinde üretilirken, tarihsel olarak en değişken varlıktır." (Bloch, 2007, 96.)

Dikkatle okunulduğunda doğallıkla hak verilecek yukarıdaki alıntı, esasen gizli bir nominalizmin tutsağıdır. Öznenin nesnel koşullar tarafından oluşturulduğunu vurgulamak ile, nesnel koşulların; niceliği, etki biçimi, yoğunluğu, yayıldığı sürecin özgün nicelikselliği gibi unsurlarını açıklamak topyekûn farklı şeylerdir. Maddi yaşam deneyimine somut olarak inilmediği sürece, böyle varsayımların farazi kalması kaçınılmazdır. Çok genel olarak, insanın nesnel-ekonomik koşulların (dolaylı) bir üretimi olduğu savı bu tez çalışmasında da bir varsayım olarak kabul edilmiştir, lakin bunu somutlaştırmadan havada asılı bırakmak, bu araştırmaları; bugünkü toplumda geçer akçe kabul edilen ve (sözde) bilimsellik kisvesine bürünmüş x-y-z kuşağı adlandırmaları ve araştırmaları gibi idealist safsataların boyunduruğuna bırakmak demektir. Halbuki ne tarih ne insan ne de nesnel koşullar ne de öznelliğin oluşum süreci; her nesnel düzeyde farklı renge bürünen bukalemun hakikat parçaları olmadığı gibi, müzik dergilerinin on yılda bir yeniden tanımladığı, kitlesel tüketime sunulmuş müzik akımlarının periyodları hiç değildir.

Özne, kendi yaşadığı tarihsel düzeyden önceki düzeylerin taşıyıcısı olduğu gibi, kendinden sonra gelecek olanların da potansiyelidir ve bu süreçsellik, Zizek'in Hegel okunmasına indirgenecek bir şey değildir. İronik olarak Bloch sonraki paragraflarda bu basit hakikati aklında tutmuş görünmektedir: "İnsanı kazanmanın imkânı olarak tarih, çekirdeğimiz bakımından, henüz oluşacak Benliğimiz bakımından da insanın metamorfozudur." (Bloch, 2007: 96). Lakin esas sorun insan arzusunu son derece idealist-muğlak bir kurguda açıkladığı sonraki satırlarda belirginleşmektedir:

> "… Bencillik sistemiyle, egoizmin bu kapitalist evresiyle kısıtlı olmayan, ondan önce ama asıl ondan sonra olan hayatta kalma/beka ve insanın kendini koruma [güdüsü] asla Benlikten zaten edinilmiş ve zaten Olmuş Olanın muhafazasını aramaz. Bu anlamda kendini koruma/hayatta tutma [güdüsü], en nihayetinde, kendini geliştiren, ancak dayanışmayla ve dayanışma içinde gelişen Benliğe daha uygun olan ve onu esas alan durumları hazır bulundurmaya duyulan açlık, âfiyet demektir." (Bloch, 2007: 96). Böylesi bir benlik gelişimi, çokça madara edilen kişisel gelişim kitaplarında ya da böylesi bir açlık tanımı, tahrif edilmiş modern sufizmde bile mevcut değildir.

İçsel kaygı (Angst), sabit bir kategorik ilkeymiş gibi, varoluşcu-anlamcı külliyatın tamamında ampirik korkudan daima ayrı tutulmuştur. Adorno Varoluşcu-anlamcı düşünceyi, kendi için üretim/mübadele toplumunun son kertede olumlayıcı bir metafiziğini yapmakla itham etmektedir. (Adorno, 2012b: 32) Varoluşçuluğun insana sıçramış bir öz, bir tür kaçınılmazlık olarak görmek istediği içsel kaygı, baştan aşağı çelişki kesilmiş bir toplumun boyunduruğundaki insanların son derece tarihsel-toplumsal bir tepkisi/varoluş tarzıdır.[175] İnsanların tümüyle bir yanlış yönlendirme sonucu içe dönerek aradığı şey dıştadır. Burada sorun; öznelerin kendileri ile toplum arasında, toplumsallığı ve dolayısıyla öznelliği oluşturan iki ontolojik, kurucu ilişkiyi gözden kaçıramalarıdır. Birincisi, toplumun bütünselliği ile kaygı arasındaki kurucu ilişkiyi görmezler. İkincisi üretim biçimi ve ayrıca toplumsallığın anlam kurucu niteliğini idrak edemezler. Bunun sonucu üretim aygıtına bağlı olmanın kaçınılmaz sonucu olan daimî yıkım tehdidi, gördüğü şey karşısında dehşete düşmüş bilinç(ler) tarafından "tersine çevrilerek" özümsenir. Böylelikle anlamın kendisi mistik-metafizik süzgeçten geçirilerek (esasında geç burjuva toplumun tarihsel bir semptomu olan) "anlam(sız)"lığa dönüşür. (Adorno, 2012b: 32-33).

Korkunun adı dahi (*angustia*=darlık), kesintiye uğrayan nefesin neticesinde deneyimlenen nefes daralmasına gönderme yapmaktadır. Burada çarpıcı olan, bu ilk korku halinin anneden ayrılma sonrası oluşması ve doğal olarak terk edilmişlik, korumasızlık ve feda edilmişlik hissiyatı vermesidir.[176] Öznenin sonraki yaşamındaki her ayrılık deneyiminde tekrar yaşantıladığı bu korku aynı zamanda ilksel hazdan daimî olarak sürgün edilmişliğin korkusudur:

[175] "Toplumsal yapı insanları kendilerini yeniden üretmeleri için terbiye eder, bu zorunluluk bir dış güç olarak zayıflamaya yüz tuttuğu anda insanların psikolojilerine nüfuz eder. Şişirile şişirile bir bütünlük haline getirilmiş olan sağ kalma ilkesi sayesinde insanın halihazırda olduğu şey bir kez daha insanın esas amacı haline gelir." (Adorno, 2012b: 34).

[176] "Her seferinde, daima, doğum esnasındaki ilk büyük korku durumunun ve çocuksu özlemdeki korkunun temelinde yatan vaziyet söz konuşudur; koruyucu anneden ayrılma korkusu." (Freud'dan akt. Bloch, 2007: 112).

> "Her kaygı ya da korkunun temelinde doğum kaygısının yatması gibi, her haz da son kertede rahim içindeki ilksel hazzı yeniden oluşturmaya yöneliktir. Çocuktaki normal sayılan ve analiz tarafından libidoyla ilişkili olarak görülen besin alma (meme emme) ve dışkı çıkarma gibi işlevler bile, doğum öncesi durumun sınırlanmamış özgürlüklerini olabildiğince sürdürme eğilimini açığa vurur. Nevrotiklerin analizinde de görüldüğü gibi bu, bilinçdışının talep ettiği şeydir; toplumsal uyum sağlayabilmek için ben tarafından geri çekilir ama hiçbir zaman vazgeçilmez, ilksel durumu andıran (rüya, nevroz, koma gibi) uygun koşullar ne zaman oluşsa, hemen öne çıkmaya hazırdır." (Rank, 2001: 36-37).

Freud meta psikolojisinde bu ilksel korkuya sonraları, yaşam boyu sürecek ahlaki inkişafları ile, iğdiş edilme korkusu eklenecektir. Bloch'un vurguladığı gibi ben-idealinin yerini alan vicdani korkunun devamlılığı olarak (idealist kurgulu) iğdiş edilme korkusu karşısında; sonraki bütün ayrılık-terk edilişlerin psişik ön formu olan doğum ayrılığı çok daha somut ve gerçekçidir. Nitekim, iğdiş edilme kompleksi olmaksızın var olan ve karanlıkta, yabancı suratlarda ve benzerlerinde somutlaşan çocuksal korku da[177] doğum ayrılığına dayanmaktadır. (Bloch, 2007: 111). Lakin Freud, geç dönem çalışmalarında, korku ile bastırma ilişkisini tersine çevirecek; bastırmanın libidinal istif (birikim)den apriori olarak bu birikimin temel kaynağı olarak görülecek ve böylece, biyolojik doğum kaynaklı korkunun yerini, dışsal tehdit kaynaklı korku alacaktır. (Bloch, 2007: 112-113). Freud'un, endişeyi nefesteki ilk daralmaya bağlayarak, salt öznel bir konumda tutmasının karşısında; kaygının esas düşünürü Kierkegaard'ın, "endişe çağı"ndaki diğer bir öğrencisi olan Heidegger'de farklı biçimde bir ilksel duruma bağlanan, tümüyle öznele kesmiş bir endişe tahayyülünü tedavüle sokmuştur.

Bloch'un tespit ettiği gibi Heidegger endişeyi; mutlak olana ve en çok da ontolojik temel ruh hali durumunda kavrayarak, onu, insan öznelliğinin biricik "ne'liği" haline getirmiştir. (Bloch, 2007: 143-144). Çokça dolay(ım)sızlık, duyu sömürüsü ve yorumsama barındıran bu "endişe ontolojisi" esasen, çöküş halindeki bir toplumun, "temel kendini hissetme hali"nin mutlaklaştırılmasıdır. Bu çağcıl halet-i ruhiye; daimî krizin tek seçeneğinin daimî bir savaş ve savaş üretimi olduğu ve küçük burjuvazinin ortasında kalakaldığı tekelci sermaye toplumunun özüdür. Doğadaki ilkel insanın meşhur "evinde olmama hali", dönem insanın ortasında kalakaldığı "devasa yabancılaşmış "işletme"de tekerrür eder. (Bloch, 2007: 144). Halbuki Heidegger endişe

[177] Lat. "pavor nocturnus": Korkarak uykudan uyanma deneyimi.

güdüsündeki bu toplumsal-tarihsel bağlantıyı yok sayarak, endişeyi tarih dışı ezeli bir ilksel duygu-durumuna dönüştürür.

Wrong, özellikle sosyoloji havzasında tartışmalara yol açan makalesinde ana akım sosyolojiyi; özneyi kavramsal olarak aşırı toplumsallaşmış bir düzey üzerinden tanımlayarak, bir tür sosyolojizme (ya da taşkın bir toplumsal determinizme) kapılmakla eleştirmiştir. (Wrong, 1961.) İnsanın toplumsal denetim karşısında nasıl uysallaştığı üzerine maruf Hobbezyan soruyu referans alan Wrong'a göre sosyoloji; özneyi sosyal bir varlık olduğu halde, hiç bir zaman külliyen toplumsallaş(a)mamış bir yaratık olarak gören Freud'u yanlış temsil etmiştir. Bu anlamda sosyoloji, kimi özgül sosyolojik sorunlar için özel olarak dikilmiş örtük bir kavrayışa güvenmek yerine, daha karmaşık ve diyalektik bir insan doğası idrakine ulaşmak zorunda kalmıştır. Ekseriyetle Freud, toplumsal düzeni engellemenin olumsuzluğuna indirgeyen ve insanın zorba güdülerini yönlendiren modern ikiciliğin öncüsü olarak (yanlış) temsil edilmektedir. (Wrong, 1961: 191). Yanlış temsilin diğer boyutu ise, Freud ile toplumsal olan arasındaki ilişkiye dairdir. Freud'a göre insan toplumsal bir hayvan olduğu halde, külliyen toplumsallaşmış bir hayvan değildir. Zira, bizzat insanın toplumsal doğası, toplumsallaşmaya direnen çatışmaların-çelişkilerin biricik kaynağıdır. Toplumsallaşma, birbiriyle karıştırılmaları halinde insanı aşırı toplumsallaşmış bir canlıya dönüştürecek olan, iki farklı anlama sahiptir. Birincisi, insanın doğumla beraber giriş yaptığı toplumsal kültür olarak kültürel aktarım anlamında iken; ikinci anlam ise, ötekilerle etkileşimden meydana gelen insanın simbiyotik oluş sürecine aittir. Burada, ikinci tanımdaki gibi insanların tümünün toplumsallaşmış olması, onların külliyen kültürel norm ve değerler tarafından biçimlendirildikleri anlamına gelmemektedir. (Wrong, 1961: 192).

Wrong'a göre, Batı düşüncesindeki ilk seküler sosyal kuramcı (*Machiavelli*?) olan Hobbes; toplumdaki düzen sorununu *Darwinizm* [178] toplumsallığın kuramına içkin hale gelmeden çok daha önce tanımlamıştır. Bu manada Hobbes; toplumdaki sorunları, onları yaratan koşullardan ayrı tutmayan diyalektik düşünce geleneğinin (biz ona materyalist diyelim) merkezi temsilcisidir. Çağdaş sosyoloji Hobbes'un maruf sorusuna iki temel yanıt vermiştir: Birinci yanıt, "toplumsal normların içselleştirilmesi" üzerinedir.

[178] Darwinizm'e bu kadar yaşamsal bir önem atfetmek Anglosakson düşüncede kemikleşmiş bir safsata olarak kabul edilip, es geçilebilir.

Ampirik araştırmalarda iş gören, daha yaygın ikinci yanıt ise, insanın diğerlerinin gözünde onaylanarak ya da statü sahibi olarak, olumlu bir benlik imajı elde etme arzusuyla güdülendiği görüşünde temellenmiştir. (Wrong, 1961: 184-185). Wrong,a göre 20. yüzyılda sosyal bilimler üzerinde reaksiyoner bir tiranlık kurmuş söz konusu "izm"lerin düştüğü determinizmden kaçınabilmenin tek bir yolu mevcuttur. . Buna göre sadece; arzu, duygu ve fantezi gibi "içsel" olarak etiketlenip yok sayılan unsurları insan deneyiminin yaşamsal parçaları sayan bir tasavvur, özellikle ana akım sosyolojik bakışın kökenindeki *Davranışçılık* (davranışın aşikarlığının hakikatin tek ölçütü olması) ve İşlevselcilik (organizma olarak toplum) karşısında ayakta kalabilir.

Toplumsal normları içselleştirilme pratiğinin başat modeline dönüşen Freud'un süper-ego teorisi, sosyolojik bakış açısında halen hüküm sahibi olsa da sosyologlar, Freudyen id ve süper ego arasında keskin bir ayrıma gitmişlerdir. (Wrong, 1961: 186-187). Esasen davranışçılık ve işlevselcilikte ayrı ayrı hüküm süren gizli pozitivizmin ile sarih gericiliğin etkisindeki (Freud düşüncesinde var olmayan) bu yapay ayrım, açıklanması zor, "sapkın" davranışların kökenini belirsiz normlar, anomi, ve rol çatışması gibi, hakikat ile bağlantısı tartışmalı kimi idealist mefhumların muğlaklığında aramaya itmiştir. Wrong'un itirazı, (başta sosyoloji olmak üzere) sosyal bilimlerde, insan doğasına dair tek taraflı bir bakışa ampirik destek tedarik edebilmek için, belirli bir epistemolojik konuma yapılan seçici vurguyu genelleştirilme eğilimine dairdir. Nitekim, sosyologların "toplumsal unsurların" önemi konusundaki ısrarı, onları, kolaylıkla toplumsallaşmış ya da toplumsallaştırıcı dürtülerin önceliğine dayanan bir determinizm türüne mahkûm etmektedir. (Wrong, 1961: 188).

Pekâlâ normlara dayanan ana akım yaklaşım böyle ise, suyun öteki tarafında, Eleştirel sosyolojide vaziyet nasıldır? Ricoeur, Eleştirel felsefenin sadece epistemolojiye odaklanmak suretiyle, dönüşlü düşünceyi tek boyuta indirgediğini ileri sürmektedir. (Ricoeur, 2007: 52). Eleştirel epistemoloji, düşüncede değişmez olanı, salt temsillerin "nesnelliği"indeki işleyiş ile ilişkilendirir. Eleştirel felsefe, kendi nesnellik kuramını da belirleyecek olan temel bir soru tarafından yarılmıştır: Bilgide apriori olan ile ampirik olan nedir? İradenin ilkelerinin nesnelliği, görevin apriori muteberliği ile ampirik arzuların içeriği arasındaki keskin ayrıma göre belirlenir. Ricoeur'cu fenomenolojik

yorumsama; dönüşlü düşünce tarafından bilim ile görevin gerekçelendirilmesine indirgenen eleştirel epistemolojinin karşısına, Spinozgil conatus kavramını çıkarır. (Ricoeur, 2007: 52). Ricoeur bu bakışı Fichte'den devraldığını söylese de dolaylı yoldan arka planda işlemeye devam eden Heidegger etkisi ile Spinoza'nın özgün bir sentezine ulaştığı görülebilir. Amaç Spinozacı anlamda, "ben"i varkalma çabasına içkin olarak, olmak için taşıdığı arzuda yakalamak olduğu kadar (bilginin kaynağı conatustur-çabadır), bir yandan da Platoncu anlamda bilginin kaynağını istençte yakalayabilmektir. (Bilginin kaynağı Eros-arzudur.). Münferit bir varlığın evetleyici konumu olarak arzu, hiçbir zaman doymayacak olan bir çabadır. (Ricoeur, 2007: 52-53).

Ricouer, Freud üzerine kapsamlı bakışına, psikoanalitik söylemin yapısını dert edinerek başlar. Lakin henüz başlangıçta aşılması gereken epistemolojik bir güçlük ile karşı karşıya kalırız. Freud düşüncesi meşhur düalizmine atfen, eklektik ve belirsiz bir söylem olarak karşımıza çıkar: Freudyen meta psikoloji, kimi zaman sadece enerji bilimlerinin kelamındaki güç ilişkilerine odaklanırken, kimi zaman da sadece yorum bilgisine göre ifade edilebilecek olan anlam ilişkileri ile hemhal olmaktadır. (Ricoeur, 2007: 71). Fenomenoloji, dolaşıma soktuğu metodolojik yer değiştirmeden (dolaysız bilince karşı dönüşlü düşünce) ötürü dönüşlü (refleksif) bir niteliğe sahip iken; Psikanaliz, gerçekleştirdiği merkez kaymasını (fenomenolojik) indirgeme yerine Freudyen "analitik kuram"a borçlu olduğundan ötürü doğası gereği dönüşsüzdür (anti refleksif).

Mamafih, Ricouer'a göre Freud'un bu meşhur ikiliği kaçınılmaz olduğu kadar arzunun kendisi ifşa edebilmesi açısından gereklidir. Topografik yaklaşımı (yer betim), fenomenolojinin doğrudan karşıtı olarak konumlandırmak, psikanaliz ile yorum bilgisi arasındaki ilişkiyi kesintiye uğratacaktır. Psikanalizin, kültürün tamamı üzerindeki yoğun ilgisi, onun bir yorum bilgisi olduğunu kanıtlayan bilinçli bir seçimdir:

> "Psikanalizin bir bütün olarak kültür üzerine yorum yapmayı hedeflemesi rastlantısal değil, bilerek yapılmış bir seçimdir. Sanat yapıtları, idealler ve yanılsamalar ise çeşitli temsil tarzlarıdır. Çevreden merkeze, kültür kuramından düşler kuramına ve psikanalizin çekirdeğini oluşturan nevroz kuramına doğru gelecek olursak, yine ve her zaman, yoruma, yorumlama edimine, yorum çalışmasına yönelmiş oluruz." (Ricoeur, 2007: 71-73).

Ricouer açısından Freud meta psikolojisindeki esas sorun bu yorum tartışmasında belirginleşmektedir: Güç yerine anlamın, dürtünün yerine ise temsilin temel olduğu yorumun hakimiyetinde, nasıl oluyor da yorum tarafından kuşatılmış anlamın içine iktisadi açıklama girerken; (özellikle psikanalizin baştan aşağı yorum olduğu göz önüne alındığında) yorum ise salt iktisadi olanın bir yönünü oluşturuyor? Freudyen epistemoloji bu antagonizma kadar, ona getirdiği çözüm açısından da sorunludur. Sayısal yasalardan bağımsız olan nicelik; Freud'un, sistemin sayısal yükünden kurtularak, gerilimlerini sıfırlaması anlamına gelen eylemsizlik ilkesinden türettiği değişmezlik ilkesinin hükmü altındadır. Benzer biçimde Değişmezlik ilkesi de, sistemin gerilim seviyesini asgari durumda tutma yatkınlığında olması demektir. Ricoeur, değişmezlik ile eylemsizlik ilkelerinin arasındaki enerjinin niceliğinden doğan farklılığın, anatomik yapısı bir muamma olan meşhur ikincil süreçlerin ortaya çıkışına tekabül ettiğini dile getirmektedir. (Ricoeur, 2007: 78-79).

Freud meta psikolojisindeki sorun, ruhsal sunum(anlatım) ile düpedüz temsiller arasındaki epistemolojik çatlakta yoğunlaşmıştır. Temsil, esasında ruhsal anlatım kategorilerinden sadece birisi olduğu halde, asıl incelenmesi gerekeni duygulanımlar kategorisinin kanatları altında gizlemektedir. Peki, Ricoeur'un sorduğu üzere; duygulanımın (hem enerji bilimsel hem de Spinozacı anlamda) salt nicelik olmasından ötürü, yorum ve iktisadi açıklama salt temsilde birleşip, sonrasında çok daha fazla önem taşıyan duygulanımlarda ayrışmıyorlar mı? (Ricoeur, 2007: 134). Peki, meta psikolojideki bu nicel(l)ik vurgusu bir tür fizikalizm değil midir? Ricoeur bu soruya kesinlikle hayır cevabını vermektedir. Çünkü dürtü, temsilden ayrışmış olsa dahi, kendisini duygulanımda eğilimler vasıtasıyla somutlaştıracaktır. Freud bu eğilimleri üçe ayırır: (özellikle histeriklerde görülmesi muhtemel olan) sıfır duygulanım; nitel açıdan renkli duygulanım ve kaygı. Ancak dürtüsel enerjilerin (niceliklerin) duygulanımlara doğru dönüşümü sadece son ikisi için geçerli olacaktır. (Ricoeur, 2007: 135).

Ricoeur anlatısal dilin, fenomenolojinin ileri sürdüğü üzere öznel bilincin yönelimselliği mi olduğu, yoksa yapısalcılıkta olduğu üzere bilincin öznelliğini önceleyen nesnel bir yapının mı eseri olduğu sorusuna, her ikisinin bir bakıma doğru olduğu yanıtını vermiştir. (Kearney & Ricoeur, 2008: 143). Diğer taraftan Husserl'in etkisinde kalarak

fenomenolojiyle olan eski yakınlığını kaybettiğini de eklemektedir. Zira Ricoeur açısından fenomenoloji, bilinci (öz)düşünümsellik ile eşit tutarak bir tür bilinç idealizminin tuzağına düşmüştür. Halbuki, daima "ben"den (bilinçlilik) kaçan bir şeyler vardır ve olacaktır. Ricoeur bilincin bu hakimiyetinden Freud düşüncesi sayesinde iyice şüphe ettiğini ve Husserl'ci düşünümsel idealizmin karşısında, bilinçdışının etkenliği yoluyla özgürleştiğini belirtmektedir. (Direk&Ricoeur, 2008: 197). Bu anlamda Ricoeur kendi araştırmasındaki nesne endişesini, lekeleye bulaşmanın semiyotik anlamından çıkarak, kutsal olarak tanımlananın bölgesinde kavranan bir şeye doğru yol alan, anlamın hareketine teslim olmak olduğunu ifade etmektedir. (Ricoeur, 2007: 38-39). Mantık ve inanç gerilim hattında "nesne endişesi", fenomenolojinin asli unsurudur:

> "Mantığa dayalı inancın söz yoluyla açığa vurulmasının ilk izlerini, her tür görüngübilimin belirgin özelliği olan nesne endişesinde görüyoruz. Bu endişenin, kendini ortaya koyarken indirgeme istenciyle değil, betimleme gibi 'yansız' bir istençle hareket ettiği biliniyor. Açıklamanızı ruhbilimsel, toplumbilimsel vb. 'neden'lere, bireysel, tarihsel vb. 'oluşum'lara, duygusal, ideolojik vb "işlev"lere göre yaptığınızda, indirgemiş olursunuz. Kastedilen (noetik olan, doğrudan doğruya akıldan kaynaklanan) ile onun noematik dengini (kastedilen bir şeyleri, ayin geleneğinde, mitosta ve inançta örtük olan nesneyi) ayırdığınızda ise betimlemişsinizdir." (Ricoeur, 2007: 38).

Dilin birliği olarak ifade edilen durum, ikinci anlamın birinci anlamda halihazırda kapsanmasından ibaret olan birliğin, anlam-anlam ilişkisinde açığa çıkmasıdır. *Mircea Eliad*e'in "Dinlerin Genel Tarihi"nde[179] betimlediği üzere, kozmik simgeler gücünü ifade ettikleri düzen ile gözle görülür gök arasındaki bağlantının rastlantısal olmayışından almaktadır. Anlamdaki bu açığa çıkma gücüne koşut olarak, ancak kendilerine içkin olan anlamı barındıran simgeler; biçimselleştirilmeye, sadece bir hesap nesnesine indirgenmeye ve içeriklerinden soyutlanmaya doğası gereği müsait olan teknik gösterenin tam tersidir. Ricouer'a göre "Söylediklerini verenler yalnızca simgelerdir."[180] (Ricoeur, 2007: 40). Ricoeur daha da ileri gider: Bu tersine bilinç kategorisi yoluyla, tüm karşı kültürün, belki de bizzat 20. yüzyılın 19. yüzyıldan miras kurucuları kabul edilebilecek Marx, Freud ve Nietzsche, özerk dolayımlanmış bilimler yaratabilmişlerdir:

---

[179] Ricouer'un bahsettiği eser için bkz. Eliade, M., (2009), "Dinler Tarihine Giriş", (çev. L, A. Özcan), (2. Baskı.), İstanbul: Kabalcı.

[180] "Ama bunu deyince görüngü bilimsel yansızlığa aykırı davranmış olmuyor muyuz? Oluyoruz, evet. İtiraf ediyorum ki bütünsel dile, *bağlı* dile olan bu ilgiyi derinlemesine güdüleyen şey, bana 'seslenen' ve beni çağrılan özne yapan düşünce hareketinin tersinmesidir." (Ricoeur, 2007: 40).

> "Marksistler 'yansıma' kuramında istedikleri kadar ayak diretsin; Nietzsche Güç istenci'nin 'perspektivizm'i üzerine dogmatikleşerek kendi kendisiyle istediği kadar çelişsin; Freud 'sansür'üyle, 'kapı bekçisi'yle, 'kılık değiştirme' ile istediği kadar mitoloji yaratsın; önemli olan bu sıkıntılarla bu açmazlar değildir. Esas olan, üçünün de elde olan araçlarla, yani çağın önyargılarıyla ve o önyargılara karşı, anlamla ilgili, dolaysız bir bilince indirgenemeyen, dolayımlanmış bir bilim yaratmalarıdır. Üçünün de farklı yollardan giriştikleri iş, güç İstenci'ne, toplumsal varlığa, bilinçdışı ruhsallığa atfettikleri 'bilinçsiz' şifreleme çalışması ile kendi 'bilinçli' çözme yöntemlerini örtüştürmektir: "Kurnazlığa karşı, misliyle kurnazlık." (Ricoeur, 2007: 41-43).

Ricoeur açısından; Nietzsche'ci soy kütük, Marksçı ideoloji ve Freudyen idealler ile yanılsamalar, gizemin arındırıldığı üç benzer yorumdur. Mahşerin bu üç atlısını birbirinden ayıran husus ise yanlış bilinç süreci ile arındırma tarzlarının eşzamanlılığıdır. Ricoeur'cu yorumsamaya göre; Freud yanlış bilinç meselesine düş ve nevrotik semptomlar yoluyla dahil olarak, varsayımını saldırıda bulunduğu tahayyülün bizzat kendisi ile sınırlarken; Keza Marx da ideoloji meselesini, politik iktisada içkin kalan iktisadi yabancılaşma ile sınırlamıştır. Son olarak, değer-değerlendirme-yeniden değerlendirme meselesini eksen alan Nietzsche ise, yalan ve maskenin hakikatini Güç İstenci'nin kuvveti ve güçsüzlüğü ile sınırlandırmıştır. (Ricoeur, 2007: 43). Lakin, her ne kadar egemen bilincin radikal bir eleştirisini gerçekleştirmiş olsalar dahi, Ricoeur'a göre bu üçlü arasındaki esas yakınsama, bilincin hakimiyetini farklı yollardan arttırma çabalarında görülmektedir. Ricoeur belki de yorumsamanın fazlasıyla etkisi altında, bu üç düşünürün, ana vatanı bilinç olan batı merkezli bir aydınlanma geleneğinin varisleri olduğunu unutmuş gözükmektedir. Sadece modernizmin bu üç atlısında değil, 21. yüzyılda onların çocukları olan ve birçokları açısından modernizmden epistemolojik bir kopuşu niteleyen Derrida ya da Foucault'da bile, arkada usul usul tütmeye devam eden bir aydınlanma ideali mevcudiyetini korumuştur.

Üç düşünürün (Marx-Nietzsche-Freud) muazzam etkisi, yeni hakikat rejimlerini yaratırken eleştirinin yıkıcı gücüyle sınırlı kalmayarak yeni bir yorumlama sanatı icat etmelerinden dolayıdır. Belki Ricoeur'dan daha da ileri giderek şu söylenebilir: Bu üç düşünür, modern düşüncenin kurucusu olarak Descartes'ın, fenomenal hakikate ilişkin yakıcı kuşku karşısında bilinç yoluyla kazandığı birincil zafer sonrasında; bilinç anlam ilişkisi üzerinden, (bilincin) yanılsamalı halini ifşa edip, bilinci kuşkulu ve tekinsiz kılarak, bizzat cogitonun kuşku karşısında kazandığı ikinci büyük zaferin önderleri oldular. Ricoeur'un ifade ettiği gibi bu zaferden sonra anlam artık; aramak ve bilinci

dolaysızca açığa vurmak demek değil, bilincin anlatımlarını açığa çıkarmak demektir. Kartezyen cogitonun hakikatin yüzeyinde oluşturduğu tek katlı epistemolojik kuşku üçe katlanmıştır: Eğer ki bilinç kendisi sandığı şey değilse bu aşikâr olanla örtük olan arasında yeni bir ilişki biçiminin doğuşu demektir ve bu bütünüyle yeni ilişki tarzı şeylerin görünüşleri ile hakikatleri arasında bilincin dolayımında kurulan bir ilişkidir. (Ricoeur, 2007: 42).

Ricoeur, bizzat psikanalizin özne-bilinç eşitliğini yıktığı bir tarihsel düzeyde özne felsefesinin halen mümkün olup olmadığı sorusuna, psikanalizi arzu merkezli bir özne ontolojisi için temel olarak gördüğünden dolayı, evet cevabını vermiştir. Lakin bu evet uzun ve "amalı" bir evettir. Ricoeur'a göre bilinci eleştirmek doğrudan özne kategorisini rafa kaldırmaz, çünkü özne bilinç değil, tepeden tırnağa arzudur. Ricoeur Freud'u; Spinoza, Leibniz ve Nietzsche'den geçen bir geleneğin temsilcisi olarak okumaktadır. Bu geleneği oluşturan şey, düşünce akışlarındaki, (Freud-üst-ben, Spinoza-conatus, Leibniz-appetitus ve Nietzsche-güç istenci gibi) birincil mefhumların, bilincin kendi bilinçliliğine indirgenemeyeceği olumlayıcı kuvvetler olmasıdır. (Direk & Ricoeur, 2008: 197). Freud'un "gerçeklik ilkesi"ne ve bu ilkenin Nietzsche ile Marx'taki eşdeğerlerine olan (Nietzsche'de bengi dönüş, Marx'ta zorunluluğun anlaşılması) bu son gönderme, indirgeyici ve yıkıcı bir yorum için gerekli çilenin getirisini de ortaya koymaktadır:

> "Çıplak gerçeklikle yüz yüze gelmek, 'Ananke' disiplini, zorunluluğun gerektirdiği disiplin. Üç kuşku ustamız hem böyle olumlu bir amaç birliği içindeler, hem de kutsalın görüngübilimine ve anlamın yeniden anımsanması ya da varlığın anısı olarak tanımlanan her tür yorum bilgisine en kökten karşıtlıklarını ortaya koyuyorlar." (Ricoeur, 2007: 44).

Franke'ye göre Ricouer'un farkına vardığı, psikoanalitik yorumun ikiyüzlülüğü olarak tanımlanabilecek şey, belirgin bir paradoksun ifşasıyla anlaşılır hale gelecektir: Psikanaliz fenomenolojik bir yorumsama olarak özne için anlam ve niyeti ararken, bu arayışın ötesine geçmiş ve bilinç tarafından amaçlanmamış (niyetlenilmemiş) gerçek anlamın bilinçsizliğini keşfetmiştir. (Franke, 1998: 72). Esasen bu sözde ikiyüzlülük, anlamın bilinçte gizlendiği gibi daha derin bir keşfi gizlemektedir. Hakiki bilgi; bilinç için kendi öz farkındalığının dolaysızlığında ifşa edilen bir şey değil, ancak ve ancak dünyaya ve öznenin psişik yaşamına bilinçli niyetlere aracılık eden eylemlerin

yorumlanması yoluyla edinilecek bir olgudur. Bu anlamda Freud düşüncesinin gücü, bilinçli niyet ile anlamın hakikate göre yanlış olduğunu keşfetmesine dayanmaktadır. (Franke, 1998: 2).

Ricoeur, Freud'un tüm düşüncesini kat eden bilimsel söylemin gelişimini, hermenötik yöntemle karşılıklı olarak izlemiştir. Freud'un erken dönem çalışmaları ne kadar bilimsel ise, son dönem mitolojik çalışmaları (*Eros-Thanatos ve Ananke*) aynı derecede hermenötiktir. Bu anlamda bilimsel ve mitolojik söylemin Freud'un tüm çalışması boyunca birbirine kenetlendiği söylenebilir. Bilimin aradığı kesin ve saf bilginin aksine, bu tarz bir mütekabiliyet, doğal unsuru karşılıklılık olan yorumbilim için bir zafer oluşturur. Bilim ve hermenötik arasındaki diyalog, hermenötik için son derece anlaşılırken, bilim açısından tümüyle muğlaktır. Bilhassa, doğal ile yönelimsel; güdü ile onun temsili arasındaki Freudyen bilinçdışına içkin irtibatlar, psikanalizin ne derecede hermenötik olduğunun kanıtıdır. Freud'un içgüdüleri ele alış biçimi onları, nicelliğin kör kuvvetleri ya da yönelimsel özneden kopmuş nesnellikler olarak görmek yerine, bilince içkin olarak var olan özünde yönelimsel olgular olarak kabul etmek eğilimindedir. İçgüdüler salt enerjiye indirgenemez kalan, fiziksel ve hatta temsili olgulardır. (Franke, 1998: 69-71).

Başlangıcından beridir analitik tedavi, ben ve bendeki sapmalar ile ilgilenmiş ve idin işleyiş biçimini ikincil konumda-araçsal olarak ele almıştır. (A. Freud, 2011: 13-14). Benin bütünlüğünü koruma amacındaki bu kurumsallaşmış idrak, Freud'un meta psikolojisinde de bir epistemolojik bir kırılma anlamına gelen "Grup Psikolojisi ve Ben Analizi" ile "Haz İlkesinin Ötesinde" metinleri ile parçalanmıştır. Böylelikle bendeki sapmayı düzeltme gayesi yerini ben yapılarının analitik incelenmesine bırakmıştır. Anna Freud'a göre bu kırılma, kuram içinde kanıksanmış "derinlik psikolojisi"nin yetersizliğinin açığa çıktığı ve onun yerine analitik araştırmanın, öznenin psikesini oluşturan üç ruhsal yapının etraflı bilgisini amaçladığı yeni bir kurucu tanım demektir. (A. Freud, 2011: 13-14). Bundan böyle analist (nesnel) bakışını id, ben ve üst-benden eşit uzaklıkta konumlamak suretiyle, bu üç ruhsal yapıda bilinçdışı olanı bilinçli kılmak için çabalayacaktır. (A. Freud, 2011: 28) Birincil süreç; idin haz ilkesinin vekilliğinde hakimiyet kurduğu ve düşüncelerin sentezden bağımsız, karşılıklı olarak var olduğu bir

süreçtir. Diğer taraftan senteze meyilli ben ise, "ikincil süreç" olarak adlandırılan ve dolaysız doyum arayışındaki dürtülerin son derece katı kurallar yoluyla üst-benin etik ve ahlaki kodlarının egemenliği altına girdiği ve gerçeklik ilkesine angaje, bir dışsal gerçeklik mercidir. (A. Freud, 2011: 15).

Freudyen psişik topolojide çıkış noktası olan bilinç; uzamsal açıdan dış dünyadan içeriye kat edildiğinde ilk ulaşan sistemin işlevsel (ve aynı zamanda anatomik) bir parçası olarak, ruhsal aygıtın yüzeyidir. (Freud, 2009: 81). Ben ve id arasında keskin bir sınır olmamasından mütevellit, benin alt kısmı id ile kaynaşmış vaziyettedir. Lakin bastırılmış olan da sadece bir parçası olduğu id ile kaynaşmış durumdadır. Bu noktada, Ortodoks psikanaliz açısından akılda tutulması gereken şey, genel geçer kanının aksine id kaynaklı itkilerin, halihazırdaki bilincin konumuna, yani doyuma doğru yönelme eğiliminde olduklarıdır. (A. Freud, 2011: 28). Dolayısıyla bilinçdışının id üzerindeki koşulsuz tiranlığına dair, özellikle kitle kültürü tarafından tedavüle sokan kanı, psikanalizimde ortodoksiyi temsil eden Anna Freud tarafından hükümsüz bırakılmaktadır. Bastırılmış olan ile ben arasındaki keskin ayrılık sadece ve sadece bastırma dirençleri yoluyla oluşur; tıpkı ben ile sadece ve sadece id yoluyla iletişim kuracağı gibi.

Bütün Freudyen topoğrafyanın bu tez çalışması açısından münhasıran önem taşıyan bölgesi, idin dış dünyalardan gelen etkiler sonucu oluşan ben aracılığıyla kendinden fark(lı)landığı, Freud'un deyimiyle yüzey farklılaşmasının gerçekleştiği, alandır. (Freud, 2009: 86). Anna Freud'a göre benin id karşısındaki savunmasının tamamı sessiz ve mahremdir: Savunma edimlerini aktüel durumda gözlemek imkansızdır, ancak ve ancak sonradan zihinde kurgulanabilir. (A. Freud, 2011: 16). Bu aposteriorilik, başarılı bir bastırmanın önkoşuludur, zira ben bastırmadan bihaberdir ve doyum arayışındaki itkilerin bene girişleri sürekli engellenmektedir. Muzaffer bir bastırma ne kadar karanlık ise, bastırılan içeriğin geriye döndüğü nevrozdaki bastırılan içerik, o kadar açık seçiktir. Dürtü ve savunma arasındaki savaşın aşikâr olduğu fenomen bizzat tepki oluşumlarının dağılışıdır. (A. Freud, 2011: 30).

Canlı organizmayı olabildiğince basitleştirerek, uyarılabilir maddeden ibaret bir kesecik olarak kabul edersek, bu organizmanın dış dünya ile komşu olan (dış) çeperi farklılaşarak uyarı alıcı bir aygıta dönüşür. Bu noktada uyarılma sürecinin, organizmanın daha derinliklerinden farklı olarak, dış uyaranların bu keseceğin çeperine çarpması sonucunda, çeper ile derinlik arasında bir nitelik farkı oluşacağı öngörülebilir. (Freud, 2009: 38). Böylece uyaranların etkileri sonucunda, uyaranı alabilmek için gerekli olan şekli almış yani dönüşemeyecek kadar pişmiş bir kabuk ortaya çıkmaktadır. İçten gelen uyarıların daha etkili olması neticesine varan, dış ile iç arasındaki bu topolojik ayrım sonucunda: Birinci olarak aygıt içi süreçlerin göstergeleri olarak haz ve hoşnutsuzluk duyguları bütün dış uyaranlar karşısında hiyerarşik bir üstünlük kazanmaktadır. İkinci olarak ise organizma, hoşnutsuzluğu ziyadesiyle arttıran bu iç uyaranlarla mücadele edebilmek için yeni bir yöntem icat eder: Uyarı kalkanının savunma araçlarını şaşırtabilmek için, bu uyaranlar sanki içeriden değil de dışarıdan geliyormuş gibi tasavvur edilir. (Freud, 2009: 40-41). Freud'un yoğun bir psikolojizmin esiri olarak uygarlığın üretim sürecinde başat rol atfettiği meşhur yansıtma, böyle vücuda gelmektedir.

Fizikten tedarik edilen *değişmezlik* (Freudyen anlamda *Nirvana ilkesi*, d.ç.) *ilkesi*[181], enerjiyi nicelik[182] açısından ele aldığından ötürü fiziğe yakın dururken, topografik bakış açısı, anlamın anlam ile yorumlandığı bir şifre çözme işlemidir:

> "Ölümün tarafında olan, Nirvana ilkesidir; değişmezlik ilkesini sadık bir biçimde insan duygulanımsallığına çevirmenin tek yolu. Peki ama, Nirvana ilkesi, haz ilkesini bütünüyle içine alabilir mi? Haz ile aşkın, yaşam ile ölüm arasındaki devler savaşında aynı tarafta olmayabileceği düşüncesini sonuna kadar savunmak zordur. Haz nasıl olur da gerilimlerin yaratılmasına, yani Eros'a yabancı kalabilir? Gerilimlerin boşalmasına kadar duyumsanan şey bu yaratım değil midir?" (Ricoeur, 2007:279).

Ricoeur, Freudyen düşüncenin yarı fiziksel olarak tanımladığı bu ruhsal aygıt idrakinden, tarihi içinde hiçbir zaman tümüyle vazgeçilmediğini söylemektedir. Lakin Freudyen düşüncenin ilerleyişi, "kendi kendine çalışmakta gecikmeyecek makine"

[181] "Bu kuram 1842 yılında Robert Mayer tarafından bulunup Helmholtz tarafından yaygınlaştırılmıştı; enerjinin sakınımı ilkesine göre, yalıtılmış bir sistem içinde -devindirici ya da gizil- güçlerin toplamı değişmez bir değerdir…'Denge arayışı', bu 'matematiksel ruhbilim' ile bu bilimdeki nicelikler ve güçler hesabının yönetici ilkesidir." (Ricoeur, 2007: 76-77).

[182] "Freud'un, "nicelik" dediği şeyin kökeni ve niteliği konusuna pek girmediğine dikkat edilsin. 'Nicelik', köken açısından dışsal ya da içsel uyarılardan geliyor ve aşağı yukarı, algısal ve dürtüsel uyarı fikrine denk düşüyor." (Ricoeur, 2007: 77).

olarak tanımlanan ruhsal aygıtın giderek topoğrafyaya indirgenmesi yönünde olacaktır: uzamın salt dünyasal bir konum tanımlamasından soyunup, roller ve maskelere yoğunlaşarak, şifre çözmenin toprağı haline dönüşecektir (Ricoeur, 2007: 74-75). Bu anlamda Levi Strauss'un psikanaliz ve Şamanizm arasında yaptığı, kendi tabiriyle, "sıkı kıyaslama"; psikanalizi Viyana küçük burjuvazisinin dar zamanına hapsedip bütünüyle tarih dışı kılan genel geçer yaklaşımın doğruluğunu sorgular niteliktedir: Zira Levi Strauss, bu meşhur karşılaştırma yoluyla psikanaliz ile gerçekliğin kapitalizm dışı toplumlar içindeki işleyiş biçimini gösterirken, esasen psikanalizde evrensel-insana dair- olanı, yani tarihsel olanı, göstermektedir.

Levi Strauss'a göre hem psikanaliz hem de Şamanizm; esasen psikolojik olmaktan çok organik ve mekanik oldukların ötürü bilinçaltına itilmiş bazı çatışma ve sorunları bilinç düzeyine taşımak çabasında ortaktırlar. Her iki durumda da çatışmanın çözümü, bilginin yanıltıcı hakikatine yaslanmaktan ziyade, bilginin doğrudan özgün bir deneyimi olanaklı kılmasıyla gerçekleşecektir. Psikanalizde bu deneyim; (ön)koşulu başrol olarak psikanalistin çatışmaya ikili bir intikal mekanizması yoluyla müdahalesi olan, *abreaksiyon* olarak ifade edilirken; Şamanizm'de de şaman aynen psikanaliz de olduğu gibi, intikal mekanizmasının merkezi olarak aynı işleve sahiptir. Yöntem açısından ikisi arasındaki belirgin fark; psikanalistin dinleyerek, (doğaüstü güçlere etki ettiğine inanıldığı için, bir kahraman olarak algılanan) şamanın ise konuşarak, etki göstermesidir. (Levi Strauss, 2012: 278-279). Lakin yöntem dışında içerik açısından da önemli bir fark mevcuttur: Psikanalizde hastalık-çatışmanın ruhsal niteliği, Şamanizm'de ise organik özüne vurgu yapılır. Esasen Şamanizm'in psikoanalitik tedavinin tam karşılığıymış gibi görünse de esas fark terimlerin ters yüz edilmiş olmasıdır. Her iki yöntem de yaratılan suni fakat özgün bir deneyim yoluyla çatışmayı çözmek amacında ise de psikanalizde hastanın geçmişine referansla oluşturduğu kişisel bir efsane mevcut iken; Şamanizm'de hastaya dışsal kalan, toplumsal bir efsane söz konusudur. (Levi Strauss, 2012: 280).

Kuşkusuz, Levi Strauss açısından belirleyici olan kişiliksiz-zaman dışı efsanenin gücüdür. Bu, katışıksız Yapısalcılıktır: Hastanın tüm ruhsal deneyimi, başlangıç noktasındaki efsanenin katalizör etkisiyle, her insanda evrensel olarak mevcut olan,

belirleyici yapılar açısından düzenlenecektir. Bu yapılar birey-kişiliğin artıklarından ve hikayesinden kurtarılmış (nesnel) bilinçdışıdır. Şamanizm ile psikanalizin bütünüyle eşdeğer hale geldiği bu yerde, bilinçdışı işlevsel bir terime indirgenir; topyekûn insana dair olduğu halde, insanlığın tamamını aynı yasalara tabi kılan simgesel işlev haline gelir. Artık kişisel bilinçdışı, yalnıza belleğin sıradan bir tezahürü bir tür ontolojik boşluktur: "Bununla birlikte, bilinçdışı her zaman boştur ya da daha doğru bir ifadeyle belirtecek olursak, mide kendi içindeki besinlere ne kadar yabancıysa bilinçdışı da imgelere o kadar yabancıdır." (Levi Strauss, 2012: 293-294).

Ricoeur'a göre yapısalcılığın çok önemli katkısı, dilsel kodların tam ve doğru bir bilimsel bakışını oluştururken, hep suçlandığı üzere, bilincin iradesini dışlamamasıdır. Böylece Ricoeur düşüncesinde yapısalcılık; özneyi bütünüyle reddettiğine dair kanıksanmış suçlamadan kurtularak, bizzat öznenin pratiğine öncelik tanıyan bir düşünce olarak yeniden oluşturulur. Zira, dilde yaratılan anlam, dilin nesnel kodlarının durmadan yeniden yaratılmasıyla bizzat insanlar tarafından oluşturulmaktadır. (Kearney & Ricoeur, 2008: 143). Psikanalizde, çözümlenen özne konuştuğu sırada eşzamanlı olarak, bilinçaltındaki tutarsız ve bütünlükten yoksun deneyim parçacıkları da dile gelir. Anlatının diğer tarafında ise, yorumsayan ya da çözümleyen olarak psikanalist bu bilinçaltı parçacıklarından tutarlı bir bütüne ulaşma çabasındadır. Bu pratiğin sonucunda hasta iki dolayımdan (arabulucudan) geçecektir. Birincisi, yaralı-travmatik belleğin dile gelmesi açısından kaçınılmaz olan ve bir öteki olarak dinleyen, "tanık olan" konumundaki psikanalisttir. İkinci arabulucu ise hastanın özgün ve içrek bir topluluktan kaynaklanan dilidir.

Bu iki arabulucu (dolayım), anlatının pratiğe dönüşmesi için zorunlu olan toplumsal kökeni meydana getirir. (Dosse, 2008: 126-127). Dosse'ye göre, arabuluculuk pratiği dışında psikanalizden çıkarılacak ikinci önemli ders, belleğin travmatik niteliğinin merkezinde olduğu bir bellek çalışmasının işlevselliği üzerinedir. Yaralı bellek, karmaşık mekanizmalara sahip ve birçok hastalığın temelinde bulunan bu travmaları çözerken (yani bastırırken), Freud'un yineleme zorlantısı olarak tanımladığı engel anıların içerisinden geçerek bir tür anı çalışmasına kaynaklık eder. Diğer taraftan bu bellek çalışmasının ikinci biçimi meşhur "yas çalışması"dır. Sevilen kişinin yitimi ile

pazarlık etmek anlamına da gelen yas, anı çalışmasının aksine, anımsamak yerine travma ile arasına mesafe koyar. Travma üzerinde bu iki tür çalışma biçimi, Ricoeur'cu bellek mefhumunun ne olduğuna dair somut pratiklerdir: Bellek, aynen tarihin olduğu gibi, bir seçim yapma tarzıdır ve hiçbir şekilde düşünceye dışsal bir akış olarak tahayyül edilemez. (Dosse, 2008: 126-128).

3.3. ÖDİPAL ÜÇGEN

> "Sürücüllüğün eşsiz bir aracı olan Oedipus, Avrupalı insanın en nihai özel ve boyun eğdirilmiş bölgeselliğidir." (Deleuze & Guattari, 2009: 102).

Çalışmanın bu bölümünde ödipal arzu kesmeleri yoluyla öznelliğin nasıl oluştuğuna odaklanacağız. Holland'ın vurguladığı gibi özne, ayırıcı ve bağlayıcı sentezlerin[183] arzu tarafından işlenişi neticesinde ortaya çıkan seçimlerin bir yan etkisi olarak oluşur, seçimin faili olarak değil. (Holland, 2013: 78-79). Egemen toplumsal söylem tarafından sapkın ya da nevrotik olarak damgalanan özneler *Sartrevari* bilinçli bir seçimin sonucu "öyle" olmamışlardır; onlar üretim ve anti üretim güçleri arasındaki anti diyalektik mücadelenin sentezler yoluyla oluşan, sonuçlarıdır. Dolayısıyla dışsallığın öznellikteki kabuklaşmasına indirgenemeyecek olan bilinçdışı hem bu tez çalışması hem de Deleuze ve Guattari açısından birincil önemdedir. Bu anlamda *Anti Oedipus*; Sartre'ın bilinçdışını reddeden yönelimselliğinin veya tümüyle farklı bir yerden Lacan'ın bilinçdışına atfettiği zaman dışı belirleyicilik rolünün ötesinde, bilinçdışının (Heidegger'in kullanmayı tercih etmeyeceği bir anlamda) otantik varlık koşullarının ve özne üzerindeki belirleyici etkisinin (Spinoza, Nietzsche, Bergson ve Hume felsefelerinin son derece etkili bir kullanımı yoluyla) ifşasıdır.

Peki, arzulama üretimi ile toplumsallık ne ölçüde örtüşmektedir? Toplumsallığa içkin olan ve bilinç öncesi yatırımlarla bir arada var olageldiği gibi onlarla mutlak olarak da

[183] Deleuze sentezlerin pratikte nasıl gerçekleştiklerini göstermek için, edebiyatta diziselliğin büyük mucidi saydığı Lewis Carroll'a başvurmaktadır. Şizofreni ve yüzeyin dağılımsal sembiyozunu keşfeden Carroll özgül ezoterik sözcükler yoluyla heterojen önermeleri birbirlerine bağlayan bir aradalık sentezini işletirken; diğer taraftan heterojenliği dağıtan-"dallanıp budaklandıran"- *valiz sözcükler*i icat etmiştir. Sentezler ve Carroll diziselliği arasındaki ilişki için bkz. -Anlamın Mantığı- Yedinci Dizi:" Ezoterik Sözcükler Hakkında", Deleuze, 2015: 61-66.

uyuşması gerekmeyen bilinçdışı libidinal yatırım; arzular çıkarların önüne geçtiği durumlarda, hâkim sınıf altındaki tahakkümü toplumsal alandaki kesmeler ve ayrılmalar yoluyla gerçekleştirir. Esasen bu hakikat, Deleuze ve Guattari için en azından, kitlelerin kendi sınıf çıkarlarının tersi istikamete hareket ettikleri durumları açıklar niteliktedir: Bu durum bir yanılsamanın bilincine varma (“yanlış tanıma”) ya da "yanlış bilinç" üzerinden tanımladığı gibi bir ideolojik bir sorun değildir; dolayısıyla öznelerin kandırıldığına dair bir söylemi tedavülde tutarak bu sorunun üstü kapatılamaz. Bu düpedüz bir arzu sorunudur ve arzu altyapının parçasıdır. (Deleuze & Guattari, 2009: 104).

Aslında sorun, ödipal eksenin etrafında dönen ön-ödipal aşamalar ile alakalı olmaktan çok, ödipal olmayan bir cinselliğin varlığı ve doğası ile ilgilidir. Ödipal masal; Kant'ın bilince uyguladığı tam algı sentezlerinin, psikanaliz tarafından bilinçdışı üzerindeki gayri meşru kullanımı yoluyla oluşmuştur. Arzulama üretiminin akış-kopuşları hiçbir zaman mitsel bir ontolojik konumda mahpus kalmaz, fakat psikanaliz bağlayıcı sentezler yoluyla bilinçdışını tersyüz ederek bu sahte mahpusluğu üretir. (Deleuze & Guattari, 2009: 74-75). Psikanalizin ödipal çatışmayı sonlandırmak için yürürlüğe koyduğu çözümün ne olduğu bellidir: İçselleştirilmiş antagonizmayı; dışarıda daha iyi yeniden keşfetmek ve toplumsal otoritenin hükmü altında ona sürü bağışıklığı kazandırmak; ki böylece çocuklarla bulaşıp toplumun ödipal devamlılığı sağlanabilsin. Bilinçdışı, kendine dışsal bir merci tarafından hüküm altına alınmış ve kurgusal üçgene tabi kılınmıştır. Bu boyundurukta hiçbir kapsayıcı ayrımın artık hükmü kalmamıştır. Bu anlamda Oedipus, içinden çıkışın ona ancak tekrar girerek mümkün olabildiği bir labirenttir. (Deleuze & Guattari, 2009: 79). Oedipus, (Baudelaire'ın maruf dizelerinden) “hem yara hem de bıçak” olarak, arzulama üretimini topyekûn kesendir.

Kant'ın kendi ifadesiyle eleştirel devriminin temelini oluşturan fenomen, bilincin sentezlerinin gayrimeşru-meşru kullanımları arasında ayrıma gidebilmek için keşfettiği içkinlik kriteridir. Oedipus masalında olduğu gibi bilincin sentezleri, kriterin içkinliği olarak aşkınsal felsefe tarafından metafizik namına kullanılmıştır. Deleuze ve Guattari'ye göre, tam da bu yüzden hakiki-materyalist bir düşünce bu sentezlerin bilinçdışı üzerindeki aşkın ve gayri meşru kullanım biçimlerini ifşa etmekle

yükümlüdür. (Deleuze & Guattari, 2009: 75). Bu tez çalışmasında nevroz ve psikoz gibi psikiyatrinin ilgisine mazhar kimi fenomenler üzerinde fazlaca durulmasının nedeni de burada yatmaktadır: Öznellik konumlarında, bu tarz anomali ya da sapma olarak tanımlanan kimi ontolojik konumlar, özneyi baştan aşağı kuran sentezlerin (anti üretim ile ilişkili olarak) çalışma biçimini ve dolayısıyla öznelliğin oluşumunu göstermektedir.

Nevrotik (anti üretim) ve sapkın(üretim); arzulama makinelerinin üretim biçimine göre oluşan özgün bir konfigürasyonun belirlediği sabit bir kişisel kendiliğe sahiptirler. Üretim ve anti üretim güçleri, sentezlerin müphem ve açık uçlu doğasına uygun olarak, daha büyük yoğunluklarda haz ya da acı duyan öznellik tarzlarını oluşturmak için süregiden bir faaliyet içerisindedirler. Bu anlamda, Deleuze ve Guattari açısından katatoni, sıfır yoğunluk durumudur: sentezlerin tamamıyla yerle yeksan olduğu, hiçbir irtibat, kayıt, öznenin kalmadığı topyekûn çöküntü. (Holland, 2013: 81). Nevrotik ve sapkın, her ikisi de arzulama-makinelerinin ya üretimi (sapkın) ya da anti-üretimi (nevrotik) kayıran özgül bir konfigürasyona kilitlendiği sabit bir kişisel kimliğe sahiptir. Ancak üretim ve anti-üretim güçleri, sentezlerin sürekli, açık uçlu, belirsiz doğasına daha yakın olan ve böylece çok daha büyük bir yoğunlukla deneyimden zevk alan ya da acı çeken hareketli kişilik-yapılarını üretmek için, daha az katı başka tarzlarla da etkileşirler.

Deleuze ve Guattari, katatoniyi sıfır yoğunluk durumu olarak adlandırırlar çünkü: bütüncül çöküntüyü ifade eder; sentezler tamamıyla çöker: Hiçbir bağlantı, hiçbir kayıt, hiçbir özne yoktur. Sentez(sizliğ)e yapılan güçlü vurgu Guattari'nin özgün (anti) psikiyatrisinin ayrımlardan birisidir. Sentezlerin kullanımı ile psikoz arasındaki maddi ilişki hiçbir zaman için anti psikiyatrinin konusu olmamıştır: Laing ve arkadaşları deliliğin ontolojik betimlemesi ve toplumsallıkta varoluş biçimini göstermede sergiledikleri yetkinliği ne yazık ki sentezler ve psikoz arasındaki aktif ilişkiye hiç değinmeyerek gölgelemişlerdir. Daha önce de bahsedildiği gibi anti üretim Freud'un ilk(s)el bastırma mefhumu ile irtibat halinde oluşturulmuştur ve hiçbir zaman için Deleuze ve Guattari'yi bir tür "festival düşünürleri" olarak olumlayan kimi çağdaş yaklaşımların kabul ettiği gibi gökkuşağımsı bir arzu çoğulluğunun olumsallığına indirgenemez.

Anti Oedipus düzleminde arzu ve toplumsallık arasındaki örtüşme, ancak ve ancak, socius mefhumu yoluyla anlaşılabilir. Socius, anti üretimin üzerinde işlediği izafi mekân-kayıt yüzeyidir. Socius, bütün üretim sürecinin gerisine düşerek, daha sonra üretimin üzerinde dağılacağı kodsal denetimin sahibi ve artı değerin topyekûn üretimini denetim altında tutan bedendir. (Deleuze & Guattari, 2009: 10). Somut olarak kapitalizmin organsız bedeni olarak işleyen sermaye, sadece paranın akışkan niteliğine indirgenemeyecek olan bir faaliyetin merkezidir: O eşzamanlı olarak, tıpkı organsız bedenin devamlı kendisini yeniden üretmesi gibi, daimî bir artı değer üretimi ile meşguldür. Üretilebilir ya da tüketilebilir olmayan organsız beden, arzulama üretiminin kayıt yüzeyi olsa dahi; üretimin yüzeye kaydedilmesinin, onun üretildiği koşullar ile aynı olmadığını akılda tutmak gerekmektedir. Üretim faaliyeti, bağlayıcı sentez ve çiftleşmeler (ve-ve bağlacı) ile meydana gelirken; emekten sermayeye geçişte olduğu üzere, üretici bağlantılar makineden organsız bedene kaydedildiğinde; anti üretimin egemenliğinde, ayrımlaştırıcı ve sapaklar yoluyla hareket eden sentezlerin (ya.-ya da bağlacı) dağıtım kurallarına tabi olacaktır. (Deleuze & Guattari, 2009: 11-12). Mark Fisher'ın Kapitalizmin Marx'dan bu yana gördüğü en etkileyici meseli olarak tanımladığı Anti Oedipus'e göre öznelliğin nasıl oluştuğunu kavrayabilmek için ödipal üçgene içkin paralojizmlere (yanılgılar) ve bu paralojizmlerin, bağlandığı, özennliği kuran sentezlere değineceğiz. Bu anlamda temel olarak beş paralojizmden bahsedilecektir.

Birinci paralojizm dış değer biçim paralojizmidir. Bağlayıcı sentezin gayri meşru kullanımı sonucu, "dış değer biçim paralojizmi" olarak da ifade edilebilecek belirleyici bir yanılgı oluşmuştur. Bu yanılgı iki farklı pratik ile edimselleşir: Birincisi, Melanie Klein'ın nesne ilişkileri kuramından hareketle kısmi-bölgesel nesne ilişkileri, evrensel-bütüncül bir dış değer olarak kabul edilir. İkincisi ise, kısmi nesne deneyimini var olduğu hakikat düzeyinden soyutlayarak, ona diğer tüm deneyim için içtihat oluşturacak bir bütünsellik ve özerklik atfeden (Lacan'ın "fallus"a atfediği maruf rolün edimselleştiği epistemik düzeydeki gibi), bir epistemolojik makineyi harekete geçirir. (Holland, 2013: 100). Makinenin her türlü üretimi, organsız bedene sıkı sıkıya bağlıdır. Organsız beden organ makinelerin (yerleşik olabilme) gücüne direnebilmek için bir

taraftan, kendisini kaygan-opak bir kayıt yüzeyi (bariyer) olarak oluşturma çabasındadır. Bu sırada eşzamanlı olarak; farklılaşmış olsa da her an birbirleriyle bağlantı kurabilme potansiyeline sahip birimlerin dolayımlanmış akışına karşı koyabilmek adına, fark(lı)laşmamış-amorf bir karşı akışı örgütlemekle meşguldür. (Deleuze & Guattari, 2009: 9-13). Anti Oedipus'a göre, karşı (tersine) kateksise indirgenemeyecek olan bu karşı örgütlenme; psikanalizin ilk(s)el bastırma olarak tanımladığı ve arzulama makinelerinin üretim süreçleri ile organsız bedenin üretken olmayan düzeyi arasında olduğu kadar makinenin müphemliği ile farklılaşmamış yüzeyin kayganlığı arasında da süregiden çatışmanın aşikar neticesidir.

Öyle ki ilk(s)el (birincil) bastırmalar olmadan, psişik bastırma bilinçdışında molar güçler tarafından yetkilendirilemez ve böylece arzulama üretimini bastırma olananağını bulamazdı. Şizoanaliz; bilinçdışını tuzağına düşürmek isterken tuzağa düşen psikanalizin aksine, kaçış çizgileri ve makinesel işaretleri arzulama makinelerine kadar takip eder. (Deleuze & Guattari, 2009: 339). Psikanaliz, Oedipus çatışmasına içkin psişik bastırmayı birincil ve evrensel; toplumsal bastırmayı ise ikincil ve zorunlu olarak kabul eder. Şizoanalize göre ise, bilâkis hem psişik hem de toplumsal bastırma gücü, arzunun doğrudan organsız beden üzerindeki kayıt işleminden kaynaklanmaktadır. (Holland, 2013: 116.) "Anti Ödip" açısından şizoanaliz; esasında toplumsal bastırmanın memuru olan psişik bastırmanın sözde öncü konumuna dair egemen yanılsamayı ifşa ederek, onun baskıyı gayri meşru kılarak bizzat tarihselleştiğini gösterebilecek yegâne epistemontolojik (anti) tertibattır.

Geleneksel psikanaliz, serbest çağrışımları yoruma yatırırken; bu çağrışımların çok anlamlı bağlantılarını, egemen bir üst yorumun faali birimi olan tek anlamlılığa kurban vermiştir. Her türlü iç bükeyliğin dişil eksikliğe, dikelmiş uzunluğun fallik imgeye indirgendiği bu bilme tarzı, bağlayıcı sentezin gayri meşru kullanımı yoluyla meydana gelmektedir. Böylece, fallus ya da imgesi türü, bilincin olağan akışından çıkarılarak (soyutlanarak), yorumların kraliçesi, normu rolün(değeri) rolü haline dönüşür. Psikanaliz özelinde bu dönüşüm, çok anlamlı çağrışımların ödipal yorum tarafından kısıtlanması ile eşanlamlıdır. (Holland, 2013: 97-98).

İkinci paralojizm çifte bağlanma paralojizmidir. Bu paralojizmi yerli yerine oturtabilmek için, öncelikle bağlandığı sentezin işleyişini ve işlediği kayıt yüzeyi olarak merkezi mefhum organsız bedene kısaca bir değineceğiz. Sonrasında ise, bu çalışmada ayrı bir bölüm açtığımız Bateson'cu çifte çıkmaz kuramına kısaca bir dönüp, tekrar geleceğiz. Bu anlamda çifte çıkmaz paralojizminin bağlandığı arzu oylumlama sentezi, *ayırıcı (kayıt) sentezidir*.

Ayırıcı sentez, Freud'un *Schreber Vakası*'nda gösterdiği gibi, çılgınlığın derinlerinde, *"" ya-ya da…ve hatta…daha sonra"* bağlaçları yoluyla işleyen psikotik pratiktir. Bu anlamda Anti Oedipus, şizoid konum ile ekonomi politik arasındaki somut bağlantıyı gösteren ilk metindir. Şizonun politik ekonominin ilkeleri ile hareket ettiği ve dahası, tüm cinselliğin ekonomi-politik bir sorun olduğu apaçıktır. Zira, kendisini tüm üretken güçlere (organlara) ifşa eden yüzey, arzunun maddileştiği kayıt yüzeyi olarak öznelliğin temelidir. Esas mesele, halihazırda ailenin pratik şiddeti yoluyla zaten kâfi hakikate ulaşmış olan, emperyalist Oedipus'un ne kadar gerçek olup olmadığı değildir. Oedipus'un pratik gerçekliğinde arzulu üretimi boyunduruk altına alarak onu, paranoid bir şifreleme makinesine bağlamıştır. Oedipus'un tezgahında şizofrenin bahtına düşen ise bir çifte bağlanmanın kurbanı haline dönüşmesidir. Artaud'un hem baba hem oğul hem de anne olma arzusu, "ya da" Yargıç Schreber'in katlandığı dayanılmaz acıların kefaretini küçük-beşerî hazlara atılarak ödemek istemesi, esasen bu çifte bağlanma "cenderesinden" kurtulma çabasıdır. (Baker, 2012: 134-135)

Ayırıcı sentezler (ya ya da…) kuralını, yüzeyde eşdeğer nicelikte iki seri (fark) üzerinde işlerler. Aynı kural şizofrenide, yüzeyde hareket halindeyken nicelik değerlerini koruyan olası permütasyonların sistemi olarak belirleyici olacaktır. Arzulama üretimi, iki terimli-doğrusal bir sistem üretmektedir. Beden, bu ikili dizgeyi bozmadan üçüncü bir terim olarak sisteme giriş yapar. Esasen seriler, Oedipus'un üçlü şeması türevi kalıplara dökülmeye karşı direnirler. Anti üretimi gerçekleştiren organsız beden, Oedipus'un tüm açılarında ebeveynlerin olduğu üçgenleşme süreçlerine müdahale eder ve karşı direniş gösterir. Burada; psikanalizin tümüyle farklı nevroz türlerine yoğunlaşarak, psikozu görmezden geldiği üzerine yapılan kemikleşmiş eleştirinin ötesinde, üzerinde durulması gereken başka bazı sorunlar vardır. Psikanaliz, şizofreni gibi psikotik hududu aşmış

ontolojik konumların dışında; şizod durum gibi henüz tekinsiz sınırı aşmamış, nevroz çatlağında debelenen öznellik konumları üzerine de yeterince sözü olmadığı aşikardır.[184] Bundaki esas neden, Anti Ödipus'te de belirtildiği gibi, ödipal üçgenin derinliklerinden çıkarsanan kapsayıcı bir üst-yorumun, tüm öznelliğin belirleyici kodu olarak(ön)varsayılmasıdır. (Deleuze & Guattari, 2009: 11-15).

Deleuze ve Guattari, psikedeki kayıt süreçlerine verdikleri öneme atfen, ayırıcı kayıt sentezi yoluyla postyapısalcı temsil eleştirisini psikanaliz ve Ödipus karmaşası ile irtibata sokacaklardır. (Holland, 2013, 66.) Ayırıcı kayıt sentezi açısından mühim olan tekrarın doğasıdır. Materyalist fark ontolojisi açısından tekrar edilen; aynı olan değil farklı olandır. Materyalist fark ontolojisinde tekrar edilen şey, aynı değil, farklı olandır. Bu tekrar mefhumu hem Deleuze hem de Freud açısından merkezidir. Freud düşüncesinde tekrar psikenin merkezindedir fakat bu; aynını tekrarı olarak metazifiksel olarak kurulmuştur. Başyapıtı Haz İlkesinin Ötesinde'de hazzı psişik yaşamın ilkesi olarak kuran düşünce tam da hazzın tekrar ile olan kaçınılmaz irtibatıdır. Özellikle obsesif-kompulsifte temel olan tekrarlama saplantısı, maddenin yaşam öncesi durumuna kavuşma arzusunu gizlediğinden ötürü tekrarı özdeşlik (daha önce var olan konuma dönüş) üzerinden kurmaktadır. Bundan ötürü, Freud'un tekrar tahayyülü ve ona bağlı olarak tanımlanan içgüdüler doğası gereği muhafazakardır. Aynının tekrarı geçmişte teğellenmiş nevrotik bir arzu tarzına ait iken; Deleuze'cü farkın tekrarı, dallanma, çatallanma, çeşitlilik ve doğaçlamanın olumsal gücü ile hareket eder. (Holland, 2013: 68).

Organsız beden mefhumu yoluyla Deleuze ve Guattari, Postyapısalcı temsil eleştirisini sadece dilbilimsel-yapısalcı zaman dışılık (dolayısıyla bir tür yeni idealizm) ile ilişkilendiren genel geçer eleştirilerin karşısında materyalizmin yeni bir düzeyine erişmişlerdir. Organsız-beden üzerindeki gösterge rejimleri (ki bu rejimler Deleuze ile olan ortak eserlerinden ayrı olarak Guattari'nin düşüncesinde hayati bir role sahip olacaklardır), salt dilbilimsel değildir ve bu yüzden de sadece *Saussure'cü* anlamda ayrımsal değildirler. Deleuze ve Guattari'nin materyalizminde hem bedensel itikiler

[184] (Her ne kadar Freud sonrası özellikle nesne ilişkileri okulu ve dahası Binswanger'den Rollo May'e kadar geniş bir varoluşçu psikiyatri külliyatı şizoid konumu temel alarak söz söyleseler dahi, konuya dahil oluş biçimleri bu çalışmada başka saiklerle eleştirilmiştir.

hem de temsil sistemleri tözsel oldukları kadar ayrımsaldır. Şizoanaliz beden ve anlamla(ndır)ma süreçleri arasında mutlak (ve idealist) bir uyuşmazlığı kabul etmez. Belirleyici olan arzunun verili bir temsil sistemiyle görece uyumu veya uyumsuzluğu ve bu temsil sistemi arzunun içsel etkinliği ile çatışma ya da uyum biçimidir. Bu tahayyül, şizoanalizi sadece bastırmanın değil özgürlüğün de potansiyeline; organizmayı da nevrozun belirleyiciliği kadar içgüdüsel belirlenimin mekanik tahakkümünden kurtarma olanağına açık hale getirir. (Holland, 2013: 73-74).

Baker'in ifade ettiği gibi; delirme, hastalık, öfori gibi kimi süreçler apriori mevcut olan bir başlangıç noktasına ve itilebileceği bir sonralığa sahip olmadıklarından dolayıdır ki, organsız beden üretim için halihazırda mevcut olan bir hammadde olarak görülemez. Organsız beden üretilmesi zorunlu olan yeğinlik yüzeyidir. (Baker, 2012: 133). Organsız beden, arzunun üretimini kısmı nesneler ile irtibat halinde bırakan *Kleincı* yaklaşımdan özgürleşmeyi içerir. Bu özgürleşme olanağını, tarihsel ya da gelişimsel, belirli bir tatmin tarzına takılı kalmaktan kurtarıp, içgüdüsel belirlenimin tahakkümünden özerk kılarak gerçekleştirmektedir. Diğer taraftan anti üretimin, organsız beden üzerindeki bu özgürleştirici faaliyeti, aynanın aksinde bir yıkım ve geriye dönüş tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bağlayıcı arzulama üretiminin nevrotik takıntıda takılıp kalabilmesi gibi ayırıcı sentez ile işleyen anti üretim enerjisi de topyekûn bir çöküntünün kaynağı haline gelebilir. Kişilerarası ve toplumsal ilişkileri çevreleyen özerk bir kuvvet olarak anti üretim, aşırı durumlarda, organ makine bağlantılarını engelleyebilir ve böylece Anti Ödipus'un "tam organsız beden" olarak tanımladığı, topyekûn geri çekilme olan "katatoni"ye kadar gidebilir. (Holland, 2013: 76-77).

Baba ile kurulan ilişkinin mantığını oluştururken, erkeğin babada tutulmasından kurtulmanın yolunu ilk açan Freud olmuştur. Anti Ödipus'e göre, her ne kadar babanın yasasının ötesinde ve giderek tüm yasaların ötesinde yaşama imkânı Freudyen psikanalizin insanlığı sunduğu en hayati olasılık olsa dahi; ironik olarak bu özgürleşme olanağı psikanaliz dışında bir dünyada mümkün olabilmiştir. (Deleuze & Guattari, 2009: 81). Psikanalize içkin bu çelişkinin önemli nedenlerinden birisi, ayırıcı sentezin gayri meşru kullanımına dayanan çifte açmaz (*double-bind*) paralojizmidir. Deleuze ve Guattari, psikanalizin ikinci paralojizmi olarak kabul ettikleri bu yanılgının kökenini

anlamlandırmak için; antropolog, sibernetikçi ve aynı zamanda 60'ların karşı kültürünün öncülerinden olan *Gregory Bateson'dan destek almışlardır.* Buna göre *Anti-Oedipus,* şizofrenin epistemolojik menşeini anlamlandırmak için Bateson menşeili, çığır açıcı çifte açmaz teorisinden destek almıştır.[185]

Çifte açmaz, çekirdek ailenin çocuğa sunduğu ontolojik kısıtlamalarda maddileşmektedir. Çocuk insan, anne ya da baba ile özdeşlemenin arasında dışlayıcı bir seçimin boyunduruğu altındadır. Özne daha sonra ya farklanmış bir baba ikamesi olarak kendi çocuklarına aktaracak ya da eski ailede takılı kalmış farklılaşmamış bir baba rakibi olarak kalacaktır. Kapitalizmde yeniden üretici kurum olarak çekirdek aile, kısıtlayıcı ikili açmazlar dizisini topluma dayatmak için ayırıcı sentezlerin gayri meşru kullanımından yararlanır. Cinsiyeti ya da çocuk veya ebeveyn olması fark etmeksizin özne; ya kendinde onu sonsuzca tekrar ederek(nevroz), çatışmayı çözer ya da ona takılı kalır. En nihayetinde özne Lacan ile birlikte Oedipus'u, ya dilin yapısına içkin evrensel bir drama olarak ya da ailesel üçgenin mahrem tiyatrosunda deneyimlemeye devam edecektir. (Holland, 2013:91- 96). Psikanalizin, kendisine içkin olan özgürleşme imkanını ancak ve ancak kendisinin dışında bulabildiği, tekinsiz açmazda olduğu gibi, çifte açmaz tam da topyekûn Oedipus'un kendisidir. Antagonizma kendisini, bir dizi veya iki kutup arasında bir salınım olarak sunar: nevrotik teşhis ve diğer tarafta, normatif olduğu ileri sunulan içselleştirme. Her iki tarafta da çifte çıkmaz olarak Oedipus bulunur ve eğer ki burada bir varlık olarak şizo üretiliyorsa, normalliğinde en az nevroz kadar engellendiği ve çözümün sorunun kendisinden daha fazla bir şey sunamadığı bu çift yönlü çıkmaz yüzündendir. (Deleuze & Guattari, 2009: 79-80). Nevroz ya da (nevrozun bir türü olan) normallikten kaçış yoktur.

Üçüncü Paralojizm, İkili-tek anlamlılık (uygulama) paralojizmidir. Bu paralojizm, Anti Oedipus'e göre öznelliğin oluşturan başat sentez olarn birleştirici senteze bağlandığından dolayıdır ki; tez çalışmamız açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.
Toplumdan zevahiri tecridine karşın çekirdek aile Şizoanaliz açısından özerk değildir: Doğası gereği toplumsal-tarihsel belirlenimlerin nakledicisidir. Psikanalizin düştüğü temel yanılgı, aslından tam tersi olması gerekirken, öznelliğin bütünüyle toplumsal bu

[185] Çifte açmaz yanılgısı için bkz. Deleuze & Guattari, 2009:78-84; 110.

belirlenimlerini Ödipal çerçeveden yorumlamasıdır. Halbuki ailesel tecrit, bu diğer toplumsal belirlenimlerin bir türevidir ve aynı zamanda öznellik üzerindeki hissesini, modern kamusal alanda daimî olarak işleyen ve öznelliği devamlı olarak yeniden üreten bu diğer belirlenimlerle paylaşmak zorundadır. (Holland, 2013: 89-90). Toplumsallığın yarattığı bu mecburiyetin gücüne karşın psikanaliz; ödipal üçgen-tertibatı toplumsal belirlenimlerin tümüne uygulayarak; bu belirlenimliğin bütün karmaşıklığı ve zenginliğini Ödipalliğin soyut figürlerine indirgeyecek ve böylece yeniden üretim temsil şebekesi olan çekirdek ailenin tuzağına düşecektir. Bu, ödipallik üzerinde kurgulanmış psikanalizin pratiğine ilişkin bir sorun değildir: Sorun bu pratiğin tam da Oedipus çatışmasının kendisi olmasıdır. Böylece bilinçdışındaki kaos, bilince çoktan teyellenmiş bulunan ezeli anlam ile toplum-tarihsel içeriğini tümü arasındaki anlamlı bir ilişkiye indirgenmiş olur. Deleuze ve Guattari'ye göre, bu yanılgı(paralojizm) birleştirici sentezin üçüncü yanılgısı olarak, uygulama ya da ikili-tek anlamlılık paralojizmidir. (Holland, 2013: 90-91).

Kapitalist aksiyomlaşma içinde tüm sabit özneler; birleştirici sentezin meşru kullanımdan doğan göçebe öznelliğin üyeleriyle, "dizidaş" olan öznelerle, özdeşlik kurmasını olanaklı kılan aynı sentezin, gayri meşru kullanımı yoluyla oluşmaktadır. Bu toplumsal-tarihsel *dizidaşlığın* yanında (Ödipal) çekirdek aile; sabit öznelliği oluşturan kurumlar zincirinin, bir bakıma, en kuvvetsiz ve soyut halkası olarak kalmaktadır. (Holland, 2013, 88.) Özne üzerindeki bu kurucu etki, aynı ayrık özneyi; ontolojik bir anonimliğin yarattığı tekinsiz duygulanımları bertaraf etmekle yükümlü olan ve özneyi üstün bir ırka ait olduğu vehminde alıkoyan bir yanılsamaya mahkûm etmektedir. Bu sadece ırk veya uyruğa indirgenebilecek bir etki de değildir elbet: diziler dahilinde oluşan her gruplaşma (ikili hiyerarşiler); Antakyalı'ya karşı Mersin'li, kızıl saçlı kadınlara karşı esmer kadınlar ve benzerlerinde olacağı gibi, çok daha küçük ve dar dizidaşlıklardan oluşabilir. Kapitalist aksiyomlaşma içinde özne ontolojik güvenliğini Anti Oedipus'ta bahsi geçen bu dizidaşlıklar üzerinden, birleştirici sentezin gayri meşru kullanımları yoluyla sağlamaktadır. Ödipal yansıtmaya bağımlı olan boyun eğdirilmiş gruplar değildir; tam tersine, ödipal uygulamalar bu grupların belirlenimlerine bağ(ım)lıdır. (Deleuze & Guattari, 2009: 103).

Ödipal tertibat çift-tek anlamlılık yoluyla, toplumsallığa içkin yeniden üretim-anti üretim unsurları ile aileye içkin doğal üretim arasında ilişki kurmaktadır. Bundan sonra her tür toplumsal-kolektif unsur, ödipal üçgenin oluşturduğu denklik sistemine göre yorumlananacaktır. (Deleuze & Guattari, 2009: 101). Bu safsatanın devamlı işleyerek hakikati büzdüğü epistemolojik bir düzeyde, Lacan'ın yaptığı gibi sistemi bir bütün olarak tanımlayıp, daha sonra bu sistemi aşkın terim olarak fallusa bağ(ım)lı duruma getirdiğinde dahi, çok sesli hakikatin büzüşerek iki anlam arasındaki sembolik ilişkiye indirgendiği bu operasyonel sorunun üstesinden gelinemez. Halbuki Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi, birleştirici sentezlerin, göçebe ve çok sesli kullanımı, tasfiye edici ve çift-tek anlamlı kullanımına karşıdır. (Deleuze & Guattari, 2009: 101). Dolayısıyla Baker açısından mesela Lacan'ın hatası, Oedipus'u yapısal düzlemde tartışarak çözebileceğine dair yanılgıya düşmesidir. İmgesel ile Simgesel arasındaki sınır meselesinin, inanç sorunun yerini aldığı bu yapısalcılık düzeyi; dil halini almış yapıyı simgesele içkin kılarken, bu yapının üzerine kenetlenmiş Babanın adı ismini almış yasayı da yapının tepesine yerleştirmektedir. Dolayısıyla Ödipus bir tasnif işlevi olduğu kadar Yasa'nın ifşasıdır: Bundan böyle "Ben Başkasıdır" denemeyecek noktaya gelerek, ayrılıkçı sentezi yürürlüğe koyacaktır. (Baker, 2012: 134-135).

Dördüncü temel yanılgı yer değiştirme paralojizmidir (temsil eleştirisi). Psikanaliz, sanki bastırılmış olanın doğası doğrudan psişik bastırmadan ve yasaklanın doğası doğanın yasaklanmasından çıkarsana-bilirmiş gibi bir yanılgı içindedir. Bu yanılgı bizi psikanalizin dördüncü paralojizmine ulaştıracaktır: Yer değiştirme paralojizmi. Bu paralojizm özellikle ensest yasağında somutlaşır: Yasa; arzu ve içgüdülerin düzeni açısından tamamıyla kurgusal olan bir şeyi yasağın konusu yaparak, "uysal özneleri" bu kurgusal-sözde arzuya niyetlendiklerine dair bir kuruntunun cenderesine sokar. Esasen bu durum, yasanın bilinçdışını hükümlü haline getirebilmesinin yegâne yoludur. (Deleuze & Guattari, 2009: 114-115). Uysal özneler bu farazi-sözde arzularını, ona sahip olamayacaklarını anladıkları o anda keşfetmektedirler. Deleuze ve Guattari'ye göre yasanın uygulanışa içkin bu paradoks, yasanın doğal-mekanik bir sistem olmasının ötesinde, göstergebilimsel bir sistem, bir temsil sistemi olmasından kaynaklanmaktadır. Temsilin tertibatı, sonucun herhangi bir unsurunun nedenden çıkarsanabileceği geleneksel neden-sonuç ilişkisinin rafa kaldırılması demektir: Neden ve sonuç gibi iki

temel terim yerini; gösteren, gösterilen ve gönderge olarak üç terime bırakır. (Holland, 2013: 84).

Temsil, her zaman için arzulama üretiminin toplumsal-psişik bastırması olsa dahi, bu bastırmanın, verili toplumsal oluşuma göre çok farklı yollarla gerçekleştiği akılda tutulmalıdır. Esasen daima bir toplumsal baskı mevcuttur lakin bu baskının aygıtları, baskının beraberinde getirdiği temsilcinin görevine göre değişiklik arz eder. Bu anlamda temsil sistemi birbirinden doğa bakımından tümüyle farklı üç unsurdan meydana gelmektedir: Bastırmanın pratikte gerçekleştiği baskılanan temsilci, bastırma işlemini gerçekleştiren baskılayıcı temsil ve sonuncu olarak da arzuyu tuzağa düşürmek için sahte imgeselliği yaratan yerinden edilmiş temsil edilen. (Deleuze & Guattari, 2009: 115; 184). Oedipus'ta baskılayıcı temsil, yasaklamanın göstereni olarak "ensest"tir, yani Oedipus'un bizzat kendisidir. Bu gösterenin gösterileni; arzunun tahrifata uğramış imgesi olarak Oedipus çatışmasıdır ki, Deleuze ve Guattari'nin yerinden edilmiş temsil edilen" olarak tanımladığı tam da budur. Baskılanan temsilci olarak tanımlanan *gösterge* ise düpedüz farklı bir düzleme işaret eder: Yasaklayıcı bir temsil sistemi ile verili bir toplumsal üretim biçiminde işleyen arzunun ta kendisi. Yerinden etme yanılgısının özü budur: Yasaklama ile bastırılan şey ile onun yasaklanması ile üretilen sahte imgesi bütünüyle farklı şeylerdir. Dolayısıyla, (hakiki)arzunun yerini, temsilin yasaklayıcı tertibatına ait yanlış bir gösterilen almaktadır. (Holland, 2013: 84-85).

Psikanalizin büyük keşfi, arzunun üretimi ile bilinçdışının üretim biçimi üzerine olsa dahi, işin içine Oedipus karıştığı zaman bu keşif ne yazık ki; klasik dramaturginin bilinçdışı imalathanesinin, temsilin ise bilinçdışı üretim birimlerinin yerini aldığı ve en nihayetinde bilinçdışının da üretkenliğini kaybedip, kendisini mit, trajedi ve rüyalar ile ifadeyle kısıtlandığı bir hiçliğe indirgenmektedir. (Deleuze & Guattari, 2009: 24). Yerinden etme paralojizmi, bilinçdışını tek bir gösterge sistemine (dil) indirgeyen Lacan'cı tertibatın aksine, farklı gösterge sistemlerinin bir arada olduğu bir düzlemde işlem görmektedir. Anti Oedipus, bilinçdışının anlamsız olduğunu ve farklı gösterge sistemlerinin varlığında, itkilerin makinesel asamblajının esasen, aslına uygun temsilleri bile yakalamaktan aciz olduğunu kabul etmektedir. Temsil, doğası gereği arzuyu tahrif

eder fakat temsilin içeriğindeki bu kaypaklığa rağmen; bir anlamlandırma sistemi ile bilinçdışı arzu arasındaki uyuşma\çatışma dinamiklerini göstermesi açısından önemli bir göstergedir. Holland'a göre, temsile dair bu önemli saptama, tam da Deleuze ve Guattari'nin şizoanalizini-materyalist göstergebilimini devrimci kılan unsurdur. (Holland, 2013: 86).

Deleuze ve Guattari, bilinçdışının, Kant'taki zaman mefhumuna benzer bir biçimde, boş bir biçime indirgenmesine karşı çıkarlar. Böylesi boş bir form, olsa olsa bilinç öncesini tanımlayabilir, bilinçdışını değil. Arzunun, sürgün edildiği bilinçdışının bir içeriğe sahip olmadığı doğrudur, fakat bu boş bir form olmasından dolayı değil daha ziyade halihazırda ve daima işleyen bir makine, bir arzulama makinesi olduğu içindir. (Deleuze & Guattari, 2009: 115; 186). Eğer ki arzu bastırılıyorsa bunun nedeni ne kadar ikincil ya da önemsiz olursa olsun, arzunun aldığı her türlü formun, toplumun yerleşik düzenini sorgulayabilme tehdidini taşımasındadır. Arzu özü itibarıyla devrimcidir; hiçbir toplum, sömürü, kölelik ve hiyerarşiden ödün vermeden, hakiki arzuya müsamaha gösteremez. Arzu özü itibarıyla patlayıcıdır, lakin tüm toplumsal sektörleri yıkıma uğratmadan sisteme monte edilebilecek hiçbir arzulama makinesi yoktur. Toplum için arzunun bastırılmasından daha da hayati olan, bastırmanın, tahakkümün, sömürünün ve hiyerarşinin arzulanacağı bir düzeye ulaşabilmektir. Deleuze ve Guattari için esas sorun buradadır: Arzunun bastırılmasından ziyade bastırmanın arzulandığı bir yerde hakiki arzu nasıl tanımlanacaktır? (Deleuze & Guattari, 2009: 118). Arzulama makinelerinin üç sentezi; kısmi nesneler ile akışların bağlayıcı sentezleri, tekillikler ile zincirlerin ayırıcı sentezleri ve sonuncu olarak yoğunluklar ve oluşların birleştirici sentezleri. Şizoanalist, bir tercüman olmadığı gibi, bir tiyatro yönetmeni hiç değildir; o bir makinisttir. (Deleuze & Guattari, 2009: 338).

Freud, tıpkı Jung ve Adler gibi, cinsel bastırmanın sonucu olmak yerine özerk bir nedeni olarak kabul edilen kaygının toplum üzerindeki etkisini görmezden gelir. Bu unutuş sonrası arzunun uygarlığı eleştirme yetisini sakatlanırken, aynı uygarlık ironik olarak ölüm arzusu karşısında bir eleştiriye dönüşecektir. (Deleuze & Guattari, 2009: 331-332). Psikanalizin, yaşamı yargılayıp, onu ölüme göre yorumlayan ezeli aileci idealin ne derecede etkisinde olduğu mevzusunu tekrar tartışmaya bile gerek yoktur: Reich'ın da

ifade ettiği gibi, psikanaliz "eros"u dert edindiğinde dünya derin bir nefes almıştır: Thanatos'un Eros ile eş(sevgili) olmasıyla artık her şey çürümüş bir yaşamın içinde ifşa olacaktır. (Deleuze & Guattari, 2009: 332). Deneyimde verili olmayan ölüm içgüdüsü, saf sessizlik, saf aşkınlıktır. Aşkınlıktır, zira mevcut herhangi bir deneyime ya da modele göndermede bulunmaz. Deleuze ve Guattari ise tam tersini düşünmektedirler: ölüm içgüdüsü yoktur çünkü bilinçdışında ölümün hem modeli hem de deneyimi mevcuttur. Esasen ölüm içgüdüsü sayesinde Freud, öncelikli olarak cinsel dürtüler ve ego dürtüleri arasındaki topolojik ikiliğe, niteliksel (doğa farklarına ilişkin) bir öz kazandırır ve belki de en önemlisi, müphem insan arzusunun özü olarak libidoyu devreden çıkarır. Freud'un ölüm içgüdüsüne ihtiyaç duymasının diğer bir nedeni doğrudan psikanalizin pratiğinden kaynaklanmaktadır. Freud, büyük keşfi libidoyu arzunun hakikatinden uzaklaştırmış ve onu; egonun temsil sistemi ile, despotik-gösteren hadım edilmenin esareti altındaki Oedipus'un bölgesel kalıntılarına hapsetmiştir. (Deleuze & Guattari, 2009: 332-333).

Beşinci paralojizm, sonradan Paralojizmidir (Temsil). Bu sonuncu paralojizm (birleştirici-bağlayıcı-ayırıcı) üç sentezin tümünün sistematik gayri meşru kullanımını içerir ve böylelikle önceki dört paralojizmin unsurlarını birbirine bağlar. Üretici sentez verili toplumsallık ile olan kısmi nesne bağlantılarını devre dışa bırakırken, ailedeki evrensel kişi(lik)lerle olan tam nesne bağıntılarını özgülleştirir. Birleştirici sentez, özneyi verili toplumsallıkta kurmak yerine, kısıtlı bir özdeşlikler alanı içinde oluşturur. Mahrem bir ya/ya da alternatifine dayanan ayırıcı sentez ise aktüel olarak bütün toplumu, çekirdek ailenin kapsamından soyutladığı (ön)varsayımına dayanır. Oysaki aile yalıtılmış ve özerk bir mikro kozmos değil; kapitalizmde yeniden üretim vazifesiyle onurlandırılmış ve böylece toplumsal üretimin öznelerin arzuları ve yeniden üretimlerinden özerk olarak gelişebilsin kendisini daimî bir devrimi yatırabilsin. (Holland, 2013: 112). Oedipus çatışmasında yakalandığı haliyle arzulama üretimi esas edimsel unsurdur. Arzulama üretimi, Oedipus'tan sonra ortaya çıkmadığı gibi, hiçbir zaman için ödipal veya ödipal-öncesi bir örgütlenmeye de ihtiyacı yoktur. Bilakis arzulama üretimine bağımlı olan daima Oedipus'tur: İster ödip dışı arzulama üretiminin basit bir iletkeni olsun; isterse de aile aracılığıyla arzulama üretimine dayatılan psişik ve sosyal baskının bir etkisi olsun. Dahası, virtüel-sanal olan yine Oedipus'tur: İster

nevrotik şebekede edimselleşecek olsun; isterse de yine psikotik şebeke(sizlik)de çözülecek olsun. (Deleuze & Guattari, 2009: 129).

Aileye verilen yeniden üretim yetkisi, aynı ailenin mikro kozmos gibi görünebilmesinin gizidir. Farazi bir yalıtılmışlığın yeniden üretici kurumu olarak ailenin soyutlama derecesi, daimî akıştaki bir toplumsal üretim tertibatına biçimsel olarak mükemmel uyum gösteren öznelerin kökenini açıklar niteliktedir. Çekirdek ailenin öğrettiği şey, yasaklayıcı erkeye, baba ve sermaye olarak mekânın sahiplerine, boyun eğmek ve uysal özneler olarak arzu nesneleri ile kendi nesnel varlıklarına giriş hakkından feragat etmektir. (Holland, 2013: 113-114). Ödipal aile makinesinin ürettiği ise kendi yaşamsal etkinliğinden tasarruf ederek, sermayenin dolayımına rıza göstermeye programlanmış, emekliliğin ötesinde son günlerine kadar içselleşmiş olarak işleyen yasaklayıcı erk için çalışarak tatmini erteleyecek, itaatkâr öznelerdir. Şizoanalitik eleştiri burada devreye girecektir: kapitalizmde yeniden üretim-temsil sistemi olarak çekirdek aile, arzu formasyonuyla görevlendirildiğinden ötürü arzulama üretimini, en nihayetinde kapitalist topluma özgü bastırma türüne destekle sonuçlanacak, ikincil ailesel muhteviyat ile tuzağa düşürmektedir. (Holland, 2013: 114).

3.4. REICH: KARAKTER VE ZIRH

Reich'ın, karmaşık meta psikolojisinin bu tez çalışmasında ele alınmasının temel nedeni, öznelliğin oluşumu psişik aygıt ve toplumsallık arasında kurduğu çarpıcı ilişkiselliktir. Reich öznelliğin oluşumunu; dürtünün engellendiği evre, engellemelerin sıklığı, engellemelerin yöneldiği dürtü, engelleyenin cinsiyeti[186] ve engellemelerin kendi iç çelişkileri gibi çeşitli değişkenlere göre açıklasa dahi, son kertede tüm bu değişkenler hâkim toplumsal hakikatin ekonomik yapısı tarafından belirlenmektedir. (Reich, 2014: 202.) Reich, öznelliğin oluşumunda kalıtsal faktörlerin etkisini yadsımaz. Lakin son

[186] "Çocuğun hayatının ilk yıllarında ve çalışan nüfusun çoğunluğu karşısında eğitim işinin anneye kaydığı çekincesiyle, aynı cinsle özdeşleşmenin başı çektiği, yani kız evladın anneninkine, erkek evladın babanınkine benzeyen bir ego ve süperego geliştirdiği söylenebilir. Bununla birlikte, aile içinde çeşitli keyfiyetlerin veya anne babaların karakterlerinin oluşturduğu özel durumlar nedeniyle bu genel kuraldan sapmalar da çok sık görülür." (Reich, 2014: 205).

kertede belirleyici olan "ortam"dır. İnsanın kendisini ve çevresini algılayış tarzına atılmış iki acımasız safsatadan birisi olan "ağaç yaşken eğilir"[187] düşüncesi, Reich'ın tahayyülü açısından geçersizdir.

Esasen Reich'in karakter olarak tanımladığı şey, öznenin davranış ve deneyiminin yanı sıra terapi esnasında kendini ifşa eden egonun baskın savunma mekanizmalarının bütünüdür. Cinsel arzuların yasaklanması neticesinde yapılaşan karakter, arzu ve savunma arasındaki uzlaşmanın oluşumu olarak herhangi bir semptomla eşdeğerdir. Bu anlamda nevroz, karakterdeki külli bir hastalığın semptomu olarak özgül bir karakter yapısına işaret etmektedir. Reich gitgide bedensel postür ve karakter tutumlarının psişik süreçlerde aynı işleve sahip olduğunu ve birbirleriyle ikame edilebileceğini keşfetmiştir. (Majewska, 2017: 606-607). Bu Reich'ın (sadece psikanaliz veya tıp bilimiyle sınırlı olmadan) tüm insanlığa (ve ayrıca öznelliğin bilgisine) büyük katkısı olarak, psişik ve somatik süreçlerin birliğini keşfidir. Reich düşüncesinde "ağaç yaşken eğilmez"in anlamı, öznelliğin kalıtsal etmenler ile altyapının bir sembiyozu olmasıdır:

> "Var olan bir yatkınlığın geliştirilmesini, güçlendirilmesini veya gelişmesine hiç izin verilmemesini ortam belirler. Belirli bir yaşa kadar belli tepki biçimleri sergilendiğinin ama o yaştan sonra tamamen farklı bir karakter gelişimi gösterildiğinin analizle ispatlandığı vakalar, karakterin doğuştan olduğu görüşünü en güçlü şekilde çürütmektedir. Örneğin hasta önceleri kolay heyecanlanan ve coşan biri iken sonradan depresif veya önceleri fevri ve hareketli iken sonradan sessiz ve tutuk olmuştur. Bununla birlikte büyük olasılıkla kişiliğin belli bir temel özelliği doğuştan mevcuttur ve değişmesi pek mümkün değildir. Kalıtsal etmenlere gereğinden çok vurgu yapılmasının nedeni kuşkusuz, eğitimin etkileri doğru değerlendirildiğinde yapılacak eleştirinin yol açacağı sonuçlardan bilinçsiz olarak çekinilmesidir." (Reich, 2014: 209).

Hakikat hakkında tümüyle söz sahibi olduğu yanılgısında olan ve bu yanılgısını oluştururken hem bilimselcilik dogmasından hem de Avrupa-merkezci safsatalar mantığından el alan ana akım düşünme tarzı, müstehzi bir biçimde, insan düşünce tarzını kolaylıkla ele geçirme yetisine sahip gizemci-batıl epistemolojinin değirmenine su taşımaktadır. Reich bu durumu Swenderborg örneğinden yola çıkarak şu şekilde ifade etmektedir:

[187] Diğer temel safsata ise "güneş altında söylenmemiş hiçbir şey yok" olsa gerektir.

> "Swedenborg[188] gibi büyük tinselcilerin ve gizemcilerin anlattıkları türden deneyimler aklımıza geliyor. Bir cahile yaraşır şekilde bunları dudak bükerek veya büyüklük taslayarak bir kenara itmekle hiçbir yere varamayız. Kaçışı olmayan şu mantıklı çıkarıma sıkı sıkıya tutunmalıyız: Canlı organizmanın, arkasında bir tür gerçeklik yatmayan hiçbir şeyi yaşantılaması mümkün değildir. Mistik deneyimi bilimsel bir temele dayanarak araştırmak doğaüstü güçlerin varlığına inanmak anlamına gelmez. Bizim istediğimiz şey, bir canlı organizma 'öte taraftan' veya 'ruhlardan' veya 'ruhun bedenin dışında olduğundan' söz ettiğinde içinde neler olup bittiğini anlamak. Bunun ne olduğunu ve nasıl işlediğini anlamadan batıl inançtan kurtulmaya çalışmak boşunadır. Sonuçta gizemcilik ve batıl inançlar insan ırkının ezici çoğunluğunun akima egemen olup, hayatlarını mahvediyor. Bilgisiz, dolayısıyla kibirli mekanikçinin âdeti olduğu üzere yaptığı gibi bunu 'uydurma 'diye görmezden gelmekle hiçbir şey elde edilmez. Mistik deneyimi kendimiz gizemciye dönüşmeksizin anlamak için ciddi çaba sarf etmeliyiz." (Reich, 2014: 548-549.)

Reich'e göre Freud'u ayrıksı kılan, bizzat ruhsal tertibatta keşfettiği enerjiyi düzenleyen temel ilkedir. Doğal bilimlerden tedarik edilmiş bu bilimsel enerji ilkesi, Bilinçdışının keşfini olanaklı kılan yegâne epistemolojik kategoridir. (Reich, 1981: 35). Politik olan; ya da canlının-dünyanın kuvvet derecelerini arttırarak dönüştürme gayesinin politik kategorileri neler olabilir? Bu soru diğer temel bir soruyu olanaklı kılacaktır: Dönüşüm için gerekli politik kategorileri doğru saptamak; ya da "politik olan"ın toprağını belirlemek dönüşüm için kâfi midir? Peki ya politik olandaki dönüşümü gerçekleştirecek pratiği biyolojik-fizik indirgemeciliklere kurban veriyor ve böylece dönüşümü saptırıyor ise?

Reich pratikte yanılmış olsa dahi, bizzat liberal idealist bilgi dolaşım sistemi tarafından pusa bulanmış verili gerçeklikte, politik olanın merkezini keşfetmek ve sonucunda yolundan saptırılmış bilgiyi kaynağına yöneltmek açısından yeteri kadar politik değil midir? Reich; bir yandan egemen düşünme biçimi ve efendisi olan egemen toplumsal örgütlenme, diğer taraftan ise iki emperyal dehşet savaşının pusa buladığı verili hakikatin yüreğinde olanı esas politik olan soruyu ortaya atacaktır: Sekiz yüz milyon ergini, zavallının birinin kölesi haline dönüştüren sorunun kaynağı nerededir? Reich cevabın çok açık olduğunu ifade edecektir: Coğrafya-toplum ayırt etmeksizin yerküre çocukların dirimsel-coşkusal varoluşu, doğum öncesi ve sonrasında yok edilmektedir. (Reich, 1981: 50-51). İnsan evladı, doğum öncesinde sopsoğuk ve kaskatı, ölü bir

[188] 1688-1772 yılları arasında yaşamış İsveçli teolog, Hristiyan mistiği ve bilim insanı Emanuel Swedenborg, modern Avrupa düşüncesine koşut gelişen bir ezoterik düşünce tarihinin önemli figürlerinden olmasının yanında, Kant yoluyla ana akım düşüncenin içerisine de sızmıştır. Deleuze bu ilginç karşılaşmayı şöyle betimler: "Kant, Swedenborg diye acayip bir yazara büyük bir ilgi duyuyordu ve bu Swedenborg'un yalnızca ispritizma (ruhçuluk-ruhlarla temasa geçme. d.ç.) anlamında ruhlara dair belli bir kavrayışı yoktu, aynı zamanda ispritizma bakımından belli bir mekân ve zaman anlayışı da vardı." (Deleuze, 2000: 64).

dölyatağında yatırılarak, daha başında iken, iradesi kırılmaktadır. Böylece Reich, dehşetin kaynağını ödipal evrede gören egemen psikoanalitik ilkeyi parçalayarak; (dehşetin) çıkış noktasını doğum öncesi ve anına bağlayacaktır:

> "Başka bir deyişle: süt çocuğunun, çocuğun istemi daha başından kırılıyor. Öyle sanıldığı gibi Oidipus karmaşası evresinde değil. Çok daha önce. Doğumundan önce, ya da hemen doğumdan sonra, ilk on beş gün içinde. Çocuk yazgısına boyun eğiyor. 'HAYIR' diyerek yazgısına katlanıyor. Gerçekten bu lafı söylemiyor, bağırmıyor bile. Ama belli bir anlatım bu 'hayır'ı dile getiriyor. Gelip hastanelerimize bakın, bu dediğimi görürsünüz. Kuşkuya yer yoktur: çocuk daha başından, doğumdan önce ya da hemen sonra örselenmektedir" (Reich, 1981: 50-53).

Wilhelm Reich, Viyana'da Freud tarafından eğitim görmüş ikinci nesil psikanalistlerin bir üyesi olarak, Psikanaliz ve Marksizm arasındaki virtüel dolayımın üzerinde duran, "Freudyen Sol" ve Frankfurt Okulu'nun benzer teşebbüslerinden daha önce, bu iki kuramı sentezleme girişiminde bulunan ilk hekim-düşünürdür. Reich 1928 yılında Avusturya Komünist Partisine, daha sonra 1930'da ise Alman Komünist Partisi'ne (DKP) Üye olmuş ve 1931'de "Sex-Pol" olarak da bilinen ve parti'nin desteğini arkasına alan "Alman Proleter Cinsel Politika Derneği"ni[189] kurmuştur. (Majewska, 2017: 603). İronik olarak, cinsel-politik üzerine olan ve başlangıçta destek gören ayrıksı tasavvuru, onun ana akım fikir üretim mekanizmasından dışlanması ile sonuçlanacaktır: 1934 yılında Hem Alman Komünist Partisi hem de Uluslararası Psikanaliz Derneği'nden ihraç edilecektir. 1939 yılında ise Nazi Rejiminden kaçarak, daha sonra zindanlarında çürüyerek öleceği Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşerek, her türlü canlı organizmanın kökeni olduğunu düşündüğü kozmik enerjiyi (*orgone*) keşfederek, Freudyen psikanaliz ve Marksist (reel) politika ile bağlarını koparacaktır.

Oysaki bu kopuş Reich'in etkisini azaltacağı yerde arttıracaktır: Yeni Dünya'da oluşunun da etkisiyle, kadim doğu mistisizmi, inatçı bir biyolojizm ve tuhaf bir maddeciliğin sentezinden oluşan yeni epistemolojik sentezi, 1960'ların yersiz yurtsuzlaşmasında, Onu hem karşı kültür- hippi hareketinin hem de Yeni Sol'un temel referanslarından biri haline getirecektir. Reich'in elinde tekinsiz bir senteze ulaşan Freudyen Marksizm ile; Majewska'nın da vurguladığı üzere, Herhangi bir köklü sosyo-politik değişimin ancak bireysel-içdürtüsel yapının dönüşümü yoluyla

[189] "Deutscher Reichsverband für Proletarische Sexualpolitik."

gerçekleşebileceği, başka bir deyişle yeni bir öznellik biçimi gerektirdiği iddiası, Yeni Sol'un ve Amerikan karşı kültürünün temelini oluşturacaktır. (Majewska, 2017: 604).

Psikanaliz ile hemhal olmuş Marksistler açısından esas sorun; psikolojik ve tarihsel bilinç arasındaki diyalektiğin yok sayıldığı, tarih ve psikoloji düzeyleri arasındaki yarıktır. Bu yarığı bir antagonizma takip etmektedir: Marksizm'i bir "sapmaya" maruz bırakarak, psikanaliz yoluyla içine öznelliği sokma çabası son derece geleneksel kalacaktır, diğer taraftan, Sovyet Marksizm'indeki gibi psişik içerik topyekûn soyutlanırsa, bu durumda da özne de aynı oranda soyutlaşacak ve ortada boş bir öznellik kalacaktır. (Jacoby, 1996: 106). Tüm günahları ve kısıtlılıklarına rağmen eleştirel kuramı halen güncel kılan, Jacoby'nin de ileri sürdüğü gibi, tarihsel ve psişik düzeyler arasında keskin bir ayrıma gitmemesi, yarayı açık bırakarak farka dayalı özgün bir diyalektiği çalıştırma çabasına girmesidir.

Marksistlerin Freud üzerine düşünme çabası, devrimin Avrupa'daki daimî başarısızlığı ve burjuva toplumunun daimî başarısıyla şekillenmiştir. Devrime atfedilen o maruf "nesnel koşulların olgunlaşması" kademesi, kuram açısından gerçekleşmiş olsa dahi; Marksizm'de kudretsiz olan öznelliğin burjuva toplumundaki kudreti; özellikle Karl Korsch gibi bağımsız Avro-Marksistler ve Reich gibi sol Freudcuları, sorunu sosyo-psikolojik (ön)koşulların eksikliğinde aramaya yöneltmiştir. Maalesef, burjuva toplumunda kök salmış hastalığı en derinlerine kadar takip etmede son derece mahir ve etkileyici olan Reich; hastalığın kökenine indikçe, toplum ve birey arasında gerilimin özgün içeriğinden uzaklaşmış ve yabansı bir pozitivizm ve fizikalizme esir olmaktan kurtulamamıştır. (Jacoby, 1996: 102-103.) Marksizm içinde, libidinal enerji ile toplumsal üretim süreci arasındaki irtibat, aileyi salt üretim güçlerinin yeniden üretim yeri olarak görmekle sınırlanmıştı. Toplumsal ilişkileri apriori bir soyut sınıf yapısına istinaden tahayyül edebilen Marksizm, öznenin psişik oluşumundaki cinsel ögeyi göz ardı etti. Öte yandan, çalışmayı sadece gerçeklik ilkesinin bir talebi olarak gören Freudyen psikanaliz ise üretim sürecini kültürel süreç içinde parantez içinde bırakarak onu kısıtlı bir tasavvur içine hapsetmiştir. (Majewska, 2017: 608). Reich'in öznelliğin bilgisine ikinci büyük katkısı psikanaliz ve Marksizm'e içkin bu eksikliklerin olduğu yerde ortaya çıkmıştır: Reich'ın baştan aşağı biyolojizme tutulmuş son derece tuhaf

Freudyen Marksizm'iyle; cinsellik üzerindeki toplumsal damgalı baskı ile kapitalist ekonomi arasında kaçınılmaz ilişki olduğunu iddia eden ilk hekim-düşünürdür.[190]

Freudyen Marksizm sadece kuşattığı birey ve konumların denetlenemez çeşitliliği nedeniyle değil, aynı zamanda tayin ettiği nesneye içkin teorik boşluk nedeniyle de muğlaktır. (Balibar, 1994: 178-179). Balibar'a göre Reich' da çarpıcı olan şey, şüpheye bırakmayacak biçimde yanlış olduğu halde, ayrıca teorik referansları ile "stratejik mevzi alma"daki bariz yetersizliklerine rağmen, iki farklı noktadan "hedefi vuran" yabansı diskurun o tuhaf statüsüdür. Hedefi vuran birinci nokta; etliye sütlüye bulaşmamama çabasındaki psikanalizi politik cehennemin tam ortasına atmasında apaçık görüleceği üzere, "politik sorun"dur. Reich'ı halen güncel kılan tam da halihazırdaki tıbbi kurumların yatırım taktiğinin aracısı olan veya toplumun dönüşümüne rehberlik hırsından tahayyülü körelmiş bulunan bir politikayı nesne edinenden farklı olarak, toplumsal güçlerle eklenme noktası bulma arayışındaki bir politik sorunu ortaya koyabilmesidir. (Balibar, 1994: 178). Bugün bizim için çok daha çarpıcı olan şey, onun analizlerini yeniden okurken, şüphesiz yanlış olan ama hedefi vuran bir söylemin tuhaf statüsüdür.

Tuhaf Reich'cı diskurun hedefi vurduğu diğer nokta, Marksizm'in toprağındadır. Öncelikli olarak Reich, Nazizm gibi faşist hareketlerin kökenini (proleter) devrimlerin yenilgisinde bularak, Marksizm'in merkezine Nazizm'in olası zaferi sorununu yerleştirmiştir. İkincisi ise; Sovyet deneyiminde görüldüğü gibi, faşizm ile aynı doğayı paylaşan "sosyalist devlet", kendisini içeriden parçalayan radikal güçlerle mücadele edebilme konusunda, tıpkı çağdaşı kadar yetersizdir. Balibar'a göre Reich, Marksizm'deki basit bir teorik açımı tanımlamaktan öteye geçecektir: Kuramın kör noktası olarak "sınıf bilinci" miti ve ideolojiye yönelik idrakin yetersizliği. (Balibar, 1994: 179). Burada cüret edilen, tarihsel materyalizmde işleyen ana ilkeyi tartışmaya açarak, bizzat mefhumun kendisine yönelmesidir. Tarihsel materyalizm, ideolojinin maddi gücü olarak kitlelerin duygu(lanım)sal örgütlenmesini göz ardı ederek, sınıfsal koşul ile kitle hareketleri arasındaki indirgenemez yarılmayı gözden kaçırmıştır. Marksizm, toplumsal ilişkiyi saf sınıf yapısının zahiriliğinde tasavvur edebilmek adına,

[190] Bu ilişkinin derinlemesine tahlili için bkz. Reich, 1976.

tarihsel sürecin belirleyici unsurlarını indirgemiş ve sonrasında, dışarıda bırakmıştır. Simetrik olarak Freud'da; toplumsal bağı özdeşliğin zahiri ve farazi doluluğunda tasavvur edebilmek için, emeği ve iş bölümünü, toplumsal ilişkinin anlamından dışlamıştır. (Balibar: 1994: 182).

Nihayetinde Reich, baskıcı devletin; artı emeğin direncini kırabilme amacındaki bir üretim disiplini ile, çocuksu duygulanımların, ırkın yegâne koruyucusu olarak ailenin "devletlû" temsilcisi olan devletin şefine dolaysız olarak aktarıldığı psiko-politik bir disiplini, eş-zamanlı olarak ürettiği sonucuna varmıştır. Reich bu sonuca bakarak; aralarında ortak bir unsur varsayarak, iki otoriter kurumun (aile ve devlet) bir sentezine ulaşmaya çalışacaktır. Son kertede, bu unsur, tarih ile bilinçdışının; sınıf mücadelesi ile cinselliğin arkaik birliği olarak, biyoloji ya da cinsel ekonomidir. Deleuze ve Guattari'deki arzulayan makine, Marcuse'da ve ayrıca Althusser'de kültür, nasıl merkezi-birleştirici unsur ise, biyoloji de Reich açısından öyledir. (Balibar, 1994: 182). Reich, kitlelerin tanımı üzerine Marksizm'e içkin epistemolojik sorunu, kendisini bireyselliği aşan birincil bir sosyalleşme ile ifşa eden bir irrasyonalite yoluyla çözüme kavuşturacaktır. Balibar'a göre, böylece, ideolojik unsur ile ekonomik rasyonalite arasındaki dolayım görmezden gelinir ve sınıf mücadelesine apriori bir maddilik kazandırmak suretiyle, sınıfların kavramsal tanımı ile gerçekte var oldukları şey hakkındaki maruf Marksist yarılmanın ötesine geçilir. (Balibar, 1994: 183).

Balibar bu sorunu, Althusser ve Poulantzas'ın düşünsel akranı olarak, Marksizm'in devletin (göreli) özerkliği karşısındaki ideolojik şaşkınlığa bağlamaktadır. Devlet çoktan beridir halkın "ulusal akrabalık" zahiri formunda yeni bir temsil tarzını yaratarak, küçük burjuva ailesini millîleştirmiştir haldedir. “Reich açısından toplumsal ve intrapsişik yaşamın kökeni olan cinsellik, "Causa sui" olarak nevrozun biricik kaynağıdır. Bu (ön) varsayıma istinaden Reich, bir yandan nevrozun etiyolojisini oluşturmaya teşebbüs edecek; öte taraftan, biyo-psişik ve "cinsel ekonomi" olarak tanımladığı düzeylerde, Freudyen libidoyu somutlaştırıp ölçme çabasına girişecektir. (Robinson, 1969: 13-16). De Marchi (1994) gibi Reich’ı, “çağımızın en devrimci üstün yeteneği olarak” mübağala nesnesi haline dönüştürünler de vardır. Marchi her ne kadar abartsa da vurguladığı gibi; zindanlarda çürüyen Reich’ın dışarlıklı bırakılması, onun aksine,

devrim halesiyle parıldayan bir ilgiye mazhar olmuş Fromm ya da Marcuse'un şöhretlerinin psiko-siyasal kökeni üzerine çok şey söylemektedir. (De Marchi, 1994: 7).

Psikolojik-toplumsal-biyolojik olanı, enerji sürecindeki farklanmalar olarak kabul eden Reich'cı psikopolitiğin temeli, batı metafiziği-felsefesinin kökenlerindeki çepere yerleşmiştir. Bu temel, hakikatin henüz çarpıtılmadan önceki pre-sokratik dizgesi: Anaksimandros-Heraklitos-Demokritos ve Madde-bedenin öncül savunucuları Stoacılar'dan oluşmaktadır. (De Marchi, 1994: 24-25). Hakikati, ruh ve beden temel kategorileri altında istifleyip, daha sonra olduğundan başka bir halde tekrar tedavüle sokan idealist çevreleme ve senteze direnişin kökeni, öznenin düşünme yetisi henüz Sokrates tarafından afyonlanıp idealist çevrelemeye kurban edilmeden önceki "altın çağ"da; antik materyalizmdedir. Verili gerçekliği doğrudan aposteori kategorilere istinaden tanımlamayı reddeden bu direniş, her türlü direnişte olduğu gibi, Reich gibi bir maddecinin kabullenemeyeceği bir erekçilikle beraber iş görmektedir. Freud, cinsel güdüyü üreme güdüsüne ve cinsel enerjiyi ise cinsel arzuya indirgeyerek özneyi baştan aşağı içgüdü olarak kuran önceki cinsel bilimcilerin aksine, cinselliği üremeden ve cinsel enerjiyi de cinsel arzudan özerkleştirmiş ve böylece maddeye ve doğaya bağ(ım)lı Reich 'a ihtiyaç duyduğu epistemolojik kaynağı, sağlamıştır. De Marchi, 1994: 30).

Reich, kitabında iç-tepili kişilerin Üst Ben'lerinin gözetim ve buyruklarından kurtulmalarını; toplumun kınadığı eylemlere yönelmelerini sağlayan genel düzeneği betimler. Genel olarak Ben'in Üstben'in isteklerini yerine getirmeye ya da birtakım kanıtlamalar ve usavurmalar yoluyla kendini bunlardan korumaya çalışmasına karşılık, içtepili kişide anlık bir Üstben "kapatılma ve yalıtılması" görüngüsü ortaya çıkar ve böylelikle ben, Üstben'i kesin ve akılcı bir biçimde bilinç küresinin dışında tutar. Başkalarıyla yaşanmış deneyimlerin süreksizliğinden ya da çelişkili yapısından ötürü, ben, Üstben'in verdiği buyrukları ancak düzensiz ve çarpıtılmış olarak "duyumsar"; kimi durum ve koşullardaysa, geçici bir süre, her türlü ket vurucu etkiden uzak kalır. Bu özellikle, çok yoğun bir içgüdüsel doyum arzusunun etkisinde kaldığı ya da yürek daralmasından kurtulmak üzere öz kınama ve pişmanlığın tasalarından kurtulmaya çalıştığı zaman kendini gösterir. Ama bu pişmanlık, ancak ben kendini içtepiye ve

içgüdünün doyurulmasına bıraktıktan belli bir süre sonra ortaya çıkar. Bu tuhaf "Üst-ben'in kapatılıp yalıtılması" süreci, hastanın çocukluğunda yoğun arzuların hemen ardından şiddetli düş kırıklıkları yaşadığı, ağır cezalara çaptırıldığı durumlarda çok daha kolay kendini gösterir. (De Marchi, 1994: 41).

Toplumsal açıdan (bireysel) psikoterapi, nevrozun toplumdaki kitlesel üretiminden kaynaklanan bir umutsuzluğun pençesindedir. Reich insanlığa, (içine düşeceği, biyolojizm, pozitivizm ve psikolojizm vb. başlıklar altında toplanabilecek kimi yanılgılarına rağmen) nevrozun koşullarını toplumsal (ve dolayısıyla) politik olanda aramayı teklif etmiştir. Bu tez çalışmasında, münhasıran başyapıtı Karakter Analizi" çalışması özelinde Reich'in düşüncesine değinilecek olmasının diğer bir nedeni; cogitoya içkin olanı, günümüz ana-akım yaklaşımının sadece reklam-propaganda zaviyesinden ele aldığı bir yaklaşımdan bütünüyle farklı olarak, tarihsel bir psiko-politik bakış açısını geliştirebilen yegâne kuramcı ve uygulayıcılardan olmasındandır. Patriyarkal bir aile eğitiminin nevrozun esas kaynağı olduğu (ki ne yazıktır Reich, bu olguyla mücadele etmek için, Hint-Şaman vb., kadim geleneklerden miras batı-dışı bir epistemoloji ile 60'ların yersizyurtsuzlaşması kaynaklı özgürleşmiş bir cinsellik tahayyülünün iç içe geçtiği pozitivist bir düşünceyi sentezleyecektir) verili toplumsallıkta, nevrozun bu toplumsal kökeni onun yok edilebilecek olmasının yegâne kanıtıdır.

Reich'e göre önlenebilir yegâne psikiyatrik hastalık kategorisi olan nevrozlar, ancak ve ancak yalnızca, tarihsel olarak verili toplumsal yapıdaki yekpare bir dönüşümü ile mümkün olabilecektir. (Reich, 2014: 13). Bu umut verici ihtimalin imkânı, birbirleriyle eşgüdümlü iki tür mücadeleye tâbidir: Birincisi, nevrozu üreten egemen toplumsal yapıda radikal bir dönüşümü yaratacak siyasi mücadelelerdir. İkinci olarak ise bu devasa siyasi mücadelenin apriori kökeni olacak ve insan üretimi toplumsal hakikatin kapsamlı bir çözümlemesini içeren, bir kuramsal çalışmadır. Keza, kuramsal bakış olmadan nevrozu üreten hakikati geçersiz kılabilmek imkansızdır.

Reich; Ponty'den bütünüyle farklı olarak, psikotiklerde (ve ayrıca farklı biçimde nevrotikler görülen donuk bakış örneğinde) gözlerdeki bakış buğusunun, derinliğin

aslında bu ontolojik arafın somut bir ifadesi olduğunu yakalamıştır.[191] Reich esas gayesinin, nevrotik ve genital sınıflandırmalar[192] yoluyla eğitim alanında etkin olacak bir ruhsal ekonomi kuramı elde etmek olduğunu belirtmektedir. Aktüel toplumda egemen cinsellik tarzı nevrozun kökeni iken topyekün olarak savunulan egemen ahlak böylesi bir ruhsal ekonomiyi olanaksız kılmıştır. (Reich, 2014: 211). Reich, Freud'un egoyu yapısal bir entite olarak kavrayışına benzer ve eşzamanlı olarak Freud'un düştüğü fizikalist-idealist yarıklara da düşmekten kaçınmadan, öznelliğin gündelik yaşayan biçimi olarak karakter zırhını oluşturan unsurların dışsallığını, yani toplumsallığın izini sürmüştür. (Reich, 2014: 214-215).

Reich'cı düşüncede egonun libidinal katılaşması üç temel sürecin sonucunda gerçekleşir:

1) Arzuyu engelleyen hakikat, engelleyen öznenin varlığında özdeşleşir. Böylece zırhlanma için içerik üretimi sağlanır.
2) Engelleyen özneye karşı seferber edilen kaygı üreticisi saldırganlığı birey kendisine doğrultur. Böylece karakterin ketleyici (öz)niteliği oluşur.
3) Kateksis ve (libidinal) enerji, cinselliğin karşısında ve ondan kaçınma için tepkisel tutumlar geliştirir. Böylece bastırılmış libidinal içgüdülerin enerjileri çekilerek, içgüdülerin karşısında savunma için kullanılır.[193] (Reich, 2014: 199).

Zırhlı özne, Spinozacı anlamda, pasif bir varoluştur. Egonun zırh yoluyla iç dünya ile (şaşırtıcı olduğu kadar da uyarıcı) dışın arasına girmesi, yani zırhlanma, insan memelisini zırhlı tekhücrelilerle benzer bir ontolojik konuma iteler:

> "Psikanalitik içgüdü kuramı ruhsal organizmada ilk bakışta en ilkel ihtiyaçlardan oluşan bir demetten başka bir şey bulamaz; bunların temeli bedendeki uyarımlardır. Gelişim süreci içinde ego ruhsal organizmanın bir kısmını özel bir şekilde farklılaştırmak suretiyle bu ilkel

[191] "Gözlerdeki 'kendinden geçmenin' beyin kökündeki sinir sisteminin lokal kasılmasının sonucu olduğu yönünde geçici bir varsayımda bulunmaya cesaret ettim. Bu varsayıma göre, kasılmanın işlevi diğer bütün biyopatik kasılmaların işleviyle aynıydı: Fazlasıyla güçlü bedensel akımları ve duyumları engellemek. Böylece şizofreni sürecinin orgonomi açısından anlaşılması için ilk sağlam temeli elde etmiştim." (Reich, 2014: 544).

[192] "Niteliksel farklar açısından, genital karakter ile nevrotik karakter ideal tipler olarak görülmelidir. Gerçek karakterler karma biçimleri teşkil ederler; libido ekonomisinin sağlanıp sağlanmadığı yalnızca gerçek karakterin şu veya bu ideal tipe ne kadar yakın olduğuna bağlıdır." (Reich, 2014: 220).

[193] "Karakteri enerjinin cinsel ekonomi açısından düzenlenmesine izin vermeyen bir kişilik yapısı, ileride nevrotik bir hastalığın ortaya çıkmasının ön koşulunu oluşturur. Dolayısıyla hastalığa yol açan temel unsur, çocukluktaki cinsel çatışmanın ve ödipus kompleksinin kendisi değil, bunları halletme biçimidir." (Reich, 2014: 200).

> ihtiyaç demeti ile dış dünya arasına girer. Bunu daha iyi anlayabilmek için örneğin tek hücrelileri düşünelim. Kök ayaklılar, ışınlılar ve diğerleri hoyrat dış dünyaya karşı kendilerini protoplazmanın kimyevi salgılarıyla birbirine tutturulan inorganik maddelerden oluşan bir zırhla korurlar. Bu tek hücrelilerin bazıları salyangoz gibi kıvrımlı, bazıları halka biçiminde dikenli kabuklar oluştururlar. Bu zırhlı tek hücrelilerin hareket kabiliyeti basit amibe nazaran önemli ölçüde kısıtlanmış, dış dünya ile temas, hareket ve beslenme amacıyla zırhtaki küçük deliklerden çıkarılıp tekrar geri çekilebilen yalancı ayaklara indirgenmiştir." (Reich, 2014: 214).

Reich'cı tahayyül "zırhlı beşerî hayvanın" kendi organizması karşısında ikiye bölündüğü bir ontolojik durumda var kalmasına neden olan, yapısal bir işlevin belirleyiciliği üzerine kurulmuştur. Beşerî hayvanın içine düştüğü bu acınası hâl, maddenin doğal yasasından sapan insan deneyiminin çekirdeğidir. (Reich, 2014: 536). Paranoid şizofrenide somutlaşan ve giderek bütün psikotik deneyim vahşetinde dile gelen o meşhur tanrı-şeytan vurgusu ve dikotomisi; psikotiği çepeçevre kuşatan öteki dünya sesleri, emirler, İsa ve şeytanın ikili varlığı, Reich açısından yaşamsal işlevlerin bozuk bir toplumsal deneyimde çarpıtılmasının neticesidir. "Homo normalis" ve toplumda egemen olan dünya algısı; psikotikteki bu vecd halini, bu dünyalar arasılığı, anlamlandırmakta güçlük çeker. (Reich, 2014: 542). Vasati olan, kendisine yabancı kalanı psikotik olarak damgalar.[194] Reich; 60'ların yurtsuzlaşmasında yeşeren anti psikiyatriden, ayrıca bir yandan Foucault diğer yanda farklı saiklerden hareket eden Guattari'den ve ayrıca *Scientology* türevi psikiyatriye karşı popülist ve muhafazakâr bir cepheden savaş açanlardan çok daha önce ve psikotiğin varoluşsal konumunu sorunsallaştırdığı halde olayın politik-toplumsal boyutunu es geçen Karl Jaspers'ten sonra, psikozun toplumsallığını ilk ifşa edendir:

"…şizofrenin çok daha hafif 'deliliği'nden ötürü telaşa kapılmam. Açıkça söylemek gerekirse şizofren en kötüsü kendini öldürür veya başkasını öldürmekle tehdit eder ama asla milyonlarca masum insanı 'anavatanın onuru' için evlerinden söküp almaz; işe yaramaz siyasi fikirleri için milyonlarca insanın feda edilmesini silah zoruyla istemez. Bu nedenle makul olalım; sahte erdemliliğimizden vazgeçelim. Bu gezegenin her

[194] İronik olarak, kültür endüstrisi ve ayrıca dogmatik, içeriği boşaltılmış bir bilim anlayışının doğruluğunu kabul etmiş olan, tüm bu anlaşılamaz psikotik vecd halini bir tür komploculuk olarak algılayan mühendis -*geek* ideolojisi; bir yandan psikotik deneyimin çok uzağında konumlanırken, diğer taraftan; süper kahramanların, insan dışı temasların, doğa ötesi güçlere olan ilginin, *Star Wars-Yüzüklerin Efendisi –Game of Thrones* türü saçmalıkların geçer akçe olduğu ve ayrıca deliliğin tüketilebilir "ilginç" kalıplara indirgendiği bir şizofreni söyleminin ilgi çekici görüldüğü bir evrensel kültürel meta üretim ağının tuzağına düşmüş durumdadır.

yerinde şizofrene acımasızca muamele edilmesinin, zalim homo normalis'in ise bu kadar delice onurlandırılmasının güçlü bir nedeni olsa gerek.” (Reich, 2014: 526).

Anna Freud, Reich menşeili “sürekli direnç analizi”ni; donukluk ve katılık gibi bedensel tutumlar ile gülümseme tarzı alaycı davranış vb. türü davranışlar yoluyla benin savunma mekanizmasının incelenebileceği bir yöntem olarak kabul etmektedir. (A. Freud, 2011: 31). Lakin Anna Freud açısından sorun bu tür davranışların, kalıcı hale gelerek “karakter zırhına” dönüştüğü yerde başlar: bu savunma tarzları daimî hale geldiklerinden ötürü; dışsal uyaranlar ile öznenin “içinden” gelen dürtüsel talepler arasındaki bağlantıyı görünür kılmak olanaksızlaşmıştır. Anna Freud açısından, Reich’ın yaptığı üzere bunları analizin odağı olarak seçmek, ancak ve ancak dürtü ve duygulanım arasında “gerçek” bir çatışma olmadığı zaman mümkündür. (A. Freud, 2011: 31). Freud’un Reich’cı analizi ikincil bir konuma indirgeyerek, dar bir alana hapsettiği bu yaklaşımında yaşamsal kelime “gerçek”tir. Anna Freud açısından dürtü ve duygulanım arasındaki “gerçek” çatışma, baba Freud için bile fazla gelecek olan bir biyolojist belirlenimcilik tarafından saptanır.

Reich’in Karakter analizine göre, kronik, yani çocukluktan miras nevrozlar ile akut, yani çocukluk sonrası nevrozları arasındaki ayrım cüzidir: Önemli olan belirtilerin kronolojik beliriş noktaları değil, bizzat nevroza içkin tepki yapısının ödipus evresinde nihayete ermiş olmasıdır. (Reich, 2014: 76). Nevrotik hem içerik hem de biçim açısından tavizlerden meydana gelmiştir. Çocukluktaki esas antagonizma korunarak yaşantı boyunca süregiden tutumlara ve kronikleşmiş otomatik tepki tarzlarına dönüşmüştür. Analiz bu tutumlar ve tepki biçimlerini birbirlerinden söküp atmalıdır. Reich, bu noktada ödipus çatışmasını neden çözemediklerine dair bir itirafta bulunarak, bu çözümsüzlüğün nedeni olarak tutum ve tepkilerin (kimyevi bir maddeye benzer bir biçimde) ayrılıştırılamaz olmasını gösterir. Esasen çatışma şimdiki zamanda hiçbir biçimde var olamaz, ancak ve ancak, tepki biçimlerinden çıkarsanır. (Reich, 2014: 210). Karakter analizi süresince, bütün nevrotik karakter özelliklerinin, terapiye direnen bir korunma mekanizması parçası oldukları anlaşılır. Bu karakter "zırhı", bir taraftan dış dünyanın uyarıcıları karşısında bekçilik yaparken, diğer taraftan id’in gayya kuyusu rüyasında; beni sürekli zorlayan libidonun ise nevrotik tepkiler yoluyla tüketilmesini

mümkün kılarak, kontrol altına alır. Büsbütün ekonomik bir işlevselliğe dayanan bu zırh, Freud'un betimlediği kompulsif belirtilerde olduğu gibi, sürekli olarak kaygının angajmanı yoluyla varlığını muhafaza edecektir. (Reich, 2014: 79).

Karakter zırhı kavramı Reich'cı düşüncede, karakterin işleyiş biçimini ekonomik olarak düşünebilmenin yegâne aracıdır. Bu Cinsel ekonomik imgelemde göre ego; temel libidinal ihtiyaç olarak dürtü ile cezalandırılma korkusu arasındaki kaçınılmaz çatışmanın sonucunda oluşmaktadır. (Reich, 2014: 438). Ego, bütünüyle içkin bir nedenselliğin hükmü altındaki dürtülere, enerjinin iktisadi kullanımı yoluyla cevap verebilmek maksadıyla kendisini sürekli dönüştürecektir. Öznelliğin dışsallıkla temas halindeki kabuğu olarak ego; gereksinim ile kaygının[195] kaynağı olan dış dünya arasındaki bu acımasız çatışmanın arasında kaldığı sürece katılaşarak, otomatik işleyen kronik bir tepki biçimi olan karaktere bürünür.[196] Reich'a göre bu zırh, haz yoksunluğu karşısında özneyi duyarsızlaştırarak, bir anlamda dışsal hakikat karşısında güçlü kılarken; öte taraftan, öznenin libidinal canlılığını kısıtlayarak haz yetisini eksiltir. (Reich, 2014: 438).

Reich'cı karakter zırhı mefhumu, her fizikalist tahayyülde rastlanan örtük bir idealizmin etkisi altındadır. Bu anlamda apaçık bir materyalizmin varlık koşulu son derece muğlak bir idealizmdir. Reich'ın berrak zihni belli belirsiz beliren psikolojizm yanılgısını fark etmiştir, fakat bu epistemolojik pusudan kaçınmaya çalışırken başka bir yanılgının, fizikalizmin, kucağına düşecektir.[197] Buna göre karakter zırhı esas olarak plazma

[195] "Karakter analizinde zırhta bağlı saldırganlığı çözmeyi de başarırsak, kaygı serbest kalır. O halde kaygı saldırganlığa 'dönüştürülebilir', aynı şekilde saldırganlık da kaygıya…Karakter zırhı ile yüksek kas gerginliği (hipertoni) veya kas katılığı (rigor) arasındaki işlevsel özdeşlik söz konusudur. Kas gerginliğinde katılaşma yönündeki her artış, vejetatif bir uyarımın, kaygının veya cinselliğin, yakalanıp bağlandığının göstergesidir." (Reich, 2014: 439).

[196] "Karakter zırhı dürtülerin istekleriyle bunları karşılamayan dış dünyanın çarpışmasının kronik sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gücünü ve sürekli var olma hakkını, dürtüler ile dış dünya arasındaki güncel çatışmalardan alır. Zırh dış dünyanın dürtüsel yaşam üzerindeki -birikmeleri ve aynı nitelikte olmaları nedeniyle tarihsel bir bütün oluşturmuş olan- etkilerinin ifadesi ve toplamıdır. Örneğin 'burjuva', 'memur', 'işçi', 'kasap' vs. gibi bilinen karakter tiplerini düşünürsek ne kastedildiği hemen anlaşılır. Zırhın oluştuğu yer egodur, yani kişiliğin tam da biyofiziksel içgüdüsel yaşam ile dış dünya arasındaki sınırda bulunan kısmıdır. Bu nedenle zırhı egonun karakteri olarak da nitelendiririz." (Reich, 2014: 197).

[197] Reich, bir tür "özel" bir fizikalizm sayesinde olguları, içine doğdukları hakikatten ayırdığının farkında gibidir. Fark etmediği bunun aynı fizikalizmi gibi özel bir tür idealizm olduğu olsa gerektir: "Orgon terapisinde organizmanın biyolojik derinliğine, plazma sistemine veya bizim kullandığımız teknik ifadeyle biyolojik özüne odaklanıyoruz. *Okurun da açıkça görmüş olacağı gibi* (vurgular D. Ç.), böyle yapmakla belirleyici bir adım attık. 'Derinlik' psikolojisi de dahil olmak üzere psikolojinin çalışma alanını terk ettik ve hatta sinirlerin ve kasların fizyolojisinin ötesinde protoplazma işlevleri alanına

hareketinin ta kendisidir. Protoplazma, haz "aldıkça" merkezden çevreye doğru hareket ederken, hazsızlık ise protoplazmanın çevreden merkeze doğru bir hareketliliği ile sonuçlanmaktadır. Öznenin ruhsal aygıtı, iki temel duygulanım tarzı olan haz ile korkuya, biyofiziksel plazma akımlarının bu iki farklı hareketliliği yoluyla erişmektedir. (Reich, 2014: 458).

Reich'a göre özne, zırhın boyunduruğundan kurtulmaya muktedir olmadığı gibi, ilkel biyolojik duygulanımları ifade etmeye de muktedir değildir. (Reich, 2014: 466). Esasen Reich'ın bu biyolojik yaklaşımı; dünyadaki insanlarının yadsınamaz bir bölümünün, haz veya öfke gibi temel duygulanım tarzlarını deneyimlediğini fakat bedeni ile duygulanımları arasındaki kartezyen bir yarığın arasına düşerek bu deneyimlerini fenomenolojik dünyaya aktaramadıkları gibi zalim bir savı perdelemektedir. Bu da aslında insanların çoğunluğunun (insanların büyük bir bölümünün nevrozun pençesinde olduğuna dair Reich'cı hipotez doğru kabul edildiğinde) birbiriyle kurdukları iletişimin bir tür yalancı iletişim veya iletişimsizlik olduğu gibi daha da zalim bir sonuca varmaktadır.

Reich orgon biyofiziği yoluyla, insan varlığının kendini tutmaktan vazgeçip, teslim olma yetisini (somut olarak orgazmda olduğu gibi gövdenin iki embriyonal ucunu birbirine yöneltmek), ona kazandırmak olduğunu söylerken[198], bir yandan da eşzamanlı yaptığı ekonomi-politik okumaları görmezden gelerek, bu teslimiyet karşısında engel oluşturan zırhın tümüyle biyolojist ya da fizikalist bir tanımı tarafından kısıtlandığının farkında değil gibidir. Öznenin varlığını "büken" veya yay gibi geren zırh, verili ekonomik düzeyden soyutlanarak çözülemez. Halbuki çok değil birkaç sayfa sonra, bu gaddar teslimiyetin duygulanımsal ifadesinin engellere çarparak özgürce akamadığı durumlarda öfkeye dönüştüğünü söyleyen de aynı Reich'dır.[199] Bu seferde ise, öfkenin toplumsal niteliği zırhın fizikalizmi tarafından perdelenmektedir:

uzandık. Bu *adımların çok ciddiye alınması gerekiyor*; teori ve pratik açısından doğurdukları sonuçlar büyüktür, çünkü biyo-psikiyatri uygulamalarımızı kökten değiştiriyorlar. Artık yalnızca bireysel çatışmalar ve özel zırhlanmalar üzerinde değil, canlının kendisi üzerinde çalışıyoruz. Bu canlıyı kavramayı ve etkilemeyi öğrendikçe, salt psikolojik ve fizyolojik işlevler de kendiliklerinden çalışma alanımıza dahil olmaktadır." (Reich, 2014: 459).

[198]Bu ifadeler için Bkz. Reich, 2014: 470.

[199] "Teslimiyetin hareket ifadesi, zırh engellerine rastladığı ve bu yüzden serbestçe akamadığı anda yıkıcı öfkeye dönüşür." (Reich, 2014: 476).

> “Münferit kas blokları bir kasın veya sinirin yolunu izlemeyip, anatomik geçiş yollarından tamamen bağımsızdır. Bunların bir kurala tabi olmaları gerektiği düşünülüp araştırıldığında, çeşitli hastalıklarda tipik vakaların titizlikle gözlemlenmesi halinde kas zırhının parçalı bir düzeni olduğu keşfedilir. Parçalı işlev biyolojik açıdan, canlı işleyişin en gelişmiş hayvanlarda gördüğümüzden çok daha ilkel bir türüdür. En bariz şekilde halkalı solucanlarda ve bunlarla akraba biyolojik sistemlerde görülür. Daha gelişmiş olan omurgalılarda, parçalı düzene sahip canlılardan türediklerini ele veren tek unsur, omurganın parçalı düzeni, sinirlerin omuriliğin parçalarına uygun çıkışların ve otonom yaşatkan sinir sistemindeki düğümlerin (gangliyonlann) parçalı düzenidir." (Reich, 2014: 471).

Reich’cı orgon biyofiziği açısından, zırh parçaları, karşılıklı olarak işlevsel ilişkide kalan ve duygulanımsal ifadede eşgüdümlü olarak uyumlu hareket edebilen organlar ve kas gruplarıdır. (Reich, 2014: 472). Diğer taraftan zırhın parçalı yapısı doğası gereği ve istisnasız gövdeyi enine keser. Reich bu kuralın sadece ama sadece kollar ve bacaklar yoluyla bir istisna oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu kuralda yalnızca kollarla bacaklar dikkate değer bir istisna oluştururlar. Bunların işlevleri gövdenin ilgili parçalarıyla bariz biçimde bağlantılıdır. (Reich, 2014: 473). Kas zırhının parçalılığı, insanı filogenetik anlamda solucanlarla benzeştirir:

> “Okur bu süreçlerin plazma sisteminin birincil işlevleri olduğunun, yani yalnızca sözlü dilin ötesindeki süreçler değil, aynı zamanda yaşam aygıtının ana süreçleri olduğunun bilincindedir mutlaka. Soyoluş açısından en eski işlevlerdir. Kas zırhının parçalı düzeninde, insandaki solucan karşımıza çıkar. Halkalı solucanın hareketleri, kuyruk ucundan beden ekseni boyunca öne, "başa" doğru giden uyarım dalgalarına dayanır. Uyarım dalgaları, ön uca erişinceye kadar sürekli parçadan parçaya geçer.” (Reich, 2014: 474).

Reich’ın hastanın gerçek ya da "güncel" cinsel yaşamına parmak basması, psikanalitik kuramının ilk dile getirilişinin ana öğelerinden birine dayanıyordu: Freud'a göre, söz konusu sinircelere kaçınılmaz bir biçimde eşlik eden "güncel" kaygı ile "güncel nevrozlar” kuramı. Bilindiği gibi, Freud hastaların salt çocukluktan kalma çatışkı ve bozukluklarıyla değil, doğrudan doğruya cinsel yaşamlarıyla ilgili bütün tinsel bozukluklara "güncel sinirce" adını vermişti. Ergin kişinin cinsel yaşamında ortaya çıkan bu bozukluklar, Freud’a göre, nevrotik hastalık belirtilerinin temelini oluşturmak üzere, belli bir "güncel kaygı" birikimine yol açıyordu. Bununla birlikle Freud sinircelerin en azından belli bir türünün "güncel" zorluklardan kaynaklandığı savını açıkça ve bütünüyle bir yana atmasa da araştırmalarını sinircelerle ruhsal-sinircelerin çocukluk döneminden kalma, "iç kökenli" kaynaklarına yöneltmiş, etkili bir sağaltım elde edebilmek için bu ilk çatışkıların saptanıp giderilmesinin önemini gittikçe daha çok

vurgulamıştır. Reich ise tersine, bütün hekimsel ve kuramsal çabalarını "güncel sinirce ve kaygı" kavramının dile getirilmemiş belirtileri üzerinde yoğunlaştırmış, bu kavramın uygulamasını bütün sinirce biçimlerine yaymaya çalışmıştır. (De Marchi, 1994: 43-44).

Theodor Reik'tan Franz Alexander'a, Hélène Deutsch'den, Sandor Ferenczi ve Otto Rank'a kadar, zahiri farklılıklarına rağmen kimi öğrencileri, Freud'un öz yıkım ve doğuştan gelen suçluluk duygusu varsayımları üzerinde yükselen ölüm içgüdüsü kuramına sıkı sıkıya sarılmış ve nevrozların cinsel ve toplumsal nedenlerine dair devrimci Freudyen keşifleri hasıraltı etmeye çabalamışlardır.[200] Bilinçli olsun ya da olmasın amaç bellidir: nevrozun kökenindeki cinsel bastırmayı ikincil konuma iteleyerek, diğer bir deyişle nevrozun içeriğini "cinsellik dışı kılarak"; Reich gibi insan memelisinin sağaltımını cinsel ve toplumsal devrim kategorileri içinden tanımlayanların dayanaklarını yok etmek ve psikanalizi "toplumsal açıdan kabul edilebilir bir hale dönüştürmektir. (De Marchi, 1994: 226-228).

Reich, 1920'lerin ikinci yarısında psikanalizde belirlemeye başlayan bir kuramsal çatlaktan bahsetmiştir. (Reich, 1981: 270-272). Freud'un ilk öğrencilerinden ve amatör analizin[201] yeni dünyada yaygınlaşmasına önayak olmuş Theodor Reik'in ortasında olduğu bu çatlak olarak, ölüm içgüdüsü mefhumu, nevroz hakkındaki yaygın kanaati oluşturmasının yanında psikanalizin sonraki gelişim sürecini de derinden etkilemiştir. Freud'un son dönem başyapıtları "Haz İlkesinin Ötesinde" ve "Ben ile İd"de tedavüle soktuğu ve önceki kuramsal geçmişinden köklü bir epistemolojik kopuş anlamına gelen yeni kavramsal tertibata göre canlı varlık; kaosa meyyal, gerilime meftun ve fazlasıyla libidinal eros içgüdüsü ile; aynı varlığı acıdan azade bir hiçlik olarak Nirvana'ya indirgeme meylindeki ölüm içgüdüsü arasında ikiye yarılmış haldedir. Reik, bu yeni Freudyen düşünceyi ileri götürerek, her katilin bir gün olay mahaline geri döneceği klişe-şehir efsanesinin de kaynağı olan, çeşitli kriminal gözlemleri abartarak genel bir kaideye dönüştürmüştür. Böylece o güne kadar cinsellik ile cezalandırma kaygısı arasındaki antagonizma olarak görülen nevroz, bundan sonra cezalandırılmaya duyulan ihtiyaç ile cinsellik arasındaki çatışma olarak kabul edilecektir. (Reich, 1981: 271-272).

[200] Reich'ın Özyıkım, sadizm ve ölüm içgüdüsü arasındaki ilişkiselliğe atfen oluşturduğu sadizm tasnifi için ayrıca bkz. Reich, 273-300; De Marchi, 1994: 331-341.

[201] İng. *Lay Analysis*: Hekim olmadığı halde psikanaliz uygulaması eğitimi almış olan ve psikoanalitik tedavi uygulama yetkisine sahip olan kişilere denmektedir.

Reich açısından "canlı"ya dair, işlevsellik kategorisine istinaden yapılacak her türlü tanım doğası gereği müphem kalacaktır. Konvansiyonel psikoloji ile derinlik psikolojisi, kavramın nominal tanımının önceliği hususunda anlaşmaya varmış gibidirler. Oysaki canlı organizma, dilin[202] ve kavramların ötesindedir. (Reich, 2014: 459-460). Berrak bir fizikalist ve Keynezyan hakikatin tanığı olan Reich açısından sözlü dil (canlının dilden çok dana önce var olduğundan mütevellit), evrimsel sürecin belirlediği biyolojik bir ifade biçiminden başka bir şey olmadığı gibi, sözün kaide olduğu derinlik psikolojisi ise evrimdeki bir gecikmenin dilini konuşmaktadır. Halbuki Reich öte taraftan, batı düşüncesinde sofistlerde, Heidegger'e; oradan ise mantıkçı pozitivistlere ve Derrida'ya uzanan ve *logosentrizmi* eleştirmek adına onu olumlayan felsefi geleneğin çok uzağında kalarak, sözün, öznelliğin maddileşmesi ile olan ilişkiselliğine değinmiş bir düşünür-hekim olmayı başarmıştır. Sahada çalışan her hekimde olduğu üzere (en nihayetinde Reich'ın bir hekim olduğu akılda tutulmalıdır), uzun yıllar süren pratiğin verdiği güven ve deneyimin etkisindeki Reich, daha da ileri giderek dilin basbayağı bir savunma mekanizması olduğunu ileri sürecektir:

> "Doğru bir karara varılmak isteniyorsa, hastadan bir süre konuşmaması istenir. Bu önlemin son derece verimli olduğu anlaşılmıştır. Çünkü hasta artık konuşmadığında, bedenin hareket ifadesi açıkça öne çıkar. Birkaç dakikalık suskunluktan sonra genelde en çarpıcı karakter özelliği, daha doğrusu plazmatik hareket ifadesi kavranmıştır. Hasta konuşurken samimiyetle gülümsüyormuş gibi göründüyse, susarken gülümsemesi boş bir sırıtışa dönüşür; çok geçmeden hasta da bu sırıtışın *maskemsi* niteliğinden kuşku duyamaz. Hasta konuşurken hayatından soğuk bir ciddiyetle söz ediyormuş gibi göründüyse, susarken örneğin çene ve boyunda bastırılmış öfke ifadesi net biçimde göze çarpar. Bu örnekler, sözlü dilin daima savunma işlevi de gördüğünü göstermeye yeter: Sözlü dil biyolojik özün ifade dilini gizler. Çok fazla vakada sözlü dilin işlevi o kadar bozulmuştur ki, sözler hiçbir şey ifade etmeyip, boyun ve ses teli kaslarının anlamsız daimî çalışmasından ibarettir. Ciddi deneyimlere istinaden, yıllar süren birçok psikanalizde tedaviyi marazi hale gelmiş olan bu sözlü dilin mahvettiğine inanıyorum. Bu klinik deneyim sosyal alana uyarlanabilir, hatta uyarlanmalıdır. Sonu gelmeyen konferansların, yayınların, siyasi tartışmaların işlevi hayata dair önemli sorunları ortaya çıkarmak değil, tersine laf kalabalığına getirip gizlemektir." (Reich, 2014: 462).

Dirimsellik açısından tümüyle Freud'a bağlı kalan Reich'cı meta psikoloji, sözün hakkaniyeti "söz" konusu olduğunda, aktarım işlevinde kendi niteliğini ifşa eden Freudyen semiyotiği düşman belleyecektir: Karakter analizi, linguistiği devre dışı

[202] "Dil plazmatik emosyon durumunu doğrudan yansıtsa da, bu durumun kendisine ulaşamaz. Canlı organizma sözlü dilin öncesinden beri ve bunun ötesinde işlemekle kalmaz; ayrıca hareketi ifadede kendi biçimleri vardır, bunları sözle anlamak mümkün değildir." (Reich, 2014: 461).

bırakan bir tür biyolojizmin etkin kılınmasıdır. İronik olarak, bu kurgusal materyalizm ratio ve onun tarihsel bir aracısı olan *logosentrizmin*, mesela Derrida'nın veya atlantik ötesinde Searle veya Rorty'nin hiçbir zaman far(k) edemeyeceği edimselleşme tarzını görünür kılmıştır:

> "Canlı protoplazmanın birincil ifade dili hasta kişide zorluklarla karşılaşmadan "saf" biçimde elde edilemez…(canlının) Hakiki biyolojik hareket ifadesine ulaşmak için bir yığın marazi, doğal olmayan, yaşam sürecinin kendisinde bulunmayan ifade hareketlerini aşmak zorundayız. Sonuçta beşerî biyopati canlı organizmanın çarpıtılmış bütün doğal ifade biçimlerinin toplamından başka bir şey değildir. Hastalıklı ifade biçimlerinin ortaya çıkarılması sonucunda beşerî biyopatiyi sözlü dille çalışan sağaltım yöntemlerinin erişemeyeceği bir derinlikte öğreniyoruz. Bu durum o yöntemlerin yetersizliğine atfedilemez; onlar kendi alanlarında mükemmeldir. Ne var ki biyopati çarpıtılmış yaşam ifadesiyle dil ve düşünce alanının dışında kalmaktadır." (Reich, 2014: 462-463).

Zırhlı beden, öznenin iradesi dışında oluşmuş otonom bir yapıdır[203] Bundan dolayıdır ki özne, zırhın duruşundan bihaber iken, zırhın içinde deneyimlediği ontolojik rahatsızlığın ziyadesiyle farkındadır. (Reich, 2014: 466). Egemen psikiyatrinin psikosomatik (kalp çarpıntısı, kabızlık, uykusuzluk vs.) ve depresif (huzursuzluk, boşluk duygusu vs.) olarak nitelediği kimi varoluş halleri, öznenin varoluşuna yapışmış haldedir. Reich, zırhın uzun süren varlığından ötürü kabuklaşmış olduğu durumlarda, organ dokuları ile etkileşime girerek, öznedeki; ülser, romatizma ve hatta kanser gibi şikayetlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmektedir.[204] (Reich, 2014: 466). *Homo normalis* bu başka bir dünyaya geçiş halini anlamadığı gibi, "delice" diye nitelendirmeye de hazırdır. Kendisine yabancı olan, sıradanlığını tehdit eden her şeye "psikotik" der. Psikotik kişi de kendini tamamen içindeki yaşam güçlerine vermiştir; tıpkı dâhi gibi o da bu güçlere kulak verir, bununla birlikte arada çok büyük bir fark vardır. Dâhi içindeki güçlerle olan temasından muhteşem, kalıcı eserler yaratır; şizofren ise bölündüğü, güçlerden korktuğu ve yaratıcı insanın yapısının aksine kendi biyoenerjisiyle bütünleşmemiş olduğu için güçlerin ağlarına takılıp kalır. Ama her iki durumda da gözlerin ifadesi derindir; kendi

---

[203] "Canlı organizma, dilin, aklın ve iradenin ötesinde otonom işler. Belirli doğa kanunlarına göre işler; burada araştıracağımız şey de bu kanunlardır." (Reich, 2014: 467).

[204] Bunlara ek olarak zırhın öznelliğin yüzeyiyle ilişkisi bir derinlik ilişkisidir ve buna bağlı olarak nevrozun niteliğini belirler: "… zırhlanmanın kiminde kişiliğin yüzeyinde, kiminde ise kişiliğin derinliğinde gerçekleştiğini vurgulamak gerekir. Derindeki zırhlanmada kişiliğin dıştan göze çarpan görüntüsü, kişiliğin gerçek değil zahiri ifadesidir. Yüzeyde zırhlanmaya duygulanımı kilitlenmiş kompulsif karakterle paranoid- saldırgan karakteri, derindeki zırhlanmaya da histerik karakteri örnek olarak gösterebilirim. Zırhlanmanın derinliği, önceki gelişim evrelerine gerileme ve takılma koşullarına bağlı olup, ayrıntı olarak karakter farklılaştırmaları konusuna dahildir." (Reich, 2014: 200).

biyoenerjileriyle hiç teması olmayan nevrotik karakterlerde olduğu gibi mat, boş, sadistçe veya cansız değildir:

> "Homo normalis'te titizlikle ayrı tutulan şeyler şizofrenin dünyasında tek bir deneyim içinde eriyip kaynaşır. 'İyi adapte olmuş' homo normalis şizofreninkinin tıpa tıp aynısı deneyimlerden oluşur; derinlik psikiyatrisi bu konuda kuşkuya yer bırakmamaktadır. Homo normalis'i şizofrenden ayıran tek unsur, bu işlevlerin farklı bir düzeni olmasıdır. Gün içinde iyi intibak etmiş 'sosyal' memur veya tüccardır; görünüşte hal ve tavırları düzgündür. İkincil, sapık dürtülerini uzak bir şehri ziyaret için evinden, işinden ayrıldığında kendini sadistçe âlemlere veya rastgele cinsel ilişkilere vererek yaşar. Varlığının 'orta katmanı'dır bu; yaldızlı dış görünüşünden özenle ve kesinlikle ayrılmıştır. Kişisel, doğaüstü bir gücün varlığına, bunun karşıtı şeytanla cehenneme ve deneyimlerden oluşan üçüncü bir gruba inanır; bu grup ilk iki gruptan yine özenle ve kesinlikle ayrılmıştır. Bu üç temel grup birbirine karışmaz. Homo normalis hileli işler çevirdiğinde Tanrı'ya inanmaz; pazar vaazlarında rahibin 'günah' olarak kınadığı şeydir bu. Homo normalis bilimsel bir savı aktif olarak desteklediğinde şeytana inanmaz. Aile babasıyken sapıklıkları yoktur- ama genelevde şeytanı serbest bıraktığında karısıyla çocuklarını unutur." (Reich, 2014: 506).

Peki Reich neden özellikle zırhlanma kelimesini tercih etmiştir? Zira egonun müzmin bir dönüşümü olarak karakter; egoyu iç-dış tehditlere karşı koruma sürecinde aynı zırh gibi katılaşır ve kabuk bağlar. (Reich, 2014: 196-197). Diğer taraftan müzmin-koruyucu oluşum olarak karakter ise, bireyin psişik hareket kabiliyetini kısıtladığı ve onu, ancak atipik davranışların belirsizliği yoluyla üzerinde *gedikler* yoluyla nefes alabildiği bir tür ontolojik entropiye mahkûm ettiği için de ayrıca bir zırhtır. Reich, Tüm bunlara karşın zırhın tümüyle haz-hazsızlık ilkesine göre işleyen, görece esnek bir yapıda olduğunu da eklemektedir. Yapılan şey zihniyet ve görüşlerle cilalama olmayıp o toplumun yetişmekte olan her kuşağında yürütülen köklü bir süreçtir, ruhsal yapıların hem de toplumun her tabakasında toplum düzenine uygun şekilde değiştirilmesi ve oluşturulmasıdır.

Bu yüzden doğa bilimsel psikolojinin ve karakterolojinin net biçimde tanımlanmış bir görevi vardır: İnsanın sosyal varlığının ruhsal yapıya ve bu yolla ideolojiye de dönüşmesini sağlayan araçları ve mekanizmaları saptamak. Bu amaçla ideolojilerin toplumsal üretimi ile bunların o toplumun insanlarında yeniden üretilmesi arasında ayrım yapmak gerekir. Birinciyi araştırmak sosyolojiyle ekonominin göreviyse, diğerini araştırmak psikanalizin görevidir. Psikanaliz, gerek dolaysız maddi var oluşun (gıda, konut, giyim, çalışma süreci) yani yaşama ve ihtiyaçları giderme şeklinin, gerekse sosyal üstyapının (ahlak, yasalar ve kurumlar) dürtü sistemi üzerindeki etkilerini

derinlemesine araştırmalı, "maddi temelin" "ideolojik üstyapıya" dönüştürülmesidir. Marx'ın meşhur özdeyişindeki gibi, öznellik mutat ekonomik koşullar ile sınırlandırılmışsa eğer ve bu özdeyişe koşut olarak maddi tarih bizzat insanın ruhsal örgütlenmesi, toplumsal olanın bizzat kendisi ise, ruhsal olarak adlandırılmış olanın incelenmesi, esaretten kurtulmak için çabalayan varoluş açısından bir zorunluluktur. Diğer taraftan tekelci kapitalizmin *keynezyan* dönüşüm yoluyla yeni bir tarihsel düzeye evrildiği bir tarihsel düzeyde; Reich'ın, üretici güç olarak işgücünü, dolaysız olarak ruhsal aygıt ile ilişkilendirme cüretini gösterebilen nadir entelektüel figürlerden biri olduğu göz ardı edilemez. Reich açısından kendi düşünce edimi, toplumsal hakikati dürtülere indirgeyen psikanalitik düşünce karşısında toplumsal koşulların öznellik üzerindeki yaratıcı gücüne odaklanan bir tür psikanalizimdir. (Reich, 2014: 14-15).

Reich açısından gündelik yaşantısında ve tedavi sırasında bir insanın kendine özgü tepkisinin arkasındaki nedenler, vaktiyle karakterini oluşturanların ta kendisidir. Aynı zamanda Reich'in betimlediği bu kişiye içkin nedensellik hakikati, tez çalışmasında Reich düşüncesinin tartışılmasının da başat nedenidir. Sosyal Bilimlerde, öznellik üzerine yapılan çalışmalar, çoğunlukla karakter hakikatine aldırış etmeyen, müphem ve soyut bir öznellik tasavvurundan hareket etmektedirler. Reich insanın öznellik deneyiminde, bir zamanlar önce yapılaşan bu tepki biçimi, insanın iradesinden bağımsız otomatik bir mekanizma tarafından yönlendirildiğini ileri sürmektedir. Tipik tepkisini göstermeye iten nedenler, zamanında karakterin oluşumuna yol açan nedenlerle aynıdır; bunlar bir kez tesis edilmiş tepki biçimini koruyup pekiştirerek bunu bilinçli iradeden bağımsız otomatik bir mekanizma haline getirmiştir. (Reich, 2014: 195-196). Bundan ötürü önemli olan karakterin (tarih dışı) içeriği ve diğer insanlarla olan benzeşikliği değil, doğrudan özgün tepki biçimini oluşturan tarihsel nedenler ve olağan işleyiş biçimidir. Nevrotik karaktere içkin hale gelmiş bir bahane üretim tarzı vardır: gündelik yaşamda sürekli dolaşıma sokulan "ne yapalım böyle işte" meşhur hükmü ışığında, davranışların doğuştan gelen ve katılaşarak bir ontolojik mecburiyete dönüşmüş olduğu kabul edilir. Reich açısından bu kabul edilemezdir: Karakter analizi göstermiştir ki, karakter belirli toplumsal nedenlere istinaden başka türlü değil de böyle olmak zorunda kalmıştır. İşte tam da bu nedendir ki karakter, aynen belirtisi gibi değiştirilebilir-dönüştürülebilirdir. (Reich, 2014: 77).

> “Antropolog Malinowski'nin raporlarından, karakter farklarının aynı bölgede sosyal yapı değiştiği zaman nispeten çabuk değiştiği anlaşılmaktadır. Malinowski örneğin *Amphlett* Adaları'ndaki (Büyük Okyanus) insanları, yalandaki *Trobriand* Adaları sakinlerine kıyasla güvensiz, çekingen ve düşmanca; Trobriandlıların ise basit, dürüst ve açık yürekli bulmuştu. Birincilerin katı aile ahlakına ve cinsel ahlaka sahip ataerkil toplum düzeninde yaşamalarına karşılık, İkinciler hâlâ büyük ölçüde anaerkinin özgürlüklerinden yararlanıyorlar. Bu bulgular, psikanaliz kliniğinde elde edilen ve başka bir eserde geliştirilen, toplumun sosyal ve ekonomik yapısının, üyelerinin karakter oluşumuna doğrudan değil tam tersine çok karmaşık bir şekilde dolaylı olarak etki ettiği görüşünü doğrulamaktadır." (Reich, 2014: 18).

Toplum; üretim araçlarına sahip olanlar ile bir meta olarak işgücüne sahip olanlar olarak ikiye yarıldığından bu yana her toplumsal düzen, üretim araçlarının sahipleri tarafından belirlenmiştir. (Reich, 2014: 16). Reich düşüncesinde toplumsallığın kendini güvence altına alabilmesi, bizzat ruhsal aygıtın toplumsallık tarafından biçimlendirmesi ile mümkün olabilmektedir. Althusser’ci yeniden üretim mefhumunu anımsatırcasına, ruhsal aygıt toplumsal düzendeki kesintisiz yeniden üretiminin sigortasıdır. Bu kapitalizmin belirli bir düzeyine iliştirilecek tarihsel bir hakikat olmaktan ziyade; özel mülkiyetin ataerkil oluşum ile sonuçlandığı ve bu sonucun her türlü kapitalist düzey tarafından içselleştirilerek değişmez bir niteliğe dönüştüğü çapraz bir tarihsel işleyişin hakikatidir. Reich kapitalizme içkin bu işleyişin, insana özgü dürtüsel sistemi tümüyle dönüştürerek kendi amaçları doğrultusunda kullandığını söyleyecek kadar ileri gider. Bu karakterin bir tür kaçınılmazlık olarak, Reich’ın ifadesiyle toplumsal düzenin insanın içinde demirlemesidir:

> “Toplum düzeninin bu şekilde karakterde demirlemesi, baskı altındaki halk tabakalarının otorite araçlarına sahip bir sosyal üst tabakanın egemenliğine karşı gösterdiği sabır ve hoşgörüyü açıklar; bu sabır ve hoşgörü otoriter baskıyı zaman zaman kendi çıkarlarına aykırı biçimde onaylamaya kadar varabilir…Toplumun sosyoekonomik yapısı belirli aile biçimlerinin oluşmasına neden olur, ancak bu aile biçimleri belirli cinsel yaşam biçimlerini peşinen doğru kabul etmekle kalmayıp çocukların ve gençlerin dürtüsel yaşamını etkilemek suretiyle kendileri de cinsel yaşam biçimleri üretirler; buna bağlı olarak değişmiş tutumlar ve tepki biçimleri ortaya çıkar. Bu bakımdan, sosyal sistemin karakterde yeniden üretilmesiyle ve demirlemesiyle ilgili önceki cümlemizi genişletebilir ve şöyle diyebiliriz: Karakter yapısı, belirli bir devrin katılaşıp kalmış sosyolojik sürecidir." (Reich, 2014: 18).

4. BÖLÜM
MÜBA/DELİ II: PSİKOZ

4.1. ÖZNELLİK VE YARIK: GRİ BÖLGE

Bir önceki bölümde toplumsal örgütlenme ve nevroz arasındaki, görmezden gelinen ilişkiselliği, inceledik. Bu bölümde Jacques Lacan düşüncesi üzerinden arzunun öznellik üzerindeki kurucu etkisini tartışacağız. Bu tartışma aynı zamanda mübadelik öznelliğin nevroz ve psikoz arasında kalan "gri bölgeleri"ni serimleme çabasıdır. Ama öncelikle, Lacan düşüncesini tanımlayabilmek için Immanuel Kant'ın modern gerçeklik açısından kaide olan kurucu bakışına geri döneceğiz. Zira modern kartezyen benliğin kökeni buradadır.

Kant teolojiyi tartışmaya açarken, öznenin kendiliğindenliğini, ancak ve ancak bir Başkası'nın kendilindenliği olarak temsil edeceği bir gerçekliğe yönelmiştir. Deleuze açısından bu Kant'cı çifte etki, Kartezyen "Düşünüyorum'un", saf benlik tasavvurunda kural haline dönüşecek bir yabancılaşmanın işaretidir.[205] (Deleuze, 2017: 92). Modern kartezyen benlik, "çözülmüş benliğin cogitosu" olarak kendisini sadece (Hegel öncesi) bir başkalık dolayımıyla temsil edebilirken; rationun iki büyük ajanı olan sentetik özdeşlik ve pratik yoluyla kendi(lik) tutarlığından yoksun bırakılmış bir halde, sadece Tanrı ve Dünya gibi büyük kavramların tutarlılığını ödünç alabilir. Fenomenoloji hem epistemik hem de ontolojik kırılmayı gözden kaçırmaktadır: Bu kırılmadır ki varlığı farka açarak şizofreniyi yüzeye indirir, *ben bir başkasıdır*.

Kant, Aydınlanmanın temel motifi olmasının yanı sıra tarihsel gelişimi topyekûn değiştirecek, "Aklını özerk olarak kullanmaya cüret et" aforizmasına, devamında "nahoş" bir ek yapmıştır: "Aklın istediğin her konuda, istediğin kadar kullan ama itaat et!" Zizek bu eklemeyi şöyle yorumlar: Kamuda yer bulmuş kuramsal düşüncenin özerk

[205] "Kant'ın meselesi şu: akıl gerçekten bilme yetisinde doyuma ulaşıyor mu, kendi varlığını onaylayabiliyor mu? Yasasım, birleşmenin, sentezin yasasını kendisinden mi türetiyor? Ya da kendisinden türetebiliyor mu? Basitçe söylemek gerekirse, şöyle bir durumla karşı karşıyayız Kant'la birlikte: Akıl, yani zihin diyelim, tasarımları birleştirirken, sentezini oluştururken, dış nesnelerin peşinde koşup duracak mı, yoksa dış nesnelere uygulayacağı kendine ait kategorileri, yani kendi gücünü keşfedebilecek mi? Kant'ın bütün sorunu bundan ibaret, eleştiri felsefesi de zaten bunu amaçlıyor." (Baker, 2014: 150).

öznesi olarak özgürce düşünebilme hakkına sahip olduğun kadar her türlü otoriteyi sorgulayabilirsin; lakin bunu sadece "toplumsal makinenin" bir parçası olarak gerçekleştirebilirsin. Keza bu sorguyu ancak "teba" olarak, üstlerinin emirlerine koşusuz itaat ederek yapabilme hakkına sahipsin. İşte tam da bu; Zizek'in bahsettiği, Aydınlanmaya içkin olan ve daha önce Descartes'ın "Metod Üzerine Konuşması'nda şüpheci cogitonun karanlık yüzü olarak var olan ilkeyle ortaya konan çatlaktır. Öznenin karşısına çıkan ilk kaide, içine doğduğu(fırlatıldığı) ülkenin yasalarını, kültürünü ve otoritelerini sorgulamaksızın kabul etmektir. (Zizek, 2011: 95-96). Modern öznenin hakikati, ya da "tepesinde epistemolojinin asılı durduğu öznellik", anlam ile temsilin karşı karşıya belirdiği bu çatlakta şekillenmiştir. Gösteren olarak temsilci (ya da tam tersi), anlamın karşı kutbundadır. Şüphesiz her temsilin bir öznesi vardır, ama katiyen bu saf özne değildir. Lacan burada temsilci (*Reprâsentanz*) ile ifade etmek istediğini, ulus-devletlerin diplomatları üzerinden, somut bir örnek ile açıklığa kavuşturmaktadır. (Lacan, 2013a: 233-234).

Esasen, Lacan açısından kesinlik arayışındaki Descartes kökenli bu çatlağın diğer bir yüzü yabancılaşma mefhumu ile alakaladır. Yabancılaşmanın temeli olan "Zorlayıcı seçim" (veya bağlacı -*vel*-), aldatmaca olarak Kartezyen "düşünüyorum" ilkesine içkin kılınmıştır. Özneyi ikili açmaz içinde zorlayıcı bir seçim yapmak zorunda bırakan, ("ya cüzdanın ya canın") "Vel", ilk defa kartezyen cogitoda diyalektiğin kurucu ögesi olarak kabul edilmiştir.[206] (Lacan, 2013a: 235) Zizek'e göre Aydınlanmanın temel yanılsaması, toplumsallığın oluşturduğu dışsal makineden kolayca özerkleşebilme yetisine haiz, dışsallığın "leke"sinden arınmış içsel bir mekanın olanaklı olduğu yanılsamasıdır. Halbuki Kant bu eleştiriden etkilenmez, zira Kantçı kategorik buyruk, bizzat doğruluğuna bakılmaksızın zorunlu, mutlak bir otoriteye sahip olan, Yasa'nın kendisidir. Hakikatin içeriğini ve sınırlarını hiçbir şekilde göz önünde bulundurmayan yasa, imkânsız bir buyruk olarak tıpkı "Vel" gibi işlemektedir. Kategorik buyruk, Vel'in yarattığı zoraki seçim gibi, koşulsuz bir zorlama unsurunu işleterek bir tür dengesizliğe neden olmaktadır. Bu dengesizlik, öte taraftan müstehcendir çünkü; yasaya itaatin

[206] Vel için ayrıca bkz. Lacan (Lacan, 2013a: 222-228).

“keyfini çıkar” buyruğu altında, özgürlükten feragat sonucunda ortaya çıkan “bir artı-keyfi” gizlemesidir. [207]

Ahlaki yasanın müstehcenliği; yasaya yapışan verili dünyanın patolojik parçalarından değil, bizzat yasaya yasa olduğundan itaat edilmesine yönelen biçimselliğinden kaynaklanmaktadır. Bu aynı zamanda, Lacan'ın, Sade'ı Kant'ın çekirdeği olarak görmesinin nedenidir. Kant açısından yaşam, arzunun yasalarına tabi bir varlığın yetisidir. Arzu ise, belirli bir nesnenin özneye içkin temsiliyetlerin, temsiliyetin nesnesine (up)uygunluğudur. Bu temsiliyet nesneleri somut olabileceği gibi, "utanç" ya da "ün" gibi soyut nitelikli nesnel(lik)ler olabilir. Kant'ın öznesinin etkilendiği belirli bir temsiliyet, duygulanıma yol açar ve bu duygulanım da hem eylemlerinin nedeni hem de eylemlerin "patolojik" belirişine neden olur. Buradaki temel sorun, duygulanım ile ahlak arasında beliren kaçınılmaz antagonizmadır; zira Kantçı ahlak tüm eylemlerden patolojik dürtüleri dışlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk, "temsiliyet tarzına yabancı bir nedensellik" türünü bulmayı gerekli kılacaktır. (Zupancic, 2010: 161).

Eylemi, patolojik-dürtüsel olandan soyutlamayı amaçlayan bu “soylulaştırma” operasyonu, esasen bekleneceği gibi fiziksel olanı soyut ahlaki iradeden ayırma niyetinden ziyade, eylemin dürtüsüne dönüşebilir olması için “ahlak yasası”nı maddileştirmek gayesindedir. Zupancic’e göre, böylece “saf etik eylem” in imkânı hakkında çözülmesi gereken iki muamma ortaya çıkmıştır. (Zupancic, 2010: 30). Birincisi Kantçı etiğin maruf meselesiyle alakalıdır: Özne, üzerinde daimî olarak işleyen “haz ilkesini” ve kaygıyı yok sayarak, eylemlerine içkin patolojiyi nasıl göz ardı edebilir? Zupancic’e göre, birinci muammanın çözümünü de içerdiğinden ötürü çok daha hayati olan ikinci muamma ise “etik cevher dönüşümü” meselesiyle ilgilidir: Zevk ya da acı temsiliyle alakalı olmayan bir şey nasıl olur da öznenin eylemlerinin egemen dürtüsü haline gelebilir? Bu muamma ile, eylemi dürtüden arındıran soylulaştırma işleminin çok çok ötesine geçilecektir; Özneye dışsal bir nedensellik ya da “biçim”, nasıl madde olabilir? Esas gayesi, bayağılık ve kutsallık kategorilerinin ötesinde

[207] Tahmin edileceği gibi Zizek bu artı keyfinin işleyiş biçimini Faşizm’de yeniden bulmuştur. Esasen feragat ve biçimselliğin ortaya çıkardığı bu keyifin izi, İslam Tasavvufunda *Vahdet’i Vücud* inanışı içindeki “Fenafillah” mefhumunuda da bulunabilir. Zira tasavvufta son aşama olan “salah” makamının kapısı olarak “Fenafillah” nefsin sahibi özne ile birlikte eridiği-yok olduğu ve “terk terk, terki terk” vecizesiyle anlamlandırılabilecek, Budizm’deki Nirvana’ya benzer bir artı (belki de karşı) keyif kaynağıdır.

öznenin eyleminde dürtüye dayalı bir etiğin imkanını sorgulamak olan Zupancic' göre bu etiğin mucizesidir, zira artık mesele "bizzat saf görev biçiminin kendisini patolojik olarak" ortaya koyma meselesidir ve bu yeni sorunsal birinci meseleyi, yani" patolojik olandan arındırmayı"gereksiz kılacaktır. (Zupancic, 2010: 30-31).

Kant; öznenin kendisinin özgür olduğunu tasavvur ettiği "psikolojik nedensellik" düzeyinde, patolojinin indirgenemezliği üzerinde diretmektedir. Lakin psikoloji sadece başka bir nedensellik türüne indirgendiğinde, yani özne psikolojiden özerkleştiğinde, özne de sadece bir otomata indirgenmiş olacaktır. Kant'ın bu beklenen itiraza cevabı şöyledir: İşte tam da bundan dolayıdır ki bildiğinden daha özgürsün. Zupancic' göre, böylelikle Kant özneyi özerk olarak koyutladığı yerde; özneye dışsal bir nedensel düzen, bir tür "Öteki"nin indirgenemezliği"ni görmektedir. Zupancic ise tüm bu görmelerin ötesinde (Lacan'dakine benzer) bir çatlağa dikkat çekmektedir. Özneye özerkliğini verenin bizzat nedenin nedensizliği olduğu üzerine Kantçı tefekkür ve ötekine (yasa, dürtüler vs…) bağımlılıktaki kaçınılmazlığın idraki, Lacan'ın meşhur "Öteki'nin hiçbir ötekisi yoktur" savını yankılarcasına ötekinde öznenin yerleştiği bir çatlak yaratmıştır. (Zupancic, 2010: 44).

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi'nin* üçüncü bölümünde, saygı (achtung) olarak tanımladığı ve öznenin ahlak yasasıyla ilintili tek duygusu olduğunu ifade ettiği bir duygulanım biçimini merkeze alarak, şu soruya cevap aramıştır: Ahlak yasası, nasıl olur da iradenin dolaysız dürtüsüne dönüşür? Öznenin eylem ve iradesi nasıl olur da, temsiliyet (*Vorstellung*) nesnesi ol(a)mayan bir şey tarafından belirlenir? Kant'a göre saygı, tam da temsiliyet nesnesi olmadan bir olgunun iradeyi belirleyebileceğinin kanıtıdır. (Zupancic, 2010: 160). Saygı duygusu, temsiliyet öznesini belirleyen bir yokluktan ortaya çıkar ("eksik olan eksiklik"- "giderek eksilen eksiklik"). Kant'ın Descartes cogitosuna yönelttiği eleştirinin merkezindeki kayıp fikri, öznenin asla sahip olamadığı bir şeye, kendisi ile dolaysız erişim kurabilme yetisine göndermede bulunur. Esasen bu kayıp, çatlaktan sızan bu "artı hakikat", yabancılaşmanın (ön)koşulu olarak öznelliğin temelidir:

> "Kendisiyle tümüyle çakışan özne, henüz özne değildir ve bir kez özne olduğunda da artık kendisiyle çakışmamaktadır, fakat kendisi hakkında sadece bir "nesne" olarak konuşabilir. Öznenin kendisiyle ilişkisi, herhangi bir 'kısa devreye' izin vermez; öznenin diğer tüm

> (temsiliyet) nesneleriyle ilişkisi türünden bir ilişkidir. ‘Ben’ sadece bir düşüncedir, herhangi başka bir temsiliyet gibi bir temsiliyettir. Bunun gösterdiği temel kayıp ya da “yabancılaşma”, düşünen öznenin, düşünceleri ve temsiliyetleri olan öznenin koşuludur. ‘Nesnel gerçekliğe’ (fenomenal gerçekliğe) açılan ve öznenin kendisini bir özne olarak algılamasını sağlayan işte bu kayıptır. Lacancı ifadelerle, öznenin inşasında bir parça Gerçek zorunlu olarak dışarı düşer.” (Zupancic, 2010: 163).

Zupancic açısından, saygı mefhumunun Kantçı ve Lacancı anlamları arasında; nedenleri olmamasına rağmen nesnelere sahip olma anlamında bir müştereklik vardır. Öznenin iradesi, ahlak yasasının dolaysız egemenliği altında ise, bir şey, ayrı kaldığı sürece kaygı ya da saygı uyandıran bir şey, kendisini nedensellik bağından ayrı kılarak nesne haline dönüştürmektedir. (Zupancic, 2010: 163). Lacancı psikanaliz, Kantçı saf biçime kusursuzca “yapışan” bir mefhum (t)üretmiştir: “artı(fazlalık)-haz” (plus dejour), ya da maruf ismiyle “objet petit a”. Kant ve Lacan’ı yakınlaştıran şey, özgül bir fazlalığı kavramsallaştırmaya duyulan bir gereksinimdir ve bu esasen kavramsal bir zorunluluktur: Kant’taki “saf biçim” ile “bir şeyin biçimi” arasında yapılan kaçınılmaz ayrımın aksinde, Lacan psikanalizinde, talep ve nesneye sahip olan arzu arasında yapılan zorunlu ayrım.

Zupancic bu benzerliğe rağmen, fazlalığın bu iki tahayyülünde halen belirgin bir farkın olduğunu da eklemektedir: Kant’ın fazlalığı biçim üzerinden tanımladığı yerde, Lacan nesneye dayanarak tanımlayacaktır. (Zupancic, 2010: 32-33). Lacan'cı "objet petit a" mefhumu, nesnedeki kimliğin kökeni olarak adın kendisidir, yani gösterendir. Bu mefhum, olası bütün dünyalarda sabit olan, nesnedeki "artı fazla" olarak "kendinde kendinden fazla olan bir şey" dir. “Objet petit a”, gerçeklikte gösterenin belirişiyle ortaya çıkan bir süreksizliğin-boşluğun edimselleşmesi olduğundan dolayı, verili hakikatte onu bulmak imkansızdır. Zizek "objet petit a" nın bu ikircikli hakikatini, mübadele sisteminde altının aldığı duruma, dahası Marx'a referansla metanın durumuna, benzetmektedir: Buna göre altının verili fizikselliğinde, onu zenginliğin maddileşmesine dönüştüren o meçhul X'i aramak gereksizdir; keza metanın pozitif niteliklerinde değerinin kurucu özelliğini bulma gayreti de aynı şekilde beyhude bir çabadır. (Zizek, 2011: 111). Son kertede tüm simgeleştirmeler olumsal olduğu için ve hakikat, dolaysız yoldan simgeleştirilemediği için; verili bir hakikatin bütünlüğünü sağlayan tek şey "saf" bir gösterene yapılan göndermedir. Zizek'e göre, tarihsel gerçekliğin simgeselleştirmesi pratiğine Lacan'ın yaptığı katkı, ideolojik anlam alanının ufku olan verili bir anlam

deneyiminin bütünlüğüne, saf, anlamsız bir "gösterilensiz gösteren" yoluyla verilen oluşturucu desteği göstermesidir. (Zizek, 2011:114).

Kant'ın zamanı insanın ötesinde numenal bir şey olmaktan çıkarıp, insan zihnini kusursuzlaştırma tarzına dönüştürdüğünden bu yana, psikanalizde bu zaman tasavvuruna sadık kalmalıdır. Brown, Kant'ın Kopernikçi devrimi sonucunda zamanın ontolojik bir şey olmaktan çıkıp doğrudan psikolojinin meselesi haline geldiğini ileri sürmektedir. Lakin, bilindiği gibi Kant, insan zihninin hakikati idrak edebilmesine aracılık eden zaman gibi formların değişmezliğini kabul ederek, numenal hakikate erişimin yollarını tümüyle kapamıştır. İlginçtir, bir şekilde fenomeni aşarak numenal olana erişme iddiasındaki psikanaliz; ki Brown burada numenal olan ile bilinçdışını eşdeğer kabul etmektedir, bilinçdışının zaman dışılığını ön varsaymıştır. Bu anlamda, psikanaliz sadece "numenal" benlik açısından bir atılım anlamına gelmez; o eşzamanlı olarak, Kantçı zaman şeması vasıtasıyla rasyonel eşitliğe karşı bir mücadelenin epistemolojik temelini de hazırlar. (Brown, 1996: 105-106).

Lacan, Kartezyen düşünce ve devamı olan *Sartre'cı Varoluşculuğa* karşı kimi zaman açıkça kimi zaman ise muğlak olarak karşı çıkmıştır. Lacan düşüncesinde, Dil'in özneden özerk olarak işleyen yapıları karşısında öznenin ikincil konumu, öznenin devingen yapıya-dile "iliştirilmiş" olması; O'nun, Varoluşçuluğu hümanizm ile eşitleyen Sartre'cı tasavvurun karşısına, psikanalizi doğrudan bir tür anti hümanizm ile özdeş kılan bir yaklaşım ile çıkması ile somutlaşmıştır. (Tura, 1994: 8). Öznenin, topyekûn bir bilinçlilik- "bilinçsellik" olduğu; dolayısıyla, bilinçdışı nosyonun bütünüyle reddedilerek, özneyi özgür iradenin biricik faili olarak tanımlayan Sartre'cı yönelimselliğin karşısında, baştan aşağı bilinçdışı kesilen Lacan düşüncesinin bu karşıtlığı, doğal olduğu kadar belirleyicidir. Düşüncedeki bu (anti)kartezyen çatlak; özel olarak II. Dünya Savaşı sonrası Fransız düşüncesi-entelijansiyası-(karşı)kültürü'nün, genelde ise tüm savaş sonrası felsefenin kaderini tayin etmiştir.[208]

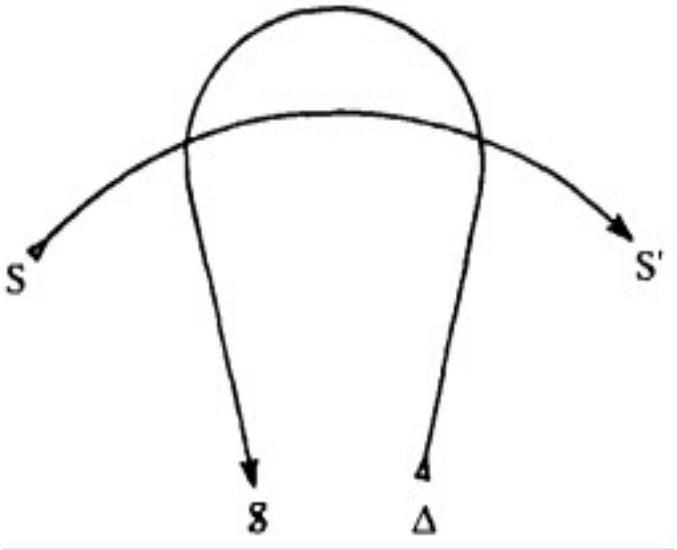
[208] Dönemin aktif bir tanığı ve her şeyden önemlisi, Lacan'ın hem öğrencisi hem hastası hem de dostu olma deneyimine erişmiş Roudinesco Sartre ve Lacan üzerindeki belirleyici yarılmayı şu şekilde anlatmaktadır: "1969-1970 yıllarının gençleri için, Lacan, bilinçleri uyandırma görevi üstlendi: Bir yandan devrim arzusunu yeniden savunurken, öte yandan bu arzunun aşırılıklarını cezalandırabilecek bir yasanın hatırlatıcısı olduğu bu politik tutumu yorumlarken Michel Foucault, 1981'de Sarte ve Lacan'ın bir yerde 'birbirlerine alternatif' iki çağdaş olduklarının latını çizer. Bu yargıyı ben de benimsedim… Sartre bir ağabey, Lacan sert bir baba gibi davrandı, ama ikisi de 68 Mayısı'ından sonra Maoist gençliğin terörizme kaymasını önledi. Bu aşikâr durum, onlara karşı gelenlerin ikisini de katıksız diktatörler olarak

Zizek'e (ve pek tabi ki Chantal ve Mouffe'a göre) ideolojik mekân bağlanmamış unsurlar olarak "yüzergezer gösterenler"den meydana gelmektedir: açık kimlikli bu gösterenler başka unsurlarla zincirlenmiş olmaları ile aşırı belirlenmişlerdir. Bu yüzergezer gösterenler, kaymalarına engel olup anlamlarını sabitleyen spesifik bir düğüm noktası (Lacan'cı *point de capiton*) sayesinde, yüzeye dikilerek ideolojik alanın özdeşliğini oluştururlar. İdeoloji açısından temel olan, bu yüzergezerlerin hangi düğüm noktaları ile "dikilerek", ideolojinin eşdeğerlilikler dizisine dahil olacağı meselesidir. (Zizek, 2011: 103-104). *Point de capiton* mefhumu, gösterilenin dönüşümlerine rağmen kimliğini muhafaza eden bir gösteren; bir tür "değişmez adlandırıcı"dır. Zizek açısından hakiki sorun bu mefhumun tanımlanmasında sonra ortaya çıkacaktır: Verili bir ideolojik alanın, anlamı sabitleyen "dikme" işlemi sayesinde bütünlüğüne kavuşması karşısında, gösterenlerin yüzer gezerlik hali ve bütünsellikten kaçan anlam ne durumdadır? Lacan'ın arzu grafiği, esasen bu sorunsala cevap aramaktadır.[209] (Zizek, 2011: 116). Esasen bu grafik anlamın yaratılma anını simgeleştirdiğinden dolayı, "anlamın kabul anı" olarak öznelleşmenin belirdiği pratiği betimlemektedir. (Zupancic, 2010: 230).

Arzu Grafiği

görüp, demokrasi düşmamanı diye tanımlamalarını ve müritlerini bomba atmaya teşvik ettiklerini söylememelerini engellemedi." (Roudinesco, 2012: 38-39).

[209] Yukarıda sunulan şekil, grafiğin ilk bölümü olan "temel arzu hücresi"dir. Lacan'ın arzu grafiği, çizgisel aşamalı bir tamamlanmaya indirgenemeyecek dört ardışık ve bağımsız bölümden oluşur. Grafiğin son aşaması ile "aslında ne istiyorsun?" (*Che voi*?) sorusunu cevaplandırma amacındadır. Arzu grafiğinin dört aşaması için bkz. Lacan, 1997, 303-320; Zizek, 2011: 116-145.



Grafikte S- S’ çizgisi gösterenlerleri, Δ- $ çizgisi ise öznenin niyet zincirini göstermektedir. (Δ) saf ihtiyacı ifade ederken, özne bu ihtiyacın giderilmesi için çıktığı yolda takıldığı gösterenler ağında (S-S’ vektörü) yarılır ve böylece bölünmüş özne ($) vücuda gelir. Arzu grafiğinin başlangıç noktası olan (Δ), yani saf ihtiyaç saf “biyolojik” olana indirgenemez. Gösterenler ağının sınırsız başlangıcı olarak “S”, öznenin içine fırlatıldığı dil-sembolik düzendir. “S’” ise özneye içkin gösterilenlerin sembolik ağda gösterenler ile düğümlenmesi sonucunda anlamın yaratıldığı sınırsız ufuktur. Bu iki çizgi düğüm noktasında (*point de capiton)* düğümlendiğinde anlam ortaya çıkmaktadır.[210] (Keskin, 2008: 342).

Lacan, gösteren-gösterilen ilişkisini açıklayan bu grafiğinde, Mitik, simge öncesine ait bir niyet (Δ), S-S' vektörü ile tanımlanan gösteren dizisini "diker". Matematiksel ($) işaretiyle ifade edilen ve aynı zamanda gösteren ağındaki boşluğu simgeleyen özne, bu dikme işleminin bir ürünüdür. Lacan, gösteren-gösterilen ilişkisini açıklayan bu grafiğinde, Mitik, simge öncesine ait bir niyet S-S' vektörü ile tanımlanan gösteren dizisini "diker". Zizek'e göre bu grafiğin bam teli, gösteren zincirini tanımlayan vektörün, öznel niyet vektörü tarafından geriye yönelik dikilmesidir. Esasen bu geriye dikme pratiği, anlam etkisinin daima geriye doğru üretilmesinden kaynaklanmaktadır. Halihazırda "yüzergezer" durumdaki gösterenler, spesifik bir noktada gösterenleri geri

[210] Arzu grafiğinin Oedipus çatışması üzerinden örneklenmesi için bkz. Zupancic, 2010: 210-232.

dönüşlü olarak sabitleyerek ve anlamı gösterene dikerek, anlam kaymasını sona erdirir. (Zizek, 2011: 117-118.)

Lacan'cı şemalar karşısında Guattari diyagramatiği göstergedeki kaypaklık yerine onun somutluğuna odaklanmıştır. *Şizoanalizde* (meta) modellemeye yapılan güçlü vurgu; özellikle Guattari'nin, şemalarını tehlikeli bir şekilde indirgeyici bulduğu yapısalcılık karşısındaki tutumu göz önüne alındığında anlam kazanmaktadır. Guattari, her ne kadar cansız Kartezyen öznenin karşısında olsa ve 'Yapı'nın varlığını ve önemini kabul etse de Yapısalcılığın evrensel kanunlara olan bağlılığının karşısında yer almıştır. Keza Yapısalcılık, bilen özneye olan güvensizliğinin yanında; bireylerin veya toplumların kaydettiği gelişmeler karşısında şüpheci olduğu kadar, kasıtlı olarak indirgemecidir. (Watson, 2009: 1).

Üçlü yapı

Lacan	**Deleuze ve Guattari**
İmgesel(hayali)	**Halüsinasyon**
Simgesel(sembolik)	**Hezeyan**
Gerçek	**Yeğinlik(yoğunluk)**

Bu iki farklı üçlüde, her bir unsur zorunlu olarak diğerine muhtaçtır. Esas farklılık bu benzeşimin ifşa ettiği içeriktir. Lacan açısından sembolik sabittir: Özne, üzerine hemen hiç kontrole sahip olmadığı ezeli-ebedi dilsel yapıların içine doğar. Simgesel olanın niteliği ve varlığı herhangi bir değişimin ötesinde iken; Deleuzo-Guattariyen hezeyan; yer değiştirme-yalnızlaştırma-kemikleşme olarak, daimî bir değişimin öznesidir. Şizofrenik psikoz, üretken niteliği sabit bir kimliğe gönderme yapan "yasa"ya bağlı olmaktan ziyade, özne ve anlamın tortulaşma ve rastlantısallıkla oluştuğu bir süreci tanımladığından ötürü, olarak kavranamaz. (Abou-Rihan,2008,74-75.)

Algı özdeşliğine dayanan gerçeğe dair, Freudyen ruhsal direncin merkezinde yer alan çekirdektir. Lacan ruhsal dirençten bahsederken; öznenin direnci ile (söylemin çekirdeğin çeperine çökelmeye başladığı zaman meydana gelen) söylemin ilk direnci

birbirinden ayırmıştır. Lacan'dan beklenileceği üzere bu ayrımın sonucu özneye "farazi" olsa dahi herhangi bir nefes alma hakkı tanımayan bir öznesizlik retoriğine dönüşecektir. Bu düzeyde tedavüle giren ve en göz alıcı özelliği farklı hatta düşman kimi kanaat mevkilerinde eşzamanlı olarak var olan öznenin ölümü safsatasının bi hayli uzağındaki Lacan'cı() özne hiç var olmamıştır. Halbuki "yarık" hep oradadır: "Çünkü 'öznenin direnci' deyişi farazi bir benin varlığını ima eder fazlasıyla; orada —çekirdeğe yaklaştıkça— ben nitelemesini hak edecek bir şey bulunduğundan pek o kadar emin olamayız." (Lacan, 2013a: 76). Lacan'a göre Freud öncesi ilkel-arkaik bilinçdışı, bilinçdışının ilk kaşiflerinden filozof *Eduard von Hartmann'daki* metafizik bilinçdışı, tüm dilsel bağlantılarına karşın Freudyen bilinçdışından topyekûn farklıdır. Lacan'cı anlamda bilinçdışı, sözün özne üzerindeki tesirinin toplamıdır. Bundan ötürü Lacan'cı özne; herhangi bir tözden, "pathos"la dolayımlanmış epistemolojik bir konumdan, keza "logos"tan ve kendisine özge görüngüsünü sağlayacak olan canlı alt tabakadan azade olandır; kendini kesinlik anında var eden kartezyen öznedir. (Lacan, 2013a: 134-135).

Öznenin görünürlüğünün temel belirleyicisi, ışığın somutlaşmasını sağlayan araç olarak, dışarıdaki bakıştır. Lacan bakış pratiğinin felsefeye içkin temsil meselesi ile alakalı olmadığını vurgulamaktadır. Bakıştaki ben çoktan kendisinin bir temsil nesnesi olduğunun bilgisiyle kuşatılmıştır; görüngünün arkasında numenin olduğu gibi temsilin arkasında da şeyin kendisi mevcuttur. Kant'ın aşkın kategorilerinin zorunluluğa dair doğası şeyin öznedeki algısı üzerinde mutlak olarak belirleyicidir ve Lacan'a göre bu, en iyisi olduğu için olumlu karşılanmalıdır. (Lacan, 2013a: 11). Lacan açısından Kartezyen cogito bir "hilkat garibesi" ya da "insancık" hakikatidir. Düşünce tarihini tanımlayan kronolojik eğri, cogitonun "ben"ini insancıkla eşdeğer tutmuştur. Bu insancık figürünün temsil ettiği şey; Sokrates öncesi felsefede ifşa edilmiş olan, bugünkü hakikat düzeyinde ise "sentez noktası" olarak tanımlanan o "meşhur" küçük adamdır. (Lacan, 2013a: 151).

Lacan'cı yapısal topolojide özne, gösterene göre ikinci sırada oluşmuş olmasından dolayı, üstü çizgili S [$] ile temsil edilmektedir. Lacan'ın nesnenin en saf olarak tek çizik olarak gösterildiği arkaik dilsellikten devşirdiği bu temsiliyete göre, özne konumunu tek çizik ile belirlerken kendisini ilk gösteren olarak dövmeyle damgalar.

Böylece özne kendisini teklikte değil, “bir tane” olarak nicel anlamda özne olarak tanımlamaktadır. Bu ilk(sel) bölünmedir: özne kendisini özne olarak kurmuş bulunan göstergeden ayrılır. (Lacan, 2013a: 149-150). Leibniz monad yalıtma Lacan’a göre psikolojik yalıtma geleneksel olarak epistemolojik merkez olarak kabul gören monattan farklıdır; zira, belirli bir kozmolojinin içinde eğilip bükülen merkez olarak Leibniz’ci monad, hiç de yalıtılmış değildir. (Lacan, 2013a: 150-151). Lacan’cı öteki, gösterenler zincirinin var olduğu yöredir; özne ancak ve ancak öteki içinde görünür hale gelebilir. Özne ile ötekinin ilişkisi topyekûn bir boşluk sürecinin neticesidir. (Lacan, 2013a: 216-219). Bu boşlukta ya da *gri bölgede* nevrozun nasıl konumlandığı önemlidir:

> “Freudcu bilinçdışının işte bu noktada, neden ile onun etkilediği arasında daima aksayan bir şey olan noktada yer aldığını el yordamıyla size göstermeye çalışıyorum. Önemli olan bilinçdışının nevrozu belirlemesi değildir — Freud bu konuda rahatlıkla sorumluluğu üzerinden atıp işin içinden sıyrılır. Eninde sonunda bir şey bulunacaktır, artık salgılarla ilgili bir belirleyici mi olur, hiç önemli değil — onun için fark etmez. Çünkü bilinçdışı bize nevrozun bir gerçekle uyumlulaştığı boşluğu gösterir — gerçeğin kendisi belirlenmese de olur. Bu boşlukta bir şeyler meydana gelir. Boşluk kapansa nevroz iyileşir mi? Sonuçta sorunun ucu daima açık kalır. Sadece nevroz başkalaşır.” (Lacan, 2013a: 28).

Göstergenin müphemliği, birisi için bir şeyi temsil etmesinin sonucudur. Bilginin entropinin negatifi olarak tedavülde olduğu bir kozmolojide gösteren, bir öznenin başka bir gösteren için taşıdığı anlamdır. Gösterenin ötekinin alanındaki mevcudiyeti, eş zamanlı olarak bir özneyi baştan aşağı gösteren haline dönüştürmesiyle beraber, anlamın öznesini oluşturur. (Lacan, 2013a: 219). İşte tam da bu eşzamanlılık öznedeki bölünmenin kökenidir. Bir yerde anlam olan özne, başka bir yerde yitip gitme olarak kendini ifşa edecektir. Dolayısıyla ikili gösteren ile “ikili gösteren olarak özne” arasında mahşeri bir mücadele vardır. İkili gösteren’in merkezinde birinci- ilk(s)el bastırma (*Urverdrangung*) bulunur. Bilinçdışına doğruluğu yüzünden bir çekim noktasına dönüşecek olan bu ilk (s)el bastırma; diğer tüm bastırmaların, gösteren olarak alta giren bastırılmış olanın *(Unterdrückf*) mahaline tüm olası geçişlerin olanaklı hale gelmesidir. (Lacan, 2013a: 231).

Althusser açısından ise Lacan'ın önemi, çok genel olarak, iki kaideden oluşmaktadır. Birincisi, Lacan, saf biyolojik varlıktan insan çocuğu olarak insansal varlığa geçişin, düzen yasası mefhumunda somutlanan gerçekliğini keşfetmiştir. İkinci olarak ise meşhur, "bilinçdışının dil gibi yapılandığı" savında somutlanan ve bilinçdışının

"imleyen zincir"in alanındaki söylemselliğini, ilişkiselliğini, en nihayetinde çift kat edilmeler ve yerinden oynatmaları; yani topyekûn bilinçdışının yazılı olmayan kaidelerini ortaya çıkarmıştır. Sonuç tüm bilinç(dışı) araştırmaları açısından devrimseldir.

Lacan genelde "göstereni mutlaklaştırmak" ile suçlanmıştır. Buna göre Lacan; nesnel dünyayı yok saymaktadır, sanki verili dünya sadece gösterenin yanılsamasıymış gibi ve Lacan düşüncesi özne ile dilin etkileşimden ibaretmiş gibi kabul edilmiştir. Lacan'ın bu suçlamaya verdiği yanıt; sadece nesneler dünyasının değil dilin ve hatta öznenin de var olmadığıdır. Bu varsayım, meşhur Lacan'cı "Büyük Öteki" mefhumunun düğüm noktasıdır: Tutarlı, kapalı bir bütünlük olarak simgesel düzen (Büyük Öteki) yoktur ve bu na mevcudiyeti üstü çizilmiş $ ile özneyi ifade ederken, gösterenin yapısına içkin bir boşluk olarak gösterilir. (Zizek, 2011: 87). Adanmış bir Lacan'cı olarak Zizek, Lacan'a yöneltilen, öznenin hem mecazi-metaforik olarak hem de hakikaten "üzerinin çizildiği", postmodernist, anti Aydınlanmacı bir hınç *(ressentiment*) retoriğine teslim olduğuna dair genel suçlamaya karşı Lacan'ın ne ölçüde bir Aydınlanmacı olduğuna dair karşı savlar geliştirerek cevap vermiştir. Zizek'e göre Lacan'ın konferanslarının derlenmesinden oluşan temel külliyatı *Ecrits'*sinin kapağında, kendi giriştiği çabayı Aydınlanmanın mücadelesinin bir devamı olarak ilan etmesi, Zizek için Lacan'ın içindeki modernisti göstermek açısından yeterlidir. Haksızlık etmeyelim; Zizek'in Lacan'ı Aydınlanmacılık üzerinden savunusu bu kadarla sınırlı kalmaz. Bu noktada konuya derinlik kazandırmak için Zizek Aydınlanmaya içkin eski fakat etkisini halen muhafaza eden bir çatlağı gündeme getirecektir: Akla (*reason*) atfedilen kurucu-merkezi rol ile (modern öznenin ebeveynleri olarak Kant ve Descartes'ta ortak olan) itaatin rızayı (*consent)* kapsayarak aştığı ve her türlü öznenin tepesine yerleştiği buruk arasındaki aşikâr çelişkinin öznede yarattığı yarılma. (Zizek, 2011: 95).

Lacan'a göre, bilinçdışı kastrasyon karmaşası birbirleriyle bağlantılı iki noktada yaşamsal önemdedir: Birincisi, analitik olarak semptomların dinamik yapılanmasını ifade eden; nevroz, sapıklık ve psikozların analize açık içeriğindedir. İkinci olarak ise birinci noktanın mantıksallığını oluşturan ve öznenin kendi cinsi ile özdeşleşmesini

olanaklı kılan bilinçdışı konumun yerleşmesi pratiğindedir. Bu noktada Lacan kendisiyle özdeşleşen can alıcı soruyu sormaktadır: İnsan ırkı, cinsinin özgün niteliklerini neden sadece bir tehdidin hükmünde ve eksikliğin tezahürü altında üstlenmek mecburiyetindedir? (Lacan, 1994: 40). Freud, "Uygarlığın Huzursuzluğu" adlı çalışmasında, cinselliğin olumsuz, kaotik niteliğini vurgulamış, son makalelerinden birisinde ise; erkeğin hadım edilme korkusunun, kadının ise penis kıskançlığının klinik pratiğe indirgenemez özünden bahsetmiştir. Lacan'a göre biyolojik verilere indirgenemeyen bu olumsuz hakikat, Freud'ca bakışın insan deneyimine içkin kıldığı ilk, ama son olmayan, açmazdır. (Lacan, 1994: 40-41).

Bir fizikçi açısından enerji, belirli bir sabitliğe gönderen nicelikten başka bir şey değildir. Halbuki, Lacan'a göre, Freud'un bilinçdışına içkin birincil (ilksel) süreci niceliğe dökülecek bir şey değil, bilakis şifresi çözülecek bir şeydir.[211] Bu, hiçbir şekilde enerji üretmeyen ve kaydolmayan Lacan'cı zevk *(jouissance*) mefhumunun ta kendisidir. (Lacan, 2013b: 67-68). Freud'un bilinçdışında keşfettiği, (özellikle ana-akım ve *Holywood/Anglo-Sakson* bakışın durmadan pratiğe döktüğü üzere) bilinen tüm olgulara bir cinsel anlam atfetmek değildir. Birincil süreç, semptomların sonucunu niteleyen işaretleştirilenlerin düğümünü içerir. İşaretleştirenin yasasına içkin müphemliğe-çift anlamlılığa özgün olarak, bu işaretleştirenler zinciri anlamlar değildir; zevk-anlamlardır (jouis-sens). (Lacan, 2013b: 50-51).

Her ne kadar Melanie Klein gibi Freud'un halefleri "şeyi batıni anlamından çekip pratik dünyada somutlaştırsalar da (Klein açısından "şey" annenin arkaik vücudu ile eşdeğerdir), Freudyen "şey" (*das ding*) mefhumu; dile gelmeyen bir izi, indirgenemeyen bir çekirdeği, öznenin erişimi dışındaki kökendeki bir deneyimi ifade etmektedir. Roudinesco tam da bu indirgenemez "şey" mefhumunun Lacan düşüncesi için taşıdığı önemden ötürü; Lacan'ın Freudcu ortodoksluğun "nöbetini devraldığını" savunmaktadır. (Roudinesco, 2012: 82). Freud'dan Lacan düşüncesine bir tür devamlılık sağlayan bu "şey" mefhumu, "Çözülmemiş bağlantı" ya da "adlandırılamaz

[211] "Enerji, - ona doğal bandrolünü koyan sizsiniz, çünkü söylediklerinde (Freud'un, D. Ç.), bunun doğal olması kendiliğinden varsayılmakta: harcama için yapılmış bir şey, bir barajın onu tutabildiği ve onu yararlı kılabildiği anlamda. Ancak işte, barajın, bir manzarada dekor yapmasıyla enerji doğal olmuyor. Bir 'yaşam gücünün', onda harcananı oluşturabilmesi kaba bir metafordur. Çünkü enerji, örneğin yaşlanarak tatlılaşan ya da ekşileşen bir töz değildir-, o fizikçinin, çalışabilmek için, hesaplarında bulması gereken sayısal bir sabittir." (Lacan, 2013b: 66-67).

olan" olarak; başta Samuel Beckett'in modernliği yeniden kuran romanları olmak üzere tüm çağdaş edebiyatın merkezinde yer alan bir kökendir. Roudinesco'nun ifadeleriyle "şey": "bir yok oluş uçurumunda gözden kaybolmuş, sesi çıkmayan tarihöncesi nesnedir. (Roudinesco, 2012: 83). Lacan, bu "şey"i alarak, saf bir eksikliğe, zevke (*jouissance*) özneyle nesnenin mutlak özdeşliğine ve kaybedilmiş bir cennetin kökenine dönüştürmüştür. Böylece Freud'da nüfuz edilemeyen olan "şey", Lacan için (bariz bir Heidegger etkisiyle) "varlığın sırrı" haline gelmiştir. (Roudinesco, 2012: 83).

Lacan'a göre erkek "mış gibi yapma"nın kölesidir, var olmak için kontrol edemediği bir sertlik göstermeye kendini mecbur hisseder, oysa kadın bir hakikat sınavına daha yakındır – bir tür yazı ya da "ilk-yazı" onun –mış gibi- davranmaktan kaçmasını sağlar. Bu yüzden kadın demektedir Lacan, 'tam değildir', bir 'ek'tir; oysa erkek 'en azından bir' yani bütün olma, bu da olmazsa en azından bütünmüş gibi görülme ihtiyacını duyar. Bu yüzden Lacan'ın şöyle bir özdeyişi vardır: 'Cinsel ilişki yoktur.' Bu söz şu anlama gelir: İli kişi arasındaki aşk bağı bir ilişki değildir, iki zıt arasındaki bir savaştır daha çok, partnerler birbirleriyle simetrik konumda değildir." (Roudinesco, 2012: 69-70). Tıpkı Melanie Kelin gibi Lacan'da, ben psikolojisinin aksine; ben-altben-üstben-den oluşan, Freud'un ikinci yapısal modelini temel almıştır. Psikanaliz tarihinde psişik aygıt hakkında 1923'ten itibaren iki farklı tahayyül yürürlüğe girmiştir. Daha sonra ana akım psikiyatri üzerinde egemen olacak Amerikan okulunun Ben Psikolojisi; beni(moi), alt benin sürekli ayrışması sonucu oluşmuş bir hakikat ve dahası, dürtüleri içinde hapsetmekle yükümlü bir temsilci olarak kabul etmişlerdir. İkinci tahayyül ise, benin (kademeli) özerkleşmesi düşüncesini tümüyle reddederek, beni bizzat özdeşleşme sürecine göre tanımlayan Fransız okuludur. (Roudinesco, 2012: 26).

Lacan'a göre deliliğin ve nevrozun mayalandığı yer olarak yapıların en kötüsü olan aile, anne ve baba olarak iki karşı kutbun belirlediği bir düzeyde, bilinçdışı temsiller ve *imagolar* toplamı olarak örgütlenmiştir. Bu hakikat modern toplumda bireyin öznelliğinin kökenidir, zira; "Ailenin toplumsal organikliğini niteleyen bu aidiyetin dışında", "bireyin herhangi bir şekilde insanlaşması mümkün değildir." (Lacan'dan akt. Roudinesco, 2012: 32-33). Esasen, aileyi organik bir bütün olarak kabul eden bu yaklaşımdaki (nerdeyse Durkheim'cı denilebilecek) muhafazakâr unsur kolaylıkla fark

edilecektir. Roudinesco açısından bu unsur, Lacan'ın 1930'ların sonundaki Avrupa toplumunun perişan hali pür melali karşısında Lacan'ın duygulanımlarının bir neticesidir. Lacan'a göre bu perişanlığın temel nedeni baba imagosunun gerilemesi olsa da karşıdevrim kuramcıları gibi babanın mutlak iktidarının bu perişanlığa bir çözüm olacağına inanmamıştır. Daha da ötesi; babanın arkaik hükümranlığının ebedi olarak yol olduğuna dair inancı neticesinde; babayı tekrar geri kazanmanın bir karikatüre, yapay bir duruma yol açacağına, dahası; faşizm ve onun askeri geçit törenleri ile sonuçlanacağına inanmıştır. Diğer taraftan bu inanca, özgürlükçülerin, hazcıların ya da komünistlerin aileyi lağvetme planlarını da desteklememiştir. (Roudinesco, 2012: 32). Esasen, tıpkı Freud gibi Lacan'da modern antropolojinin savlarının ışığında, aydınlanmış bir muhafazakarlığın değerlerini savunmuştur.

Lacan, Freud'dan; Sosyo-kültüralistler, Ego psikolojisi ve nesne ilişki kuramı gibi sapmalar karşısında ortodoks Freudyenizmin savunucusu olarak kalmıştır. Tura, Psikanalizi yozlaştırarak bir teknolojiye dönüştüren "Amerikan" müdahalesine karşı Freud'a geri dönüşü savunan Lacan'ın, esasen Freud'dan daha çok, 1900-1915 arasındaki erken dönem Freud'a[212]; "Rüyaların Yorumu", "Schreber Vakası", Metapsikoloji'nin,id-ego-süperego teslisine dayanan yapısal yaklaşımdan bir hayli uzaklaşmış Freud'una bir dönüş olduğunu vurgulamaktadır. (Tura, 1994: 10). Lacan, klinisyenlerin pratiği ve kliniğin hakikatine soğuk kalmakla eleştirilmiştir. Halbuki, Tura'ya göre Lacan, bizzat klinik pratiğine en azından iki hayati katkıda bulunmuştur. (Tura, 1994: 13-14). Birincisi, meşhur Lacan'cı ayna evresinin kliniğe olan etkisidir: Narsistik durum hakkında en kapsamlı araştırmayı yaparak, onun kuram ve pratiğinde fazlasıyla belirleyici olmuş Amerikalı Neo-freud'cu psikanalist *Heinz Kohut,* Topyekûn farklı bir epistemolojik düzeyden seslenmiş olsa bile, Lacan'a olan borcundan bahsederek, Freud sonrası Narsisizm 'de ayna evresinin yaşamsal etkisini göstertmiştir. İkinci olarak ise; Lacan, Freud'un rüya analizinden miras "yer değiştirme" ve "yoğunlaştırma" pratiklerini dilbilimsel "metonimi" ve "metafor" mefhumlarına tercüme ederek; "Birincil süreçlerin" klinik hakikati üzerinde önemli bir etki göstermiştir. Lakin

[212] Erken dönemin belirleyici özelliği, bilinçdışını sorunsallaştırmasıdır: Bilinçdışı çocukluk çatışmaları, bilinçdışının işleme pratiği ve bastırma mekanizmaları ana temalardır. Lacan, erken döneme dayanarak psikanalizi "bilinçdışının bilimi" olarak takdim edecektir. (Tura, 1994: 10).

Tura'ya göre bunlar kolaylıkla abartılabilecek etkilerdir; zira, Lacan'ın gerçek etkisini ortaya koyacak olan şey, onun hangi koşulda dinlendiğidir. (Tura, 1994: 13-15).

Tura psikanalizi bilim haline getiren sorulardan ilki olarak, hastalıklı insan ırkının kendi cinselliğine erişebilmesi için neden bir kastrasyonla eşleşmek zorundadır? Sorusu üzerinde durmaktadır. Zira, farklı bir saikle olsa dahi, Kierkegaard ‘un "insan olmak ölümcül hasta olmaktır" zihnin bir tarafında tutulduğunda; "birincil süreç “in zifiri kasvetinin ironik olarak aydınlattığı şey, ruhsal marazanın insan türüne özgü evrenselliği olsa gerektir. (Tura, 1994: 16). Lacan topyekûn Freud’ca bir çerçevenin içinde kalarak; öte tarafa uzanmış ve kastrasyonun ontolojik hakikati olarak, Tura'nın "narsistik kastrasyon" olarak tanımlanabileceğini ileri sürdüğü, trajik niteliğini ortaya koyabilmiştir. Penisin mevcudiyeti ya da eksikliğine göre tanımladığı ve imgesel dertlerin alanındaki karmaşa, Lacan'da dilin dolayımı sonucu meydana gelen simgesel bir varoluş sorununa angaje olmaktadır. (Tura, 1994: 16).

4.2. PSİKOZUN TOPLUMSALLIĞI 1: BATESON VE ÇİFTE ÇIKMAZ

Çalışmamızın bu bölümünde psikozu tanımlarken iletişimsel bir model geliştiren Gregory Bateson’un şizofreni üzerine olan yaklaşımına odaklanacağız. Gregory Bateson’un yaklaşımını bu çalışma açısından önemli kılan, (O’nun) literatüre kattığı çifte çıkmaz kuramının sadece şizofreniyi değil, belki de şizofreni yoluyla öznelerarası ilişkilerin niteliğine dair bize verdiği önemli ipuçlarıdır. Zira Bateson’ un kuramı şizofreni özelinde psikozu kalıtsal bir beyin hastalığı olarak çoktan kabul etmiş ana akım düşüncenin aksine, psikozun toplumsallığını göstermektedir; ki bu da “mübadeli” olarak tanımladığımız öznellik biçimini oluşturan unsurlardan biridir.[213]

[213] “‘Psikotik’ bir tür ayrık ilişki içinde olan öteki kişi için kullandığımız addır. Salt bu kişilerarası ayrıklıktan dolayı onun idrarını incelemeye başlayıp, beyninin elektriksel faaliyetinin grafiklerinde anomiler arıyoruz. Bu noktada aklı başında olan ile psikotik arasındaki engelin ya da ayrıklığın doğasını biraz daha aralamamız yararlı olacaktır. Eğer örneğin bir insan bize "gerçek olmayan bir insan" olduğunu söylerse ve eğer yalan söylemiyor, şaka yapmıyor veya incelikli bir kelime oyunu yapmıyorsa, hiç kuşkusuz onun hezeyan içinde olduğu kabul edilecektir. Peki ama varoluşsal olarak bu sanrının anlamı nedir?” (Laing, 2011: 23).

Psişik bozukluklar ile nörobiyoloji arasındaki (sözde) ilişkiselliğin keşfi sonrasında "resmi" epistemoloji tarafından hükümsüz bırakılan çifte bağ (çıkmaz) kuramı, böylelikle "resmi" ve "zeitgeist"a uygun akıl sağlığı paradigmaları tarafından yutulmuştur. Bize göre ise Bateson'un nisyana teslim edilmiş ekolojik epistemolojisi, kimi pozitivist ve idealist yanılgılarına rağmen, psikoloji ve öznellik arasındaki karmaşık ilişkiselliğe en azından betimlemeye çalışacağımız epistemolojik düzey sunmaktadır. Epistemolojinin canlı hakkındaki tüm bilimler için zaruri olduğunu savunan ve onu biyolojiden sibernetiğe kadar birçok farklı alanda kullanan Bateson; aile terapisi yoluyla, psikiyatriye de epistemolojiyi bulaştırmayı başarmıştır.[214] (Dell, 2007.) Bateson, özellikle sibernetik ile sistem ve enformasyon teorilerindeki gelişmelere bağlı olarak bilgi birikiminin artması neticesinde; (öznenin zihninin) aşkın mı yoksa içkin mi olduğu üzerine arkaik tartışmanın, (*Occam'ın usturasının* desteğini de alarak) içkinlik lehinde sonuçlandığını varsaymaktadır. Ancak, benlik (kendilik) ve sistem bağlamında vurgulanması gereken esas nokta, kendilikte dahil olmak üzere herhangi bir dahili-etkileşimli sistemdeki hiçbir parçanın -kendini düzelten sistemlerde bile- diğerleri üzerinde tek taraflı bir yetkiye sahip olmadığıdır. Bu, sisteme mündemiç bütünsellik ve çift-taraflılıktır: Zihinsel özellikler, sistemin organlarında bir bütün olarak içkindir. (Bateson, 1971. 443-444) Peki, zihnin içkinliği ne anlama gelmektedir? Yöneticisinin, kısmi olarak geçmiş deneyimler tarafından belirlendiği bir bütünselliğe tabi olan sistemin istikrarı ise; devreyi çevreleyen farktaki tüm dönüşümlerin işletimsel ürünü ile karakteristik zaman arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bu dolayım, sibernetik-toplumsal-zihinsel tüm sistemler için temel kaidedir.

Bateson için, neredeyse her şeyin bir epistemoloji olması yanında, yaygın kanının aksine, doğru ya da yanlış epistemolojiler vardır. Bateson kozmolojisinde epistemoloji, farklı bilimleri kapsayan bir üst bilimdir. Karakter yapısı ise, yaşayan canlının kişisel epistemolojisidir. Bateson'ın sibernetik epistemolojisinde, evrimsel var kalmanın temel birimi türler ve organizmanın kendisinden, organizma artı çevre olarak tanımlanabilecek bir düzeye kayar. Bu yeni düzeyde zihin, analizin temel birimi olduğu kadar, temel

[214] "İlk 1956'da yayınlanan kuram ilk düzenin kuramsal bir ilerlemesini temsil ediyordu. Fikrin tohumu Bateson'un zihnine 1930'larda Yeni Gine'de çalışırken düşmüştü… Kaliforniya'daki araştırma ekibiyle birlikte Bateson bu çözümlenemez bir kazanamama durumu paradigmasını, ki özgül olarak öz kimliği (self-identity) zedeliyordu. Şizofren ailelerindeki içsel iletişim örüntüleriyle ilişkilendirdi." (Laing, 1993: 108-109).

açıklayıcı ilkedir. (Dell, 2007: 14). Esasen Bateson, halihazırda sağlam bir epistemolojinin yoksunluğundan mustarip sosyal ve davranışsal bilimlere, (epistemolojik) bir temel oluşturma gayesindedir. Özgül epistemolojik konumlarda edimselleşen fizik ya da kimyanın aksine; böylesi bir epistemolojik destekten yoksunluk, Sosyal bilimleri aralarındaki irtibatın son derece cılız olduğu, "kusurlu tanımlanmış" kimi mefhumların birbirlerini kovaladığı, bir tür labirente dönüştürmüştür. Bu akademik labirente özgü güçlüklerin kabaca iki temel nedeni vardır. Birincisi, insan hakikatini incelemeye yönelen her türlü titiz çaba, daha başından "gözlemci sorunu" (öznenin nesneye etkisi) ve nesnelliğin epistemolojik durumuna ilişkin soru ile karşı karşıya kalacaktır. İkinci olarak, sadece insana özgü olan bir kapasiteyi idrak edebilmek, yalnızca sosyal bilimlere özgüdür. (Dell, 2007: 15). Toplumsal hakikat üzerine bir bilimin mümkün olamayacağına dair burjuva düşüncesi menşeili bilinemezcilik; sosyal bilimler ile doğal bilimler arasındaki bölünmeyi akademinin çeşitli düzeylerinde tedavüle çıkan, yaygın bir kanıya dönüştürmüştür.

Nedenselliğin doğasına eğilen epistemolojik hata mefhumu; sistemin döngüselliğinin, sisteme mündemiç doğrusal-nedensel süreçleri engellediğini idrak eden Bateson'ın, çizgisel nedensellik hakkındaki yinelenen hayal kırıklığının bir neticesidir. Sistemleri, döngüsel veya karşılıklı nedensel süreçlerle karakterize eden Bateson; giderek bir sistemin döngüsel organizasyonunun, bu sistem içindeki doğrusal-nedensel süreçlerin işleyişini engellediğini fark etti. (Dell, 2007: 14-15). Bateson, alkolizmi öznedeki epistemolojik kayma ve kendiliğin sibernetiği üzerinden tanımladığı; diğer taraftan alkoliğin ayık olma halini ise kartezyen düalizmdeki trajik bir çatallanma olarak tasvir ettiği “The cybernetics of Self: A Theory of Alcoholism" adındaki çığır açıcı makalesinde; konvansiyel düşüncenin üzerinde işlediği epistemoloji ile ontoloji arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldırarak, ontolojiyi de halihazırda içeren yeni bir epistemolojiyi oluşturmayı amaçlamıştır.[215]

[215] Dell, Bateson'cu epistemolojinin aşırı öznelliğinden dolayı, totolojik olduğunu ve yer yer mistisizme kaydığını vurgulamaktadır. Esas sorun, dünyaya düşünürün tahayyülünün uzağında bir biyolojist zaviyesinden bakan Bateson düşüncesinde, ontolojinin yokluğudur. İstikrarlı bir ontoloji olmadan doğrudan psikoterapiye eğilen bir epistemoloji, nesnesi üzerinde(hakkında), biteviye eksik kalacaktır. (Dell, 2007: 4-5).

Öznedeki madde bağımlılığı olgusunun epistemolojisini kurmaya çalışan Bateson'a göre bağımlılık, tıpkı diğer zihinsel işlev bozukluklularında olduğu gibi, iletişimdeki bozukluktan kaynaklanmaktadır. Keza alkoliğin "ayıklık" hali, Batılı kültürde çoktan kanıksanmış olmasına rağmen sistem teorisi ya da hakikatin işleyişi ile bağdaşmayan bir epistemoloji üzerinden işlemektedir. Dünyayı görme ve onun içinde eyleme tarzı bizzat, ekseriyeti bilinçdışı olan inançları tarafından belirlenmiş olduğundan dolayıdır ki, kısmen kendi kendini doğrulayan epistemolojik ve ontolojik öncüller ağıyla sarmalanmış durumdadır. (Bateson, 1971: 442-443). Halihazırda konvansiyel düşüncedeki bu ayrım, insan ve çevre arasındaki ilişkide örtük olan alışılmış varsayımlar veya önermeleri gözünden kaçırmaktadır.

Yaygın epistemolojinin temel olduğu kadar hatalı karşılıklı olarak birbirlerini beslemektedir. Mesela, aşkınlığın yaygın öncülü tedavülden kaldırıldığında, ikamesi olarak derhal bedendeki içkinlik dolaşıma sokulur. Halbuki, düşünce ağının bedenin dışında konumlandığı düşünülürse bu alternatif imkansızdır -ki eğer zihin bedene içkinse aşkın olmak; aşkınsa içkin olmak mecburiyetindedir-; ve meşhur "zihin-beden" ikileminin baştan aşağı paradoks kesilmesine yol açacaktır. Benzer şekilde, bilinçdışı süreçler benlikten soyutlanarak, *egodistonik* (ego uyumsuz) olarak ifade edildiğinde; bu süreçler "dürtüler" ve "kuvvetlerin" öznel görüntüsüne bürünecektir. Bu sahte edimsel nitelik, daha sonra bilinçdışının kuvvetlerine direnme çabasındaki bilinçli benlik mefhumuna kadar genişletilerek, benliği "görünen" güçlerin bir tertibatı haline dönüştürecektir. Bu, benliği bilinç ile eşitleyen kanıksanmış, modern safsatanın kökenidir. (Bateson, 1971: 446). Esasen, "benlik" bedenin içinde ya da dışında konumlanan bir şey olmaktan ziyade, beynin içinde tamamlanmış devrelerde içkin olarak işleyen bir süreçtir. Sistem dışında bir benlik olmayacağı gibi, çevresi ile iletişim içinde olmayan bir benlikte yoktur. Bateson açısından, batı düşüncesinde kemikleşmiş epistemolojinin tedavüle soktuğu, çevresinden soyutlanmış özerk benlik mefhumu epistemolojik bir hatadır ve spesifik olarak alkolikler ise bu hatanın yabani ağına yakalanmış, bu ağdan kurtulmak için ise tekinsiz bir narsisizmin içinde debelenen kurbanlardır.

Bateson, şizofrenlerde olduğu söylenigelen "ego zayıflığı"nın esasen, iletişim sırasında "normallerin" neredeyse bilinçdışı olarak algıladıkları, iletilen mesajı tanıyıp yorumlama konusunda yaşadıkları zorluklara bağlamaktadır.[216] (Bateson, 1972: 199). Bateson'ın varsayımına göre; şizofrenlere atfedilen ego zayıflığını tanımlayan "ego fonksiyonu" mefhumu, benliğe içrek ya da benlik ve diğerler arasındaki iletişimsel kipleri ayırt etme sürecidir.[217] Bu anlamda şizofren, ego fonksiyonun üç unsurunda zayıflıktan mustariptir: Öncelikli olarak, başkalarından aldığı mesajlar karşısında; ikincisi, kendisinin dile getirdiği ve dışarı yaydığı mesajlar karşısında; ve son olarak da kendi düşünce, duygu ve tahayyülleri karşısında doğru iletişimsel kipi saptamada, zorluk yaşamaktadır. (Bateson, 1972: 207-208). Özneler arasında, mod tanımlayıcıları tahrif edilebilir: Yapay gülüş, arkadaşlığın manipülatif taklidi, dalga geçme eylemi; bunların hepsi insan ve kimi memelilerin ortak deneyimleridir. Lakin insana özgü olan tuhaf bir olgu vardır; bu iletişim sinyallerin bilinçsiz tahrifatı insan varlığına içkindir. Bu tahrifat, benlik içi olabileceği gibi (mesela kişi, kendi hakiki düşmanlığını mecazi bir oyunun arkasına gizleyebilir); kişininin diğerlerinin gönderdiği sinyallerin bilinçsiz tahrifatı şeklinde de olabilir. (Bateson, 1972: 207). İşte bu tahrifat sonucu oluşan çıkmaz, Bateson'a göre öznelerin karşı karşıya kaldıkları "çifte bağ"dır. Çifte bağ(çıkmaz); metalik bir dille ifade edilecek olursa, iletişim eylemine içkin bir bozukluk, iletişimde bir tür kaçınılmaz sinyalizasyon hatası olarak tanımlanabilecek ve öznenin, diğerleri ile olan ilişkilerinde yakalandığı(kapıldığı) epistemontolojik bir çelişkidir. Buna kapılan özne, iletişim biçimi ile mantıksal kategoriler arasında ayrım yapamaz hale gelir. Bateson'a çifte bağın 6 temel koşulu vardır:

---

[216] ""Gregory Bateson on dokuzuncu yüzyılda yazılmış otobiyografik bir şizofreni öyküsünün parıltılı girişinde şunları yazar: 'Öyle görünüyor ki bir kez psikoza girdiğinde hastanın gidecek bir yolu olur. O, önceden de olduğu gibi, bir keşif yolculuğuna çıkmıştır. Bu yolculuk ancak onun normal dünyaya dönmesiyle bir son bulur. O, hiç böylesi bir yolculuğa çıkmamış dünya sakinlerinden çok farklı içgörülerle gelir geri. Bir kez başladığında, şizofrenik bir epizod, bir giriş (*initiation)* merasimi -ölüm ve yeniden doğum- kadar belirli bir gidişe sahip olacaktır. İşin başında kişi bu merasime aile yaşantısıyla veya arızi şartlarla girmiş olabilir ancak gidişatı içinde dizginler daha çok içsel sürecin eline geçecektir." (Laing, 1993: 112).

[217] "İlk 1956'da yayınlanan kuram ilk düzenin kuramsal bir ilerlemesini temsil ediyordu. Fikrin tohumu Bateson'un zihnine 1930'larda Yeni Gine'de çalışırken düşmüştü… Kaliforniya'daki araştırma ekibiyle birlikte Bateson bu çözümlenemez bir kazanamama durumu paradigmasını, ki özgül olarak özkimliği (self-identity) zedeliyordu. Şizofren ailelerindeki içsel iletişim örüntüleriyle ilişkilendirdi." (Laing, 1993: 108-109).

1. İki veya daha fazla özne: Çifte açmaz sadece anneye atfedilemez; yalnızca anne olabileceği gibi, ebeveynlerin ya da kardeşlerin birleşimi, “kurban”ın karşısına olumsuzluğun kaynağı olarak çıkabilir.
2. Tekrarlanan Deneyim: Hipotez, tek bir travmatik deneyime göndermez; tersine o kadar çok deneyime gönderme yapar ki, artık çifte açmaz(bağlanma) yaşamın vazgeçilmez bir hakikati olarak kabul edilir.
3. Birincil olumsuz emir: Bu emir iki farklı biçim alabilir: “Böyle yapma, eğer yaparsan seni cezalandırırım” ya da “eğer böyle yapmazsan seni cezalandırırım.” Kurban’ın öğrenme şebekesi bilinen bir nedene dayanmadan, ödül yerine cezanın hakikatine yaklaşır.
4. İkincil emir: Birincisine nazaran daha soyut düzeyde işleyen bu komutu tanımlayabilmek, iki sebepten dolayı daha zordur: Birincisi, ikinci emir çocuğa, duruş, jest, mimik ses tonu gibi, gibi söz dışı iletişim biçimleri yoluyla aktarılır. Diğer sebep ise, ikincil emirin birincil yasağın herhangi bir içeriğinden vurabileceği gerçeğidir. Böylesi bir durumda sözcelem, “Bunu sakın ceza olarak görme”, “yasaklarıma boyun eğme”, “Benim sana olan sevgimi sorgulama” gibi, çifte açmazın yoğun olarak hissedildiği kimi cümleler yoluyla ilerleyecektir. Bunlara ek olarak; çifte açmaz kurbana farklı soyutluk derecesine denk düşen iki ayrı fail (anne ve baba gibi) ile ulaştığında da, ikincil emir unsuru devrede demektir.
5. Üçüncül emir: Kurbanın esaretten kaçabilmesini engelleyen bu diğer emire ayrı bir kategori açmak gereksiz olurdu eğer ki, ontolojik esaret salt olumsuzluktan değil; aynı zamanda kaprisli aşk ve sevilme isteği gibi, kimi olumsal arzulardan da kaynaklanıyor olsa idi. Bu kategorideki diğer belirlenim çifte açmazın deneyime geldiği yaştır: eğer ki çifte açmazlar ile erken yaşlarda karşılaşılmış ise, bu tekinsiz bölgeden kaçış imkansızdır. (Bateson, 1972: 210-211).
6.Sonun Belirleyiciliği: Kurban, evreni ve yaşam deneyimini çifte açmazın şablonundan görmeyi öğrendiğinde, yukarıda belirtilen kategoriler hükümsüz olacaktır: Öyle ki artık, tek bir kategori bile herhangi psikotik panik atak ya da öfke krizinin ortaya çıkması için için yeterli olabilmektedir. (Bateson, 1972: 210-211).

Bateson'cu şizofreni kuramını olanaklı kılan, bizzat son derece "amerikanvari" bir tarihselliktir. Bu tarihsellik günümüzde her türlü *Holywood* ürünü, süper kahraman

filmleri, *Netflix* dizileri, vb.nde somutlaştığı üzere- insan deneyiminin, toplumsal normlara atfen yaratılan (Talcott Parsons'cı) karakterler üzerinden anlatıldığı tüm Anglo-Amerikan kitlesel kültürüne göndermede bulunur. Ailenin mikro düzeyde işleyen travma merkezleri haline dönüşmesi sürecinde, hakim bilgi üretim ve dolaşım rejimi de , "Amerikan Yüzyılının" İkinci Dünya Savaşı sonrası takdimi ile birlikte, Davranışçılık ve İşlevselciliğin etkisindeki Amerikan bilimi tarafından bir deney kutusuna sokuşturarak Pavlov'un köpeğini ya da insanımsı fareler gibi, biteviye bir incelemeye yatırarak gerekli tedariği sağlamıştır. Bu bağlamda Sedgwick, aile içi iletişimin patolojisinin, Amerikan Biliminin en büyük araştırma teşebbüsüne dönüştüğünü hatırlatmaktadır:

> "Yüzlerce aile, akademik enstitü ve hastanelerin laboratuvarlarına içtima ederek, sürüsüyle toplantının sonucunda; tüm sözlü ifadelerini, jestleri ve göz hareketlerini ve ayrıca biyografilerini, doktorlar disiplinler-arası panellerde derinlemesine analiz edebilsin diye kaydettirmişlerdir. Aileler; akademik tiyatronun sahnesinde sergiledikleri bu 'reality şov'un sonucunda, aileler arkalarında araştırmacılar tarafından yüzlerce dergi makalesine dönüştürülecek bir bilgi yığını bırakmışlardır. Bu bilgi yığınına dayanarak oluşturulan şizofrenik ailenin kümülatif biyografisi, modern ev yaşantısı hakkındaki efsanenin temelini oluşturacaktır." (Sedgwick, 1971: 16**).**

4.3. PSİKOZUN TOPLUMSALLIĞI II. PERSONA (SAHTE BENLİK)

> "Görebildiğiniz hiçbir şey ben değilim." (Bir şizofrenden aktaran Dr. Laing)
>
> "Şüphesiz ki sen, sen değilsin." (İbn Arabi)

Çalışmanın bu bölümünde, bir önceki bölümden el alarak, müba/deli olarak tanımladığımız öznellik biçiminin toplumsal kuruluş hikayesine, dışarlıklı ya da sapma olarak tanımlanan özneler üzerinden devam edeceğiz. Bunun için 1960'lar yersiz yurstuzlaşmasının bir hayli tartışmalı figürü (anti) psikiyatrist Ronald, D. Laing ve genel olarak anti psikiyatri hareketine odaklanacağız. Öncelikle psikozun bir tür kalıtsal hastalık olarak tanımladığı toplumsal bağlamı sorgulayacak, sonrasında ise psikotik ve şizoid ontolojik konumların bu toplumsal bağlam ile olan ilişkisine değineceğiz.[218]

[218] Bu kalıtsallık üzerinden oluşturulmuş bağlamın yanlışlığı üzerine Laing'in sözleri hayatidir: "Şizofreni bir teşhistir, bazı insanların diğerlerine iliştirdiği bir etikettir. Bu, etiketlenen kişinin, doğası ve kökeni bilinmeyen, vücudunun içinde süregiden esasta patolojik bir sürecin öznesi olduğunu kanıtlamaz. Sürecin, birincil veya ikincil olarak psikopatolojik bir süreç olduğu ve kişinin psişesi içinde sürdüğü anlamına gelmez. Fakat toplumsal bir gerçeği tesis eder: Etiketlenen kişi onlardan biridir: Sürecin bir varsayım olduğunu unutup onun bir gerçek olduğunu arz etmek ve sonra da biyolojik olarak uyumsuz ve

Farklı sosyal sınıf-yaş-kültür gibi değişkenlere göre fiziksel hastalıkların yaygınlığı ve görülme sıklığı açısından, psikiyatri hakkındaki "mediko-sosyolojik" külliyatın cüzi bir kısmı, gelişmiş "epidemiyoloji" bilimiyle bir paralellik göstermektedir. (Sedgwick, 1973.) Bu külliyat, akıl hastalıklarını, diğer toplumsallıklarla ilişkili olarak var olan bir toplumsal hakikat olarak kabul ederke,n ne teşhis ne de terapinin toplumsal doğası veyahut mantıksal konumunu tartışmaya açmışlardır. Sedgwick'e göre sosyal bilimlerdeki psikiyatri üzerine yapılan çalışmalar, bir yandan (yukarıda betimlenen) akıl hastalığınının dışsal sosyolojisi ile; diğer yandan ise, Goffman ve Szasz gibi psikiyatriyi doğal bilimlerden ayrıştırılarak toplumsal-politik yükünü tartışmaya açan içkin sosyoloji arasında keskin bir biçimde ikiye bölünmüş durumdadır.[219] (Sedgwick, 1973: 20). Zira hastalıklarla mücadelede en hayati gelişmeler münhasıran tıbbi olmayan önlemlerle, bilhassa da toplumsal-politik değişimlerin neticesinde olmuştur.

Modern epidemik salgınları yok etmek açısından mesela; işçi sınıfının evlerine pencerelerin yerleştirilmesi (güneş ışığının faydalarına erişim hakkı), temiz suya erişim ya da verimli bir kanalizasyon tertibatı; mikropların özgül olarak tanımlanmasından veya çeşitli antibiyotik ve antitoksin gibi tıbbi keşiflerin sentezinden çok daha etkili olmuştur. Sedgwick bu anlamda, hastalığın özel tıbbi hastalık modeli çerçevesinde teknikleştirilmesini hiçbir zaman için savunmadığını belirtmektedir. (Sedgwick, 1973: 29-30). Sedgwick, esas gayesinin, hastalığın teknikleştirilmesi ya da (sıkı bir düşünümselliğe gereksinim duyan psikiyatri pratiğinin devamlı uyguladığı gibi) ahlaki değerlerin tıbbileştirilmesi değil; tıbbi hedeflerin siyasallaştırılması olduğunu vurgulamaktadır. Bu gaye doğrultusunda yapılması gereken (Laing ve diğerlerinin aynı müşterekte buluştukları üzere) hastalık mefhumunu ortadan kaldırmak değil, bizzat

böylece patolojik olduğu yargısına varmak kolaydır. Ancak işlevsel olarak bozuk bir topluma uyum sağlamak da çok tehlikeli olabilir. Mükemmel uyum gösteren bombacı pilot, türümüzün hayatta kalması için, Bombanın kendi içinde olduğu hezeyanına kapılmış hastanedeki bir şizofrenden daha büyük bir tehdit oluşturabilir. Toplumumuzun kendisi biyolojik olarak bozuk işlevli bir hale gelmiş olabilir ve toplumun yabancılaşmasına yabancılaşan kimi şizofrenik yabancılaşma biçimleri, henüz tanıyamadığımız bir sosyo-biyolojik işlev gösteriyor olabilirler. Kimi şizofrenik davranış biçimlerini hazırlayan bir genetik etken olsa da bu böyledir." (Laing, 1993: 114).

[219] Psikiyatrinin ele alınışındaki bu epistemolojik ve yöntemsel bölünme dışında, bizzat psikiyatriye içkin olan ve semptom-bozukluk-hastalığın organizma olan ilişkiselliğine gönderen yapısal-tarihsel bir ayrım mevcuttur. Sedgwick'in vurguladığı üzere; hastalık hakkındaki fizikalist-animistik nitelikli tarihsel tanım, bedeni, bireyle özdeş bir bütünsellik üzerinden tanımlarken, 19.yüzyıl ve sonrasının tıbbi teknolojisi ise hastalığı bedenin sadece belirli bölgeleri ile ilişkilendiren yeni bir sınıflandırma tarzına geçiş yapmıştır. Bu ayrımın tarihsel gelişimi için bkz Sedgwick, 1973: 33-38.

hastalığın normatif tanımını muhafaza etmektir.[220] Zira, (içeriğine, dışarıda bırakılırsa vahşi bir ikiciliğin hüküm sürmesine yol açacak zihinsel hastalıkta dahil olmak üzere) hastalık mefhumu olmadan, yaşadığımız toplumun sağlık hizmetlerden talepte bulunmak imkansızdır. (Sedgwick, 1973: 38).

Toplumsal sorunların tıbbileştirilmesi, bu sorunları teknik tahakküme bağımlı kılmakta; öte yandan kitleleri uysallaştırarak depolitize etmekte iken; eşzamanlı olarak hem toplumsal hem de akademik düşünme tarzını ise biyo medikal indirgemecilik ve biyolojik determinizme kurban vermektedir. Her ne kadar Foucault'cu disiplin-gözetim teknikleri ve kendilik teknolojileri üzerinden tedavülde olan "yarı resmi" bir eleştirel bakış radikal toplumsal teoride kuramsallaşmış olsa dahi; bu tıbbileştirme pratiği üzerine Foucault dışı yeteri kadar külliyat birikmiş olmasına rağmen, ana akım toplumsal düşünceyi esir almış bu indirgemecilik ve determinizm hakimiyeti karşısında etkin bir alternatif yaratılamamıştır. Halbuki içine düşmekten kaçamadığı burjuva düşüncesine içkin tüm çıkmazları içinde barındırmasına rağmen, şizofrenin toplumsal hakikatini yorumlayan ve öznelliğin toplumsallık ile etkileşiminin farklı bir boyutunu ortaya çıkaran Laing'ci tahayyül, halen bu alternatifin yaratılmasında pay sahibi olacak kadar önemlidir. Aşırı sosyalleşmenin taleplerinden kaçınma çabasındaki ontolojik olarak güvensiz insan, “hakiki benliğini” psişik toprağın girintilerinde gizlerken, eş zamanlı olarak dış dünyaya sahte bir benlik takdim eder.[221] (Scott & Thorpe, 2006: 338).

[220] Burada Otto Rank’in bir hastalık olarak psikoza dair not düştüğü tarihsel arka planı hatırlamakta fayda var. Rank psikozun “bilimsel” bir araştırma nesnesi haline geldiği sürecin başlangıcı şu şekilde özetlemiştir: “‘Psikozun içeriği’ni anlamak yönünde ilk değerli adımların atılmasını Jung ve Bleuler öncülüğünde ilham dolu bir çalışma sürdüren Zürih psikiyatri okuluna borçluyuz. Zürih okulu çok erken bir aşamada psikanalitik bulguların psikiyatri açısından büyük önemini kavrayıp bunlardan yararlanmıştı. Freud daha l894'te bazı halüsinasyonlu psikozların açıklanmasında savunma mekanizmasına yer vermiş, 1896'da ise ilk kez ‘bastırma’nın paranoya vakalarında da bulunduğunu kanıtlamıştı. Bundan sonra Zürih Kliniği'nde ilk büyük adımın atılabilmesi için tam on yıl gerekti. Kısa bir süre sonra da Freud (1911)’de bir paranoya vakası (Schreber) analizi olan yeni ve geniş kapsamlı çalışmasını yayımladı. Kendi hazırlık çalışmalarına dayanan ve Zürih okulunun vardığı önemli sonuçları farklı bir açıdan değerlendiren bu eser psikozun yapısını ve ruhsal mekanizmasını kavramayı mümkün kılmıştı.” (Rank, 2001: 68).

[221] “Her kişi ne kendine ne de başkasına kendisidir. Tıpkı başkasının kendisine ve bize kendisi olmadığı gibi. Bir başkası için bir başkası olarak ne başkasında kendini tanır ne de kendisinde başkasını. En azından bir çifte yokluk durumudur bu, kendi katledilmiş benliğinin hayaleti tarafından avlanmış olan modern insan bu yüzden diğer insanlara bağımlı hale gelir, bağımlı hale geldikçe de daha az tatmin bulur ve daha çok yalnızlaşır. Bir kez daha spiral kıvrımı yapmıştır, kısır döngünün bir başka yuvarlağı, turnikenin bir başka bükümü. Şimdi sevgi daha fazla bir yabancılaşma olur, daha fazla bir şiddet eylemi olur. Benim gereksinimim gereksinilme gereksinimi, benim özlemim özlenilme özlemi. Şimdi başka kişinin kalbi sandığım şeyin içine kendim sandığım şeyi yerleştirmeye davranıyorum…Yaptığımız ve bize yapılan şiddet, suçlamalar, uzlaşmalar, bir aşk macerasının vecdleri ve acıları, toplumsal olarak şartlanmış bir yanılsamaya, yani iki gerçek insanın ilişkide olduğu yanılsamasına dayanır. Bu şartlar

Aslında, ilk izlenimde uyumlu gibi görünen bu sahte benlik, bireyin aileye özgü hakikat tasvirini destekleyerek kendi rolünü oynamasına ve böylece "yaşanmaz bir durumda yaşayakalmasını sağlayan ontolojik bir tertibattır. Hakiki benliği, dışarının tekinsiz müdahalesinden korumanın bedeli, onu; boş, kuru ve yabancı bırakmaktır.

20. yüzyılın ikinci yarısının toplumsal bağlamından kopartılmış akıl hastalığı mefhumunu sorgulayan (dolaylı olarak anti psikiyatrik) yeni sosyoloji kuramları ile beraber sosyoloji ile anti psikiyatri iç içe geçmiştir. Bu nedenle Laing'in de sosyoloji geleneği içinde okunması gerektiğini öne süren Scott & Thorpe'a göre (2006, 342); kesişim üç temel unsurdan oluşmaktadır: Birincisi, akıl hastalığını anlamanın baskın tarzı olarak kabul gören biyo-tıbbın eleştirisidir. İkincisi; psikiyatrik pratiğin hastanın özerkliğini reddeden tutumudur. (Bu çalışma açısından öncelikli olarak önem arz eden) son unsur ise, akıl hastalığını toplumsal süreçlerden soyutlayarak, doğrudan bireyin zihninde konumlandıran (sınırlandıran) hâkim yaklaşımın eleştirisidir. Esasen tam da bu sonuncu unsur Laing'i halen güncel kılan yegâne unsur olsa gerektir. Zira; ne 1960'lar yurtsuzlaşmasından bu yana gerçekleşen toplumsal dönüşümler, ne de biyomedikal ve tıpta yaşanan gelişmeler, şizofreniyi toplumsallık içinde bir praksis olarak gören temel argümanı hükümsüz kılabilmiştir. Diğer taraftan günümüz toplumunda toplumsal denetimin biçimi ve niteliği, ekonomi-politik ile teknolojideki değişimlerin neticesinde, Laing'in zamanındakinden çok farklı bir düzeyde olduğunu hatırlamak gerekir. Peki neler değişmiştir?

Psikiyatristler, anti kurumsallaşmacı 60'ların toplumsal denetimden sorumlu görevlileri olarak, günümüz toplumunda erklerinin önemli bir bölümünü medya, sosyal medya, yapay zekâ ve algoritma ile paylaşmak zorunda kalmışlardır. Psikiyatri halen küresel olarak etkinliğini korusa da (bunun en büyük kanıtı dünya genelinde psikiyatrik ilaç kullanımının giderek artan oranları olsa gerektir), (buraya ilaç istatistikleri ve mübadeli bağlantısı) psikiyatristler yeni toplumsallığın bu metalikliğinin yanında, denetimin eski mahalle bekçilerine dönüşmüşlerdir.) Günümüzde bu sosyal kontrol psikiyatristlerden yapay zekâ medya vs. onlarla paylaşılmış durunda hatta psikiyatristlerin falan eski

altında bu, tehlikeli bir var sanı ve sanrı halidir, hayal gücünün bir karmaşası, kırık kalplerin içe ve dışa doğru patlaması, onarım ve intikamdır." (Laing, 1993: 68-69).

mahalle bekçisi gibi kaldığı düşünülebilir. Diğer tarafta, başta İngiltere'de olmak üzere, kimi psikiyatrik epidemologlar arasında sınıf ile şizofreni arasındaki irtibata yönelen ve yaygın olarak da şizofreninin düşük sosyo-ekonomik düzeylerde görülmeye yatkın olduğuna kanaat getiren akademik bir ilgi oluşmuştur.

Laing'in yaklaşımında sınıf unsurunun etkisini anlayabilmek ise; örnek vakalar genelde üst-işçi sınıfı ya da alt-orta sınıf olsa da sınıfların deneyim üzerindeki etkilerinin muğlak kalmasından dolayı, zordur. Laing'in şizofreniyi istatiksel-nedensel modelleme ile tanımlamaya çalışan psikiyatrik epidemolojiye yönelttiği eleştiri akılda tutulduğunda, bu sınıfa dair muğlaklığın kaynağının; psikozu şeyleştirerek, ona bir praksisten ziyade bir süreçmiş gibi yaklaşan ana akım psikiyatride, sürekli canlı tutulan ekonomizmden kaçma çabası olduğu görülecektir. "Ancak psikanalitik uygulamalar burjuva toplumunun başına dert olan ve onu aydınlatan akli rahatsızlığın çok ufak bir kısmına çaredir ve geri kalanına bakmadığımız sürece onu tam olarak anladığımız söylenemez. Çoğu ruh hastasının orta sınıftan olduğunu ve proleterlerin büyük çoğunluğunun varoluş mücadelesi içinde akıl sağlıklarını koruduklarını söylemeye gerek bile yok. Ancak yoksullar ve Üçüncü Dünya insanları arasında daha ciddi marazlara ait teşhisler yapıldığı da uzun zamandır bilinmektedir." (Kovel, 2000: 182). Peki R. D. Laing özelinde anti -psikiyatri, "mübadeli"yi tanımlamak açısından bize nasıl bir anahtar sunmaktadır?

Şizofreniye yaklaşımı "hasta kişi"den toplumsal bağlama yöneltme çabasındaki Laing ve Esterson, şizofrenlerin ailelerinden vaka örneklerine yoğunlaşmışlardır. Bateson'cu "çifte bağ"ın cenderesindeki bu ailelerde deneyimlenen bu öznellik biçimleri ekseriyetle; çocuğa devamlı gerçek dışı talepler iletip, sonucun hüsranı ile devamlı çocuğu kınayan annenin baskın iradesi ile, bu iradeye boyun eğen edilgen babanın birbiriyle çatışan talepleri ve çelişik mesajları arasındaki edilgen kaosta sıkışıp kalan çocuklardan oluşmaktadır. (Scott & Thorpe, 2006: 338). Laing iktidarı, sınıfsal tabakalaşmanın niceliğinde kurumlaşan toplumsal yapının soyut yüzeyi yerine, tıpkı Foucault gibi, günlük yaşam pratiği ve bilgi-iktidarın bu pratiğe nüfuz etme biçiminde konumlandırmıştır. Öte taraftan Laing, Foucault'cu iktidar nosyonunun mikro-fizikselliği ve ileti(şim)selliği karşısında, (iktidarın) mikro etkileşimciliğine ve

iletişilemezliğine vurgu yapan etkileşimci bir düzeyde kalmıştır. (Scott & Thorpe, 2006: 350). Her ne kadar varoluşsal fenomenoloji, öncü düşünürleri yakınlıktan ziyade farklarına vurgu yaptıkları için açık bir tanımını yapmak güç olsa da Burston'a göre Laing, psikoterapist olarak en fazla varoluşsal fenomenolojiye borçlanmıştır.

Varoluşsal fenomenolojinin, öncü düşünürleri yakınlıklarından ziyade farklarını temel aldıkları ölçüde tanımlanamaz bir giz olarak kalmıştır. (Burston, 2000.) Bu gizin nedeni, öncüler arasındaki keskin kişisel farklılıklar olduğu kadar, farklı düzeylerde işleyen gerilimlerdir. Daha başlarken bile dinsel meselenin izleri belirgindir: Nietzsche ve Sartre militan ateist iken; Kierkegaard, Buber, Tillich, Marcel, Ricoeur ve Levinas derinden dindardırlar. Politik açıdan: Heidegger ateşli bir Nazi; Buber inançlı bir Siyonist ve asla Komünist Parti üyesi olmamasına rağmen Sartre ise güçlü Maoist sapmalar ile adanmış bir Marksist idi. Dinsel ve siyasi gerilimlerin yanında Avrupalı ve Amerikalılar arasında bir çatışma mevcuttu. Varoluşsal fenomenoloji Avrupalıdır. Varoluşculuk ve fenomenoloji en sonunda, irrasyonel olmanın şöhretini paylaşmışlardır. Bu sınıflandırmadaki esas sorun, genelde küçümseyici niyetlere bağlı olarak oluşmasıdır. İrrasyonalizm doğası gereği, mistisizme ya da faşizme meyletmektedir. (Burston, 2000: 14-17). Lakin, varoluşçuluk ve fenomenolojinin hiçbir türü, mistik veya totaliter olana meyletmemiş; öte yandan istisnasız olarak hepsi, yaşamın tümü üzerinde aklın egemen olduğu normatif insan anlayışına itiraz etmişlerdir.

İnsanın kendi varlığına doğru deneyiminin, başkalarının onun varlığına ilişkin deneyiminden oldukça farklı olduğu düşüncesinden yola çıkan Laing'ci Varoluşsal-fenomenoloji; dışsallığın nesnelerini tanımlamaktan ziyade, bu nesneleri öznenin "dünyası içinde-var-olmasının" hakikatinde düşünme çabasındadır. Heidegger ve Husserl'den miras bu bakışa göre, delilik ancak "bağlamında" anlaşılabilir. Şizoid konum ile delilik arasındaki geçiş ancak ve ancak bu bağlamda görülebilir. (Laing, 2011: 15). Bu noktada Laing'in şizofrenide gördüğü yara ile Deleuze'cü yara arasındaki büyük farka değinmek gerekir. Deleuze ve Guattari'deki şizoid ile Laingin şizoidi arasındaki kadar aşılmaz bir farktır. Laing'in şizoid öznesi, daimî olarak yaraya açık olmasından dolayı verili toplumsallık içinde kendini gizlemede mahirleştikçe, gerçekdışı hale gelmiş; bir tür imgesel-mitik insana dönüşmüştür. Özne; eğlenirken

ağladığında ya da keyif almadığı halde alkış tuttuğunda olduğu gibi, ikili bir varoluş hali arasında yarılmış bir haldedir:

> " 'Görebildiğiniz hiçbir şey ben değilim.' ... Eğer sonra, bir kez olmadığı şeymiş gibi olmayı bırakır da olduğu kişi olarak ortaya çıkmaya kalkarsa, o zaman bir İsa ya da bir hayalet olarak ortaya çıkar, bir insan olarak değil: Hiçbir bedene sahip olmadan var olmakla o hiç-bedendir, hiç-kimsedir."(Laing, 2011: 35).

Laing, "Bölünmüş Benlik"'te psikotik ve tekinsiz zihin durumları üzerine, Avrupa fenomonolojik okuluna mensup Binswanger, Minkowski ve Boss gibi klinisyenlerin yanında; Sartre, Beckett, Tillich, Heidegger ve hatta Hegel gibi düşünür/yazarlardan el alarak, bereketli bir algı düzeyi üretmeyi başarabilmiştir. Bu noktada üzerinde durulması gereken Laing'e özgü çarpıcı başarının nedeni, içedönük belirsizliği ve spekülatif disiplinsizliği ile maruf Varoluşçuluk gibi (maddi gerçeklikte izinin zor takip edileceği) bir düşünce akımını, hastaların karmaşık zihinsel durumu üzerinden; somut, pratik ve toplumsal bir bağlama uygulayabilmesinden gelmektedir. (Sedgwick, 1971: 8).

Sedgwick'e göre Bölünmüş Benlik'i Laing'in sonraki çalışmalarından keskin biçimde ayıran -ki bu tez çalışmasında özellikle bu eser üzerinde durulmasının da nedenleri sayılabilecek- üç temel unsur bulunmaktadır. Birincisi, Laing'in sonraki dönem çalışmalarını hükmü altına alan mistisizmden uzak oluşudur. Fenomenolojinin etkisine rağmen, doğal ve sosyal bilimlerin tanımladığının ötesinde bir hakikat-dünya yoktur. (Mistisizm karşıtı, hatta bilince içkin olmayan bir bilinçdışını bile yok sayan Sartre'ı dışarıda bırakırsak) Kierkegaard ve Heidegger'deki nüfuz edilmesi zor metafizik unsurlar, varoluş ya da hiçlik gibi muğlak mefhumlar, saydam-amprik bir kullanıma doğru ifşa edilmiştir. Dahası, psikozun dehşetengizliği; "susamadan devamlı kendini içen" (J. P. Sartre) insanların "nesnelerin öteki yüzü" ile tanış oldukları bu tekinsizlik (Unheimlich) bile, maddi gerçekliğin düzeyine yerleşmiş durumdadır. Birincisiyle bağlantılı olan ikinci unsur, psikotiği, içsel uzayın öncü kâşifi olarak kutsayan geç dönem Laing'in aksine, şizofrenin "yitirmiş", yaralı bir özne olduğuna dair güçlü vurgudur. Son olarak, Laing için şizofreni halen somut bir sendromu tanımlamaktadır: Herhangi bir bireye atfedebilen bir dizi özelliklere ve bu özneyi, histeri ya da normal gelişim gibi, kimi diğer koşullardan ayıran tipik ve uyumlu unsurları içermektedir.

Dolayısıyla psikoz ya da özgül olarak şizofreni belirli-somut bir ontolojik konumu ifade etmektedir. (Sedgwick, 1971: 9-10). Sedgwick, belirtilen bu unsurlar yoluyla, easasen olgunluk dönemindeki Laing düşüncesinde yaşanan gerici epistemolojik kopuşa vurgu yapmaktadır. Keza, sonraları bizzat Laing'in öncülüğünde; Hippi (karşı)kültürünün, halüsinojenlerin ve kadim doğu öğretilerinin etkisiyle romantize edilecek olan içsel uzayın yerinde; Bölünmüş Benlik maddi gerçekliğin, pütürlü, soğuk ve kaskatı (hem)zemininde dile gelmiştir. Sedgwick bu maddi yüzeyin ne kadar etkileyici olduğunu belirtmekten kaçınmıştır; lakin bu yüzey, psikozun deneyimlediği ontolojik terör ve yutulmanın sahnesi, Schopenhauer'ci kabuk olarak yerkürenin zaruri yüzeyidir.

Öznenin halihazırda çarpıtılmış olduğu bir epistemolojiyi miras alan psikopatoloji kuramı, isminin hakkını vererek, endopsişik tertibat olarak "psike"yi ön varsaymak mecburiyetindedir. Ne yazık ki bu mecburiyet; kurgusal bir kavram olan "şey"in, ya da yine kurgusal bir dilselliğin aşikâr neticesi olarak şeyleşmenin, verili toplumdaki öznenin özgül varlığını kurgusal kavram ile eşitleyerek yok etmesinin mecburiyetidir:

> “Freud psikopatologların en büyüğüydü. O bir kahramandı. ‘Yeraltı’ Dünyasına indi ve orada topyekûn bir terörle karşılaştı. Kuramını, bu terörü taşa dönüştüren bir Meduza başı gibi kendisiyle birlikte taşıdı. Biz izleyicileri, beraberinde getirdiği ve bize ilettiği bilginin yararına sahibiz. O hayatta kaldı. Şimdi biz de bir ölçüde savunma aracı olan bir kuram kullanmadan hayatta kalıp kalamayacağımızı görmek zorundayız.” (Laing: 2011: 23).

Laing, özellikle 1960 ile 70'lerin büyük (yersiz) yurtsuzlaşması sürecinde, karşı kültür ve toplumsal düşünce üzerindeki etkisine rağmen, çağdaş sosyoloji ve akademik düşünceye yabanıl ve dışarlıklı bırakılmıştır. (Scott & Thorpe, 2006.) Esasen, Laing'in Doğu mistisizmine olan ilgisinin, sosyal bilimlerin seküler merkezi ile; diğer yandan otantik benlik ile akademi açısından ihtilaflı bir mevkide konumlanan Varoluşçuluk üzerindeki ısrarının ise, hâkim sosyolojik varsayımlar ile olan karşıtlığı düşünüldüğünde bu dışlama pratiği daha anlaşılabilir bir hale gelmektedir.

R.D Laing’in başat eseri "Bölünmüş Benlik", kimi cehennemvari psişik deneyimlerin tedavi edilebilir olduğunu inkâr etmeden, (sözde) aklı başında olanı deliden ayırmanın pejoratif sonuçlarına meydan okumuştur. Öte yandan, Laing'in en ikna edici ve maddeci çalışması olarak; kimi psikolojik deneyimlerin hazin ve afallatıcı hakikatini yok

saymadan, insan deneyimini toplumda kökleştirmiştir. (Proctor, 2016: 38). Sedgwick ise, radikal psikiyatride birbiriyle çatışan iki eğilim saptamıştır: bir tarafta, akıl hastalığını büsbütün toplumsal olarak kabul ederek akıl hastalığının sosyal etiyolojisine yapılan vurgu ve diğer tarafta ise hastalığı büsbütün psikolojik olarak addeden ve onun normatif kültürler tarafından sapkın bireylere yapıştırılan toplumsal bir yapı veya etiket olduğu hususunda sürekli ısrar. (Proctor, 2016: 38). Toplumsal ve maddeci "Bölünmüş Benlik"ten sonra "Yaşantının Politikası" (Laing, 1993), Laing'in psikoz tasavvurundaki radikal dönüşümü ortaya koymaktadır. Psikoz toplumsallığını kaybederken, bireysel bir şifa-sağaltım sürecine dönüşür. Bu çalışma, her ne kadar "ihtiyar bir kapitalizmin titreyen kalbini" anımsatan bir göndermeyle başlasa da hayali, ilkel ve yabancılaşmamış bir kökene dönüşün savunusuyla sona erecektir. (Proctor, 2016: 40).

Laing'in 1967 tarihinde "Kurtuluş Diyalektiği" kongresinde yaptığı konuşma, politik bakışın en somut olduğu tarihsel andır. Laing burada toplumsal hakikatin içine ve içinden görme çabası olarak tanımladığı bu polemik statükoya içkin akıl dışılığa odaklanmıştır. Laing, her ne kadar dünya halini "patolojik" olarak teşhis etse de; hem şimdinin hem de tarihin temel niteliklerinin anlaşılmazlık ve karanlık bir müphemlik olduğunda ısrar etmiştir. (Proctor, 2016: 41). En nihayetinde bu kaotik bir bağlanmalar permütasyonu, varoluşun kaçınılmaz patolojikliği ile karışmıştır: “Toplumsallığın dokusu, diğer alt sistemlerle iç içe geçmiş alt sistemler, meta-bağlamlarla iç içe geçmiş bağlamlardan oluşan ve böylece teorik bir sınıra, topyekûn bir dünya sistemine ulaşana kadar iç içe geçen bir bağlamlar kümesidir.” (Laing, 2015: 14). Toplumda belirli bir zamanda, bu iç içe geçmiş sistemler kümesi, mikro veya makro uçlara varmadan, devrimci bir dönüşüme katkıda bulunabilir. Bu devrim, bireysel bir pişmanlıktan kaynaklanan bir dönüşüm ya da devlet makinesini ele geçirme yoluyla değil fakat; (hastane, okul ve tıp gibi) ara düzeylerdeki ani-yapısal-radikal niteliksel değişimlerin sonucu olacaktır. (Laing, 2015: 17). Laing, devrimin toplumsallığı üzerine yaptığı bu etkileyici tanıma rağmen konuşmanın devamında, bahsettiği bu ara yapıları dönüştürmek için gereken praksisten uzaklaşacak ve yine bireysel-içsel kurtuluş reçetesine geri dönecektir. Bunun da ötesinde Laing, insanların itaat etmeye programlanmış olduğunu ileri sürecek; fakat bu programlamanın failini ya da onunla nasıl mücadele edeceğine değinmeden, itaatin kökenine inmek yerine yüzeyde

kalacaktır. Dolayısıyla, Proctor'ın vurguladığı gibi Laing'in konuşması, "Yaşantının Politikası"nın ulaştığı neticede takılı kalacaktır: Düğümlerle örülmüş, sonsuzcasına karmaşıklaşmış bir toplumun örgüsel ağından kurtulabilmenin tek yolu kendiliğin ilkel derinliğine doğru yol almaktır. (Proctor, 2016: 41).

Thomas Zsasz açısından modern psikiyatrik şiddetin muadili; feodalizmde ortaya çıkan ayaklanmalara karşı hegemonyasını muhafaza edebilmek için cadılar ve büyücüler ile savaşmak adı altında, Katolik Kilisesi tarafından yetkilendirilen engizisyonun esmer vahşetidir. Engizisyonun kutsal yazıtı *Malleus Maleficarumise;* modern psikiyatrinin kitabesi (Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*'dır. (Itten&Roberts, 2006: 782-783). Laing ve Szasz; devlet-psikiyatri müdahalesi ile bireyleri boyunduruk altında tutmanın, toplumsal düzendeki sorunları gizemlileştirmeye hizmet ettiği hususunda aynı kanaatte olsalar dahi; mesele bu kanaatin gerektirdiği pratik meselesine gelince tümüyle farklı konumlara savrulmuşlardır. Laing, "sorunlu" öznedeki içsel deneyimin niteliği gibi monadik bir düzeyden; toplumsal ilişkiler ve toplumsallığın niteliği gibi daha ciddi dertlerin toprağına doğru yol almıştır. Aksine Szasz ise; Kapitalist-bireyci öznelleşme tertibatını teğet geçip, sadece psikiyatrinin hegemonyasını ortadan kaldırmaya yoğunlaştığında, zihinsel ile toplumsal olan arasındaki aşikâr irtibatı koparmakla maruf kartezyen ilkenin çukuruna düşmekten kurtulamamıştır. Laing; mikro-toplumsal süreçleri, geniş makro toplumsal tarihin içinde(n) okuyan Sartre'ın takipçisi olarak, iktidarın ailenin toplumsallığındaki konumuna odaklanan (avro) Marksist bir tahlile yakınlaşmıştır. (Laing'in) aksine Szasz, tıbbı-psikiyatrik-psikoterapik iktidarın sosyo-ekonomik temeline yönelik derinlemesine bir tahlilinden kaçınmıştır. (Itten&Roberts, 2006: 783-787). İlaç diktatörlüğüne karşı siyasetin pratiğini Scientology cenderesinin kıyılarında arayan Szasz, Sedgwick'in tam aksi olarak, Laing'i Komünist ve anti-Amerikan olmak ile eleştirmiştir.

Deneyimin, algı ve eylemleri gözleyen içsel benliğe doğrudan çarpmadığı yerde, bireyin hareketleri ile niyetleri arasında bir çatlak oluşur. İç(sel) benlik çatlağın gerisinde olan biteni izlerken, dünya ile kurulan dolaysız ilişki bir sahte benlik tertibatına teslim edilmiştir. (Laing, 2011: 92). Benlikteki parçalanma, özneden, kendiliğindenliği feda

eden bir ontolojik bir terör biçiminin tam ortasına atılmayı talep etmektedir. Bu varoluşsal dehşet, "dışarıdan" görülmese-hissedilmese dahi, özne açısından elem vericidir: Bir yandan iç benlik kendi içsel nesnelerinin bulanıklığına gömülmüşken, diğer bir taraftan ise, gerçek dünyada var olma çabasındaki sahte benliği gözetlemektedir. Başka canlılarla ilişki kurma biçiminin doğrudan sahte benlik tertibatına emanet edildiği böylesi bir (var)oluş tarzında, öznenin içte olanı dışsal olanın tehdidinden korumak için ördüğü çeper ise, içeride mahpus kaldığı bir hücrenin duvarlarına dönüşecektir. Laing'e göre bu durum, öznenin dışsallık karşısında kurduğu savunma tertibatının tümüyle çöküşü demektir. Bir tür bütünlük hissinin epey uzağında, "bedene hafifçe teyellenmiş bir zihin" olan benliği, başkası tarafından tahayyül edilebilen bir şey olmaktan çıkarmayı birincil önceliği olarak belirlemiş olan savunma, hakikatin özneye çarpmasının kaçınılmaz sonucu olan çarpmaları (içe patlama) önleyemez bir hale gelmiştir. Kaçınılmaya çalışan anksiyetenin olanca kuvvetiyle geri geldiği bu parçalanmada, sahte benlik tertibatının sahteliği ve gerçek dışılığı, topyekûn hakikat algısını istila edecektir. Parçalanmanın öznenin gündelik yaşamına olan vurucu etkisi bu noktada başlayacaktır: her şeyin hiçlikle kaplandığı bu durumda, bütünüyle hakikat dışı kalan benlik bölünerek yok olacaktır. (Laing, 2011: 136).

Sartre Burjuva toplumunda kaçınılmaz bölünmeye uğrayan "mübadeli" olarak bu yeni insan modelini çok çarpıcı bir biçimde tanımlamıştır:

> "Gerçekte dünya hala, yeni doğan çocuklarında yeniden bedenlenmiş atalarını görecek kadar aptal vahşilerin mesken tuttuğu bir yer… Büyükbaba hayata geri gelmiştir: Bu 'yaşlı' adam emzirecek, yatağını kirletecek ve atasının adını taşıyacaktır; onun eski soyundan hayatta kalanlar av ve savaş arkadaşlarını ufak bacaklarını sallayıp ağlarken görmekten mutluluk duyacaklardır… Ciddi bir eğitim önceki 'karakterini' iade edecektir. Ona ne kadar öfkeli, zalim ve muhteşem olduğunu hatırlatacaklar ve o da aksi yöndeki onca yaşantıya rağmen, buna inanacaktır. Ne barbarlık! Yaşayan bir çocuğu alın, ona ölü bir adamın derisini dikin ve böylesi yaşlı bir çocukluğun içinde –atalarının mimiklerini yinelemekten başka fırsatı, ölümden sonra müstakbel çocukları zehirlemekten başka umudu olmaksızın- boğulsun. Bundan sonra kendisinden, fısıltıyla ve fazlasıyla tedbirli, üçüncü bir kişiden bahseder gibi bahsederse şaşırmayın. Bu zavallı yaratık, kendi kendisinin büyükbabası olduğunun ziyadesiyle farkındadır." (Sartre, 1960: 14-15; aktaran, Laing, (1993: 61-62).

Sıradan hayat olağandışı olanın, erotizm-tutku ve aşkın- normalleştirilmiş bir kılıfıdır. Hâlbuki bir süre sonra bu olağan dışılığın bir aldatmaca olduğu ortaya çıkar: "Gündelik hayatın 'olağan dışılığı' sonunda üzerinden örtü kaldırılan gündelikliğin ta kendisidir; düş kırıklığı, büyünün bozulması." (Lefebvre: 2007: 19). Büyünün bozulduğu yerde,

yani "dış"ın kaybettiği coşkuyu iç dünya yeniden kazanmak için çabalayacaktır. Şizoid durum büyünün yeniden kazanılması amacını güden insanın nihai başarısızlığa uğrayacak bitmek bilmeyen bir çabasıdır. Guntrip, şizoid durumun kalıtsal bir faktör olmadığını ileri sürmektedir. (Guntrip, 2003: 94). Şizoid durum, gündelik hayattaki rollerin zamanı ile bilinçdışı evrenin zamansız hakikati arasındaki amansız çelişkiden kaynaklanmaktadır.[222] Sonuç acı vericidir: rollerin dünyası karşısında geriye çekilen libidinal ben enerjiden yoksun kalır, böylece kişilik zırhı dış dünya ile ilişkisini mekanikleşmiş bir davranış dizgesi yoluyla kurar, gerçekliğin yerini gerçek dışılık alır, sevme yetisi yitirilir. (Guntrip, 2003: 105). Bireyin dış dünya ile kurduğu ilişkinin zırhı olan kişilik artık boş bir kabuğa dönüşmüştür. Bu durumda insan, benliğini bedeninden ayrılmış olarak deneyimler. Özne ve nesne arasındaki Kartezyen ikilik bireyin bilincinde tekrar gün yüzüne çıkmaktadır: hareket ve ben duygusu arasından kaçınılmaz bir boşluk oluşmuştur. Beden, bireyin özü olmak yerine şeyler dünyasındaki bir nesne olarak algılanır. (Laing, 2011: 67). Bilinçteki parçalanma benliğin, bireyin davranışlarından kopuk olduğu, davranışların benliğin maddi dünyadaki yansımaları olmadığı zamansız bir evreni işaret eder. Şizoid bir hasta bu psişik vahşeti şu sözlere tanımlamaktadır: "diğer insanların ne olduğum hakkındaki düşüncelerine bir tepkiyim ben." Ya da başka bir şekilde söylenildiğinde: "Görebildiğiniz hiçbir şey ben değilim." (Laing, 2011: 97-113).

Şizoid ile "normal" arasındaki fark *rollerin zamanı*na uyum sağlamaktaki başarıya göre belirlenir. Rollerin zamanı, sahici deneyimin yaşandığı uzam olarak hazzın üniter zamanını yadsıyan gösteriye dayalı işlevler, görüntüler ve şeylerin düzeninin ölü zamanıdır. Gündelik yaşamı daracık bir alana sıkıştırarak, kuşatıcı yasakların metaların ve rollerin egemenliğini hâkim kılan ise bizzat, tekrarın ve hızın zamanıdır. (Vaneigem, 1996: 247). Burjuva toplumunda Rollerin zamanı dünyayı, klişe tabiriyle bir tiyatro sahnesine dönüştürür, normalliğin derecesi rol yapma kabiliyetinin ne oranda içselleştiği

[222] Şizoid durumun en sarih tanımını Laing yapmıştır: "şizoid halin, kararsızca yapılanmış bir varlığı muhafaza etme girişimi olarak anlaşılabileceğini öneriyoruz. Daha sonra varlığın temel öğelerinin ilk yapısallaşmasının, erken çocukluk döneminde olduğunu önereceğiz. Normal koşullarda bu (örneğin zamanın sürekliliği, benlik ve benlik-olmayan, fantazi ve gerçeklik arasındaki ayrım gibi) temel öğelerde kati bir kararlılık olacak şekilde meydana gelir; bundan sonra da bu durum verili kabul edilir: Bu kararlı temel üzerinde, kişinin 'karakteri' dediğimiz şey içinde önemli oranda bir esneklik payı olabilir. Diğer yandan şizoid karakter yapısı içinde, temellerin atılışında bir güvensizlik ve üst yapıda bunu telafi etmeye yönelik bir katılık vardır." (Laing, 2011: 75).

ile ölçülür. Sokaklar, ev içleri, koridorlar ve odalar bu sahnenin gündelik parçalarıdır. (Goffman, 2009: 122). Nevrozun bir orta sınıf "hastalığı" olmasında şaşkınlık verici bir şey yoktur.

Guntrip' göre, şizoid kişiliğe özgü olan farklı özelliklerden en kapsamlı ve belirleyici olanı içedönüklük belirtisidir. Coşkusal bakımdan dış hakikatten kopmuş özne, libidinal arzuyu dışsal hakikatle mücadele içindeki şizoidin bir hayli bereketli kendiliği için bile mahrem kalan, fantezi ve imgelem evreninin içsel toprağına yatırmaktadır. Şizoid öznede, içedönüklükte görünür hale geldiği gibi, "ben" çoktan bölünmüş durumdadır. (Guntrip, 2003: 38-39). Lakin, "derin şizoid" durumdaki bazı örneklerde, bilinçli kendilik ile bilinçdışı kendilik arasındaki sınır o kadar belirsizleşir ki; içsel nesneler ve ilişkilerin tüm zifiriliği rahatlıkla iç ve dışın ortak çeperinde konumlanmış bilinçliliği ele geçirebilir. Bilinç üzerinde hakimiyet kurmaya çalışan bu içsel nesneler düzeyi daha derinde, gerilemiş şizoidin "ana rahmine dönüş" üzerine olan temel arzusunu saklamaktadır.

SONUÇ

Bu tez çalışması; egemen üretim biçiminin, öznellik üzerindeki kurucu etkisine odaklanmıştır. Öznellik, insan varlığının toplumsal çevre ile olduğu kadar özgül altyapısal etkenler yoluyla "kurulmuş" bu dünya ile kurduğu bir ilişkisellik biçimidir. Dolayısıyla, toplumsal olanın kaçınılmaz olarak politik olduğu gerçeğinin Aristo'dan bu yana kanıksanmış bir kaide olduğunu akılda tutarsak, bu çalışmanın aynı zamanda politik olanın oluşum koşullarını incelediği düşüncesine ulaşabiliriz. Ana akım düşünme biçiminin siyaseti; seçimler, yasalar, farazi iktidar kavramları ve sistem birey ilişkisine indirgediği yerde, politik olanın bu temel ve kurucu düzeyine nasıl ulaşacağız? Buna ulaşabilmek için bu çalışmada açmaya çalışacağım temel tez; *tarihsel olarak egemen üretim biçiminin özgül bir kolektif ego oluşturduğu ve öznelerin bu kolektif ego yoluyla toplumsal ve politik yapıya bağlandığıdır. Bu bağlanma biçimini tanımlamak için bir neolojizm olarak "müba/deli" tanımını kullandım.*

Çalışmanın birincil bölümünde Müba/deli olarak tanımladığım bu öznellik biçimini anlamlandırabilmek için, bilincin bu gerçekliği karşılama pratiğine odaklandım. Zira hâkim üretim biçiminin (altyapı), insan varlığına içkin bilinci nasıl kurduğunu anlamak, öncelikle epistemolojik bir meseledir. Kolektif ego, yekpare işleyen dışsal bir yapı olmaktan çok, farklı eklemlenmeler yoluyla işleyen pratik bir öznellik biçimidir. Devamlı dönüşen bir pratik olarak öznelleşme, ekonomi-politik ya da tümüyle ontolojik içerimlere dayandığı kadar, farklı epistemolojik kategoriler yoluyla edimselleşir. Bu bölümde bu epistemolojik kategorilerin insan bilincimde nasıl işlediğine odaklandım. Tarihsel olarak "üretim için üretim" olarak tanımladığım Ekonomi politiğin bilince doğrudan etkisini tartışabilmek için, üretim biçiminin üzerinde gerçekleştiği tarihsel-epistemolojik düzey olarak Oryantalizm ya da Avrupa-merkezcilik gibi epistemolojik kategoriler dışında, doğrudan insan bilincinin gerçekliği karşılama biçimlerine odaklanmanın doğru olduğu kanaaatindeyim. Bilinç, algılama sentezleri ile çalışan bir yeniden üretim sistemi yoluyla oluşur. Araçsal akıl; olayların göstergelerini veya bilincin içeriklerini, insanları kolayca hâkimiyet altına alabilmek için, egemenlerin işlerine gelmeyen "arıza" veya tehditlerden arıtan bir yeniden üretim sistemini devreye

sokar. Bilinç kavranamaz soyut bir şey değildir ve yapılması gereken, olayların bilinçteki içeriklerinden ve bunların insan düşüncesinde belirgin bir nitelik altında hangi maddi neden veya saiklerle, aynen mi yoksa müdahale karşısında tornalanarak ya da damıtılarak olarak mı yeniden üretildiğini keşfetmektir. Bu keşif, düşünce edimindeki yeniden üretim tertibatının keşfidir. (Öner, 2011: 125-126) *Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümünde, öncelikle değerli düşünür Yılmaz Öner'in bilinç ve determinizm üzerine olan düşüncesine odaklandım.*

Bu bölümde ikinci olarak, kanıksanmış düşünce dolaşımının insan bilincinde "meşrulaşma" pratiği olarak "nesnellik" mefhumunu inceledim. Dolaşımda olan genel düşüncenin bilgisi, tartışma pratiğinin hem tartışmanın içeriğinden hem de zaman-mekândan soyutlanarak Kant'cı boş-saydam bir şemaya dönüştüğü bir düzeyin bilgisidir. Bu düzeyde, değer dizgesinin apriori boyunduruğu altındaki bilgi, bir süre sonra tümüyle bir yöntem sorununa indirgenmek zorunda kalacaktır. Feyerabend'de karşılaşan kültürler arasındaki tartışmalarda geçerli olan benzer bir bilgi dolaşım-üretim biçiminden bahsetmektedir. (Feyerabend, 1995.) Buna göre, nesnelliği ele geçirmek amacındaki kültürler arası tartışmalar bir süre sonra bilgi-içeriğin hükümsüz kalarak karşılıklı değerler üzerinden devr-i daim ettiği bir kısır döngüye dönüşmektedir. Diğer taraftan düşüncede nesnellik olarak oluşan bu pratik, arkaik dönemlere kadar uzanan içselleşmiş bir düşünce pratiğinin sonucu olduğu için; kısaca Parmenides'e kadar uzanan bu tarihsel içselleştirme sürecinin kısaca bir izleğini çıkarmaya çalıştım.

Bu bölümün üçüncü kısmında, yukarıda belirtilen tarihsel felsefi geleneğin başka bir kurucu noktası olarak kartezyen bölünme insan bilinci arasındaki ilişkiye odaklandım. Descartes'ın kurucu niteliği, modern felsefede "kendi"lik konumunu ilk-birincil gerçeklik olarak kuran, en nihayetinde Kant ve sonrasında Fichte ile Avrupa düşüncesinin merkezinde konumlanacak olan dönüşlü düşünce tarzının kökeni olmasına dayanmaktadır. Ricoeur, dönüşlü düşüncenin "sezgi" olmadığı gibi, dolaysız bilincin biçimsel kanıtına da indirgenemeyeceğini belirtmektedir. (Ricoeur, 2007, 50.) Cogito'nun dönüşlü düşüncesi "ben"in konumunu fenomenal dünyada ve edimsellikte yakalama çabasıdır, zira ben hiçbir şekilde sezgide, ruhbilimsel düzeyde veya mistik

tahayyülde verili değildir. Bundan dolayıdır ki dönüşlü düşünce, dolaysız olanın tam aksinde mevzilenmiş durumdadır.

Bu bölümde son olarak, ekonomi politiğin, hangi epistemolojik kategoriler yoluyla, “geçmiş” olandan koparıldığını serimledim. Kurumsal (bilimsel) söyleme içkin etno-merkezcilik ve evrimcilik, farklılıkları olduğu haliyle tasavvur edemez; onları ancak Batı kültürünün tanımladığı ve uyguladığı iktidardan "doğru" görebilir. Clastres burada epistemolojiye içkin ikili bir kurgudan bahsetmektedir. İlk düzeyde, toplumlar iktidar tiplerinin batılı olana benzerliklerine ya da farklılıklarına göre tasnif edilir. Daha sonra bu sınıflandırma üzerinden iktidarlar arasındaki süreklilik "açık" ya da "örtük" olmasına göre tekrar değerlendirilir. Farklı kültürlerin, sırf "bizimki" ile benzeşmediği için siyasal iktidardan yoksun olduklarını söyleyen bir yaklaşım, bilimsel değil; “değersizdir”. (Clastres, 1991, 17.18.) Dolayısıyla politik olanı “geniş” anlamda tanıyabilmek için bilginin hangi kategoriler yoluyla içselleştiğini tanımlamak bir gerekliliktir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ekonomi politiğin, öznellik üzerinde belirleyici olan ekonomik politik kategoriler yoluyla içselleştiği incelenmiştir. Bu aynı zamanda somut olarak nicelleştirme pratiğinin bir izleğidir. Mesela “mübade’li” olarak tanımladığım öznellik kipi açısından kurucu olan şeyleşme pratiği, öznenin deneyiminde hesaplama/hesaplanabilirk ilkesi kendine daima yeni eklemlemeler bulan mekanikleştirmeler yoluyla edimselleşmektedir. Böylelikle Şeyleşme, nesnelere içkin teknik akılsallık biçiminin öznelerin (canlı ya da cansız) diğerleri ile kurduğu ilişkilerin kurucu ilkesi haline gelmektedir. Özne açısından teknik akılsallık salt başkalarıyla kurduğu ilişkinin niteliğini belirlemez. Bu akılsallığın gündelik deneyimdeki belirleyici olduğu diğer konum, üretim için üretim toplumundaki çalışma hayatıdır. Yaşamı tümüyle kuşatan rasyonel mekanikleştirme ile hesaplanabilirlik ilkesinin modern üretimdeki merkezi konumunu tahayyül edebilmek için, geleneksel zanaatçılık ile olan radikal farklılığa bakmak yerinde olacaktır. Dolayısıyla bu bölümde tedavülde olan popüler düşünme biçimi açısından çoktan ıskartaya çıkartılması gereken, “şeyleşme” ya da “meta fetişizmi” gibi Marksist soyutlamaların günümüz toplumlarında ne oranda belirleyici olduğunu tanımlamaya çalıştım.

Çalışmanın ikinci bölümünün son kısmında ise hâkim üretim biçiminin aynı zamanda epistemolojik bir varoluş biçimi olan neoliberalizme değindim. Buradaki amaç, neoliberalizmin üretim için üretim toplumunda hakimiyeti inkâr edilemez olan finans kapitalin hangi aktüel düzeylerde edimselleştiğğini göstermek olduğu kadar, her türlü "kötülüğün" sorumlusuna indirgeyen doksazofinin aksine, neoliberal gerçekliğin belirli normatif akılsallıklar yoluyla edimselleştiğini gösterebilme çabasıdır.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri "mübade'li" olarak tanımladığım öznellik biçiminin ontolojik düzeyde oluşum sürecini tanımlamak üzerinedir. Bu tanımlama çabası aynı zamanda; "normal" ya da "hasta" gibi tanımlanan varlık hallerinin üretim için üretim gerçekliği tarafından, öznelliği nasıl kurduğuna dair nasıl bir işleve sahip olduğunu gösterme çabasıdır. Diğer taraftan ekonomik politik olan sadece öznelerin tercihlerini, davranış kalıpları, rolleri ya da hastalıkları gibi gündelik yaşamdaki doğrudan deneyim parçacıklarını etkilemez ekonomik olan öznenin başkalarıyla, ötekiyle toplumla ve dünya ile kurduğu ilişki açısından kurucu ve belirleyicidir. Kurucu politika yekpare bir yapının üst belirlenimini merkeze alan bir düşünceden ziyade iç ve dış arasındaki geçişkenliği tanımlayabilmekten geçer. Bu aynı zamanda egemen düşünce biçimleri tarından ayrık kabul edilen varoluşsal konumu(içsel uzam) verili gerçeklik ile, Kant dışı bir anlamda, senteze sokabilmek demektir. Ben Deleuze ve Guattari külliyatının bu anlamda bize pragmatik yollar açtığı kanaatindeyim. Günümüzde akademide fazlasıyla popüler olan ve ne yazık ki "olduğu halde" bırakıldığında sermayenin akışkanlığının ve dolayısıyla kapitalizmin bir tür olumlanmasına dönüşebilecek olan Deleuze-Guattari düşüncesinin -aynen Deleuze'ün kimi düşünürler üzerinden gerçekleştirdiği gibi pragmatik bir eklemlenme yoluyla- özellikle sermayenin öznel içkinleşmesini tanımlayabilmek için temel bir pradigmatik yönelim sağladığını düşünüyorum.

Eğer politikayı aynı zamanda bir dönüşüm olarak kabul edeceksek, üretim için üretim toplumu ve bir öznellik tarzı olan mübadeli açısından temel soru şu şekilde olmalıdır: Mesela eğer (Ortodoks) Marksizm-Leninizm ideal devrimci öncüyü, kendiliğindenlikten bilinçliliğe doğru örgütlü, adanmış ve disiplinli bir yürüyüş olarak tasavvur ettiyse; o halde hakikati anestezik ve veya parçalı olarak tecrübe eden; verili dünyayı

halüsinasyon ile değiş tokuş etmiş, parçalanmış ve çoktan geri çekilmiş olan öznelerle nasıl başa çıkılacaktır? (Proctor, 2016: 36).

Bu bölümde, birçoklarına kabataslak ya da fazlasıyla indirgemeci gelebilecek bir tezi kanıtlama derdindeyim; Foucault'a referans vermeye gerek duymadan, insanların çoğunluğunun halihazırda deli olduğunu kanıtlamak. Bu anlamda, nevroz ve sonrasında psikoz gibi delilik hallerinin toplumsal gerçekliğin oluşumdan nasıl edimselleştiğini anlatmaya çalıştım. Bu bölümde tartışmaya çatığım tez, (1960'lar sonrası tümüyle unutulan bir argüman olarak) sistem (üretim için üretim) tarafından kalıtsal ya da hastalık olarak tanımlanan kimi varoluş tarzlarının doğrudan toplumsal ve dolayısıyla politik olduğunu göstermektir.

KAYNAKÇA

Abou-Rihan, F., (2008). **Deleuze and Guattari A Psychoanalytic Itinerary.** London: Continuum.

Adorno, T. W., (2005**). Minima Moralia**. (4. baskı). (çev. A. Doğukan, ve O. Koçak). İstanbul: Metis.

Adorno, T. W., (2011). **Toplum Üzerine Yazılar**. (çev. Y. Öner). İstanbul: Belge Yayınları.

Adorno, T., W., (2012a). **Ahlak Felsefesinin Sorunları**. (çev. T. Birkan). İstanbul: Metis.

Adorno, T., W., (2012b*).* **Sahicilik Jargonu.** (çev. Ş. Öztürk). İstanbul: Metis.

Adorno, T., W., (2014). **Negatif Diyalektik**. (çev. Ş. Öztürk). İstanbul: Metis.

Alexander, F., (1929). "The Psychoanalysis of The Total Personality". **Nervous and Mental Disease Monograph**. (52). New York.

Alliez, E.; Goffey, A., (2011). **The Guattari Effect**. London: Continuum.

Althusser, L., (1981). "Freud ve Lacan". (çev. S. Hilav). **Yazko Felsefe**. (1). İstanbul.

Anderson, P., (2007). **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**. (2. Baskı). (çev, B. Aksoy). İstanbul: İletişim.

Arrighi G., Hopkins T.K., ve Wallerstein I., (1995). **Sistem Karşıtı Hareketler**. (çev. C. Kanat, B. Somay ve S.Sökmen). İstanbul: Metis.

Artaud, A., (2015). **Tarahumaralar Ülkesine Yolculuk**. (çev. B. Gülmez). İstanbul: Everest.

Badiou, A., (2005). **Being and Event**. (trans, O. Feltham). London: Continuum.

Badiou, A.; Truong, N. (2011). **Aşka Övgü**. (çev. O. Türkay). İstanbul: Can Yayınları.

Badiou, A., (2015). **Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze**. (çev. P. B. Yalım). İstanbul: Metis.

Barthes, R., (2014). **Bir Aşk Söyleminden Parçalar.** (çev. t. Yücel). (5. baskı). İstanbul: Metis.

Bachelard, G.,(1995). **Ateşin Psikanalizi.** (çev. A. Yiğit). İstanbul: Bağlam.

Bachelard, G., (2009). **Uygulamalı Akılcılık**. (çev. E. Sarıkartal). İstanbul: İthaki.

Baker, U., (2010). **Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru**. (çev. H. Abuşoğlu). İstanbul: Birikim.

Baker, U., (2012). **Dolaylı Eylem**. İstanbul: İletişim.

Baker, U., (2014). **Sanat ve Arzu**. İstanbul: İletişim.

Balibar, E., (1994), **Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx**. New York: Routledge.

Bataille, G., (2004). **Edebiyat ve Kötülük**. (2. Baskı). (çev. A. Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı.

Bataille, G., (2010). **Lanetli Pay**. (çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Yayınevi.

Bateson, G., (1971). "The cybernetics of 'self': A theory of alcoholism". **Psychiatry**. (*34)*1): 1–18.

Bateson, G., (1972). **Steps to An Ecology of Mind**. New Jersey: Jason Aronson Inc.

Beckett, S., (2012). **Murphy**. (3. baskı), (çev. U. Ün). İstanbul: Ayrıntı.

Berardi, F., (2019). "(Sensitive) Consciousness and Time: Against the Transhumanist Utopia". **Journal #98**, (E-flux).

Berger P.; Luckmann, T., (2008). **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**. (çev. V. S. Öğütle). İstanbul: Paradigma.

Berger P.; Pullberg, S., (1965). "Reification and the Sociological Critique of Consciousness". **History and Theory**. (4)2: 196-211.

Bhaskar, R., (2008). **A Realist Theory of Science**. London: Routledge.

Blanchot, M., (2007). **Karanlık Thomas.** (çev. S. Dolanoğlu). İstanbul: Metis.

Blizard, A., R., (2003). "Disorganized Attachment, Development of Dissociated Self States, and a Relational Approach to Treatment". **Journal of Trauma and Dissociation**, 4(3).

Bloch E., (2007). **Umut İlkesi**. (çev. T. Bora). İstanbul: İletişim.

Bogue, R., (2014). "Raymond Ruyer". (içinde) **Deleuze'ün Felsefi Mirası**. (çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom

Boltanski, L., & Chiapello, E. (2007). **The New Spirit of Capitalism**. (trans. G. Elliot). London: Verso.

Bonefeld, W., (2013). "Adorno'da Özgürleşmeci Praksis ve Kavramsallık". (çev. K. Tunca). (içinde) **Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik eylemcilik**. İstanbul: Otonom.

Bonnet, A. R., (2013). "Antagonizma ve Fark: Modern Kapitalizmin Eleştirisi Işığında Negatif Diyalektik ve Post Yapısalcılık". (çev. K. Tunca). (içinde) **Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik eylemcilik**. İstanbul: Otonom.

Bonnett, K.; Bromley, S.; Jessop, B. ve Ling, T. (1984). "Authoritarian Populism, Two Nations, and Thatcherism". **New Left Review**. (147): 32-60.

Bradiotti, R., (1994). **Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory**. New York: Columbia University Press.

Bradiotti, R., (2014). **İnsan Sonrası.** (çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Kolektif Kitap.

Braudel, F. (1991), **Akdeniz: İnsanlar ve Miras**. (çev. A. Derman). İstanbul: Metis.

Brown, Norman, O., (1996). ***Tarihin Psikanalitik Anlamı*: Ölüme Karşı Hayat**. (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.

Brown, W. (2006). "Neoliberalism and The End of Liberal Democracy.", (in) **Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics** (pp. 37-59). Princeton: Princeton University Press.

Brown, W. (2010). **Tarihten Çıkan Siyaset**. (çev. E. Ayhan). İstanbul: Metis.

Brown, W., (2016). "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization". (in) **Democracy: A Reader.** New York: Columbia University Press.

Burston, D., (2000). **The crucible of experience: R.D. Laing and the crisis of psychotherapy**. MA: Harvard University Press.

Calcagno, A., (2012). **Intensities and Lines of Flight: Deleuze/Guattari and the Arts**. London: Rowman & Littlefield.

Caffentzis, G., (2008). "From the Grundrisse to Capital and Beyond: Then and Now". **Workplace**. (15): 59-74.

Callinicos, A., (2004). **The Revolutionary Ideas of Karl Marx**. London: Bookmarks.

Choat, S., (2014). "Deleuze, Marx ve Felsefenin Politikleşmesi". (çev. A. İkizoğlu). (içinde) **Özgürleşme Makineleri: Deleuze ve Marx**. İstanbul: Otonom.

Clastres, P., (1991). **Devlete Karşı Toplum**. (çev. M. Sert, N. Demirtaş). İstanbul: Ayrıntı.

Cleaver, H; De Angelis, M., (2005). "Otonomist Marksizm ve Sınıf Mücadelesi". (çev. S. Göbelez – S. Özer). (içinde) **İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**. İstanbul: Otonom.

Cohen, B.M.Z., (2016). **Psychiatric Hegemony: A Marxist Theory of Mental Illness.** London: Palgrave Macmillan.

Comor, E., (2010). "Digital Prosumption and Alienation". **Ephemera.** 10(3): 439-454.

Cooper, D., (edt.). (2015). **The Dialectics of Liberation**. London: Verso.

Cottingham J., (1997). "Kartezyen Dualizm İlahiyat metafizik ve Bilim". (çev. Ö. Arıkan). **Cogito.** (10): 273-287.

Cresswell, M., & Spandler, H., (2009). "Psychopolitics: Peter Sedgwick's Legacy for The Politics of Mental Health". **Social Theory & Health.** (7): 129-147.

Crosby, A. W., (2004). **Dünya Benimdir: Avrupa Ekolojik Emperyalizmi 900-1900**. (çev. B. Altınok). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Culp, A., (2016). **Dark Deleuze**. Minneapolis: Minneapolis University Press.

Culp, A.; Galloway, A., (2016). **Ending the World as We Know It. B2o**. https://www.boundary2.org/2016/06/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp/

Cusset, F., (2003). **French Theory.** Paris: La Découverte.

Dardot, P., Laval, C., (2012), **Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme**. (çev. I. Ergüden). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

De Beistegui, M., (2012). "The Deleuzian reversal of Platonism", (içinde), *The* **Cambridge Companion to Deleuze**. New York: Cambridge University Press.

De Bolle, L., (2010a). "Preface: Desire and Schizophrenia". (in). **Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis**. Leuven: Leuven University Press.

De Bolle, L., (2010b). "Deleuze's Passive Syntheses of Time and the Dissolved Self". (in) **Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis.**

De Marchi, L., (1994), **Reich'ın Düşünsel Yaşamı**. (çev. B. Onaran) İstanbul: Payel.

Debord, G., (2010). **Gösteri Toplumu**. (3. Baskı). (çev. A. Ekmekçi, O. Taşkent). İstanbul: Ayrıntı.

Delanda, M.(2012). "Deleuze, Mathematics and Realist Ontology". (içinde), **The Cambridge Companion to Deleuze**. New York: Cambridge University Press.

Deleuze, G., (1992), "Postscript on the Societies of Control." **October**. (59): 3-7.

Deleuze, G., (1994). **Difference and Repetition**. (Çev. P. Patton). New York: Columbia University Press.

Deleuze, G., (2006). **Kıvrım, Leibniz ve Barok.** (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G., (2007). **Sacher-Masoch'un Takdimi**. (çev. İ. Uysal). İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G. (2009a). "Dramlaştırma Yöntemi". **Issız Ada ve Diğer Metinler**. (çev. F. Taylan ve H. Yüceefer). İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G., (2009b). "Gilbert Simondon: Birey ve Onun Psiko-Biyolojik Oluşumu". **Issız Ada ve Diğer Metinler**. (çev.F. Taylan ve H. Yüceefer). İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G., (2009c). "Üç Grup Problemi". **Issız Ada ve Diğer Metinler**. (çev. F. Taylan ve H. Yüceefer). İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G., (2009d). "Yapısalcılığı Nasıl Ayırt ederiz?", **Issız Ada ve Diğer Metinler.** (çev.F. Taylan ve H. Yüceefer). İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G., (2013). **Foucault**. İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G., (2015). **Anlamın Mantığı**. (çev. H. Yüceefer). İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G., (2017). **Fark ve Tekrar**. (çev. E. Koyuncu, B. Yalım). İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G; Guattari, F., (2000). **Kafka -Minör bir Edebiyat İçin.** (çev. Ö. Uçkan, I. Ergüden). İstanbul: YKY.

Deleuze, G; Guattari, F., (2001). **Felsefe Nedir?**. (6. Baskı). (çev. T. Ilgaz). İstanbul: YKY.

Deleuze, G. & Guattari, F., (2009). **Anti-Oedipus: Capitalism annd Schizophrenia, vol. I**, (trans: R. Hurley, M. Seem ve H. R. Lane). New York: Penquin Classics.

Deleuze, G.; Panet, C., (1990). **Diyaloglar**. (çev. A. Akay). İstanbul: Bağlam.

Dell, Paul F., (2007). "Understanding Bateson and Maturana: Toward a Biological Foundation for The Social Sciences". **Journal of Marital and Family Therapy**.

Devetak, R., (2008). "Foucault, Discipline and Raison d'État in Early Modern Europe". **International Political Sociology**. (2)3: 270–272.

Direk, Z., (2008). "Paul Ricoeur'le Söyleşi: Hafıza Tarih Unutma". **Cogito.** (56): 192-202.

Dosse, F., (2008). "Bellek İzlerini Tarihselleştirmek".**Cogito.** (56): 125-141.

Eagleton, T., (1996). **İdeoloji: Giriş**. (çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı.

Eliade, M., (2009). **Dinler Tarihine Giriş**. (çev. L, A. Özcan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Federici, S., (2014). "Notes on Elder-Care Work and The Limits of Marxism". (In) **Beyond Marx**. Leiden: Brill. 239-253.

Feyerabend, P., (1995). **Akla Veda**. (çev. E. Başer). İstanbul: Ayrıntı.

Fisher, M., (2010). **Kapitalist Gerçeklik -Başka Alternatif Yok Mu**?. (çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Habitus.

Fenichel, O., (1974). **Nevrozların Psikoanalitik Teorisi**. (çev. S. Tuncer). İstanbul Kişisel Yayınları.

Foucault, M., P., (1970). "Theatrum Philosophicum". **Critique**. (n. 282).

Foucault, M., P., (1978). **The History of Sexuality Volume I: An Introduction**. (trans. R. Hurley). New York: Pantheon.

Foucault, M., P., (1979). **Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'**. The Tanner Lectures on Human Values. Stanford University.

Foucault, M., P., (1992). **Ders Özetleri**. (çev. S. Hilav). İstanbul: YKY.

Foucault, M., P., (1994). **Kelimeler ve Şeyler**. (çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge.

Foucault, M. P.; Gutman P.; H.; Hutton P., (1998). **Kendini Bilmek**. (çev. G. Ç. Güven). İstanbul: OM Yayınları.

Foucault, M., P., (2004). **Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5**. (çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M, P., (2007). **Cinselligin Tarihi**. (çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı.

Frank, P., (1985). **Pozitivizmi Eleştirmek**. (çev. Y. Öner). İstanbul: Metis.

Franke, W. (1998). "Psychoanalysis as a Hermeneutics of the Subject: Freud, Ricoeur, Lacan.". **Dialogue,** 37(1): 65-82.

Freud, A., (2011). **Ben ve Savunma Mekanizmaları**. (çev. Y. Erim). İstanbul: Metis.

Freud, S., (1987). **Musa ve Tek Tanrıcılık**. (çev, K. Şipal). İstanbul: Bağlam.

Freud, S., (1996). **Günlük Yaşamın Psiko-Patolojisi**. (çev. Ş. Yeğin). İstanbul: Payel.

Freud, S., (2006). **Cinsellik Üzerine**. (çev. E. Kapkın). İstanbul: Payel.

Freud, S., (2009). **Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd**. (çev. Melis Babaoğlu). İstanbul: Metis.

Freud, S., (2011). **Uygarlığın Huzursuzluğu**. (4. baskı). (çev, H. Barışcan). İstanbul: Metis.

Freud, S., (2012). **Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası**. (4. baskı). (çev. B. Büyükkal, S. M. Tura). İstanbul: Metis.

Fromm, E.(1984*).* **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri I**. (çev. Ş. Alpagut). İstanbul: Payel.

Fröbel, F., Heinrichs, J., & Kreye, O., (1978). "Export-oriented Industrialization of Underdeveloped Countries". **Monthly Review.** 30(6): 23-27.

Fuchs, C., (2018). "Universal Alienation, Formal and Real Subsumption of Society Under Capital, Ongoing Primitive Accumulation by Dispossession: Reflections on the Marx@2000- by David Harvey and Michael Hardt/Toni Negri." **tripleC: Communication, Capitalism & Critique**. (16): 454-467.

Fuglsang, M.; Sorensen, B. M., (edt.). (2006). **Deleuze and the Social**. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gabel, J., (1975). **False Consciousness: An Essay on Reification**. (trans. M & K. Thompson.). New York: Harper& Row.

Galeano, E., (2004). **Tepetaklak: Tersine Dünya Okulu**. (çev. B. Kale). İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Galeano, E., (2006). **Latin Amerikanın Kesik Damarları**. (çev. R. hakmen, A. Tokatlı). İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Geertz, C., (1973). **The Interpretation of Culture**. New York: Basic Books.

Genosko, G., (1996). **The Guattari Reader**. Oxford: Blackwell.

Genosko, G., (2002). **Felix Guattari: An Aberrant Introduction**. London: Continuum.

Gilman, S. L., (2008). "Constructing Schizophrenia as a Category of Mental Illness". (edt. E. R. Wallace IV, J. Gach (in) **History of Psychiatry and Medical Psychology**. Boston (MA): Springer.

Goffey, A., (2015). "Guattari, Transversality and the Experimental Semiotics of Untranslatability". **Paragraph.** (38): 231-244.

Goffey, A., (2016). "Guattari and transversality: Institutions, analysis and experimentation". **Radical Philosophy**. (195): 38-47.

Goffman, E., (2009). **Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu**. (Çev. B. Cezar). İstanbul: Metis.

Goffman, E., (2014). **Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar**. (Çev. Ş. Geniş; L. Ünsaldı; S.N. Ağırnaslı). İstanbul: Heretik.

Goodchild, P., (2005). **Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş**. (çev. R. G. Öğdül). İstanbul: Ayrıntı.

Gorz, A., (2001). **Yaşadığımız Sefalet: Kurtuluş Çareleri**. (çev. N. T. Cheviron). İstanbul: Ayrıntı.

Gorz, A., (2007). **İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri-Anlam Arayışı.** (2. baskı). (çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.

Guattari, F., (1971). "Machine and Structure." **Change**, (12). Seuil.

Guattari, F., (1984). **Molecular Revolution: Psychiatry and Politics**. (trans. R. Sheed). London: Penguin.

Guattari, F., (2000). **The Three Ecologies.** (trans. I. Pindar; P. Sutton). London: Athlone Press.

Guattari, F., (2008). **Chaosophy: Text and Interviews 1972-1977.** (Edt. S. Lotringer), Los Angeles: semiotext.

Guattari, F., (2009). **Soft Subversions: Text and Interviews 1977-1985**. (edt. S. Lotringer). Los Angeles: semiotext.

Guattari F., (2014). **Kaçış Çizgileri.** (çev. I. Ergüden). İstanbul: Otonom.

Guattari, F., (2015). **Psychoanalysis and Transversality: Texts and Interviews 1955-1971**. LA: (semiotext)

Guattari, F.; Negri, A., (2006). **Bizim Gibi Komunistler**. (çev. M. Erata; B. Özçorlu; İ. Sümer). İstanbul: Otonom.

Guntrip, H., (2003). **Şizoid Görüngü: Nesne İlişkileri ve Kendilik**. (çev. İ. Babacan). İstanbul: Metis.

Habermas, J., (2005). **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**. (6. Baskı). (çev. T. Bora; M. Sancar). İstanbul: İletişim.

Hall, S., (1997). **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.** London: Sage.

Hardt, M.; Negri, A., (2018). "The Powers of the Exploited and the Social Ontology of Praxis". **tripleC** 16(2): 415-423.

Harvey, D., (2012). **Rebel Cities**. New York: Verso.

Harvey, D., (2015), **On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu**. (çev. E. Soğancılar). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Hegel, G., W., F., (2001). **The Philosophy of History**. (trans. J. Sibree.). Ontario: Batoche Books.

Heidegger, M., (2001). "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi". (içinde) **Cogito**. (25): 134-143.

Heisenberg, W. (1999). **Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science**. New York: Prometheus Books.

Hidayet, S. (2008). **Kör Baykuş**. (4. baskı). (çev. B. Necatigil). İstanbul: YKY.

Hintikka, J. (1972). "Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'." (In). Knuuttila, S. (edt.) **Reforging the Great Chain of Being**. Synthese Historical Library, Springer: Dordrecht.

Holland, E. W., (2013). **Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş**. (çev. A. Utku, M. Erkan). İstanbul: Otonom.

Hollingshead, A.; Redlich, F., (2007)." Poverty, Socioeconomic Status, and Mental Illness". (In) **American Journal of Public Health**.

Hooley, J. (2010). “Social Factors in Schizophrenia”. **Current Directions in Psychological Science.** (199): 238-242.

Horkheimer, M., (2005). **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**. (çev. M. Tüzel). İstanbul: YKY.

Hughes, J., (2009). **Deleuze’s Difference and Repetition.** London: Continuum.

Hui, Y., & Morelle, L., (2017). “A Politics of Intensity: Some Aspects of Acceleration in Simondon and Deleuze”. **Deleuze Studies.** (11)4: 498-51.

Iliadis, A., “Ontologies of Difference: The Philosophies of Gilbert Simondon and Raymond Ruyer – Introduction”. **Deleuze Studies**. (11)4: 491-497.

Itten, T. & Roberts, R., (2006). “Laing and szasz: Anti-psychiatry, Capitalism, and Therapy.”. **Psychoanalytic Review**, 93(5).

Jablonka, E.; Lamb, M. J., (1995). **Epigenetic Inheritance and Evolution: The Lamarckian Dimension.** New York: Oxford University Press.

Jacoby, R., (1996). **Belleğini Yitiren Toplum: Adler’den Laing’e Konformist Psikolojinin Eleştirisi**. (çev. H. Atalay). İstanbul: Ayrıntı.

Jain, D., (2014). “Sermaye, Kriz, Manifestolar ve Son Olarak Devrim”. (içinde) **Özgürleşme Makineleri: Deleuze ve Marx**. İstanbul: Otonom.

Jay, M., (2014). **Diyalektik İmgelem**. (çev. S. Doğan). İstanbul: Ayrıntı.

Jones, G., (2014). “Solomon Maimon”. (içinde) **Deleuze’ün Felsefi Mirası.** (çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom

Jones, G.; Roffe, J., (2014). **Deleuze’ün Felsefi Mirası.** (çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom.

Kafka, F., (2001). **Dönüşüm**. (çev. A. Cemal). İstanbul: Can Yayınları.

Kearney, R. (2008). “Paul Ricoeur’la Söyleşi: Dilin ve Mitin Poetikası”. **Cogito**. (56): 141-161.

Kelly, K., (1998). **New rules For the New Economy: Ten Ways the Network Economy is Changing Everything.** New York: Viking.

Kemal, O., (2015). **Murtaza**. İstanbul: Everest Yayınları.

King, R. (1972). **The Party of Eros: Radical Social Thought and the Realm of Freedom.** Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Klein, M., (2011). **Haset ve Şükran.** (çev. Y. Erten, O. Koçak). İstanbul: Metis.

Korsch, K., (1991). **Marksizm ve Felsefe.** (çev. Y. Öner). İstanbul: Belge Yayınları.

Kovel, J., (2000). **Arzu Çağı Radikal Bir Psikanalistin Gözlemleri**. (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.

Kovel, J., (2005). **Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?** (çev. G. Koca). İstanbul: Metis.

Krogh, T., (2006). “Frankfurt Okulu’nun Kültürel Analizi”. (içinde) **Medya, İktidar ve İdeoloji.** (der. M. Küçük). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

Lacan, J., (1977). "Subversion of The Subject and Dialectic of Desire", **Ecrits: A Selection**. New York-London.

Lacan, J., (1994). **Fallusun Anlamı.** (çev. S. M. Tura). İstanbul: AFA Yayınları.

Lacan J., (2013a). **Psikanalizin Dört Temel Kavramı**. (çev. N. Erdem). İstanbul: Metis.

Lacan, J., (2013b). **Televizyon**. (çev. Ahmet Soysal). İstanbul: MonoKL.

Lafontaine, C., (2007). “The Cybernetic Matrix of French Theory”. **Theory Culture Society.** (24): 27. London: Sage.

Laing, R. D., (1985). **Wisdom, Madness and Folly**. London: Macmillan.

Laing, R. D., (1993). **Yaşantının Politikası.** (çev. K. Sayar). Ankara: Vadi Yayınları.

Laing, R. D., (2011). **Bölünmüş Benlik**. (çev. E. Akça). İstanbul: Pinhan.

Laing, R. D., (2015). "The Obvious", (içinde) **The Dialectics of Liberation**. (edt. D. Cooper). London: Verso.

Laing, R., Esterson, A. (2017). **Sanity, Madness and the Family**. London: Routledge.

Lawlor, L., (2012). "Phenomenology and Metaphysics, and Chaos: on the fragility of the event in Deleuze". (In)**The Cambridge Companion to Deleuze.** New York: Cambridge University Press

Lazzarato, M., (1996). "Immaterial Labor". (In) **Radical Thought in Italy: A Potential Politics v7**. Minnesota: Minnesota University Press.

Lazzarato, M., (2002). "From Biopower to Biopolitics". **Pli: The Warwick Journal of Philosophy**. (13): 112-125.

Lazzarato, M. (2005) "Maddi Olmayan Emek". (çev. S. Göbelez – S. Özer). (içinde) **İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**. İstanbul: Otonom.

Lazzarato, M. (2006). "Life and the Living in the Societies of Control". **Deleuze and the Social.** Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lazzarato, M., (2014). **Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme.** (çev. M. Erşen). İstanbul: Açılım Kitap.

Lecercle, J., J., (2005). "Deleuze Guattari and Marxists". **Historical Materialism**. (13)3: 35-55.

Lefebvre, H., (2007). **Modern Dünyada Gündelik Hayat**. (2. Baskı). (çev. I. Gürbüz). İstanbul: Metis.

Lenin, V. İ., (1193). **Materyalizm ve Ampriyo-Kritisizm**. (3. Baskı). (çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, V. İ., (1999). **Devlet ve Devrim**. (ikinci baskı). (çev. S. Kaya; İ. Yarkın). İstanbul: İnter Yayınları.

Levi Strauss, C. (2012). **Yapısal Antropoloji**. (çev. A. Kahinoğulları). Ankara: İmge Yayınevi.

Linhart, R., (2022). "Taylorism Between the Two Wars as Some Problems". **viewpointmag.com**. /2022/12/05/

Lord, B. (2012). "Deleuze and Kant". **The Cambridge Companion to Deleuze**. New York: Cambridge University Press.

Lukacs, G., (1998). **Tarih ve Sınıf Bilinci**. (çev. Y. Öner). İstanbul: Belge Yayınları.

Majewska, M., (2017). "From Political Radicalism to Revolutionary Therapy: Wilhelm Reich and Freudo-Marxism in America". **Amerikastudien / American Studies.** 62(4): 603-618.

Mandel, E., (1970). **Marksist Ekonomi El Kitabı.** (çev. O. Suda). İstanbul: Ant Yayınları.

Mandel, E., (1978). "Ideology in the Age of Late Capitalism". **Late Capitalism.** (trans . J. Bres). London: Verso.

Mandirini, M., (2003) "Giriş". (içinde) **Devrimin Zamanı**. (çev. Y. Alogan). İstanbul: Ayrıntı.

Marcuse, H., (1986). **Tek Boyutlu İnsan**. (çev, A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Marcuse, H., (1991*).* **Sovyet Marksizmi**. (çev, S. Çağan). İstanbul: May Yayınları.

Marcuse, H., (1998). **Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme**. (3. Baskı). (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Markie, P., (1997). "Cogito ve Önemi" (çev.A. Tümertekin), **Cogito.** (10): 213-239.

Marx, K., (1966). **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesine Cevap.** (çev. E. Başar). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., (2003). **Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i.** (çev. S. Belli). İstanbul: Eriş Yayınları.

Marx, K., (2005). **1844 Elyazmaları**. (3. Baskı). (çev. M. Belge). İstanbul: İletişim.

Marx, K., (2006). **Kapital Cilt-3: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci.** (5. Baskı). (çev. A. Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., (2008). **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma.** (çev. & edt. S. Nişanyan). İstanbul: Birikim.

Marx, K., (2011). **Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi.** (çev. M. Selik, ve N. Satlıgan). İstanbul: Yordam.

Marx, K., (2014). **Alman İdeolojisi**. (çev. T. Ok ve O. Geridönmez). İstanbul: Evrensel Yayınları.

Massumi, B., (2002). **A Shock to Thought: Expressions After Deleuze and Guattari.** London: Routledge.

Mauss, M., (1967). **The Gift**. New York: Norton.

May, R., (1997). **Kendini Arayan İnsan.** (çev. A. Karpat). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.

May, R., (2008). **Aşk ve İrade.** (çev. Y. Namer). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

Midnight Notes Collective (1992). **The New Enclosures.**

Mills, C. W., (2007). **ToplumBilimsel Düşün**. (çev. Ü. Oskay). İstanbul: Der Yayınları.

Monaco, B., (2013). "'Nothing is simply one thing': Woolf, Deleuze and Difference." **Deleuze Studies**. (7)4: 456-474.

Murray, P., (2016). "The Social and Material Transformation of Production by Capital: Formal and Real Subsumption in Capital, Volume I.". (In) Murray, P. (edt.). **The Mismeasure of Wealth: Essays on Marx and Social Form.** Leiden: Brill

Nalbantoğlu, H. Ü., (2001). "Yeni Ekonomi Koşullarında 'İnsan". **Defter.** (44): 11-23.

Nancy, J. L., (1996). "The Deleuzian Fold of Thought", (In) Patton, P., (edt.). **Deleuze: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell.

Neill, R., (1975). "Character, Society & Politics of Hope: A Comparative Look at The Theories of Wilhelm Reich, Erich Fromm, and Herbert Marcuse". **Humboldt Journal of Social Relations.** 2(2): 36-48.

Negri, A., (2003). **Devrimin Zamanı**. (çev. Y. Alogan). İstanbul: Ayrıntı.

Negri, A., (2005). "Arkeoloji ve Proje: Kitlesel İşciden Toplumsal İşciye". (çev. S. Göbelez – S. Özer). (içinde), **İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**. İstanbul: Otonom.

Negri, A., (2006). **Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler**. (çev. M. Çelik). İstanbul: Otonom.

Nielsen, K.M., (2019). "The Tyrant's Vice: Pleonexia and Lawlessness in Plato's Republic**". Philosophical Perspectives**. (33): 146-169.

Nietzsche, W.F. (2003). **Çağa Aykırı Düşünceler III: Eğitimci olarak Schopenhauer.** (çev. C.Atilla). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, W.F., (2011). **Ahlakın Soykütügü- Bir Polemik.** (çev. Z. Alangoya). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Nietzsche, W.F., (2015). **Zamana Aykırı Bakışlar II: Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası.** (çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Öner, Y., (1978). **Canlıların Diyalektiği ve Yeni Evrim Teorisi:Prodeterministik I**. İstanbul: Gençlik Basımevi.

Öner, Y., (1985). **Pozitivizmi Eleştirmek.** İstanbul: Metis.

Öner, Y., (1993). "Prodeterminist Diyalektik: İnsanın Kendi Doğasındaki Değişkenliğe Bağımlılığı." (içinde), **Şizofreng***i*. s(6).

Öner, Y., (2000). **Pro-Determinizm: Yaşar-Kalma Olasılığı ve Zamanın** *Doğası*. İstanbul: Belge.

Öner, Y., (2011). "Sonsöz" (içinde), Adorno, T. W. **Toplum Üzerine Yazılar.** (çev. Y. Öner). İstanbul: Belge Yayınları.

Palazzo, D. P., (2014). "'The Social Factory' In Postwar Italian Radical Thought From Operaismo To Autonomia." **CUNY Academic Works**.

Panzieri, R., (1980). "The Capitalist Use of Machinery: Marx versus the Objectivists"' (in), P. Slater (edt.). ***O*utlines of a Critique of Technology**. New Jersey: Humanities Press.

Passolini, P. P., (1975). **Salo le 120 Giornate dı Sodoma.** https://www.imdb.com/title/tt0073650.

Patton, P., (edt.). (1996). **Deleuze: A Critical Reader. Oxford: Blackwell.**

Pietikainen, P., (2007). **Neurosis and Modernity: The Age of Nervousness in Sweden.** Leiden: Brill.

Ponty, M. M., (2005). **Algılanan Dünya: Sohbetler**. (çev. Ö. Aygün). İstanbul: Metis.

Proctor, H., (2016). "Lost Minds: Sedgwick, Laing and the Politics of Mental Illness". **Radical Philosophy.** (197): 36-48.

Poulantzas, N,, (1971). "The Problem of the Capitalist State" (in), Robin Blackburn (edt.). **Ideology in Social Scence: Readings in Criticial Social Theory.** London: Fontana pp. 238-253.

Rank, Otto. (2001). **Doğum Travması.** (çev. S. Yücesoy). İstanbul: Metis.

Rasmussen, E. D., (2003). **An Interview with Slavoj Zizek.**

Read, J., (2008). "The Full Body: Micro Politics and Macro-Entities". **Deleuze Studies.** 2(2).

Read, J., (2009). "The Fetish is Always Actual, Revolution is Always Virtual: From Noology to Noopolitics". **Deleuze and Guattari Studies** (3): 78-101.

Read, J., (2012). Homo Economicus'un Bir Soykütüğü:Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi. **Cogito**. (70-71): 82-95.

Read, J., (2014). "Fetiş Her Zaman Aktüel, Devrim Her Zaman Virtüeldir: Noolojiden Noopolitikaya". (içinde) **Özgürleşme Makineleri: Deleuze ve Marx**. İstanbul: Otonom.

Reich, W., (1976). **Cinsel Ahlakın Boy Göstermesi**. (çev. B. Onaran). İstanbul: Payel.

Reich, W., (1981). **Reich Freud'u Anlatıyor**. (çev. B. Onaran). İstanbul: Payel.

Reich, W., (2014). **Karakter Analizi.** (çev. L. Uslu). İstanbul: Cem Yayınevi.

Ricoeur, P., (2007). **Yoruma Dair: Freud ve Felsefe**. (çev. N. Alpay). İstanbul: Metis.

Ricoeur, P., (2012). **Zaman ve Anlatı III: Kurmaca Anlatıda Zamanın Biçimlenişi**. (çev. M. Rıfat). İstanbul: YKY.

Ritzer, G., & Jurgenson, N. (2010). "Production, Consumption, Prosumption: The Nature of Capitalism in The Age of The Digital 'Prosumer'". **Journal of Consumer Culture**. (10)1: 13–36.

Roberts, R., (2011). "Sanity, Madness & Memory: R.D. Laing and The Postmodern." **International Journal of Psychotherapy**. 15(2): 62-74.

Robinson, P., (1969). **The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse.** New York: Harper Colophon.

Rossi, A., (2018). "Neoliberal Ruhlar". **Cogito**. (91): 121-154.

Rossi, U., (2013). "On the Varying Ontologies of Capitalism." **Progress in Human Geography**. (37): 348-365.

Rousseau, J., J., (2004). **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı.** (çev. R. N. İleri). İstanbul: Say.

Rowe, D., E., (2013). "Nietzsche's 'Anti-Naturalism' in 'The Four Great Errors'". **International Journal of Philosophical Studies.** 21(2): 256-276.

Ryan, D.& Mattison, L., (2013). "Deleuze, Virginia Woolf and Modernism". **Deleuze Studies.** (7)4: 421-426.

Sahlins, M., (2010). **Taş Devri Ekonomisi**. (çev. T. Doğan; Ş. Özgün). İstanbul: BGST Yayınları.

Sartre, J. P., (1991). **The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness**. (trans. F. Williams & R. Kirkpatrick). New York: Hill and Wang.

Sartre, J., P., (1996). **Özgürlük Yolları 1: Akıl Çağı,** (çev. G. Devrim). İstanbul: Can Yayınları.

Sartre, J., P., (2003). **Baudelaire**. (çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki.

Sartre, J., P., (2011). **Varlık ve Hiçlik**. (4. Baskı). (çev. G. Ç. Eksen ve T. Ilgaz). İstanbul: İthaki.

Schmitt, C., (2014). **Parlamenter Demokrasinin Krizi.** (çev. A., E., Zeybekoğlu). Ankara: Dost Yayınevi.

Scott, S., & Thorpe, C. (2006). "The Sociological Imagination of R. D. Laing." **Sociological Theory**. 24(4): 331–352.

Searles, H. (1960). **The Nonhuman Environment in Normal Development and in Schizophrenia**. International Universities Press.

Sedgwick, P. (1971). “R. D. Laing: Self, Symptom and Society”. **Salmagundi**. (16): 5-37.

Sedgwick, P. (1973). “Illness: Mental and Otherwise”. **The Hastings Center Studies.** 1(3): 19-40.

Sennet, R, (2008). **Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri**. *(*çev. B. Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı.

Shakespeare, W., (1992). **Venedik Taciri.** (çev. B. Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Simondon, G. (1980). **On the Mode of Existence of Technical Subjects.** Ontario: University of Western Ontario Press.

Sluzki, C., E., and Veron, E. (1971). “The Double Bind as a Universal Pathogenic Situation”. **Family Process.** 10(4): 397–410.

Sluzki, Carlos, E., Ransom, & Donald, C. (1976). **Double Bind: The Foundation of Communicational Approach to the Family**. Minnesota: Grune & Stratton.

Smith, D., W., (2005). *Deleuze on Leibniz :* **Difference, continuity, and the calculus. Current Continental Theory and Modern Philosophy**. Ilinois: Northwestern University Press.

Smith, D.W.; Somers-Hall, H., (ed.). (2012). **The Cambridge Companion to Deleuze.** New York: Cambridge University Press.

Spinoza, B., (2009). **Etika.** (3. baskı). (çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost.

Starosta, G., (2011). “Machinery, Productive Subjectivity and The Limits to Capitalism in ‘Capital’ and The ‘Grundrisse’”. **Science & Society.** 75(1): 42–58.

States, B., (1985). “The Anatomy of Dramatic Character”. **Theatre Journal**. 37(1): 87-101.

Stavrakakis, Y. (2007). “Introduction: Locating the Lacanian Left”. (In) **The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics**. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stiegler, B., (1998). **Technics and Time I: The Fault of Epimetheus**. (trans. R. Beardsworth; G. Collins). California: Stanford University Press.

Stiegler, B. (2011). “Pharmacology of Desire: Drive-based Capitalism and Libidinal Dis-Economy”. **New Formations**. 72(12): 150-161.

Stoetzler, M., (2013). “Adorno, Özdeşsizlik, Cinsellik”. (çev. K. Tunca). (içinde) **Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik eylemcilik**. İstanbul: Otonom.

Sweezy, P., (2000). **Bir Eleştiri. Feodalizmden Kapitalizme Geçiş**. (çev. Ç. Yetkin). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Tarde, G., (2013). **Monadoloji ve Sosyoloji**. (çev. Ö. Doğan). İstanbul: Minör.

Thoburn, N., (2001). “Autonomous Production? On Negri’s ‘New Synthesis’”. (In) **Theory, Culture & Society**. London: SAGE: 18(5): 75–96.

Thompson, E. P., (1967). “Time Work-Discipline, and Industrial Capitalism”. **Past and Present**. 38(1): 56-97.

Toffler, A., (1980). **The Third Wave.** New York: Bantam Books.

Toms, S,. (2008). “‘Immeasurability’: A critique of Hardt and Negri.”. **Ephemera**. 8(4): 433-446.

Toscano, A., (2014). “Gilbert Simondon”. (içinde) **Deleuze’ün Felsefi Mirası**. (çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom

Tramonti, F. (2018). “Steps to an Ecology of Psychotherapy: The Legacy of Gregory Bateson”. **Systems Research and Behavioral Science**.

Tronti, M., (1964). “Lenin in England: A New Style of Political Experiment”. **Classe Operaia Issue 1**.

Tronti, M., (1980). “The Strategy of Refusal”. **Autonomia: Post-Political Politics**. 3(3). (semiotext). New York: Capital City Press.

Tronti, M., (2009). “Towards a Critique of Political Democracy. Cosmos and History”. **The Journal of Natural and Social Philosophy.** 5(1).

Tura, S. M., (2011). “Önsöz”, (içinde) Klein, M., **Haset ve Şükran.** (çev. Y. Erten, O. Koçak). İstanbul: Metis.

Tynan, A., (2014). “Anti Oedipus’un Marx’ı”. (içinde) **Özgürleşme Makineleri: Deleuze ve Marx**. İstanbul: Otonom.

Uher R; Zwicker A., (2017). “Etiology in Psychiatry: Embracing The Reality of Poly-gene–Environmental Causation in Mental Illness”. **World Psychiatry.** 16(2):121–129.

Vaneigem, R., (1983) . **The Book of Pleasures**. (trans. J. Fullerton). Pending Press.

Vaneigem, R., (1996). **Gündelik Hayatta Devrim.** (çev. A. Çakıroğlu; I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.

Vaneigem, R., (2009). **Dinin İnsanlıkdışılığına Dair.** (çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.

Van Heur, B., (2007). “Cultural Analysis, Urban Political Economy and Critique (**INTER: A European Cultural Studies Conference in Sweden**”, organised by the Advanced Cultural Studies Institute of Sweden (ACSIS) in Norrköping 11-13 June 2007.

Vercellone, C., (2007). “From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of The Thesis of Cognitive Capitalism”. **Historical Materialism.** 15(1): 13-36.

Vercellone, C., (2014). “From the Mass-Worker to Cognitive Labour: Historical and Theoretical Considerations”. (In) **Beyond Marx**. pp 417-445. Leiden: Brill.

Vertov, D., (1985). **Kino-Eye: The Writings of Dziga Vertov**. (trans. K. O. Brien). Berkeley: University of California Press.

Virilio, P., (2003). **Enformasyon Bombası.** (çev. K. Şahin). İstanbul: Metis.

Virilio, P., (2004). “Speed and Information: Cyberspace Alarm!”. **Reading Digital Culture**. (ed. D. Trend), Oxford: Blackwell.

Virno, P., (2004). **A Grammar of the Multide: For an Analysis of the Contemporary Forms of Life**. Los Angeles: Semiotext(e).

Virno, P., (2005). “Virtüözlük ve Devrim: Çıkışın Politik Teorisi”. (çev. S. Göbelez – S. Özer). (içinde) **İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika.** İstanbul: Otonom.

Virno, P., (2007). “General Intellect”. **Historical Materialism**.15(3): 3-8.

Visser, M., (2003). “Gregory Bateson on Deutero-learning and Double Bind: A Brief Conceptual History”. **Journal of the History of the Behavioral Sciences.**

Wallerstein, I., (2012). **Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık.** (çev. N. Alpay). İstanbul: Metis

Watson, J., (2009). **Guattari’s Diagrammatic Thought: Writing between Lacan and Deleuze.** New York: Continuum.

Widder, N., (2014). **Deleuze’den Sonra Siyaset.** (çev. F. Ege). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Winnicot, D. W., (2014). **Başlangıç Noktamız Ev.** (çev. N. Diner N. İrven). İstanbul: Pinhan.

Wortis, J., (1954). **Fragments of an analysis with Freud.** New York: Simon and Schuster.

Wölfflin, H., (2015). **Sanat Tarihinin Temel Kavramları.** (çev. A. Cemal). İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

Wright, S., (2002). **Storming Heaven, Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism**. London: Pluto Press.

Wrong, D., (1961). "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". **American Sociological Review**. 26(2): 183-193.

Zizek, S., (2011). **İdeolojinin Yüce Nesnesi**. (çev, T. Birkan). İstanbul: Metis.

Zupancic. A., (2010). **Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan**. (çev. A. S. Özcan). Ankara: Epos Yayınları.

Zweig, M., (1971). "Wilhelm Reich's Theory: Ethical Implications". **American Imago**. 28(3): 268-286.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 25…/03…./…2025……

Tez Başlığı: "**Kapitalist Öznelliğin Psikosomatiği: Hazzın Üretimi Toplumsal Baskı Mekanizmaları ve Bilincin Eleştirisi".**

Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*::……

Yukarıda başlığı verilen tezimin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam …… ……sayfalık kısmına ilişkin, …29…/…04…/…2024….. tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % ….. 'dır.

Uygulanan filtrelemeler**:

1. ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2. ☒ Kaynakça hariç
3. ☒ Alıntılar hariç
4. ☐ Alıntılar dâhil
5. ☒ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezimin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Doruk Çamlıbel

Öğrenci Bilgileri			
	Ad-Soyad	Doruk Çamlıbel	
	Öğrenci No	N17244762	
	Enstitü Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	
	Programı	Siyaset Bilimi	
	Statüsü	**Doktora** ☐	**Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr** ☐

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç. Dr. Ruhtan Yalçıner

Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLİC ADMINISTRATION

Date: …25/…03./…2025……

Thesis Title (In English):…”**The Psychosomatic of Capitalist Subjectivity: A Critique of The social Oppresion and The Conscious”.**

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on …29…/…04…/…2024… for the total of …… pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is …… %.

Filtering options applied**:

1. ☐ Approval and Decleration sections excluded
2. ☒ References cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Doruk Çamlıbel

Student Information			
	Name-Surname	Doruk Çamlıbel	
	Student Number	N17244762	
	Department	Political Science and Public Administration	
	Programme	Political Science	
	Status	**PhD** ☐	**Combined MA/MSc-PhD** ☐

SUPERVISOR’S APPROVAL

APPROVED
(Title, Name and Surname, Signature)

**As mentioned in the second part [article (4)/3]of the Thesis Dissertation Originality Report’s Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding refence, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 25…/…03./…2025……

Tez Başlığı: **Kapitalist Öznelliğin Psikosomatiği: Hazzın Üretimi Toplumsal Baskı Mekanizmaları ve Bilincin Eleştirisi**

Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*::……
……..

Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir.
4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir.
5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Doruk Çamlıbel

Öğrenci Bilgileri			
	Ad-Soyad	Doruk Çamlıbel	
	Öğrenci No	N17244762	
	Enstitü Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	
	Programı	Siyaset Bilimi	
	Statüsü	**Doktora** ☐	**Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr** ☐

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Doç Dr. Ruhtan Yalçıner

***** Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLİC ADMINISTRATION

Date: 25…/03…./2025……

ThesisTitle (In English): **The Psychosomatic of Capitalist Subjectivity: A Critique of The social Oppresion and The Conscious**.

My thesis work with the title given above:

1. Does not perform experimentation on people or animals.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
5. Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infrigement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

Doruk Çamlıbel

Student Information			
	Name-Surname	Doruk Çamlıbel	
	Student Number	N17244762	
	Department	Political Science and Public Administration	
	Programme	Political Science	
	Status	**PhD** ☐	**Combined MA/MSc-PhD** ☐

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Associate Professor Ruhtan Yalçıner