

ALTERMODERNİTE

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin birlikte kaleme aldıkları *İmparatorluk, Çokluk ve Ortak Zenginlik* kitapları üzerine düşünme ihtiyacından doğan bu yazı, şimdiye kadar çoktan yapılmış olduğu için, bu kitapları özetleyerek tanıtmaya amacını taşıyor. Bunun yerine, bir "Üçleme" olarak anılan bu kitapların ortak meramının hem modernizmin hem de postmodernizmin krizine altermodernite perspektifinden devrimci bir müdahale olduğu düşüncesiyle, ağırlıklı olarak bu fikri serimlemeyi deniyor.¹

Düşünmek ve fikir üretmek sorunsallaştırmak demektir, gerek sorular gerekse yanıtlar öncelikle sorunsallaştırmanın düzleminde kurulur. Bugüne kadar Sol, devrimi "kapitalizmin krizi" içinden düşündü ve sorunsallaştırdı. Hardt ve Negri ise, bu sorunsallaştırmayı ters çevirerek, "devrimin krizi nedir?" sorusunun düzleminde düşünülmesi gerektiğini ileri sürüyor. Bu ters çevirme, devrimci düşünmede önemli bir devrimdir. Bizi antagonizmayı sermayenin krizlerine gömülü ve "anti"ye dayalı bir olumsuzlamaya içkin olan bir olumlama yerine, kurucu gücü olumsuzlamaya içkin olan bir olumsuzlamaya göre düşünmeye yönelir. Devrim, "devrimin krizi" üzerinden düşünülmalıdır. Peki nedir devrimin krizi? Bugünün devrimciliği "devrimin krizi"ne müdahale demektir, bu yazı da Üçlemeyi "devrimin krizi"ne devrimci bir müdahale olarak okuyor.

Modernite ya da modernlik, modernizmle bir ve aynı şey değildir. Modernite bir anti-feodalizm olarak her zaman olumlanır. Bu olumsuzlamayla birlikte modernite aslında daha doğar doğmaz bir iç savaş düzlemi haline gelmiştir, modernite kendi doğuşuna içkin bir krizdir. Modernizm ise bu iç savaşta bir karşıdevrimdir ve kapitalizmin egemenlik biçimi olarak doğmuştur. Devrim, bugüne kadar, modernitenin krizine modernizm eleştirisiyle değil modernizmin içinden ve modernizmi olumlayarak yanıt üretmiştir. Anti-emperyalizm ve anti-faşizm, kapitalizmin egemenlik biçimi olarak modernizmin eleştirisine dönüşmez. Ekim Devrimi de modernizmin sınırlarında kalmış ve modernitenin eşliğini aşamamıştır. Sovyetlerin çözülüp çökmesinin nedeni budur. Buna karşılık, kapitalizm modernizmin eleştirisi üzerinden artık postmodernleşmiştir. Günümüz kapitalizminin düzlemi artık modernizm değil postmodernizmdir. Bu perspektiften bakıldığında, günümüz devriminin krizi, ister modernizmin krizine isterse kapitalizmin ortaçağını ifade eden postmodernizmin krizine yine modernizm ya da postmodernizm içinden yanıt üretmesidir. Devrimin krizi devrimcileşmemesidir. Devrim, modernizmin ve postmodernizmin krizlerine ancak altermodernite düzleminde müdahale ederek devrimcileşebilir.

İkili modernlik

Modernite aşkınlığın reddi, egemenliğin yeryüzüne indirilmesi ve içkinliğin kuruluşu anlamına gelir. Moderniteyle birlikte insanlık, kendi hayatının efendisi, tarihin yapıcısı

¹ Hardt ve Negri Üçlemeye 2017 yılında *Meclis*'i de ekledi. Biz de bu yazıyı en başta Dörtleme üzerine bir yazı olarak tahayyül etmiştik, ancak ilerledikçe tek bir yazının sınırları içinde kalarak bunu yapamayacağımızı fark ettik. Bu yazıdan bize, *Meclis* üzerine, kaldığımız yerden devam edebileceğimiz başka bir yazı tasarısı kaldı.

ve göklerin kâşifi olduğunu ilan etti. İnsanlık dünyadaki gücünün farkına vardı. Böylece bu güç iki tarz modernliği doğurdu. Hardt ve Negri *İmparatorluk*'ta bu ikileşmeyi şöyle açıklar: “Birinci tarz modernlik, radikal bir devrimci süreci anlatır. Bu modernlik geçmişle bağlarını koparır, dünya ve hayata ilişkin yeni paradigmanın içkinliğini ilan eder. Bu modernlik bilgi ve eylemi bilimsel deney olarak geliştirir, insanlığı ve arzuyu tarihin merkezine yerleştirerek demokratik bir politikaya yönelimi tanımlar.”² Birinci tarz modernlik Rönesans'tır, o da bir krizle birlikte doğmuştur. Bu kriz “içkin, kurucu ve yaratıcı kuvvetlerle, düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlayan aşkın iktidar arasındaki durmak bilmez çatışmadan doğmuş bir krizdir.”³ Bu iki tarz modernliğin devrimci kutbu Rönesans'ta, karşıdevrimci kutbu ise Aydınlanma'da cisimleşir. Aydınlanma'nın görevi “biçimsel olarak özgür öznelerden oluşmuş bir çokluluğu disiplin altına almaya muktedir bir aşkın aygıt kurarak”⁴ içkinlik fikrini tahakküm altına almaktır. Modernliğin iki tarzıyla bakıldığında, Spinoza Rönesans'ı, Descartes ise Aydınlanma'yı temsil eder. Ama bu ayrışmanın soybiliminde Sokrates öncesi felsefeye kadar geri gidilebilir.

Nitekim postyapısalcılığın da felsefe tarihine en önemli müdahalesi, Sokrates öncesi felsefeyi öne çıkarmasıdır. Nietzsche, Dionysos felsefesinden yola çıkarak Sokrates öncesi felsefeyi yaşam üzerine bir düşünme olarak tanımlar. Heidegger ise, Sokrates öncesi felsefeyi “phusis” kavramı üzerinden düşünür. Antik Yunancada “phusis” ve Latince “natura” doğa anlamına gelmekle birlikte bu iki sözcük arasında köklü bir kavramsal farklılık vardır. Heidegger tam da bu farkı öne çıkararak Antik Yunanca metinlerin Latince çevirilerinin hiç de masum olmadığını öne sürer.⁵ “Phusis”in Latince karşılığı “natura” bir “obje” olarak doğa anlamına gelir, oysa Yunanca “phusis” bir “oluş” olarak doğayı işaret eder. “Phusis” kavramını temel alan bir fenomenoloji, yaşamı oluş olarak düşünür. İçkinlik felsefesi, en temelde bir güç felsefesi olarak, varlığı tekanlamlığıyla bir yaşam, bir oluş, sürekli bir “olma” hali olarak görür.

Sokrates gelir ve “olma” halinin sonluluğuna, “çokluğu”na “natura” adına müdahale eder; ona göre değişmez evrensel “iyi”ler vardır. Sokrates'le birlikte felsefe evrensel “iyi” ile değişken “doğa” ayırımına dayalı bir ahlak felsefesine dönüşür. İçkinlikten aşkınlığa geçişteki ilk kırılma Sokrates'tir. Artık felsefe şiir yoluyla ve şairlerle değil, metafizik üzerine bina edilecektir; evrensel “iyi”lerden de öte evrensel “doğru”lara bağlı kategorik bir düşünme biçimi olan metafizik gitgide hâkim hale gelecektir. Kategorik düşünme, her şeye uygulanabilen “doğru” düşünme düzlemidir. Böylelikle düşünme artık bir yaşam olmaktan çıkıp bir yönteme dönüşür.

Metafiziğin ortaçağı aşkınlığın en üst noktasıdır. Aşkılık felsefesinde varlık “çokanlamlı” mı, “tekanlamlı” mı, yoksa “analojik” midir? Yaşam ve doğa üzerine düşünmekten çok uzak olan ortaçağ felsefesi bu sorularla uğraşıp durmuştur. Mahir bir doktor olan Duns Scotus gelir ve “varlık tekanlamlıdır” çığlığını atar. Analojiyi ancak tekanlamlılık içinde düşünülebilir hale getirerek, aynı anda hem yaratıcı hem de

² Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 98.

³ *A.g.e.*, s. 99.

⁴ *A.g.e.*, s. 101.

⁵ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, Yale University Press, 2000, s. 14.

yaratılanı tekanlamlılık düzleminde düşünmenin önünü açar. Daha önemlisi, “farkı” kategorik bir düşünmenin karşıtlığından kurtarır, “buluk” ve “buradalık” olarak tekili kendinde düşünmeyi mümkün kılar. Böylece Duns Scotus sınırı eşige çevirmeyi gerçekten başarır, ama eşigi aşamaz ve yine analoginin sınırları içinde kalır.

Bu eşigi aşacak olan filozof Spinoza’dır. Spinoza’ya göre Tanrı doğadır, yaratan doğa ile yaratılan doğa tam olarak bir ve aynı şeydir. Kurucu güç “beden”dir. Spinoza bizi içkinliğin içine bırakır. Öyle ki felsefe artık evrensellerin değil, bireyliklerin, bedenlerin, duyguların ve ortak olanın [*the common*] etik-politik pratiği olarak karşımıza çıkacaktır. Böyle bir felsefi ortamda doğan Rönesans, yeniden doğuş anlamına uygun olarak, hem Sokrates öncesi doğaya bir dönüş, hem Spinoza’nın etik-politiği, hem de içkinliğin devrimci modernlik olarak doğuşu demektir.

Buna karşıdevrimci bir yanıt olarak Descartes, düşünce ile beden ayrımı yaparak işin içine ikiliği yeniden sokar. Bedenden bağımsız saf aklın gücü, beden üzerinde yeni bir aşkın iktidar haline gelir. “Aydınlanma çağı, daha doğrusu burjuva ideolojisi çağı”⁶ Descartes’la başlar. Kant da, buna benzer ama çok daha incelikli bir müdahaleyle, fenomeni “oluş”tan çıkarmak için, onu sezginin apriori formları olan zaman ve mekânla dondurarak bir objeye, bir nesneye dönüştürür. Kant’la birlikte aşkınlık, içkinliği aklın deneyimine içselleştiren aşkınsal bir özne biçimini alır. Deneyim, saf aklın yaşam üzerindeki aşkınlığının dolayımından ibarettir. Hegel ise aşkınsal özneyi ontolojik düzeyde en üst noktasına taşır. Hegel’in Tin adını verdiği bu aşkınsal özne artık tarihin dahi öznesidir. Burjuva ideolojisi modernizm, bedenden ve duygulardan bağımsız saf aklın, deneyimin dolayımıyla beden üzerinde kurduğu aşkın hiyerarşi demekse, Hegel modernizmin felsefedeki son büyük temsilcisidir.

Modernliğin iki tarzından yalnızca biri olan, daha önemlisi onun karşıdevrimci kutbunu oluşturan modernizmin siyaset felsefesindeki en önemli temsilcisi ise hiç şüphesiz Hobbes’dur. Hobbes’la birlikte burjuva aşkın egemenlik anlayışı seküler bir biçim kazanır. Çokluk, sözleşme yoluyla kendi egemenlik hakkını “Bir”e, Krala devretmeli ve bu devirle birlikte “halklaşmalıdır.” Barış ancak böyle kurulabilir. Rönesans’la yeryüzüne, içkinliğe indirilen egemenlik, aklın hiyerarşisi altında ve sözleşme dolayımıyla böylece yeniden aşkınlaşır. Modernizmin seküler düzleminde aşkın Tanrı, önce Hobbes’da sözleşme yoluyla “Bir”e, sonra Hegel’de soyut “devlet”e dönüşür. Nereden bakılırsa bakılsın modernizm, içkinlik üzerinde kurulan hâkimiyetin bir düzeneği, Rönesans’ın içkinliğini tasfiye eden bir karşıdevrimdir. Kapitalizmin egemenlik biçimi olan ulus devlet, burjuva ideolojisi modernizmin bir ürünü olması bakımından “içkinliğe karşı bir devrim”dir. Ulus devlet, içkinliğin bir gücü olarak emeğin ulusal sınırlar içinde çitlenerek ve ücretli emek altında sınıflaştırılarak burjuvazinin siyasi mülküne dönüştürülmesinin bir düzeneği ve farkların temsil yoluyla üretildiği bir disiplin toplumdur.

Ulus devlet

⁶ A.g.e., s. 103.

Ulus devlet, iki modernliğin iç savaşından bir karşıdevrim olarak doğmuştur. Feodal egemenlikte monarşi Tanrının bedeninin bir parçası, nüfus ise monarkın bedeniydi. Toprak monarkın mülkü, nüfus da monarkın tebaasıydı. Toprak ile nüfusun birliğini, barışı ve düzeni monark temsil ediyordu. Modernizmde ise toprak ile nüfusun bu birliği, bu barış ve düzen, “ulus” kavramının tinselliğini oluşturur hale gelir. Ulus düzleminde nüfus artık “halk”, tebaa ise artık “vatandaş”tır. Nüfus kan, dil, toprak ve kültür birliği içinde ulus ve “halk”tı; vatandaş ise kendilik etiğinin gereği olarak değil ulus kimliğinin gereği olarak bir bireydi.

Hardt ve Negri’nin de işaret ettiği üzere, Foucault’nun “egemenlik paradigmasından yönetimsellik [*governmentality*] paradigmasına geçiş” olarak tarif ettiği geçiş tam olarak budur.⁷ Yönetimsellik, yaşam üzerinde işleyen, özneleştirilmeye içkin bir iktidar anlayışıdır. Bu iktidar anlayışının cisimleşmesi olarak disiplin toplumu, modernizmin iktidar işleyişine karşılık gelir. Fakat Foucault’nun iki tarz modernliğin savaşında tam olarak nereye düştüğünü görmek istiyorsak onun özneye dair yaklaşımını ayrıca göz önünde bulundurmak zorundayız.

Yönetimsellik ve disiplin toplumu paradigmasıyla özne teorisinin yapısökümüne yol açan Foucault, yaygın kanının aksine, özneyi reddetmez; bilakis yeni bir özne teorisi kurmayı düşünür.⁸ Foucault’dan önce özne, aklın ve bilincin aşkınsallığı temelinde kurucu bir güç olarak görülüyordu. Aydınlanma’ya dayanan modernizm, “insan” kavramını bilim ve hümanizm söylemiyle aşkınsılaştırmıştı. İşte Foucault böyle bir aşkınsal özne ve insanın olmadığını öne sürüp, özne olarak insanın kurucu değil “kurulan” olduğu bir düzlem tarif ederek önemli bir kırılmaya neden oldu. Althusser’in “tarihin öznesi yoktur” deyişiyle başlayıp Foucault’yla devam eden postyapısalcı kırılmanın önemi burada yatar. Foucault ve Althusser’in hümanizm karşıtlığının nedeni tamamen felsefi ve politiktir. Zira bu düzlem bizi kurucu güç, yani “politik olan” üzerine yeniden düşündürür. Modernizmin gizli yüzü bir kere açığa çıkmıştır. Modernizm hümanist bir toplum değil, insan ve özne üreten bir disiplin toplumu, karmaşık olduğu kadar yaygın da olan bir egemenlik biçimidir. Bu bakış açısı altyapı-üstü yapı ikiliği etrafındaki bütün tartışmayı bir iktidar ekonomisi analiziyle yerinden eder. Modernizm her şeyden önce sınıf üretmenin, toplumsal öznelere dayalı bir fark üretiminin iktidar ekonomisidir. Althusser ve Foucault, kapitalizmin yalnızca meta üretimi olmadığını, aynı zamanda, Althusser’e göre ideolojik hegemonya aygıtları, Foucault’ya göre ise dispozitifler yoluyla, özne üretimine içkin bir öznelik üretimi olduğunu gösterir. Althusser ideolojik hegemonya aygıtları analizinde özneleşmeyi hâlâ bilinç üzerinden düşünür, Foucault ise özneleşmeyi doğrudan bedenlerden yola çıkarak ve bedenler yoluyla tarif eder. Althusser ile Foucault arasındaki en önemli fark da budur. Foucault özneleşmeyi beden üzerinden düşünerek, biyopolitikayı modernizm ile kapitalizmin ortak düzlemi olarak sunar. Böylece sınıflar mücadelesi de artık kapitalizmin biyopolitik üretiminin içinden düşünülecektir.

⁷ *A.g.e.*, s. 110 (çeviri değiştirilmiştir).

⁸ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, *Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar*, çev. Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, 2014 içinde, s. 56-57.

Biyopolitik bir üretim olarak modernizmin en önemli stratejisi temsiller üzerinden “fark” üretimidir. Disiplin toplumunun işleyişinde fark üretimi, özne üreten temsil kurumlarında gerçekleşir. Ulus halkı, halk bireyi, devlet vatandaşı temsil eder. Hapishane, hastane, üniversite vb. hepsi temsil kurumlarıdır. Temsiller, özne üreten iktidar dispozitifleridir. Peki bu özne üreten temsillerde iktidar ekonomisi nasıl çalışır? Foucault’nun bize bıraktığı önemli miraslardan biri bu sorudur. Bu soruyla bakıldığında ulus artık verili bir doğal ya da tarihsel temel değil, modernizmin fark üretiminde stratejik olarak işleyen bir dispozitif olarak görülecektir. Nitekim Hardt ve Negri de ulusu “hegemonik bir grup, ırk ya da sınıf tarafından *temsil* yoluyla iç farklılıkların silinmesi” olarak tanımlar.⁹ Bu tanıma uygun olarak, İmparatorluğu yeni bir egemenlik biçimi olarak analiz ederken ulusla ve ulus devletle stratejik bir hesaplaşmaya girerler. Bu stratejik bakış açısına göre, ulus devlet feodal düzenin dinamiklerini kırmakla yetinmez, aynı zamanda sermayenin ilksel birikim sürecinde emeği kırdan kente sürerek ücretli emek altında sınıflaştırmanın ve emperyalizme karşı çıkarken toplumsal sermaye birikimini oluşturmak adına emeği iç sömürge haline getirmenin bir düzeneği olarak işlev görür. Ulus devlet, bu bakımdan, dünyanın sömürgeleştirilmesi demek olan emperyalizmin de kurucu gücüdür. Emperyalizm, ulus devlete dayalı kapitalizmin egemenlik biçimidir. Dolayısıyla ulus devletin çöküşü modernizmin ve emperyalizmin çöküşünü de beraberinde getirmiştir. İmparatorluk, bu çöküş sonrası kapitalizmin yeni egemenlik biçimidir. Ulus devlet ve emperyalizm sermayenin modernizmini, İmparatorluk ise sermayenin postmodernizmini ifade eder.

Geçiş belirtileri: postmodernizm

Hardt ve Negri’nin Üçlemede postmodernliği ısrarla “sadece yeni bir düşünme tarzı değil, aynı zamanda gerçeğin somut yeniden tanımlanması”¹⁰ olarak ele almaları, yukarıda bahsettiğimiz gibi, modernizmi öncelikle bir iktidar işleyişi olarak çözümlemelerinin doğrudan bir sonucudur. Onlar açısından postmodernizm, modernizmin eleştirisi kadar yeni bir egemenlik biçimi olan İmparatorluğun somut tanımlanmasını da içerir. Kendi deyişleriyle, postmodernist teorisyenler onları “içine girmekte olduğumuz çağ değişiminin, yani İmparatorluğa geçişin belirtileri oldukları oranda”¹¹ ilgilendirir.

Postmodernizm, modernizm eleştirisi bağlamında anlamlıdır, fakat eleştirinin gelip dayandığı sınır da budur; öyle görünüyor ki sınır eşiğe çevrilememiştir. Modernizm eleştirisi kapitalizm eleştirisine ya da antagonist bir paradigmaya çevrilmediği oranda sistem içi kalmıştır. Postmodern egemenlik olarak İmparatorluk, postmodern teorisyenlerin “kutladığı melez ve parçalı öznelliklerin farklılık temelli hiyerarşileri aracılığıyla modern paradigmayı ve yönetim biçimini [çoktan] yerinden etmişse,”¹² modernizmin eleştirisinin ötesine geçmemiş bir postmodernizmin eleştiri gücünün

⁹ Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 124.

¹⁰ Antonio Negri, *Porselen Yapımı Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*, çev. Elyesa Koytak, Monokl Yayınları, 2013, s. 31.

¹¹ Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 164.

¹² Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 157.

kendisi de sorgulanır hale gelmeyecek midir? İmparatorluk modern paradigmayı ve yönetim biçimini kendi elleriyle ortadan kaldırırken, yeni egemenlik paradigmasının eleştirisi postmodern bir egemenliğin eleştirisi olmak zorundadır. Postmodernizm, modernizmin eleştirisinin “sınırında” kalarak yeni egemenlik paradigmasının eleştirisini tamamen ıskalar; daha kötüsü, tam da bu yüzden postmodern egemenliğin elinde kullanışlı bir araç durumuna düşer. Yeni egemenliğin eleştirisine girildiğinde, postmodernizm İmparatorluk paradigmasının felsefesi olarak eleştirilmekten kaçamaz:

Şirket sermayesi ve dünya piyasası ideolojilerini ele almaya başladığımızda kesinlikle görülecektir ki, modern egemenliğin ikici yapıları ve özcülüğüne kafa tutmak için farklılık, akışkanlık ve melezlik politikasını savunan postmodernist ve postkolonyalist teorisyenler iktidar stratejileri tarafından tamamen kuşatılmıştır. İktidar onların saldırdığı kaleyi zaten boşaltmış, arkalarına geçmiş ve farklılık adına yürüttükleri savaşta onlara destek olmaktadır. ... Mesele şu ki yeni düşman yalnızca eski silahlara karşı dirençli olmakla yetinmiyor, aslında o silahları geliştiriyor ve tam kapasiteyle kullanıma sokmak için muhtemel rakiplerinin eline veriyor. Yaşasın farklılık! Kahrolsun özcü ikicilik!¹³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Negri ve Hardt’ın Üçlemesi, aynı zamanda postmodernizmle arasına mesafe koyma ve postmodernizmi eleştirme amacını taşır. Negri ve Hardt farkı kapan özdeşlik, benzerlik, aynılık, evrensellik, temsil ve kimlik dispozitiflerine karşı “fark” felsefesini ne kadar önemsiyorlarsa, “fark” felsefesinin agonist güzel ruhuna da bir o kadar karşıdırlar. Bu yaklaşım, fark felsefesinin postyapısalcı düzleminde iki ayrı ontolojik paradigmanın varlığını görünür kılması açısından çok önemlidir. Bu paradigmalardan biri agonizm, diğeri ise antagonizmdir. Postyapısalcılık düzlemindeki bir çatallanma olarak, agonizm postmodernizmin, antagonizma ise altermodernitenin kurucu kavramıdır. Agonizm, postmodernizmin farklılık savunusunun iktidar stratejilerince kuşatılmasının açığa vurduğu, fark felsefesi içindeki bir krizin ifadesidir. Negri ve Hardt’ın Üçlemesi, işte bu agonist postmodernizme altermodernite cephesinden antagonizma temelli devrimci bir müdahaledir. Devrim, fark felsefesini ve politikasını krize sokan agonizme karşı antagonist bir etik-politik pratiktir.

Negri, *Çokluk* ile *Ortak Zenginlik* arasında yayımladığı, aslında Üçlemeyi tek bir araştırma projesi olarak sunduğu *Porselen Yapımı* kitabında, postmodern düşüncenin haritasını agonizm ile antagonizma arasındaki bu karşıtlığa göre çizer. Postmodern düşüncenin üç felsefi biçiminden biri, “modernliğin ontolojisine karşı felsefi bir tepki olarak ve bütün bir toplumun sermaye tarafından gerçekten kapsandığının [*real subsumption*] kabul edilmesi olarak postmodernlik”tir.¹⁴ Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo ve Richard Rorty ‘nin çalışmalarında ifade bulan bu

¹³ A.g.e., s. 157.

¹⁴ Antonio Negri, *Porselen Yapımı*, s. 34.

yaklaşım, “özneliği ticari dolaşıma tekrar sokan, kullanım değerine her türlü olası referansı yok eden”¹⁵ politik bir düzlemde yer alır. Postmodern felsefenin bu biçimi bir çıkış nosyonu düşünmeyi felsefi olarak baştan imkânsız hale getirir. İkincisi, “[m]arjinal bir direniş olarak, bir tür ‘meta fetişizmi’yle mistik eskatolojinin ayartısı arasında gidip gelen bir sarkaç olarak postmodernlik”tir.¹⁶ Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ve Giorgio Agamben’in temsil ettiği bu yaklaşımın gidebileceği yer, ancak Benjamin’in toplumun gerçek kapsanmasının kıyılarındaki bir komünist ütopya fikridir. Son olarak, üçüncüsü, “[y]alnızca içinde bulunduğumuz tarihsel aşamanın değil, aynı zamanda bu aşamada varolan karşıtlığın da tanınmasını dile getiren eleştirel postmodernlik”tir.¹⁷ Bu yaklaşım ise Michel Foucault ve Gilles Deleuze’ün düşüncelerinde ifade bulur.

Bu üç felsefi yaklaşımın ortak noktası, “bütün bir toplumun sermaye tarafından gerçekten kapsandığının kabul edilmesi”dir. Postmodernliği üçe ayıran bu iç bölünmenin ana eksenini açıkça “antagonizm”dir. Nitekim birinci ve ikinci yaklaşımlar arasındaki ikinci ortaklık, kurucu güç olarak antagonizmanın olmayışı, bir çıkış nosyonunun imkânsızlığı ve “gerçek kapsamanın kıyılarındaki bir komünist ütopya”nın sınırlarının ötesine geçilmeyişidir. Üçüncü felsefi yaklaşım, “eleştirel postmodernlik” olarak, “varolan karşıtlığı” tanıdığı ölçüde, ilk ikisinden farklı bir yöne sahiptir.

Negri’nin Üçlemenin postmodern düşüncenin manzarasında nerede durduğunu da gösteren bu ifadeleri, Foucault ve Deleuze’ü, kurucu gücün ontolojisine yaslanan “eleştirel postmodernliğin” adresleri olarak, diğer postmodernist teorisyenlerden ayrı ve ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir. Bu ayrı ve ayrıcalıklı konum, iki düşünürün de toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanması karşısında güç düşüncesini ve antagonist konumu elden bırakmamasından kaynaklanır:

Geçişin ilk aşamasında kuşkusuz toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanmasına ve bunun politik yapısını oluşturan biyo-iktidara, marjinal direnişler dışında *herhangi bir alternatifin olmadığı* algısı belirleyici oldu. ... Oysa bütün bu okumaların arka planında, direniş-iktidar ilişkisinin belli bir *diyalektik ve paradoksal tekanlamlılığının* yeniden üretildiğini görüyoruz. Direniş biçimlerinin içinde gerçekleşebileceği tuhaflığı belirleyen her seferinde iktidarın kendisidir. Direniş kendini (Hegelci geleneğe, özellikle de sol biçiminde olduğu gibi) tarihsel gelişmenin merkezinde değil, artık marjinal bir boyutta, eşzamanlı ve enlemesine katedici biçimde sunuyorsa da, her şeye rağmen burada hiçbir güç düşüncesi, hiçbir karşıtlık konumu, hiçbir özgürleşme makamı göremeyiz.¹⁸

Postmodernizmin karşısında ve ötesinde bir konumu ifade eden “altermodernite” kavramı, Üçlemenin *İmparatorluk ve Çokluk* kitaplarında geçmez, gerek düşüncenin

¹⁵ *A.g.e.*, s. 34.

¹⁶ s. 34.

¹⁷ s. 34.

¹⁸ s. 32.

gerekse politikanın manzarasını yeniden düzenleyen bir eksen olarak açıkça ilk kez *Ortak Zenginlik* kitabında dile getirilir. Şimdi bu yenilenmiş bakış açısından, Foucault ve Deleuze'ün altermodernite içinde mi sayıldıkları, yoksa ne kadar “eleştirel” olursa olsun postmodernliğin içinde mi kaldıkları sorusunun cevabı bir muammadır. Üçlemenin aynı zamanda Foucault ve Deleuze'ün eleştirisini de içermesi, Foucault ve Deleuze'ün “eleştirel” de olsa postmodernizm içinde kaldığını düşündürtebilir.¹⁹ Ama asla görmezden gelemeyeceğimiz bir hakikat varsa o da postmodernizmin agonist krizine antagonizma adına ve Foucault eleştirisıyla ilk müdahale edenin bizzat Deleuze olduğudur.²⁰ Üçleme, bu gerilimin üzerinde yeterince durmasa da, başından sonuna bu gerilimin farkında olarak yazılmış olduğu hissini verir. Bizce günümüzde postyapısalcılığın politik krizinin altında yatan neden, Foucault ile Deleuze arasındaki bu gerilimdir. Üçleme bu problem üzerinde yeterince durmadığı için Foucault, Negri'nin postmodernizme toplumun sermaye tarafından gerçek kapsanması karşısında “herhangi bir alternatif olmadığı ... direniş-iktidar ilişkisinin belli bir *diyalektik ve paradoksal tekanlamlılığının* yeniden üretildiği ... hiçbir güç düşüncesi, hiçbir karşıtlık konumu, hiçbir özgürleşme” imkânı barındırmadığı için yönelttiği eleştiriden muaf kalmıştır. Ama bu gerilim kaynaklarına doğru izlendiğinde görülüyor ki Foucault postmodernizm, Deleuze ise altermodernite içinde düşünülmelidir. *İmparatorluk* kitabının “aporia”sı bizce muamma olarak bırakılan bu gerilimden kaynaklanmaktadır.

Biyopolitik üretim

Üçlemenin ilk kitabı *İmparatorluk*, hatırlanacağı üzere, “çağdaş, küreselleşmiş bir dünyada genel bir iktidar teorisi kaleme almayı amaçlıyor” cümlesiyle başlıyor ve “emperyalizm” kavramının günümüz küresel iktidar yapılarını anlamakta yeterli olmadığından yola çıkarak yeni bir egemenlik biçimi üzerine düşünmeyi öneriyor.

Kitapta kavram olarak İmparatorluk üç temel özelliğiyle ayırt edilir. Birincisi, İmparatorluk Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi monarşi, aristokrasi ve demokrasinin aynı düzlemde işlediği karma bir kuruluştur. İkinci özelliği bir iktidar merkezinin yokluğudur. İmparatorluğun “Roma”sı yoktur. Üçüncüsü, İmparatorluk, bir “dışarı”nın olmayışına dayanır ve sınır tanımayan bir yönetimi varsayar.²¹ Bu üç özelliğe yazarların sonraki sayfalarda ele alacağı dördüncü bir özellik daha eklemek gerekir: İmparatorluk, toprak temelli değildir ve toprak temelli bir iktidar merkezi yaratmadığı gibi sabit sınırları ve engelleri de tanımaz. Bu bakımdan imparatorluk, “ağ” tipi bir egemenlik düzeneğidir, daha doğrusu hiyerarşisi bakımından tek bir merkezi olmayan akışlardan oluşan bir ağdır. Bu özelliklerin yanına İmparatorluğun teorileştirilmesinde temel bir önemi olan şu iki kavramsal aygıtı da eklemekten geçmeyelim: “kontrol toplumu” ve “biyopolitik” üretim.

¹⁹ Bkz. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 52-53.

²⁰ Bkz. Gilles Deleuze, “Arzu ve Zevk”, *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, 1995 içinde. Hardt ve Negri de, *İmparatorluk*, s. 53, dipnot 14'te, iki düşünür arasındaki asıl anlaşmazlık noktasının Deleuze'ün Foucault'ya yazdığı bu özel mektupta açığa çıktığını vurgular.

²¹ *İmparatorluk*, s. 14.

Hardt ve Negri *İmparatorluk* kitabı için ikinci bir açılış cümlesi daha formüle ederler: “Bu kitap karşılıklı olarak birbirlerini ima eden iki kavramın etrafında dönüyor: İmparatorluk ve Çokluk.”²² İmparatorluk dışarıyı olmayan bir küresel düzeni anlatır, çokluk ise İmparatorluğun içinde fakat karşısındaki bir konumda yer alır. Üçleme boyunca Foucault “dışarıyı olmayan”ın, Deleuze ise “içinde fakat karşısında olan”ın açıklanmasında öne çıkarılır.

Nitekim yazarlar, dışarıyı olmayan böyle bir küresel düzenin kavramsallaştırılmasında en yüksek payeyi Foucault’ya verirler: “Michel Foucault’nun eserleri birçok bakımdan emperyal yönetimin maddi işleyişine ilişkin böyle bir araştırma için zemin oluşturur.”²³ Merkezlessiz, dışarıyı olmayan, ağa dayalı bir egemenlik anlayışı, tamamen Foucault’nun iktidar ontolojisinden türetilmiştir. İktidarın içkinliği dışında üretici ve kurucu bir “dışarı” sı yoktur.

Foucault’da iktidar öncelikle özü ve sıfatı olmayan bir ilişkidir. İktidar, hükmedenler kadar hükmedilenlerden de geçen kuvvet ilişkilerinin bir bütünüdür. Yukarıdan dayatıldığı gibi hükmedilenler tarafından aşağıdan da üretilir. İktidar ne baskı ne de ideolojiyle işler; bedenlere yüklendiği gibi bedenlerden de üretilir; bu bakımdan kurucu ve üretken bir normalleştirme, bir disiplin pratiğidir. Foucault’nun ısrarla vurguladığı gibi, iktidarın işleyiş düzlemi özgürlüktür. Özgürlüğün olmadığı yerde ne iktidar ne de direniş çalışır. Foucault felsefesinin en idealist özü, özgürlüğü apriori önkoşul olarak kabul etmesidir. Bu zeminde devrimin kurucu gücü, hazzın gücü olan iktidardır. İktidar tam da yalnızca özgür özneler üzerinde uygulanabileceğinden dolayı, onun işleyişini öznelliklere dışsal olarak, öznellikleri de ona dışsal olarak düşünmek imkânsız hale gelir. Aynı hususu Hardt ve Negri şöyle dile getirir: “Foucault, haklı olarak disiplin uygulamasının komuta altına aldığı öznelliklere kesinlikle içkin olduğunda ısrar ediyordu ve bu da analizinin özüydü. Başka bir deyişle, disiplin, Hobbes’un sandığı gibi yukardan yapılacakları buyuran bir dış ses değil; irademizden ayrılması imkânsız öznelliğimize içsel ve ondan ayrı düşünülemez iç zorlama gibi bir şeydi.”²⁴

Foucault’un bu tekanlamlı ontolojik anlayışında bir strateji pratiği olarak iktidar, içkinlik düzleminin makinesi haline gelir. Diyagram içkinlik düzleminin virtüelliği, dispozitifler ise edimselliğidir. Bu ontolojik anlayışın uzantısı olan “yönetimsellik”, egemenliğin aşkınlığını ortadan kaldırır. Kontrol toplumu “iktidar” ontolojisinin içkinliğine ve biyopolitik üretimine dayanır. Foucault’nun bu tekanlamlı içkinlik ontolojisi Heideggerci, içkinlikte çalışan kuvvet ilişkileri kavramsallaştırması ise Nietzscheci bir esinin ürünüdür.²⁵ Gelgelelim bu sentezde Nietzsche’nin devrimci

²² s. 14.

²³ s. 47

²⁴ s. 339.

²⁵ Foucault bir söyleşisinde, kendi görüş ufkunu şekillendiren düşünürlerle ilgili bir soru üzerine Heidegger ile Nietzsche’yi nasıl birlikte okuduğundan bahseder. Foucault’nun bu yazının da esin kaynaklarından biri olan sözlerini hiç kesmeden aktarmak istiyoruz: “Benim gözümde temel filozof daima Heidegger olmuştur. ... 1951’de ya da 1952’de Heidegger’i okumaya koyuldum. 1952’de ya da 1953’te de ... Nietzsche okudum. Heidegger okurken tuttuğum notlarımı inanılmaz hâlâ saklarım. Yığınla not tutmuştum! Üstelik bu notlarım, Hegel ya da Marx okurken tuttuğum notlardan çok daha önemlidir. Benim felsefedeki gelişimim tamamen Heidegger’i okuyuşumla belirlenmiştir. Bununla birlikte,

damarı Heidegger’de gördüğümüz özsüz “diyagramatik” yapının içine kapatılır. Bu diyagramatik “yapı” içinde kuvvetler, agonist kuvvet ilişkileri içinde devinir. Agonizmin postyapısalcı felsefi kökü Heidegger’dir, içkinliği ise Nietzsche’den gelir. Hardt ve Negri de Foucault’nun düşüncesinin barındırdığı bu riski görüp ona mesafe koyarak ilerler. Foucault’ya rağmen, agonist kuvvet ilişkilerine içkin bir iktidar paradigması olarak “yönetimselliği” “egemenlik”ten bir kopuş olarak değil, onun içindeki bir dönüşüm olarak okumaları, aralarındaki bu mesafenin önemli bir belirtisidir:

Ortaçağ toplumundan modern topluma bu uzun geçiş döneminde, politik rejimin ilk biçimi daha önce gördüğümüz gibi, aşkınlık temelinde kuruldu. Ortaçağ toplumu iktidar kademelerinin hiyerarşik şemasına göre örgütlenmişti. Modernliğin gelişim sürecinde parçaladığı şey bu şemadır. Foucault buna egemenlik paradigmasından yönetsellik paradigmasına geçiş adını verir; burada, egemenlik toplumsal alan üzerindeki tek komuta noktasının aşkınlığı anlamına, yönetsellik ise toplumda işleyen genel disiplin ekonomisi anlamına gelir. *Biz bunu egemenlik nosyonu içinde bir geçiş; yeni bir aşkınlık biçimine geçiş olarak düşünmeyi tercih ediyoruz.*²⁶

Hatta daha da ileri gidip, yalnızca yönetimselliğin değil, Foucault’nun bütün bir düşüncesinin belli bir yapısalcılıktan mustarip olduğunu dile getirmekten çekinmezler: “Foucault’nun düşüncelerini -toplumun biyo-politik ufkunu çok iyi kavradığı, onu içkin bir alan olarak tanımladığı zaman bile- başından beri araştırmalarına rehberlik eden yapısalcı epistemolojiden koparmayı başardığı söylenemez.”²⁷ Foucault’ya yönelik bu eleştirilerini daha fazla mevzubahis etmeseler de, Üçlemenin daha *İmparatorluk*’un başında duyurdukları pozisyonu, Foucault’nun yapısalcılığına yönelttikleri eleştirinin açıkça devamıdır: “Bize göre, imparatorluğun içinde oluş gerçeğimiz umutsuzluğa neden olmamalıdır. İmparatorluğun hem içinde hem de karşısında olabiliriz ve aslında en güçlü muhalif hareketler ve en verimli alternatifler, eskinin kabuğu altında yeni bir toplum yaratarak içeriden doğacaktır”²⁸

Foucault’nun Heideggerci tekanlamlılık ontolojisini sorunsallaştıran en ciddi eleştiri Deleuze’den gelir. Deleuze’ün Foucault’ya *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildi olan

Nietzsche’nin Heidegger’den baskın çıktığının farkındayım. Heidegger’i çok iyi bilmiyorum: *Varlık ve Zaman*’ı bilmediğim gibi, son zamanlarda yayımlanan çalışmaları da izlemedim. Benim Nietzsche bilgim Heidegger bilgimden kesinlikle daha iyidir. Gene de bunlar benim yaşadığım iki temel deneyimdir. Heidegger’i okumamış olsaydım herhalde Nietzsche’yi de okumazdım. Nietzsche’yi 1950’li yıllarda okumaya çalıştım, oysa Nietzsche tek başına cazip gelmiyordu bana. Halbuki Nietzsche ve Heidegger: İki birden tam bir felsefi şoktu! Gelgelelim, Heidegger üzerine tek bir satır bile yazmadığım gibi, Nietzsche üzerine de yalnızca çok kısa bir makale yazdım. Ancak en çok okuduğum iki yazar kesinlikle bu ikisidir. İnsanın aynı şekilde düşündüğü, aynı doğrultuda çalıştığı, ama hakkında hiç yazı yazmadığı çok az sayıda yazar olması bence önemli bir noktadır.” Michel Foucault, “Ahlakın Dönüşü”, *Seçme Yazılar 2 Özne ve İktidar* içinde, s. 256-257.

²⁶ s. 110.

²⁷ s. 53.

²⁸ s. 14.

Bilme İstenci'nin yayımlanmasının peşinden yazdığı, sonradan “Arzu ve Haz” başlığıyla yayımlanmış olan mektup, herkes tarafından bilindiği halde sır olarak kalmış bir metindir. Mektupta Deleuze ile Foucault arasındaki dostluğun altında gizlenmiş olan açık bir gerilim vardır. İki düşünür arasındaki ortada olmasına rağmen görülmek istenmeyen bu farklılık, bizce günümüzde, Deleuze ile Foucault arasındaki politik bir gerilimden de öte, devrimci hareketleri paralize eden politik bir kriz olarak devam ediyor. Bugün devrimi yeniden düşünmenin önemli bir olanağını sunduğuna inandığımız için, iki düşünür arasındaki bu farklılığın üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'u 1972 yılında yayımlanmıştı. Foucault'nun 1976'da yayımladığı *Bilme İstenci*, Foucault'nun arzu ve buna bağlı olarak “baskı” kavramına mesafesi göz önünde bulundurulduğunda, *Anti-Ödipus*'a verilmiş bir yanıtır. Deleuze'ün “Arzu ve Haz” mektubunda *Bilme İstenci*'ni sorunsallaştırması tesadüf değildir. Bu gerilimin içinden bakıldığında, 1980 yılında yayımlanan *Bin Yayla* da Deleuze'ün Foucault'nun ontolojisine “Arzu ve Haz”da yönelttiği eleştirilerin geliştirilmiş bir devamı olarak görülebilir. Hatta Deleuze'ün Foucault'nun vefatının ardından yayımladığı *Foucault* monografisi, daha önce mektupta maddelendirdiği sorunsal alanlara ilişkin kendi bakış açısını dile getirdiği pasajlarla birlikte okunduğunda, Deleuze'ün bu monografide Foucault'ya ondan ne söylemesini istiyorsa onu söylettiğine şahit oluruz; görünen o ki Deleuze Foucault'yla onu doğurarak barışmak istemiştir. Deleuze'ün Foucault'yu doğurabilmek için yaptığı büyük hamle, Foucault'da kurucu güç olan “iktidarın” “direniş”le ilişkisini geri dönüşü olmayan bir biçimde ters çevirmektir. İktidar ile direniş şimdi yer değiştirmiştir; içkinlik düzleminde kurucu güç artık direniştir.

Açıkçası Negri ve Hardt'ın Üçlemesi de Deleuze'ün bu hamlesini görmezlikten gelir; daha doğrusu Foucault'yu Deleuze'ün monografide okuduğu gibi okudukları halde, bu okuma sanki bu büyük hamleyi hiç gerektirmemiş gibi yaparlar. Negri ve Hardt, Foucault'daki krizi eleştiriyi aşmak yerine, Foucault'nun “kendilik etiği” anlayışıyla kendisini (bunu “yapısalcılığını” olarak da okuyabiliriz) zaten aşmış olduğunu ifade ederek onu eleştiriden muaf tutmayı tercih ederler. Oysa Foucault'nun, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Heidegger'den nasıl etkilenmiş olduğunu göz önüne alırsak,²⁹ onun bir yaratım olarak öznel fikrine dayandırdığı kendilik etiği pratiği, Heidegger'in “Dasein”ının Nietzscheci bir yorumudur. Foucault'da bireylik toplumsallıkla değil hâlâ kişisellekle tanımlanır. Foucault'da ortak olan yoktur.

Foucault'nun hiçbir dışsallığı kabul etmeyen “iktidar” kavramına karşılık olarak, Deleuze “güç” ile “iktidar” kavramlarını birbirinden ayırt etmekle kalmaz, bunları birbirine karşıt olarak da konumlandırır. Foucault'daki iktidar ile direniş ilişkisini terse çevirme hamlesinin kaynağında da bu karşıtlık yatar: “İktidar ile güç birbirine karşıttır, çünkü iktidar esasen, bizi kederli duygularla etkileyerek, yani eyleme gücümüzü azaltarak işleyen bir kurumdur. Kendi iktidarını üzerimizde uygulayabilmek için eyleme

²⁹ Bkz. bu yazıda dipnot 24.

gücümüzü azaltmaya ihtiyaç duyar. Tersine, özgürleşmenin güçleri ise bizi neşeli duygularla etkileyen veya etkileyecek olan güçlerdir.”³⁰

Deleuze’ün mektubunun “Arzu ve Haz” başlığını taşıyor olması aslında bir bakıma yanıltıcıdır, zira bu mektup arzu ve haz üzerine düşünen bir metinden de ziyade, Deleuze’ün yukarıdaki ayrımıyla bakılırsa, Nietzscheci kuvvet ile Spinozacı güç kavramları arasındaki ontolojik ve politik farkla meşgul olan bir metindir. Buna bağlı olarak da, Deleuze ile Foucault arasındaki politik ve felsefi farkı açığa çıkararak kurucu bir metindir. Nitekim Deleuze bu mektupta, her şeyden önce, Foucault’daki iktidar dispozitiflerini belirli bir baskı kavramından ayrı düşünemediğini vurgular. Bu ayrılmazlığın vurgulanmasının asıl önemi ise direnişin statüsünde meydana getirdiği değişiklikte yatar:

Michel, *Hapishanenin Doğuşu*’nda iktidar dispozitiflerinin normalleştirdiğini ve disipline ettiğini söylüyor. Bense, kodladıklarını ve yeniden yerliyurtlulaştırdıklarını söyledim (bana kalırsa burada da bir terminoloji farkından öte bir şey var). Fakat benim iktidara nazaran arzunun önceliğini vurguladığım ya da iktidar dispozitiflerinin, bana göre, ikincil bir nitelik taşıdığı düşünülürse, bu dispozitiflerin işlemleri, tam da verili doğal bir şey olarak arzuyu değil, arzu asamblajlarının [*agencement*] uçlarını ezdikleri için, baskıcı bir etkide bulunmayı sürdürür.³¹

İktidar dispozitifleri bir şekilde kurucu ise, onların karşısında direniş fenomenlerinden başka bir şey olamaz ve sorun, bu direniş fenomenlerinin statüsünde düğümleniyor.³²

Benim için direniş fenomenlerinin statüsü diye bir problem doğmuyor: Kaçış çizgileri birincil belirlenimler olduğundan, toplumsal saha arzu tarafından düzenlendiğinden [*agencer*] dolaylı, hem asıl iktidar dispozitifleri bu arzu asamblajlarının bir ürünüdür, hem de arzu asamblajlarını ezen ve tıkayan da bu iktidar dispozitifleridir.³³

Deleuze ile Foucault arasındaki fark bu pasajlarda açıkça görülüyor. Üstelik daha da ilerlediğimizde anlaşılacağı gibi, bu fark açılarak devam ediyor. Deleuze ile Foucault arasındaki temel ortak nokta hiç şüphesiz “beden” kavramıdır. İktidar kavramının bedenle dolaysız ilişkisi fikri Deleuze açısından da çok önemli olmakla birlikte, iki düşünürün bu ortak noktası aynı zamanda aralarındaki derin farklılığın da nedenidir. Foucault iktidar kavramını beden kavramıyla dolaysız ilişkisi içinde düşünür. Oysa Deleuze açısından iktidar, bedene bir organizasyon dayatması bakımından önemlidir.

³⁰ Gilles Deleuze, “Varlığın Tekanlamlılığı”, *Tekanlamlılık*, der. Ece Durmuş ve Cengiz Baysoy, Otonom Yayıncılık, 2021 içinde, s. 30.

³¹ Gilles Deleuze, “Désir et Plaisir”, *Deux regimes de fous*, Minuit, 2003 içinde, s. 115. [Türkçesi: “Arzu ve Zevk”, *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, 1995 içinde, s. 133 – bu makaledeki pasajların çevirisi bize aittir].

³² *A.g.e.*, s. 116 [135].

³³ s. 118 [136].

Deleuze “Arzu ve Haz” metninin sonlarına doğru, daha sonra *Bin Yayla*’da geliştireceği iki diyagramdan bahseder: “devlet-iktidar diyagramı” ve “savaş makinesi-kaçış çizgileri diyagramı.” Savaş makineleri diyagramı kurucu ve içkin; despotik makine-devlet-iktidar diyagramı ise içkinliği içselleştiren aşkındır. Savaş makinesi “dışarı”, despotik makine ise bu “dışarı”yı içselleştiren kapma aygıtıdır. Deleuze, Foucault’nun agonist ve tekanlamlı Heideggerci ontolojisinin karşısına, Spinoza, Nietzsche ve Marx’ı bir araya getiren antagonist bir tekanlamlılık ontolojisi koyar.

Hardt ve Negri de Üçlemede Deleuze’ün çizgisinde konumlanmayı tercih ederek, Foucaultcu biyopolitikayı yapı sökümü uğratır; savaş makinesini biyopolitik düzlem, despotik makineyi ise biyoiktidar düzlemi olarak düşünmeye başlarlar.³⁴ Böylelikle antagonizma postyapısalcı düzlemde ontolojik olarak yeniden kurulur. Bunda en önemli pay Deleuze’e ait olmasına rağmen, Deleuze içkinlik düzleminin devrimci düzleminde ve virtüelliğinde kalır. Başka bir deyişle, devrimli ya da devrimsiz, içkinlik düzleminin kaçış çizgisinde, direnişinde kalır. Deleuze, devrimciliğin virtüelliğine içkin edimsellik olan devrime karşı bir şekilde mesafelidir. Hardt ve Negri, savaş makinesinin tekillik ve çoklukla ilişkisi konusunda Deleuze’le hemfikir olsalar da, tekillik ve çokluğun devrimciliğini “ortak olan”la “devrimleştirme” devrimciliği konusunda Deleuze’ün zayıf kaldığını ileri sürerler: “Deleuze ve Guattari toplumsal yeniden üretimin (yaratıcı üretim, toplumsal ilişkiler, duygulanımlar, oluşlar, değerler üretimi) üretkenliğini keşfeder; ama bunu yüzeysel ve belli belirsiz olarak, kavranamaz olayın damgasını taşıyan kaotik ve belirlenimsiz bir ufuk olarak ifade ederler.”³⁵

Zamanın sermayeleşmesi: mekânsız zaman üretimi

Postmodernizm toplumsal ilişkilerin sermayeleşmesidir. Yeni bir egemenlik ya da yeni bir iktidar teorisini sermayenin postmodernleşme pratiğinin içinden düşünebiliriz. Sermayenin postmodernleşmesinin belirtilerini ise üç ana başlık altında toplayabiliriz: birincisi, kapitalizmin teknik temelindeki değişiklikler ve emeğin bu değişikliklere içkin organik ve politik bileşimindeki değişim; ikincisi, fabrika mekânının toplumsallaşması; üçüncüsü ise, dünya pazarının dünya ekonomisine dönüşümü.

Marx’ta “zaman” kavramı sermayenin anlaşılması açısından çok temel bir öneme sahiptir. Marx’ı zaman kavramı üzerinden düşünme konusundaki birikim ne yazık ki hâlâ çok yetersizdir. Oysa *Kapital* açıkça zaman kavramının bir haritasıdır: gerekli

³⁴ Üçleme de, Deleuze’ün stratejisini izleyerek, Foucault’yu doğurarak temellük eder. Biyopolitikayı, biyoiktidarla arasındaki, Foucault’da bulunmayan, daha doğrusu, Hardt ve Negri’ye göre örtük olarak bulunan antagonist ilişkiye göre yeniden okur: “[*Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*] kitaplarında Foucault’nun iktidar kavramı sürekli olarak ikilidir. Foucault, dikkatinin büyük bölümünü disiplinci rejimler, iktidar mimarileri ve tahakküm kurmaktan çok özneler üreten bir iktidarın, yaygın ve kılcal ağlar aracılığıyla uygulanması üzerinde yoğunlaştırır. Fakat bu iktidarların tamamında Foucault, bazen bağımsız konuşmalar ya da kenar notları gibi duran kısımlarda sürekli olarak iktidara bir öteki (hatta bir öteki iktidar) kuramlaştırır, ancak bunun yeterli bir ismini bulamamış gibidir. ... Direniş perspektifi, bu iki güç/iktidar arasındaki ayrımı netleştirir: Kendisine karşı mücadele ettiğimiz biyo-iktidar, doğası ya da biçimi itibarıyla, özgürlüğümüzü savunduğumuz ve aradığımız yaşam gücüyle kıyaslanamaz. İki ‘yaşam gücü’ arasındaki bu ayrımı belirginleştirmek için biyo-iktidarla biyo-politika arasında ... terminolojik bir ayrıma gidiyoruz.” [*Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 69-70.]

³⁵ Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 53.

emek zaman, artı emek zaman, üretim zamanı, dolaşım zamanı, yeniden üretim zamanı, donmuş emek zaman ve toplumsal gerekli zaman vb. Sermaye zamanlaşma pratiğidir. Sermayenin değerlenmesi, zamanın sermayeleşmesi ya da sermayenin zamanlaşması pratiğidir.

Sermaye beden olarak emeği ücretli emek altında sınıflandırma diyagramıdır. Beden olarak emek, üretim mekânı fabrikadaki zamana, üretim zamanına çevrildiğinde sermayeleşir. Beden olarak emek ile zaman olarak emek bir ve aynı şey değildir. Zaman, üretim zamanı dışındaki diğer zamanlarla birlikte bedenleşir. Sermayenin modernleşmesi, bir başka deyişle disiplin toplumu olarak modernizm, kurumların dispozitifine dayalı bir özne üretimi idi. Beden, kurumun disiplini altında zamanlaşarak özneleniyordu. Buradan bakıldığında sermaye, disiplin toplumunda zamanın mekânsallaşmasıdır. Mekânın disiplini ve aşkınlığı direnişin zamanını da mekânlaştırır. Emek, fabrika mekânında zamanlaşarak ve ücretli emek biçiminde sermayeleşerek sınıflaşır. İşçi olarak öznelenmek demek, zamanın fabrikada mekânlaşması demektir. Grev de direniş zamanının fabrikada mekânlaşmasıdır. Fabrika dışındaki sermayeleşmemiş zaman üzerindeki iktidar ise, aile ve devlettir. Aile ve devlet sermayeleşmemiş zamanın problemlerini sermaye adına çözmek için müdahale eder. Sermayenin modernleşmesi sürecinde, devlet ile sermaye arasındaki uzlaşmalar kadar gerilimler de buradan doğmuştur.

Buna karşılık zamanın postmodernleşmesi, zamanın mekânsızlaşma pratiğidir. Emek, yalnızca üretim zamanında değil, yaşamın bütün “şimdi”sinde sermayeleşmektedir. Artık zaman bedenin kendisidir. Sermayenin biyopolitik üretimi olarak tanımladığımız postmodernizmin asıl ayırt edici özelliği, zamanın mekândan kopmasıyla bedenin sermayeleşmesidir.

Bir mekânsızlaştırma pratiği olarak zaman kavramının ruhu anlaşılmalıdır. Üçlemenin yeni bir egemenlik ya da iktidar teorisi olarak sunduğu İmparatorluk da anlaşılmalıdır. Zamanı mekânlaştırmanın dispozitifi, mekânda, daha doğrusu mekân yoluyla sabit sınırlar çizme pratiğidir. Modernizmin disiplin toplumu sabit sınırlarla işler; sınırın içerisi ve dışarıları vardır. Emeğin ücretli emek altında sınıflandırılmasının mekânı ulus devlet sınırlarıdır. Ulus devlet ve emperyalizmin diyagramı, sınırla, içerisi ve dışarıları ayırımıyla çalışır. Bunun tersine, zamanın mekânsızlaştırılması ise bir sınırsızlık ufkudur. İmparatorluğun bir sınırsızlık ufkusu olarak, içerisi ve dışarılarının olmayışıyla tanımlanmasının arka planında zamanın mekânsızlaştırılması yatar.

Zaman mekândan koptu! Disiplin toplumunun bütün temsil kurumları çökmüş durumda. Artık ne meclis halkı, ne hastane sağlığı, ne okul eğitimi, ne aile ya da anne baba çocuğu temsil ediyor. Disiplin kurumları olan temsiller hem var hem yok. Sermaye postmodern egemenliğin kuruluş sürecinde tüm zamanların hâkimi haline gelmiştir; sermaye artık devletleşmiştir. Devlet artık devlet değildir. Halk, ulus ve vatandaş mekânsızdır. İnsan artık ulus ve halkın bir üyesi olarak vatandaş değil müşteridir. Emek bankaların kredi müşterisi olsun diye işçi ve üreticidir. Emek patronsuzdur; ücretini artık patrone değil, bankadan kredi ve borç olarak talep etmektedir.

Postmodern egemenliğin oluşumunun tüm belirtileri -emeğin organik ve politik bileşimindeki değişim, toplumsal fabrika, dünya pazarının dünya ekonomisine dönüşümü- zamanın mekânsızlaşmasının virtüel düzlemindeki edimselleşmelerdir.

Maddi olmayan emek ve enformatikleşme

Modernizm sanayileşmeye dayalı bir ekonomidir. Diğer tüm emek biçimlerini harekete geçirecek olan kurucu emek tarımdan sanayiye doğru akar. Postmodernizm ise üretimin enformatikleşmesiyle ayırt edilir. Şimdi kurucu emek sanayiden enformatik üretime doğru kaymaktadır. Bütün artıyı kendine çeken ve toplumsal emeği üretken kılan üretim, enformatik üretimdir. Modernizmin disiplin toplumunda emeği bir araya toplayan, elbirliğini sağlayan ve verimli kılan mekân sanayi ve fabrika iken, postmodernizmin kontrol toplumunda enformatik üretim, bütün toplumsal emeği bir yok-yerde, mekânsız bir zamanda bir araya toplar, toplumsal elbirliğini ve üretkenliğini sağlar. Postmodern enformatik üretimde üretken emek ile üretken olmayan emek farkı ortadan kalkar. Bundan böyle değeri belirleyen, fabrika mekânının zamanı değildir; değer belirlenmesi, toplumsal emeğin elbirliğiyle ürettiği zenginliğin ve bilimin üretimde harekete geçirilmesinin gücüne bağlıdır. Enformatik üretim bütün emek biçimlerini harekete geçiren toplumsal güçtür. Bu gücün merkezi yoktur. Enformatik üretim mekânsız zamanın ağlaşmasıdır. Enformatikleşme, zamanın ağlaşması sayesinde, üretimle egemenliği eşkapsamlı hale getirmiş, üretim kadar egemenliği de “ağ”laştırmıştır. Merkezi olmayan egemenlikten kasıt, bu “ağ” tipi egemenliktir. Merkezi ve “Roma”sı olmayan egemenlik, sonsuzluk ve sınır tanımayan bir ufuktur. Tahakküm, kapma ve baskı, hiyerarşinin ve merkezin uyguladığı zor yoluyla değil, “ağ”ın sonsuz bağları yoluyla işlemektedir. Bu yüzden savaş artık bir seferde olup biten bir olay değil İmparatorluğun yaşam biçimidir. Savaş sonsuz küçüklüklere dağılarak adeta estetik bir oyun haline gelmiştir. Katil öldürdüğü insanı görmeden kakhaha atmaktadır. Ölümün ciddiyeti kalmamıştır!

Kapitalizmin postmodern aşamasında emeğin politik bileşimi de sınırsız bir toplumsal ufku ifade eder ve üretim içindeki bütün emek biçimlerini kapsar. Dünün sanayi proletaryası bugünün Migros ve kurye işçileridir. Emeğin organik bileşimindeki farklılaşma maddi olmayan emekte ifade bulur. Objeler olarak meta üreten bütün maddi emek biçimleri maddi olmayan emek biçimlerine bağlıdır. Maddi olmayan emeğin ürünü olan meta, bir ”şey” olmaktan çıkıp maddi bir ilişkiye dönüşmüştür. Artık maddi olmayan emeğin ürünü olan metanın kullanım değeri, elle tutulurluğuna göre değil beden üzerindeki etkisine göre ölçülmektedir. Enformatik üretim çağında zamanın mekânsızlaşan üretiminde, değer ölçüsü olan zaman da mekânsallığını yitirmiştir. Üretilen değer artık ölçülemezdir. Emeği verimli kılan sabit sermaye, şimdi maddi olmayan emeğin ta kendisidir. Sabit sermaye artık ölü emek değil canlı emektir. Bir bilim insanının laboratuvarında geçirdiği zamanı ölçebilirsiniz, fakat maddi olmayan değer üretimini ölçemezsiniz. Formülü laboratuvarında değil evinin tuvaletinde bulmuş da olabilir. Biyopolitik üretimde canlı ve cansız emek makineleşmiştir. Deleuze ve Guattari'nin dediği gibi, toplumsal makinenin teknik makineden önce gelmesinin

anlamlarından biri de budur. Toplumsal makinenin yarattığı değer bundan böyle zamanla ölçülemez. Değeri belirleyen zaman değil etkidir. Yaşamın metalaştırılması daima çoktan bir öznellik üretimidir.

Üretimin enformatikleşmesi, egemenliğin ağlaşması ve emeğin maddi olmayan emek altında verimlileştirilmesiyle birlikte, üretimin ulusu ve sınırları da ortadan kalkıyor. Emeğin elbirliğinin gücü artık küreseldir. Toplumsal emek zamanın ölçümü yersizyurtsuzlaşarak ulusal sınırlardan kopmuştur. Bugün değeri belirleyen zaman, küresel emek zamandır. Küresel emek zamanın enformatik “ağ”ına bağımlı değil de bağlı olmayan hiçbir sömürü, artı değer üretemez. “Bağımlılık” yerini “bağlılığa” bırakmıştır.

Sermayenin yarattığı dünya yeryüzünden koptu. Sermaye, küresel üretim ve egemenlik ağına “bağlı” olmayı dayatan yaşam biçimiyle, bizi yaşayan ölümlere dönüştürmek istiyor. Yeni bir postmodern aşkınlığın krizinin içinden geçiyoruz. Modernizmin ortaçağı postmodernizmde sermayenin dünyası ile yeryüzünün ölçülemez kuvvetleri arasındaki karşıtlık gitgide şiddetleniyor. Günümüz postmodernizminin krizi budur: aşkın dünya Sermayeye karşı içkin yeryüzü Çokluk. İnsanlık yeni bir içkinliğin kuruluşunun eşiğinde bulunuyor.

Çokluk

Birinci çokluk *ontolojiktir* ve o olmaksızın toplumsal varlığımızı kavramamız imkânsızdır... İkinci çokluk ise *siyasaldır* ve günümüzde gelişen koşullar temelinde onu var etmek için siyasal bir proje gereklidir.³⁶

Hardt ve Negri'nin çokluğun, içine doğmuş olduğumuzdan dolayı hazır bulduğumuz ya da çokluk olarak üretimi baştan güvence altına alınmış olan ontolojik bir durumun ötesinde siyasal bir proje, yani bir yaratım olarak anlaşılması gerektiğine dair bu uyarısı, postmodernizme karşı önerdikleri altermodernitenin kurucu aksiyomudur. Ontolojik düzlemin postyapısalcı okumaları arasındaki farklar bu okumaların politik alana bakışını da farklılaştırmaktadır. Postmodernizm ve altermodernitenin “farka” dair ontolojik okumaları arasındaki farklılık politik farklılığa ve -belki daha doğrusu- aralarındaki politik farklılık da ontolojik okumalarının farklılaşmasına yol açmaktadır. Postyapısalcılık düzleminde postmodernizm ile altermodernite arasında hızlıca kurulan analogik ilişki, ikisi arasındaki antagonist farkı bulanıklaştırmaya hizmet etmektedir. Bu durum postyapısalcı felsefenin önemli bir gerilimi olmasına rağmen, bu gerilim üstüne düşünüldüğü pek de söylenemez. Postmodernizm ile altermodernite arasındaki fark, benzerlik ve eşitlik yoluyla silinmektedir. Hardt ve Negri Üçleme boyunca bu farkı değişik bağlamlarda sürekli yeniden hatırlatır.

Ontolojik olan, bir içkinlik düzlemidir ve tekilikler arası iyi ve kötünün ötesindeki güç ilişkilerinin etik-politik devinimini ifade eder. Ontolojiye içkin ve politik olan güç ilişkileri virtüelliktir, etik-politik güç ilişkileri ise edimselleşmedir. İyi ve kötü ötesi “politik olan” ile “etik-politik pratik” arasındaki ilişkinin kuruluşu tamamen politiktir.

³⁶ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, 2004, Ayrıntı Yayınları, s. 239.

İçkinlik düzlemi şu dört kavramın estetik bir dansı olarak düşünülebilir: tekillik, çokluk, ortak olan ve demokrasi. Bu dört kavram da içkinlik düzleminin belirişleridir. Düşüncede içkinlik düzleminin kuruluşu olarak bakılacaksa felsefenin neden daima bir anti-Platonculuktan başlaması gerektiği de bu dört kavramdan hareketle anlaşılabilir. Deleuze'ün bize öğrettiği gibi, “Felsefe Bir’le, varlıkla ilgili değildir. Bunu önermek aptalcadır. Tersine, felsefe tekilliklerle ilgilidir... Çokluklar, tekillikler toplamıdır.”³⁷ Ama çokluk tekilliklerin matematiksel bir toplamı değildir. Tekillik ile çokluk daima makinesel bir asamblaj oluşturur. Tekillik ile çokluk bu yüzden “Bir”i değil ortak olanı ifade eder. Tekillik ve çokluktan başlamak demek, ortak olan ile “Bir” arasındaki antagonist farktan başlamak demektir. Ortak olan, çokluk gibi tekillikleri içerirken, “Bir” Aynı’yı, bunun da ötesinde, kendiyile özdeş olanı içerir. “Bir” özdeşliğin, ortak olan ise çokluğun, tekilliğin, “fark”ın ifadesidir. Fark, tekillik, çokluk, ortak olan ve demokrasi birlikte bir toplumsal makine oluşturur. Toplumsal makine ontolojiktir, teknik makineden bu anlamıyla da her zaman önce gelir. Ne de olsa bu beş kavram “güç” olmak bakımından aynı ontolojik doğadandır ve her biri içkinlik düzleminin farklı güç derecelerine karşılık gelir.

Deleuze, fark kavramını *Fark ve Tekrar*'da özellikle iki kavramla ilişkilendirerek düşünür: tekrar ve farklanma. İlişkilerin bu sürekli çoğalışı, ontolojinin makineselliğiyle doğrudan ilişkilidir. Fark, tekrarın farklandırması yoluyla farktır. Tekillik, sürekli farklanmaya içkin tekrar ve farktır. İçkinlik düzlemi ontolojisinde tekillik, çokluk, ortak olan ve demokrasinin diyagramı daima fark, tekrar ve farklanma yoluyla çizilir.

Tam bu noktada daha önce vurguladığımız bir şeyi tekrar etmekte fayda var: Güç ve iktidar kavramları birbirine karşıttır. İktidar eyleme gücümüzü azaltarak işleyen bir kurum, güç ise özgürleşmenin, neşeli duyguların gücüdür, demişti Deleuze. İktidar, gücü yersizyurtsuzlaştırır, kapar, kodlar ve yerliyurtlulaştırır. Diyagram güç ilişkilerinden kuruludur. Güç bir özne değil bir ilişki, bir ilişki olduğu için de daima çoğul halde bulunur. Bir ilişki olarak güç fikrini Deleuze Nietzsche'ye atfetmiştir; ama bu fikir aslında ondan çok daha önce, *conatus*'u aynı anda hem etkilenme hem de etkileme gücü olarak tanımlayan Spinoza tarafından dile getirilmiştir. *Conatus* böyle bir güç olarak varlığın ayakta kalma çabası, bir direniştir. Nietzsche buna dayanarak *conatus*'u bir etkinlik pratiği değil bir edilginlik pratiği olduğu için eleştirir.³⁸ Ama bu eleştiri bize Spinoza'dan daha çok Nietzsche hakkında bir şeyler söyler. Nietzsche “fark”ı hiyerarşinin gücü altında özneleştirerek tekilliği “ben”e indirger, Nietzsche'de ortak olanın, başka bir deyişle kuvvetlerin var olma ve eyleme güçlerini artıran bileşimlerinin içinden düşünülmüş bir “çokluk” yoktur. Hatta Nietzsche'ye göre çokluklar yalnızca tepkisel kuvvetlerdir. Nietzsche, “ortak olan”ın bakış açısından tamamen yoksun olduğu için *conatus*'u özü tepkisel olan, savunmacı bir güç olarak anlar. Oysa Spinoza'nın *conatus* kavramı, ortak olanı güçler çokluğunun makineleşme

³⁷ A'dan Z'ye içinde, “Bir” [Un] başlığı, Claire Parnet'nin Deleuze ile söyleşi, çev. Göçebe Atölyeler, https://disk.yandex.com.tr/d/x1tQDGZ_NJi0PQ/A'dan%20Z'ye%203 (Erişim tarihi: 5 Eylül 2022).

³⁸ Spinoza'nın *conatus*'u ile Nietzsche'nin güç istenci arasında bir karşılaştırma için bkz. Yirmiyahu Yovel, “Nietzsche ve Spinoza: *Amor Fati* ve *Amor Dei*”, çev. Sercan Çalıcı, der. Hüseyin D. Özcan ve Orkun Tüfenk, *İçkinlik Etiği Nietzsche ve Spinoza*, Otonom Yayıncılık, 2020 içinde, s. 249-254.

pratiği olarak düşünme önerisidir. *Conatus* sonsuz güç ilişkilerinin deviniminde ortak olan yoluyla güç artırımı pratiğidir. Spinoza’da çokluk ortak olanın önkoşulu, ortak olan ise çokluğun gücüdür.

Conatus, Nietzsche’nin öne sürdüğünün aksine, tepkisel olmayan bir direniştir; bir ilişki olarak güç, direniş pratiğidir. Güçlerin farkı ve çokluğu, sonsuz bir etkilenme ve etkileme pratiğine karşılık gelir. Direniş içkinlik ontolojisinin kurucusudur, sonsuz küçüklüklerde devinen bilinçdışı ve kurucu güçtür. İktidar ise, içkinliğin kapılması pratiğidir. Güç İktidara, direniş tahakküme daima dışsaldır. İktidar, dışsallık olan içkinliği içselleştirme pratiğidir. Direniş, güç ilişkilerinin devinimi içinde kapma dispozitifleri yoluyla elbette iktidarlaşabilir; fakat iktidar asla gücün bir formu ve olumsuzlaması değildir.

Dolayısıyla içkinlik ontolojisi aynı zamanda iyi ve kötünün ötesindeki güç ilişkilerinin bir pratiği olarak, yani kurucu güç olarak direnişin ontolojisidir. Kurucu güç olarak direniş, her türlü iktidar pratiği karşısında bir kaçış çizgisi, bir patlak verişi olması bakımından bu pratiğe daima dışsaldır. Fark, özdeşlik; çokluk, halk; ortak olan, mülkiyet ve birey; demokrasi ise devlet tarafından kapılır. Bu kapma düzeneğinin diyalektikten farkı çok iyi anlaşılmalıdır.

Foucault, iktidar kavramını içkinlik düzlemi olarak düşünerek, egemenliğin aşkını ortadan kaldırırken aynı anda direnişin bu dışsallığını da ortadan kaldırmıştır. Foucault, tıpkı Platon gibi, tıpkı Hegel gibi ters çevrilmelidir. İktidarın olduğu yerde direniş yoktur, direnişin olduğu yerde iktidar vardır. Hardt ve Negri’nin Üçlemesi işte bu ters çevirmeyi gerçekleştirir.

Bu ters çevirmeden sonra, Foucault’nun herhangi bir dışsallığı olmayan, içkin bir iktidar işleyişi olarak önerdiği “yönetimsellik”, sermayenin postmodern “kapma aygıtı”nı tarif etmeye yetmemektedir. Modernizmin disiplin toplumunda sermaye sonsuz bir akışı, egemenlik ise sınırları ifade ediyordu. Postmodernizmin kontrol toplumunda ise sermaye devletleşmiştir, İmparatorluk sınırsız bir ufuktur. Sermaye ile egemenliğin birleşerek sınırsız bir ufka dönüşmesi sermayenin içkinleşmesi anlamına gelmemektedir. Devlet, Foucault’nun “yönetimsellik” anlayışının ima ettiği gibi, sermayeleşerek içkinleşmemiş, tam tersi, sermaye egemenlikle bütünleşerek aşkınlaşmıştır. Meta artık öznenin kullanım değeri için üretilmemekte, tersine meta, öznelik üretmek için üretilmektedir. Sermayenin öznelik üretimi olarak dünya, yeryüzünden kopmuştur. Modernizmin ortaçağı olarak tanımladığımız postmodernizmin aşkını tam olarak burada yatar. Mekândan kopmuş zamanın sanallığı, artık “gerçek”in ta kendisidir. Postmodernizmin krizi budur.

Fark ve antagonizma

Hardt ve Negri’nin İmparatorluğun biyoiktidarı ile Çokluğun biyopolitikası arasında yaptığı ayrımın direnişin dışsallığını yeniden tesis etmeyi içerdiğini söylemiştik. Peki direnişin dışsallığının yeniden tesisi neyi gerektirmektedir? İmparatorluğun nasıl aynı anda hem içinde hem de karşısında olunabilir? Direniş ontolojisinin terimlerine çevirerek söylersek, fark nasıl aynı anda hem mutlak olarak içkin hem de mutlak olarak

dışsal olabilir? Fark, hiç şüphesiz, felsefe tarihini boydan boya kesen bir mefhumdur. Farkın tüm bir soybilimini çıkarmak bu yazının sınırlarını hayli açacağından dolayı, asıl konumuzla bağlantılı olarak, sadece birkaç filozofa değinmekle yetineceğiz.

Aristoteles bir fark düşünürüdür, fakat farkı tümelin içinde, iki şeyin arasında olarak düşünmüştür. Fark iki şey arasındadır ya da “bir”in içinde iki şeydir. Hem türlerin “arasında” ortak olan olarak cins, hem de cins “içi” tür, bir farktır. Ama ne olursa olsun cins olmadan türsel fark yoktur. Cins türe yüklenir, fakat türsel fark cinse yüklenemez. “İnsan düşünen hayvandır” denebilir, fakat “hayvan düşünen insandır” denemez; denirse bütün hayvanlar düşünen insan olacaktır. Bu durumda hem türsel fark hem de cins farkı ortadan kalkacaktır. Demek ki kategorileştirme olmadan tanım da olamaz. Aristoteles’te fark, kategorik bir tanımdır ve lojik içinde kalır. Tekilin tanımı olamaz, tümelleştirmeden tanım mümkün değildir. Tümelleştirme, yani tanımlaştırma farkı “karşıtlığa” kadar götürmelidir. Aristoteles’te fark, karşıtlar arası “ve”dir. Fark A “ve” B’dir. “A ve B” arasında kendinde bir ilişki yoktur. Aralarındaki fark ilişkisi, cinse bağımlı ve bağlı olduğu için, “eşitlik” ve “benzerlik” dolayısıyla tesis edilir.

Kant ise, farkı zaman ve mekân formları yoluyla tekilleştirir; fenomeni nesneleştirerek dondurur, nesneleşen fenomen aklın deneyiminde aşkınsallaştırılır. Evrenselde, nesnenin artık bir dışsallığı yoktur. Aşkınsal özne nesnenin tekilliğini evrenselde içererek aşar. Dışsal olan fenomen, aklın aşkınlaştırma pratiğinde evrensel bilgi olarak içkinleştirilir.

Hegel ise farkı, Kant ve Aristoteles’in epistemolojik düzleminden koparıp ontolojik düzleme taşır. Farkı lojik bir karşıtlık içinde düşünmek yetmez, fark aynı zamanda ontolojik devinimin içinde düşünülmalıdır. Fark, şimdi kavramın içsel deviniminde “çelişki”ye kadar götürülmelidir. Çelişki, karşıtların birlikte devinimidir; ama tam da aynı sebeple özdeşliğin dolayımına da içkindir. Özdeşlik, kendini olumsuzlayarak, olumsuzladığı kendisini yeniden olumsuzlayarak kendini olumlar. Özdeşliğin olumsuzlama pratiği bir çelişki üretimidir. Olumsuzlama pratiği olarak çelişki kendini olumsuzlayarak özdeşliği olumlar. Çelişki özdeşliğin iç pratiğidir. “Bir” çelişerek devinir. Özdeşliğin kendini olumlaması, çelişki üretimi içinde kendini olumsuzlaması demektir. “Fark” işte böylece “Bir”in kendini olumsuzlama deviniminde karşıtların çelişmesine kadar götürülür. Çelişki, özdeşliğin üretiminin dispozitifidir ve “Bir”i üretir. Çelişki biçiminde fark, fark üretiminin değil özdeşlik üretiminin dinamiğidir. Özdeşlik, çelişki yoluyla ürettiği farkı olumsuzlayarak farkı yeniden kapar. Birinci olumsuzlama, fark üretimi; ikinci olumsuzlama ise farkın özdeşliğin içkinliğinde kapılmasıdır. Bundan dolayı çelişkinin çözümü her zaman özdeşliğin bir iç reformundan ibarettir. Hegel’de Tin, ontolojik aşkınsallık düzleminde, çelişki biçimindeki fark yoluyla kendini farklandırır. Çelişkide karşıtlar birbirini üreten güçlerdir. Birinin varlığı diğerini de var kılar, birinin varlığı diğerini yok etmez. Karşıtlar özdeşliğin çelişkisinde bir ve aynıdırlar.

Olumsuzlamanın olumsuzlanması Tinin içkinliğinde, daha doğrusu Tinin içinde her zaman bir dışsallık üretimidir. Olumsuzlamanın olumsuzlanması içeride bir dışsallık üretir. İkilik üretimine dayalı devinim bunun ifadesidir. Özne ile nesne, akıl ile beden,

olumlama ile olumsuzlama diyalektiği, özdeşliğin varoluş diyalektiğidir. Nesne öznenin, beden aklın, olumsuzlama ise olumlamanın dışarıdır. Postmodernizm, tam da, Hegel'in formüle ettiği modernizmin bu diyalektiğini ortadan kaldırır. Aşkınıllık diyagramındaki farklanma, diyalektik ontolojisindeki dışarıyı da ortadan kaldırmıştır. Postmodernizm, içkinlik düzleminde dışarısının kalmadığını söylemektedir. Gelgelelim postmodernizm düşünceyi diyalektiğin ikiciliğinden kurtarayım derken antagonizmayı da ortadan kaldırmıştır. Artık hiçbir dışarısı yoktur.

Hegel, çelişki yoluyla, farkı ve antagonizmayı özdeşliğin kendini reforme etmesinin içine kapatmıştır. Sermayenin diyalektik işleyişinde bunu yalın bir şekilde görürüz. Emek ücretli emek altında sermayeleşir. Böylece sermaye ücretli emekte kendini olumsuzlar. Ücretli emek sermayenin yabancılaşmış biçimidir. Başka bir deyişle, ücretli emek sermayenin özdeşliğinde sermaye içi bir dışsallıktır. Sermayenin çelişki üretimi devam ettiği sürece ne sermaye ne de ücretli emek ortadan kalkabilir. Diyalektik, emeğin kendini olumlanmasını sermayenin içine kapatır. Tam da bu yüzden, emeğin kendini olumlamasını sermayenin diyalektiğinden kurtarmak doğrudan antagonist bir nitelik taşır. Fark, artık çelişkiden kurtarılıp antagonizmaya kadar götürülmelidir.

Heidegger'in postyapısalcı kırılmanın temel kaynaklarından biri olduğunu daha önce söylemiştik. Bu yüzden Hegel ile Heidegger arasındaki farklılık anlaşılmeden bugünkü postmodern bulanıklığı ortadan kaldırmak da mümkün görünmüyor. Bu iki filozof fenomenolojinin iki kanadını oluşturur. Hatırlanacağı gibi, aşkınlık düzleminde, öz varoluşa aşkındı. Öz, varoluşun dışında bir anlama sahipti. Descartes ve Spinoza töz kavramı üstüne düşündüler, onlara göre öz varoluşa içkindi, töz ise "nedeni kendinde olan"dı. Bu noktadan itibaren varlığın anlamı artık hareketsizliği içinde değil, pratiğine göre düşünülecekti. Gerek Descartes gerek Hegel, bu işlemi "lojik" içinde kalarak gerçekleştirir ve zamanı varlığın içinde düşünür. Ontolojik töz, kavram ya da Tin, her durumda antropolojik bir bilinci ifade eder. Her biri insanmerkezci bir okumanın sonucudur. Buna karşılık, Heidegger'in düşüncesi varlık üstüne "lojik-dışı" bir düşünmedir. Heidegger, tersine, varlığı zaman içinde düşünecektir. Artık tarihin öznesi yoktur. Bu yaklaşım, postyapısalcı kırılma için de çok önemli olacak bir değişikliktir. Heidegger'in bizi getirdiği nokta, "öz varoluşa içkindir" noktası bile değildir. Heidegger'de oluş olarak varlık, "hiçlik"tir. Töz böylece ortadan kalkar. Ontolojik bağlamda tekanlamlılık, özneye ait ve nesneye bağımlı olmayan, oluşa içkin belirlenim demektir. Heidegger'in varlığın tekanlamlılığını tesis eden bu müdahalesiyle, "virtüellik", "bilinçdışı", "olay" gibi kavramların da önü açılmıştır. Fakat bu kopuş yeni problemleri de beraberinde getirecektir.

Birincisi, Heidegger aşkınsal farklanmayı ontolojik olarak değil, yalnızca özneye sınırlı olmayan "Dasein"a ait olarak düşünür. "Dasein", aşma ediminin kendisi olarak, aşkınlık içinde daima aşkınlık olarak vardır. Kendi yapısındaki aşkınlık, yani barındırdığı aşma gücü nedeniyle, Dasein varolanların bütünü aslında daima ve çoktan aşmış olarak vardır.³⁹ Dasein'ın aşkınlığı, Dasein'in aşkınsallığının, aşkınsal bir güç olmasının

³⁹ Dasein ve aşkınlık ilişkisi için bkz. Martin Heidegger, *Nedenin Neliği*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, s. 18-20.

koşuludur. Dasein özne olmasa da bu yüzden hâlâ antropomorfiktir. Heidegger'de böyle bir aşma gücüne bağlanmış olan ontolojik farklanmanın, politiklik-dışı Varlık olarak "Hiç"lik adını alması tesadüf değildir. Dasein, kurucu güç olan hiçliğin içine daima ve çoktan yeniden düşmüştür; kaderi aynı anda hem kendi elinde kalmıştır hem de belirsizdir. Bu yüzden direniş, "Dasein" açısından düşünüldüğünde, tekilliğin kendini değerli kılma pratiği olarak daima performatif bir nitelik taşımak zorundadır. Dasein, kendi tekilliğinde bir başımadır.

İkincisi, Heidegger özdeşlik felsefesinden çıkamamış, "Aynı" anlayışında özdeşliği yeniden üretmiştir. Heidegger, özdeşliğin "aynı" üzerinden düşünülmesi gerektiğini vurgulayarak ilk müdahalesini yapar: "Özdeş olan, Latince *idem*, Yunanca τὸ αὐτό'dur. Dilimize çevrildiğinde τὸ αὐτό, aynı olan demektir."⁴⁰ Buna göre, özdeşliğin klasik formülü olan $A=A$, ilkenin söylemek istediği şeyin üstünü örter. İlkenin söylemek istediği şey, A, A' dır, yani her A kendisinin aynısıdır, oysa formüldeki eşitlik şeyin kendi "ile" aynılığını, yani aslında her özdeşliğin ima ettiği "ile" ilişkisini ortadan kaldırır: " A, A' dır biçimiyle çok daha oturaklı olan özdeşlik ilkesi formülü, yalnızca her A 'nın kendisi, kendisinin aynısıdır, demez; daha çok şunu der: Kendisi ile birlikte her A 'nın kendisi, kendisinin aynısıdır. Aynılıkta 'ile' ilişkisi yatar, yani bir ilet-im (dolayım), bir bağlantı, bir bileşim: birlik'te birleşme."⁴¹ Buna bağlı olarak, Heidegger "düşünme" ile" varlığı" da artık bir "ikilik" olarak değil "Aynı", yani birlikte-aitlik [*Zusammengehörigkeit/belonging-together*] olarak düşünür. Öyle ki aynılık düşünme ile varlığa değil, düşünme ile varlık birlikte Aynı'ya aittir. Heidegger böylece farkı, karşıtlık ve çelişkiden kurtarıp, "Aynı", yani "birlikte-ait-olma" düzleminde düşünür. Fark, birbirine indirgenemeyenlerin "ile-birlikte-ait olma"sıdır. Bu yüzden Aynı her zaman oluş pratiğinde bir kıvrımla ayrılır: ontolojik fark ve ontik fark. Heidegger'deki "Aynı", Foucault'daki iktidar *ile* direnişin *birlikte-aitliğine* model oluşturduğu ölçüde, agonist postmodern ontolojinin de modelini oluşturur.

"İle-birlikte-ait olma", Hegel'in çelişkiye ve karşıtlığa dayalı ikiliğinden farklıdır. Heidegger'de Varlık ve oluş, karşıta ve çelişkiye değil farka açılır. Aynı, yani Heideggerci fark, bir "ile-birlikte-ait-olma"dır. Doğal olarak Heideggerci fark hiçbir olumsuzlamayı içermez. Heidegger'in varlık anlayışının Hegel'inkinden farklılaştığı yer de burasıdır: "Hegel'e göre düşünmenin işi, varolan bakımından, mutlak düşünme içinde ve mutlak düşünme olarak düşünülmüş olan Varlıktır. Bizim içinse düşünmenin işi Aynı olandır, dolayısıyla Varlıktır. Ama varolandan ayrımı bakımından Varlıktır."⁴² Heidegger'e göre Varlık bugüne kadar "varolan" olarak düşünülmüştür; oysa Varlık varolandan farkı üzerinden düşünülmelidir. Varolan bir objedir, lojik içinde kategorik olarak düşünülebilir. Oysa fenomen ya da varlık bir obje olarak değil, oluş olarak kendi içinden düşünülmelidir. Felsefenin sorusu böylece yeniden formüle edilir: "Varolan genelde, neden [var]dır ... ve daha ziyade Hiçlik değil?"⁴³ Bir biçimde Heidegger bizi

⁴⁰ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Pharmakon Kitap, 2015, s. 71.

⁴¹ *A.g.e.*, s. 72.

⁴² s. 95 (çeviri değiştirilmiştir).

⁴³ Martin Heidegger, *Metafizğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, 2014, s. 9.

varlığı bilinçte değil, ölçülemez olduğu halde maddi olan bir bilinçdışı ve hiçlikte düşünmeye davet eder. Ontolojik fark “ile” ontik fark, birlikte-ait olmada “Aynı” olarak düşünülmelidir. Bu özetten sonra, Heidegger’de tekanlamlılığın ya da içkinlik düzleminin kurucusu olan “Aynı” anlayışının postmodern güncelliğimizin çözümlenmesinde nereye oturduğu sorusuna geri dönebiliriz.

Aşkınlığın, yani özün varoluşa dışsal olmasının ne demek olduğunu anlamakta zorlanmıyoruz. Ama özün varoluşa içkin olduğu durum üzerine daha dikkatli düşünmemiz gerekiyor. Her ikisi de içkinliğin açıklaması olan “özü varoluşuna içkin” ve “nedeni kendinde olan varlık” formülasyonları, aslında yapısalcılığın iki ayrı damarının yaslandığı iki ayrı ontolojiye birden gönderme yapar. Şu farkla ki modernizm zemininde “yapı” yasalara dayanır, varoluş bu yasaları hızlandırır ya da yavaşlatır. Yasa kendini olgunlaştırmadan ontolojik değişim ve dönüşüm düşünülemez. Postmodernizm zemininde ise yapı, önceki görünümünden tamamen farklı olarak, özsüz, nedensiz bir hiçlik olarak oluş biçimini alır, ama bu yeni biçiminde de yapının politik olarak dönüşümü düşünülemez bir şey olarak kalır; zira dönüşüm yalnızca bireylerin tekilliğine içkindir, direniş ancak yapının kıyılarında, tekilliklerde ortaya çıkabilir ve bu yüzden de ancak performatif ve marjinal olabilir. Direniş sınıfsal perspektiften yoksun olduğu oranda, buna bağlı bir fark olarak ne antagonizmayı ne de “devrimi” içerir.

Aristoteles farkı karşıtlıklar arası bir “ve” olarak düşünmüştü. Hegel farkı, karşıtlıktan özdeşlik içinde bir çelişkiye, “ve”den “anti”ye dönüştürdü. Heidegger’de ise fark, “Aynı”da “ile-birlikte-ait olma” olarak düşünülür; fark artık ne karşıtlık ne de çelişkidir. “İle-birlikte-ait-olma”, birbirine indirgenemeyenlerin aynılığını ifade ettiği ölçüde, farka dair agonist bir bakış açısının tezahürüdür. Modernizm emeği sermayenin çelişki diyalektiğinin reformizmine gömdü. Postmodernizm ise emeği “iktidar” ile “direniş”in birlikte-ait olmağı olarak Aynı’nın agonizmine gömdü. Sonuç olarak, antagonizma her iki bakış açısının da görüş alanının tamamen dışında kalır. Birbirlerinin ne kadar karşıtıymış gibi görünürse görünsünler, antagonizma karşısındaki körlükleri onları ortaklaştırır ve uzlaştırır. Deleuze ise farkı, karşıtlığın ve çelişkinin de ötesinde antagonizmaya kadar götürmüştür. Deleuzecü “kendinde fark”ın vahşeti antagonizmadır.

Deleuze

Fark felsefesinin soybiliminde, antagonizmayı düşüncenin görüş alanının içine yeniden dahil eden Deleuze olur. Deleuze farkı ancak iki şey arasında düşünülebilir bir şey olmaktan çıkarır; fark bundan böyle kendinde ve tekil olarak düşünülmelidir. Deleuze farkı iki şey arasındaki fark olmaktan çıkardığı aynı anda “olumlama”yı da “olumsuzlama”nın tahakkümünden kurtarır. Olumlama, olumsuzlamanın olumsuzlamasından, içeride bir dışarıyı yaratmaktan özgürleşir. Kendinde fark, içkin olumlama pratiğidir. İçkinlik çelişkiden sonunda kurtulmuştur. Böylelikle belirlenim kavramı da yer değiştirir; düne kadar belirlenim kavramı olumsuzlama üzerinden düşünülürken şimdi olumlama üzerinden düşünülmektedir. Fark, kendi direnişinde kendini olumlama ve belirleme pratiğidir. Deleuze’ün harikulade açıkladığı gibi, “fark,

tek yönlü ayırım olarak anlaşılması gereken bu belirlenim durumudur. O halde, farka ilişkin olarak, bunun ‘fark yaratmak’ deyişinde olduğu gibi yapılan ve kendini yapan bir şey olduğunu söylemek gerekir. Bu fark veya belirlenimin TA KENDİSİ, bir o kadar vahşettir.”⁴⁴ Fark kendini olumlama olarak belirlenim ve vahşettir. Fark, hiçbir şeye indirgenemez, eşitlenemez, benzetilemez, temsil edilemez, kendi ifadesi dışında asla tanımlanamaz. “Mutlak” en mükemmel anlamına Tanrı, Tin, yapı ya da hiçlikte değil, farkta kavuşur; fark mutlak tekilliktir.

Farkın vahşeti, kendini belirlerken içerideki bir dışarısını değil içerisi olmayan mutlak bir dışarısını yaratmasından ileri gelir. Deleuze’de ayırıcı sentez, içkinlik düzleminde sonsuz küçüklüklerde fark ve dışarısının üretimine karşılık gelir. Yersizyurtsuzlaşma elbette bir “yeryurt”un olumsuzlanmasına bağlıdır. Fark, ya da artık aynı anlama gelmek üzere, olumlama pratiği, bir vahşetle “yeryurt”u olumsuzlar. Ama bu olumsuzlama içeride bir dışarısı aramak değil, içerisini dağıtıp sonsuz bir dışarısı üretmektir. Kendinde farkın felsefesi, diyalektiği parçalar; içeriye hapsedilmiş olan “dışarısı”nı özgürleştirerek sonsuz küçüklükte dağıtır. Taçlı anarşi ve göçebe dağılım budur. Diyalektik, farkın çokluğunu ve tekilliğini içeride tahakküm altına alarak “dağılımı” “dağıtım”a çevirir. Bunun aksine, tekrar sürekli bir göçebe dağılımdır. Fark, tekrarda farklıdır. Sonsuz küçüklükte sonsuz dağılım, sonsuz dışsallık üretimi... İçkinliğin içerisi yoktur. İçkinlik, sınırları hudutlarda eşige çevirir; fark sürekli eşikte olmak, yani sürekli kendinin dışında olmaktır. Eşik içerisi olmayan bir dışarısıdır, sınır ise dışarının içselleştirilmesidir.

Deleuze, düşünceyi Philo-sophy’ye (bilgi sevgisi) karşı “Miso-sophy”den (bilgi nefreti) başlatır. Ona göre “düşüncede birincil olan, ihlal ve şiddettir, düşmandır.”⁴⁵ Deleuze’ün metafiziğe, en önemlisi fark felsefesine devrimci müdahalesinin kaynağında bu antagonist bakış açısı vardır: “Özdeştan kurtulmuş, olumsuzdan bağımsız, saf farklara müracaat etmenin elbette tehlikeleri vardır. En büyük tehlike güzel ruhun temsillerine düşmektir: kanlı savaşlardan uzak, uzlaştırılıp bütünleştirilebilir farklar dünyası. Güzel ruh şöyle der: farklıyız fakat karşıt değiliz.”⁴⁶ Postmodernizm güzel ruhtur, postmodernizmin diğer versiyonu ise Hobbescu mutlak antagonizma.

Deleuze’de içkinlik düzlemi iyi ve kötünün ötesindeki güç ilişkilerinin direniş düzlemidir. Bu düzlem, mutlak politik virtüellik ve mutlak olaydır. Sonsuz etkileme ve etkilenme pratiği olan bu direniş düzleminde iyiyi ve kötüyü belirleyen etik-politik pratik ise içkinliğin edimselleşmesidir. Direnişler faşistleşebilir ya da özgürleşebilir. Mutlak devrimci düzlem yoktur; devrimci pratik daima etik-politik bir stratejidir.

Deleuze, Aristoteles’teki “ve” ile karşıtlıktan, Hegel’deki “anti” ve çelişkiden, Heidegger’deki “ile-birlikte-ait olma”nın güzel ruhundan da “bir-arada-oluş” kavramıyla kopar.⁴⁷ Ontoloji mekânda değil zamandaki bir ortam ve bir olaydır. Bu

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, 2017, s. 53 (vurgu orijinalinde yer almaktadır).

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 191.

⁴⁶ s. 16.

⁴⁷ Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*’da, göçebe savaş makinesi ile devletin kapma aygıtı arasındaki ilişkileri “bağımsızlık değil, sürekli bir etkileşim sahası içinde bir arada oluş ve rekabet temelinde” anlamayı

ortam ve olayda arzu ve kaçış çizgileri, kendisi de bir fark olarak iktidarın kapma pratikleri karşısında antagonist bir fark üretiminin düzlemidir. Deleuze farkı ve antagonizmayı böylece aynı anda hem özdeşliğe bağlı karşıtlıktan ve çelişkiden hem de özü ve özdeşliği olmayan ama hâlâ Aynı'ya bağlı olan farktan kurtarır.

Fark, Deleuze'den önce sonsuz küçüklüğe kadar zaten götürülmüştü. Felsefede sonsuz küçüklüklerin mucidi Leibniz'dir. Leibniz kavramı ve özdeşliği sonsuz küçüklüğe kadar götürür, fakat farkı o da kavramla kapar. Postyapısalcılığın yarattığı kırılmaya kadar, fark hep kavramsal olarak düşünülürdü. Bu kırılmayla birlikte, farkı, terimlerine dışsal olan bir ilişki biçiminde, kavramsal olmayan bir fark olarak düşünebilir hale geldik. Sözelimi Derrida, farkı daha oluşmadan yok olan bir devinime göre anlamayı önermişti. Böylece sonsuz küçüklükte olup da kavramsal olmayan bir fark düşüncede ortak düzlemlerden biri haline geldi. Hatırlayacağımız gibi, bunun aksine, farkı sonsuz büyüklükte düşünen, Hegel'di, o da farkı diyalektığe kapattı.⁴⁸ Fakat "devrim", sonsuz büyüklükte düşünülmüş bir fark değil midir? Deleuze bize sonsuz küçüklükte devrimciliği düşünmeyi öğretti. Sonsuz büyüklükte devrimi hatırlatan ise Marx'tır. Deleuze son kitabı olacağını duyurduğu "Marx'ın Heybeti"ni yazmadan aramızdan ayrıldı.⁴⁹ Hardt ve Negri Üçlemede işte Deleuze'ün gerçekleşmeden kalan bu projesini gerçekleştirmeyi üstlenir. Üçlemenin gayesi, altermodernite içinden "devrimi düşünmek"tir. "Savaş makinesi devlet aygıtına dışsaldır."⁵⁰ Çokluk halk değil, savaş makinesi olarak sınıftır!

Altermodernite

Postmodernizm, kendisini modernizmin iktidar işleyişinin eleştirisine dayalı bir düşünce ve yaşam biçimi olarak sunduğu halde, modernizmin yaydığından daha büyük bir gericiliği⁵¹ ve muhafazakârlığı yayan bir dispozitif haline gelmiştir. Postmodernizmi bu yüzden modernizmin ortaçağı olarak tanımlamaya ihtiyaç duyuyoruz. Modernizmin ikiliklere dayalı diyalektik iktidar işleyişinin postmodern eleştirisi, Negri'nin de ifade ettiği gibi, bize "hiçbir güç düşüncesi, hiçbir karşıtlık konumu, hiçbir özgürleşme makamı" bırakmamıştır. Eleştiri, asıl hedefi aşkınlığın dışsallığı iken *antagonizmanın*, özdeşlik iken *ortak olanın*, temsil iken *devrimin* silinmesine varıyorsa, daha örtük, ama tam da daha örtük olduğu için daha da tehlikeli bir nihilizme yol açmayacak mıdır? Nietzsche'den öğrendiğimiz üzere, nihilizm yaşamın etkin ve yaratıcı kuvvetlerine düşmanlık demektir. Postmodernizm, bize marjinal bir direniş imkânından ya da özdeşliğe asla varamayacağından dolayı içinden çıkılması da mümkün olmayan bir

önerir. Ama bu bir aradalıkta savaş makineleri ve kapma aygıtları *birbirine –Aynı'ya birlikte-ait-olmaksızın- indirgenemez* olmayı hep sürdürür. Bkz. *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, Minnesota Press, 1987, s. 360-61.

⁴⁸ Deleuze hem Leibniz'in sonsuz küçüklükler analizini hem de Hegel'in sonsuz büyük sentezini farkı kapalı sonsuz temsilin aygıtına hizmet ettiği için eleştirir: *Fark ve Tekrar*, s. 71-81.

⁴⁹ "Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze", *Le Nouvel Observateur*, 16-22 Kasım 1995, s. 50-51.

⁵⁰ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 351.

⁵¹ Gericiliği (*reactionarism*), Nietzsche'nin, kendi farkını olumlama nesnesi haline getiren etkin kuvvetler ile kendini olumlamak için yaşamı olumsuzlamaya ihtiyaç duyan tepkisel kuvvetler arasında yaptığı ayırdan yola çıkarak, tepkiselliğin (*reactionarism*) siyasi dildeki tercümesi olarak kullanıyoruz.

agonizmden başka bir şey sunmaz. “[Yeni iktidar figürlerine] direnen ve özgürlük için çaba gösteren mevcut öznelliklerin kapasitelerini kavramaktan aciz”⁵² olduğu ölçüde, bizi nihilizmin çok daha inceltilmiş bir biçimine mahkûm eder. Hatta nihilizmin bu postmodern biçimi, kolektif kopuş ve yaratım imkânlarının icadına baştan engel olduğu sürece, şimdi “öğrenilerek” çoktan içselleştirilmiş olduğu için, modernizmin dayattığından bile daha muhafazakâr ve daha gerici bir iktidar işleyişine varır. İşte Hardt ve Negri, yalnızca modernizmin değil postmodernizmin nihilizminin de karşısına, “tekillik-ortak olan-devrim”⁵³ üçlüsüne dayandırdıkları altermoderniteyi koyar. Altermodernite, hem modernizmde direnişin karşıtların kapatıcı ve sabitleştirici oyunu içinde sıkışıp alternatif yaratmaya kadar gitmesine izin vermeyen diyalektiğin,⁵⁴ hem de postmodernizmin “[kuvvetler] oyunu ve olumsuzluğun ötesine geçmeyen zayıf ... özgürlük anlayışı”nın⁵⁵ *alternatifidir*: “Sadece bugün doğuşuna tanık olduğumuz altermodernite, ortak olan ve tekillikler çokluğu arasındaki etkileşimi temel aldığı için devrimin gerçek alanıdır.”⁵⁶

Deleuze de, yukarıda gördüğümüz üzere, farkların fark olarak bir aradalığını öne sürebilmek adına “özdeşten kurtulmuş, olumsuzdan bağımsız, saf farklara müracaat etme”nin, özdeşliği olumsuz bir birlik olarak yeniden öne sürebilmek adına çelişkiye müracaat etmekten bile daha tehlikeli olabileceği konusunda bizi uyarıyordu. Bu iki tehlikeyi aynı anda bertaraf etmek üzere, gerek karşıt olup da özdeşliğe geri dönen farklara, gerekse farklı olup da karşıt olmayan farklara *alternatif* olarak, vahşeti kendini belirlerken “fark yaratması”ndan ileri gelen antagonist bir farka işaret etmişti. Deleuze böylece, aşkınlığın dışsallığını en az postmodernizm kadar eleştirirse de, içerisi olmayan bir dışarıyı yaratan fark anlayışıyla antagonizmanın silinip gitmesine izin vermemiştir. Benzer şekilde, Hardt ve Negri de, özdeşlik ve temsil eleştirisinin ortak olanı ve devrimi gözden çıkarmasına izin vermez. Bilakis ortak olanı ve devrimi, özdeşliğin ve temsilin radikal eleştirisini mümkün kılan bakış açısı haline getirirler. Deleuze, tekilliğin gücünün etkin-oluşunu [*becoming-active*] yeniden hatırlatmak için Spinoza ile Nietzsche arasındaki büyük özdeşliğe işaret etmişti.⁵⁷ Hardt ve Negri ise, ortak olanı ve devrimi yeniden hatırlatmak için, Spinoza ile Marx arasındaki büyük özdeşliğe işaret eder.

Ortak olan

Üçlemenin başından sonuna temel sorusu, İmparatorluğun “içinde ve karşısında” olan bir öznellik üretimidir. *İmparatorluk* ve *Çokluk* bu iki kavramın birbirini nasıl ima ettiği üzerine düşünür: İmparatorluk karşısındaki yeni alternatifler çokluktan doğacaktır.⁵⁸ *Ortak Zenginlik* ise alternatif öznelliklerin üretimi sorununu “ortak olan”ın ufku içinde

⁵² Hardt ve Negri, *Ortak Zenginlik*, s. 124.

⁵³ *A.g.e.*, s. 337.

⁵⁴ s. 125.

⁵⁵ s. 179.

⁵⁶ s. 337.

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, çev. Martin Joughin, Columbia University Press, 1995, s. 135.

⁵⁸ Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 14.

ele alır. Radikal politik teori, gerek modernist gerek postmodernist biçimlerinde, eleştiri ve kuruculuğun, yıkıcılık ve yaratıcılığın paylarının nasıl dağıtılacağı konusunda çoğunlukla bir kafa karışıklığından mustarıdır. Hardt ve Negri ise, yaşam biçimlerinin, yani ortak olanın yaratımını aynı anda bir direniş pratiği ya da bir özgürlük edimi olarak kavrayarak, “içinde ve karşısında” olmanın anlamını radikal öznelliklerin bakış açısından tanımlar. Kurulu düzeni altüst ettiği oranda bu düzene karşıt olarak beliren kopuş, aynı anda, öznellik üretiminin “içinden” yükselen bir dönüşümdür. Kronolojik olarak önce gelse bile karşıtlık kopuş ve dönüşümün değil, asıl kopuş ve dönüşüm karşıtlığın temelidir. Hardt ve Negri şimdi “fark yaratmayı” ortak olanın antagonist kuruluşuna kadar götürmektedir.

Hatırlanacağı gibi, Hardt ve Negri *Ortak Zenginlik*'te aile, ulus ve şirketin ortak olanın kapılarak yozlaştırılmış biçimleri olduğunu öne sürer. Felsefenin resmi tarihine gelince, ortak olanın düşüncede bundan başka bir akıbeti olabileceğini düşünebilir miyiz? “Bir” ya da “özdeşlik” düşüncesi de ortak olanın kapılarak yozlaştırılmış bir biçimi değil midir? “Ortak olanı” tekillikleri kapan aşkın bir birlik yerine, “Bir”in tesisi için kapılan bir tekillikler çokluğu olarak ilk sunan filozof hiç şüphesiz Spinoza’dır. Spinoza’nın bu ters çevirmesi, yalnızca modernizm değil postmodernizm için de bir skandaldır. Postmodernizm bize hep fark ile özdeşlik arasındaki hiyerarşiden ve gerilimden bahseder, oysa Spinoza bizi bakışımızı ortak olan ile Bir arasındaki antagonizmaya çevirmeye davet eder. “Bir”, ortak olan ile tekillikler çokluğu arasındaki *etkileşimi* biçimlendirerek farkı kapar. Başka bir deyişle, farkı karşıtlığa ve çelişkiye kadar götürebilmek için ortak olanı kaparak onu Bir ya da özdeşlik olarak sunar. Ortak olan ile tekillikler arasındaki etkileşimi, iktidarını *aşkınlıktan ve temsilden* alan bir *hiyerarşi* ilişkisine dönüştürür. Postmodernizm Bir’in aşkınlığını ve özdeşliğin temsilini reddeder, fakat o da ortak olanın gücünü yok saydığı için, farkları agonizmde olduğu gibi hiyerarşiden kurtarılmış ama antagonizmaya imkân vermeyen bir güçler oyununun içine kapatır.

Spinoza’nın güçler geometrisi ise, ortak olan ile tekillikler çokluğu arasındaki etkileşimi olumladığı oranda, hem modernizme hem de postmodernizme bir alternatif oluşturur. Bu geometrinin ilk aksiyomlarından biri, var olma ve eyleme gücünün, yani *conatus*’un kendi gerçekleşmesinden asla ayrı olmadığıdır. Güç ile gerçekleşmesi arasında, güç ile yapabilecekleri arasında hiçbir ayrılık yoktur. *Conatus*, tekilliğin asla bir temsil nesnesine indirgenemeyecek olan edimsel, dinamik ve ölçülemez özüdür. Tam da sürekli edim ve ifade halinde olduklarından, güçler başka güçlerin etkisinden kendilerini koruyup saklayamazlar. Güçler etkilediği oranda sürekli etkilenmektedir de. O halde güç dendiğinde bile, aslında hep bir güçler ilişkisinden bahsedilmektedir. Aynı nedenle gücün gerçekleşmesi de, her durumda onun farklılaşması anlamına gelir. Çünkü güç tam da asla tek başına bulunamayacağından, tam da etkilemeye ve etkilenmeye sürekli açık olduğundan, sürekli artar ya da azalır. Kendiyle uyumlu güçlerle birlikte etkin olduğu oranda gücünü daha da artırır. Uyumsuz güçlerin etkisine maruz kaldığı oranda da gücü azalır. Kısacası güç, daima güçlerin bir bileşimi olduğu, daima bir çokluk olduğu için, daima farklılaşmaya da açıktır. Kendini olumlamak, gücünü artırmak isteyen tekillikler,

başka güçlerle bileşime girerek farklılaşmayı, tek başına oldukları durumdakinden daha güçlü olabilecekleri yeni güç bileşimleri yaratmayı arzular.⁵⁹ Güç istenci, esas itibarıyla farklılaşma istencidir, farklılaşma istenci ise çokluk istenci, yani başka güçlerle bileşime girerek kolektifleşme, ortak olanı kurma istenci... Güç istenci, farklılaştırıcıdır ve yaratıcıdır, ama o bu yaratıcılığını ancak çoklukta ve kolektiflikte olumlayabilir. Bu nedenle farklılaşma, aynı zamanda daima ortak olanın, kolektifliğin üretimidir. Farkın fark olarak üretimi, yani “fark yaratmak” asla bireysel değil daima kolektif bir pratiktir. Tekilliklerin farklılaşma gücü ortak olan istencinden, dolayısıyla da daima bileşimlerinin, yani ortak olanın gücünden gelir.

Kapma aygıtları, kendi dışındaki güç istençlerinin var olma ve eyleme gücünü kırmak için önce onların çokluk ve ortak olan istencini kırmaya, engellemeye, sınırlandırmaya yöneliyorsa, bunun nedeni tam da tekilliğin farklılaşmadan, farklılaşmanın çoklukta, çokluğun ise ortak olanın yaratılmasından bu ayrılmazlığıdır. Sermayenin kapma aygıtları -aile, ulus, şirket vs. hangi biçimi alırsa alsın- farklılaşma istencini kırmak, başka türlü eylemenin ve düşünmenin, kolektif yaratımın imkânlarını ortadan kaldırmak için öncelikle çokluğun etkileşimini ve elbirliğini hedef alır. Asla imha edemeyeceğini ve her durumda yeniden dirilteceğini bilse de, tekillikleri ortak olandan mülksüzleştirip sürekli kimikleştirerek ayırmaya, sınırlandırmaya, yönlendirmeye, denetlemeye çalışması bundandır. Spinoza’yı izlersek, etkin ve yaratıcı kuvvetlere düşmanlığın, yani nihilizmin ortak olanın kapılmasından daha tehlikeli bir biçimi yoktur. Çünkü kapma aygıtının hedefi artık şu ya da bu tekillik bile değil, tekilliklerin etkileşimi ve elbirliğinin, yani güçlü bileşimlerinin olanaklarıdır.

Demek ki tekilliğin dinamik özünü oluşturduğu için, ortak olanın gücünün değersizleştirilmesi ve indirgenmesi değil, aksine tekilliğin gücünü artırabilmesine olanak sağlayan “stratejik bir kaynak”⁶⁰ olarak desteklenmesi gerekir. Bildiğimiz gibi, Hobbes’da egemenliğin mutlaklaşması, başkalarının güçlerini mülkleştirip kendinde toplamasına ve tekelleştirmesine dayanır. Ancak “Bir” güçlü olabilir. Oysa Spinoza’da tekillik, güçlerini ancak başka güçlerle ilişkilendirebildiği, çoğullaştırabildiği ve kolektifleştirebildiği oranda gücünü artırabilir, otonomlaşabilir ve mutlaklaşabilir. Tekillikler otonomilerini ancak ortak olanda, çokluğun mutlak demokrasisinde olumlayabilir. Spinoza’da tekilliğin otonomisi, Hobbes’daki Bir gibi bağlantısızlığından ve etkilenmemesinden değil, aksine başka güçlerle uyumlu bileşimlere girerek gücünü artırmasından, kendi eyleminden etkilenecek kendinden taşabilmesinden ileri gelir. Ortak olan, tekilliğin eşiği geçme, yani kopuş ve dönüşüm gücüdür. Bu güç en yetkin biçimine, ortak olan ile tekillikler çokluğu arasındaki etkileşimin özgürleştirilmesine dayanan mutlak demokraside ulaşabilir.

Ortak zenginlik

⁵⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, 2013, s. 260.

⁶⁰ Filippo del Lucchese, *Machiavelli ve Spinoza’da Çatışma, Güç ve Çokluk*, çev. Orkun Güner, Otonom Yayıncılık, 2016, s. 254.

İçinde ve karşısında olmanın, çokluğun direnişinin iktidar yapılarını pekiştiren ve tekrar eden bir konuma düşmemesi için yeterli olduğu konusunda hâlâ şüphesi olanlar, ya çokluğun politik yöneliminin belirsizliğine ve karar alabilme gücüne şüphe ve endişeyle yaklaşıyorlar ya da kapitalist toplum ve üretimin gelişiminin asla antagonist bir politik özneyi yaratmayacağına, sermayenin ürettiği direnişlerin onun iktidarından asla kopamayacağına inanıyorlar.⁶¹ Bu konular, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen, ortak olanın antagonist gücünü yok sayma konusunda birleşir. Deleuze'un fark felsefesinin, metafiziğin alışkanlıklarını yeniden üreten bir eleştirel yaklaşımla, sırf "olumsuzluğun" imgesiyle düşünüldüğü için bir güzel ruh felsefesi olarak nasıl yanlış okunduğunu biliyoruz. Çokluk da aynı alışkanlıklarla sırf Bir'in imgesiyle düşünüldüğü için sentezleme ve belirleme gücünden, sırf sermayenin imgesiyle düşünüldüğü için de antagonizmadan yoksun olarak okunmaktadır. Bu iki yanlış okuma da hem ontolojik olarak çokluğun ortak zenginliğine hem de çokluğun politik olarak yaratılmasına yabancıdır. Buna karşılık, Hardt ve Negri'nin okumasında çokluğun ortak zenginliği ile çokluğun politik olarak yaratılması arasındaki sürekliliğin tam da kendisi bir devrim sorunu olarak ortaya konur. Devrimci bir dönüşüm ancak bu süreklilikte gerçekleşebilir. Böylece öznellik üretimi günümüz kapitalizminde İmparatorluk ile Çokluk arasındaki politik mücadelenin asıl sahası olarak belirir.⁶²

Hardt ve Negri'nin düşüncesinin Spinoza ile Marx arasındaki büyük özdeşliğe yaslandığı yer tam burasıdır. Bu büyük özdeşlik, öznellik üretimini aynı zamanda bir direniş pratiği ve özgürleşme edimi olarak, ortak olanın yaratımını aynı zamanda devrimci bir kopuş olarak kavramaya izin verir. Devrim, yeni bir eyleme ve düşünme tarzı, yeni bir yaşam biçimi üreten bir vahşetse, Spinoza ile Marx özdeşliği tamı tamına devrim düşüncesinin bir dispozitifidir. Spinoza'nın tekillikleri ortak olan istenciyle tanımlayarak, ortak olanı tekillikler çokluğunun dinamik olanağı olarak nasıl ortaya koyduğunu görmüştük. Hardt ve Negri de Spinoza'nın bu dinamik anlayışını takip ederek, çokluğun tam da ortak zenginliğinden mülksüzleştirilip yoksullaştırıldığında ortak olan istencini nasıl harekete geçirdiğine dikkat çeker:

... [Ç]ocukların bilgisizliği veya bedenlerimiz zayıflığı ya da insanın toplumsal şartlarının gaddarlığı üzerine düşündüğünde Spinoza yoksulluğun bu hallerini, daima toplumsallığın ve sevginin inşası aracılığıyla zayıflığın ve yalnızlığın dışına çıkan bir dönüşüm mantığı için hareket noktası olarak sunar. Spinoza'nın bu çeşitli biçimlerde tanımladığı güç, bir ortak olan arayışı olarak özetlenebilir.⁶³

Ortak olan arayışı daima çoktan bir kopuş ve dönüşüm dinamiğidir. Spinoza gibi Marx da emeği böyle bir dinamik olanak olarak tanımlar. Marx da ortak olanı stratejik bir

⁶¹ Çağdaş siyaset felsefesinde bu konuların temsilcileri üstüne bir analiz için bkz. Hardt ve Negri, *Ortak Zenginlik*, s. 172-173.

⁶² Hardt ve Negri, öznellik üretiminin en başta Foucault ve Deleuze tarafından politik bir problem olarak önerildiğine işaret eder. Bkz. *a.g.e.*, s. 179.

⁶³ *A.g.e.*, s. 67 (çeviri değiştirilmiştir).

kaynak olarak gördüğü için, emeğin ortak zenginliğini bir kopuş ve dönüşüm gücü olarak olumlar. Kendini reddetme gücüne sahip tek sınıfın proletarya olması, emeğin öznelliğinde ortak zenginliğin genel olanaklılığını barındırmasından ileri gelir. Emek tam da ortak zenginliğin stratejik kaynağı olduğu için, sermayenin üretim sürecinde ona biçtiği nesne konumunun içinde ve karşısında konumlanabilir.

“Yaşam araçları ve emek araçlarından soyundurulan emek kapasitesi” diyor Marx, “aslında mutlak yoksulluktur ve işçi, emek kapasitesinin kişileşmiş halidir sadece [...]” ... Ancak çıplaklık ve yoksulluk madalyonun sadece bir yüzüdür. Machiavelli ve Spinoza gibi, Marx da proletaryanın yoksulluğunu, canlı emeğin kapitalist toplumdaki “maddi zenginliğin genel olanaklılığı” olması anlamında, doğrudan proletaryanın gücüne bağlar. Canlı emek böylece hem nesne olarak “mutlak yoksulluk” hem özne olarak [zenginliğin] “genel olanaklılığı” olur. Marx, yoksulluk ve gücün bu patlayıcı bileşimini, özel mülkiyete dönük, onun tam kalbinde bulunan bir temel tehdit olarak kavrar.⁶⁴

Sermaye, ortak olan ile tekillikler çokluğu arasındaki etkileşimi, yani toplumsal emeğin üretken elbirliğini ne kadar kapmaya çalışırsa çalışsın, kimlik, mülkiyet ve egemenlik yoluyla onu yapabileceklerinden ayırmak ve ortak zenginliğinden mülksüzleştirmek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, emek ortak zenginliğin genel olanaklılığı olarak sermayenin nihilizminden daima taşar. Ortak olan istenci, ortak olan daima tekillikler çokluğunun etkileşiminin, tekilliklerin güç artırımının bir dinamiği olduğu için, sermayenin emeği yapabileceklerinden ayıran tepkisel kuvvetlerinin daima çoktan ötesindedir. Sermayenin tepkisel kuvvetlerine karşı verilen her savaş, ortak olan istenci ile güç arasındaki bu bağlantıyı her seferinde yeniden açığa çıkarır. Direniş kapıldığında bile iktidar tarafından sonuna kadar tüketilemiyorsa, iktidardan daima çoktan önce geliyorsa, sebebi gücün içine kazınmış olan bu patlayıcı bağlantıdır. Direniş yalnızca iktidara bir tepki, yalnızca onun bir olumsuzlaması değildir; bunun öncesinde ve ötesinde, direniş kendini olumlayarak iktidardan taşan ortak olan istencidir. İktidar ortak olanı hedef aldığı anda dahi, direniş sanki iktidarı takip ediyormuş gibi görüldüğünde dahi, bu direnişte dirildiğini gördüğümüz şey, aslında gücü katlanarak artmış olan bir ortak olan istencidir. Öyleyse, ne kadar paradoksal görünürse görünsün, Spinoza ile Marx özdeşliği, önümüze tam da tüketilemez olduğundan dolayı bir özgürleşme pratiği olarak yaratılması gereken bir ortak olanı koyar. Hardt ve Negri için devrim, tam da bu paradoks üzerine inşa edilmiş bir dönüşümdür. Ortak olan istenci ya da Hardt ve Negri’nin deyişiyle sevgi istenci, yalnızca ortak olanı üreten ontolojik dinamik değil, aynı zamanda açık bir savaş alanıdır. Yoksullaştırılmış emeğin üretkenliğinin ve onun barındırdığı zenginlik olanağının aynı zamanda güce çevrilmesi gerekir:

⁶⁴ A.g.e., s. 67-68. Hardt ve Negri’nin alıntısında geçmese de, *Grundrisse*’nin ilgili paragrafında Marx “zenginliğin genel olanaklılığı” ifadesini kullanıyor. Bkz. Karl Marx, *Grundrisse Outlines of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus, Penguin, 1973, s. 235.

İlk ve öncelikli olarak sevginin gücü ortak olanın kuruluşu ve son tahlilde toplumun oluşumudur. ... Ancak sevgi sürecinin ortak olanın yozlaşmış biçimlerinin üretimine yönelebilmemesinden ötürü... sevginin gücü aynı zamanda ve ikinci olarak, kötülükle savaşmak için bir kuvvet olmak zorundadır. Sevgi bu durumda artık öfke, itaatsizlik ve antagonizma biçimini alır. ... Sevgi gücünün bu ilk iki biçimi ... [şu] üçüncüsünde birlikte işler: çokluğu yaratmak. Bu proje, [sevginin yozlaşmış biçimlerinden] toplu çıkış sürecini, ortak olanın kurumlarını yaratmayı hedefleyen örgütsel bir projeye bir araya getirmek zorundadır. ... sevgi her zaman kuvvet kullanımını içerir veya daha kesin olarak sevgi eylemlerinin kendileri birer kuvvet konuşlanmasıdır. Sevgi bir melek olabilir ancak silahlı bir melektir.⁶⁵

Ortak olanın gücünün büründüğü tüm bu farklı biçimler birbirine bir dönüşüm mantığı içinde ayrılmamacasına bağlanmıştır. Tekillikler çokluğu, Heidegger'de olduğu gibi Aynı'ya değil, karşılaşmaların ve bileşimlerin önünün açık olduğu sürekli bir dönüşüm sürecine birlikte ait oldukları için birbirine bağlıdır. Ortak olanın kuruluşu bu yüzden sevgi edimi kadar onun dönüşmüş bir biçimi olan antagonizmayı da içerir. Devrim ise, ortak olanın, kurucu karşılaşmaları ve elbirliğini tekrar edilebilir kıldığı oranda dönüşüm sürecini de dayanıklı ve sürekli kılan dinamik bir stratejiye göre inşasıdır. Egemenlik, kendisi nasıl değişmezse diğer her şeyi de kimlik ve temsil yoluyla mülkleştirmek ve sabitleştirmek isteyen bir temeldir. Aksine devrim, temeli dönüşümün uçurumuna ataktır.

Bir beden neler yapabileceğini bilemeyiz. Spinoza'nın bu beden anlayışının, Heidegger'in Varlığın etrafında ördüğü belirlenemezlik ve gizemle hiç ilgisi yoktur. Aksine Spinoza ve Marx'ın bize ilk söylediği, varlığı dönüşümün ufkunda kavramamızdır. Varlığı olumlamak, yapabileceklerimizin sonuna kadar gitmek istiyorsak onun dönüşümünü ve dönüştürücülüğünü olumlamaktan başka çıkar yol yoktur. Devrim tam da bu yüzden kalbi zayıf olanlar için değildir.⁶⁶

Cengiz Baysoy ve Sinem Özer

⁶⁵ *A.g.e.*, s. 201 (çeviri değiştirilmiştir).

⁶⁶ s. 333.