



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**DELEUZE VE GUATTARI DÜŞÜNCESİNDE
YERSİZYURTSUZLAŞMA VE SİYASAL MEKÂN**

Fikret BAYKALI

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2017

DELEUZE VE GUATTARİ DÜŞÜNCESİNDE YERSİZYURTSUZLAŞMA VE
SİYASAL MEKÂN

Fikret Baykalı

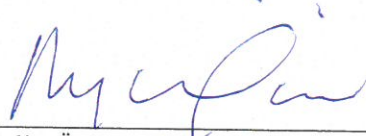
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

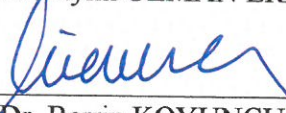
Ankara, 2017

KABUL VE ONAY

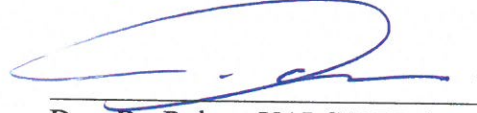
Fikret Baykalı tarafından hazırlanan “Deleuze ve Guattari Düşüncesinde Yersizyurtsuzlaşma ve Siyasal Mekân” başlıklı bu çalışma, 29 Eylül 2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN



Prof. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI



Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

29 Eylül 2017


Fikret BAYKALI

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- Tezimin/Raporumuntarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.**

29 /09/2017


Fikret BAYKALI

ETİK BEYAN

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

29 Eylül 2017

Fikret BAYKALI

ÖZET

BAYKALI, Fikret. *Deleuze ve Guattari Düşüncesinde Yersizyurtsuzlaşma ve Siyasal Mekân*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2017.

Deleuze ve Guattari'de kavramsal olarak şizofreni, arzu süreçlerine karşı kapitalizmin kodlarını bozan ve o kodlardan kaçışı anlatan bir şekilde ele alındığından, şizofreni mevhumu modern kapitalizme özgü bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Deleuze ve Guattari de araştırmalarına kısaca şizo-analiz adını vermektedirler. Bu tez çalışmasında da şizo-analiz kritiği üzerinden mekânın bir tahlili takip edilmektedir. Başta yersizyurtsuzluk kavramı olmak üzere pek çok kavram, modern kapitalizm çerçevesinde ve mekân üzerinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Güç kavramını yalnızca güç istemi üzerinden ele almak, arzulama-üretimini Freud'tan itibaren psikanalitik ekolle sınırlı bir mevhum olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu tez çalışmasında, özellikle arzulama-üretimini mekân üzerindeki etkisi yorumlanmak istenmiştir. İlk bölümde Deleuze ve Guattari felsefesinin temel kavramları ele alınırken, ikinci bölümde tezin temel önermesi olan kurucu mekân kavramı geliştirilmeye çalışılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise yersizyurtsuzluk mevhumuyla birlikte politik-mekân kavrayışın bulguları paylaşılmıştır. Tekniğin kapitalizm üzerindeki etkisinin mekânsal kavrayışa ne denli etki ettiği sorunsalı üzerinden kimlik, fark, tanınma gibi kimi kavramlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Yersizyurtsuzluk, Deleuze ve Guattari, Flâneur, Rizom, Kurucu Mekân.

ABSTRACT

BAYKALI, Fikret. *Deterritorialization and Political Space in Deleuze and Guattari's Thought*, Master's Thesis, Ankara, 2017.

The concept of schizophrenia is regarded as a starting point specific to modern capitalism, since conceptually schizophrenia in Deleuze and Guattari is treated in such a way that it distorts the codes of capitalism against desiring machines and describes the escape from those codes. As a matter of fact, Deleuze and Guattari also entitle their researches schizo-analysis shortly. In this thesis study, an analysis of the space is followed through the critique of schizo-analysis. Many concepts have been tried to be evaluated within the context of modern capitalism and space, especially the concept of deterritorialization.

Treating the concept of power over the will to power as politics has led to the concept of desire being treated as a concept restricted to the psychoanalytic école from Freud. In this thesis study, especially the effect of desiring-production on the space is wanted to be interpreted. While the important concepts of Deleuze and Guattari philosophy are discussed in the first section, the second sections deals with the concept of constituent space, which is the basic proposal of the thesis. In the third and last chapter, findings of political space thinking are shared hand in hand with the deterritorialization concept. Some concepts such as identity, differance, and recognition are treated in the political space context in the same way that the effect of the technique on capitalism is affected by spatial reason.

Keywords

Deterritorialization, Deleuze and Guattari, Flâneur, Rhizome, Constituent Space.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ŞİZO-ANALİZ VE ARZULAMA ÜRETİMİ	12
1.1. ŞİZO-ANALİZ VE MAKİNESEL FİLOM	12
1.1.1. Organsız Beden	18
1.1.2. Yayla ve Rizom Kavramı.....	20
1.2. ARZULAMA ÜRETİMİ	24
1.2.1. Arzu Süreçleri ve Kapitalizm.....	28
1.2.2. Şizofrenik Süreçler.....	30
1.2.3. Heterotopyalar ve Politik Organoloji.....	36
2. BÖLÜM: KURUCU MEKÂN KAVRAMSALLAŞTIRMASI VE DİJİTAL FLANEUR	42
2.1. MEKÂN DÜŞÜNCESİ	42
2.1.1. Kent Çalışmaları ve Mekânsallık	45
2.1.2. Mekânın Ekonomi-Politiği.....	49
2.2. KURUCU MEKÂN KAVRAMI	52
2.2.1. Kurucu Mekân ve Politik Felsefe	54

2.2.2. Dijital Flaneur ve Fail	59
2.2.3. “Üretilen Mekân”	62
3. BÖLÜM: YERSİZYURTSUZLUK VE POLİTİK MEKÂN İLİŞKİSİ.....	66
3.1. YERSİZYURTSUZLUK.....	66
3.1.1. Mekânın Krizi ve Kapitalist Üst-Kodlama	68
3.1.2. Politik-Mekân ve Kapitalist Yayılma	80
3.2. KİMLİK VE MEKÂN İLİŞKİSİ	95
3.2.1. Teknik ve Mekân	103
3.2.2. Fark Okuması ve Yersizyurtsuzluk.....	106
SONUÇ	109
KAYNAKÇA.....	114
EK 1: TEZ ORJİNALLİK FORMU	124
EK 2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU	126

GİRİŞ

Yersizyurtsuzluk mevhumu tek başına *yer* ile ilişkili değildir. Mekânın *oluş* vasfını niteleyen bu kavramsallaştırma, özünde göçebe siyasetin imkânı tartışmasıdır da. Şu halde mekânın politik bir vasfı vardır önermesi bu tezin temel argümanlarından birini oluşturacaktır. Kavramsal olarak mekân ile politika arasında dualiteye dayanan bir ilişkiden çok, *rizom*lara dayanan girift bir ilişkisellikten söz edilebilir. Bu, Deleuze ve Guattari'nin özellikle *Kapitalizm ve Şizofreni*'de¹ dile getirdikleri gibi ya da kendilerinden sonra gelen pek çok düşünürün vurguladığı gibi, içkin bir felsefe dolayısıyla *intermezzo*² bir *oluş*'u ön plana çıkarmaktır. Nitekim bu *intermezzo* hâl, *süreç-oluş*'un da muhtevasında vardır.

Mekân denilince konarların konaklamalarından öte, bağlayıcı bir sistemden söz ediyoruz. Bu durum, kimlik ve mekâna sabitlik veren bir zihin alıştırmısından çok, mevhumların *oluş*'larını dembedem ifade edebilmenin ya da ifade edilemez, indirgenemez *oluş*'larının imkânını tartışma girişimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu girift ilişki, mekânın, üzerinde yaşanılan, inşa edilen ve ikamet edilen *yer* oluşundan öte bizatihi *fark* ve *kimlik* kavramlarının *gösterilen*'i ölçüsünde böyledir.³ Öte yandan mekânı yalnızca *gösteren* ve *gösterilen* arasındaki nedenselliğe dayanan bir homojenlik olarak ele almak, doğrusal bir tarih anlayışının kabulü dolayısıyla *oluş* felsefesine dayanan Deleuze ve Guattari düşüncesinin özgünlüğünü kaybetmek anlamına da

¹ Başvuru eseri olarak 2 ayrı cilt olan *Kapitalizm ve Şizofreni* ile ilgili referanslar, İngilizce ve Türkçe çevirileri göz önünde bulundurularak yararlanılmıştır. Bknz: Deleuze, G., Guattari, F. (2014). *Kapitalizm ve Şizofreni: Anti-Ödipus* (F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm. Ve Deleuze, G., Guattari, F. (1983). *Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

² *Intermezzo* (arasındalık) kavramını Bin Yayla'da (1987) geçen bir başka kavram olan *Ritornello* (Fr: ritournellé) ile birlikte ele almak gerekir. Deleuze ve Guattari bu kavramı; yer-yurt, ekspresyonizm ve müzikalite arasındaki ilişkiden geliştirmektedirler. *Ritornello* kavramının ilk anlamı her ne kadar nakarat olsa da fark ve tekrar referansı bulunan kavram, birlikte *oluşu* ve eş-zamanlılığı ifade eder. Bunda yersizyurtsuzluk kavramının mantığı saklıdır; kaostan kozmosa doğru yersizyurtsuzlaşmak ve temel olarak yeniden yerliyurtlulaşmak. Bu manada ilgili kavramların ikili-tek anlamlılığı *bengi-dönüş* kavramına atıfta bulunmaktadır. (Zourabichvili, 2011: 137-140)

³ Ayrıntılı bir okuma için: Heidegger'in İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek, *Bauen Wohnen Denken* metnine göz atılabilir. Bknz: Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper Colophon.

gelebilecektir. Bu tür bir tarih okuması, mekânı esasen bir sabitlik rejimine bağlar ve günümüz kapitalizmine dışarıdan bir göz atmanın zorluklarına işaret eder. Oysa mekân, tekrar ifade edecek olursak, *oluş*'la ilgilidir ve bunun en açık tanığıdır. Bu tanıklık, mekânın hafızası olabileceği gibi; şizofrenik, hafızasız bir yeni mekân için de söz konusu olabilir. Şu halde araştırma konularından bir tanesi de mekân politiğinin *fark, kriz, kimlik* ve kapitalizmle olan ilişkisinde tarihin hangi sıralamayla ele alınacağı sorusudur. Bu durum, toplumsal hafızanın ve tarih-yazıcılığının yeni baştan ele alınması probleminin de bir parçasıdır. Bunu tek tek mekânlara göre ifade etmek ya da mekânların evreninden bahseden bir çalışmanın politik oluş'la ne dereceye kadar bağdaştırılabileceği şüphe götürmeksizin dile getirilemeyeceğinden, doğrudan doğruya *yersizyurtsuzluk* kavramı özelinde bir mekân araştırması konunun engin kapsamını tutarlı kılmak için ideal olacaktır.

Çalışmanın başında *rizom* ilişkisinin temeli olarak açıkladığımız mevhmun kendisinde yani *intermezzo* kavramında, Deleuze ve Guattari'ye has bir yaklaşım olduğundan da ayrıca söz etmek gereklidir. Esasında bilinç akışını gösteren metod olarak *intermezzo* kavramı, aslında içinde hep bir *kaçış*'ı ifade eder. En başta *dil*'in kaçışıdır bu.⁴ Bir sabitlik rejimine bağlanmadan ele alınan her mekân kavrayışında kimi *politik kaçışlar* vardır. Deleuze ve Guattari'nin (1987) kapitalizme karşı *yersizyurtsuzlardan* yana *kaçış çizgisi* olarak ele aldıkları kavram da böylelikle kendi anlamını üretmiş olur. Nitekim *kaçış çizgisi*, temelde *rizom* kavramının bir parçasıdır. (Deleuze ve Guattari, 1987: 30). Bu noktada aksiyomun dile getirmek istediği temel şey, *kaçış çizgisi*'nin faili; çabaya, *conatus*'a doğru yönlendirmesi gerektiğidir. Ufuk çizgisine doğru çoklukların içinde kat eden bir hakikat arayışı anlamını başlıca *kaçış çizgisi* kavramından ve psikanalizdeki kullanımından farklar bulundurması kaydıyla

⁴ Kaçış çizgisi ve dil arasındaki ilişkiyi Ferdinand de Saussure'ün (2011) dilin bir dizge olduğu yönündeki düşünceleri üzerinden dilin başlı başına eşzamanlı bir kesit içinde ele almasıyla birlikte okumak gerekir. Deleuze ve Guattari bu semiotik referansı Louis Hjelmslev (1961) üzerinden değerlendirmişlerdir. Esasen Hjelmslev'e ilk olarak 1970'lerde Guattari'nin okumaları neticesinde eğilen ikili, sonradan yapısalcılık meselesine Lacan'ın psikanalitik eleştirileri bağlamında yeni bir bakış getireceklerdir. (Young ve diğerleri, 2013: 158). Dil'in kaçışı ifadesiyle yalnızca Deleuze ve Guattari düşüncesine değil Foucault'ya (2005) da başvurmuş oluyoruz. 1.2.3'te ele aldığımız *heterotopya* kavramı da benzer şekilde dil ile yakından ilişkilidir. Ayrıca dil ile hafıza ve yazı/kayıt ilişkisini Stiegler (2007 ve 2012) üzerinden 3.2.1'nci bölümde yeniden ele alacağız.

arzu kavramından alır.⁵ *Yersizyurtsuzluk* kavramı yalnızca bu yönüyle bile Deleuze ve Guattari felsefesinin çok önemli bir mihenk taşı olduğunu kendiliğinden göstermektedir. Elbette yekpare bir *yersizyurtsuzluk*tan bahsetmek mümkün değildir. *Yersizyurtsuzluk*, göçebelerin *kaçış çizgisi*'nde, tekrardan geriye dönebilecekleri kapma aygıtlarıyla dolu bir *boşluktur*. Yeniden-yerliyurtlu olma olarak adlandırılan durum bundan ibarettir. Bunun yanında *yerin* dahi kendisinden kopma/ayrılma ile mutlak bir *yersizyurtsuzlaşmadan* da söz edilebilir. Deleuze ve Guattari, bunun devrimci bir *şizo-analiz* ile mümkün olabileceğini göstermek istemişlerdir. Nitekim *Kapitalizm ve Şizofreni* serisinin ilk cildi olan *Anti-Ödipus (1972)* kapitalist molar düzende şizofreniyi *arzunun* bastırılışına karşıt olarak, onu bir firari olarak ele almalarıyla ortaya çıkmıştır.

Benzer şekilde *şizofreni* de kavramsal olarak *arzu* süreçlerine karşı onun kodlarını bozan, o kodlardan kaçışı anlatan bir şekilde ele alındığından Deleuze ve Guattari, bu kavramı modern kapitalizme özgü bir başlangıç noktası olarak ele alır. Buna da kısaca *şizo-analiz* adını vermişlerdir. (Deleuze, Guattari, 1983: 75). *Anti-Ödipus*'ta (1972) Deleuze ve Guattari'nin vurguladığı üzere, *şizo*, devrimci değildir -çünkü *şizo* yalnızca kesintiye uğramadır yahut da boşluktaki süreğenliktir- onda *şizofrenik* süreç, devrim potansiyelidir aslında. *Şizo* bir süreçtir. Çünkü tek başına *şizo* "anamlı" değildir. Kimi zaman kesintiye uğrayan kimi zaman da boşluğa düşen bir süreçten söz edilmektedir. Bu manasıyla *şizo* bir devrim, devrim potansiyelidir. Başarılı addedilebilmesi ise süreçlerin ya da olguların sonuçlarıyla doğrudan ilişkili değildir. Zira tarihsel bir süreçte, söz gelimi bir tarih-yazıcılığında *şizo* incelenemez. Bu yaklaşım, doğrusal bir tarih anlayışıyla başlar ve ondan öteye gidemez, dolayısıyla aslında virtüaliteye ilişkin sonuçların *şizo-analitik* bir projeksiyonda ele alınabilmesinin imkânını tartışıyoruz. Elbette kavramların yanında Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ilk cildi olan *Anti-*

⁵ Deleuze ve Guattari'nin "*desiring-production*" (machines désirantes) kavramı Freud'un 1915 tarihli *The Unconscious* makalesinden alınmadır. Kavramın psikanalizdeki kullanımından doğan farkları Buchanan (2008: 27) *Psikanalizin Yenilenmesi* olarak ele almaktadır. Freud'un makalesi için, bkz: Freud, S. (1963). *The Unconscious*. Rieff, P. (Ed.). *General Psychological Theory* (s. 116-150). New York: Macmillan.

Ödipus'u (1972) yazdıkları döneme bakmak istediğimizde, aslında onun yazıldığı dönem itibariyle bir Mayıs 1968 kitabı olduğunu dile getirmek mümkündür. Deleuze ve Guattari de çağdaşları gibi -Althusser, Balibar, Baudrillard, Bourdieu, Derrida, Foucault, Lefebvre, Lyotard, Ranciere vb- yöneldikleri temalardan belki de üzerinde mutakabat aranmayan, en çok ağırlık taşıyan kavramlarını *güç* ile ilişkilendirmişlerdir. *Anti-Ödipus* okumasında Buchanan (2014) bu durumu, bahsi geçen entelektüel çevre açısından devlet ile *güç* arasında kapitalist düzlemde bir suç ortaklığı olduğu yönündeki düşüncelerin o dönemde muteber gözükmesine bağlamaktadır. Deleuze ve Guattari açısından ise bu durum daha çok, kendilerinden önceki dönemler boyunca tartışmanın ortasındaki *arzu* meselesi dikkate değer bir biçimde çalışılmadığı için oldukça önemlidir. Gücün yeni *göstereni* olarak değilse de Mayıs 68 Paris'le birlikte Fransız düşüncesi bu konuyu başka bir çerçevede çizmeye çalışmıştır. Zira *güç* kavramını yalnızca bir çıkarlar sorunu olarak ele almak, Freud'tan itibaren psikanalitik ekole terk edilen *arzu* kavramının unutulmasına yol açmıştır. (Buchanan, 2008: 46). Nitekim Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*'u yayımladıklarında teori ile pratik arasındaki benzer bir gerilimi aslında dolaylı yoldan dile getirmişlerdir:

Pratik, bir teorik noktadan bir diğerine vardırıran rölelerin bir ağıdır ve teori de bir pratiği bir diğerine nakleder... Teori bir duvara çarpmaksızın geliştirilemez ve duvarı delip geçmek için pratiğe ihtiyaç vardır. (Deleuze, 2004: 206-208)

Deleuze'ün (2004: 212) bu noktadaki esas sorularından birisi: “güçte payı az olanların bir miktar gücün arkasından gitmesi, sahip olmaksızın onu benimsemesi veya ona tutunması nasıl vuku bulur?” sorusudur. *Arzu*, *güce* ilişkin çıkardan daha baskın olduğu/olacağı için bu soru aslında bilinçdışına ilişkin önemli bir soru olarak yer alır. *Arzunun* yerleştirildiği yer yani bilinçdışı çıkarımıza koşut olsun veya olmasın bir *arzu* yönetimini gerektirir ve bu, gerektiğinde kitleleri peşinde sürekliler, bizi o toplumsal anlığın bir parçası

yapar.⁶ Tüm bunlara karşın *arzu* kavramı, mekân düşüncesinde ve politik bağlamda bir ikiliğe dayanmamaktadır. Burada Derrida'nın (2008: 13) Platon'un *Timaios* metnine referansla olay ufkunu açıklamak için başvurduğu *khora* kavramında olduğu gibi evet/hayır ayrılığına karşıt olarak ikili mantığa bir meydan okuma söz konusudur.

Bu halde Antik Yunan'da ele alınan *khora* ile *topos* kavramları arasında bir ayrım bulunmaktadır. (Savva, 2013: 59) *Khora yer veren*'dir ve temsil edilemezdir. (Deleuze ve Guattari, 1987: 95-97) Burada dikkate değer bir diğer nokta ise, güç diyalektiğine ilişkin saptamalardaki kimi arkaik unsurlarla bezenmiş bakış açısının, *arzu* yönetimini anlamada ve açıklamada yetersiz kalacağına ilişkin sorulardır. Deleuze ve Guattari açısından da bu, katı ayrımların toplumsal olanı izah etmede eski bir modanın tekrardan piyasaya girmesi, eski moda kıyafetlerin belirli dönem aralıklarıyla yeniden ortaya çıkmasına benzetmektedir esasen. Ian Buchanan'ın *Anti-Ödipus* (2014: 48) okumasındaki keskin beyanında olduğu gibi, molar ve moleküler; yani konsolide olmuş ve aynı zamanda saçılmış güç sorunu tözsel olduğu kadar, "büyük rakamların" yasasına ait tanıdık bir gerilimdir de.

Temel tartışma herhangi bir varlığın kısaca kavramın uzama nasıl yayıldığı ve tutunduğu, onun nasıl değiştiği üzerine bir muhasebe değildir. Dolayısıyla bu çalışma da kapitalizmin mekânsal bir eleştirisi değildir. Doğrusal bir tarih okumasının çok dışında⁷ fiziksel mekânlara doğrudan doğruya referans içermeyen bir *kaçış* okuması yapmak söz konusudur. Bu *kaçış*, kapitalizmin molar anlayışına karşın minör bir okuma, Deleuzeyen nomadizme bir alternatif arayışıdır. Kaldı ki Deleuze dönemi düşünce dünyası, kendisinden önceki döneme kıyasla, 1968 öncesi Avrupa'yı baz alarak ifade edecek olursak, psikiyatri, anti-psikiyatri, psikanalizm, özgürlük, bilinçdışı, etnoloji, dil-bilim,

⁶ Toplumsal makineler ile arzulayan makineleri bu nedenle Deleuze ve Guattari karşı karşıya konumlandırmışlardır. Arzulayan makineler, toplumsal makinelere yatırım yapan, onların bilinçdışını oluşturan rejimdir. (Zourabichvili, 2011: 28-29)

⁷ Deleuze ve Guattari için böylesi bir okumanın muhteviyatı zaman-dışılığa (*extra temporalité*) dayanmaktadır. Temelde bu düşünce de aslında Stoacıların Airon ve Chronos arasında yaptıkları ayrıma bir saygı duruşudur. (Zourabichvili, 2011: 15)

anti-kolonyalizm gibi konularıyla geleneksel akademinin yeni yönergelerini oluşturmuşlardır. Bu yönüyle metafizik felsefesinin yanında aktüel politikaya ilişkin pek çok konu başlığı, Deleuze ve Guattari ile ardılları için de geçerlidir. 1980'lere gelindiğinde ise mevcut atmosferin tekniğin hız kazanmaya başlamasının da etkisiyle değiştiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi Sloterdijk'ın *Sinik Aklın Eleştirisi* (1988) çalışmasının yazıldığı dönemde ironik düşünce ve kinizm üzerine önemli bir tartışma başlamıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki Deleuze dönemi dikkate alındığında Derrida'nın, Lyotard'ın, Foucault'nun eserlerindeki stil farklılıkları fark edilir derecede belirgindir. Kendilerinden önce gelen düşünürlerden oldukça farklı ayırım ilkelerine sahip olduklarını gözlemlemek mümkündür. Bu durum, Aydınlanma tezahüründeki felsefeyi aşma, aşamama tartışmasıyla dirsek teması halindedir. Deleuze'de klasik felsefenin *öz*, *töz* gibi kavramlarına karşı haline geliş, *oluş* kavramları; *aşkınlık* yerine *içkinlik* kavramı, başta *Fark ve Tekrar* (2017) eserinde olduğu gibi önemli bir yer edinmektedir. Nitekim Deleuze'ün adına *algı-lam -percepte-* ve *duygu-lam -affecte-* dediği kavramsallaştırmalar, güncel ontolojiye yeni bir dinamizm kazandırmıştır. Ezcümle, Deleuze ve Guattari'nin içinde bulunduğu dönemi, yazının yalnızca bir kayıt işlemi olmaktan çıktığı, dilin farklı olanaklarının arandığı bir dönem olarak dile getirebiliriz.

Deleuze dönemi tartışmalar, metin ile edebi nesne ve “bilen özne” arasında yazılanlar yahut da deliliğin söylemi üzerine kaleme alınanlar, dilin kendi hiyerarşisini ve güvenli sınırlarını zorlamıştır. Nihayetinde yapısalılık sonrası düşüncede yazı, felsefi bilgileri kamusal kılmak için çaba gösterilen bir dönem olmaktan çıkmıştır. Artık, felsefede “yola koyulma” ve yapısalılık sonrası dilsel yaklaşımların tekilliklere açıldığı bir “karşılama” söz konusudur. Öte yandan tek bir yazı biçimi de yoktur. Plastik sanatlarda olduğu gibi bir yazı uzamı vardır orada da. Böylece yazı, dilsel olanın ötesindedir, söz konusu olan artık dilin emperyalizmidir. (Başaran, 2004: 51) Kaos ile düzen arasındaki kıvrım, *teknikte* yani yazıdadır. Dolayısıyla *yersizyurtsuzluk* dediğimiz mevhum, Deleuze ve Guattari felsefesinin anahtar kavramı olarak tek başına ele alınamaz. Söz gelimi *organsız beden* kavramı ile birlikte düşünüldüğünde

yersizyurtsuzluk, bedensiz *organ-oluş* anlamını da taşır. (Deleuze ve Guattari, 1987: 98). Fakat hakikatte Fransa’da başlayan toplumsal olayların akabinde Deleuze ve Guattari’deki kavramsal tema daha yoğun bir biçimde tekrardan *arzu* kavramına yönelmektedir. Bu durum, aslında benzer bir biçimde Heidegger’in (2008) varlık felsefesini ön plana çıkarması gibidir. Heidegger de Deleuze ve Guattari gibi felsefenin yeni sahasını varlık kavramının unutulmasına ayırırken, mekân ve *yurt* kavramları özelinde de Antik Yunan’a ve kırsal imajlara bağlanmıştır. Bunun yanında Deleuze ve Guattari düşüncesi ise, bir hakikat felsefesinden çok yabancılaşma düşüncesine yelken açar. (Su, 2013: 148) Deleuze ve Guattari’de, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da (2008) vurguladığı kavramsallaşmadan uzak olmayan bir mekânsallık düşüncesi olduğunu görürüz. Nitekim Heidegger’de de her ne kadar varlığın unutulmuşu dile getiriliyor olsa da aslında orada Heidegger’in daha saklı bir kavrama haiz olduğunu görürüz. Bu, varlığın bir mekân varoluşu olarak var olacağı mevhumdur. (Buchanan, 2005b: 1) Elbette bunun yanında Heidegger’in *yurt* kavramı son derece ontolojik bir anlama sahiptir ve Deleuze ve Guattari’nin *yersizyurtsuzluk* düşüncesinde farklı bir anlamda yer-yurt edinme bağlamı söz konusudur. Bunun neticesinde aslında varlık ile uzam arasında unutulmuş temelinde bir bağın Heidegger gibi Deleuze ve Guattari’de de olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Deleuze ve Guattari’nin ortak yazar olarak birlikte çalışmaya karar vermeleri, Deleuze’ün felsefe tarihi üzerindeki birikimi ve Lacan’cı ekolden gelen Guattari’nin aktüel meseleleri ön plana çıkarmasıyla *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin (1972-1980) yazılmasına olanak tanımıştır. Bahse konu iki cilt her ne kadar iki yazarlı olsa da üslup ve stil olarak Deleuze ve Guattari’nin ortak hareket etmek suretiyle çokluk ve oluş felsefesini pratiğe döktüklerini dile getirmek de mümkündür.

Bunun yanında *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin ilk cildi *Anti-Ödipus*’un, ikinci cilt olan *Bin Yayla*’ya göre daha lineer bir çizgiyi takip ettiği söylenebilir. (Holland, 2005: 31) Bilindiği gibi *arzulayan* makinelerden aileye, oradan yabancılaşma, despotizm ve kapitalizme varan bir *şizo-analiz* girişimidir esasen ilk cilt. *Bin Yayla* ise *rizom* kavramının kendisi gibi köksap bir merkezsizliğe,

yerinden-yurdundan etmeye dairdir. O noktadan sonra artık mekânlar söz konusudur; pürtüklü mekânlar, kaygan mekânlar ve diğerleri... Fakat yine de Deleuze ve Guattari'de aktör, fail'dir zira tek bir öznenen çok öznellikler vardır. Herhangi bir kimsenin “ben” diyemediği bir nokta değil fakat “ben” demenin pek bir öneminin olmadığı bir noktada söz edilebilir ancak. (Widder, 2014: 189) Tıpkı Herman Melville'in *Bartleby* öyküsündeki gibi Bartleby, ona herhangi bir tikellik yüklemeye muktedir herkes için çok kaygandır.” (Arnott, 2005: 24) Bu noktalardan bakıldığında molar bir düzende kapitalizme ait yalnızca molar düzeyde akışlar yakalanabilir. Söz gelimi iktidarın her yerdeliğinden de kaçan moleküler akımlar vardır, olacaktır. (Widder, 2014: 180) Çünkü bahsettiğimiz akışları yakalayan eleğin *kaçış çizgileri* vardır ve moleküler kuvvetler de bu boşluklara, bu *kaçış çizgilerine* ilerleyeceklerdir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari sonrası için bu akışları takip etmek ve kaleme almak pek çok yazar için söz konusudur ancak; esas sorun bahsi geçen karşılaşmalara, bu karşılaşmaların şekline, biçimine bakmayı, bahsi geçen karşılaşmaları mekânda düşünmeyi ve belki de karşılaşma mekânlarını tasavvur edebilmeyi düşündürmektedir. Zira başka tarzlarda düşünmenin gereğini günümüz kapitalizmin özgül karakterine ilişkin notlarda aramak gerekecektir. Bunu molar düzenin şimdiye dek “dilimli” bir karaktere sahip olması dolayısıyla da düşünmek gereklidir. Zira günümüzde artık her dilimde bir sonraki için yeni bir *söylem* mevcuttur; okula başlayan çocuk için artık kreşte değilsin, askere giden için artık okulda değilsin vb. (Widder, 2014: 181) denilmesi gibi. Bu durum, dilsel olarak bir ayrılık yaratmak suretiyle yine dilin imkanı tartışması özelinde söylenecek yeni her şeyin tahakküm altına alınması anlamına da gelebilecektir:

Sorun artık insanların kendilerini ifade etmelerini sağlamak değil, sonunda söyleyecek bir şeyler bulabilecekleri küçük inziva ve sükunet alanları yaratmaktır. Baskıcı güçler insanların kendilerini ifade etmelerine engel olmuyor, tam tersine onları kendilerini ifade etmeye zorluyor. Söylenecek hiçbir şeyin olmaması, hiçbir şey söylememe hakkı ne büyük nimet; çünkü ancak o zaman nadir olanı ve daha da nadir olanı, söylenmeye değer olan şeyi yakalama şansı doğar. (Negri ve Hardt, 2012)

Negri ve Hardt'ın vurguladığı üzere *yersizyurtsuzluk* beraberinde göçebelik mevhumunu da ele almayı gerektirir. “Gerçek göçebeler, bir yerden başka bir yere gidenler değil, aksine oldukları yerden kıpırdıyamayanlardır.” (Deleuze ve Guattari, 1987) Bu düşünce de günümüz kapitalizmi açısından özellikle hizmet sektöründe çalışan *precariat*⁸ olarak ifade edilen sosyal gruba, o grubun mensubu faille pek uygun düşmektedir. Bu failler, Deleuze ve Guattari'nin dikkat çektiği üzere “belli kodlardan kaçarak aynı yerde kalmak için göçebeleşenler”dir. (Deleuze ve Guattari, 1987) Öte yandan modern manada *göçebelik* söz konusu edildiğinde, günümüz kapitalizmi, Deleuze'ün vurguladığı üzere, kendimizden ancak içimizde düşünüp duran şu binlerce küçük tanıklıklar sayesinde bahsedebilmemize olanak tanır; zira buna göre “ben” diyen daima üçüncü bir kişidir.

O halde tezin başlığından da anlaşıldığı üzere, pek de yakın olmayan bir zamandır sorulan o soruya kulak vermek gerekir: nedir mekânı, esasen uzamı politik kılan, yapan şey, o özellik? Kimi zaman elbette bu, güç ilişkileridir. (Dikeç, 2005: 172) Fakat kimi zaman da *arzulama süreçleridir*. Söz gelimi, “iktidar her yerdedir” deyişinde yalnızca siyasal iktidarı kast etmediğini bilmemize karşın cümlenin esas odağını doğrudan doğruya ele almayız. Oysa kuşatıcı olan uzamdır ve ondan kaçış yoktur. Siyasal hayat, bir beden olarak, doğrudan uzamın içine doğar ve büyür. Bu minvalde söz konusu uzamı tanımlamak için bazı temel kavramlara başvurmak zarurietini ortaya çıkardığı için, bu kavramlara ilişkin temel ayırımı ilkelerine de ihtiyaç duyulmuştur. Elbette Fransızca ve İngilizce kaynaklardaki kavramların kullanımlarına bağlı olarak Türkçe'deki mekân, uzam, alan gibi kavramların arasında bir ayırım gözetmek gerekmektedir.⁹ Tez içerisinde yer bulan temel kavramlar da dikkate alınan bu öncüller ışığında değerlendirilmiştir.

⁸ Ayrıntılı bir okuma için, bkz: Standing, G. (2016). *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury.

⁹ *Gündelik Hayatın Pratiği*'nde, de Certeau (1984) yer ile (İngilizce: Place; Fransızca: Lieu) uzam arasında (İngilizce: Space; Fransızca: Espace) bir ayırma gider. Yer (Place/Lieu) anlıktır, diye kaydetmektedir. Uzam (Space/Espace) ise kendine mahsustur. Bu manada tez içerisinde de aslında mekân dediğimizde fiziksel ön ekini almıyorsa (fiziksel bir mekândan söz etmek gibi) Türkçe'ye uzam olarak kazandırılan space/espace kelimesinin yerine onu kullandığımızı kast ediyor olacağız. Uzam kelimesinin zaman/mekân'ın karşılığı olarak Türkçe'ye kazandırıldığı düşünülmeye karşın hakikatte uzam, algılanan nesnelere temel niteliği şeklinde kazandırılmıştır. Deleuze ve Guattari'deki *oluş* felsefesi

Geneli itibariyle ifade etmek gerekirse; Deleuze ve Guattari üzerinden ilerleyen çalışmanın başvurduğu pek çok kavramsal referans, nomadolojiye özgü bir *yersizyurtsuzluktan* çok dilsel bir *yersizyurtsuzluk* bağlamında ele alınacaktır. Çalışmanın takip edeceği yöntem de Deleuze ve Guattari'nin *şizo-analizine* benzer bir biçimde kavramsal üretimi, kavramsal kişiliklerle birlikte ele alan bir yapıda olacaktır. Konunun temel özellikleri üzerinden genel bir değerlendirme yapmak suretiyle *yersizyurtsuzluk* özelinde mekân mevhmunun politik organolojiyle olan ilişkisine bakmak, *fark* ve *kimlik* veya teknik gibi temel entitelerde ilişkiselliklerini tartışmak tezin temel amaçları arasındadır. Araştırmada temel yaklaşım olarak yorumlamacı/tasvirici eleştirel bir yol izlenmiştir. Bu plandan hareketle tezin politika teorisinde mekânsallığa ilişkin tartışmalara *virtüel* bir katkı sunmak amacıyla oldunu ifade edebiliriz. Göçebe siyasetin temel mevhmu olan *yersizyurtsuzluğu* dijital/teknik bir bağlamda ele alarak *kimlik* ve *tanınma* tartışmalarına mekân özelinde bir giriş yapmak amacıyla taşıyan çalışma, bu minvalde üç ana başlık altında sekiz ayrı bölümden oluşmaktadır. Tezin temel hedefi; mekân düşüncesini ele alan sosyoloji, mimarlık, felsefe gibi başat disiplinlerden ayrı olarak politika teorisine özgü bir mekân bağlamını ortaya koymaktır. Mekânın tez içerisinde kurulan bu bağlantıları da kent çalışmaları, küreselleşme vb. gibi alanlardaki çalışmalara benzer şekilde fakat bu alanlardan ayrı olarak başlı başına bir *politik-mekân* kavrayışın politika teorisindeki yerini tartışmak ve literatüre kazandırmak amacıyla taşımaktadır.

Birinci bölümde, araştırmanın temel yöntemi olan *şizo-analiz* detaylandırılarak açıklanmış ve temel tartışmalar ele alınmıştır. Bu temel tartışmalar ilk olarak Deleuze ve Guattari düşüncesinde çokluk kavramını açıklamak, heterojen bir mekân analizine giriş yapabilmek ve *yersizyurtsuzluk* konusunu tartışabilmek amacıyla *organsız beden* ve *rizom* kavramları üzerinden değerlendirilmiştir. Arzulama üretimi kavramıyla Deleuze ve Guattari düşüncesindeki kapitalizm

nezdinde nesnelerin algılanışından bağımsız bir *oluş* düşüncesi gereğince, uzam kelimesini sözlükteki karşılığını sağladığı cümleler içinde kullanmayı tercih edeceğim. Benzer şekilde yer/toprak kelimesini de İngilizce'deki territory kelimesinin karşılığı olarak kullanıyor olacağım. Bknz: Kurumu, T. D. (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

ve şizofreni ilişkisi açıklanarak yeni politik organoloji hakkındaki değerlendirmeler paylaşılmıştır. Michel Foucault düşüncesindeki *heterotopya* kavramı üzerinden günümüz politik-mekânının tasviri ile Deleuze ve Guattari projesinin Bernard Stiegler üzerinden değerlendirilmesi ilk bölümün sonuçları arasındadır. İkinci bölümde, tezin temel önermesi olan “*kurucu mekân*” kavramsallaştırmasının inşası adına öncelikle kent çalışmalarıyla mekânsallık düşüncesi birlikte ele alınarak mekânın ekonomi-politik kurgusu araştırılmıştır. “*Kurucu mekân*” kavramı ile Deleuze ve Guattari felsefesinin paralellikleri aktarıldıktan sonra Walter Benjamin’in *flaneur* kavramı üzerinden mekân ve politika ilişkisi spesifik olarak değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, önceki bölümlerin ışığında mekânın krizi tartışması derinleştirilerek günümüz kapitalizminin üst-kodlamaları üzerinden tekrardan tartışılmıştır. Mekânsal yayılma olarak politik-mekânın kimlik ve fark üretiminde ve kapitalizmin de rıza üretiminde belirleyici rol oynadığı hipotezi üzerine Deleuze ve Guattari’yle birlikte Gilbert Simondon ve Bernard Stiegler’in düşünceleri paylaşılmıştır. Son olarak sonuç başlığı altında da göçebe siyasetin imkanı tartışması üzerinden günümüz direniş odakları mekânsal bir tarifile betimlenmiştir. Günümüz fail’ini “*dijital flaneur*” olarak tanımlayan tezin “*Kurucu mekân*” kavramı üzerinden yeni bir politik organoloji tarifi yapması, siyasal temsilin imkanı tartışmasının da önünü tekrardan açma girişimidir. Temsilin icrasından önce merkezsiz, heterojen ve çokluğa dayanan bir siyasallık olabilir mi sorusunu temel alan tartışmayla birlikte sonuç bölümü, disiplinlerarası bağlamını yeniden kapitalizme yönelik değerlendirmelerle yürütmüştür.

1. BÖLÜM

ŞİZO-ANALİZ VE ARZULAMA ÜRETİMİ

1.1. ŞİZO-ANALİZ VE MAKİNESEL FİLOM

Şizo-analizi temel alan ilk kitap olan *Anti-Ödipus* (1972) temelde iki bölümden oluşur. İlk olarak psikanalizin temel paralojizmleri uzun uzadıya eleştirilirken, ikinci fasılda *şizo-analizin* analitik mekânizmaları dile getirilir. (Buchanan, 2014: 101) Elbette ilk bölümdeki eleştirilerde psikanalizin tüm kavramları eleştirilmez, dayanak noktası oluşturan kimi kavramlara değinilir; birincil/ikinci bastırma, bilinçdışı vb. gibi. Deleuze ve Guattari’de *şizo-analizin* temel amacı libidinal yatırımların ekonomik ve politik alanlardaki özgül doğasını analiz etmektir. Böylelikle *arzulayan* öznedeyse, *arzunun* kendi bastırılışını, bizatihi *arzulamak* üzere ortaya çıktığı kaydedilmektedir. (Buchanan, 2014: 133) Nitekim libidinal yatırımların özgül doğasına bakmak da toplumsal kurumların “molar kümelenmesini” değil; *arzulama makinelerini* tesis eden moleküler öğeleri incelemek ile mümkün olabilir. Bu, Deleuze ve Guattari felsefesinin esas “yer”idir, üzerinde durduğu temeldir. Zaten molar ve moleküler fark bu yönüyle iç içe geçmiştir. Tüm bunlar ışığında temelde toplumsal kurumları işleten toplumsal makinelerin yapısına inmek gerekmektedir. Bu da yine aynı şekilde *şizo-analize* tabi tutulur. Buchanan, Deleuze ve Guattari’nin çalışmaları için şöyle yazar:

Toplumsal makineler ikili bir amaca sahiptir. Bir yandan kapitalizmin varlık bulmasının bir tarifidir; öte yandan, *arzunun* çağdaş yapısının bir soykütüğüdür. Üç rejim (ilkel yerliyurtlu, despotik ve kapitalist rejim) Lacan’ın yapıya uyguladığı üçlü haritalamanın üç noktasına tekabül eder: gerçek, simgesel ve imgesel... (Buchanan, 2014: 134)

Görüldüğü üzere *arzunun* makinesel döngüsüyle Lacan’ın üçlemesi arasında benzerlikler mevcuttur ve simgesel ile imgesel olan söz için, yazı için ve elbette kuram için sonuç bağlamında çalışılmış olsa da aktüel olsun virtüel olsun, gerçek için, hakikat arayışı için, bir topoloji çizmek kadük kalmıştır. Bu, elbette mekânın yapısını incelemek gibi fenomenlere bağlı kalan bir uğraş

olmamalıdır. Fakat öte tarafta iktidarın simgesel anlamı, bir mekânda cereyan etmekle vücut bulur ve organların o mekânda inşa edilir. Şu halde olumlayıcı politiğin rolü, burada bir mekân *şizo-analizidir* ve bu da *yersizyurtsuzluk* okumasının ötesine geçmekle mümkün gözükmetedir. Kaldı ki bu ve benzeri nedenlerle Deleuze ve Guattari evrensel tarih yazıcılığını -tarihsiciliği-eleştirirler: “...eğer evrensel tarih, tesadüfiliğinin, tekilliğinin, ironisinin ve öz eleştirisinin koşullarını zapt edemezse sadece bir teolojidir.” (Deleuze ve Guattari, 1987: 294) Bu şartlar altında makinesel filom, teoloji karşıtlığına dayanır, demek son derece yerinde olacaktır. Mamafih toplumsal makinelerin ontolojisi, toplumsal oluşumlarda, *arzu* akımlarını yakalayıp kodlayan, kapma aygıtlarıyla doludur. (Buchanan, 2014: 137) Bunlara karşıt olarak formal düzende Deleuze düşüncesinin temellerine bakmak gerekmektedir ki bu da onun Spinoza okumalarına dayanmaktadır:

Bu çalışma özelinde ise bir şeyi formuyla, organıyla ya da işlevleriyle veyahut bir töz ya da bir özne olarak tanımlamayacağız. Ortaçağdan ya da coğrafyadan terimler ödünç alarak onu *boylam ve enlem* aracılığıyla tanımlayacağız. Bir beden herhangi bir şey olabilir: bir hayvan, bir sesler kümesi, bir zihin ya da bir fikir olabilir; dilsel bir külliyyat, bir toplumsal beden, bir kolektivite olabilir. Bu bakış açısından bir bedeni oluşturan parçacıklar arasındaki, yani *biçimlenmemiş unsurlar* arasındaki hız ve yavaşlık, devinim ve dinginlik ilişkileri kümesine bir bedenin boylamı adını veriyoruz. Bir bedeni her an işgal eden duygulanımlar kümesine, yani *anonim bir kuvvetin* (var olma kuvveti, duygulanma kapasitesi) yeğün durumlarına ise enlem adını veriyoruz. Böylelikle bir bedenin haritasını kuruyoruz. Boylamlar ve enlemler birlikte doğayı oluşturur; bireyler ve kolektiviteler tarafından mütemediyen değiştirilen, düzenlenen ve yeniden düzenlenen, her zaman değişken olan içkinlik ya da tutarlılık düzlemi olarak doğayı. (Deleuze, 1988: 127-8)

Görüldüğü üzere aktüel düzene son verecek bir *parousia* düşüncesine karşın Deleuze ve Guattari’de temel bir oluş felsefesi bulunmaktadır her zaman. Bu noktada en büyük paradoks, Hegelyen bir tartışmaya girmeden, bir kavramı bir diğerini olumsuzlamak için kullanmaksızın kullanan, her terimi ayıran bir *ayırım* bulabilmek arayışıdır. Burada kimlik ve tanınma kavramlarına da bakmak gerekecektir. Oysa Deleuze ve Guattari’de somut bir birey

düşüncesine hiç rastlamayız. Birey bölünemez, bu bakımdan bireyden değil daha ziyade farktan söz ederiz ve o noktada failer bulunmaktadır. Yani esasen bir *image* söz konusudur fakat gösteren ya da gösterilen olmaksızın böyle olagelmek durumundadır.

Geneli itibariyle bir özet geçmek gerekirse; Avrupa felsefesine ait Hegelci sorunsallardan ayrışmak ve farklı bir teori üzerinden ilerlemek adına Deleuze; Bergson, Nietzsche ve Spinoza gibi kimi düşünürlerle Fransız post-yapısalcılığın karşı bir biçimde daha çok yakınlaşmıştır. Böylelikle bütüncül bir Hegelcilik eleştirisi yapabilmenin bir imkânı doğmuştur. Özelde bu geriye dönüşte anti-Hegelciliğin yoğun bir eleştirisinin saklı yattığını gözden kaçırmamak gerekir. Elbette böylesi bir anti-Hegelciliğin kendi içinde çatışmalar yaşayan bir öteki olarak Hegelcilik ürettiği de düşünülebilir. Nitekim *arzulama üretimi* ve *oluş* felsefesinin Hegel'den ne dereceye kadar kopuş yaşadığı da kendi içinde bir tartışma konusudur. Bu tartışma ayrı bir tezin konusu olacaksa da geneli itibariyle bakmak gerekirse; Deleuze'ün Guattari ile birlikte çıktıkları yolda ortaya koydukları eserlerin bu denli kuraldışı olmasının bu denli alışlagelmişin dışında olmasının bir nedeni de Hegelciliğin Avrupa felsefesindeki etkisini kırması girişimidir esasen.

Fakat bir yandan böylesi bir girişime tanıklık ederken diğer tarafta Hegelyen bir düzleme dayanan eleştirileri de aslında içinde buldukları kavramsal kişilikleri ikircikli ve çok katmanlı bir bağlama taşımalarına neden olmuştur. Böylelikle Hegel'den farklı olarak diyalektik olmayan bir olumsuzlama kavramı ve kurucu pratik teorisi geliştirme ihtiyacı duymuş ve kavramsal üretimlerini de bu kavramsal kişiliklere bağlayarak son derece militan bir politik perspektif ortaya koymuşlardır. (Hardt, 2012: 15-17) Bir başka açıdan, Deleuze ve Guattari'ye dair eleştirileri gözetdiğimizde, söz gelimi semiyotik yönden Ödipus'u reddedişlerinin ödipal birtakım davranışların sonucu olduğunu düşünmek de pekâlâ mümkündür. Aynı şekilde *arzunun* ödipalleştirilmesinin somut karşılıklarına eğilmek istediğimizde, *arzunun* çokluğuna bakmak istediğimizde de benzer eleştirilerle karşılaşabiliriz. Fakat

ilk olarak tartılması gereken, *savaş makinesi* vb. gibi kavramlarla birlikte makinesel filomun Deleuze ve Guattari’de nasıl ele alındığı sorusudur ki bu soru ile *yersizyurtsuzluk* düşüncesine ancak giriş yapılabilir.

Mekân açısından da mekânın düzenlenişi zamanın düzenlenişiyle birlikte örgütlenmiştir. Söz gelimi, saatin kentsel ve toplumsal düzeni kodlayışındaki rol büyüktür. Deleuze ve Guattari’nin Lewis Mumford’tan etkilenerek kullandıkları *megamakine* kavramı da bu bağat ilişkilerden doğmuştur. (Sauvagnargues, 2016: 208) Deleuze ve Guattari’nin, Mumford’un bu kavramsal icadını (1966) despotik makineyle sınırlamayıp daha geniş bir anlamda kullandıklarını da eklemek gerekir. Elbette Deleuze ve Guattari’nin makine deyişinde bir teknik ayırım söz konusu değildir. Esasen toplumsal makine olarak ele aldıkları şey -tıpkı organsız beden gibi- parçaları insanlardan oluşan bir mekânizmadır. İnsanlardan temellük eden bu fark ise hafıza ile ilgilidir. (Sauvagnargues, 2016: 207) Toplumsal makine; “eylemin, iletimin ve motor işlevin her aşamasında” (Sauvagnargues, 2016: 207) bir hafıza şekillendirir. Teknik makineler kendi yeniden-üretmelerinin -henüz- koşullarına haiz değilken, hafıza-i beşerlerden müteşekkil başlıca kapitalizmin toplumsal makineleri yeniden-üretim toprak gibi kaynağıdır. (Sauvagnargues, 2016: 207-8) Böylelikle hafıza ve yeniden-üretim ilişkisinin bir mekânda ceyran edişi bize çeşitli toplumsal temsiller sunduğunda bunu yalnız kapitalizmin bir sonucu olarak okuma eğiliminde oluruz. Ancak bu, tarihsel bir zorunluluk veyahut bir kaderden öte üretim koşulları ve onun kaynağı yani dolayısıyla mekânla ilişkilidir. Deleuze ve Guattari bu nedenle yerliyurtlu makineyi *socius*’un ilk biçimi, ilkel kayıt makinesi, toplumsal bir sahayı kaplayan *megamakine* olarak adlandırırılar. (Sauvagnargues, 2016: 207)

Toplum mevhumunu devlet kavramından yoksun olarak ele alan düşünörlere - Meyer Fortes, Evans-Pritchard ve elbette Pierre Clastres- nazaran Lewis Mumford kanalıyla makine kavramına ulaşan Deleuze ve Guattari’de farklı ayırım ilkeleri bulunur. "Makine" kavramıyla Lewis Mumford, toplumların analizine entegre edilen bir makine düşüncesini ortaya atmıştır ve insan

ömrünü toplu makinelere yönlendiren -Bakır Çağı'ndan başlayarak- sanayi öncesi tüm toplumların başta mimari olmak üzere kentler ve diğer mekânlardaki başarılarını analiz etmek için *mega-makine* kavramını önerir. (Sauvagnargues, 2016: 186-187) Deleuze ise Guattari ile birlikte *Bin Yayla*'da (1987) bu adlandırmaya karşılık çeşitli alternatifler üretirler: Toplumsal makine, savaş makinesi, kapitalist makine vb. gibi... Bahsi geçen makineler, yalnızca teknik düşünceye bağlanmamaktadırlar. Bunun öncesinde toplumsal bir makineye atıf yapılır ve ek olarak tekniğin sosyal bir mevhum olarak var oluşu ele alınmış olur. Bu, Marksist teoriye yapılan radikal bir katkıdır, böylelikle yalnızca siyaset ve iktisat açısından değil tarih tarafından da yeni bir yazın ortaya çıkmış olur. (Sauvagnargues, 2016: 187) Bu tekniğe dayalı makine yorumu dualiteye dayanmaz, kontrastı bir ölçüde tarih olduğu için, evrensel bir metafiziğe de yol açmıyor değildir. Gilbert Simondon bunu, "herhangi bir teknik varlık, aşkın bir olasılık şartı olarak işlev gören ilişkili bir teknik sistemi ifade eder" diye izah eder. (Sauvagnargues, 2016: 186) Makinesel bir tarih-yazıcılığı lineer olmadığı için mekânın içindeki akışları ve dönüşümü açıklama noktasında böylelikle daha bağımsız bir noktada yer alabilmektedir. Bununla birlikte Guattari, spesifik olarak *arzulama makineleri* tabiriyle aktifleşen, karşılıklı konsolidasyonu tanımamızı mümkün kılan makine düzeninin *heterogenesis*'ler yarattığını öne sürer. (Sauvagnargues, 2016: 189)

Makine kavramının arka planı hali hazırda bu şekilde geliştirilmiş olmasına karşın Deleuze ve Guattari kavramları, kendi çalışmaları içinde farklı tarzlarda da pek çok kez kullanılmıştır. Deleuze ve Guattari'nin önemli kavramlarından bir tanesi olan *Savaş Makinesi* kavramı buna örnek olarak gösterilebilir. Dilde -Fransızca kullanımında- bir eğretileme olan *savaş makinesinin* merkezinde ölüm ve yok-etme vardır fakat bunlar amorf değildir; kavramsaldır ve negatif kavramlar olarak ele alınmazlar. Deleuze ve Guattari bu kavramsal çağrışımlarına Freud okumalarından Lacancı çıkarımlar yapmak suretiyle ulaşmaktadırlar. Freud'tan *Todesrib* düşüncesini alan Deleuze ve Guattari bunu olumlu -pozitif- olarak kullanmışlardır. Pozitif bir ölüm, tıpkı

yitirilmiş bir vatandaki sürgünler gibi göçebelik düşüncesine mütevazı bir katkıdır. Zira yaşam biçimlerini imkansız kılanı öldürme, yok-etme makinesidir artık *savaş makinesi*. *Savaş makinesini* icat edenler göçebelidir. Bu noktada göçebelerin yenilgisi öyle bir yenilgi olmuştur ki tarih, devletlerin tarihi olarak ele alınmak zorunda kalmıştır. Zira tarihçilere göre devlet, örgütten yoksun, siyasi yapıları tartışmalı ilkel göçbeleri tarihin dışında bırakmayı başarmıştır.

Göçebeler buldukları yeri, ölçülmemiş, pürtüksüz bir alana çevirirler, tarihe göçbeleri dışarıda bırakır. Dolayısıyla göçebeler *nomos*'la ilişkilidir. Bunlar nomadlardır. Leibniz'in aksine halkların yapısı belirli bir aklın ilkesine uygun halklar ve başka halklar ise anarşi ilkesine göre de dikey hareketler eden halklardır. Göçebelere dışarıdır ve göçebe halklar şiddetli bir şekilde, ansızın dışarıdan gelirler, mevcut düzeni sarsarlar. Göçebeler *logos* karşıtıdır. Nitekim devletler göçebelere karşı duvarlar inşa etmekten başka bir çözüm bulamamışlardır kısa vadede. Deleuze ve Guattari'nin bu noktadaki şizoanalizi, göçebelik mevhumunu beklendiği üzere tarihsel bir olgu olarak ele almaya neden olmaz. Bu düşüncelerini psikanalitik bir çerçeveye taşırlar. Bunlar, Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışını açıklayan meta-modellerdir. Bu meta-modelin ilk sentezi, *Bağlayıcı Sentez* -energie de prelevement- koparma işlevini icra eder. İkinci sentez olan *Ayrılcı Sentez* -energie de detachment- numeni seferber eden sökülme işlevini icra eder. Ve son olarak *Birleştirici Sentez* -energie de residuelle- arta kalan enerjiyi seferber etmektedir. (Buchanan, 2014 : 87) Üç pasif sentez; bağlayıcı, ayrılcı ve nihayetinde birleştirici sentez bir bütün olarak esasen üretken bilinçdışının yekünleridir. Deleuze bunlara ek olarak “kurucu pasiflik”ten söz eder. Alışkanlığın iki düzeyi ise bu noktada organik sentez ve algısal sentez olarak ayrılırlar. (Buchanan, 2014: 84) Ve bu ikisi arasında yaşamın kaynağı “sıkışmalar” bulunmaktadır. Deleuze için “sıkışma” kavramı önemlidir; zira tüm yaşam biçimlerinin nasıl ortaya çıktığını açıklayan, onların sentetik kaynağı budur. Kaldı ki Freud'taki “semptom” Deleuze ve Guattari'deki tüketimin birleştirici sentezine denk düşer. (Buchanan, 2014: 100) Dolayısıyla burada “özne” dediğimiz aslında

sadece bir kalıntıdır. İşte bu bağlamların neticesinde Deleuze ve Guattari’de psikanaliz ve kapitalizmin olumsuzlamasının yerine -onun mantığının yerine kısaca- çokluk önerilir. Dolayısıyla makinesel *arzuyu* oluşturan; bağlayıcı, -heterojenlikleri bağlayan- ayırıcı -ve kaydedici sentez; organsız beden- ve birleştirici -itme-çekme kuvvetleri; göçebelik gibi- öğeler, *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin ana sentezlerinin ilk üçüdür, yalnız tek bir çekime dayanmamaktadır. (Buchanan, 2014: 133) Bunun yanında *Anlamın Mantığı*’nda (2015) geçen üç sentez; bağlayıcı, birleştirici ve ayırıcı sentez, *Fark ve Tekrar*’da (2017) geçen üç sentezle aynı isimle adlandırılmış olsalar da sıralamaları farklıdır. (Buchanan, 2014: 235) Tekrar edecek olursak; *savaş makinesi oluş*’tur. Hiyerarşik örgütlenmeyi kırar, onu tehdit eder. Bu anlamıyla faşizm de bir *kaçış çizgisi*’dir; ölümlü üzerinden ölümü regüle eden bir *kaçış çizgisi* olarak. Düzen, sistematik tutarlılıktır. Kaos bu tutarlılığı bozan şey’dir. Nitekim bu noktalardan Deleuze’ün toplumsal olanla ilgili kavrayışı aktör-ağ kuramına ilham vermiştir. (Albertsen ve Diken, 2014: 165) Bu noktada makinesel filomun dolaşımı belirli bir döngüyü takip etmez. Mevcut düzenin uygulamaları her tarihsel durumda farklı koşullar altında gözlemlenebilir. Söz gelimi yeryurt makinesinin ilk işlevi -yaban toplumlarda- kayıt işlevi, kodlamadır (Aytaç, 2014: 216) tıpkı modern kapitalizmde olduğu gibi.

1.1.1. Organsız Beden

Deleuze ve Guattari düşüncesinde öne çıkan bir diğer önemli kavram ise “*organsız beden*” kavramıdır. Organizmacı bakışa karşı *organsız-beden* kavramsallaştırmasıyla Deleuze ve Guattari, bedensiz bir organizma olamayacağından, bedensizlik üzerine de farklı noktalara temas etmişlerdir. Bu, dönüşümün bedensizlikle özdeşleştiği Stoa felsefesine dek takip edilebilir. Temelde *organsız beden*, organlara değil organizma adı verilen organların örgütlenmesine karşıdır. Okuma eyleminin okuru “dışarı” taşıması şeklinde tarif edebileceğimiz bu durum, doğrudan arzu kavramı ile ilişkilidir:

Organsız Beden *arzu*dur, birisinin *arzuladığı* ve sayesinde *arzuladığı* şeydir, ama farklanmış *arzunun* onu tesis eden gücül

farklılaşmaları engellediği bir yerde, *arzu* kendi bastırılışını *arzulamaya* gelir. Dolayısıyla soru, herhangi bir Benliği bilmeyen mutlak dışarıyı olarak içkinlik sahasının, kısıtlı karşıtlık ilişkilerini çözmek amacıyla bu katmanlaşmalar içine kıvrılıp kıvrılamayacağıdır... (Deleuze ve Guattari, 1987: 165)

Bunların yanında konuyla doğrudan bağlantılı Marksist yabancılaşma kavramının Deleuze ve Guattari’de Lacancı bir perspektifle bütünleştiğini de ayrıca ifade etmemiz gerekecektir. Nitekim *arzu* okumalarına da tedarik evresi demektedirler. (Buchanan, 2014: 92) Bedeni kendi organizasyonunda bileşenlerine ayırarak *-arzulama makineleri* vasıtasıyla- bir yabancılaşma yakalanır; özellikle de psikanalizm sayesinde. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari’nin temelde söyledikleri şey, *arzulama makinelerinin* bizi organlar haline getirmeye çalıştıklarının ifadesidir:

Bilinçdışının perspektifinden organlar, emek sarfetmeye muktedir ama aynı zamanda libidonun bitimsiz akımını bir duyguya (Freud’a göre kateksise) yani *arzunun* hem kesilişi hem de dönüşümüne çevirmeye muktedir bedenün çeşitli parçalarıdır. (Buchanan, 2014: 93)

Organsız beden kavramının önemini, kavramın kendisi ile *arzulama üretimi* arasındaki ilişkiye bakmakla tayin edebiliriz: “...sermayenin amacı akışkanlığı arttırmaktır... Deleuze ve Guattari’nin eserinde bu ikilik; *organsız beden* - akışkan haldeki sermaye- ile *arzulama makineleri* -yatırım yapılmış ve sınırlanmış haldeki sermaye- arasındaki geleneksel çekme/itme ilişkisi olarak yeniden yazılmıştır...” (Buchanan, 2014: 95-96) Bu itme/çekme ilişkisi kapitalizmin temel nosyonlarından bir tanesi olduğu gibi Derrida kavramsallaştırmasındaki mekân düşüncesinde yani *khora* kavramında da evet/hayır ikiliği payına düşülen dipnotta yani bu salınımda da böyledir. Nitekim Deleuze ve Guattari’nin *organsız beden* olarak söz ettikleri; ilkel birikim tarafından yaptırılan platform üzerinde faaliyet gösterir; yani kendi içindeki ayırıcı sentezlerde. (Buchanan, 2014: 94) Deleuze ve Guattari’nin sentezlerini sermaye düzenine ve onun mekânsal örgütlenişine dair değerlendiren Buchanan’a göre: (2014) “*Sermayenin özgürleşmesi* ücretli emekçinin yaratılması açısından zaruri olmuştur. Bu senaryoda *arzu*,

sermayenin eş değeridir -henüz emekçiden yoksundur-. Yani bağlayıcı sentez, *arzunun* bedeni kendi amaçları için kullandığı süreçtir.” (Buchanan, 2014: 92) Dolayısıyla bu sentezlerin çıkarımı haddizatında mekân üzerinde sermayenin örgütlenişinin bir resmi olmaktadır.

Buchanan’a göre Deleuzeyen toplumsal makineler *organsız bedenle* birlikte üretim ilişkilerini yeniden üretmemiz için temel bir görev addeder. (Buchanan, 2014: 96) Bu yorum, Deleuze ve Guattari’nin çağdaş kapitalizm okumasına yakınsar bir değerlendirme olsa da, kavramlar farklı yönlerden ele alınmıştır. Zira Deleuze ve Guattari’de *organsız beden*, ideolojinin yerini alır. Deleuze ve Guattari’nin alıntıladığı Proust’un, hafıza ve uzam ile ilgili olarak -organsız bedende her bir organın kendi başına buyrukluğu ve her birinin uzamdaki karşılığı olarak- "kollarımız ve bacaklarımız ani hafızalarla doludur" diye kaydetmesi biraz da bu yüzdendir. (Lowenthal, 1985: 203). *Organsız bedenin* yanında *organsız toplum*, *yersizyurtsuzlaşmanın* tanjantıdır. Toplum kavramsallaşması etrafında Hobbes’un doğa durumu ya da Levi Strauss’un *sıfır-kuram*’ı kategoriktir ve Deleuze ve Guattari buna Antonin Artaud’tan alınma organsız bir beden benzetmesiyle karşı çıkarlar.

1.1.2. Yayla ve Rizom Kavramı

Deleuze ve Guattari’nin göçebelik tanımı, *yayla* düşüncesinin de temelini oluşturmaktadır. Buna göre göçebe, uzamda dağılmış olan, pürtüklü bir mekânda “barınamayan” kimsedir. Elbette terminolojiyi ilk kez dile getiren Deleuze ve Guattari olmamıştır. Referans olarak Toynbee’yi her ne kadar dile getirmiş olsalar da Deleuze ve Guattari’nin *yayla* kavramını *Aklın Ekolojisine Doğru* (1972) eserinde bahsi geçen anlamıyla Sistem Teorisi’ne bütünleşik olarak ilk kez kullanan İngiliz antropolog Gregory Bateson olmuştur.¹⁰ (Shaw, 2015: 151) *Yayla* kavramsallaştırması, bilindiği üzere, Gregory Bateson’ın Bali kültüründeki değer-sistemi analizi üzerine *rizom* kavramından da

¹⁰ Bknz: Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.

yararlanılarak oluşturulmasına karşın, Deleuze ve Guattari’de göçebelik kavramını tümleyen bir yapıda hem mekânı hem kimliği işaretler şekilde kullanılır. (Ballantyne, 2012: 40) *Rizom* kavramı¹¹ ise *yayla* kavramıyla birlikte kullanılır.¹² Buradaki *yayla*, bir yanıyla da uçsuz bucaksız geniş bir düzlüğü ifade eder, *kaçış çizgilerinin* olumlanmasıdır. Mekânsal bir genişlik ve ferahlık çağrışımını uyandırır. *Rizom* dolayısıyla köksel -ağsal- olduğu kadar genişlik ve ufuktur da. Göçebe için politik bir meydan okumanın başlangıcı bu uzamda doğar :

Göçebe kendisini pürüzsüz bir uzama yayar. Böyle bir uzamı işgal eder, oraya yerleşir ve tutunur; bölgesel hükümlerinin ilkesidir bu. Dolayısıyla onu hareketle tanımlamak yanlış olurdu. Göçebeyi tam tersine hareket etmeyen olarak görmemizi tavsiye etmekte Tonybee tamamen haklıdır. Göçmen gitgide şekilsiz veya düşman hale gelmiş bir ortamı geride bırakan biriyken; göçebe yola çıkmayan, yola çıkmayı istemeyen, çekilen ormanın geride bıraktığı, ilerleyen bozkırın veya çölün dümdüz uzamına yapışan ve tam da bu meydan okumaya bir yanıt olarak göçbeliği icat eden biridir. (Deleuze ve Guattari, 1987: 381)

Virtüel kayıta ise tutarlılık düzlemi ve morfojenetik süreçleri -makine topluluklarını- kapsayan, içkin bir sanal alan olan ve mümkün olanın potansiyelini etkileyen olası bir *rizomik* alan mevcuttur. (Ballantyne, 2012: 124) Bu noktada başka bir soruya değinmek gerekir. Bu soru, Foucault’nun *Dışarının Düşüncesi*’nde (2005: 16) “yer” yerine geçen “boşluk”tan söz edişinde saklıdır; geçmiş, boşluk içindeki yer düşüncesini tekrarlamış olur mu, sorusudur bu noktada önemli olan. Lineerlikten bağımsız bir tarihsellikte esasen boşluk, her daim boş olarak anılması gereken bir kavramsallaştırma mıdır? Deleuze ve Guattari bu perspektife nazaran *rizom* kavramına bağlı kalır gözükürler. *Rizomlar intermezzo*’dur. Zaten pek çok kavram gibi mekân üzerindeki düşüncelerinde de söz gelimi Nietzsche olduğu kadar Bachelard da vardır ve bu düşünürler arası bir perspektivizm söz konusudur.

¹¹ Deleuze ve Guattari’nin bu kavramı Bateson, Toynbee ya da diğerleri kadar kafka’dan esinlenmeleriyle de ortaya çıkmıştır. “Pek çok insanın kafasında dikili bir ağaç vardır” deyişinde psikanalistlere, fenomenologlara karşı ağaçsı, köksel bir itiraz da vardır. (Zourabichvili, 2011: 106)

¹² Deleuze ve Guattari’nin *Mille Plateaux* diyerek Bin Plato-n kelime oyununa başvurduğunu burada es geçmemek gerekir.

Güncel politika açısından da bu *intermezzo oluş*'un çeşitli sahalarda karşılıkları olduğunu görebilmek pekala mümkündür. Söz gelimi kamusal alanın 'yok'luğu devletin -sosyal devletin- yükümlülükleri açısından maliyetleri düşürür, düşürmektedir. Neoliberal bir akışta zorunlu kamu harcamaları mekânı kontrol ederken, kontrollü bir özelleştirmeye de başvurur. Bu neoliberal molar düzen, kendi içinde aslında rizomatiktir de. *Rizom*, bu manada geniş anlamıyla güç istenci kavramıyla yakından ilişkilidir. Deleuze ve Guattari'nin, Foucault'nun (2014) *Özne ve İktidar*'da dile getirdiği Yunan dönemi "güce ve bilgiye dayanmaksızın üretilen öznellikten", savaşta ve barıştaki dostluktan ve rekabetten yola çıkarak *Kapitalizm ve Şizofreni*'de ulaştıkları bağlam, "güç ilişkileri içine kıvrılmış dışarıya vasıtasıyla" (Deleuze ve Guattari, 1987: 113) aşkın bir dışarıya değil fakat güç istencinin Nietzscheci anlamıyla, bir kuvvet ya da güç kıvrımı olan içkin bir tanesini kast ettikleri açıktır. (Widder: 2014: 197) Güç kıvrımı, aktarıldığı gibi aşkınsal bir metafor olarak kullanılmadığı gibi, Deleuze ve Guattari'nin ilkel yerliyurtludan bahsederken mübadeleye ilişkin düştükleri notlarda esas anlamını bulmaktadır. Etnolojiye ilişkin olarak Mauss'un (1954) *Armağan Üzerine Denemesi* veyahut Nietzsche'nin (2010) *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* eseri ele alındığında mübadeleye ilişkin ilkel ekonominin esasen borca dayandığı yönündeki çıkarımlar, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'unda ilkel yerliyurtlu makineyle sınırlı tutulmayacak ölçüde genişletilmiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 278) Buna göre insan "büyük bir biyo-kozmik hafızanın" bastırılmasıyla kendini işaret eden -ilkel socius'tan başlayarak kayıt tutmak, kodlamak veya işaretlemek yoluyla- *arzu* sınırır, duvarıdır-. "İlkel yabancı socius gerçekten de tek yerliyurtlu makinedir." (Deleuze ve Guattari, 2014: 214-278)

Giriş kısmında kısaca değindiğimiz gibi, *kaçış çizgisi* kavramsallaştırmasıyla *rizom* kavramı arasında çok yakın bir ilişki vardır ve bu bağlamda göçebeler de yayla kategorileri içinde *rizomsal* bir akış dolayısıyla yeni kaçış çizgileri yaratırlar. Nitekim Deleuze ve Guattari için de "kavramsal olduğu gibi tarihsel olarak da teknolojik kaçış çizgileri boyunca devletinkilere karşılık yeni silahlar

icat etmelerinden dolayı göçebelerin *kaçış çizgisi* ile bir yakınlıkları vardır.” önermesi son derece uygun düşmektedir. (Patton, 2005: 50) Mübadele ilişkilerine ise tekrardan eğilmek istersek, Deleuze ve Guattari’nin bunu modern kapitalizmi açıklamada Marksist bir bağlama sıkışmadan *arzu* ve *rizom* kavramsallaştırması ile değerlendirdiklerini görmek mümkündür. Nitekim düşünürlerin bu noktadaki temel bakış açısı: “socius’un bir koşulu olarak *arzu* akımlarını kodlamak” (Deleuze ve Guattari, 2014: 278) üzerinedir ve bu borç düzenlemesiyle başlar. Hasımlıklar, hısımlıklar, ittifaklar hafızaya dolayısıyla borca ilişkindir. Bu borçlu-alacaklı ilişkisi teatral veya değil hemen çoğu toplumsal törenin/eylemin şekillendiricisi bir hafıza işlevi görür, kaynaklık eder. (Deleuze ve Guattari, 2014: 278-279) Nietzsche’nin *güç istemine* dayanan bu çarpık ilişkisellik Deleuze ve Guattari’de *arzu* problemi olarak ele alınır. Kayıt tutma hukukundan doğan borç, kodlamaların veya mistifikasyonların da atasıdır. Deleuze ve Guattari bunu: “borç bütünüyle kayıt tutma hukukundan doğar” diyerek özetlemiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 229) Söz konusu olan devletin molar tümlüğünü yalın bir şekilde göstermektir:

Nietzsche bu yeni socius’un nasıl ilerlediğini gösterir: emsalsiz bir terör; kadim zulüm sistemiyle ve ilkel terbiye ve cezalandırma biçimleriyle karşılaştırıldığında, bu sonrakiler bir şey değildir. Tüm ilkel kodlamaların planlı bir yıkımı veya daha kötüsü, onların gülünç bir şekilde korunuşu, yeni makinedeki ve yeni bastırma aygıtındaki ikincil parçalar vaziyetine onların indirgenişi. İlkel kayıt makinesinin temelini tesis eden her şey, seyyar, açık ve sınırlı borç blokları, “kader parçaları”, borcu sınırsız kılan ve artık yalnızca bir ve aynı ezici alın yazısını şekillendiren muazzam bir dişliler zinciri içine alınmış olarak kendilerini bulurlar: Şimdi karamsar bir şekilde, nihai bir ödemenin ilk ve son kez önüne geçilmelidir; şimdi bakış, katı bir imkansızlıktan kederli bir şekilde geri dönmelidir... Yeryüzü tımarhaneye döner... (Deleuze ve Guattari, 2014: 281)

Bu durum, Nietzsche’nin kader gibi gelirler dediği göçebeler için yeni bir potansiyel sahasının, pürtüksüz mekânın doğumunu müjdelediği gibi pürtüklü sahayı da tanımlar aslında. (Deleuze ve Guattari, 2014: 280) Zira “kader gibi gelenler” devletin kurucularıdır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 281)

Nereden bir despot ve ordusu geçse, tören alayının bir parçası hekimler, rahipler, katipler ve memurlardır. Antik bütünlüğün yeni bir socius şekillendirmek için yön değiştirdiği söylenebilir: artık çalılık paranoyağı ile kamp ya da köy sapkınları değildir, ama çöl paranoyağı ile kent sapkınlarıdır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 282)

Bu metaforun en çarpıcı yanı, hem Deleuze ve Guattari'nin makinesel filom açıklamasını alabildiğine yalın anlatabilmelerinin imkanını ortaya koymasıyla hem de *Bin Yayla*'da aşama aşama dile getirdikleri *socius*'taki değişim ve dönüşümü kullanışlı bir anlatı olarak sunabilmeleriyle anlamlı hale gelir. Düşünürlerimize göre modern kapitalizmi de ifade edebilecek olan despotik oluşum, ittifak ve dolaysız hısımlıklarla ilahiyete ve imparatorluğa varana dek genişler. *Socius*'un beden olarak despot ya da onun tanrısında suret buluşu despotu *organsız beden* haline getirir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 284)

...Yerliyurtlu makine yerine şimdi devletin “megamakinesi”, zirve noktasında despota, sabit motora, yan yüzleri ve iletim organı olarak bürokratik aygıt ve tabanında çalışan parçalar olarak köylülere sahip işlevsel bir piramit. (Deleuze ve Guattari, 2014: 284)

Yayla ve *rizom* kavramsallaştırmalarının bu noktalardan hareketle bürokrasi aygıtıyla mündemiç devletin ve devletin pürtüklü sahasının incelenmesine şizo-analiz açısından bir giriş yapmaya olanak tanıdığını ifade edebiliriz. Son tahlilde, devletler düzeninde *rizom*lara karşın molar olarak ifade edilenin, *arzulama üretiminde* büyük rakamların yasalarına göre kurulan bir alan olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü moleküler olanın basitçe *kaçış çizgileri* vardır. (Widder, 2014: 156) Şu halde bu noktadan itibaren siyasal ontolojinin sorusu, esasen minör politikanın sınırı ve imkânı tartışmasıdır.

1.2. ARZULAMA ÜRETİMİ

Arzulama üretimi kavramı, Deleuze ve Guattari'nin en mühim en başat kavramlarının başında gelir. *Arzunun* mikropolitigi nezdinde Deleuze ve Guattari'de *arzunun* üretimine yönelik okumalar, psişik ve toplumsal

bastırmalara ve *Anti-Ödipus*'taki (1983) pasif sentezlere bağlanmaktadır. Freudyen okumanın aksine Deleuze ve Guattari'de toplumsal bastırmaların kökeninde psişik bastırmalar yatar ve *arzu* bu şekilde kontrol altında tutulmaya çalışılır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi *arzulama üretimi*, toplumsal ve politik olanı açıklamak için Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da (2017) ilkin ortaya koyduğu üç ayrı senteze ve bunun kavramsallaştırmasına dayanmaktadır. (Buchanan, 2014: 82) Alışkanlık, bellek ve ölüm kavramlarına dayanan bağlayıcı, ayırıcı ve birleştirici bu üç sentez; çağdaş politik, toplumsal davranışları açıklayan analitik bir alet kutusu haline gelmiştir. Zira bu sentezler üretken bilinçdışı da açıklayan pasif sentezlerdir ve *şizo-analitik* aygıtın işleyişi konusunda önemli ipuçları verir, *arzuyu* analitik bir çerçeveye taşır.

Anti-Ödipus okumasında Buchanan, Hallward'ın aksine pasif sentezin “Deleuze'ün ‘gerçek dünyadan’ bağını koparmaksızın hakiki bir içkinlik felsefesi kurma sorununu çözdüğü vasıta” olarak söz eder. (Buchanan, 2014: 83) Gerçekten de tartışmanın temelinde son derece Kantçı bir ayırım vardır ve Deleuze'e yönelik eleştiriler de başlangıç noktasını buradan alırlar. Pekala burada Kantçı bir mutlak idealizme düşmeden içkinlik tartışması nereye taşınabilir? Yine Buchanan'a göre bu, kategorik olarak aktifi bulunmayan pasif sentezler kümesiyle mümkün olabilir. (Buchanan, 2014: 83) Deleuze'ün yaklaşımı da budur. Ereksiz bir pasiflik, makinesel bir işleyiş söz konusudur. Bu işleyişte kendini üretme de mümkündür. *Fark ve Tekrar*'da (2017) pasif sentez, zihin içinde vuku bulan bir tarife bırakır kendini. (Buchanan, 2014: 84) Şu halde duyumsamadan öte onu ortaya çıkaran sentetik bir beceriyi, söz gelimi alışkanlığın pasif sentezini buluruz karşımızda. *Arzu* nasıl çalışır ya da bilinçdışı nasıl varlık bulur sorusu ayındır; gerçeğin öz-üretimine yönelik sorulardır bunlar. Alışkanlığı her şeyin önüne alır. Söz gelimi yaşama alışkanlığı “onun” süreceği yönündeki beklentimizi tesis eder. İşte alışkanlığın pasif sentezi böylelikle kurulmuş olur. (Buchanan, 2014: 84)

Arzulama-üretiminin iki tarzı vardır. Ya bağlantının global ve özgül sentezlerini, ayırımın dışlayıcı ve kısıtlayıcı sentezlerini ve birleşimin ayırıcı ve ikili-tekanlamlı sentezlerini içeren

gayrimeşru konformist -yani nevrotik ya da yerleşik- bir tarz, ya da bağlantının kısmi ve özgül olmayan sentezlerini ve birleşimin göçebe ya da çok-anlamli sentezlerini içeren meşru konformist-olmayan (yani şizo ya da göçebe) bir tarz. Tarihte karşılaşılan belirli bir *arzulama* üretimi belirlemek, Deleuze ve Guattari'nin politik analizinin çekirdeğidir. (Buchanan, 2014: 111-112)

Deleuze ve Guattari'nin politik analizinin kökeninde anti-psikanalitik bir okumanın yatmasının sebebi *arzu* akımları nedeniyledir. Aslında böylelikle şizofrenik bir parçalanmışlığı mekân tasviri üzerinde de gerçekleştirebilmenin olanağının tekrardan *arzu* kavramına bakmakla mümkün olabileceğini görürüz. Burada Freud'un libidinal akışları, Marx'ın sermaye hakkında yazdıkları ve üzerine şizofrenik, kodları çözülmüş akışların öznesi, aynı *arzulama-üretimi* kavramsallaştırmasının kaynağıdır. Dolayısıyla *arzunun* tarihsel nesnesi de toplumsal sahadır. *Arzu* kendinde bir uyaran olduğu için bir üretim fikridir de.

*Şizo-analiz*in tekillikler ve çoğulluklar üretmesi -özne öncesi, libidinal yüklü parçalar olarak- *organsız bedenler* gibi kavramlaştırmalardan *arzulama-üretimi* kavramına değin; benzer şekilde faillikler söz konusu olduğunda Ernesto Laclau'nun (1992) "erojen beden" olarak adlandırdığı şeye işaret eder. Ve yine bu anlamda makinelerin düzenlenmesi de Deleuze ve Guattari'nin pasif sentezlerinden üretilir. Bu noktaya psikanalizin "birincil bastırma" olarak adlandırdığı şeye tekabül eden *organsız bedenler* vardır ve sonra psikanalizin "ikincil bastırma" olarak adlandırdığı şeye denk gelen toplumsal mekânizmalar vardır. (Buchanan, 2014: 178) Nitekim burada bakmak istediğimiz esas alan da bu toplumsal mekânizmaların işleyişi üzerinedir. Buchanan bu minvalde Deleuze ve Guattari'de *arzunun* mikropolitikliğinin pasif sentez düzeyinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. (2014: 111) Şu halde politika, *sadece arzulama üretimine*, yani tüm permütasyonları ve düzenlemeleriyle pasif sentezlere odaklanılmasıyla ilerleme kaydedebilir. Nitekim Deleuze ve Guattari'nin tarzı da farklı rejimlerin içsel karmaşasını sınıflandırmaktır. Dolayısıyla böylesi analizlerin nihai amacı, pasif sentezlerin gayrimeşru kullanımlarının nasıl meşru kullanımlar etrafında onlara dönüştüğünü yakalamaktır. (Buchanan, 2014: 112) *Arzulama üretimini* bu aşamaların ardında

Freud'un keşfine dayandığı ölçüde ondan epeyce farklıdır da. Zira Freud'un (1915) bilinci bastırmanın bilinçdışı olduğu yönündeki tezi bilindişimin bilindiği üzere üçe ayrıldığı bir kategorizasyona varır; topografik, dinamik ve ekonomik. Deleuze ve Guattari için de bu makale son derece devrimci bir yayındır. Zira bu iki düşünür açısından da Freud'un makalesi, *arzulama üretiminin* keşfi olarak addedilir. Nietzsche'nin vahşi bulduğu, ancak içimizde yaşayan "öteki" olarak deneyimlediğimizi iddia ettiği *id*, Deleuze ve Guattari'de; *arzulama üretimi* açısından belirleyici bir çıkış noktasıdır. Deleuze ve Guattari'nin bütün projesinin klinik temeli olan, imkansız ve imkanlının kesintisiz bir gerçeklik içinde kaynaştığı bu histen, psikiyatrik ve psikanalitik söylemde genellikle psikoz olarak söz edilir. Deleuze ve Guattari ise psikoza bir "atılım" olarak bakarlar. Psikoz atılım olduğu kadar beraberinde çöküşü taşıyan bir atılım olarak öne çıkar; dilsiz katatoniğe doğru bir sapma ya da süregelen anlamsız bir saçmalık olarak.

Bu minvalde Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'a (1983) *arzulama makineleri* bölümüyle başlamaları yalnızca teorik çerçeveyi dile getirmek için seçilmiş değildir. Bu tercihin kaynağında, 1968'in Fransa'sında Lacancı bir okumanın yeterliliğinin mümkün olup olmayacağı üzerine bir tartışma vardır. Üstelik bu tartışma Marksizme de bir mesafe bırakırken, iki kanal arasında belki bir uzlaşma değil ancak; yeni bir alan yaratma uğraşını ortaya koyar. Buchanan'ın *Anti-Ödipus* (2014) okumasında olduğu gibi "toplumsal üretimle, yeniden-üretimi anlamak ve bu mekânizmaya *arzuyu* davet etmenin" (67) bir girişimidir bu. Buchanan bu girişimin tek taraflı olmadığını da kaydeder. *Arzunun* çağırıldığı, çağrıştırdıkları kadar *arzuya* da bir davet vardır; "üretim fikri"ni *arzunun* içerisine yerleştirmeye bir davet. (Buchanan, 2014: 67) *Arzulama üretimi* tıpkı Negri ve Hardt'ın (2012) "yeni barbar" olarak nitelendirdiği gibi bir toplum-karşıtlığını barındırır. *Arzulama üretiminin* toplumsal üretim ve yeniden üretim içine girdiği ölçüde, kodlayıcı toplumun her türlü dayatmalarına karşın, küçük bir parçasıyla bile karışıklık yaratacak ve devrim tohumlarını yeşertecek bir *arzu* boyutunu açığa çıkarır. Bu nokta, Buchanan'da şöyle ifade bulur: "*arzulama* üretimini saf olarak patolojik

vakalarda görmemizin sebebi budur, o yalnızca toplumsal aksamın aygıtlarının işlev görmeyi bıraktığı yerde ortaya çıkar.” (Buchanan, 2014: 74) Psikanaliz, kapitalizmin tarihsel süreçlerinden herhangi bir biçimde ayrılmadığı için toplumsal açıdan iktisadi boyutlarını da dile getirirken kendisinden ayıramaz. Şizo-analiz de aslında tam da bu anda devreye girer. *Arzulama makinesi* tüm çağlara içkinmiş gibi algıladığımız kapitalizmle bir mesafe, bir alan yaratabilir. Zira “*arzunun* her yatırımı toplumsaldır.” (Buchanan, 2014: 77) Şu halde *arzunun* toplumsal olarak bir yatırım düzeyinde ele alınmış olması, bunun bir ihtiyaçlar problematiği yarattığını da kabul etmek anlamına gelecektir. “İhtiyaçlar tarafından desteklenen şey *arzu* değildir, tersi doğrudur; *arzudan* türeyen şey ihtiyaçlardır. Onlar *arzunun* ürettiği gerçek dahilindeki karşı-ürünlerdir.” (Buchanan, 2014) İhtiyaçlar *arzuya* tabi olmasına karşın, tam tersi geçerli değildir. Bu noktada *arzulama üretimi* ile *arzulama makineleri* farklıdır.

1.2.1. Arzu Süreçleri ve Kapitalizm

Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm ile *arzulama süreçleri* arasında kurmuş oldukları bağ Marx'ın düşüncelerine dayanarak geliştirilmiş olsa da bu kavrayışta ağların -rizomatik bir bağlamin- dolaşımı konusu başta olmak üzere -aktör ağ düşüncesine kaynaklık etmek suretiyle- çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Bu noktada temel olarak Marx ile Deleuze arasında kurulan benzerliklerden ekonomik meta anlatı ön plana çıkar. Para aynı zamanda akışkanlık, esneklik ve seçme özgürlüğü anlamlarına da gelebilecektir. Meta sermaye kâr için yatırım yapılmış sermayedir. Seçeneklerdeki daralma ya da sonlanma bir somutluk, katılık anlamına gelir. (Buchanan, 2014: 87) Genişletilmiş akışkanlık, esneklik ve seçme özgürlüğü anlamını taşır. Şu halde kârdan önce, kapitalizm için bundan daha önemli olan nokta, esneklik ve akışkanlık halini almaktır.

Bilindiği üzere marksizmin kapitalizm eleştirisi esasen bireysel kapitalizmin yatırım mantığını açıklamakla kalmaz.¹³ Daha mühim olan nokta, ayırıcı bir dünya sistemi olarak tarihsel kapitalizmin yineleyen örüntüsünü açıklama başarısıdır. Burada öne çıkan husus, maddi genişleme dönemleri ile mali canlanma ve gelişme evrelerinin birbirini takip eden döngüsünün yakalanmasıdır. Buchanan da bu paralellikler üzerine, Marx'ın yukarıda sözünü ettiğimiz döngüde açıkladığı süreçleri *arzunun* üç ayrı sentezinin bir permütasyonu olarak okumaktadır: *bağlayıcı sentez*, her şeyi harekete geçiren özgür emek; *ayırıcı sentez*, endüstriyel yatırım evresi; *birleştirici sentez*, sermayenin yeniden tamamen özgür kaldığı üçüncü evredir. (Buchanan, 2014: 88) Bu paralellikler sayesinde *arzunun* akışı sağlayan ve aynı şekilde onun akması ve kesilmesini sağlayan bir *arzulama üretiminin* temel aksamı olduğunu ifade edebiliriz. Pek çok tarihsel örneğin de yanında üretim içindeki döngüler bilinçdışının döngüleriyle hareket etmektedir. (Buchanan, 2014: 90-91) Zira makinesel olan beden parçaları değil -Deleuze ve Guattari'nin meşhur meme ve ağız örneğinde olduğu gibi- bunlar arasındaki ilişkilerdir.

Bilinçdışının bu bahsedilen döngülerinin önemi, *arzulama üretiminde yersizyurtsuzlaşmanın* bir mihenk taşı olarak ele alınmasıyla yakından alakalıdır. Nitekim *arzulama üretiminde yersizyurtsuzlaşmanın* bir toplumsal üretim olarak hâd safhaya ulaşması, Deleuze ve Guattari için temel bir meseledir. Kendisini yeniden-üreten metafiziksel bir üretim olarak bu sürecin *Anti-Ödipus*'taki karşılığı; “çöl büyüyor” ifadesiyle karşımıza çıkar. Zira Deleuze ve Guattari açısından “*arzu* insanları” Zerdüş'te benzetilmektedir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 196) Nihayetinde Nietzsche'nin de işlediği bu “delilik rejimi”¹⁴ metaforu Deleuze ve Guattari nezdinde de belirleyicidir. Ronald Laing'in (1990) Foucault'ya yakın bir biçimde ifade ettiği gibi: “delilik kaçınılmaz olarak çöküş değildir; bir atılımdır da...” (Laing, 1990: 100) Şu

¹³ Ayrıntılı okuma için: Marx, K., Engels, F. (2000). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi* (A. Bilgi, Çev.). Ankara: Sol.

¹⁴ Lapoujade'ın editörlüğündeki kitap da aynı ismi taşır. Bknz: Deleuze, G. (2009). *İki Delilik Rejimi*. D. Lapoujade (Ed.). (M. E. Keskin, Çev.). Ankara: Bağlam.

halde başıboş, avare ve kısaca deli faillerin faillikleri -eylemsellikleri- nasıl bir siyasal spektrumda okunabilir? Bugünün *politik fail*'i W. Benjamin'in (2014) *flaneur*'üne mi daha yakındır, Nietzsche'nin (2001) *zerdüşt*'üne mi yoksa Deleuze ve Guattari'nin (1993) *şizo-göçebelerine* mi?

Şu halde sorulması gereken esas soru, aksiyomun kendisi itibariyle kapitalizmde kodu çözülmüş akımlar serbest olarak yer alsaydılar dahi -yani pürtüksüz bir sahada rizomsal şekilde yayılmış olsalar dahi- bunu -politika teorisi içinde- etkin bir kuvvetle değerlendirecek faillikler -siyasal aktörler- florası -ortamı- görmek, ne derece mümkün olabilirdi, sorusudur. Tarihsel bir metafora başvurmak istediğimizde, söz gelimi faşizmin yükselişte olduğu dönemler, büyük toplumların geleneksel kodlarının çözüldüğü bir aralıkta ortaya çıkmaktadırlar. Bu aralıkta, örneğe bağlı kalarak sormak gerekirse, Weimar Cumhuriyeti'nde sol ile sağ ideolojinin arasında, emek gücünün düştüğü, enflasyonun olduğu bu aralıkta neden faşizm yükselmiştir sorusu da literatürün geleneksel soruşturma alanlarından birisi olarak yer alır. Oysa 1930'lı yılların sonunda kapitalist üretim tarzının boyutları düşünüldüğünde kriz ekonomisi okumasının yarattığı karar verilemezlik'ler söz konusudur. Burada kodlar çözülmekle birlikte bu kodların yerini alan yeni matrisler doğmaktadır. İlkel, despot ya da kapitalist *yersizyurtsuzlukları* "tarihsel mecburiyetlerle" belirlenen mekânsal bir "kader" çizgisinde okumak, analize girişen biri için çok açık ve doğal gözüktür. Oysa başlıca mekânsal genişlemenin -kaynakları arttırma, bu bahisle örneğin *lebenstraum* örneği verilebilir- faşizmle yürüyüşünde kod yine gelenekseldir. Bu nedenle mekânsal bir "kader" de yoktur ortada.

1.2.2. Şizofrenik Süreçler

Eksiksiz şizofreni tüm toplumsal bağlardan yoksun olduğu için devrimci bir model olamaz. Şu halde şizofreniyle birlikte Deleuze ve Guattari'nin *kaçış çizgisi* olarak bahsettikleri kaçış neyden kaçıştır? Bu kavramla, mevcut kapitalist kodlardan kaçışı ve bunun içinde şizofrenik bir yarık hareketi

anlatılmaya çalışılmaktadır. Fakat kaçış'ta bir "aktarım" da -gösteren ilişkisinden yalnızca dil özelinde dahi- söz konusudur. Zihnin yarılması ve toplumsal üretim koşulları açısından şizo-analitik süreçler, nevroz ve psikoz ayırımından bağımsız, temelde "gerçeklikle" olan bağın ilişkisine de dayalıdır. Gerçeklikle bağımlı tümüyle yitirmiş bir şizofren dahi gerçeklikle ve onun aksiyomuyla -hakikatten çok mekânsal örüntüler ve mekânın geleneksel kodlarından söz etmek suretiyle- kuşatılmıştır. Şu halde Deleuze ve Guattari'nin *yersizyurtsuzluk* üzerine eğilmesi oldukça anlamlı gözükmektedir. Zira bir göçebenin kod-çözücü rolünü üstlenmesi çok daha kolaydır. Çünkü mekân onun için en çok bir durak olabilir. Durak deyişiyle hareketsizliği ifade etmekten çok hareketin kendisi ön plana çıkarılmak istenmektedir. Bir metafor üzerinden anlatmak gerekirse, tıpkı bir salıncağın salınımında -yani göçebelerin hareketinde, oluş halinde olmanın kendisinde- salıncağı oluşturan metal ya da plastik aksamın köksap bir şekilde toprak parçası üzerinde yer edinmesine ek olarak, bu yer edinme kendisinde bir hareket söz konusudur. Metafora konu olan hareket parçalıdır. Bu, homojen olan her kavramsallaştırma girişimine karşıt olarak bir parçalılık esası taşır. Bu paralelliğin kökenine Deleuze ve Guattari'nin *arzuya* baktıkları ilk pencere olan Freud (1915) okumaları ile yaklaşmak mümkündür. Fakat Freud üzerinden başlayan bir *arzu* okumasını Deleuze ve Guattari sorunlu bulmuşlardır. Daha düzgün ifade etmek gerekirse, psikanalizin vardığı nokta itibariyle yanlış bir *arzulama sürecinden* söz ettiğini dile getirmektedirler.

Deleuze ve Guattari'nin psikanalizi Rus devrimine benzetmeleri bu sebeptendir. (Buchanan, 2014: 56) Deleuze ve Guattari nezdinde Freud ile *şizo-analiz*'e ulaşmak mümkündür ancak sonradan yanlış bir yöne doğru gidilmiştir. Deleuze ve Guattari'ye göre (1983) Freud'un ödipal okuması, kendini kültürel bir temsile bırakır, ekonomik yönünü ihmal eder. Deleuze ve Guattari ise bunu ön plana çıkartmak istemektedirler. Zira Freud'un düşüncesinde şizofren bir gerçeklik kaybı yaşamaz, fazla gerçeklikten ıstırap çekmektedir. Deleuze ve Guattari şizofreni okumasını klinik bir temelden almaz yahut da kavram psikanalitik çerçevenin çizdiği bir temsile bırakmaz kendini. Deleuze ve

Guattari'nin kullanımında şizofren, Artaud ve Kafka gibi isimlerle kurulan kavramsal bağlar nedeniyle edebi bir anlam da vardır. Üretim olarak edebiyat, bir erek olmaktan çok sürece dayandığından, Deleuze ve Guattari tarafından belki de bu sebeple en çok şizofreniye benzetilir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 199)

Socius'un işi *arzuyu* kodlamaktır...Kodu çözülmüş akımlar üzerine bina edilen, içsel kodlar yerine para biçimindeki bir soyut nicelikler aksiyomatliğini geçiren tek toplumsal makine kapitalizmdir... Kapitalizmin sınırındaki *yersizyurtsuzlaşmış* socius, organsız bedene yol verir, kodu çözülmüş akımlar kendilerini *arzulama* üretime fırlatır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 205)

Şizofreni bağlantısı ile kodu çözülmüş akımlar arasındaki benzerlik, kapitalizme karşıt bir modelin basitçe temsilini ifade etmektedir. Bunun yanında şizofreni tartışması özelinde *arzulama üretiminin* patolojik ve patolojik olmayan örnekleri vardır. Söz gelimi Lenz vakası, *Anti-Ödipus* (1983) için özel bir vakadır. Çünkü şizofrenle şizofrenik süreç arasındaki ayrım burada incelenir. Şizofren *homo natura* olduğu kadar *homo historia*'dır da. Lenz, doğanın üretimiyle, bu *arzuyla* yaşadığı için *homa natura* olduğu gibi, buna tanıklık eden sanki bir başkasıymış gibi *homo historia* olarak kaydedilmektedir. (Buchanan, 2014: 70) Deleuze ve Guattari'nin *şizofreni* ile ilgisi elbette kavramsal bir çağrışımdan ötedir. *Anti-Ödipus*'un (1983) girişinde, *arzunun üretimi* bölümü: Schreber, Lenz ve Malone vaka çalışmalarından uzun uzadıya bahsetmektedir. Bu incelemelerin altında yatan temel sebep ; süreç olarak şizofreni ve hastalık olarak şizofreniyi ayırt etmek, şizofrenik sürecin faaliyetteki öğelerini tanımlamak ve şizofrenik sürecin bilinçdışının temel matrisi olduğunu göstermektir.

Bu minvalde Deleuze ve Guattari'de şizofrenik süreçle şizofreni tamamıyla farklı şeylerdir. Şizofrenik süreç *arzunun* nasıl çalıştığını gösterdikleri modeldir. Şizofrenik hezeyanla da bilinçdışının maddi süreçlerini yalın şekilde açıklarlar. Bu sayede, şayet bilinçdışı makinesel olmasaydı, şizofrenik hezeyanın aldığı biçimleri alamayacağı öne sürülür. Deleuze ve Guattari'ye

göre bir şizofren için doğa bir üretim süreci olarak doğadır. Onun için mühim olan, ne gördüğü değil, şeyleri nasıl gördüğüdür. Bu yüzden de şizofrenin zihni işgal edilmiştir, makineseldir. *Arzulama üretimi* toplumsal üretimin ya da *organsız beden*in kapsayamadığı, kaygan yüzeye geçmesi için zorlayamadığı *arzu* boyutudur. (Buchanan, 2014: 73) Dolayısıyla şizofreni her toplumsal organizasyonu dehşete düşüren saf bir toplum karşıtlığı, yeni barbar olarak itaat ve teslimiyete muktedir olmayan bedeni ifade eder. Son noktada konunun başında dile getirdiğimiz gibi Deleuze ve Guattari özellikle şizofreni okumasında *arzulama üretimini* Freudyen ekolden çok uzak bir noktaya taşımaktadırlar. (Buchanan, 2014: 75) Psikanaliz her davranışın bir cinsel ilişki için ikame, sapkınlık olup olmayacağı üzerine yoğunlaştığı ölçüde Deleuze ve Guattari de Freud ve ardıllarından ayrılmaktadır.

...paranoya ve şizofreni Anti-Ödipus'taki sosyal libidinal spektrum karşıt kutuplarında yer alır: paranoya bireyler ve sosyal biçimler üzerine kendi mutlak değer standardını dayatan despotik iktidar üst kodlamasını belirtirken şizofreni, *arzu* ve sosyal üretimin her tip kodlamanın sınırlamasından kurtarılmasını ve sürekli devrimin karşılıklı olumlayıcı doğaçlamasına bırakılmasını belirtir. (Holland, 2005: 30)

Deleuze ve Guattari'nin paranoya ile şizofreni arasında *arzu* temelinde bir ayrıma gittikleri açıktır. Zira *arzu*, ayırım tarafından yapılandırılır, heterojendir. Güç ile direniş arasındaki karşıtlıktan daha temeldir. Şu halde sorulması gereken soru şöyle ifade edilir; güç nasıl *arzulanır* ? (Widder, 2014 : 132-133) *Arzunun* bastırılışı üzerine Freudyen psikanalize getirilen temel eleştirilerden biri, *arzunun* kendi bastırılışını *arzulaması* konusudur. *Arzulama makineleri* molar farkların etkisiyle *arzunun* kendi kendisini bastırmasına yol açmaktadır oysa. (Widder, 2014: 158) Ödipal mantık üzerinden yürüttükleri soruşturma ile Deleuze ve Guattari şöyle diyeceklerdir: "bir ve aynı toplumsal-kültürel bastırma aygıtına, yani onun evrenselliğine inanmak için hiçbir sebep görmemekteyiz." (Deleuze ve Guattari, 1983: 164) Aslında *arzu*, temelde tüm akımları molar düzeyde bağlayıp organize ettiği üzere toplumsal makinelerin de *organsız beden*'e denk düşen bir profili oluşur. Zira *socius* dediğimiz şey, molar bir kayıttır, onun düzlemindedir. (Widder, 2014: 160-161) Bu noktada

molar kayıt düzeyine karşı özgül bir durumdan söz etmek gerekecektir. Bu, toplumsal bir hiyerarşi yaratan *socius*'un soy kütük bakımından incelenmesi zorunluluğudur aslında. Nitekim soy kütük bakımından değerlendirildiğinde toplumlar kendilerine özgü hiyerarşik yapılarla uzlaşmadığı takdirde gerçek *arzu*'ya tahammül edemezler. Deleuze ve Guattari'ye göre *arzunun* molar düzeyde bastırılışı toplumları, üç ayrı toplumsal makine olarak değerlendirmelerine neden olur. Bunlar bilindiği üzere yaban-yerliyurtlu, barbar-despotik ve uygar-kapitalist makinelerdir. (Widder, 2014: 161-162) Mamafih yerliyurtlu makine'de -hısmılık ve ittifaklar yoluyla *arzunun* kodlandığı ve bedenin damgalandığı sistemde- ve despotik makine'de -hususiyetle aşkın bir kaynağa bağlanmak suretiyle- *arzunun* çeşitli kodlara bağlandığını görürüz. Uygar-kapitalist makine de ise tam tersine akımların kodu çözülmektedir. (Widder, 2014: 162) Yukarıda saydığımız üç temel sentezin, yani özünde makinasal filomun kendisinin, tarihsel olmadığını ve dolayısıyla kronolojik olarak da sıralanamayacağını söylemek durumundayız. Bu açıdan her ne kadar yerliyurtlu makine, ilkel makine olarak görülebilirse de esas olan, söz gelimi barbar olan makinenin despotun aşkınlığında yerliyurtlu makineyi *yersizyurtsuzlaştırabileceği*dir. Zira onun *socius*'u despottur. Bunlar da birbiri içinde bir sıralaması olmayan ve her an o oluş'a dikkat çeken bir okuma yapabilmeyi gerektirir. (Widder, 2014: 164)

Pazarın kodu çözülmüş akınlarını dışlamaktan ziyade, devlet onun kaynakları üzerindeki güç tekeli ve kendi aygıtını sürdürmek için başvurduğu vergiler vasıtasıyla onu denetlemeye çalışır. ...kapitalizm basitçe pazarın kodu çözülmüş akımları yüzünden ortaya çıkmaz. ...Teknolojik gelişme meselesi de değildir, çünkü o zaman layıkıyla şöyle sorulabilirdi: kapitalizm neden gerekli bütün bilimsel ve teknik koşulların mevcut görüldüğü Çin'de on üçüncü yüzyılda doğmadı? (Deleuze ve Guattari, 1983: 197)

Kapitalizm ile modernlik tartışması yeni değildir. Ancak Deleuze ve Guattari'nin 1968 sonrası başta Fransa olmak üzere özellikle Avrupa genelinde felsefenin en önemli isimleri arasında anılmalarının sebeplerinden biri de,

kapitalizme özgül olan ve olmayan koşulları ve kavramları kendilerinden önceki pek çok düşünürden çok farklı biçimlerde ele almalarından dolayıdır.

Kapitalizmin ve onun kesilişinin sadece kodu çözülmüş akımlar ile değil, ama akımların genel bir kod çözümüyle, yeni devasa *yersizyurtsuzlaşma*yla, *yersizyurtsuzlaşmış* akımların birleşimiyle tanımlanmasının nedeni budur. (Deleuze ve Guattari, 1983: 166)

Kapitalizm mevhumuna *yersizyurtsuzluk* kavramıyla yaklaşmak, Deleuze ve Guattari'yi farklı bir *toplumsallık* düşüncesine itmiştir. Nitekim düşünürlerin 1968 sonrasında bu denli popüler olmalarında da bu kavramın orijinalliği yatar. Deleuze ve Guattari'nin toplumsallık kavrayışı kapitalizm özelinde bir sisteme -Luhmann- ya da istikrarlı bir rutin haline gelmiş pratiklere -Bourdieu- dayanmamaktadır.¹⁵ (Albertsen ve Diken, 2014: 164-165) Onlar; göçebelere, şizofreniye, *arzulama* üretimine, organsız-bedenlere ve *yersizyurtsuzluğa* dair bir kapitalizm okuması yaparak kapitalizmin kodları ve akımlarını, yeniden *yersizyurtsuzlaşmalarını* ilk kez gören isimlerdir.

...kapitalizm aynı zamanda hem artı-değer hem de üretken olmayan bir fazlalık menzili ve stagnasyon üreterek (bunların tümünü yeniden kendi üretken sürecine bağlar) bu dinamiği arttırır ve yoğunlaştırır. Reklamcılığın, medyanın, büyük bürokrasilerin, askeri yapıların ve emperyalist girişimlerin kuvvetlerine başvurarak bunları yeni tüketim ve yatırım biçimlerine doğru soğurur. Bu şekilde, kapitalizm kendi sınırlarının dışında olanı sürekli olarak içselleştirir, 'üretimin içine üretim-karşıtlığının mevcudiyetini' davet eder. Onun kinizmi, her şeyi bir metaya ve dolayısıyla bir kâr kaynağına çevirmek amacıyla yeni aksiyomlar icat etmesinde ortaya çıkar... (Deleuze ve Guattari, 1983: 235)

Deleuze ve Guattari'nin dikkat çektiği gibi; *arzunun* katmanlaşması, -stratification- karşıtlıklar üzerinde onun -*arzunun*- hiyerarşik bir düzene girmesine, kendisinin dışsallaştırılmasına neden olduğu gibi mevcut tüm farkların da birbirine eş ya da benzer olacağı farklara kayıtsız bir ortam

¹⁵ Ayrıntılı okumalar için bkz: Luhmann, N. (1995). *Social systems*. California: Stanford University Press. Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. California: Stanford University Press.

sunacaktır. O halde bunun zıttı, tersi dedikleri şeye, *rizom* gibi kavramlara baktığımızda ise bir tutarlılık düzlemi buluruz. Fark'ları hiyerarşik bir düzene koyan katmanlaştırmaların -ve bu katmanlaştırma mantığındaki aşkınlıkların- olmadığı bir uzamı düşünmek zorundayız. Esasen bu göçebelerin savaş-makinesidir. Elbette savaş-makinesinin göçebelere ait olması zaruridir. Zira Deleuze ve Guattari'ye göre devletlerin yalnızca askeri birer savaş gücü vardır. (Widder, 2014: 183-184) Son noktada kapitalizm tartışmasına tekrar dönmek gerekirse, kapitalizmin yayılma mantığıyla *arzu* üretim süreçleri arasında kuvvetli korelasyonlara değinmek gerekir. Bu yayılma mantığının mekân özelindeki etkileri ve politik failin bu süreçlerden nasıl etkilendiği meselesi bu noktada öne çıkar. Bu noktayı dikkate almak, failsiz bir kapitalizmin mümkün bir evren olup olmayacağını tartışmayı ve makinesel filom içinde politik bir failin tahayyül edilip edilemeyeceği sorusunu sormayı gerektirir. Zira aynı kapitalist süreçler her yerde aynı sonuçları doğurmuyorsa, çağdaş politik failin devrimciliği, protestoları, aktivistliği nasıl paralellikler gösterebilmektedir? Tekniğin bundaki yardımcı rolü önemsiz değilse de aynı tekniğe devletler ve çokuluslu şirketler de sahiptirler. İşte bu durum, *arzulama süreçleri* ile mekânsal olanın etkisini *kurucu mekân* kavramı özelinde tartışmayı gerektirmektedir. *Arzuyu* ortaya çıkaran mekânlar geçmişin *Heterotopyalarından* farklıdır. Yok-mekânlar¹⁶ kapitalizmin bir sonucudur. Ancak bunun aksine *heterotopyalar* birer köprü gibidirler. Foucault'nun (2014) *heterotopyaları* ilkin ütopyalar olsa da bugünden bakıldığında çağdaş bir *heterotopya* tartışması toplumsal *arzulama* ile birlikte değerlendirilmek durumundadır.

1.2.3. Heterotopyalar ve Politik Organoloji

Foucault'nun (2014) *heterotopya* betimlemesi, her ne kadar aynı terminolojiye ait değilse de Deleuze ve Guattari'nin (1987) *yersizyurtsuzluk* mevhumu ve göçebeliğe dayanan şizo-analizi ile pek çok benzerlikler içerir. Kaygan mekân ve pürtüklü mekân tasviri veya kaçışları ve yerleşik olmamayı dile getiren

¹⁶ Bknz: Augé, M. (1995). *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.

göçebelik açısından, perspektifler arasında belirleyici farklılıklar da bulunmaktadır. Fakat bu korelasyonun dile getirmek istediği şey ve bu başlığın bir diğer amacı da, mekânın politik vasfına -oluşuna- adı geçen düşünürlerin benzer prensiplerle yaklaştığını ortaya koymaktır. Yok-mekânlar ve *heterotopyaların* dünyasında, mekânın bir tarihi yazılmak istenirse, modern hatta post-modern manada başlangıç noktası burasıdır. Bu tartışma, değişen tasvirin ve algılamın menzil taşıdır. Bir başka deyişle yeni politik organolojinin çalışma “yeridir”.

Heterotopya kavramı aslında temelde *yersizyurtsuzluk* mevhumunu açıklamada anahtar role sahiptir. Zira *heterotopyalar* kapitalizme özgü yok-mekân *-non-places-* değildirlir. Kavramın kendisi bir ütopya başlığı altında incelenmiş olsa da, aslında arka planında bir devinim projesi de yatmaktadır. Nitekim Foucault'nun *heterotopya* kavramını ilk kez ele aldığı ve 1967 baharında yazdığı *Des Espaces Autres* metni¹⁷, klasik bir 19. yüzyıl tasviriyle başlar. (Foucault, 2014: 291) Ona göre bu yüzyılın en büyük saplantısı tarihtir. İçinde bulunduğu dönem ise mekân dönemidir. Foucault'ya göre bu dönem -dünyanın bu tarihselliği- “zaman boyunca gelişen uzun bir ömürden ziyade noktaları birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ gibi” hissedilmektedir. (Foucault, 2014) Bu okuma şaşkırtıcı biçimde okuru, ağsallık düşüncesinin Deleuze ve Guattari'deki karşılığı olan *rizom* kavramını düşünmeye iter. Nitekim *aktör-ağ teorisi* bu düşünürlerin etkisiyle ortaya atılmıştır.¹⁸ Ağsallık yanında Foucault, Deleuze ve Guattari'ye benzer şekilde pürtüklülük üzerine de benzer nüanslara işaret eder:

...temel algımızın mekânı; düşlerimizin, tutkularımızın mekânı bazı içkin niteliklere kendilerinde sahiptir; bu ya hafif, uçucu, şeffaf bir mekândır ya da karanlık, pürüzlü dolu bir mekân. (Foucault, 2014: 294)

¹⁷ Heterotopya kavramı *Başka Mekânlara Dair* başlığıyla 1984 yılında yayımlanmasına karşın ilk kez 1967'de Cercle d'études Architecturales'da yapılan konferansta dile getirilmiştir. Türkçe'de: Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar* (içinde s. 291-302). (I. Ergüden, O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

¹⁸ Michel Callon, Bruno Latour ve John Law'ın üzerinde çalıştıkları bahsi geçen teori andığımız metinlerin üzerinden yaklaşık 20 yıl sonra dile getirilmiştir.

Foucault'ya göre 19. yüzyıl mitolojik kaynaklarının özünü termodinamiğin ikinci ilkesinde bulmaktadır. Buna göre entropi sürekli olarak artacaktır. Dolayısıyla Foucault, 19. yüzyılın kriz ve döngü temalarını entropi fikriyle buluşturur. Zira bahsi geçen yüzyılın kinetik enerjisi, kendisini sonsuza kadar artacak bir dünya tasviriyle buluşturur. Bu dünya -19. yüzyıl dünyası- artık başka bir dünyadır. Oysa 20. yüzyıl farklı bir kimliktedir. O, mekânın devridir. “Uzak ve yakın”, “yan yana koyulmanın”, “kopuk kopuk oluşun” dönemidir. (Foucault, 2014: 291) Lineer bir tarih anlayışından ağlar sistemine uzanan farklı bir yorumlama çağında Foucault, muhafazakarlık ve devrimcilik gibi ideojileri, “belki de” itirazıyla, zamanın inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasındaki ilişkiye benzetir. (Foucault, 2014: 292) Bu minvalde öne çıkan husus, yapısalcılığın tarihi ve daha da mühimi zamanı farklı bir biçimde ele alma tarzıdır.

Ardından gelen itiraz, günümüz mekânının da -en azından Batı deneyiminde- yeni bir şey olmadığını itirafıdır. Ortaçağ hiyerarşik bir “yerler” bütünüdür. Kısaca “bir yere yerleştirilmenin” mekânıdır. Galileo'ya kadar geçen bu süreçte mekân “kapalıdır”. Dünyanın Güneş'in etrafında döndüğünü söylemenin asıl büyük “günahı” ise açık bir mekân kurgusunun doğabilmesine olanak sağlamasıdır. (Foucault, 2014: 293-294) Değişen bu mekân tasvirinin sonucu “bir şeyin yeri, artık hareketi içindeki bir noktadan ibaret hale gelmiştir; tıpkı bir şeyin duruyor olmasının son derece yavaşlamış hareketinden başka bir şey olmaması” gibi. 17. yüzyıldan itibaren “uzam, yerleştirilmenin yerine geçmiştir”. (Foucault, 2014: 293) Bahsi geçen döneme dek, günümüzde olduğundan farksız bir şekilde astronomi mekân için hep özel olageldiğinden yıldızlara bakmak beşeri hayatın önemsizliğini ve küçüklüğünü gösterdiği kadar biricikliğinin anlaşılmasını da sağlamıştır. Bir yandan da astronomi yaşam üzerindeki etkisi nedeniyle ve mitolojik olanın ağırlığı ile tanrılara sunaklar yapılmasına neden olmuştur. Bu noktada Galileo'nun dünyayı “önemsizleştirilmesi” göksel yerlerin sorgulanmasına da yol açmıştır. (Foucault, 2014: 292) Günümüz açısından bakıldığında da kilisenin kendi öğretisini uzunca yüzyıllar bu denli sahiplenmesinde önemli sonuçların olduğu göze

çarpmaktadır. Dünyanın evrenin merkezinde olmayışı Weberyen bir Hristiyanlık öğretisinin ötesinde bir anlamı taşımaktadır. Basit ve yalın bir soruyla yaklaşmak istersek, Dünya Güneş'in etrafında dönmese ne çıkardı? Sorunun cevabı Galileo'nun kiliseye karşı geri adımında anlam kazanmaktadır. Galileo'nun yol açmış olduğu *kaçış çizgisi* "dünya yeri, kutsal yerler ve üst göksel yerler" ayrımını yıkarken, uzamın ön plana çıkmasını sağlamıştır. (Foucault, 2014: 292) Göksel yerler ile dünyevi yer arasındaki kontrast bu anlamıyla devrimci bir rol de oynamıştır. Ortaçağ köysel yerler, kentsel yerler; korunaklı yerler, korunaksız yerler dünyası olarak mekânı verili, tanımlı bir kavram olarak kodlarken günümüz mekânı da farklı kategoriler yönünden bu tanımlılık ve verili oluştan bağımsız değildir. Bunun yanında Ortaçağ mekânı artık erimiştir. O mekân, hareket halindeki bir nokta, bir kervansaraydır, *heterotopya*dır. Foucault'nun çağdaş mekân olarak tasvir ettiği dönem ise "mekânın bize mevkilendirme ilişkileri biçiminde sunulduğu bir dönem"dir. (Foucault, 2014: 293) Sesin telefondaki dolaşımı, internetin, ağların yaygınlığı vs hepsi bir yönüyle "erişim" ile ilgidir. Söz gelimi internet tüm dünyada ücretsiz ve yaygın olsaydı bile elektronik bir cihaza sahip olmayan biri için bu sanal uzam bir anlam ifade etmeyecekti. Dolayısıyla bu noktada faileri yönetmenin, yönlendirmenin, basitçe siyasetin, ekonominin vs tümünün idaresi mekânsal birer problem olup çıkarlar. Bunların tümü mekânlardaki etkileşim ve erişimin meydana getirdiği sorun ve çözümler olarak görünürlük kazanır. Şu halde mekânın yapıcı olduğu kadar yıkıcı unsurları da bulunmaktadır. Fakat bir noktada mekânı bilmek ve tanımak, Foucault'nun zaman üzerine yazdıkları gibi (Foucault, 2014: 293) onun tüm ilişkisellikleri ve dolaşımı üzerinde "yer edinmek" ile de ilgilidir.

Uzam tartışmasının temelinde ise Galileo'nun yıkıcı olan aktarımının o kadar da yıkıcı olmayan -mekân özelinde- sonuçlarını Foucault şöyle kabul eder; "mekânın pratik olarak kutsallıktan uzaklaştırılmasına belki henüz erişemedik". (2014: 293) Özel ve kamusal alan, boş vakit mekânları ve çalışma mekânları gibi ayrımlarla aslında halen böylesi bir ayrımın gündemde olduğunu görmek dolaylı olarak mümkündür. Bunların yanında Foucault'ya

göre ilkel topluluklarda ayrıcalıklı, kutsal yerler -yasak yerler- aslında birer kriz *heterotopyalarıdır*. (Foucault, 2014: 297) Günümüzde ise kriz *heterotopyalarından* başka *heterotopyalar* da mevcuttur. Ortalamaya, istenen norma uygun olamayan, sapma olan yerler; akıl hastaneleri, klinikler, hapishaneler vb... *Heterotopyanın* bu özgül şartlar altında “birçok mekânı, birçok mevkiyi özellikle de kendi içlerinde bağdaşmaz olan birçok mekânı tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü” de bulunmaktadır.¹⁹ (Foucault, 2014: 298) Bu noktada *heterotopyalar* esasen zamanın bölünmesine bağlıdır. Söz gelimi mezarlıkların hetekoronileri ölümü hatırlatır. Sonsuzca dek biriken zaman *heterotopyaları* da vardır; müzeler, kütüphaneler gibi. (Foucault, 2014: 298-9) Zamanın biriktirilmesine karşı kronik *heterotopyalardan* da söz edebiliriz, panayır örneğinde görüldüğü gibi. O halde “*heterotopyalar* her zaman bir açılma ve kapanma sistemi gerektirirler.”²⁰ (Foucault, 2014: 300) Foucault’ya göre koloniler de *heterotopya* rolü oynamışlardır. Söz gelimi gemiler en mükemmel *heterotopyalardır*. (Foucault, 2014: 301) Foucault’nun sözünü ettiği üzere mekânın kendisinin bir tarihi vardır. Temel algımızın mekânı ise iç mekâna yöneliktir. Oysa *heterotopyada* sözü edilen mekân, dış mekândır. Ancak bu mekân aynı zamanda, “içinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, zamanın erozyona uğradığı bu mekân, heterojen bir mekân” olarak karşımıza çıkar. (Foucault, 2014: 294) İçine bireylerin ve şeylerin yerleştirildiği bir boşluk içinde değil; birbirine indirgenemez, mevki tanımlayan bir ilişkisellik içinde; o mekânlarda yaşamaktayız. Kafeler, sinemalar, plajlar ve pek çok başka mekân, temsil ettikleri, yansıttıkları ya da ilişkileri erteleyen, etkisizleştiren ya da tersine çeviren özellikleriyle her yerdendirler.

Heterotopya kavramıyla birlikte kimliğin, fiziksel mekânın ve *virtüel oluş*’un ortak bir temsile bağlandığını dile getirebiliriz. *Heterotopya*, bu açıdan aslında yeni bir gramatizasyon sürecinin müjdeliyicisidir. Fakat bu noktada Foucault’nun kurduğu bağlantının ötesine geçen bir tariften de bahsetmek

¹⁹ Bunu kısaca Foucault’nun *heterotopyaya* dair *üçüncü ilkesi* olarak adlandırmak mümkündür.

²⁰ *Heterotopyanın beşinci ilkesi*.

gerekir. Deleuze ve Guattari'nin *arzu* okuması bu bağlamda teknikle de ilişkili yeni bir gramatizasyon sürecine işaret eder. Karşımızda yeni bir ekonomik mübadeleye dayanan bir gramatizasyon vardır artık. Simondon'dan gelen bireycilik düşüncesi ile Stiegler'den gelen teknik de bu kurulacak bağlamın yeni çeperleridir. Freud'yen bir okumayla, bu gramatizasyon aslında yeni bir organoloji de içerebilir. Buna kısaca yeni politik organoloji adını vermek mümkündür. (Stiegler, 2012) Bu, tam olarak Deleuze ve Guattari'nin eleştirisini sundukları kapitalizmin yeni örgütlenmesidir. Son kez tekrar edecek olursak, bilindiği gibi Freud'un uygarlığı bir bastırılma mekânizması şeklinde değerlendirmesi (Laing, 2012: 9) aslında Deleuze ve Guattari'nin teknikaliteye dayalı Nietzsche tandanslı güç okumalarında pek çok kere karşımıza *arzu* mevhumu olarak çıkar. Burada özünde yeni bir gramatizasyon süreci vurgulanmaktadır. Stiegler gibi (2012) isimlerin politik-ekonomi yorumları da esasen kaynağını buradan alır. Nedir, Simondon'un (1995) birey-öncesi kavramıyla Deleuze'ü de etkileyen izahati, bu krizi doğrudan tanımlama girişimi olarak addedilebilir.

Hep birey-öncesi kalıntılar vasıtasıyla asla bireyleşememenin krizi, beraberinde hiper-kapitalizmin rekabete dayalı doğasını açıklamaya da bir imkân tanımaktadır. Zira disiplin toplumundan denetim toplumuna sürekli uyum, itaat ve rekabetin sosyal ve siyasal koşulları kelimenin gerçek anlamını kast etmeden kullanmak istersek, bireyin özgürce seçimler yapan hür iradesinin ötesinde, gerçek *arzusunun* bastırıldığı ve sahte-benlikler ürettiği bir dünya inşa etmiştir. Dolayısıyla bu koşullar altında beden ve doğa ile bağını, ilişkisini kaybeden birey-öncesi, *arzularının* birer sapma, illüzyon ve sanrı olduğunu zımnen kabul etmiştir. Bu nokta, tezin ilerleyen bölümlerinde dile getireceğimiz *dijital flaneur*'ün kimliğini açık eden politik oluş'un ilk yapı taşıdır. Günümüz fail'i, Deleuze ve Guattari'nin dile getirdiği *arzu* sapmasından kurtulamayan, yeni politik organolojinin simetrisi üzerinde salınan fakat kendisini gerçekleştiremeyen yeni bir *dijital flaneur* olarak doğmuştur.

2. BÖLÜM:

KURUCU MEKÂN KAVRAMSALLAŞTIRMASI VE DİJİTAL FLANEUR

2.1. MEKÂN DÜŞÜNCESİ

Arno Peters'ın dünya haritası²¹ bize gösterdi ki geleneksel dünya haritaları Afrika, Asya, Güney Amerika ve Avustralya'yı olduğundan daha küçük gösterme eğilimindeydiler. Anglo-Amerikan kartografyacılığının haritalar üzerindeki bu etkisini politik olarak elbette tartışabiliriz. Fakat bu noktada öne çıkan esas sorunu; bu tartışmadan daha mühim olabilecek olan, milyonlarca kilometrekare büyüklüğündeki kıtaların oldukları şey'den olmadıkları şey'e nasıl dönüştürüldüğünü anlamaya çalışmakla tespit edebiliriz. Mekân tartışmaları genel olarak günümüz kapitalizminin iki temel çelişkisiyle birlikte ele alınmak durumunda olmuştur. Bunlardan ilki, kapitalizmin tüm mekânsal engelleri -mesafeleri- ortadan kaldırmaya çalıştığı sermayenin dolaşımına dayalı yayılma ve örgütlenme girişimi; ikincisi ise sermayenin bu farkları ortadan kaldırmaya çalışırken yerel farkların daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkışındaki özgül niteliklerin belirleyici oluşu. İşte bu çelişkilerin tespiti, mekân fenomenini anlama ve yeni baştan değerlendirmek gereğini ortaya çıkarır. Oysa yeni mekânsal ilişkiler ve bunun zaman içerisindeki akışı -oluşları- farklı hareketleri, ilişki biçimlerini ve bunlara özgü bir dili de ortaya çıkartmaktadır.

Tarihsel olarak bakmak istersek, 18. yüzyıla değin yer-yazım ve pek tabii coğrafyacılığın -özellikle kartografyacılığın- dönüşümü mekân algısının değiştiğine yönelik kanıtlardan yalnızca birisi olarak ele alınmıştır. Özellikle 18. Yüzyıl başlarında coğrafyacılar arasında çıkan kriz, cansız bir yeryüzü tasvirinden beşeriyetin coğrafyacılığına evrilmiştir. Dolayısıyla da günümüzde

²¹ Gall-Peters projeksiyonu olarak tasvir edilen gerçek yüzölçümlerine dayalı dünya haritası. Ayrıntılı bir okuma için, bkz: Wood, D., Fels, J. (2008). The Natures of Maps: Cartographic Constructions of the Natural World. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 43(3), 189-202.

artık farklılaşmış mekânlar dediğimizde, bir mekânın bir diğerinden farklı olduğu yönleri değil, -mekânın bizatihi kimliğini değil- bunların fark yaratan temel özgüllüklerini kast etmek durumundayız. Buna göre bir olay -event- yalnızca tarihsel -zamansal- değil coğrafi -mekânsal- olarak da özgül olmalıdır. Zira uzamın belirleyici karakteri tam olarak bu yönüdür. Mekânların biricikliği onların tekillikine ilişkin değildir. Zira bir mekânı diğerinden ayıran fark'lar söz konusu olduğu için beş benzemez mekânsal farklılıklar üzerine düşünmenin ve o kaygan zamanda bir literatür oluşturmanın -kaydetmenin- zorlukları vardır. Öte yandan mekânlar eş coğrafyalar sebebiyle özgül koşullara her ne kadar sahip olsalar da birbirinden tamamen bağımsız adacıklar gibi de değerlendirilemezler. Şu halde buradaki soru, onların alansal farklılaşmalarının -idiografik ya da nomotetik olmadan- hangi kıstaslara göre belirleneceği sorusudur. Konuyu *yersizyurtsuzluk* temelinde ele almak gerekirse, yer-yazıcılığının Deleuze ve Guattari'nin ele aldığı biçimde göçebelikle ilişkisinin tarihsel olmaktan ziyade metaforik olduğunu söyleyebiliriz. Bu metaforun özgüllüğü ise, kentleri ve kırsalı mübadele ekonomisi ve alansal genişleme üzerine okurken, Freud'yen *arzu* üretimini farklı bir tarzda ele alma becerisinden kaynaklanır. Özetle, kentler kapitalizmin tarihsel gelişiminin birer taşıyıcısı olmakla birlikte, aynı zamanda, onun kaçış noktasıdır da. Dikkatle bakıldığında, surlar, aslında temelde kentin aksiyomunun sınırını ve *yersizyurtsuzlarca*, göçebe ve barbar kavimlerce tehdit edilmektedir. Kenti sanatın, bilimin kaynağı yapan bulgular kadar onu muhafazakar kılan, pürtüksüzleşmesinin önünde engel olan surlar da vardır. "Kent havası insanı özgür kılar" deyişine bu manada bir ek yapmak gerekir: bu özgürlük surlara kadardır.

Fakat sözünü ettiğimiz döneme genel olarak baktığımızda, yani Ortaçağa ait rezonans, irade ve *arzunun* yerkürenin kendisine iade edilmesi savaşının uzunca süren bir mücadele ile verildiğini görmek mümkündür. Meseleyi teorik bir noktadan ele almak gerekirse, Baudrillard'ın *Simulakrlar* (1994) üzerinden iletişim teknolojilerine yaptığı atfa benzer biçimde yakın geçmişte Bruno Latour'un (2008) da paylaştığı yalın bir soruyla karşılaşırız; yerküreye dair

bilgimiz artarken kendimizi neden ona ait hissedemiyoruz ve aşkınlık düşüncesinin kaynağı halen nedir? Elbette günümüzde doğa düşüncesi siyasi düşünceden bağımsız değildir. Batı toplumunda mekân halen yerleşiklik ve düzenliliği işaret eder. Aynı mantıkla akışkanlık ise düzensizliği, değişkenliği sapkın -deviant- bulur. (West, 2009: 175) Burada kavramsal olarak sapkınlığın önemi büyüktür. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin (1983) temelinde de Fransa'da "sapkın" bulunan kültürel akımın etkisi büyüktür. Bu dönem yalnızca Stüasyonist Enternasyonel'in, gösterinin, -spectacle- toplumun asıl sıfatı haline geldiğini söylediği 1960'lara değil, Psiko-Coğrafya'nın -psychogeography- ortaya çıkışına da işaret eder. Nitekim Deleuze ve Guattari'nin aşkınlığa karşı giriştiği içkinlik tartışması; dönemin kent hayatı, birey, anti-psikanalizm tartışmalarına dahil olma süreci olarak görülebilir.

Pozitivizmin özellikle coğrafyacılar nezdinde mekân çalışmalarına hakim olduğu dönemin akabinde, Urry (1995) gibi isimler teknikle birlikte bir mekân okumasına girişmişlerdir. Urry ve ardılları, zaman ve uzam ilişkisini Durheim'a kadar dayandırmaktadırlar. Bu yaklaşım, Durkheim'ın (2008) *social time* dediği kavramı da bu manada esasen zamanı bir 'zaman kategorisi' olarak değil bir sosyal kurum olarak görmesine bağlamaktadır. Öyle ki aslında modern toplum, kentli olduğu ölçüde zamana ve daha spesifik olarak saate bağımlı olmuştur. Stiegler'in (2012) zihni ve bedeni proleterleştiren makinenin aslında çağdaş kapitalizmin tekniği olduğu yönündeki tezini bu manada tarihsel olarak moderniteye kadar dayandırarak okumamız gerektiğini söylemek pekala mümkün gözükmektedir. Diğer yandan pre-modern toplumlarda tarım hakim olduğu için önde gelen uzamsal kategori mekân olmuştur; günün saatlerinden çok güneşin batışı, yağmurların başlangıcı vs önemlidir. (Urry, 1995: 4-5) Bir başka tarafta, Thompson, zamanın yönlendirilmesini endüstriyel kapitalizmin kritik özelliği haline geldiğini dile getirir. (Thompson, 1967: 56-97) Marx'a referans veren Thompson, başta Avrupa merkezli olmak üzere kapitalizmin çalışma gününü uzatmak veya emek yoğunlaştırma girişimleriyle zamanın yönlendirilmesinde, bir emek seferberliği olmasının yanında insan-yoğun sektörlerin gelişiminde de

paralellikler yarattığını dile getirir. İşte bu durum, Deleuze ve Guattari'nin *organsız beden* olarak bahsettikleri kavrama karşılık devletin ve sermayenin molar karşı örgütlenişini resmeder.

Tarihsel olarak da, özellikle İngiltere'de ve Birleşik Devletler'deki çalışma saatlerinin azaltılması -gözenekli hale getirilmesi, çalışma günlerinin uzatılması- emekçilerin Durkheim'ın (2008) "sosyal zaman" olarak bahsettiği kavramdan uzaklaşmalarıyla ikinci bir bastırılışa, ikinci bir yabancılaşmaya yol açmıştır. 19. yüzyıl ortalarından itibaren iş verimliliği üzerine kapitalizmin ve sermayenin geliştirdiği mekânizmalar bugün için de daha yoğun ve daha karmaşık olarak geçerliliğini sürdürmektedir. (Urry, 1995: 5) Böylelikle kamusal alan mevhumu da tedrici olarak sosyal devleti rafa kaldırılmasıyla, sermayenin bütünlüğünü, küreselleşme aygıtı vasıtasıyla tüm yok-mekânlarda icra edebilmesinin konusu olmaktadır. Söz gelimi Engels'in İngiltere'deki *İşçi Sınıfının Durumu* (1993) kitabı, 1840'ların İngiltere'sine dair bir kent sosyolojisini sunar. Fakat bunda yalnızca işçiler ya da fabrikalar yoktur. Zamanının mekânları da vardır. Bu mekânda ilişkilere ve karşılaşmalara girişen emekçiler söz konusudur. Elbette uzamın sosyolojisine dair en temel ve en birincil eserlerden biri, Simmel'in (1903) *The Metropolis and Mental Life* çalışmasıdır. (Frisby, 2011; 2013) Simmel (1903) bu eserinde, boş bir alanı anlamlı bir şeye dönüştüren ve sosyal etkileşimlerde bulunan mekânsal formların beş temel niteliğini ortaya çıkarır, uzamın toplumsal organizasyondan kopuk kalışını resmederken modern yaşamın parçalanmasını ve çeşitliliğini analiz eder. Nihai olarak, politik *oluş*'un yanında sosyolojik bir çalışma sahası olarak mekân söz konusu edildiğinde, bu noktadan itibaren kent çalışmalarına yönelik bir araştırma süreci ağırlık kazanmaktadır.

2.1.1. Kent Çalışmaları ve Mekânsallık

Mekân konusunda önemli bir isim olan Manuel Castells, kent sosyolojisine mesafeli biri olarak yapısalcı bir analiz yoluyla temel bir teorik nesneye ihtiyaç duyulduğunu 1970'ler boyunca dile getirmiştir. (Urry, 1995) Yine de kent

temelli araştırmaların bulguları kenara atılabilir cinsten değildir. Özellikle 1980'lere gelindiğinde hızlı kentleşmenin getirdiği dönüşümler, devletlerin kaynak mobilizasyonu konusunda yetersiz kalışı ve siyasi hareketleri belirleyen toplumsal koşullar nedeniyle modern dönemi belirleyen ilişkiler ve orta sınıfın -burjuvazinin- önemi Marksist bir okumayla tekrar ortaya konulmuştur. (Pickvance, 1985) Castells ile Deleuze ve Guattari arasındaki farkı belirleyen şeylerden birisi de budur aslında; Castells'te (2011) akış fikri gücün bir aracı olarak değerlendirilirken, Deleuze ve Guattari bunu *arzu* üzerinden yaparlar.

Bunun yanında Massey gibi isimlerle birlikte mekânsallık kavramı daha da ön plana çıkar ve Massey mekânsallığı kapitalist üretim süreçlerinin ayrılmaz ve aktif bir özelliği olarak ele alır. (Massey, 1984) Mekânsal olanın özellikle yerel düzeyde çok daha fazla eşişsizlik yarattığını gören Massey bölgesel ekonomilerin dağılacağını öngördü. Ancak, yerel düzeyde *kaçış çizgileri* çeşitli gedikler açmayı başardı ve teknolojik gelişmeler ışığında tüm dünyada benzer zaman kiplerinde tekrarlanan farklı eylem biçimleri ortaya çıktı. Gelişmeler yalnızca ulusal ve yerel düzeylerde değil uluslararası arenada da küresel sermayenin kendi için hazır bulduğu emeğe benzer biçimde, bu emeği dönüştürürken iş bölümü tezini kullanarak yeni bir mekânsal formu kuramsallaştırmaya mümkün koşulları ortaya çıkardı. (Fröbel ve diğerleri, 1978) İş bölümü gelişip, teknoloji üretim sürecine dahil edilirken, aynı zaman diliminde üretim üçüncü dünyaya taşınıp pazarların genişletilmesi öngörülmekteydi. Bugün, finans merkezlerinin yerlerinde kalıp, fabrikaların gelişmemiş ya da yarı-gelişmiş ülkelere transferi, yalnızca işsiz enflasyonu yaratmakla kalmadı, bu mekânsal devir, tüm iş tecrübesi ve tekniğini de tarihsizleştirdi. Dolayısıyla, bir zamansallık aramaktan çok mekânsal olan değişimleri doğrudan gözlemleyebilme kapasitesinde sosyo-ekonomik ve politik gelişmelere eğilmenin gerekliliği günümüzde geğmişten çok daha elzem bir konu haline gelmiştir. Tüm bunlara istinaden 1990'larda başta Giddens olmak üzere pek çok düşünür Heideggeryen bir uzam teorisine kapı aralamıştır. (Giddens, 1984; 1990; 1991) Bu konudaki kavramsallaştırmaların en başta

geleni ise “zaman coğrafyası” -time geography- kavramıdır. Heidegger’in mekân düşüncesinde aslında Avrupa felsefesinin temel argümanlarının çıkarımları yatar. Heidegger (1971) inşa etmenin, oturmanın -ikamet etmenin- ve düşünmenin anlatısını dile getirir. Kısaca inşa etmek, varoluşun bir parçası olmasına karşın oturmak -meskun olmak ya da ikamet etmek- *Dasein*’ın bir parçasıdır. *Dasein*’ın varlık ve zaman bağlamının esasen bir yurt düşüncesi temelinde geliştiğini bu noktada söyleyebiliriz.

Bu durum, kendisinden sonra, post-modern düşünce içinde de kategorik olarak böyle görülmüştür: “...modernizm döneminde olduğu gibi gündelik yaşamımızı, ruhsal deneyimlerimizi, kültürel dilimizi belirleyen artık zamansal kategoriler değil mekânsal kategorilerdir.” (Jameson, 1991: 16) Son tahlilde post-modern düşüncenin günümüzde mekân kavramına olan duyarlılığı zaman kavramından daha önde durmaktadır: “çağdaş kapitalizmin ayırt edici boyutu, zaman değil mekândır.”(Massey, 1994: 141). Şu halde kapitalizmin eleştirel teori içinde temel alınan esas aksiyomu sonuçlar bağlamında dahi olsa mekân kavramsallaştırmasına oldukça yakın durmaktadır: “sonuçları bizden gizleyen zaman değil mekândır.” (Berger, aktaran Soja, 1989: 22) Bir mekânda olup-biten lineer bir tarih okuması, çoğunlukla ilerlemeciliğe dayanır. Bu çerçevede mekân geçip-gidilen, üstünde durulmaya değer bulunmayan, mekânlararası farklardan çok, o dönemde yaşanmış olayların sonuçlarına odaklanılan bir tarih okumasına konu olduğu için, esasen modernitenin bir ürünüdür. Bu, modernliğin alamet-i farikasıdır. Çünkü mekân fethedilen ve inşa edilen - Heideggeryen anlamda- bir tahayyüldür. David Harvey’in (1985) *Grundrüsse*’den bahsederken sözünü durum; “mekânın zaman tarafından yok edilmesi” (145) mevzubahistir artık. Bu yok edilme karşısında disiplinlerarası bir karşı dayanışma olduğunu da söylememiz gerekir. Söz gelimi İsveçli bir coğrafyacı olan Torsten Hägerstrand’ın (1985) “zaman coğrafyası” kavramı Anthony Giddens’in kullanımına dek geniş bir anlamda kullanılagelmiş olsa da günümüzde bunun ifade ettikleri artık daha net olarak ortaya konulmaktadır.

Öte yandan başka açılardan mekâna salt sabitlik momenti vermekle mekânı - uzamı söyleyerek mekânı- siyasetle uzlaşmaz gören düşünürler de mekânsallık düşüncesine katkı sunmuşlardır. Örneğin Laclau, bu noktada politika ve mekân ilişkisini uzlaşmaz bulur: “politika ve mekân, antinomik terimlerdir. Siyaset ancak mekânsal olarak bizden kaçınmak için var olur.” (Laclau, 1990: 68) Oysa politikaya dair dinamikler mekânın dinamiklerinden daha stabil ve daha durağan gözüktür. İmparatorlukların çağı ya da ulus-devletlerin çağı, mekânın büyük ve hızlı bir akışla değiştiği tarih nezdinde son derece yavaş ilerleyen yönetim biçimleri ya da siyasal rejimler olarak yer almışlardır. Bu noktada denetim toplumu/kontrol toplumu ayrımına (Deleuze, 1995: 177-82) tekrardan geri dönebiliriz. Foucault’nun *panoptikon* kavramını kullanışı bilindiği üzere oldukça sarsıcı bir okuma olarak doğmuştur. Fakat aslında Bentham’dan referansla *panoptikon* kavramıyla Foucault orijinal çizime sadık bir analiz çerçevesi çıkarır. Hakikaten de Bentham’ın hapisane çizimi merkezi siyasal iktidarı temsil eder ve her şeyin ortasında, çekirdeğinde bulunur ve yine aynı şekilde her şeyi gözetler. Deleuze ve Guattari’de ise bir köken arayışı bulunmak istendiğinde, benzer şekilde devletli toplumlar olduğu gibi devletsiz toplumlar da vardır. (Clastres, 1987) Bunun kökeninde ise ağsal bir çok-kültürlülük yatar. İktidarın uzamı esasen parçalıdır, kaçış çizgileri vasıtasıyla minör bir siyaset imkânı her zaman için vardır.

Deleuze ve Guattari okumalarının yanında geçmişten bugüne aslında mekân çalışmaları coğrafyacıların, mimarların ve ekseriyetle de kent çalışmalarına gönül vermişlerin tekeline ait bir alan olarak değerlendirilmiştir. Belki de bu sebeple mekân üzerinden yapılan çalışmalarda; özellikle de felsefe, siyaset teorisi ya da sosyoloji alanlarında, yaygın literatürün yanında çok daha muhafazakâr bir kimliğe rastlanır. Teorinin zaman kavramı hakkındaki yaklaşımına nazaran mekân hakkında yazılanlar uzunca bir süre son derece tutucu bir bağlamda ele alınmıştır: “zaman; zenginlik, bereket, yaşam ve diyalektik olarak ele alınırken, mekân tam tersine ölü, durağan, hareketsiz ve diyalektik olmayan olarak ele alınmıştır.” (Aktaran Soja, 1989: 10)

Sosyal bilimler şimdiye dek hep ardışıklık -sequentiality- üzerinde mutabakata varmıştır. (Işık, 1994: 12-13) Oysa toplumsal olguları bir süreç, bir oluş olarak ele almak adına eşzamanlılık -simultaneity- mekânsal çözümleme açısından da dolaylı olmaktan çok doğrudan bir yaklaşım getirmeyi amaçlar. Foucault'nun deyişiyle çağımız eşzamanlılık ve yan yanalık çağıdır -juxtaposition-. (Işık, 1994: 14) Modernist çalışmalar nezdinde de, Marksist okumalarda da doğa verili bir “düzendir”, kaynaktır. Eylemin, akışın sahası değilmiş gibidir. Dolayısıyla bu düşünsel miras açısından mekân çok çok bir üretim sahası, bir şantiye olabilir gibi değerlendirilmiştir. Bu noktada coğrafi düşün - *geographical imagination*- her ne kadar David Harvey'in dile getirdiği bir kavram olarak karşımıza çıksa da revize edilmeye değer mekânsal bir boyut düşüncesini ortaya koymasıyla oldukça önemlidir. Bir diğer taraftan, David Harvey'in *Social Justice and the City* (1973) başlıklı kitabı yayımlandığında ‘nicel devrim’ olarak karşılanmış ve mekânın yasalarının bulunarak ifade edilebileceği gibi bir yanılığa ortaya çıkarmıştır.

1960 öncesi dönemde mekâna kendine özgü bir özerklik atfedip, toplumsal ilişkileri mekânsal organizasyonun bir türevi olarak gören mekânsal determinizm -ya da mekânsal fetişizm- ve çeşitli ölçütlere göre tanımlanan bölgeler arasındaki farklılıkların betimsel dökümünü yapmayı amaçlayan alansal farklılaşma temaları...(yine de) disiplinin uzunca bir süredir yaşamakta olduğu kimlik bunalımına çözüm olamamıştı. (Işık, 1994: 16)

Sözü edilen kimlik bunalımları dikkate alındığında, özellikle de 1970'lerde, Hägerstrand, “coğrafyada insanlar nerede?” sorusunu sormaktadır. (Işık, 1994: 17) Nitekim mekân çalışmalarının kent sosyolojisine yönelmesi literatüre göz atıldığında esasen yine 1970'li yıllara denk düşer. Tüm bunların yanında kent çalışmalarının doğasında mekân sorunsalına ilişkin ekonomi-politik bir okumanın zorunluluğu da bulunmaktadır.

2.1.2. Mekânın Ekonomi-Politiği

Manuel Castells ya da Massey'in çalışmaları mekânın ekonomi-politiğine odaklanan yeni bir akademik çevre yaratmıştır. (Işık, 1994: 18) Özellikle

mekânsal örgütlenmenin kapitalizmin işleyişini anlamada ve çözümlemede önemli bir rol oynadığının kabulü mekânsal analizin popülerlik kazanmasına yardımcı olmuştur. (Işık, 1994: 18) Fakat burada mühim olan nokta, mekân yalnızca geometrik yapısıyla incelenen ve doğanın uzantısı bir ürün olarak mı değerlendirilmektedir ya da toplumsal örgütlenmeden bağımsız bir mekân değerlendirmesi söz konusu mudur, yapısalcı manada esas olarak bu konu tartışmaya açılmıştır. Harvey'in ortaya koyduğu çalışmalar, başta kent üzerine tespitleri -kent'in başat üretim ilişkileri içinde üretildiği vb. gibi- mekânsal kalkınma ve gelişmenin farklı coğrafyalara göre eşitsiz dağılımlar ortaya çıkardığını göstermesiyle bir mekânsal çatışmanın daha doğrusu gerilim hattının varlığını da bizlere göstermiştir. (Harvey, 1978: 75-78)

...yapısalcılık tartışmaları... toplum/mekân ilişkisinin... üzerinde durulmamış yönlerini de kavramsallaştırma çabasına girişti. Bu tartışmalar öncelikle mekânsal ilişki ve süreçlerin...toplumdaki üretim ve yeniden üretim ilişkilerine bağlı olduğunu gösterdi... (Işık, 1994: 19)

Bu tartışmaları ne yalnızca bir coğrafya tartışması olarak ne de ekonomi-politiğe ilişkin görmek mümkündür. Bu okumalar, aynı zamanda bir kriz analizi de içermekteydiler. Fakat bu noktada mekân üzerindeki yapısalcı ekolün üretim ilişkilerine ağırlık veren okumalarının yanında Massey'in buna getirdiği çeşitli eleştirileri de göz önünde bulundurmak gerekir.

Yapısalcı coğrafyada toplumsal süreçler, Massey'in deyimiyle "bir toplu iğnenin başı üzerinde" gerçekleştiriliyormuşçasına kavramsallaştırılır ve bu süreçlerin ne tür mekânsal sonuçlar yarattığı araştırılır. Analizin daha sonraki düzeylerinde de mekânın, bu ilişkiler üzerindeki etkisi ele alınır. Bu, mekânsal determinizmde ortaya koyulan sorunsalın aşılması değil, sadece tersine çevrilmesi..." olacağından "mekânı sadece toplumsal olguların bir sonucu olarak kavramsallaştırmak yeterli değildir; mekânın kendisinin açıklayıcı bir unsur olarak sosyal teoriye katılması gereklidir. (Işık, 1994: 21)

Mekânı sosyal teoriye ekleme tartışmasının ikincil bir önemini daha bu noktada açıklamak gerekmektedir. Pred'in (1985) aktardığı gibi Giddens'ın

yapı-aktör ikilemini Hägerstrand'ın “*zaman coğrafyası*” kavramı aracılığıyla gündelik yaşama ve mikro çerçeveye uygulaması 1990'ların sonlarına dek literatürde önemli bir yer etmiştir. Ekolojik çalışmalardan feminist çalışmalara dek geniş bir mekân tahayyülü de aynı şekilde 90'lardan itibaren literatürde yer bulmaya başlamıştır. Bu çalışmalarda yalnızca “kent” değil, yerellik -locality- de vardır artık. Nitekim postmodernizm teriminin yaygınlaşması, mekân tartışmaları özelinde mimarlık alanındaki tartışmalar sayesinde olmuştur.²² Kaldı ki mimarlık -kent/mekân deneyimleri- günümüz kapitalist yapıları ile kültürel biçimler ve postmodern yaşantılar arasındaki bağlantıyı en yalın, en katışıksız biçimiyle ortaya koyan sanat/üretim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim post-modern bir imge, imaj düşünölmek istendiğinde mimariye ilişkin bir yapı ya da eşya, bir sanat eserinin akla gelişti rastlantısal değildir. Oysa hemen hiçbir yerde post-modernizm denildiğinde post-modern siyaset teorisi ilk olarak akla gelmemektedir. Nihai noktada mekân tartışmaları daha önce kısaca ifade ettiğimiz gibi birer kriz okuması olarak ele alınabileceği gibi, siyaset teorisi açısından kültürel bir tema üzerinden de değerlendirilebilir. Mekânın ekonomi-politik açıdan tamamlanması gereken temel nosyonlarından biri de kültürel üretim süreçlerine eğilmektir.

Kültür konu başlığı altında muhakkak ilk başvurulacak isimler arasında da Benedict Anderson'ı saymamız gerekiyor. Nitekim ulus-devletin inşa sürecini beslediği mitleri ortaya çıkararak açıklayan Anderson, meşhur kitabının²³ geç gelen ikinci basımının önsözünde, ilk baskıyı revize eden şu cümleleri dile getirerek mekânsallığa dikkat çekmektedir: “...zamanla ilgili değişen kavrayışların diğer zorunlu koordinatına, yani mekânla ilgili değişen kavrayışlara kitapta yer verilmemiş olduğunun farkına varmaktan rahatsız oldum”. (Anderson, 1991: 9) Bunun akabinde Anderson, sözü edilen farkındalığını kitabının dokuzuncu bölümünde “Nüfus Sayımı, Harita ve Müze” başlıklarıyla ortaya koyar. Esas soru işaretini bu örnekten ilhamla ve

²² Ayrıntılı bir tartışma için, bkz: Caygill, H. (1990). *Architectural Postmodernism: The Retreat of an Avant-garde?*. Boyne, R., Rattansi, A. (Ed.). *Postmodernism and Society* (s. 260-289). London: Macmillan.

²³ Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. New York: Verso Books.

üstelik Anderson'ın ulus-devlet inşasına yönelik getirdiği o çok önemli bakış açısıyla şu şekilde tayin edebiliriz; acaba gerçekten de kapitalizmin mekân günümüzün mekânı mıdır? Ve daha mühimi, kapitalizmin bize önerdiği/sunduğu mekân algısı -mekânsal gerçeklik- kendisinden önceki dünyadan/düzendenden bu denli keskin çizgilerle ayrılır mı? Farklı üretim ilişkileri ve bunlara dayanan toplumsal örgütlenme, kendisinden önceki mekânı ne yönde ve hangi derecede dönüştürmüş ya da değiştirmiştir? İlerleyen başlıklarda değinilecek olan temel sorulardan birkaçı aslında bunlardır.

2.2. KURUCU MEKÂN KAVRAMI

Mekânı fenomenlerin içeriğinden bağımsız değerlendirebilmek, soyut olarak tahayyül edebilmek için pek çok düşünürün -Deleuze ve Guattari'nin göçebelik kavramını, *rizom* kavramını kullanışı gibi- yeni kavramsallaştırmalar önermesi, mekân yaklaşımlarında mekâna atfedilen çerçevenin okunması açısından hep önemli olmuştur. Bu tezin kavramsal eksenini açısından temel bir çıkış noktası olan “*kurucu mekân*” kavramı, Soja'nın “*third space*” tahlilinden hareketle ele alınmaktadır. “*Kurucu mekân*”, her şeyden evvel fiziksel bir mekânı kast etmemektedir. Daha çok bu ifade, her türlü ilişki tarzının kurulduğu ya da kurulma potansiyelinin bulunduğu -ister virtüel isterse de aktüel olsun- bir mekânı kast etmektedir. “*Kurucu mekân*”, toplumsal ilişkilerden faille, pre-kapitalizmden hiper-kapitalizme tüm ilişkiler ağını ve bunların diyagram olarak karşılaşmasını konu edinir. Bu kavramı her ne kadar Foucault'nun *heterotopya* kavramına benzetmek mümkünse de -Baudrillard'ın Simuklakr'ı, Lefebvre, Massey, Soja ve elbette Deleuze ve Guattari'nin kavramsallaştırmalarını da burada hatırlayabiliriz- kavramın bir ekonomisi, ondan da öte, fark'ı söz konusudur. “*Kurucu mekân*” hafıza ile -hatırlama- ve dil ile ilişkilidir. Fakat bunlardan öte temel olarak fark kavramına dair olduğu için, kurucu ilişkilerin kimlikle beraber mekânla da ortaya çıktığını anlatabilmek üzere kurucu mekân kavramına başvurulmaktadır.

Söz gelimi siyasal temsil, siyasal reformlarla tarihsel bir okumada egemenlik ilişkilerine dair bir konu olarak ele alınabilir. Öte yandan aynı şekilde siyasal temsilin parlamento binalarındaki siyaset yapıcılarının -kanun koyucularının- ilişkilerinden doğan ağsal bir çerçeveden yola çıkarak tüm toplumsal-hegemonyal ilişkileri kurduğunu söylemek de mümkündür. Yine de *kurucu mekânın* soyutlamasında kendisi dışında hiçbir kavramı ya da kendinde şey'i dışarıda bırakmayacak bir durumu söz konusu olmayacaktır zira her zaman dışarı ve içerisi mevcuttur. Kavramın kullanılışı arka planda en çok pre-kapitalizme kadar takip edilebilecek olsa da Ortaçağ Avrupası'ndaki gibi örgütlenmeler kurucu mekânı açıklayabilmek adına kullanışlı addedilebilir.

Kapitalizm belirli bir zaman-mekân kavrayışına dayanıyorsa ve eğer bu kavrayışlar kapitalizmin yeniden üretimi için temel önemdeyse, zaman-mekân kavrayışlarının kendisi politik bir mücadele mekânı haline getirilebilir. (Işık, 1994: 26)

İşte bu politik mücadele alanı, -esasen *kampfplatz*- kurucu mekânın belirleyici rolünü göz ardı etmeden geliştirilebilecek bir bakış açısıyla mümkün olabilir.

Eğer mekân, toplumsal-kültürel pratiklerin oluşumunda önemli bir rol oynuyorsa, mekânı, mekânsal deneyimlerimizi bu pratiklerin yeniden üretimine karşı koyabileceğimiz bir platforma dönüştürebilir, mekâna politik bir anlam (ve potansiyel) yükleyebiliriz. (Işık, 1994: 26)

Bu halde yeni bir projeksiyonda kısa bir tarih okuması yapmak istersek, ilk olarak kapitalizmin modern olmayan köklerine eğilmemiz gerekecektir. Söz gelimi, Roma dönemindeki köleliğe dayanan ekonomik model ile feodal dönemin ardından merkantalist dönem ve kapitalizmin tarihte sıçramalar yaratarak ileri ve geri salınma hareketi olduğu kavrayışı dualist ekonomik kavrayışın çok dışında, ayrı bir modelleme barındırır. Mekânın örüntüsünde bu atlamalar daha hakiki -sahici- gözlemlenebilir. Lüks bir semtin içinde yer alan gecekondular mahalleri gibi düşünebilir bu örnek. Maddi değeri olmasına karşın her ne kadar aynı zaman dilimi içerisinde aynı bölgede yer alıyor olsalar da

gerek doku olarak gerekse de atmosfer olarak tarihsel bir fark vardır ortada. O halde böylesi bir kentleşmede *organsız beden* hangi edimsellikte olacaktır?

Başta dönecek olursak, tarihi düz bir çizgi olarak kabul edemeyeceğimizi tekrar etmemiz gerekiyor. Nitekim çok önemli bir tarihçi olan Braudel'e (1982) göre de tarih, anlatı tarih -kronolojik tarih- olmak yerine sorun tarih olarak ortaya çıkar. Braudel, "tarihsel zaman"ın değişim sürelerine sahip birimlere -olay, konjonktür, yapı- bölünebilir olduğunu düşünür. Kısa zamana sahip olaylar -tikel aktörlerin alanıdır, mikro-tarihin hızlı gelişimi, ani ve dolayimsız olanın zamanıdır- bir araştırmacı için kolaylıkla yanlış değerlendirilebilir. *Annales Okulu* ve Braudel (1982) bu noktada her zaman için toplumsal sistemin bütünlüğünün analiz edilmesinin önemini vurgulamakta ve kolektif zihniyetlerin anlaşılması gereğine dikkat çekmektedirler. Şu halde olay, konjonktür ve yapı'dan oluşan tarihsel zaman nasıl kırılır veyahut toplumsal değişim hangi saikler üzerinden yeniden açıklanabilir, soruları karşımızda durmaktadır. "*Kurucu mekân*" düşüncesi, işte böyle bir geniş zaman kipine göre kavramsallaştırmayı ifade eder. Kapitalizm büyüme ritmini tamamlayıp bir kırılma meydana geldiğinde, bu yeni durumun Deleuze ve Guattari okumasındaki *kaçış çizgileri* ve *yersizyurtsuzlaşma* ile ilişkisi bu açıdan belirleyicidir.

2.2.1. Kurucu Mekân ve Politik Felsefe

Kurucu mekân kavramını açıklayabilmek için klasik sayılabilecek bir Marksist örneğe başvurabiliriz. Şehrin hemen dışındaki boş bir arazi, bir fabrika kurulması için hazır hale getirilmiş olsun. Ve bu boş arazinin hemen yanındaki parselde de benzer bir fabrika olduğunu varsayalım. Faal durumdaki fabrikanın bir patronu, müdürü, şefleri ve işçileri kendi içindeki mantıkta organizasyonel olarak örgütlendiklerinde, kapitalizmin üretim mantığındaki sıradan bir fenomeni ortaya koyarlar. Mesai saatinden, çalışma düzenine, primlere ve maaş ödemelerine dek her şey hemen hepimizin bildiği bir fabrika örneğinden uzak değildir. Ancak hemen yandaki boş parsel için, yani henüz kurulmamış

fabrika için de aynı çıkarımları yapmak mümkün müdür? *Mekânsal fark*'ı anlatmak için kullanılacak bu örnek yalnızca ekonomik-kültürel gösterenleri değil ontolojik olarak da derin bir fark'ı işaret eder. Üstelik günümüzde internet ağları vasıtasıyla sanal olarak kurulan üretim yapıları - virtüel yapılar- mevcut bilindik örneğin daha da ötesinde düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. Henüz toplumsal ilişkileri “tayin” edilmemiş, iç işleyişi hakkında fikir sahibi olmadığımız boş parseldeki potansiyel fabrika, kurucu mekân ilişkilerinin en açık örneğidir. Oradaki muhtemel ilişkileri tahayyül edemediğimiz gibi, tartıp gözlemleyemeyiz de. Bu soyutlamanın getirisi, hem içeriden hem de dışarıdan gözlem yapma kapasitesini arttırabilmek için hermenötik bir okuma pratiğine kapı aralamasıdır. Bu örneği devlet alanına dahil olan tüm semboller için kurgulamak da mümkündür. Fakat esas çıkarımı şu şekilde ifade edebiliriz; *kurucu mekân*; anladığımız, bildiğimiz, gözlediğimiz fiziksel mekânların ötesinde, mekân kavramını soyut ve sürekli hale getiren, heterojenliklerine, fark'larına eğilen ve onun somut, homojen, kesitlerle ayrılabilir lineer okumasını geride bırakan organizma-dışılığa dayanan bir okuma önerisidir.

Kurucu mekân kavramıyla anlatmaya çalıştığımız kavramsallaştırmayı benzer bir biçimde F. Jameson'ın (1988) “*Bilişsel Haritalandırma*”²⁴ olarak kapitalizmi çeşitli fazlarda incelediği mekânsal mantık'ta, Deleuze'ün şizoanalizinde başvurduğu yeryurt kavramında görmek mümkündür. Pek çok açıdan günümüz mekânı -postmodern mekân- parçalanmış, şizofrenik bir mekânsal kavrayışa dayanır. Dolayısıyla bu mekânsal kavrayış, bütünlükten uzak, birbirinden kopuk veya bağımsız bir kolaj, bir hız mekânını anlatır. Günümüzde hız, yalnızca fiziksel kuramdaki yol ve zaman mevhumlarını değil, görecelilikle birlikte termodinamikteki entropi kavramını da ödünç almıştır. Dolayısıyla “*kurucu mekân*” kavramsallaştırması sosyal bilimlerde mekân çalışmalarına yönelik entropiye dayalı literatüre karşı bir bağlamı işaret eder. Kapalı bir sistem için öngörülen fizikteki kullanımının aksine sosyal

²⁴ İlgili metin için, bkz: Jameson, F. (1988). *Cognitive Mapping*. Nelson, C., Grossberg, L. (Ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture* (s. 347-357). Chicago: University of Illinois Press.

bilimlerde entropi, aslında Darwinizme ait bir kavram olarak belirir. Fakat politik felsefe açısından -özellikle politik kavrayışta- entropi günümüz kapitalizminin eleştirel teori içindeki gediklerinden biridir. (Stiegler, 2007) Bunda çeşitli kavramların farklı şekillerde kullanımının etkisi de büyük olmuştur. Entropinin sosyal bilimlerdeki kullanımına benzer biçimde kimlik kavramı da fark kavramından ayrı, statik ve kapalı bir rejime aitmişçesine değerlendirilir. Bu aynılık diyagramı fark kavramını kapı dışarı eden bir düşünsel bütünlüğe -ve dolayısıyla kapalı sisteme- neden olur. Bu antagonizma entropide olduğu gibi kapalı sistemler için geçerlidir. Oysa Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm üzerindeki uzlaşıları gibi, aynılık bir dışarısını -dışarıyı- mümkün kılmazken fark'ın tekrarları ezcümle farkları vardır. Oysa kapitalizmin krizleri karar anına bağlıdır ve yapı bozumun ardından dışarının içerilemesi şeklinde tarif edebileceğimiz, eleştiriselliğin imkansızlaştırıldığı ya da mühimsizleştirildiği bir bağlamda ele alınırken, buna alternatif bir okuma ancak fark üzerinden ve açık bir kapitalist sistem analiziyle mümkündür. Şu halde “*kurucu mekân*”, fark'layıcı mekân'dır. Mekânları birbirinden ayıran, aralarına setler kuran değil, fark'ı ortaya koyan ve tekrar döngülerinin gizini açığa çıkarandır.

“*Kurucu mekân*”ın fark'layıcı özelliğinin fiziksel mekâna ilişkin olmadığını ifade ettikten sonra, bunun politik yanını resmetmek için Claude Lefort'a başvurabiliriz. Bilindiği gibi teknik bir gösteren olarak “*boş alan*” Lefort'un (1988) demokratik devriminin temel karakterini ortaya koyarken başvurduğu kavramlardan birisidir. (Yalçiner, 2015: 154) Ancak başta belirttiğimiz antagonizmaya haiz major okumadan kaynaklı sabitlik rejimine dayalı düşünce tarzı boş alan kavramsallaştırmasında daha belirgin olarak karşımıza çıkar. (Yalçiner, 2015: 153-154) Kaygan bir sahada yer alan “boş alan” kavramı, iktidar mekânizmalarını da başlıca siyaset teorisi tartışmalarını da anlatmak için aynı sabitlik düşüncesine bağlanır. Buna mukabil kurucu-mekân, büyük ölçüde Marc Augé'nin (1995) meşhur kavramıyla tekrardan ifade edecek olursak içinde aynı zamanda “*yok-mekânları*” barındıran mekândır. Fark'layıcıdır ancak fark ile ortaya çıkar, belirir ve hemen bir başka lahzada

kaybolabilir ya da giz perdesine bürünebilir. Bu şekliyle hiçbir halde sabitlenemez. Ancak tıpkı *kapma aygıtı* gibi bağlayıcıdır. Ardından kod çözücüdür, gündelik hayatta çeşitli anagramları, fark'ları farklar ve her tekrar döngüsünde yeni bir mekân politikğine yani rizompolitığe yol açar, buna giriş yapar. Dolayısıyla “işlerliği” kapitalizmin mantığıyla benzerdir ancak aynı olanları ontolojik bir oluş kavramıyla, içkin bir karar anına dönüştürür, çıplaklığını gözler önüne serer. Elbette bu noktada kavramın *yok-mekân* ile olan benzerliği linguistik açıdan da değerlendirilmelidir. Foucault'nun *heterotopyadan önce Dışarının Düşüncesi*'nde (2005) mekân ile dil arasında kurduğu bağ, bilindiği üzere Giritli Epimenides'in meşhur ifadesine dayanır: “yalan söylüyorum”. (Foucault, 2005: 10) Bunun aksine, der Foucault, modern kurmacada “konuşuyorum” geçerlidir. Bu durum, temel olarak Batı kurmacasını karakterize eder. Bu nedenle o artık ne bir mitoloji ne de bir retoriktir. (Foucault, 2005: 11) Foucault'nun konuşuyorum” ifadesi, kavramsal olarak da ontolojik olarak da dilin bölünmesidir, onun kendi uzamını bulduğu boşluk ve mutlak bir katmanlaşmadır. (Foucault, 2005: 11-13) Foucault, Maurice Blanchot üzerine yazdığı notlarda bu durumu şu şekilde kaydeder:

...konuşuyorum, başka her türlü dilin yokluğunda egemenliğini yerleştirir; konuştuğum söylem, konuşuyorum dediğim andaki ifade edilmiş çıplaklıktan önce var değildir. Ve sustuğum anda ortadan kaybolur. Her dil olanaklılığı, burada, içinde gerçekleştiği geçişlilikte kurulmuştur. ...kendisini kendinden en uzağa koyan dildir, ve bu ‘kendisinin dışına’ koymada kendi varlığını açığa çıkarıyorsa, bu ani açıklık, bir geriye çekilmeden çok bir yarığı, göstergelerin kendilerine dönüşünden çok bir dağılmayı belirtir. (Foucault, 2005: 11-13)

Bu dilin egemenliği konusu, kolonyalizme ve mekâna çok kuvvetli bir şekilde eklenilebilmiştir. Nitekim Spivak (1999) gibi kimi düşünürler bu durumda²⁵, madun ile yeni-modern arasında bir ayrıma giderek, insandan ziyade bir veriye, metaya yani insan olmayana dönüşü anlatan bir post-kolonyalizm tarihinden söz ederek bahseder. Hakikatte de böyledir, Afrika'daki sömürgecilerin

²⁵ Ayrıntılı bir tartışma için, bkz: Spivak, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

mekânsal yayılışında dil önemli bir rol oynamıştır.²⁶ Foucault'nun *Dışarının Düşüncesi*'nde kullandığı temel kavramlardan bir diğeri ise “Dışarının Deneyimi” kavramıdır. (Foucault, 2005: 15) Foucault'ya göre *Logos*'un arayışı, esasında öznenin dışlanmış bir dile doğru hamle yaptığı, kendi varlığında dilin görünmesi ile kendi özdeşliğinde kendilik bilinci arasındaki belki çaresiz bağdaşmazlığın gün ışığına çıkmasıdır. Bunu; “...bir uçurumun kenarında duruyoruz: dilin varlığı, kendisi için ancak öznenin ortadan kaybolmasıyla ortaya çıkar.” diye ifade etmektedir. (Foucault, 2005: 15) Şu halde öznenin kayboluşu, mekânsal özgürlüğün fırsatını da beraberinde getirebilecektir. Boş mekânda öznesiz bir varoluş biçimini sorgulama, Foucault buna kısaca dışarının düşüncesi adını verir:

Dışarıdanmış gibi sınırlarını bir anda ortaya çıkarmak, dağılımını parılatmak ve yalnızca başa çıkılmaz yokluğunu toplamak için her tür öznelğin dışında bulunan, aynı zamanda temelini veya doğrulanışını kavramak için değil de, açılıp yayıldığı uzamı yer yerine geçen boşluğu, göz attığımız anda dolaysız kesinliklerin kaçtığı ve içinde kendisinin olduğu mesafeyi tekrar bulmak için her türlü olumluluğun eşliğinde duran bu düşünce, işte felsefi düşünüşümüzün içsellğine ve bilgimizin olumluluğuna göre tek sözcükle “dışarının düşüncesi” adını verebileceğimiz şeyi oluşturur. (Foucault, 2005: 15-16)

Foucault'nun satırları Deleuze ve Guattari okuyucusu için oldukça tanıdık gelecektir. Zira *organsız beden* mevhumu, *rizom* düşüncesi ve *yersizyurtsuzluğu* dille ilişkilendiren bu *dışarılık* kavramı, gerek *arzulama-üretimi* gibi alternatif bir okumanın kaynağına işaret ederken, gerekse de bir yandan Foucault'nun yarım bırakmış olduğu *heterotopya* düşüncesinin zihinsel kaynağını oluşturur. *Kaçış çizgileri* vardır, fakat ötededirler. Dolaysızdırlar, *kapma aygıtından* kopuşu sembolize ettiği kadar, kökleri ağaldır, *rizoma* dayanır. Olumlumaya başvurur, kapitalizmin eleştirilerini -olumsuzlamalarını nasıl ‘içerilediğini’ fark etmiştir. (Deleuze ve Guattari, 1987) Dolayısıyla mekân yerine geçen boşluk, politik ontoloji açısından iktidarı simgeler.

²⁶ Detaylı bir araştırma için, bkz: Fanon, F., Sartre, J. P. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Foucault'nun bu pasajı mekân ve politik fail ilişkisinde yeni bir düşünce arayışının Deleuze ve Guattari cephesinin dışında benzer dönem ve benzer atmosferde nasıl yankıladığını göstermesi açısından muazzamdır. 1968 Fransa'sı önemli bir tecrübe olmakla birlikte Fransız felsefesinin özgüllüğü İngiliz pragmatizminden yahut da Alman romantikliğinden bu yönüyle ayrılmaktadır.

Foucault'nun işaret ettiği gibi, “söz konusu olan söylemdir”. (Foucault, 2005: 17) Foucault'nun politik felsefe açısından negatif teolojiye varan “dışarının düşüncesi” kavramı esas anlamını ise Sade'da bulmuşa benzer. Nitekim Deleuze ve Guattari'de de Sade referansı bu nedenle anlaşılırdır. Foucault'ya göre: “Sade, dünyanın yasadız yasaı olarak yalnızca *arzunun* çıplaklığının konuşmasına izin verir”. (Foucault, 2005: 17) Bu manada benzer dönemde yaşamış düşünürlerin benzer odaklara eğilmesi şaşırtıcı değildir. Söz gelimi, *Anti-Ödipus* (1983) ve *Bin Yayla*'da (1987) Deleuze ve Guattari'nin işlediği “*politik anatomi*” -political anatomy- kavramı ilkin Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* (1992) eserinde tanımlanır ve biyo-politik yazının bir ürünüdür. (Sauvagnargues, 2016: 203) Nitekim kavram, politika teorisi nezdinde insan bedeninden iletişime, her türlü ilişkiler ağına farklı semiyotik kanallardan ulaştığında da “*politik-bedenin anatomisi*” -anatomy of the political body- deyişine karşıt olarak türetilmiştir. (Sauvagnargues, 2016: 203) Son tahlilde, *kurucu mekân*; söylem, dil, hafıza, fark, kimlik ve *yersizyurtsuzluk* kavramlarının kesişim kümesinde politik boşluk kavramını, siyasal alanı kuran ve yıkan, değiştirip dönüştüren bir kavram olarak ele alınmalıdır.

2.2.2. Dijital Flaneur ve Fail

Simmel, *Metropolis* (1903) eserinde kentli insanın zamanla hayatındaki pek çok şeye duyarsız kaldığından söz eder. Yüksek yoğunluklu metropollerde insanlar politik bir yalnızlık içerisindedirler. Varoluşları kapitalist kodların ve akışın hızına ayak uydurmalarıyla mevcutmuş gibi görünür. Böylelikle aslında

teknik bir tahakküm altında günümüze uyarlanmış “*dijital flaneur*”lere dönüşürler. “*Dijital flaneur*” kavramı esasen Walter Benjamin’in 1927 ile 1940 yılları arasında *Pasajlar* -Das Passagen Werk- adıyla kaleme aldığı metinlerde geçen *flaneur* kavramının post-modern bir yorumuna dayanır. (Tester, 1994; Frisby, 1994; Mazlish, 1994; Watson ve Gibson, 1995) Paris’te başıboş gezen artistleri resmeden bu kavram, temelde Edgar Allan Poe ve Charles Baudelaire gibi edebiyatçılardan alınma bir kavramdır. Benjamin’in *flaneur*’ünün kayıtsızlığı -yüzeysel olarak ifade etmek istersek- temelde yaşadığı kentin sokaklarına idiyse de günümüz *flaneur*’lüğü, dijital bir kayıtsızlıkla kent hayatında belirmektedir. Kentli seçmen -yurттаş- post-modern bir *flaneur* temsilidir. Elbette temelde Walter Benjamin’in, *flaneur* tasviri modern insana ilişkindir. Benjamin’e göre:

Flaneur, henüz gerek büyük kentin, gerekse burjuva sınıfının eşliğindedir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir. Flâneur, sığınağını kitlede arar. Kitlenin fizyonomisine ilişkin erken çalışmalara Engels’te ve Poe’da rastlanır. Kitle, bir peçedir; bu peçenin ardından alışılmış kent, bir fantazmagori niteliğiyle Flâneur’ü çağırılmaktadır. (Benjamin, 2014: 97-98)

Bu tanım son derece kentli olmasına karşın, Deleuzeyen bir tabirle *yersizyurtsuzlukla* ilişkili göçebe tanımına benzer. Benjamin’in Engels referansı da esasen tesadüf değildir. Ekonomi-politik yönden Engels ve Marx’a dayanırken, sosyo-kültürel basamakta son derece nitelikli bir analiz yapar Benjamin:

Flaneur’ün kişiliğinde aydın, pazara çıkmıştır. Niyetinin pazarı görmek olduğunu söylerse de, aslında niyeti kendisine bir alıcı bulmaktır. Henüz koruyuculara sahip olduğu, ama pazarla da tanışmaya koyulduğu bu geçiş döneminde aydın, boheme olarak belirginleşir. Ekonomik konumunun belirsizliğine koşut olarak, politik işlevi de belirsizdir. (Benjamin, 2014: 99)

Benjamin’in çizmiş olduğu resim, her ne kadar modernliğe ait olmuşsa da teknik bir kapitalist makine altında ve molar akışların düzeninde yaşayan post-

modern fail'e ilişkindir de. Bu yüzden artık o *Dijital flaneur*'dür. Siyasi ve ekonomik işlevi belirsiz, *arzusu* disipline edilmiş, kontrol edilen ve sürekli gözetlenen fail'in mekânsal bir "çıkışı" yoktur. Öte yandan Benjamin, *flaneur*'lüğün mekânsal bir *kaçış çizgisi* yaratabileceğini de söyler. Yeni siyasetin imkanıdır da bu, sokaktaki o başıboş *kitlenin* yeni siyasetinin:

Eğer pasajlar yapılmıyaydı, Flâneur gibi dolaşmanın önem kazanması herhalde çok güç olurdu....Pasajlar caddeyle içmekân(Interieur) arası bir şeydir...Cadde, Flâneur için konuta dönüşür; sokaktaki adam, kendi dört duvarının arasında nasıl evinde olduğunu duyumsarsa, Flâneur de bina cepheleri arasında kendini evindeymiş gibi duyumsar... (Benjamin, 2014: 131)

Mekânın imkanının yaratılması ve değişimi, edilgen fail'i bir aktivist haline getirir, siyasetin Avrupa'ya özgü parlamentarizmine takılı kalmaz ve moleküler düzeyde minör siyasetin lokallikten çıkarak tüm yeryüzünde heterojenlikleriyle birlikte var oluşunu hazırlar. Nitekim bu durumun örnekleri 21. Yüzyılın başından bu yana teknikteki gelişmeler ışığında giderek hızlanmaktadır. İletişim teknolojilerinin gelişimi, internetin hizmete girmesi kontrol toplumu içerisinde mahremiyeti nisbi olarak devlet nezdinde ortadan kaldırırsa da bunun karşı-makinelerini -yani esasında göçebelerin *savaş makinesini*- de ortaya çıkarmaktadır. (Featherstone, 1998) Nitekim Benjamin, *Flaneur*'ü sosyal hayatın merkezine koymakla hem 19. yüzyılın kentli sosyal tiplemesinin bir örneğini sunar hem de modern kentin doğuşunda fail'in rolünün temsilini anlatır. (Featherstone, 1998: 909-925) Dolayısıyla *Flaneur*, post-modern ben'liğin, kişiliğin bir yansımasıdır. Kavramsal üretim olarak *Flaneur*'ü pre-modern çağlara ait göçebelik kavramıyla eşleştirmek anakronik bir hata addedilebilecek olsa da, burada esas kurulan ilişki, kapitalizm ve kimlik arasında gerçekleşen ilişkinin, bağın, aslında mekânla ilişkili olduğu çıkarımıdır. Mekâna ilişkin pür süreklilik düşüncesi aslında mekâna sabitlik momenti atfeden bir zamansallık içermektedir. Böylesi bir mantık ilişkisi, mekâna geçicilik -fanilik- düzleminde bakarak ondaki değişimleri ve denetim organizasyonlarını gözden kaçırmaya neden olur. Bu açıdan bakılırsa mekânlar arası karşılıklı ilişkisini gözden kaçırılmış olur. Son tahlilde mekânlar, insan

etkinliğinin salt dışsal ürünleri değildirler. Her ne kadar yapının unsurları olsalar da aynı zamanda içsel ve dinamiktirler.²⁷

Flaneur kavramına bu bağlamda tekrardan dönecek olursak, Walter Benjamin'e göre *flaneur*, endüstrileşmiş “*avant-garde*” dünyanın, iç mekânın çöküşüyle, dış mekânı iç mekâna çevirebilme kabiliyetini kazanmış üyesidir, tıpkı pasajların o dönem değişen kimliği gibi. Dolayısıyla bir *flaneur*'ün perspektifinden pasajlar iç mekânı andırır ve bu açıdan *flaneur*'ün mekân ile birlikte evrimleştiğini söylemek pekala mümkündür. Son tahlilde *flaneur*, kimliksel bir karmaşa içinde olsa da hem dışarıda hem de içeride yer'i olan kimsedir. Deleuze ve Guattari'nin *intermezzo* kavramını kullanım biçimi o halde burada da geçerliliğini korumaktadır. Bunun yanında Eugene Dupréel (1931) bu tartışmaya pekişme -consolidation- kuramını dahil etmeyi önermektedir. Bu önermede yaşam bir merkezden başka bir dışsallığa gitmez, aksine dıştan içeri doğru kümeleşmeye doğru gelir. Arada yoğunlaşmalar, sağanaklar, pekişmeler cereyan eder fakat hakikatte başlangıç *intermezzo*'dur. (Deleuze ve Guattari, 1987: 328-329)

2.2.3. “Üretilen Mekân”

Günümüzde Freud'un (1963) “*unheimlich*”²⁸ -uncanny- gibi bir kavramı psikanalitik disiplin açısından ihmal edilmiş bir kavrama dönüşmüştür. Böyledir çünkü mekâna özgü bu denli mühim bir kavramın uzun uzadıya düşünölmeye muhtaç olduğu gerçeği kavramın kendi tipolojisinde yatmaktadır. Almanca olarak kelimeyi ikiye ayırmamız gerekiyor: un-heimlich olarak. Kökeni *heimisch* yakın, tanıdık olan anlamını karşılar ve baştaki un-takısı da esasen onun bastırılmasıdır. Tüm insanların *heim*'i -yurdu, yuvası-doğum hikayesiyle başlar ve *thanatos*'la -ölüm itkisi- yakından ilgilidir. Bilinçdışının mekânından söz ederken bu vesileyle *unheimlich*'i de beraberinde düşünmek gerekecektir.

²⁷ Bu konuda aktüel bir okuma için, bkz: Tuan, Y. F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minnesota: University of Minnesota Press.

²⁸ Tr: tekinsizlik.

Kavram bugünden düşünülduğünde çok Heideggeryen bir kavrammışçasına durmaktadır. Bu bakımdan dostun bulunmadığı dünya evinde tekinsiz, bastırılmış bir *yersizyurtsuzluktan* bahis açılabilir. (Heidegger, 1998) Öte yandan günümüzde post-modern mekânın kaynağı hakkında artık büyük ölçüde modern mekândan ayrı bir değerlendirme ortaya çıkmıştır. Bu, mekânın unutuluşunun hatırlanmasından ziyade uzamsal bir boyut barındıran yeni bir epistemik yön değişimini ifade etmektedir. Bu yön değişiminde ise mekân üzerine sistemli bir analiz koyan Lefebvre'in rolünü teslim etmek gerekir.

Mekânın Üretimi çalışmasında Lefebvre (2014) mekân üzerinde üçlü bir ayrımı ortaya koyar: “mekânsal pratik”, “mekânın temsili” ve “temsili mekân”. Bu çalışma tipik bir kategorik rehberlik mantığı içerse de esasında mekânların iç içe geçen özellikler barındırması itibarıyla kendi kendini bozan bir metin olarak görülebilir. Bu durumu, mekânsal pratikle algılanan mekânı, mekânın temsil edilişiyle üretim ilişkilerinden doğan kodları ve sonucu olarak da yaşanan mekândan söz edilen bir bağlam içinde özetleyebiliriz. Lefebvre, mekânın bir saydamlık yanılması yarattığından söz ederek onun, toplumsal mahiyette üretildiğinden bahsetmektedir. Ona göre doğal mekân ayırıcı, dağıtıcı iken toplumsal mekân organize edici, bir araya getiricidir. Dolayısıyla mekân bir boşluktan çok daha fazlasını ifade eder. Mekân, -daha doğru ifadeyle soyutlamanın bir ürünü olarak mekân- kapatılmış, sınırlar örülmüş olmaktan çok parçası olduğu ağlar arası karşılıklı ilişkiler sayesinde tanımlanabilir. Ezcümle mekân, belirsiz bir sürekliliktir.

Dolayısıyla Lefebvre, mekânı çoğulluk üzerinden değerlendirmektedir. Buna göre; hiçbir mekân basitçe ortadan kalkmaz. Çünkü her bir mekân, bir başka mekânla ilişki halindedir. Elbette Ortodoks Marksizmin yarattığı kavramsal gerilimden Lefebvre de payını almış gözükmektedir. Zira mekânın üretimi -ekonomik üretim ve kullanım değeri- doğayı biricikliğinden ayıran ve onu bir şantiyeden farksız kılan bir yöne doğru gitmektedir. Oysa Lefebvre'in (2014) “*mutlak mekân*” olarak sözünü ettiği -pre-kapitalist topluma özgü kutsal

mekân- kavramsallaştırması Spinoza'nın (2001) *Etika*'da da bahsettiği şekliyle “ayırtedilemeyen” ve uzayan -genişleyen- mekânı anlatır.

Mekândaki iç ve dış yapıyı bu öncüller ışığında hücrelerin yapısına benzetebiliriz; canlı bir hücrenin iç sınırı ve ‘geçirgen bir zar’ı vardır. Aynı zamanda ‘dışarı’ da bulunmaktadır. Lefebvre’in organizmacı bakışı Deleuze’ün *organsız beden* gibi kavramlarıyla, organizmasız bakışıyla çatışır gözükmektedir. Öte yandan analiz düzeyi düşünüldüğünde, kimi noktalarda -elektron mikroskobuna baktığımızda gördüğümüz gibi- benzerlikler olduğunu da görürüz. Roger Caillois’ye (1984) referansla bu noktada Lefebvre’in meşhur örümcek örneği Deleuze ve Guattari’den ayrılan ve bir ölçüde Derrida’ya yaklaşan kullanışlı bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Örümcekler bir “mekânda” değillerse bile “iz bırakırlar”, orayı işaretlerler. Mekân işgal olduğuna göre her işaret, her iz bir yazı’yı göstermektedir. Görsel bu boyut dost/düşman ayrımı için de içeri/dışarı ayrımı için de kullanışlıdır. Yazı, mekânda olmaktır. Nitekim üretilen mekân kavramı da bu noktadan çıkar. Yazı ile mekân, yaşamın kendisidir. Söze indirgenemeyen, doğa ve üretim nesnesi olarak doğayı ayıran bu fark dil anlayışı özelinde son derece Derridacı (2012) bir *fark*’ı işaret eder. Dolayısıyla bu noktada, bir içkinlik tartışması olarak da ele alınabilmesi mümkün olan bir kavramsallaştırmaya varılmaktadır. Nitekim Marx’ın (2009) *1844 El Yazmaları*’nda “insanın inorganik gövdesi olarak doğa” deyişinde karşımıza çıkan doğaya mecbur, ona içkin -onun bir parçası- bir insan tasvirinin, Deleuze ve Guattari kadar Lefebvre için de sonsuzluk ve çoğulluk konularında temel alınan bir nokta olduğunu görebiliriz.

Bir diğer taraftan, mekâna dair çalışmalarda, söz gelimi Lefebvre’de, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, mekânın kategorize edilişi güncel olarak Soja’da da göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi Lefebvre (2014) mekânı üç yönden ele alır. Bunlardan ilki mekânsal pratik, -spatial space- algılanan mekândır. Benzer biçimde Soja da bunu birinci mekân -first Space- olarak ele alır. (Soja, 1996b:

74-75) Mekânın ikinci kategorisi mekânın temsilleri, kavramsal olarak mekânın ele alındığı bölümdür. Üçüncü ve sonuncusu ise temsili mekândır. Soja'nın *yok-mekân* olarak ele aldığı "*thirdspace*" ise bu kategori altında incelenebilir. Soja (1996a) bunu *Afterword* metninde *heterotopya* düşüncesine yakın bir noktadan ele alır. Buna mukabil Stuart Elden, Lefebvre'in argümanını tarihi mekânlaştırmak -spatialize history- ve mekânı tarihselleştirmek -histocize space- ikilemi içinde ele alır. (Elden, 2004: 194) Bu ikileme ilişkin bir başka bağlamı ise mekânın edebiyattaki tezahürlerinde görebiliriz. Edebiyat açısından mekânın üretimi, şiirsel bir tema olarak karşımıza çıkar. Bachelard'tan (1994) Augé'ye (1995) mekân poetiktir. Ana rahminden kabire, metropollerden uçsuz bucaksız steplere mekân çok-katmanlıdır ve şiir -*arzu*-bunun içerisinde dağılmıştır. Gizil -latent- bir dünya mevhumu, ancak mekânın unutuluşunun giz perdesi ortadan kaldırıldığında açıklığa kavuşabilecektir.

3. BÖLÜM

YERSİZYURTSUZLUK VE POLİTİK MEKÂN İLİŞKİSİ

3.1. YERSİZYURTSUZLUK

Yersizyurtsuzluk mevhumu Deleuze ve Guattari'nin başta göçebeler için ele aldığı bir kavram olarak düşünülse de bilindiği üzere kavramın kendisi "tarihsizdir". İndirgenemez kavramsal gerilim işte tam bu noktada doğar. Tarihsel bir mevhum nasıl olur da tarihsiz bir mekân soruşturmasının konusu olabilir? Aslında buna verilecek yanıt son derece basittir; *arzulayan* makineler kavramsallaştırmasıyla Deleuze ve Guattari'nin getirdiği *arzu* okuması -güç istenci kavramı takip edilerek ortaya konması bağlamında- kapitalizm yoluyla devlete ve onun pürtüklü alanına bağlanır. Mekânın politiği böylelikle devletle başlar ancak onunla devam etmez.

Antagonistik major politika karşısında konumlanan Deleuzeyen bir okumanın akademik nüansı şu soruya dayanır; bütünselci, indirgemeci ve özellikle de tamamlanmış major politikaya karşı, minör bir politika önerisi; aynılıktan ziyade fark'ı mühim kılan mekâna özgül "*rizompolitik*"le mümkün müdür? (Yalçiner, 2015) Böyle bir önerme, mekânın politiği üzerine eğilmeyi, onu daha çok düşünmeyi gerektirecektir. Althusserci anlamından uzak olarak devlet aygıtı ve onun pürtüklü alanlarını sahici ve sahii bir şekilde günümüz tabiriyle çevrimdışı yapmaktan çok, bağlantılarını açığa çıkarmak ve nihayetinde fark kavramına mekân politik bir tarzda yanıt bulmak arayışındayız.

İfade etmeye çalıştığımız güç ilişkisi, *yersizyurtsuzluk* tartışmasının temelinde elbette göçebeler ile devletler arasındadır. Özellikle savaş makinesine ilişkin iki temel fenomen, direniş fenomeni ve yaratıcılık fenomenine baktığımızda Foucault'nun mevcut diyagramları üzerine Deleuze ve Guattari'nin yeni öngörülemezlikler sunduğunu görürüz. Diyagramlar bağlamında bu noktada *yersizyurtsuzlaşma* da Foucault'nun mantığını ters-yüz eder. *Yersizyurtsuzlaşma* makinesi olguları diyagramatik bir duruma sokar, feda

eder. Nitekim Deleuze buna *katlandırma* diyecektir. Elias Sanbar'ın (2015) vurguladığı gibi, *yersizyurtsuzlaşma* moleküler algı eşiğini -gelecek vardıysa da *oluş* henüz yok demek suretiyle- aşmaktadır. O halde moleküler segmentasyon da dahil olmak üzere fark, çoğulluk muhasebesinde ne dereceye kadar değerlendirilebilir? Öteki ve çeşitliliğe dair var olan segmentasyonlarda biçim ve/veya soyut ne bağlamda ele alınabilir? Her zaman için “çok madde” ortada, apaçık var mıdır?

Sanbar bu anlatıların ışığında kimliği ön plana çıkarmaktadır. Sanbar (2015) kimliği tren rayları üzerinde hareket eden bir trene benzetmektedir. Kimlikler raylar üzerindeki trenler gibi taşınabilir, hareket edebilirler ve geriye gidebilirler. Bu bakımdan mekânın sabitliği faşizmin bir güzellemesi olarak görülebilir. Mekânın yarattığı kimlik-lenmeler oluş'un her bir noktasında ileri-geri salınım hareketi icra edebilirler. Kim sorusu, bu nedenle daima siyasi bir sorudur. En başta iktidarı işaret eder. Deleuze ve Guattari'nin despotun gücünü anlatırken kullandığı terimle, kim sorusu failin damgalanmasına dayanır. Burada elbette tek bir *yersizyurtsuzlaşma*dan bahsedemeyiz. Söz gelimi Eric Alliez (2015) özellikle “sanatta yerliyurtlulaşma olmayacak, zira *yersizyurtsuzluğu*nu beraberinde getirecek, yüzüstü olacak” diyerek sanat özelinde olsa da pozitif bir *yersizyurtsuzluk* tanımı ortaya koyabilmektedir. Fakat her ne şart altında olursa olsun, oluş kavramına değinmeden genel bir *yersizyurtsuzluk* tipolojisi çıkarmak mümkün değildir. Söz gelimi kartografya açısından -Deleuze ve Guattari'nin kullandığı *genealogy* kavramının Nietzsche'nin *Geologie de la Moral* çalışmasından ortaya çıkması gibi- *oluş*, çoğul değildir. Dolayısıyla elle tutulamayan aynı zamanda gizlenemeyen aksiyomlarda belirli çizgiler çizilmekte ve bunları takip etmekteymişiz gibidir. Mutlak bir *yersizyurtsuzlaşma* günümüz kapitalizminin şartları altında belirgin bir şekilde gözlemlenemez. Şu halde esas *kaçış çizgisi* bu anlamıyla *mutlak yersizyurtsuzlaşmadır*. Nihai olarak söylemek gerekirse, yurt sabitlenemez. Kameranın sağa sola çekildiğinde oluşan görüntüler -image'lar- gibi onlar da “yer” değiştirirler. Dolayısıyla yer değiştirenler açısından görüntü de değişir. Sürgün edilenler için durum böyledir örneğin. Mekân kalıcı değildir. Sürgün

yeryurtları bir bakış açısı farkıdır. Yaşamak için hareket elzemdir ve *yersizyurtsuzluk* mevhumu da esasen bu hareket/hareketsizlik meselesine eğilmektedir.

3.1.1. Mekânın Krizi ve Kapitalist Üst-Kodlama

Mekânın günümüzde Deleuze ve Guattari düşüncesinden hareketle söylemek gerekirse, ödipal bir krizi söz konusudur. Deleuze ve Guattari'ye göre Ödipus'un her yerde olmasının sebebi gücün usluluğumuzu temin etmek için bunun çok verimli bir yol olduğunu öğrenmiş olmasıdır. (Buchanan, 2014: 132) Oysa krizin bir karar anı olduğunu da hatırlatmak gerekir. Zira karar verilemezlik özelinde kriz, hüküm vermeye ilişkindir. Hukuki olarak da söz gelimi bir hastanın tıbbi olarak ex oluşu, bir karar, hüküm anıdır. Teleolojik olanı bir kenara bırakacak olursak, kriz; tıpkı *arzulama üretimi* gibi yeniden üretimin kaynağı, restorasyonun da temel sebeplerinden birisidir.

Deleuze felsefesinin özgüllüğü de nitekim bu noktada ortaya çıkar. Bilindiği gibi yazı -tekhne olarak yazı- kaos ile kosmos arasındaki kıvrımda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda aslında yerinden edilenle -deterritorialise- yeniden bir yer yurda sokulan -reterritorialise- esasen aynı faillige işaret eder. Mekânın temel krizi de işte bu ayırmadan ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde Deleuze ve Guattari *Kapitalizm ve Şizofreni*'de *şizo-analiz* denemesine girilerek bu kodları tayin etmeye çalışmışlardır. Mevcut düzeni değiştirmeye çalışmanın ve katmanları bozuma uğratmanın yolu -*destratifier*- Deleuze ve Guattari için yalın olarak *şizo-analiz*den geçmektedir.

O halde kriz tartışmasının odak noktalarından biri olan *kapma aygıtı* hangi noktada belirmektedir? Deleuze ve Guattari'ye göre (1987) doğadaki *strat*ların katmanlaşması, doğa felsefesindeki ilk ayrıma değin sürdürülebilir. Esasen -modern öncesi- *kapma aygıtının* ortaya çıkışı da bu *strat*ların doğumundan sonraya tekabül etmektedir. Kısaca *kapma aygıtı* özünde modern bir kavram değildir. Bu durumda mekânın krizi bağlamında *kapma aygıtı*, *strat*ların

doğumunu takiben ortaya çıkıyorsa, kaçış çizgileri modern kapitalizme özgü doğumunu nasıl ve ne şekilde işletebilir, sorusunu sormamız gerekecektir.

Burada evvela modern bir olgu olarak faşizme odaklanılmaktadır. Nitekim Deleuze ve Guattari de (1983) totaliteryen bir rejim biçimi olarak faşizmin özgünlüğünün moleküler seviyede libidinal çekimleri ne biçimde örgütlediği ile belirlendiğini gösterirler. Onlara göre faşizm, mikrofaşizmlerin okul, aile, işyeri ya da diğer merkezlerde birbirleriyle sürekli etkileşim halinde bölünerek yayılmalarından ayrıştırılamaz. Bununla birlikte daha soyut bir çizgi vardır ki diğer hepsinden daha önemlidir. Bu elbette *kaçış çizgisi*'dir. Bu çizgi kendi boyunca önceki çizgilerde oluşturulan yapıların yıkıldıkları ya da başka bir şeye dönüştükleri çizgidir. Ezcümle mutlak *yersizyurtsuzlaşma* çizgisidir. Şu halde toplumsallık kavrayışında, söz konusu olan faşizm ya da bir başka ideoloji olduğunda, *kaçış çizgilerinin* nasıl tanımlandıklarını sormamız gerekecektir. Deleuze ve Guattari için de zaten bir toplum ancak moleküler olan *kaçış çizgileri*yle tanımlanabilir. (Albertsen ve Diken, 2014: 160-161)

Fakat burada mekânın krizi diyerek *yersizyurtsuzlaştırmayı* şey'leştirmemenin önemini ayrıca vurgulamamız gerekir. Nitekim *yersizyurtsuzlaşmanın* şeyleştirilmesi Deleuze ve Guattari ile mümkün de değildir. (Goodchild, 1996: 58) Şu halde kaçış çizgisini kavramın kendisiyle olan ilişkisi üzerinden tanımlayarak ulaştığımız mutlak *yersizyurtsuzlaşma* mevhumu günümüzde nasıl bir krizi tetiklemektedir? Deleuze ve Guattari'ye göre esasen mutlak bir *yersizyurtsuzlaşmayı* göçebenin zahiri varlığında görürüz. Öyleyse burada ikinci bir soruyla karşı karşıyayızdır; günümüzde kimdir göçebe?

Bu noktada Deleuze ve Guattari için bir "oluş" tasviri söz konusudur aslında. Dolayısıyla doğru soru "kimdir" sorusu değildir. Göçebeliği tanımlayan kavramlar nelerdir, pürüzsüz bir yüzeyi işgal etmesi, hızı vs. gibi özellikleri midir? Zira önemli olan, bu noktadan itibaren onun virtüelitesi olacaktır. Sonuç olarak *yersizyurtsuzlaşmanın* karşıtı yerliyurtlulaşma değildir. İkilikler Deleuze ve Guattari düşüncesinde karşılanamayacak mevhumlardır. Burada

yersizyurtsuzlaşma, yeniden yeryurt edinmeye bir kaçış noktası olarak vardır. Bu okumanın çarpıcı yanı şimdiki kadarki toplumsal ilişkilerin kökenine dair okumaların -Schmitt'in (2006) dost/düşman ayrımı gibi örneğin- üzerinde bir dikotomiye varmayan özellikte oluşudur. (Albertsen ve Diken, 2014: 161) *Yersizyurtsuzlaşma* kendi içinde idrak edilemez zira sadece yerliyurtlu temsillerle ilişkili olarak onun üzerinde idrak edilebilir. (Buchanan, 2014: 174)

Göçebeler özünde *yersizyurtsuz*dur. Ancak bu, onların bir toprağı olmadığı anlamına gelmez. Geleneksel olarak, zor yoluyla sürülmedikçe terk etmeye yanaşmadıkları bir toprağı sahiptirler. Ancak göçebeyi *yersizyurtsuz* kılan toprakla bu özgül ilişkisidir: göçebe toprağı dağılımın kapalı ya da sabit motifleri olmaksızın hareketli varoluş için saf bir yüzeydir. Üzerinde gerçekleşen hareket dönüşümlü olarak hareket ve dinlenmeyi içeren açık uçlu ve akışkandır. Bu göçebenin birincil özelliğidir: 'o kaygan bir mekânı doldurur ve tutar. Bu yönü itibariyle göçebe olarak belirir.' Göçebe, doldurduğu, ikame ettiği, tuttuğı bir kaygan mekân içerisinde dağılmıştır... Göçebe mekânı kaygan, çöldeki kum tepeleri gibi sadece geçicilik ve akışkanlık özellikleriyle işaretlenmiştir. O akışkan bir mekândır. Köksapsal bir mekândır... (Patton, 2005: 59)

Görüldüğü gibi göçebelik, günümüz kapitalizmine özgü ele alındığında, *yersizyurtsuzlaşma* mevhumuyla birlikte onu katmanlaştıran bir kriz potansiyeli yaratmaktadır. Nitekim Deleuze ve Guattari'nin iktidar düzlemine düştükleri şerh *katmanlaşma* kavramı üzerinden irdelenebilir. Deleuze ve Guattari'ye göre (1987) bir düzenlenmenin diyagramı direniş ya da karşı hareket görüngüsü üzerinden değil, ancak yaratıcılık ve *yersizyurtsuzlaşma* noktaları olan *kaçış çizgileri* üzerinden değerlendirilebilir olmaktadır.

Teknolojik kaçış çizgileri boyunca devletlerinkine karşılık yeni silahlar icat etmelerinden dolayı göçebelerin *kaçış çizgisi*'yle bir yakınlıkları vardır. (Patton, 2005: 50)

Patton'ın da vurguladığı gibi göçebeler deyişinde, bir azınlık referansı bulunmadığından; göçebe denildiğinde nicelikten ziyade niteliksel bir anlamı kast ediyoruz. Patton'un (2005) yukarıdaki satırları bu noktada daha özgül bir duruma işaret etmektedir. Bu özgül durum, tekniğin getirdiğı yenilikler

sayesinde, kısaca teknolojinin katkısıyla göçebeliğin yeni *kaçış çizgileri* yaratabilme potansiyeline ışık tutmasıdır. Elbette tekniğin *pharmakon* bir vaziyeti de söz konusudur (Derrida, 2012) ancak *rizom* düşüncesinde bu her zaman için söz konusu olacaktır. Nitekim *rizom* kuramında *intermezzo*, Deleuze ve Guattari (1987) tarafından bu nedenle *au milieu* olarak adlandırılmıştır.

Bilindiği gibi Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* içinde geniş bir referansa ve evrensel tarih taslağına başvurmaları pek çok düşünsel kaynak sayesinde. Bu referanslar da pek çok kavramın ortaya atılmasında anahtar rol oynamışlardır. Bu kavramların kriz okumasına olan katkısı, yalnızca günümüz kapitalizmine ilişkin bir teori çerçevesi oluşturmakla sınırlı değildir. Burada ayrıca yeni bir tarih-yazıcılığı da söz konusudur. Bu kavramlar arasında, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, başlıca olarak *yersizyurtsuzluğu*, rizom kavramını, göçebeleri, şizofreniyi her ne kadar ön plana çıkarsak da, kriz okumasındaki yeni tarih-yazıcılığının en önemli kavramlarını makine ve devletin - iktidarın- kimliği üzerine üretilen despotik devlet vb. argümanlarda bulabiliriz. Deleuze ve Guattari'ye göre (1983) gerek politik teori çerçevesinde olsun gerekse de antropolojik bir temele dayandırılınsın, gruplarla insanlar arasında iki tür ilişki vardır; hısımlıklar ve ittifaklar.

Sistemin bütünü iki kutup arasında gelişir, ittifakların ve hısımlığın sermayeleşmesiyle birlikte diğer gruplar ile olan karşıtlık yoluyla kaynaşma ve bağımsızlık talep eden yeni soyların daimi yoluyla yarıma. Dilimli yerliyurtlu makine, yarıma yoluyla kaynaşmayı bertaraf eder ve reisliğe ait organları grup ile kurulu bir acziyet ilişkisi içinde tutarak gücün birikimini engeller. (Deleuze ve Guattari, 1983: 167)

Görüldüğü üzere gücün birikimi şizo-analiz karşısında salt bir *arzu* okuması olarak yer almaz. Bu birikim, aynı zamanda bir sistem mevhumudur da. Deleuze ve Guattari'ye göre söz gelimi ilkel kayıt tutma, ittifak ve hısımlıklarla uzanımsal bir sisteme geçme sorunudur. (Buchanan, 2014: 150) Şu halde devlet, bir *arzu*-yoğun okumadan çok daha fazlasıdır. Krizin başat konumdaki aktörü değil, kodların kesişim kümesindeki bir kökendir de:

Devlet ilerleyici olarak şekillenmez, tümüyle silahlanmış halde ortaya çıkar, birdenbire yürürlüğe koyulan bir darbe, kökensel bir Urstaat, devletin haline gelmek istediği ve *arzuladığı* ebedi model. (Deleuze ve Guattari, 1983: 237)

Fakat bu noktada önemli bir mim koymak gerekmektedir. Deleuze ve Guattari'ye göre despotik makine, ilkel yerliyurtlu makine ile modern kapitalist makine arasında aracıdır -tahayyüldür, varolmamıştır- çıkarımını yapmak hatalı bir ifade olarak değerlendirilecektir. Zira tarih, bir dönemden bir diğerine seyreden bir çizgisellikte seyretmez, bütünlükten ziyade parçalılığa ait olandır, akışkandır ve Hegelyen bir ifade olan soyuttan somuta gitme burada geçerli değildir. Dolayısıyla her bir kavramı kendi içinde değerlendirmek gerekecektir. Söz gelimi yerliyurtlu makine tasavvuru antropolojiyi ilgilendiren iki konuya - o iki konu başlığını tersyüz etmek suretiyle- eğilir. Bunlardan ilki, ensest tabusunun evrensel olduğu ve gerçek *arzuyu* yasakladığı ve ikincisi, öznel arasındaki tüm ilişkilerin nihayetinde mübadele ilişkileri olduğu yönündeki düşüncedir. (Buchanan, 2014: 143-144) Böylelikle politik bir mekânsallık arayışından şu noktaya gelinmiş olur: ayıp mekânlar, yasak mekânlar ya da aile mekânları... Diğer tarafta *yersizyurtsuzlaşmalar* tabulardan ayrılmadıkça mekân özgürleşemez. Mekânın serbest salınımı *arzuyu* kontrol eden (*arzulama üretimini*) devletin ve kültürel kodların yıkıma uğratılmasıyla beraber yürümelidir.

Yerliyurtlu makine *arzulama süreçleri*yle paralel olarak çalışır. Öncelikle *arzuyu* ele geçirmeli ve işlevini değiştirmesi için onu zorlamalıdır. Buchanan'a göre (2014: 145) Deleuze ve Guattari tek ya da evrensel bir bastırma eyleyicisi olmadığına, ama daha ziyade *arzulama makineleri* ile toplumsal makineler arasında bir yakınlık ya da katsayı olduğunda ısrarcıdır. Bu yakınlığın ya da katsayının çalıştığı aracı yer de elbette temsil sistemidir. Öyle ki *arzunun* temsilcisi olan “eşeyssel içe akışı” zapt eder ve bastırır. Eşeyssel içe akış, kodlanamaz bir akım anlamına gelir. Ensest konusunda ise Buchanan'a göre (2014: 146) isimler sistemi -anne, baba, oğul vs.- bilinçdışı sentezlerin meşru kullanımına tekabül eder ve gerçekte *arzu* edilen işte budur. Ensest yasağının

yasakladığı şey şu durumda kodlanmamış *arzu*dur; yasağın düzenlediği şey kesinlikle *arzunun* kodlanmasıdır. Bu noktada neden yeryurt yerine yerli-yurtlaşma sorusu da yine oluş felsefesiyle değerlendirilmelidir. Bir devinim ya da hareketten söz etmek adına aslında yerliyurtlu kavramı tercih edilir. (West, 2009: 180) Deleuze ve Guattari’de mekân esasen gerçek bir virtüellik taşır. Virtüellik burada tutarlılık yüzeyi -plane of consistency- olarak öne çıkar. Bu yüzey, çokluklarla içkin olarak “toplantıların” -katmanların- ortaya çıkışını sağlar. (Benta ve Protevi, 2004: 164)

...paranoya bireyler ve sosyal biçimler üzerinde kendi mutlak değer standardını dayatan despotik iktidar üst kodlamasını belirtirken; şizofreni, *arzu* ve sosyal üretimin her tip kodlamanın sınıflandırmasından kurtarılmasını ve ‘sürekli devrim’in karşılıklı olumlayıcı doğaçlamasına bırakılmasını belirtir. (Holland, 2005: 30)

Kapitalizmin üst kodlamaları da despotik iktidar döngüsünden çok farklı değildir. Nitekim kapitalizmin kriz potansiyeli de karşısında sürekli devrim kavramsallaştırmasını bulmasında yatar. Bu elbette başlıca mekânın krizidir. Buna göre kaos, bütün ortamların -milieu of all milieus- ortamıdır. (Deleuze ve Guattari, 1987) Yani tehdit her yerde her şart altında söz konusu olabilir. Bu başlıca *rizom* düşüncesinin başlıca köksap duruşundan kaynaklanır. *Rizomlar* çizgilerden oluşur, onun içinde kopmayı ise *kaçış çizgileri* sağlar. Dolayısıyla *yersizyurtsuzlaşmanın* mekânı da bu *kaçış çizgileri*dir. Bilindiği gibi *Bin Yayla*’nın 1440 tarihli bölümünde (1987: 474) kaygan mekânın göçebe olanla, pürtüklü mekânın ise yerleşik olanla açıklanması söz konusudur. Ancak yine de ikisi arasında *de facto* bir ayırım tam olarak kestirilemez. Kaygan mekân ancak istikamet -itinesarrization- ve gezme -ambulation- ile sezilebilir. (West, 2009: 182) “Olay-durum”dan -evental situation- ziyade “olan-alan” -evental sites- söz konusudur burada. Bergsoncu bir ifadeyle Deleuze ve Guattari’de faillerin karşılaşması yeryüzünde söz konusudur. Bu anların -lahzaların- bir olay olarak kestirilmesi, toplantıları söz konusudur. Bunun yanında Bergson’un mekânla olarak dile getirdikleri, mekânı aşırı derecede soyut ve niceliksel olarak kavramlaştırmaya neden olur. Buna karşıt Bachelard (1994),

bu başarısızlığı nitel ve heterojen bir alan kavramı geliştirerek ve bunu zamanı anlama noktasında merkezi hale getirmeye çabalayarak telafi etmeyi denemiştir. Deleuze ve Guattari'nin bu noktada "ayırıcı sentez" olarak ifade ettikleri şey -tüm öznelerin kodunu bozan ve tekrardan kodlayan şey- başlıca devlettir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 289) Devletin bu aşkınlığı, üst-kodlamaların eski yerliyurtlu kayıtlarla yani Deleuze ve Guattari'nin deyişiyle, kendisinin "briketleri" olarak kendilerini sürdürmeleriyle paralel olarak ilerler. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'ye göre devletin yasası da bu ölçüde -briketlerden inşa edilen duvar ve kuleler gibi- Kafka'nın meşhur eserindeki konuya dayanır; devlet, başlangıç değildir, bir soyutlamadır, yasa da bu briketler üzerinde -doğal, ahenk sahibi ve aşkın bir biçimde- hüküm sürer. (Deleuze ve Guattari, 2014: 290) Devlete -hem ilkel yerliyurtlu hem despotik hem de kapitalist diagramdaki devlete- ait *arzu* kodlamalarını sorgulayan Deleuze ve Guattari'nin çıkarımlarının -*arzu* yönünden- Freud'a dayanması, yalnız *arzulama* kavramından değil temel bir itkiden; sözünü ettiğimiz ölüm içgüdüsünden -*thanatos*- de psikanalitik olarak beslenir:

Üst kodlama devletin özünü tesis eden ve onun hem sürekliliğini hem de önceki oluşumlardan ayrılışını ölçen müdahaledir: kodlanamayacak *arzu* akımlarından duyulan korku, ama aynı zamanda üst kodlayan yeni bir kaydın yerleştirilmesi ve *arzu*yu hükümdara ait bir şey kılmak; ölüm içgüğü olsa da. (Deleuze ve Guattari, 2014: 291)

Şu halde hükümdarın her mekânı kuşatan tahakkümünün dayandığı eksiksiz beden nasıl yerliyurtlulaşır? Deleuze ve Guattari bu soruya da Nietzsche'ci bir perspektiften yaklaşırlar:

Devletin kurucularıyla, 'ezici ve vicdansız bir makineyi' kuran ve her türlü özgürlük perspektifinin önüne katı bir imkansızlığı diken 'bronz görünümlü sanatçılarla' başlayan böylesi bir hareketin önemini vurgulamış olmak Nietzsche'nin kuvvetidir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 291)

Kapitalist üst-kodlamanın mantığında dolayısıyla bir kriz okuması olduğu kadar *arzu* ile güç arasındaki kıvrıma ilişkin devlete has bir çıkarım da

bulunmaktadır. Nitekim bu *yersizyurtsuzlaşma* çizgileri, yalnızca *arzu* konusunun yalın bir kavramsallaştırmasına ait değildir, ekonomi-politik açıdan da aktüel birtakım problemlerin dile getirilmesine katkıda bulunur. Söz gelimi, Deleuze ve Guattari, Marx'ın ilkel birikim adımı verdiği konuyu şizo-analize tabi tuttuklarında *yersizyurtsuzluk* düşüncesine fevkaleda bir örnek bulurlar. İngiltere'de kapitalizmin ortaya çıkışında -koyun yetiştiriciliği için özelleştirmeler neticesinde- köylüler önce yeryurtlarından ayrılmak durumunda bırakılırlar, sonrasında da konfeksiyon sektörünün tekstil tezgahlarında yeniden yerliyurtlu hale getirilirler. Kapitalizmin libidinal alanı, *arzu* ve emek üzerinde böylesi bir kapma hareketiyle molar düzenini bütünler. (Holland, 2005: 32)

...İlkel sistemin ölümü her zaman dışarıdan gelir, tarih tesadüfler ve rastlantılar tarihidir...Devlette, yerleşimlerine göre insanların kaydını tutacak bir yerliyurtlulaşma ilkesi görmek şöyle dursun, yerleşim ilkesinde, dünyayı bir nesne olarak bölen ve insanları yeni emperyal kayda, yeni eksiksiz bedene, yeni sociusa tabi kılan bir *yersizyurtsuzlaşma* hareketinin sonucu görülmelidir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 285)

İlkel sisteme atfedilen rastlantısallık, karar anlarıyla ve dolayısıyla krizle yakından ilişkilidir. Bunu kapitalizmden ayıran fark, günümüz devletinin *yersizyurtsuzlaşmaları*, *kaçış çizgileri* bekçisi olarak, “dışarıda” bırakma girişimidir. Fakat öncesinde Deleuze ve Guattari'ye göre ilkel yerliyurtlu temsil, emperyal temsil sisteminden daha acımasızdır. Yeni temsil düzeninde “ikaz etme” ve “gözetleme” işlevseldir. Bunun yanında yeni rejimi her ne kadar uysal olarak ifade etmiş olsalar da Deleuze ve Guattari, bu yeni düzenin eski zulüm sisteminden daha ehvan-i şer olmadığını da öne sürerler. Zira bu yeni temsilin aracı da terör sistemidir. Tüm bunlara ek olarak, eski zulüm sistemi yok olup gitmez, aksine “daha korkunç bir yasayı” dayatmak adına yenisinin içinde briketler halinde var olur. (Deleuze ve Guattari, 2014: 308)

Despotik makinenin ilkel makine ile paylaştığı şunlardır; kodu çözülmüş akımlardan duyulan korku; devletin tekelinden, kuşatmasından, engellerinden kaçabilecek üretim akımlarından

ama aynı zamanda mübadelenin ve ticaretin tecimsel akımlarından duyulan korku... (Deleuze ve Guattari, 2014: 287)

Korku, itaat ve düzenlemenin *arzu* kodları üzerindeki önemli bir gösterenidir. Bu noktada kapitalizmin üst-kodlamaları da korkudan beslenirler. Günümüzde bu, yalnızca hak ve özgürlüklere ilişkin bir korku düzenlemesini ifade etmez. Deleuze ve Guattari'nin belirtmiş olduğu gibi ticarete, ekonomide, politikada yaratılan korku akımları da söz konusudur. Foucault da bu düşüncenin yeni olmadığını çeşitli dönemlerde farklı örnekler üzerinden değerlendirmiştir. *La Volonte de Savoir*'da²⁹ yaptığı konuşmada Foucault (1976) Yunan tiranlıklarında aristokratlar üzerindeki verginin herhangi bir yeniden *yerliyurtlulaşmaya* izin vermeyecek şekilde borç rejimini genişleten uygulamalarını izah ederken esasen bugünün kapitalizmini anlamlandırmaya da aracılık eder: “paranın dolaşımı, borcu sınırsız kılmanın vasıtasıdır”. (Deleuze ve Guattari, 2014: 288)

Şu halde devletin edimi mekânsal kuşatılmışlığı -iktidarın her yerdeliğinden öte- nerede bulunacaktır? Deleuze ve Guattari'ye göre bu, hareketin kendisinde, kapitalizmin üst-kodlamalarında saklıdır. “devletin yerleşimi veya yeryurdu, tüm ilkel hısmlılıkları despotik makineye itaat ettiren büyük *yersizyurtsuzlaştırma* hareketini yürürlüğe koyar.” (Deleuze ve Guattari, 2014: 288) Bu onun, -devletin- edimlerinin yalnızca ilkidir. Bu ilk, kronolojik olmaktan çok, yeryurt döngülerinin sıralamadaki ilk durağı olarak ele alınmalıdır. Zira fark ve tekrarlar yeniden-yerliyurtlulaşmaları ve bunların bozumlarını ortaya çıkarırlar. (Deleuze ve Guattari, 1987: 333-334) Muhakkak *yersizyurtsuzlaşmalar* beraberlerinde yeni *yerliyurtlaşmaları* da getirmektedir. Bu, bedeni “yeni makinedeki üretim parçaları ya da organları olarak bütünler...” (Deleuze ve Guattari, 2014: 289) İktidarın devamı da bu ölçüde bahsi geçen “senteze” bağlıdır. Şu halde mekânsal bir bütünlük beraberinde kopuşları da ihtiva etmekle birlikte, varlığını sürdürebilmek için sentetik olmaya mecbur gözükür. Bu çıkarım eskiden beri olan mübadele rejimine bir

²⁹ College de France dersleri kapsamında yaptığı konuşma.

ad hoc değil, dolaysız hısımlıkların ve müttefikliğin nesnesi olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlantılara ek olarak mekânın krizini hafıza kavramıyla birlikte de düşünmemiz gerekir. O noktada da Deleuze ve Guattari, mekânı hafıza ile ilişkilendirirken onun dil ile olan bağımlı göz ardı etmezler. Leroi Gourhan ve Jacques Derrida'nın yazı ve grafizme yönelik çalışmalarından referansla Deleuze ve Guattari ilk olarak yerliyurtlu makineyi iki heterojen öge olarak tanımladıkları ses ve grafizme dayandırır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 296) Emperyal düzene evrilen despotik rejimde temsilin yüzü yazı ile mümkün olmuştur. Damgalama, kayıt altına alma vb. konular da aynı şekilde bu sürecin bir sonucudur. Yerliyurtlu ögeler -sözcükler, bedenler, formüller- durmaksızın bir hareket halinde ve artı-değerleri çekip çıkarmak suretiyle akımları çözer ve bağlarlar. (Deleuze ve Guattari, 2014: 298)

Toplumsal bir makinedeki temsil rejimini tutarlılık düzlemi (plan de consistance) olarak adlandırırsak, aşık ki tutarlılık düzlemi değişmiş, artık çağrışım değil ama itaat düzlemi haline gelmiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 299)

Deleuze ve Guattari'nin Zemleni'nin çalışmaları üzerinden despota ilişkin değişimlerinde daha önce ifade ettiğimiz gibi *yerliyurtluluk* büyük ölçüde ses ve grafizm analizlerine dayanır. Deleuze ve Guattari'ye göre bu durum, büyük ölçüde gösterenin kendisinde cisimleşmiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 301) *Anti-Ödipus*'ta bu durum şu şekilde ifade bulur:

Gösteren, göstergenin göstergesi haline gelen bir göstergedir, despotik gösterge yerliyurtlu göstergenin yerini almış, *yersizyurtsuzlaşma* eşiğini aşmıştır; gösteren sadece *yersizyurtsuzlaşmış* göstergenin kendisidir. Harf haline gelen gösterge. *Arzu* bundan böyle *arzulamaz*, *arzunun arzusu*, despotun *arzusunu* haline gelir... (Deleuze ve Guattari, 2014: 301)

Bahsi geçen gösteren ilişkisi Saussure'ün (2011) dil ve hakimiyet önermeleriyle de paraleldir. Dilin keyfiyeti kitleyi tabi kılmanın önemli bir vasıtasıdır. Bu durum, bir üst-kodlamaya dahi ihtiyaç duymaz. (Deleuze ve Guattari, 2014: 302-303) Buna ek olarak söylenmesi gereken şey ise, ikili ilişkiler -karşıtlıklar- olmaksızın hiçbir dilbilimsel sahada bu kodların

yerli yurtlulaştırılmayacağı tespitidir. Bu kodlar, ancak mekânsal düzeyde sembollerle ve göstereni imleyenlerle *yeniden-yerli yurtlulaştırılabilir*. Bu durum dilin aşkınsallığı gibi bir paradokstan da düşünürü uzaklaştırarak “kitlelerin kulluğunu” (Deleuze ve Guattari, 2014: 302) açıklayabilmenin yeni bir imkanını doğurabilecektir.

Gösterenin...anlama sorunlarını bertaraf etmek için -dilinkullanılması, ...mücadele ve para ile mümkün olan en uç noktadaki bir kıyaslanması da, onun etkin bir kapitalizmin paradigmalarına tabi kılınması da yine yarasız olacaktır-gösterenin kendi aşkınlığını yeniden davet etmesi ve modern emperyalizmde gözden yiten bir despotun hâlâ işlediğine delalet etmesi asla önlenemez... (Deleuze ve Guattari, 2014: 301)

Bu minvalde emperyal despotik makineyi değerlendirme tarzımız günümüz kapitalizm kritiğinin esaslı bir parçası olabilecektir. Mekânın düzenlenişi, söz gelimi bir sanat galerisinde yer alan tabloların ifade ediliş tarzları, bir kapitalizm eleştirisi yapılmak istendiğinde, dilsel bir tahakkümün boyunduruğu altında olmaktan kurtulamaz. Böylesi bir durum karşısında ifade edilemez olanı ifade etmenin yolu nedir? Esaslı bir analizin kaynağı nedir? Öyle ki mekânsal krizin teknolojik gelişmeler, kâr eğilimlerinin düşüşüne tanıklık eden sermaye dolaşımı vb. konular dışında ifade ettiği başka anlamlar olmalıdır. Bu temelde fark ve tekrarlar üzerine eğilen bir mekân paradigması ile ifade edilemez olan üzerinde bir tasvir -betimleme, resmetme- imkanı doğurabilir mi? Bu soru, politik ontoloji açısından da temel problemlerden birisine işaret eder.

Hatırlama ve dil ilişkisinin ifade edilme tarzları ile olan ilgisi yalnızca dilin olanağı üzerinden değerlendirilmemektedir. Söz gelimi Deleuze ve Guattari'nin referans kaynaklarından biri olan Jean Nougayrol'un (1968) Akad ve Sümer dilleri üzerine deyişinde olduğu gibi, bir dil bir diğeri için içine kıvrıldığı için etkileşim dediğimiz şey başlamış olur. İkili-tekanlaşma bir dayatma biçimi olduğu kadar bir irtibat tarzı olarak da yer edinmiş olur. O halde bir üst-kodlayan mekânsal bütünlük olmadan mümkün müdür? Eğer mümkünse ne derece başarılı olabilir? Deleuze ve Guattari bahsi geçen

gösteren-gösterge ilişkisini bir noktada efendi-köle diyalektiğine indirgemişlerdir. Böylece artık, “ne anlama geliyor” sorusu da önemsizleşmiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 303-304) Öte yandan Deleuze ve Guattari’ye göre ilk *yersizyurtsuzlaşma* hareketi despotik devlet tarafından bir üst-kodlama ile ortaya çıkar. Ancak bu akımların kodunun çözüldüğü despotik devlet yanında hiç de ayrıcalıklı değildir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 323) Kodu çözülmüş akımların *socius*’u geçerek kapitalizmi meydana getirmesi *yeniden yerliyurtlulaşma* ile ilgilidir. Deleuze ve Guattari’ye göre bu yeni kodlar -yani aslında kodu çözülmüş akımlar- bir despotik aygıtı geriye götürebileceği gibi dönüştürüp değiştirebilir; onu demokratik kılabilir, oligarşikleştirir veya hatta tinselleştirir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 323) Son tahlilde, geleneksel kavrayışın bir parçası olarak feodalite ve kapitalizm üzerine yazılanlar bir kenara bırakılırsa, *Anti-Ödipus*’ta Deleuze ve Guattari’nin, Marx’ın (1977) *Mikhailovski’ye Yanıtı* üzerinden ele aldıkları ekonomik rejimlerin değişimi ve farklarının döngüsünü, ilerlemeci tarih okumasından çok ayrı bir noktada ele aldıklarını görürüz. Buna göre kapitalizm feodalizmin çözümlenmesinin bir sonucu değildir. “Özel mülkiyet, meta üretimi, parasal akış, pazarın genişlemesi, şehirlerin büyümesi...” işte bunların tümü kapitalist ilişkilerden çok feodal ilişkileri ve hatta köleliğin yeniden tesisi anlamında daha ilkel aşamalara geri dönüşü betimler. (Deleuze ve Guattari, 2014: 324) Kod, her şeyiyle ortadadır aslında.

Sonuçta tutarlılık düzlemi; “tüm farkların aynı olacağı” ve “farklara kayıtsız” bir ortamdan çok farka konu olan şeylerin hiyerarşik bir düzene koyulmadığı ve katmanlaştırılmadığı bir uzam tahayyülüdür. (Widder, 2014: 183) Şu halde Deleuze ve Guattari’de toplum karşıtlığı onların moleküler kaçış çizgilerine bakmaktan geçer. Zira kaçış çizgileri mevcut kodları *yersizyurtsuz* kılabilme potansiyeline sahiptir. (Widder, 2014: 184) *Anti-Ödipus*’ta Deleuze ve Guattari (1983) kapitalizmin *yersizyurtsuzlaştırma*larından da bu minvalde söz ederler. Fakat kapitalizm aynı şekilde yeniden-yerliyurtlulaştırır çünkü onun özelliği budur. Buna karşılık kriz tartışması özelinde yeniden yerliyurtlulaştırmaya karşın mutlak *yersizyurtsuzlaştırma* ne dereceye kadar kabul edilebilir

gözükecektir? Deleuze ve Guattari'ye karşın mutlak *yersizyurtsuzluğun* kendi kaçış çizgileri de olay ufkunda -ufuk çizgisinde- ulaşılamayan bir molekülerlik düzeyi olarak kalabilir mi? Kodsuzlaştırımı da kodsuz kılabilen bir anahtar önerebilir miyiz? Bu noktada göçebe-oluş ya da azınlık-oluş -becoming minor- devrimci karaktere sahip olacak düşünceyi *kaçış çizgilerindeki yersizyurtsuzluk* düzleminde ele aldığında, Deleuze ve Guattari daha açık yorumlanabilir hale gelir. Zira göçebeyi fark'lı kılan kalıcı bir konağı olmayışı değil, bir noktadan bir diğerine, bir yerden bir başka yere akışı, geçişi ve bu akışının bir oluş olarak süregitmesidir. (Widder, 2014: 185) Başlangıç noktası da dolayısıyla bu nokta olmalıdır.

Devlet... *arzu*dur. Devlet(in) *arzusu*, en inanılmaz bastırma makinesi yine de (onun) *arzu*(su)dur, *arzulayan* öznedir ve *arzunun* nesnesidir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 322)

Nihai olarak dile getirmek gerekirse, kapitalizmin üst-kodlamasının yarattığı gerilim öncelikle ve kesin olarak mekânda ortaya çıkar. Bunun en basit örneği, Wittfogel'in (1955) azalan idari verimlilik kanununda dile getirdiklerine bakılarak anlaşılabilir. Günümüzde de devletin gücüyle uzlaşmayan geniş sektörler yarı-özerk halde bırakılmışlardır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 308) Fakat bunların karşısında Deleuze ve Guattari'nin de dile getirdiği gibi, *arzu* fark'ları olumlayıp çokluk'tan yana olabileceği gibi, zıtlıklara, dost-düşman kategorilerine de dönüşebilir. Böylelikle faşizmin *kaçış çizgisi* özyıkımın karşılığı olur ki bu durumda pür bir nihilist devletle karşılaşırız. (Widder, 2014: 188) Şu halde *arzunun* akışlarının değişmesi mekânsal bir konudur ve mekânın düzenini değiştirecek olan da budur. Kapitalizmin üst-kodlaması kendini yenileyebilme gücüne sahipse de *kaçış çizgileri* potansiyelini her zaman için koruyacaktır.

3.1.2. Politik-Mekân ve Kapitalist Yayılma

Mekânın bireyleri kendi sınıfına görünmez işlevsel sınırlarla hapsettiği yönündeki düşünce, aslında siyasal olan her şeyin içinde -ideoloji, tarih vs.- en

açık görünen, en zahiri olanın da mekân olduğunu göz ardı eden ve onu incelenmesi zor bir araştırma nesnesiymiş gibi değerlendiren bir yanılgı oluşturur. Oysa yalın olarak ifade edilmesi gereken nokta, bir mekâna bakmanın söz gelimi ideolojiler üzerine düşünmekten çok daha gerçekçi olacağıdır. Mekânın dili, bize kendini doğrudan açan ve bir giz perdesinden çok apaçık olanı fark etmeye izin veren bir doğaya sahiptir. Günümüzde faillerin öfkesi ya da şiddeti, devletin konumunu ve dilini her geçen gün dönüştürmektedir. Bir yandan da geçmişin devlet adamları günümüzde artık bulunmaktadır ve sözü edilen “devlet aklından” -hikmet-i hükümet- söz etmek de oldukça güçtür. Bu “devlet aklının” mantığını günümüzde sorgulayabilmenin daha kolay yöntemlere sahip oluşu -sosyal medya ya da internet gibi iletişim teknolojilerinin gelişimi sayesinde- esasen o mantığı içeriden ve dışarıdan gittikçe “tüketmektedir” de.

Günümüz kapitalizmi, özellikle de mekân ile politika açısından, “neoliberalizmin mülksüzleştirilmiş kitleleri” sokağa çıkmaya yöneldikçe esasen kârlılığa, verimliliğe odaklı siyaset mekânizmalarıyla ve piyasa ekonomisinin yapılarıyla daha da çok kişiyi -nüfusun çoğunu- ıskartaya çıkarmaya gönüllü hale gelmiş bulunuyor. Hususiyetle güvencesi olmayan insanların tekinlik arayışı kimi odak grupları içinse tekinsizlik yaratıyor. Burada artık yalnız sosyal sermayenin -Bourdieu’nün (2010) kullandığı anlamda sosyal sermayenin- devredilişinden söz etmiyoruz. Bu noktada, siyasal olanın ve başta mekânın farklılaşması da söz konusu olmaktadır. Nitekim yakın dönem Avrupa merkezli aktivist eylemlerin artışında da Avrupa’daki ekonomik istikrarın azalması dayanak gösterilebilmektedir. Sosyal hak ve güvencelerin azaltılmasıyla birlikte Avrupa merkezli direnişçi profili de niceliksel olarak artmaktadır. Bunların yanında kendisine rağmen protesto kültürü, kapitalizmin kinik uygulamalarının bir tezahürü gibi kodlanmaya başladıkça eleştirel teori de benzer bir yaklaşımdan payını alıyor gözükmektedir. (Dikeç, 2016: 50) İroninin, parodinin alt-kültürde, taşrada ya da banliyölerde vs. bulunduğu karşılık; böylesi bir imge üretimi ve

yabancılaşmanın da yine kinik, *kitsch* uygulamalarından biri olarak ortaya çıkmaktadır.³⁰

Öte yandan kapitalizmin kinik yönüne ait savların -Sloterdijk (1988) gibi- iç karartıcı sonuçlarına Deleuze ve Guattari'nin düştükleri şerh, Buchanan'ın (2014: 51) *arzunun* akış olduğuna ilişkin örneklerinde ve içindeki değişimi açığa çıkarmaya muktedir kapitalizm tasvirinde kimi paralellikler gösterir. Aydınlanma döneminden bu yana, bilindiği gibi, özel insandan kamusal insanın yaratımı, Rousseau'cu bir ifadeyle insanı insandan daha fazla bir şey olmaya zorlamak anlamına gelmektedir. Bu manada mekânın belirleyiciliğiyle siyasal katılım arasındaki bağı, yurttaşın üretiminden başlayarak değerlendirmek gerekir. Bir başka yönden, bilindiği üzere özne tabiri üzerinden form olarak bir aktüellik taslağı çizilmektedir. Sabitlik momentlerinden yarattığımız bir hareket düşüncesi de bu bağlamda mantıklı bir çıkarım olmaktan çıkmaktadır. Şu halde tüm bu tartışmaların temelde birbiri içinde kıvrım yapmakta olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Zira bir kıvrım, kendisi bir kıvrım yapmakta olduğuna göre her bir kıvrım başka bir kıvrım içinde mündemiç olarak durmaktadır. Bu durumda, yapısalcı bir bağlam içinde sınırlı kalmamak adına bahsi geçen temel kavramları tarihsel oluşundan bağımsız değerlendirmek gerekecektir. Zira tarihe bağlanma yoluyla çözülme, kapitalizmle mümkün olamaz.

Nitekim günümüz kapitalizminin artık *hylomorphic* bir karakteri vardır. Burada elbette Simondon'un "*hylomorphism*" kavramının Deleuze ve Guattari'deki karşılığı eleştirel olarak; kavramın siyasi boyut, politik bir boyut olarak yer alması ve kapitalist *arzuyla* çatışan bir beden politikasının esasen *hylomorphic* bir temsil olmasıdır. (Bonta ve Protevi, 2004: 97) Bu sürecin öncesinde, kabul etmek gerekir ki esasen pre-kapitalist dönemle birlikte mekânın sınırının çıkarılması, haritasının çıkarılması, teknik vasıtasıyla gözetlenip kontrol edilmesi kestirebilen bir siyasallık rejimi inşa etmiştir.

³⁰ Bu tartışma, Thomas Frank'ın *The Conquest of Cool*'da özetlediği haliyle yeni pazarlara açılmanın bir yolu ve yöntemi olarak da gözükmektedir. (Frank, 1998).

Nitekim karar-verilemezlik bu minvalde çoğunlukla mekânla ilişkilidir. Mekânın “boş”luğu devletin ya da sermayenin kontrolü altında karar anlarıyla, hükümlerle doludur. Kaybedilen politik kazanımlar mekânın kaybedilişiyle, elde tutulamamasıyla yakından ilişkilidir. Bu politik-mekân kavrayışlar elbette tümüyle bir olumlama içermemektedir. Bu düşüncelerin karşısında pragmatizmin çeşitli önermelerini bulmak da mümkündür. Söz gelimi, Doreen Massey, (1994: 27-28) Laclau’ya referansla mekânın kendisinin, yani dünyanın kendi uzamının, temsil edilebilir olmaktan ziyade, mimetik anlamda temsil edilemez olduğundan söz eder. Fakat aslında temsiliyet de bu haliyle bir üretim süreci ve onun ürünü haline gelmiş olur. Şu halde sormamız gereken soru, “eğer sermaye karşısında böylesine hazır bir emek gücü bulmasaydı tarihsel kapitalizmin geleceği nasıl olurdu” sorusudur. Bu yalın sorunun işaret ettiği asıl soru ise şudur; libidinal ekonomi ve *arzulama üretimi* çağdaş politik faili yaratmamış olsaydı günümüz politik rejimler nasıl inşa olur ve işlerdi?

Bu noktada kavramın nasıl ve ne şekilde ele alındığına tekrardan bakmamız daha yerinde bir tercih olacaktır. Bilindiği gibi politik-mekân kavramsallaştırması, esasen çoğunlukla politik coğrafya kavramıyla birlikte ele alınmıştır. Kavramın tarihsel kökeni 19. yüzyıl sonlarında Alman düşüncesine dayanmakla birlikte -Friedrich Ratzel gibi coğrafyacılar- kavramın ilk olarak Fransız felsefesi içerisinde döneminin önde gelen fizyokratlarından Jacques Turgot tarafından kaleme alındığı kabul edilmektedir. (Agnew, 2002: 13) Literatür açısından da mekânın siyasal oluşu mevhumu, kavramsal olarak temelde coğrafyacılar tarafından kullanıma sokulmuştur. Öyle ki üniversitelerdeki coğrafya kürsüleri, siyaset bilimi kürsülerinden çok daha meşhur ve popüler oldukları için, salt Almanya’da 19. yüzyılda pek çok coğrafya kürsüsü açılmış, bunu takiben Birleşik Devletler ve Fransa’da 20. yüzyıla gelindiğinde küresel çapta bir coğrafya trendi yakalanmıştır. Fakat Almanca’nın hakim olduğu bölgelerde özellikle Friedrich Ratzel’in katkılarıyla “*state geography*” temelinde bir coğrafya anlayışı inşa edildiğinde, literatür de uzunca bir süre bu geleneğe bağlı kalmak durumunda kalmıştır. (Farinelli, 2000) Almanca konuşulan topluluklarda başlayan bu anlayış,

Britanya ve Fransa'ya sıçradığında Avrupa kolonyalizminin bir ürününe -bir tür kapma aygıtına- dönüşmüştür. Devlet paradigmasında bir coğrafya anlayışının, mekânın kavranışı üzerinde sorunlu ayırım kategorilerinin oluşmasına neden olması gibi siyaseten, mekânı kuşatıcı devletin, Deleuze ve Guattari'nin dile getirdikleri gibi *arzulama üretimine* vurduğu ket ve bunun, mekânın üretiminde de ne denli rol oynadığını gösterilmesi oldukça önemlidir. Bu minvalde geleneğe düşünsel kaynaklık eden Friedrich Ratzel'in Hegelyen coğrafya anlayışı, Alman siyaset aktörlerinin konjonktürel olarak sıkı sıkıya sarılacağı bir mantığı simgelemiştir. Böylelikle mekânın kavranışı ile siyasal fail arasında güçlü bir bağ, devlet "yüceliğinin" kendi nesnesinde biricikleşir. Bismarck ile başlayan Avrupa içindeki Alman egemenliğine dayanan *lebensraum* -yaşam alanı- yayılmacılığı mekâna -özünde coğrafya diye dile getirilmiş olsa da- hem yeraltı ve yer üstü kaynakları itibariyle maddi bir güç verdiği kadar, hem de tarihsel bağ ve ulusal milliyetçilik -Alman milliyetçiliği- yoluyla manevi de bir güç atfetmekteydi. (Agnew, 2002: 15) Böylelikle mekân, yalnızca tarihsel kodları itibariyle değil, -özellikle 19. yüzyıl sonlarından günümüze- milliyetçilik üzerinden, uluslararası siyasete istinaden ve elbette iktidarın denetimi üzerinden mekânı politikleştirirken, politikayı da mekânsallaştırmıştır.

Bu durumun literatürdeki -günümüz açısından demode olan- bir örneğini, esasında güç istemine dayanan *jeopolitik* kavramında görebilmek mümkündür. İsveçli Rudolf Kjellen'in 1899'da ilk kez ele aldığı kavram, Alman düşünür Karl Haushofer'in kullanımıyla birlikte -Alman yayılmacılığına etkisi dolayısıyla- uluslararası politika sahnesine en yüksek perdeden giriş yapmıştır. (Agnew, 2002: 15) Her ne kadar İkinci Dünya Savaşı sonrası *jeopolitik* kavramı mimli bir konu haline gelmişse de kavramın Amerika'daki algılanışı, politik kavramının çift-anlamlılığından kurtarılmak adına eskinin sömürgeler üzerindeki askeri ve siyasi stratejileri olarak anlaşıldığı bağlamdan ayrılmıştır. Amerika'da bu daha çok, Isaiiah Bowman gibi isimler sayesinde ABD Başkanı Woodrow Wilson'ın prensiplerine düşünsel kaynaklık edecek bir pragmatizme yönelmiştir. (Agnew, 2002: 16)

1950'lerin başında ise mekân ve siyaset ilişkisi coğrafyacı bir tandanstan kültürel bir iklime evrilmiştir. Bu bağlamda Jean Gottmann, 1952 tarihinde *La Politique des Etats et Leur Geographie* adlı çalışmasında inanç ve sembollerin -ikonografilerin- devletin mekân üzerindeki siyaseten etkisini göstermesi açısından grup-sal kimliklerin ve cemiyetlerin -communities- inşa edilmesindeki bağlamını yeni bir başlangıçla ele almıştır. Gottmann, geç kariyerinde ise (1982) devletlerin gelişimiyle coğrafyalarının gelişimi arasındaki korelasyonları gözetmiş ve devletlerin sisteminin açık ve kapalılığını buna göre tasnif etmeye girişmiştir. (Agnew, 2002: 17) Mekânsal ve tarihsel olanın ayırımını ulus-devletlerin kent idarelerine bakarak incelemek düşüncesi, aslında pek çok açıdan mekân ile politika arasındaki kategorik çok-katmanlılıkları ortaya koymaya yaramıştır. 1960'lardan itibaren Yves Lacoste, Richard Peet, David Harvey, Doreen Massey, Neil Smith, Peter Taylor (1999) ve Kevin Cox gibi isimlerin yanında Immanuel Wallerstein gibi kimi düşünürlerce “coğrafelsefe” -*geophilosophy*- ekonomik temelli bir noktadan değil, ağırlıklı olarak kent üzerinden çalışılmaya başlanmıştır. (Agnew, 2002: 19) Kapitalizmin getirdiği eşitsiz gelişme süreçleri ve 3. Dünya mevhumu da böylelikle literatürde güç kazanmaya başlamıştır. 80'li yıllara gelindiğinde ise Aktör Ağ Teorisi'yle Michel Callon ve Bruno Latour (2008) gibi kimi düşünürler mekân mevhumunu farklı bir kanal üzerinden, *ağlar* üzerinden değerlendirmeye çalışmışlardır.

Teorik açıdan durum bir yandan böyle seyrederken, Avrupa felsefesinin önemli yapı taşlarından Foucault ile birlikte biyo-politik ya da beraberindeki post-yapısalcılarda -Derrida, Lyotard, Butler veya Barthes gibi- çağdaş kapitalizm eleştirisi yalnızca ekonomik işleyişi bakımından değil; faillerin -öz fikrinin reddiyle en fazla özne oluş olarak fail- bütünlüklerine -toplumsal manada- ya da parçalanmışlıklarına -birey öncesi; bireyleşme- eğilen bir noktada onların duygusallıklarına bakmaya çalışmıştır. (Virno, 2003) Deleuze ve Guattari de bu post-modern düşünce içinde mekân konusuna ayrıca önem vermişlerdir. Bilindiği gibi, *Anti-Ödipus*'un açılış sayfaları, katıksız bir şekilde *arzulama*-makinelerini anlatmak için örneklerle doludur. Tüm bu *arzulama üretimi*

altında gerçekleşen temel mekânizma ise mikro-politikadır aslında. Bilinç-öncesi durumdan bilinç-üstü duruma, bireyden topluma binlerce, yüzbinlerce rizomatik bağlantı *yersizyurtsuz* akışlar sağlar. Bireylerin yapamayacakları şeyi kitleler yapar (Canetti, 2012) ve *arzu* makineleri de bireyler için aynı işlevi üstlenir. Kitleler başlı başına bir bedendir; ancak *organsız bedendirler*. Grup kimliği yaratmak için bir araya gelebilir ya da daha küçük gruplara ayrılabilirler fakat sonuçta tüm olup biten mekânsaldır. Sokak protestolarının gelişiminde bedenler, iktidarlar ya da bizatihi sokakların kendisi tarih gibi değişiklik gösterebilir ancak amorf olarak *kurucu mekân* ilişkilerinden bağımsız bir eylem biçimi olamaz. Deleuze ve Guattari'ye göre (1983) üretim enerjisi olarak libidonun bir kesiminin kaydetme enerjisine -numenlere-dönüştürülmesine benzer biçimde, onun bir kısmı da tüketim enerjisine -voluptas- dönüşür. Mekân işte bu enerjinin salınımının kontrol edildiği ya da serbest bırakıldığı, fenomenleri doğrudan doğruya gözlemleyebildiğimiz başlıca *kaçış çizgisidir*. Teknik de bu *kaçış çizgilerinin* teknolojik gelişimine dayanan bir *yersizyurtsuzlaşmayı* üstlenmektedir.

Nitekim 1970'lerin başından itibaren Deleuze ve Guattari, 1980'lerde çoğalmaya başlayan ve 1990'larda iyice etkisini arttıran interneti, ağsallık düşünceleriyle önceden kestirebilmiş gözükürler. Bedenleri birbirine bağlayan bu ağ teoremi, aynı şekilde kimlik gibi unsurları üzerinden tanımlandığı 'yer' açısından da damgalamışlardır; tam da sosyal medyanın büyülü kaçış çizgilerine doğru... (Ballantyne, 2012: 34) Bugünlerde çağdaş kapitalizm yeni bir tüketim kültürüne; ödipal, bilinç akışının dışında ya da kontrol altında tutulduğu bir noktaya evrilmiştir. *Arzu* ve *arzu ekonomisiyle* birlikte *transindividuation* -birey-aşırılaşma veya birey-ötesileşme- bir hafıza yaratmaktadır ve bu hafıza da insanın kendisi gibi tekniğe dayalıdır. Leibniz evreninde mekânın matematiği bu tekniğin bir parçasıdır. Her ne kadar Stiegler (2007) birey özelinde tartışmayı Simondon'a taşımış olsa da -bir kelime oyunu olarak *Simondonness* diye adlandırılıyor- mekân bu konuda zamansallığın ötesinde aşılammış bir sorun olarak belirir. Bu noktada Stiegler'in *La Nouvelle Critique* dergisi üzerinden yapısökümcülüğe dair eleştirisini Deleuze

sonrası çalışmalar için de söylemek pekala mümkündür. Buna ek olarak, Barthes'ın post-yapısalcılık nezdinde eleştirinin metafizikten ayrı olmadığını söylemesi Stiegler gibi düşünürler tarafından şu şerhi de beraberinde getirir; “yapısöküm de benzer biçimde...bir zıtlıklar sistemi üzerine kurulmayan ve tarihsel oluşumu metafiziğe dayanmayan bir eleştirinin nasıl olması gerektiğini açıklığa kavuşturmamıştır”. (Stiegler, 2012: 28) Stiegler'in çözümü burada yeniden ekonomi-politiğe *-pharmaconomics*'e- bakmaktan geçer. Elbette kapitalizme dair söylenecek herhangi bir şey üretim ve tüketim ilişkilerinden münezzeh değildir. Bunun yanında “*arzu* kodifikasyonlarından, gramlardan kısacası oluş'tan söz ederken bu ne derece mümkündür” sorusunu sormak gerekir.

Geleneksel kullanımıyla politik-ekonomi bir yurt'a ilişkindir. Ticari ağlar ve müteşebbisler bunda etkin rol oynarlar. (Stiegler, 2012: 29) Burada Lefebvre'in kullanımından farklı olarak gündelik hayattaki mekâna ve toplumsallığa da bakılabilir. Charles Moore'un *Piazza D'Italia* projesi ya da herhangi bir alışveriş merkezindeki x sokağı konsepti; bir zaman diliminden bir diğerine, bir yer'de olmaktan bir diğerine yok-mekân'lar yaratırlar. Fakat bu durumu mekâna özgü kılan hafızadır. Nitekim bir Roma dönemi terimi olan *Loci Yöntemine*³¹ baktığımızda Stiegler'in hafıza ile olan kavrayışının çağdaş kapitalizm içinde sokaklara ve caddelere sirayet eden, ekonomik çeşitli görünümle birlikte olduğunu gözlemleyebiliriz. Elbette bir ihtiyaç veyahut imkanın önüne toplumsal ya da aktüel sıfatını eklemek, kavramın toplumsal addedilebilmesine olanak tanımaz. Tersine, o kavramları indirgeyerek pratiği içinden çıkılmaz bir nesneye dönüştürür. Deleuze ve Guattari'nin pratiğiyle söylemek gerekirse, sürekli artan ve değişen ihtiyaçlar, sonsuz *arzular* yığını olduğunu bizi düşünmeye iter. Esasında Deleuze'ün vurguladığı nokta, aynılık etiketi altında her tekrarın, aynının tekrarı olsa da bir fark yaratıyor oluşudur. Dolayısıyla tekrar edilecek bir kimlik, iktidar, bilgi ya da ortada hangi mevhum varsa, aslında artık bulunmamaktadır. Bütün bir *arzulama üretimi*, ontolojik olarak kaçınılmaz olan farklılık üretiminin gizlenmesi, üzerinin örtülmesi,

³¹ Latince *locus*'un yani yer'in çoğulu; *Method of Loci* veya *Memory Palaces* şeklinde kullanımdadır.

onun önce disipline edilip ardından kontrol altında gözlenmesinden ibarettir. Bu durum, *ebedi döngü -bengi dönüş-* kavramına çok yakın bir tablo çizer ki aslında Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da (2017) ikinci sentezden üçüncüsüne geçerken -yani göçebe dağılım ve anarşiden söz edişinin arkasında- Nietzsche'nin gölgesi kolaylıkla seçilebilir:

Ya bir gün ya da bir gece şeytan gizlice yalnızlığımızın en yalnız haline sokulur ve size şöyle derse: yaşıyor olduğun ve yaşamış olduğun bu yaşamı bir kez daha ve sayısız kez yaşamak zorundasın; ve içinde yeni hiçbir şey olmayacak, ama her acı ve her neşe ve her düşünce ve her işaret ve yaşamındaki ifade edilemez küçük ve büyük her şey sana dönmek zorunda olacak, aynı sırada ve düzende-ağaçların arasındaki örümcek ve ay bile, ve bu an ve ben bile. Varoluşun ebedi kum saati bir kez ve bir kez daha ters çevrilir, ve sen onun içinde bir kum tanesisin! (Nietzsche, 2001: 341)

Nietzsche'nin meşhur pasajının çağrıştırdıkları bilindiği gibi oldukça popülerdir. *Bengi-dönüş* üzerine söylenmiş bu örnek, en büyük ağırlık -das größte schwergewicht- adıyla da anılır. Deleuze ve Guattari okuması ise bunun bambaşka bir versiyonudur. Her tekrar ve döngünün bir çeşitlilik yarattığı ve fark'ı ortaya çıkardığı bir sonsuzluk düşüncesine dönüşmüştür aynı pasaj. Böylelikle her daim ve her an bir yenilik ve devrim düşüncesini içinde barındırmaktadır. Nietzsche'nin güç istencinin gölgesi hâlâ benzer düşüncelerin gölgesi üzerine düşmektedir, halen devletlerin pürtüklü mekânından bahsediyoruzdur, halen kapitalizmin molar yapıları hayatımızın yanı başındadır. Diğer taraftan Deleuze ve Guattari'ye göre iktidar basitçe "toplanişın katmanlaşmış boyutudur" ve böyle oluşu devam edecektir de. (Deleuze ve Guattari, 1987: 531) Şu halde tekrardan politik-mekânın bir fark sorunsalı olduğunu idrak etmemiz gerekmektedir.

Fark, onu bir doğa farkı olarak tesis eden ilişkide feshedilemez, eğilimin sonu yoktur. Eğilimin tek sınırı içseldir ve durmaksızın onun ötesinde ilerlemektedir, ama onu yerinden-ederek... (Deleuze ve Guattari, 2014: 334)

Deleuze ve Guattari'nin içsel sınır üzerinden tayin ettikleri, fark ilişkilerinin *yersizyurtsuzlaşma* kavramı üzerinde bulunduğu aksiyom, kapitalizmin bir mistifikasyonu değildir. Politik açıdan sınırlar, akışlar, *kaçış çizgileri*, kendi içinde bir düzlem barındırmayan fakat bir *yer*'e ilişkin kavramlardır. Bu *kapma aygıtının* işlevine dönük olarak da böyledir. Bunu salt teorik çerçevede değil, gündelik hayata ilişkin aktüel bağlamlarda da ele almak pekala mümkündür. Söz gelimi Sennett, yakın geçmişte yapıların -kısaca mimarinin yani binaların- ahlaki işlevini kaybettiğini dile getirir. (Sennett, 2010) Bu, moral bir konu olmaktan çok işlevselliğe ilişkin olarak getirilmiş bir yargıdır. Zira günümüzde de benzer şekilde en önemli ve en yeni alanlar tüketime ve turizme ayrılmış vaziyettedir ve işlevselliklerini kapitalizmin bu tüketim mantığından alırlar. Şu halde sermayenin dolaşımı -finans dünyasında artık tek bir tıkla olsa da- halen mekânsaldır ve fiziksel mekânın rantı sermayenin dolaşımı açısından da elzemdir. Tüketim tercihleri üzerinden olmasa da çağdaş kapitalizmin uzam üzerindeki etkisi Harvey'in (1989a) zaman-mekân sıkışması "time-space compression" olarak ifade ettiği dönemin ortaya çıkışını hazırlamıştır temelde. Bu noktada kapitalizmin zaman yönetimi ile mekânın kontrolü arasında uzamsal hegemonyası, politik olarak da temsilin imkansızlığı tartışmasına yol açar. Sermaye temsilin yerini aldığı anda, Arendt'in postmodernizm üzerine söylediği şey geçerli olacaktır, totalitarizm kaçınılmaz gözüktür. (Arendt, 1973) Tüm bunları müteakiben, mekânı kendi içinden çekip çıkararak, onu aşan yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin sınırsız bir şekilde çoğalması, Brunn ve Leinbach'ın (1991) da bahsettikleri, daha önce sözünü ettiğimiz "yer ve zaman çöküşü" diye tanımlanan durumu da açığa çıkarmıştır. Kaldı ki post-modernizmin -zamana ve mekâna sıkıştırmanın yarattığı- yön bulma ve parçalanmanın sonucu olduğu yönündeki çıkarım da bir önceki çıkarımın kaynağıyla benzer diyagramlara sahiptir.

Bu noktada tekrardan ekonomi-politiğe bir bakış atmak yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Marksizmin pre-kapitalist dönemleri irdelemek için kullandığı "küçük meta üretimi" ifadesi, modernleşme kuramlarına benzer bir biçimde "bağımlılık" teması içerdiği için kimi düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Bu

yazınlar bağımlılık ilişkileri içerisindeki dinamikleri göz ardı etmesiyle yapısalcı bir görünüm kazanmış ve Althusser'in nezdinde bu düşünürlere Thompson (1967) gibi kimi isimler yoğun eleştiriler getirmişlerdir. (Rykwert, 1996: 11) Oysa aynı mekânda farklı zamanları temsil edebilecek ilişkilerin varlığı öteden beri bilinen bir şeydir ve özellikle Fransa'da Foucault'nun (2014) *heterotopya* ile yaptığı giriş bu anlamda çok özel ve değerlidir. Öte yandan kapitalizmin mekânsal yayılmacılığına ilişkin olarak teorik çerçeve yalnızca politik olana ait değildir. İçerisinde ulusal, uluslararası siyasetin çeşitli kritikleri de yatar. Söz gelimi kapitalizm kendi imkanını yaratan özgül koşulları bir mekânda kurarken, bir başka mekâna Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta andığı şekliyle merkez-çevre dikotomisini dayatmakta ve sermayenin dolaşımı böylelikle coğrafi düzeyde mekânsal gerilimler de üretmektedir. (Hardt ve Negri, 2012) Mekânın kapitalist dönüşümü ise, kent düzeyinde çeşitli formların aktüelize edilmesiyle birlikte gelişmiştir. Kentlerde konut alanlarının ayrışması, aslında ötekilerin ötekileştirilmesi süreci olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, mekânı sabitleyen düşünceye yaptığımız eleştirinin aksine, o düşüncenin bir ürünü olan “toplumsal grupları sadece mekânsal olarak birbirinden ayırmakla kalmaz, aralarındaki farkları ve eşitsizlikleri bir yandan gizlerken, bir yandan da pekiştirir.” Dolayısıyla aslında hakikaten de farklılık sistemleri mekân üzerinde oluşur ve varlığını sürdürür. Mekân büyük çoğunlukla “politika ve ideoloji yüklüdür”. “Toplumsal yaşamın görünürde masum mekânsal pratiklerinin altında aslında çoğu zaman soyut iktidar ilişkileri gizlidir. Bu minvalde mekânsal pratikler hiçbir zaman ‘tarafsız’ değildirler aksine, her zaman belirli bir ideolojinin taşıyıcısıdır. Mekân politiktir, çünkü toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü bir ifadesidir.” (Barnes ve Duncan, 2013)

Elbette mekân aynı zamanda bir pratiktir de. Mekân toplumdaki çelişkilerin normalleştirilip sıradanlaştırıldığı gündelik yaşamın içinde eritildiği bir çalışma alanıdır. (Keith, 2004: 28) Deleuze ve Guattari burada daha önce kısaca sözünü ettiğimiz Etienne Balazs'ın meşhur sorusunu tekrardan gündeme taşır: “kapitalizmin neden gerekli bütün bilimsel ve teknik koşulların mevcut

görüldüğü Çin’de 13. yy.’da doğmamıştır?”. Yanıt açıktır. Devlet, tekel olarak ve denetimi sağlayan başlıca aygıt olarak buna izin vermemiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 287-288) Deleuze ve Guattari’ye göre kapitalizm, temelde tuhaf bir dindarlığın eşlik ettiği kinizm çağıdır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 327)

Bu kinizm çağı, özellikle de bütün kodu çözülmüş ve *yersizyurtsuz*laşmış akımların birleştiği bir dönemi ima eden bu çağ, sermayenin birikimine aittir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 327-328)

Sermayenini birikimi -özellikle kent için- kaçınılmaz bir yapılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu noktada Batılı anlamda mimari eserler gözetildiğinde, en eski alışkanlıklardan biri, mimari yapıları insan formunda görme eğilimidir. (Rykwert, 1996) Kapitalizmin mimari boyutundaki bakış, onun ekonomik işleyişinin mekânsal örgütlenmesini de kurup, inşa edendir:

Kapitalizmin, özünde veya üretim tarzında endüstriyel olduğu doğrusa da, o sadece tüccar kapitalizmi olarak işler. Özünde hırsımsal endüstriyel sermaye ile kurduğu ittifak sayesinde işler. Belirli bir anlamda, bütün sistemi ve *arzu* yatırımını elinde tutan şey bankadır.” (Deleuze ve Guattari, 2014: 333)

Bu durum, görüldüğü üzere yalnızca mimariyle sınırlı değildir. Endüstriyel kapitalizm kadar onun “tüccar” kimliği de ön plandadır. Zaten kapitalizmin örgütlenmesinde bunun payı azımsanmayacak düzeyde, şehirlerin sokaklarında, caddelerinde gözlemlenebilir.

Kapitalizm ya da onun kesilişi, bütün kodu çözülmüş ve *yersizyurtsuz*laşmış akımların birleşimi, sadece diğer akımların yanında birer akım ve diğer öğelerin yanında birer öge olan ticari sermaye veya finansal sermaye tarafından tanımlanmaktadır. (Deleuze ve Guattari, 2014: 328)

Kapitalizm bu lahzada söz gelimi ulusal politikanın belirlenişinde finans-kapitalin kodları üzerinde işlese de aslında kodifikasyonu belirleyen mantık yalnızca ticari öğeler değildir. En temel sebebi onun kurmuş olduğu ağlardaki

ilişkiselliktir ki bunu fiziksel referansa başvurmadan mekânsal ilişkiler bütünü ve *kurucu mekân* mevhumu özelinde açıklayabilmek mümkündür.

Kapitalist makine, sermaye bir hımsal sermaye haline gelmek için bir ittifak sermayesi olmaya son verdiğinde yola koyulur. Para, paranın nedeni veya değer, artı-değerin nedeni olduğunda, sermaye de hımsal hale gelir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 330)

Görüldüğü gibi, Deleuze ve Guattari'nin bu okuması, *Anti-Ödipus*'taki genel hasımlık-ittifak kurma biçimlerinin bir tezahürü olarak tekrardan şekillenmektedir. Bunlara karşın kapitalizm içindeki devinim kadar onun karşısında da süregelmekte olan *yersizyurtsuzlaşmalar* vardır:

...kar oranlarının düşme eğilimi, yani toplam sermayeyle ilişkili olarak artı-değerin düşmesi sorunu, ancak kapitalizme ait içkinlik sahasının bütününde ve bir kod artı-değerinin bir akış artı-değerine dönüştürüldüğü koşullarda anlaşılabilir ... kar oranlarının düşme eğiliminin bir sonu yoktur ama karşı koyan etmenleri yeniden-üretirken kendisini de yeniden üretmektedir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 331)

Burada sorulması gereken soru, nasıl bir politik projeksiyonda böylesi *kaçış çizgilerini*, *yersizyurtsuzlaşmaları* tanımlayabileceğimizdir. Zira kapitalizmin uzamsal olarak yayılmasının bir sınırı yokmuş gibi gözükmektedir. Deleuze ve Guattari ise bu noktada içkinlik mevhumuna tekrar dönmektedirler:

Kapitalizm tüm toplumların dış sınırı ise, kapitalizm kendi açısından hiçbir dış sınıra sahip olmadığı, ama sadece sermayenin kendisi olan ve karşılaşmadığı ama her zaman yerinden-ederek yeniden ürettiği içindir bu. (Deleuze ve Guattari, 2014: 335)

Öte taraftan matematiksel çıkarımlara dayanarak Deleuze ve Guattari, diferansiyellerin katsayıları -tanjantı olmayan eğim örneğindeki gibi- çözülemediğinde, farkların ve ilişkilerin de artık birbirlerini feshedemeyecek, hükümsüz kılamayacak bir noktada olacaklarını ifade ederler. Dolayısıyla ister eleştirel teoriler nezdinde isterse de tüketim mantığının kendisinde olması fark

etmeksizin, kapitalizmin bu bağlamda kendi mantığı içinde kendi entitelerini feshedemez gözükmemesi son derece doğal gözükmektedir.

Sistemin genişmiş içkinliğinde sınır, önceki yerinde azaltmaya meylettığı şeyi, yerinden-edilişinde yeniden tesis etmeye meyleder ...bu yerinden etme hareketi, temelde kapitalizmin *yersizyurtsuzlaşması*na aittir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 335)

Kapitalizmin *yersizyurtsuzlaşması*nı böylelikle diğerlerinden ayıran Deleuze ve Guattari, göçebelerin savaş makinelerine karşı devletlerin endüstriyel üretimlerine yönelirler. Bu bağlamda üretim-karşıtı askeri endüstri, rekabeti devletin sorumluluk sahası içinde pay edilmiş olarak -merkez ya da çevrede insan artı değerini çekip çıkartan bir teminat olarak- Deleuze ve Guattari'nin kapitalist içkinlik dediği şeye karşılık gelmiş olur. (Deleuze ve Guattari, 2014: 341-342) Bir başka deyişle, kendisine yeni sınırlar bulan, genişleyen üretimin içinde üretim-karşıtı bir sektör gelişir. Bu fark, despotik bürokrasi ile kapitalist bürokrasi arasındaki ayrımlarda daha da kristalleşir. Deleuze ve Guattari bu ayrıma kısaca üretim-karşıtlığı aygıtı adını verirler. (Deleuze ve Guattari, 2014: 342) Bu noktada bolluğun olduğu yere eksikliği davet etmek; temelde üretim-karşıtlığı aygıtını kapitalizme özgü kılan özellik olmuş olacaktır. Nitekim kapitalizmin, üretime üretim-karşıtlığını zerketmek suretiyle akışların artı-değerini soğuran bir şizofrenikliğe sahip olduğunu dile getiren Deleuze ve Guattari, böylelikle sabit sermayenin makine artı-değerine göre şekillendiğini öne sürmektedirler. (Deleuze ve Guattari, 2014: 344)

Öte yandan Deleuze ve Guattari, Samir Amin'in (1990) *Üçüncü Dünya* ülkelerine verdiği tavsiyenin -dünya pazarından çekilme önerisinin- tam aksine karşıt yönde ilerlemekten söz ederler. Deleuze ve Guattari'ye göre devrimci yol *yersizyurtsuzlaşma* içinde çok daha uzağa ilerlemek, çok daha şizofrenikleşmekle mümkün olabilecektir. Mevcut *yersizyurtsuzlaşma* ve kod çözümü yeterli değilse, "süreci hızlandırmak" istemişlerdir ve bu yönüyle hızlandırmacı *-accelerationism-* teorisine yakın oldukları iddia edilebilir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 348) Bir taşın atım eğrisi ya da bir dairenin içindeki döngüde, daha hızlanması -ya da yavaşlaması- söz konusu değilse

merkezkaç kuvveti hareketi korur, önermesi bu bağlamda aslında kapitalizme son derece uygun düşer.

Tüm bunlara ek olarak, bir yandan da Deleuze ve Guattari'nin *organsız beden* tasvirlerinde kapitalist dönem için bir istisna da öne sürülmektedir. Bu, organların artık müşterek bir yatırıma ihtiyaç duymadığı, yüzer-geçer imgelerle yeterince doldurulduğu için sınırın herhangi bir noktasında durmanın önemsiz olduğu yönündeki iddiadır. Lefebvre'e uygun olarak özelin kamusallaşmasından ziyade kamusalın özelleşmesine tanık oluruz bu noktada. (Deleuze ve Guattari, 2014: 364) Burada Deleuze ve Guattari, televizyon örneğini dile getirirler: "televizyon başından kalkmak gerekmiyorsa, dünyanın bütünü ailede açılır." Dolayısıyla artık kodların içerilemesi geride kalmıştır. Esas olarak gerçekleşen şey; tatbik edilmektir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 364) Deleuze ve Guattari'ye göre üst-kodlamalar veyahut kodların parçalanışı -*yersizyurtsuz* akımların çözümü ve tekrardan bağlanması- kapitalist devletin icadı olarak doğmamıştır. Aksine sermayenin kendisi ile tüm bu kodlara dayanan aksiyomatizasyonun bir çıktısı, bir sonucu olarak kapitalizm doğmuştur. (Deleuze ve Guattari, 2014: 366) Düşünürlerimize göre kapitalizm tüm bu aksiyomatiğin organizasyonunu temin etmiş ve devletin güç göstergeleri -başta ekonomik olanlar- hiçbir vakit -yarı feodal ya da monarşik dönem boyunca- gücünü kaybetmemiştir. (Deleuze ve Guattari, 2014: 366)

Öte yandan, liberal bir kapitalizmin hiçbir zaman varolmadığını öne süren Deleuze ve Guattari'ye göre, devletin denetim ve düzenlemeleri pazarın genişmesi söz konusu olduğunda azalıp kaybolmaya başlar. (Deleuze ve Guattari, 2014: 366-367) Şu halde devletin örgütlenişi pazar ekonomisinden bağımsız olmadığı gibi, toplumsal makineyle etkileşimi de aynı nüveyle olan ilişkisiyle yakından alakalıdır. Tüm bunlara bakarak devletin mekânsal yayılışı ve örgütlenişi hakkında ne söyleyebiliriz? Daha önce işlediğimiz kriz temasındaki önermede olduğu gibi, kapitalizmin *arzuyu* moleküler düzeyde disipline edebilmesindeki başarısı, aslında *arzuyu* yeniden yerliyurtlu hale

getirecek yollar bulamadığında kapitalizmin krizlerini doğuracaktır. (Widder, 2014: 168)

Aynı şekilde göçebelerin bir geçmişinin olmadığını sadece bir coğrafyaları olduğunu yalın bir şekilde dile getiren Deleuze ve Guattari'ye göre, kapitalist yayılmacılık karşısında yerellik ve küresellik karşıtlığının her halükarda bir *yersizyurtsuzluk* bağlamına taşınması gerekecektir. Zira bu kodlar, kapitalizmin toplumsal makinesi altında işlemeye devam edecektir. (Widder, 2014: 181) Öyleyse çözülen bu kodlar aynı şekilde yeniden yerliyurtlulaştırılmak da zorundadırlar. Mekânın politiği işte tam bu noktada belirleyici olacaktır.

3.2. KİMLİK VE MEKÂN İLİŞKİSİ

Kimlik, temelde bütünüyle içsel değildir. Deleuze felsefesindeki içkinlik kavramından anlam-yoğun olarak etkilenir fakat tamamı için konuşmak gerekirse içsel bir deneyimden ibaret değildir. Kimlik, tözsel bir yanı olmakla birlikte esas olarak çeşitli dışsallıklarla yeniden üretilir. Böylelikle *karşılaşma* kavramının neden bu denli ön planda tutulması gerektiğine dair temel bir argümana kavuşulur; karşılaşmalar antroposenin var olduğu bir çağda heterojen topluluklar -toplumlar- ve minör siyasetin orta yerinde yine ve yeniden mekânın kendisiyle birlikte kaleme alınabilir; mekânda siyaset, mekânda kimlik vb. kavramlar ışığında. Elbette mekân *karşılaşılan yerden* fazlasıdır. Somut gözlemlerin verisi bilindik olduktan öte çağrıştırdıkları sınırlıdır fakat soyutlama yapmanın en güç olduğu nokta mekânsal soyut düşüncenin durduğu noktalardadır.

Mekânların kimliği vardır ve onunla iletişime geçtiğimiz, bağ kurduğumuz kimliksel mekânlarımız da vardır. Pürtüklü kamusal alanın kodları olduğu kadar *kaçış çizgileri* de vardır. Kreşten ilkokula geçip okuma-yazma öğrenmeye başlayan çocuk ya da okuldan askere gidip bir anda üniformasıyla talim yapmaya başlayan er böyledirler. Mekânın kimliği, faili dönüştürüp,

değiştirdiği kadar, ona *kaçış çizgilerini* veren bir dekodere de dönüşebilir. Mekânı yalnızca dışsal bir süreç olarak görüp o mekânın değişimlerine haiz içsel mantığını göz ardı etmekle, söz gelimi bir fabrikanın kuruluşunu, onun ekonomik göstergelerini ve katkısını gözetererek pazar genişliğini ve tüketim tercihlerindeki etkisini ölçmek ne dereceye kadar mümkünse, mekânı sözünü ettiğimiz bağlamda değerlendirebilmek de o kadar mümkün gözükecektir. Mütevazı bir katkıyla dile getirmek istersek; nerede iktidar varsa orada direniş olabileceği gibi, nerede direniş varsa orada iktidar olduğunu da söylemek pekâlâ mümkündür. Öyleyse kimlik üzerinden yapılacak itiraz tanınma kavramından ve güç istencinden bağımsız değerlendirilemez. Günümüz kapitalizminde tanınmanın hangi güç istenci için hangi koşullarda yaşanacağı mobillığe -o hıza- rağmen halen mekânsaldır ve protestoların pek çoğu da *kurucu mekân* ilişkilerinin gerçekleştiği çemberin ne kadar merkezindeyse o denli tartışılmaya açılabilir. Dolayısıyla kimlik, kendi mantığı içinde halen diyalektik bir konu gibi durmaktadır aslında.

Kimlik, kendilik ve ötekilik diyalektiğinin doğrudan konusudur... kimlik; kendilik ve ötekilik ilişkisinin karşılıklılık üzerinden hayata geçtiği modern tanınma tarifinin sabitlik rejimini ifade eder. (Yalçın, 2015: 151)

Bir göçebeyi ele aldığımızda onun kimlikleri ve pek tabii aidiyetleri üzerinde neler söyleyebiliriz? Şizofrenik, parçalı bir mekânsal tarife denk düşen göçebe -sabit bir mekânı olamayışı dolayısıyla göçebenin her yerdeliği şizofrenik bir bağlam içinde değerlendirilebileceğinden- esasen aynılık ve fark kavramlarının üzerindedir. Çünkü o “sabitlik rejimi”nden beslenmez. Fakat bir başka noktadan bakıldığında göçebe, aynı göçer kabilenin, klanın bir üyesidir de. Arap yarımadasındaki göçebeler incelendiğinde³² kabile şeflerinin, kabilenin fertlerine olan aidiyetinin pamuk ipliğine bağlı olduğunu gözlemledik. Yetki ve otorite sahibi olmak aynı zamanda sorumluluk sahibi olmak anlamını da taşımaktadır. Aslında bu, Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir* (2013) çalışmasında Platon döneminden miras *amphisbetesis* kavramı üzerinden

³² Bknz: Haldun, İ. (2015) *Mukaddime 1-2* (T. Dursun, Çev.). İstanbul: Kaynak.

açıkladıkları durumu anlatır. Antik Yunan'daki gibi rekabetin (savaşta, dostlukta, olimpiyatlarda ya da mecliste) her yerde olduğu bu kolektif birliktelikte tanınma ve kimlik, aidiyet üzerinde kritik rol oynamaktadır. Nitekim Arap yarımadasındaki örneğin tahlilinde İbn-i Haldun'un meşhur eseri *Mukaddime*'de (2015) şöyle bir aidiyet profili çizilir; kabile reisinin (klan liderinin) tanınması, onun aidiyetini daima sorgulayan moleküler yapılanma aynılıklarını bir diğeri (ötekisi) üzerinden kurmasıyla olmayacaktır. Zira her üyenin ortak, partner olduğu kadar rekabet içinde olduğunu görürüz. (Haldun, 2015: 307-333) Bu rekabetin doğası, modern kapitalizme özgü fark'lardan ve rekabetten ayrı bir çerçevede kurulur. Çölün ezcümle coğrafyanın zorlukları, imkânsızlıkları birbirine muhtaç, mecbur bir kabile organizasyonunu gerektirir. Mekânsal oluş'un ve geçmiş satırlarda ifade ettiğimiz kurucu mekân mevhununun bağlamı, dolayısıyla çölde keskin bir şekilde geçerlidir. Temsili, iktidarı, tanınmayı ve son tahlilde fark'ı çölde en yalın haliyle gözlemleyebiliriz. (Deleuze ve Guattari, 1983)

Öte yandan Deleuze ve Guattari'nin göçebeleri "tanıdık" göçebelerden farklıdır. *Müzakereler* (2006) eserinde hiç şizofren görmediklerini itiraf eden bu iki düşünürün herhangi bir göçebeyle karşılaştığını söylemek de oldukça iddialı olacaktır. Elbette göçebeler hızlıdır -mobildir-. Asimetrik bir savaş makinesine sahiptir ve "talan" ederler. Günümüzde az sayıda olduğu düşünülen göçebelerin bu misyonu geride kalmıştır. Şu halde örneğimiz metaforik olarak kapitalizm üzerinden tahayyül edilmektedir. Kapitalizmin göçebeleri Walter Benjamin'in *flaneur*'lerine benzer bir biçimde kodlanmışlardır artık. Hegelyen tanınma kavramının dışında kimlik ve tanınma, politika teorisi bağlamında iki önemli düşünsel temsilin, Heidegger'in mevcudiyet metafiziği eleştirisi ve Deleuze ile Guattari'nin Gilbert Simondon'un bireyleşme kavramlaştırmasından hareketle kurdukları fark okumasına dek takip edilebilir. (Yalçın, 2015: 151)

Öte yandan Deleuze ve Guattari'nin nezdinde çoğulculuk; eşitlikçi bir yurttaşlık idealinden uzak, pür bir çoğulculuk kavramı olarak ele alınmalıdır.

Aksi takdirde ideolojik bir politik okumadan uzaklaşamaz. Zira konu en başından beri bir *arzu* tartışmasıdır ve özgürlük tartışmalarına benzer bir biçimde *arzunun* sujesi multidisipliner bir bağlamdadır. Fakat bir başka noktada da kimlik, tanınmadan bağımsız değerlendirilemez ve siyaseten - sentetik olarak- kimliğin bir sabitlik rejimine bağlanmış oluşu Jean Luc-Nancy'nin “temsilin boşluğu” olarak ifade ettiği bir çıkmaz sokağa kapı aralar. (Yalçiner, 2015: 154) Merkezi bulunmayan, şizofrenik bir mekânsallık, temsili yeniden üretmenin ve pek tabii kimlik ile tanınmanın unutuluşunu gözler önüne sermenin fevkalade iddialı bir girişimi olarak okunabilir.

Kapitalizmin tanınma ile devlet arasında kurduğu Hegelyen ilişki, tekrar ifade edeceğimiz gibi kapalı ve sabit bir diyalektik mantığından hareket eder. Bu denklem “...kendi ve öteki ilişkisinden, hilomorfik bir tamamlanmışlık vurgusu” ile üretilir. (Yalçiner, 2015: 154) Böylelikle adı geçen kavramlar aksiyomları gözlemlenebilen ya da gözlenebilmesi beklenen aktüel konular olmaktan öte değerlendirilemediklerinden, Hegelyen diyalektiğe mahkûm olurlar. Oysa semiyotik olarak imkânsız olarak atfedilen kavramların tümü, aktüel olarak da günümüz kapitalizminin gerilimi altındadır. Şu halde Deleuze ve Guattari'nin kapsayıcı değil, tam aksine parçalayıcı, yapı-bozumcu karakterdeki kavramsallaştırmaları, politikanın çöküşünün resmedildiği bir çağda, o atmosferde teleolojik olarak bir mesih rolü kesinlikle değilse de anahtar bir rol oynama potansiyeline sahiptir. (Yalçiner, 2015: 154-155) *Yersizyurtsuzluk* kavramı Deleuze ve Guattari'nin öncesinde pek çok anlamda ve tarzda kullanılmış olsa da bu kavramların Deleuze ve Guattari'nin kullanımındaki özgünlüğü teslim etmek gerekir.

Bu öncüllerden hareketle kimliğe bir “sabitlik rejimi” ve “aynılık temeli” veren okumadan ayrıldığımızı, onu “kesintisiz bir oluş vasfı” olarak sürekli değişen, dönüşen bir kavram olarak ele alındığımızı belirtmek gerekir. (Yalçiner, 2015: 154-155) Esas olan ise bu tarifi başka bir yoldan mekânı bildiriyor oluşudur. Burada söz konusu edilen, mekâna atfedilen sabitlikten sıyrılan bir tarifi, tıpkı sözünü ettiğimiz kimlik kavramının iki farklı yaklaşımında olduğu gibi akışı

da ihtiva eden bir süreci mi yoksa neden-sonuç denklemine indirgenen bir determinizmi mi anlattığına yanıt bulabilmektir temelde. *Kurucu mekân* kavramını gündelik dildeki mekân kelimesinden ayıran fark da buradadır. Böylece fark'ın farklanmalarını mekân özelinde tartışıp tartışamayacağımızın kararına varabiliriz. Nihayetinde söz konusu olan failin yapıp etmelerinden öte hareketin -akışın yani başlıca oluşun- konusudur. Burada yalnızca biricik olan insandan değil; doğaya bakınca görülebilecek her türlü numenden -örnek olarak hayvan-oluş'a bakmaktaki gibi vb- ve bu numenlerin mekânından söz ediyoruz.

Var olanın potansiyeli harekete ve dolayısıyla zamana bağlı olduğundan, var oluşun aktüalite vasfını ancak nomadik bir mod olarak tarif etmek mümkündür... (Yalçiner, 2015: 154-155)

Şu halde aslında fark'ın ontolojisi temelde mekânsal bir var oluş meselesi olarak karşımıza çıkar. Başka bir noktada, bunun *karşılaşmalar* olarak tarif ettiğimiz mevhum özelinde rastlantılarından da bahsetmek gerekecektir. Söz gelimi Klossowski, şizofrenik salınımlarda merkezkaç kuvvetlerin mücadelesine değinirken; kimliğin rastlantısal olduğundan söz etmektedir. Zira “merkezin” yeri tayin edilemeyecektir. (Buchanan, 2014: 71) Bunların yanında ulusaşırı kapitalizmin rekabetçi yapısının kimlikler üzerinde yaratmış olduğu bunalım; bir yandan sabit, yerinden oynatılamaz kimliklerin tahayyülünü diğer yandan kimlikleri çoğaltarak kimlikler arası çatışmaları ve rekabet ortamını yeniden üretme girişimi olarak *yersizyurtsuzluğu* evrensel çelişkiler olarak sunmaktadır. Günümüzde Spivak (1999) gibi kimi düşünürlerin dile getirdiği gibi; artık mümkün evrenler ile makinesel filom arasında mümkün olanın gerçeği, gerçeğin mümkün olabilmesinden önce ele alınacaktır. Kaldı ki nomadolojik olarak *kaçış çizgilerinin* varlığını bilgi-iktidar üretiminin alanından soyutlamak ne derece mümkündür? Kapitalizmin çelişkilerinin en önemlilerinden biri de bu noktada açığa çıkmaktadır. Ve daha da önemlisi, numenler ne derece hızlı ve heterojen olurlarsa olsunlar, bizatihi devlet molarlıktan minörlüğe kendi için bir savaş makinesi ve/veya göçebilim

haline gelmişse, göçebe bir kapitalizmle, pürtüklü sahanın yeni kod-bozucu alanlarıyla karşı karşıyaysak, bundan kaçış ne derece mümkündür?

Bu noktadan, kapitalist yeniden yerliyurtlulaştırmaların kimlik üzerindeki etkisine tekrardan dönmemiz gerekir. Zira kimlik edinme -kimliklenme ya da evvela kim-leşme- molar toplumsal yapıların krize dayalı dünyasında aslında bakılırsa kaotik gözükür. Kişinin kim olduğuna ilişkin sorusu: “ben kimim” ve ne ile nerede meşgul olacağı sorusu: “neredeyim, ileride ne olacağım ve aslında ne yapıyorum” kategorilere bölünmüştür. (Widder, 2014: 204) Dinsel, ulusal ya da cinsel kimliklerden biri, bir diğerini olumsuzlamaz. Fakat günümüzde esas sorun bu da değildir. Bu aslında çokluğun düzeni tartışmasıdır. Molar yapıların esnekliğini zorlamanın ya da zorlayamamanın tartışmasıdır. Moleküler tahayyül Deleuze ve Guattari ardıllarının dışında başat mesele olarak ele alınmaz. Mekânlar, siyasallıklar renksiz, tekil ve merkezidir. Şu halde sorulması gereken soruyu şöyle formüle edebiliriz; merkezsiz, heterojen ve moleküler bir çokluk, kapitalizmin ve kâr eğilimlerinin düştüğü noktada onun krizlerinden daha az kabul edilebilir mi?

Elbette kimliğin bir krizi söz konusu olduğunda onun özelliklerine eğilmek gerekecektir. Oysa gerek virtüel gerekse de aktüel düzeyde bir sabitlik momenti bulmak zordur ve Guattari'nin sözünü ettiği gibi artık öznelik yakalamak, sürekli bir değişimin ve akışın içerisinde imkânsızdır. Bu şartlar altında mekânın başlıca bir tarihini yazmak da mümkün olmayacaktır. Burada olsa olsa yapılacak en delice iş, bir coğrafyacıya -geohistoire- dayanan siyaset felsefesi tartışması olacaktır. Şu halde İbn-i Haldun'un deyişine dönmek gerekir, gerçekten de siyaset ontolojisi açısından, “coğrafya kader midir?” DeLanda bu bağlamda mekânın kimliğimizin bir parçası olduğunu iddia eder. (DeLanda, 2005: 80) Buradaki mekân ayrımı da esasen Deleuze'ün ayrım ilkesine göre ayrılmıştır; virtüel ve aktüel mekânlar olarak. Bu ayrım ilkesinde aktüel denildiğinde ne söylenmek istediği açık gözükse de virtüel mekân denildiğinde anlamın bir kapalılığı mevcuttur. Mekânın -yani uzamın- virtüel yapısı denildiğinde onun aşkınlığı kastedilmemektedir. Virtüel oluş'taki mekân

da maddi dünyaya içkin olandır aslında. (DeLanda, 2005: 85) Bir diğer taraftan, Deleuze'e göre söz gelimi Foucault özne sözcüğünü kişi olarak ya da kimlik biçimi olarak kullanmaz fakat "özneleşmeyi" süreç olarak ve "kendilik" kavramını da ilişki -kendiyile ilişki- olarak ele alır. Söz konusu olan gücün kendisiyle ilişkisidir. Oysa iktidar gücün başka güçlerle ilişkisidir de. Burada söz konusu olan esasen gücün bir "kıvrım"ıdır. Şu halde kimliğin bir *karşılaşma* olduğundan söz etmek zor değildir. (Deleuze, 2006: 206) Molar kuvvetlerin değerlendirme tarzı ile kendimizin -kim olduğumuza dair sorduğumuz soruya verdiğimiz cevaplarımızın- karşılaşması söz konusudur. Arasında bağlantılarını kurduğumuz şeyin -başlıca kapitalizmin- *kaçış çizgileri* olduğunu bilmek, bedenimizin mekânından başlayarak okulumuza, parlamentomuza dahi sirayet eder. Bu yönüyle fark, günümüz tartışmaların sonucuyla yakından bağlantılı olarak mekânla birlikte okunmak durumunda olacaktır.

Diğer taraftan, öznenin Tarde'ci anlamda tekrar ve taklit yoluyla bir "değişim yanılısaması" olarak fark ilişkilerini nasıl ürettiğine bakan Deleuze ve Guattari sonuçta bunu *arzulama süreçleri* içerisinde bulmuşlardır. Elbette Deleuze ve Guattari'nin anlam, fark, tekrar, güç istenci, *arzulama üretimi* ya da minörlüğe ilişkin araştırmalarında özneyi halen kuşatan kimlik kategorilerinin ötesinde düşünebilme gayreti saklıdır. (Widder, 2010: 210) Bu noktada mekânın şizofrenik oluşunda kimliklerle birlikte değerlendirilmesi gereken nüanslar olduğundan söz etmek gerekecektir. Bilindiği üzere kimlik ve kimliğin oluş koşulları birbirinden bağımsız değerlendirilemez. (Işık, 1994: 27) Kimliği bağlamı dışında kavramsallaştırabilmek için fail'e bakarken onun *kurucu mekân* kavramı özelinde mekânsal ilişkilerine, karşılaşmalarına da bakmak gerekecektir. Zira artık kimliğini ve mekânını erittiği için özne temsil edilemez. Böylesi bir tartışma bu noktada mekânın kimliği üzerine düşünmeye de itecektir okuru.

Tüm bunların ışığında en basit en yalın anlamıyla yalnızca gündelik yaşama bakarak gözlemlenebilecek mekânsal pratiklerin dahi fark'ın oluşumunda

temel bir rol oynadığını iddia edebiliriz. Şu noktada, eğer mekânsal fark'ları ve tekrarları ortaya koyarsak, "kapitalizmin mekânsal örgütlenmesinin ötesinde temel kimlik ve fark'ları da kavrayabilir miyiz" sorusu karşımızda belirecektir. Böylelikle her döngünün bir çeşitlilik yaratma potansiyelinde yeni bir siyasalılık ve temsil konusu da beraberinde düşünülebilir ve tartışılabilir olacaktır. Öte taraftan üzerinde müzakere etmeye değer bir karar anından çok, anlardan ve oluşlardan söz eden Deleuze ve Guattari felsefesi önemlidir. Çünkü bu düşünce, fark kavramı ile mekânı stabil ele almaya fırsat vermez, değişimleri takip eder ve onun mekânı da sürekli değişmektedir. Elbette bu noktada sözünü ettiğimiz farklılaşma -differentiate- ile farklanma -differentiate- kavramları *Fark ve Tekrar*'da (2017) iki ayrı kavram olarak -matematiksel oluş ile farklı halde oluş olarak- ele alınır. Bir başka sözü edilen kavrama, *karşılaşmalar* kavramına kısaca değinmek gerekirse; Nietzsche'nin toplumsal ilişkilere dair Hegelyen sayılabilecek meşhur kavramı, "mesafenin pathos"u (Widder, 2010: 112) tez boyunca ifade etmeye çalıştığımız karşılaşmalar deyişinin en özgül anlamını taşımaktadır aslında. Bu anlam, kapitalizmin politik olarak kurduğu ilişkilerden, onun kodlarından kaçabilmenin imkânını sorgulamaktadır. Şu halde fark özelindeki tartışmanın bağlayıcılığı nedir, sorusuna geri dönmekte fayda vardır.

...fark ekonomisi, çeşitli özdeşimlerin biçimlendiği ve yerinden edildiği matrislerin, kavşakların, bir özdeşimin her zaman ve sadece bir diğerinden vazgeçilmesi pahasına elde edildiği çelişmezlik mantığının üzerinde yeniden çalıştırılmasını teşvik ettiği düzen dahilindedir... Dolayısıyla kimlik üzerindeki her ısrar, bir noktada hegemonik güç diferansiyellerini yeniden konsolide eden kurucu dışlamaların, ilerlemesi için her bir eklemeyi teşvik edildiği dışlamaların benimsenmesine vardır. (Butler, 1993: 117-118)

Tüm farkları bünyesinde toplamaya çalışan, hiçbir dışarıyı olmayan kapitalist işleyişin Hegelci senteze dönüşü bu noktada gayet anlamlı gözükmektedir. (Butler, Laclau, ve Žižek, 2000: 241) Oysa fark'ın bir ekonomisi vardır. Bu ekonominin de mekânsal bir düzeni -esasen yerleşikliliği yani Deleuzeyen

olarak pürtüklü sahaları- ve bilinen ya da varsayılabilir tüm düzenlerde de dönüşümü -farkı- söz konusudur.

Belirli mekânlar başka kimliklerle aramızdaki farklılıkların bilincine varmamızı engelleyebileceği gibi, bu bilinci arttırıcı bir rol de oynayabilir.” (Işık, 1994: 27)

Postmodern düşüncede, kimliği politik mücadelenin içinde, politikaya içkin bir şekilde değerlendirme imkânı sunulurken, bu politik söylemin mekânsal inşası ve analizi yarım bırakılmıştır. Bu minvalde, ifade ettiğimiz gibi kimlik ve mekân ilişkisi birbirinden bağımsız değerlendirilemez. Son tahlilde, mekândaki her türlü akış ve ilişkiyi bir itme-çekme anolojisine indirgemek de bayağı bir bakış olacaktır . Öte yandan fail, günümüz mekânını yakalamaktadır da. Sosyal ilişkileri ve becerileriyle, aile ilişkileriyle, iş çevreleriyle bütüncül bir korku-güven ağını kurmaya çalışmaktadır. Hakikatte makinasal filomda akış o denli hızlı olmaktadır ki geleneksel kapitalizmin habiter etkisi farklı bir boyuta taşınmaktadır. Geçmişte nasıl ki mekân faili yakalayıp kodlarını bozuma uğratabiliyorsa; günümüzde bunun aksini iddia etmek de o derece mümkündür. Elbette burada geleneksel devletin rollerini tartışmaya açmayı ümit etmek gerekiyor ve bunu *ağların* yapısökümüyle karşılaştırmak elzem görünüyor.

3.2.1. Teknik ve Mekân

Konvansiyonel nomadolojinin içindeki bir kavram olarak *yersizyurtsuzlaşma* kadar, teknolojik yersizyurtlaşmalar da vardır; söz gelimi cep telefonları gibi. Elin bir aygıt gibi kullanımı teknolojik yersizyurtsuzlaşmaların bugün için en basit, kaba örneklerinden bir tanesidir. Elbette günümüz bilgi teknolojilerinin gelişimi bilgi-üretimine çokluğuna delalet değildir. Bu minvalde söz gelimi internet üzerinde bir bilgi üretiminden ziyade bilginin değiş-tokuşundan söz ediyor oluruz. Dolayısıyla kapitalizmin *ağlar* üzerindeki etkisi yeni bir mübadele biçimini, takas ekonomisini tekrardan açığa çıkarmıştır. Şu halde

virtüel mekâna ve üretim biçimlerine bakarken de tarihsel kapitalizmin bir kapma-aygıtına yönelmek gerekecektir.

Hep “an” olsaydı bellek olmazdı. neden-sonuç determinizminde sonucu söylerken mündemiç olarak dile getirdiğimiz şey nedendir. Oysa hayatta böylesi bir lineerlik bulunamaz. Gerçekte teknik, antroposendir. Bernard Stiegler, (2010) kapitalizmin libidinal ekonominin bir dönüşümü olarak teknik ve hafıza ile ilişki içinde olduğunu öne sürdüğü eserinde Marx’ın proleterleşme sürecini ve emekçi sınıfının kendine yabancılaşmasını günümüz insanının tekniğe dayalı, özellikle hafıza temelinde bir yabancılaşma olarak yaşadığını ve tekniğin -makinelere- insanlığı proleterleştirdiğini dile getirir. Tüm bunlara bağlı olarak mevcut gramatizasyon süreci farklı tekniklerin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Zira akışlar aksiyomunda ya da basitçe gramatizasyon sürecinde güncel bir soyutlama vardır. Ancak bunun son noktası endüstriyel psikopolitik, sosyopolitik, tekno-politik gibi süreçleri açığa çıkartacak olmasıdır. (Stiegler, 2012: 45) Şu halde tekrardan mekâna eğilmek gerekiyor. Zira mekân değiştiği ölçüde mekânın deneyimi değişmemiştir. Teknolojiyi geriden takip eden bir sürecin ortasında, mekânın deneyimindeki değişimin ayak izlerini takip etmeye çalışıyoruz. Çünkü mekânın teknik ile olan ilişkisi kapitalist makinenin üretim teknikleriyle de yakından alakalıdır. Tüketim kapitalizmini ayakta tutan emeği değil zihni proleterleştiren kayıt teknikleridir. Mekânın bu denli kontrol altında tutulmak istenmesi, tüm sokak ve caddelerin güvenlik kameralarıyla donatılmasında günümüz kayıt tekniklerinin payı büyüktür. Stiegler’in “bilişsel ve duygusal proleterleşme” süreci olarak tarif ettiği yaşadığımız dönem -yani hafızanın tekniğe devri- Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde işaret ettiği sorunla son derece benzerdir:

Marx’ın Alman İdeolojisi’ne de konu olan ve teknik sorunun yani insanın kendi kendini üretimi sorunun kökeninde yer alan dışsallaştırma, hafızanın ve bilginin aşırı sanayileşmesi aşamasına vardığında hem hafıza kaybı ortamlarının gücünü sınırsızca genişletir, hem de bunları kontrol etme imkânı verir. (Stiegler, 2012: 44)

Bu, Heidegger'in *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da (1998) varlık üzerinden yaptığı eleştirilerle çok benzerdir aslında. Bu teknik devrilişte -devralanlar, devredenler- artık kendimizi evimizde hissedeceğimiz bir 'yurt' yoktur. Kontrol aygıtları -kapma aygıtları- o kadar gelişmiştir ki eleştirel teori dahi birey-ötesileşme ile bir farklılığa varmaya çalışır. Günümüz biyo-politiği bildiğimiz insanı bildiğimiz bir yurt içinde değerlendirmenin mümkün olmadığı bir safhaya evrilmiştir. Dolayısıyla günümüz tekniği kimlik, tanınma, fark gibi konuların kapitalist göstereni olarak *pharmakon* bir varoluşa sahiptir. (Stiegler, 2012) Tekniğin artık pek çok açıdan belirleyici bir gücü vardır. Stiegler, "deneyimin maddileşmesi olarak teknik, *bilinç-zamanının*, (*mnemotechnique*) bilincin ötesinde mekânsallaşmasını, bilinçdışını olmasa da bir bilinçsizliği beraberinde getirmesi..." olarak tarif eder. (Stiegler, 2012: 19) Başka bir deyişle günümüzün deneyimi, global teknik-biliş sistemine dayanmaktadır. (Stiegler, 2007: 30) Şu halde teknik, Husserlci bir terimle; "*protention*" olarak geleceğe yönelim bir bilinç ile alakalıdır. Stiegler'in yorumundan hareketle bilinçte *mnemotechnique*'in -burada teknik bilişin- geleceğe-dönük olabilmesinin yegâne koşulu, tekniğin *retention*'dan arta kalan ve geleceği kurma *protention*'unun -Husserl'in saklama ve tutma ikiliği- deneyimi ve varsayımsal bir bilinçüstücülüğe -bir tür dışsallaştırma çabası olarak- yer vermekle mümkün olabileceği sonucuna varıyoruz. (Stiegler, 2012: 20) Mekâna ilişkin böylesi bir dışsallaştırma, içeri ve dışarının zamansallığına -temporalité- da bağlıdır.

Gramatizasyon nasıl ki zamansal bir sürekliliğin -oluş'un- mekânsal bir kesintiye dönüşmesi olarak okunabiliyorsa; çağdaş kapitalizmin bahsi geçen tipte yeni proleterleşme biçimleri doğurma iddiası da yine mekân-zaman bir tartışma olarak okunabilecektir. Sonuçta gramatizasyon, zamansal bir sürekliliğin mekânsal bir kesintiye dönüştürülmesi sürecidir. Stiegler'e göre bireysel zamanımızın mekânsallaşarak kolektif zamana dönüşmesi olarak "*nmnemotechnique*" en kökensel dışsallaştırma biçimidir. (Stiegler, 2012: 20) Böylelikle yalnızca beden üzerinde söz etmediğimizi görmüş

bulunuyoruz. Lacan'ın ayna evresi üzerindeki teoremine benzer şekilde dilin mutlaksızlığının var olduğu bir dışsallık söz konudur Stiegler'de de.

Gramatizasyon bir yandan yeni proleterleştirme biçimlerini üretirken bir yandan da bedenın yeniden üretilebildiği teknik otomatizm, -mekânların gramlaşmasıyla- yeni bir *pharmakon* düşüncesini de ortaya çıkarır. Elbette burada bir ayrıma gitmek gerekir ki o da; teknolojiyi tekniğin fonksiyonlarının işlediği yer, virtüel ya da aktüel alan olarak tanımlamamız gerektiğidir. Mevcut mekânları haritalandırmak ve kapitalizmin karşı safında örgütleyerek direniş mekânı üretmek pek çok kez an'lara yani kazalara bağlıdır. Virilio'nun mekân ve hızla ilgili meşhur tespitinden (1998) hareketle hızın ve hareketin önemini teknik açısından ve tekrardan mekân kavramı özelinde teslim etmemiz gerekiyor.

3.2.2. Fark Okuması ve Yersizyurtsuzluk

Mutlak mekân, basitçe, mekânı insanların, eşyaların içerisinde hareket halinde olduğu bir koordinat düzlemi olarak ele alır. Bu kavramsallaştırma Batı metafiziğine dayanan bir mutlaklığı ifade eder. Öte yandan bu koordinat düzlemi herhangi bir farklılığa dayanmayan simetrilere oluşur. Politik olan ve uzamı siyallaştıran entiteler ise çeşitli farklılıklara dayanır. Siyaseti bu manasıyla üreten dinamosu da bu farklılıkların çatışması ve farklı seslerin, figürlerin tarih sahnesinde rol oynamalarıyla yakından ilişkilidir. *Yersizyurtsuzluğun* organsız bedenle, *arzulama üretimiyle* yakın ilişkisini göstermeye çalışan bu tezin nihai hipotezi de, mekânı siyasal olmaktan çıkarıp onu merkezileştiren ve bir "sabitlik rejimine" bağlayan görüşün aksine merkezsiz, rizomlara dayanan yeni politik temsilin imkânını tartışmaya açmaktadır. Kapitalizmin pürtüklü mekânında elbette böylesi bir tartışma antagonistik olacağından aksiyom, kapitalizmin *yersizyurtsuzlaştırdığı* noktalara dayanmaktadır.

Kaçış noktalarının imkânı tartışması aslında bu bağlamda yeni politikanın imkânı tartışmasıdır ve bu politikanın temel aktörleri, sözcüleri bulunmamaktadır. Bu haliyle sözcüsüz, merkesiz, tıpkı rizomlar gibi ağlara uzanan bu politika temel olarak fark mevhumunun bağlamına doğrudan oturmaktadır. Deleuze ve Guattari felsefesinin bir sabitlik rejimine bağlanmıyor oluşu onların epistemolojiden ayrı oldukları anlamına gelmez. Temellendirme ve anlamlandırma süreci kendisinden öncekini eleştirirken bunu bir doğruluk ve yanlışlık ikilemi olarak değerlendirmeye cevaz vermez. Aksine kendi kendisini yanlışlayabilen ve bunu totolojiye dönüştürmeden yapabilen bir felsefe potansiyeline kapı aralar. Deleuze, Platon'dan söz ederken, bu potansiyele aynılık ve farklılık bağlamı üzerinden aslında son derece politik bir okuma yaparak giriş yapar: “Bir parmak asla bir parmaktan başka bir şey olmadığı ve daima tanınmayı talep eden bir parmak olduğu halde, sert olan şey asla aynı zamanda yumuşak da olmaksızın sert olmaz zira kendi içine zıttını da koyan bir oluştan veya bir ilişkiden ayrı düşünülemez.” (Deleuze, 2017: 193) Deleuze’ün aynılık ve farklılık üzerine oluş temelli bu okuması tanınma olgusuyla görüldüğü üzere yakından ilişkilidir. Daha da önemli olan bu tanınma mevhumunun son derece politik bir kavram olmuş olmasıdır. Ancak Deleuze, tanınmayı yukarıda Platon’a dair yazdıklarını göz önünde bulundurarak -onun aksine- nitel bir zıtlık ya da bir karşıtlık formu olarak değerlendirmez. Bu tanınma, duyumsamanın ötesinde belleği de tartışmaya çağırır, o *memorandum*’a değinen bir duyumsama olmakla birlikte, aynı zamanda bir *karşılaşma* nesnesidir de. (Deleuze, 2017: 191-3) Tez içerisinde “*dijital flaneur*” olarak ifade ettiğimiz mekân ile ilişkiye giren “kristalize olmuş birey” perspektifi, aslında bu ilişkiselliği de Deleuze’ün bu *karşılaşmalarına* ayırmak amacıyla değerlendirmiştir. Fark okuması ve *yersizyurtsuzluğun* bağlamı, yeni politik fail’in karşılaşmalarının bir politik organoloji doğurduğunu ve topos’un artık eskisi gibi olamayacağını, yalnızca ontolojik anlamda da değil, aktüel olarak da yeni bir politik mekân’ın varlığına işaret etmektedir. *Yersizyurtsuzluk* tartışması bu manada son derece anlamlı ve değerlidir.

Bir başka açıdan, yani *yersizyurtsuzlaşmanın* yanında makinesel filomun yeniden yerliyurtlu hale getirdiği kavimler, insan toplulukları, işgücü kaynakları ya da hammaddeler ve nihayetinde kapitalizmin örgütlenmesi bu kolektif yerliyurtluluşmayı aynılaştırırken işin içine “tekniklerini” de katmaktadırlar. (Guattari, 2013, 268) Tez içerisinde temel olarak Stiegler üzerinden tartıştığımız teknik meselesi de Heideggeryen bir tartışmadan yola çıkmış olsa da benzer bir şekilde *yersizyurtsuzlaşmayı* ya da sözünü ettiğimiz yeniden yerliyurtlu hale getirilmeyi bir fark okuması olarak değerlendirmeyi ifade eder. Guattari’nin edebi bir biçimde mekânîk minimalizm diyerek (Guattari, 2009: 36) tasvir ettiği mekânsallık, bugün için politik bir tartışma olarak addedilmese de fark ve tanınmanın ve özellikle virtüel mekânın bu tartışmayla politik vasfını temellendirdiğini söylemek mümkündür. Deleuze ve Guattari açısından makinesel düşünmek, politik düşüncenin verili aynılıklarına, özdeşliklerine karşı *kaçış çizgileri* yaratmayı mümkün kılan bir perspektif vaad ederken aslında son derece aktif bir felsefe arayışı olarak da göze çarpar. Burada virtüel ile aktüel olarak ikiye ayırarak olursak, herhangi bir aşkınlık bağlamı bulunamaz. Yalnızca virtüel olan ile aktüel olan aynı ölçüde gerçek değildir. Kuramsal olarak izah edecek olursak, hiyerarşik olmayan iki gerçek-olmayan, yani virtüel olanın virtüel oluşta kaldığı sürece virtüel olabilecek olması gibi, günümüz sanal mekânı da yaşadığımız aktüel mekâna olan farkı ile bir kaçış noktası olabilecektir. Fakat bir mim ile, o da ikisi arasında bir ikilik bulunmaması halinde bu durumun geçerliliğini koruyacağını söyleyebiliriz. Deleuze ve Guattari açısından gelecek, yalnızca edimselleşmemiş fark’tır. (May, 2017: 87) Oluş felsefesi, *arzulama üretimi* ile Deleuze ve Guattari’nin *yersizyurtsuzluk* okuması genel anlamıyla yeni bir fark okuması olarak bu çalışmanın temelinde yer almaktadır.

SONUÇ

Temel aldığımız *yersizyurtsuzluk* düşüncesi ile “*dijital flaneurlük*” arasındaki bağlantı, günümüzde ağ kavramı ile birlikte düşünüldüğünde eleştirel teori açısından oldukça zengin bir çalışma sahasına doğru evrilmektedir. Söz gelimi küresel bir protesto dalgası, ağlar üzerinde milyonlarca insana yayılan ve özünde mekânsız muhalefet akımı olarak adlandırılan “*jouissance*” anlar barındırabilmektedir. Bir örnek üzerinden konuşmak gerekirse, Çin’deki Foxconn fabrikasında her türlü artı-değeri sömürülen ve asgari yaşam koşullarına sahip bir işçinin ürettiği bir tablet ya da akıllı telefonu kullanarak kapitalizm karşıtı bir aktivistin eylem çağrısı yapması, işte “*jouissance*” anlardan bir tanesi bu olarak ifade edilebilir. (Dhawan, 2015) Avrupa’daki refah devletinin 1950’lerin sonundan bu yana gerilediği bir ekonomik-toplumsal sahada kapitalizmin pürtüklü alanı, ortaya çıkan politik boşluğu giderek doldurmaktadır. Son noktada mücadele alanı temelde hâlâ ekonomik sahadedir ancak bir farkla, temsilin imkânsızlığına inanmış büyük grupların varlığı kimlik krizini daha da derinleştirmektedir. Elbette radikal fanatizmin kitlesel ve hiyerarşik itirazlarının ağlar ve internet üzerindeki etkisi molar olduğu kadar moleküler yapıları resmetmesi açısından da kullanışlıdır.

Öyleyse tüm bu ağ ve protesto konularının özünde bir kendilik tartışması olduğunu kabul etmek gerekir. Devletin molar yapılarını bozuma uğratacak ve pürtüklü mekânlarını kayganlaştıracak bir direnişin “içeriden” -kendilikten-gelen, içkin bir mülahaza ile mümkün olduğunu göstermek gerekmektedir. Teknik *pharmakon* bunun başlıca yolu değilse de elbette bu tartışmanın en önemli konu başlıklarındandır. Nitekim geçmiş sürekli ve tekrardan üretildiğinde kapitalist makine, tarihselliğini teknik üzerinden evrenselleştirir. Geçmişle bağı olan tek şeyin artık hafıza ve henüz bozulmamış mekânlar olabileceğini söylemek durumundayız. Bu açıdan zamansallıktan daha mühim olan, tekniğe devredilmemiş bir hafızanın yeşereceği mekânsal düşüncüyü ortaya çıkarabilmektir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari düşüncesinin olanağı, kapitalizm düzeyindeki tüm çalışmaların aksine merkezsiz, organsız bir beden

olduğu için yerliyurtlulaştırılamaması ve hâkim episteme tarafından kodlanamamasıdır. Bir başka deyişle, kök halindeki bir düşünce, aynı zamanda yatay düzlemde yayılan, iktidar oluşturmeyen bir gövde halindeki düşünce, en temel *kaçış çizgisinin* imkânıdır da. Felsefenin sıçramalarında “kavramsal kişilikler önemlidir”. (Deleuze ve Guattari, 2013: 14) Bunun politik olarak da benzer şekilde işlediğini öne sürebiliriz. Öte yandan Deleuze’ün “*conceptual personae*”larına karşılık; özellikle Platon’un metinlerinde “*dramatic personae*”lar vardır. -Socrates; Phaedrus gibi- (Deleuze ve Guattari, 2013) Bunlar birer mitos kahramanıdır, tıpkı Deleuze ve Guattari’nin başvurduğu Artaud ya da Kafka’dakiler gibi. Deleuze’e göre felsefe, “temaşa” -contemplation-, “düşünüm” -reflexion- veya “iletişim” -communication- değildir. Deleuze ve Guattari’ye göre “dostlar arasında, Batılı anlamda bir demokratik tartışma düşüncesi, en ufak bir kavramı dahi asla üretememiştir...(bu anlamıyla) kavram, yok edilmiş karşıt görüşlerin muharebe alanı üzerinde açan alaycı ve kendi kendine öten kuş gibidiler.” (Deleuze ve Guattari, 2013: 16) Şu halde düşünürlerimize göre kavram tekildir ve dolayısıyla felsefede yaratıcılık da bu tekil anlamlılıktan aslında kendini kurtaramaz. Fakat Deleuze ve Guattari felsefesi bahsettiğimiz bağlamlarda nihai bir durak değildir. Bu felsefe tıpkı Deleuze ve Guattari’nin ele aldığı göçebe düşüncede olduğu gibi sürekli bir oluş ve hareket halindedir. Elbette bu arayışta gündelik olanın, popüler olanın eleştiriye bayağılaştırması tartışması da eleştirel teori içinde hatırı sayılır bir yer edinmektedir. Hakikatte Maurice Blanchot’un deyimiyle (2005:8) gündelik olan daima kaçır. O aslında gerçekleşmemiş olandır. Zira aktüel olan, virtüel olanın içinde de mevcuttur. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari’de mekân düşüncesi de yalnızca teorik bir çerçevede ele alınmamalıdır. Gündelik yaşama ilişkin her ne kadar doğrudan bir gönderme yoksa da günümüz kapitalizmin makinesel işleyişi bu göçebe düşüncenin kritikleri arasında mevcuttur.

Bu minvalde, kavramsal üretim, kapitalist üretimin karşısında uzunca süre dile getirdiğimiz *kaçış çizgileri* yaratma noktasında en azından dilin kendi olanağı içinde tek çıkar yol gözükmektedir. Diğer açıdan, söz gelimi Nietzsche’ye

(2001) göre kavramlar bir düzlem içinde inşa edilmedilerse kavramlar aracılığıyla hiçbir şey bilinemez, zira bu, boş bir uğraş olarak anılacaktır. Burada aslında Nietzscheci bağlamda anti-tarihselcilik, Deleuze ve Guattari açısından siyasi maksimde oluş'un tarihten daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Yakın gelecek açısından Harvey'in (2011) kapitalizme dair etkinlik sahalarını yedi ayrı başlık altında toplaması örneğinde olduğu gibi³³ kapitalizmin yeni etkinlik alanlarını, kapma aygıtının yeni işlevlerini de bu noktalardan tarihsiz bir şekilde ve en azından mekânsal düşünce bağlamında tayin etmek oldukça önemli olacaktır. Ve önümüzdeki süreçte en büyük tehlikenin teknolojik tekillik olduğunu da dile getirmek gerekir. Günümüz fail'i Simmel'in (2014) belirttiği gibi "*blasé attitude*" etkisi altında yaşamaktadır. Şehrin kapitalist molar örgütlülüğü karşısında aslında şok içerisinde. Buna karşın *kaçış çizgilerinin* ise *arzularına* ket vurulmasından yahut da yanlış yönlendirilmesinden dolayı farkında değildir.

Öte tarafta bugünden bakıldığında, "üretim biçimleri" kavramı günümüzde "makine süreçleri" kavramıyla yer değiştirmiş gözükmektedir. (Holland, 2005) Dolayısıyla tekrardan ve yeni baştan bir *arzu* okumasının günümüz kapitalizminin makinesel düzlemini anlamada başat rol oynayacağını öne sürmek pekâlâ mümkündür. Zira devletlerin pürtüklü sahasında mekân daima bir problem olarak ele alınacaktır. Oysa *yersizyurtsuzluk* kendi içinde bir *kaçış çizgisi* mevhumunu daima barındırır ve politik anlamın nesnesini de bu bağlamdan çıkarmış olur. Nihayetinde çağdaş kapitalizmin mekân üzerindeki kuşatıcılığı, onu dikine kesen bir düzeyde ele alışı, eleştirel teorideki mekân düşüncesini de büyük ölçüde kendisine angaje etmiştir. Bu noktada kapitalizmin *şizo-analizinin* 1970'lerden bugüne değişip dönüştüğünü de kabul etmek gerekir. Heraclitus'un, karakter insanın kaderidir, deyişinde olduğu gibi (Fragment 119), bütün bir Batı edebiyatı, uzunca bir dönem kötü adamlar ile

³³ *The Enigma of Capital: And the Crises of Capitalism* çalışmasında Harvey yedi ayrı sahayı şu şekilde tanımlar: idari ve kurumsal düzenlemeler (institutional and administrative arrangements), teknolojik gelişme ve örgütlenme biçimleri (technologies and organisational forms), sosyal ilişkiler (social relations), üretim süreçleri (production and labour processes), insanın doğa ile ilişkisi (relations to nature), insanın gündelik yaşantısının yeniden üretimi, biyolojik devamlılık (the reproduction of daily life and of the species) ve dünyaya dair düşünceler (mental conceptions of the world). (Harvey, 2011: 123)

iyi adamlar arasındaki güç mübadelesine değinir. Öte yandan post-modernizm, bu güç ilişkisinde Batı vezinindeki iyi ve kötü adamları siyah ya da beyaz kılan özelliklerinden azat ederek bu durumu yadsımakla hikâyeyi ön plana çıkaran bir metin girişimine tanıklık etmiştir. Bu konjonktürde önemli olan aktörler değil, hikâyelerdir. Hikayenin kurgusu, iyi olanların kazandığı ve kötü olanların da kaybedeceği bir ortam sunmaz, ezoterik bir biçimde ters-köşeler yapmayı hedefler. Bu haliyle mühim olan ve heyecan verici olan hikâyenin nedenli sürükleyici olup olmadığıdır. Bu durum, kısaca simulakr kuramının sinemadan edebiyata ve post-modern küllere kadar bir kültür endüstrisi (Adorno, 2007) halinde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Önemli olan temsilin icrasdır, temsil değildir. İkonların ters yüz edilmesiyle taklit ile pastiş iç içe geçmiştir. *Ebedi Dönüş*'ün Platoncu diferansiyeli bu durumda karşımızda tüm çıplaklığıyla durmaktadır:

...ebedi dönüş, kaosun Demiurgos'un etkinliğiyle, ona aynıy ve benzeri dayatan İdea'nın modeline göre örgütlenişini temsil eder. Bu anlamıyla ebedi dönüş deli-oluşun kontrol altına alınması, tekmerkezli hale getirilmesi, ebedi olanı kopyalamaya zorlanmasıdır. Ebedi dönüş... kopyayı imgede inşa eder, imgeyi benzerliğe tabi kılar. Ama bu görünürdeki içerik, ebedi dönüşün hakikatini temsil etmek bir yana, daha ziyade artık ona tahammül edemeyen ve onun sırrını yitirmiş bir ideoloji içinde ebedi dönüşün nasıl mitos düzeyinde kullanıldığına ve varlığını sürdürdüğüne işaret eder... (Deleuze, 2015: 290)

Tekrardan bağlamak gerekirse, mekân düşüncesinde arkaik olarak temsil fikrinin nasıl kurgusal bir şekilde kapı dışarı edildiğini ve aslında bunun da hikayeyi ön plana çıkarma adına bir aşkınlıkla icra edildiğini göstermek; mekânı apolitikleştirerek değil, bizatihi mekânı mekânsızlaştırarak politik olmaktan çıkarmak ve ipteki cambazı gösterirken cüzdanları çalan bir hırsızın cevval oluşuna bağlamak, işte günümüz kapitalizminin aynılık mantığı üzerinden inşa etmeye çalıştığı tek merkezci ve global savaş aygıtlarından başlıcası budur. Buna karşın Nietzsche'ye dayanan ebedi dönüş okuması ise bu ortamın krizinin tasvirine dayanmaktadır aslında:

...ebedi dönüş temsiline tutarlılığının yerine (coherence) bambaşka bir şeyi, kendi kaotik başı-boşluğunu (chaotrance) geçirir. ...Ebedi dönüşün çemberi daima merkezsizleşen bir merkez için daima dış merkezli kalan bir çemberdir. (Deleuze, 2015: 291)

Deleuze'ün *Anlamın Mantığı* (2015) eserinde başvurduğu bu satırların gösterdiği üzere, *ebedi dönüş* gereği temsil mantığı, kaotik bir başıboşluğu içinde ihtiva edecektir. Merkezsiz olan yer, *yersizyurtsuzluk* bağlamında göçebe siyasetin imkânı ve temsili tartışmasıdır. Bu çalışmadan çıkan sonuç, kapitalizmin tarih-ötesi vurgusundaki aşkınlığın ancak; kapitalist yayımlıcılığın kendisinde arzu süreçlerine bakarak ve bunun siyaseten mekândaki karşılıklarına bakarak bir içkinlik teorisine dönüştürülebileceğini, evrilebileceğini göstermiş olmasıdır. Mekânsız bir siyaset ve siyasetlessiz bir mekânın olmadığı görüşünden hareketle günümüz fail'inin birer *dijital flaneur* haline gelmiş olması, toplum tahayyülünü de değiştirmiş bulunmaktadır. Bu çalışma ile birlikte disiplin toplumundan kontrol toplumuna günümüz toplum ve vatandaşlık tahayyülünün ilerleyen tarihsel dönemlerde misyonunu yitireceği tespitini incelemiş bulunmaktayız. Dilsiz bir *yersizyurtsuzlaşmanın* imkânsızlığı vurgusu üzerinden ontolojik olarak bir *yersizyurtsuzluk* tarifini *kurucu mekân* kavramsallaştırmasıyla temellendirmeye çalışan tezin teorik altyapısı, politika teorisi açısından virtüel mekânın karşılaacağı en büyük tehlikenin de molar kümelenmelere sahip *teknolojik tekillik* tehdidi olduğunu dile getirmektedir. Bu bulgular ışığında, yeni gramatizasyon sürecini tanımlayacak şeyin başlıca mekân düşüncesi olduğu karşımıza çıkmaktadır. Son tahlilde, eskiden istisna olan günümüzde kural olduğu için günümüzde de göçebe bir kapitalizmle karşı karşıya olabiliriz. Fakat bu noktada önemli olan bugünün mekânının ve bugünün tarihinin nasıl yazılacağı tartışması değildir. Önemli olan, bu yeni gramatizasyon sürecinin, nasıl bir dünya hayal ettiğimize dair duyduğumuz o iyimserliği hakikatte ne şekilde karşılayacağı sorunsalıdır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2007). *Kültür Endüstrisi*. (E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Agnew, J. (2002). *Making Political Geography*. New York: Oxford University Press.
- Albertsen, N., Diken, B. (2014). Organlı/Organsız Toplum. Aytaç, A. M., Demirtaş, M. (Ed.). *Göçebe Düşünmek*. (s. 153-176). İstanbul: Metis.
- Alliez, E. (Mayıs 2015). *Çağdaş Felsefe ve Sanat üzerine: Estetiğin Şematik Eleştirisine Doğru*, Gilles Deleuze Konferans Dizisi: 10, İstanbul.
- Amin, S. (1990). *Delinking: Towards a Polycentric World*. London: Zed Books.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities*. New York: Verso Books.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. Florida: Harcourt.
- Augé, M. (1995). *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
- Aytaç, A. M. (2014). Aksiyomatikleştirmeyi Düşünmek: Bilim ve Siyasetin Yöntemsel Birliği. Aytaç, A. M., Demirtaş, M. (Ed.). *Göçebe Düşünmek*. (s. 196-228). İstanbul: Metis.
- Bachelard, G. (1994). *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
- Ballantyne, A. (2012). *Mimarlar İçin Deleuze ve Guattari*. (R. Ögdül, Çev.). İstanbul: Yem.
- Barnes, T. J., Duncan, J. S. (2013). *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*. London: Routledge.
- Başaran, M. (2004). Deleuze Felsefesinin Özgüllüğü. Direk, Z., Güremen, R. (Ed.). *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. (s. 49-77). Ankara: Epos.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press.
- Benjamin, W. (2014). *Pasajlar* (A. Cemal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.

- Bonta, M., Protevi, J. (2004). *Deleuze and Geophilosophy a Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Braudel, F. (1982). *Civilization and Capitalism*. California: University of California Press.
- Brunn, S. D., Leinbach, T. R. (1991). *Collapsing Space and Time: Geographic Aspects of Communications and Information*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (2010), Sermaye Biçimleri, Şahin, M. M., Ünal, A. Z. (Ed.). *Sosyal Sermaye*, (s. 45-75) Değişim: İstanbul.
- Buchanan, I. (2005a). Space in the Age of Non-Place. Buchanan, I., Lambert, G. (Ed.). *Deleuze and Space*. (s. 16-36). Toronto: University of Toronto Press.
- Buchanan, I. (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: A Reader's Guide*. New York: Continuum.
- Buchanan, I. (2014). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u* (F. Ege, H. Erdoğan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Buchanan, I., Lambert, G. (2005b). *Deleuze and Space*. Toronto: University of Toronto Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Continuum.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Caillois, R., Shepley, J. (1984). Mimicry and Legendary Psychasthenia. *October*, 31, 17-32.
- Canetti, E. (2012). *Kitle ve İktidar* (G. Aygen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Castells, M. (2011). *The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society and Culture*. New York: John Wiley.
- Caygill, H. (1990). Architectural Postmodernism: the Tetreteat of an Avant-Garde?. Boyne, R., Rattansi, A. (Ed.). *Postmodernism and Society* (s.260-289). London: Macmillan.
- Clastres, P., Hurley, R., Stein, A. (1987). *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books.
- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. California: University of California Press.

- DeLanda, M. (2005). Space: Extensive and Intensive, Actual and Virtual. Buchanan, I., Lambert, G. (Ed.). *Deleuze and Space*. (s. 80-89). Toronto: University of Toronto Press.
- Deleuze, G. (1995). *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2004). *Desert Islands and Other Text 1953-1974*. Cambridge: MIT Press.
- Deleuze, G. (2006). *Müzakereler* (İ. Uysal, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2009). *İki Delilik Rejimi*. D. Lapoujade (Ed.). (M. E. Keskin, Çev.). Ankara: Bağlam.
- Deleuze, G. (2015) *Anlamın Mantığı* (H. Yücafer, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2017) *Fark ve Tekrar* (B. Yalım, E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1983). *Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1990). *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Bin Yayla: Savaş Makinası* (A. Akay, Çev.). Ankara: Bağlam.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1993). *Kapitalizm ve Şizofreni 2 Bin Yayla: Kapma Aygıtı* (A. Akay, Çev.). Ankara: Bağlam.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2013). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014). *Kapitalizm ve Şizofreni: Anti-Ödipus* (F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Derrida, J. (2008). *Khora* (D. Eryar, Çev.). İstanbul: Kabcı.
- Derrida, J. (2012). *Platon'un Eczanesi* (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- De Saussure, F. (2011). *Course in General Linguistics*. Columbia: Columbia University Press.
- Dhawan, N. (2015) *The Unbearable Slowness of Change: Protest Politics and the Erotics of Resistance*. Erişim: 14 Eylül 2015, <http://thephilosophicalsalon.com/the-unbearable-slowness-of-change-protest-politics-and-the-erotics-of-resistance/>

- Dikeç, M. (2005). Space, Politics, and the Political. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(2), 171-188.
- Dikeç, M. (2016). Siyaset Üzerine Düşünme Tarzı Olarak Mekân. *Mekân ve Siyaset*, Cogito, Güz (84), 45-68.
- Dupréel, E. (1931). *Théorie de la Consolidation, Esquisse d'une Théorie de la Vie d'inspiration Sociologique*. Bruxelles: Impr. Scientifique et Littéraire.
- Durkheim, E., Swain, J. W. (2008). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Massachusetts: Courier Corporation.
- Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre*. London: Continuum.
- Engels, F. (1993). *The Condition of the Working Class in England*. Oxford: Oxford University Press.
- Fanon, F., Sartre, J. P. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Farinelli, F. (2000) Friedrich Ratzel and the Nature of (Political) Geography. *Political Geography*, 19: 943-955.
- Featherstone, M. (1998). The Flâneur, the City and Virtual Public Life. *Urban Studies*, 35(5-6), 909-925.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden, O. Akinhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M., Blanchot, M. (2005). *Dışarının Düşüncesi* (A. Meral, Çev.). İstanbul, Kabalcı.
- Frank, T. (1998). *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freud, S. (1963). The Unconscious. Rieff, P. (Ed.). *General Psychological Theory* (s. 116-150). New York: Macmillan.
- Frisby, D. (1994). The Flâneur in Social Theory. Tester, K. (Ed.). *The Flâneur* (s. 81-110). London: Routledge.
- Frisby, D. (2011). *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. Abingdon: Routledge.

Fröbel, F., Heinrichs, J., Kreye, O. (Ed.). (1978). The New International Division of Labour. *Information (International Social Science Council)*, 17(1), 123-142.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. California: University of California Press.

Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. California: Stanford University Press.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.

Goodchild, P. (1996). Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire. London: Sage.

Gottmann, J. (1982). The Basic Problem of Political Geography: the Organization of Space and the Search for Stability. *Tijdschrift Voor Economische en Sociale Geografie*, 73(6), 340-349.

Guattari, F. (2009). *Nakaratlar* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost.

Guattari, F. (2014). *Kaçış Çizgileri* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Otonom.

Hägerstrand, T. (1985). Time-Geography: Focus on the Corporeality of Man, Society and Environment. *The Science and Praxis of Complexity*, 193-216.

Haldun, İ. (2015) *Mukaddime 1-2* (T. Dursun, Çev.). İstanbul: Kaynak.

Hardt, M., Negri, A. (2012). *İmparatorluk* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Harvey, D. (1978). The Urban Process Under Capitalism: a Framework for Analysis. *International Journal of Urban and Regional Research*, (7), 101-131.

Harvey, D. (1985). The Geopolitics of Capitalism. D. Gregory, J. Urry. (Ed.). *Social Relations and Spatial Structures* (s. 128-163). London: Macmillan.

Harvey, D. (1989a). From Managerialism to Entrepreneurialism: Formation of Urban Governance in Late Capitalism, *Geografisker Annaler*, 71B, 3-17.

Harvey, D. (1989b). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Social Change*. Massachusetts: Blackwell.

Harvey, D. (2011). *The Enigma of Capital: and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books.

- Hegel, G. W. F. (1991). *Hegel: Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper Colophon.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora.
- Helvacıoğlu, B. (1994). Tarihi Coğrafi Materyalizm. *Toplum ve Bilim*, (64-65), 77-89.
- Heraclitus. (1954). Kirk, G. S. (Ed.). *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hjelmslev, L. (1961). *Prolegomena to a Theory of Language*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Işık, O. (1994). Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması. *Toplum ve Bilim*, (64-65), 7-38.
- Jameson, F. (1988). Cognitive mapping. Nelson, C., Grossberg, L. (Ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture* (s. 347-357). Chicago: University of Illinois Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Keith, M., Pile, S. (2004). *Place and the Politics of Identity*. London: Routledge.
- Keith, M., Pile, S. (2013). *Geographies of Resistance*. London: Routledge.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. (1992). Universalism, Particularism, and the Question of Identity. *October*, 61, 83-90.
- Laing, R. D. (1990). *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. London: Penguin.
- Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık* (İ. Uysal, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel.

- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1977). Letter to Mikhailovsky. *Karl Marx: Selected Writings*, 571-72.
- Marx, K., Engels, F. (2009). *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*. New York: Prometheus Books.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Massey, D. B. (1984). *Spatial Divisions of Labor: Social Structures and the Geography of Production*. London: Macmillan.
- Mauss, M. (1954). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- May, T. (2017). *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* (S. Çalçı, Çev.). İstanbul: Kolektif.
- Mazlish, B. (1994). The Flâneur: From Spectator to Representation. Tester, K. (Ed.). *The Flâneur* (s. 43-60). London: Routledge.
- Nietzsche, F. (2010). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* (A. İnam, Çev.). İstanbul: Say.
- Nietzsche, W. F. (2001) *The Gay Science*. New York: Cambridge University Press.
- Nougayrol, J. (1968). *Textes Suméro-Accadiens des Archives et Bibliothèques Privées d'Ugarit*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Pickvance, C. (1985). The Rise and Fall of Urban Movements and the Role of Comparative Analysts. *Environment and Planning D: Society and Space*, 3(1), 31-53.
- Pınarcıoğlu, M. (1994). Yeni Coğrafya ve Yerellikler. *Toplum ve Bilim*, (64-65), 90-111.
- Pirenne, H. (2013). *Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (U. Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim.
- Pred, A. (1985). The Social Becomes the Spatial, the Spatial Becomes the Social: Enclosures, Social Change and the Becoming of Places in Skåne.


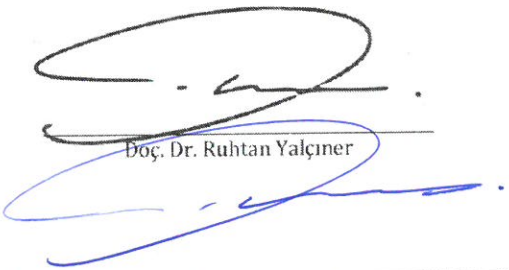
- Gregory, D., Urry, J. (Ed.). *Social Relations and Spatial Structures*. (s. 337-365). London: Macmillan.
- Rykwert, J. (1996). *The Dancing Column: on Order in Architecture*. Cambridge: Mit Press.
- Sanbar, E. (Mayıs 2015). *Bin Yayla Seçilmiş Kısımlar*, Gilles Deleuze Konferans Dizisi: 10, İstanbul.
- Sarıkartal, Ç. (1994). Bazı Orta Çağ İslam Yapıtlarında “Öteki” Mekânların Oluşumu. *Toplum ve Bilim*, 64(65), 39-53.
- Sauvagnargues, A. (2016). *Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Savva, A. (2013). Khôra, Topos and Praxis. Baldacchino, J. (Ed.). *Mediterranean Art and Education*. (s. 59-79). Rotterdam: SensePublishers.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.). Ankara: Metis.
- Sennett, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (S. Durak, A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Shaw, R. (2015). Bringing Deleuze and Guattari Down to Earth Through Gregory Bateson: Plateaus, Rhizomes and Ecosophical Subjectivity. *Theory, Culture, Society*, 32(7-8), 151-171.
- Simmel, G. (2014). The Metropolis and Mental Life. Giesecking, J., Mangold, W. ve diğerleri (Ed.). *The People, Place, and Space Reader*. (s.174-186). New York: Routledge.
- Simondon, G. (1995). *L'individu et sa Genèse Physico-Biologique*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Sloterdijk, P. (1988). *Critique of Cynical Reason*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Soja, E. W. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Soja, E. (1996a). Surveying Law and Borders: Afterword, 48 *Stan. L. Rev*, 1421, 1426.
- Soja, E. W. (1996b). *Thirdspace: Journey to Los Angeles and Other Realand-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- Spinoza, B. E. (2001). *Ethics*. St. Petersburg: Azbuka.

- Spivak, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Standing, G. (2016). *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Publishing.
- Stiegler, B. (2007). Technoscience and Reproduction. *Parallax*, 13(4), 29-45.
- Stiegler, B. (2012). *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin* (E. Koytak, Çev.). İstanbul: Monokl.
- Su, S. (2013). Gilles Deleuze'ün Düşüncesinde Göçebelik ve Virtüellik. *Doğu Batı*, (65), 147-167.
- Taylor, P. J. (1999). Places, Spaces and Macy's: Place–Space Tensions in the Political Geography of Modernities. *Progress in Human Geography*, 23(1), 7-26.
- Thompson, E. P. (1967). Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present*, (38), 56-97.
- Tuan, Y. F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Urry, J. (1995). *Consuming Places*. London: Routledge.
- Virilio, P. (1998). *Hız ve Politika* (M. Cansever, Çev.). İstanbul: Metis.
- Virno, P. (2003). *A Grammar of the Multitude*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Watson, S., Gibson, K. (Ed.). (1995). *Postmodern Cities and Spaces*. New York: Wiley.
- West-Pavlov, R. (2009). *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*. Amsterdam: Rodopi.
- Widder, N. (2014). *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi* (F. Ege, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- Wittfogel, K. A. (1955). Developmental Aspects of Hydraulic Societies. *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, 43-52.
- Wood, D., Fels, J. (2008). The Natures of Maps: Cartographic Constructions of the Natural World. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 43(3), 189-202.
- Yalçın, R. (2015). Kimlikten Kim'liğe: Rizompolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188.

Young, E. B. ve diğerleri. (2013). *The Deleuze and Guattari Dictionary*. London: Bloomsbury.

Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü* (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Say.

EK 1: TEZ ORJİNALLİK FORMU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 29/09/2017</p> <p>Tez Başlığı / Konusu: Deleuze ve Guattari Düşüncesinde Yersizyurtsuzlaşma ve Siyasal Mekân</p> <p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 109 sayfalık kısmına ilişkin, 29/09/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç, 2- Kaynakça hariç 3- Alıntılar hariç/dâhil 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">23 Eylül 2017 Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: Fikret Baykahl Öğrenci No: N12220580 Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı: Siyaset Bilimi Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p><u>DANIŞMAN ONAYI</u></p> <p style="text-align: center;">UYGUNDUR.</p> <p style="text-align: center;">  Doç. Dr. Ruhtan Yalçın </p>



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 29/09/2017

Thesis Title / Topic: Deterritorialization and Political Space in Deleuze and Guattari's Thought

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 29/09/2017 for the total of 109 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 2 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

29 September 2017
Date and Signature

Name Surname: Fikret Baykall _____
 Student No: N12220580 _____
 Department: Political Science and Public Administration _____
 Program: Political Science _____
 Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D. _____

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Assoc. Prof. Ruhtan Yalçiner

EK 2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29/09/2017

Tez Başlığı / Konusu: Deleuze ve Guattari Düşüncesinde Yersizyurtsuzlaşma ve Siyasal Mekân

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

29 Eylül 2017
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Fikret Baykılı
Öğrenci No: N12220580
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç. Dr. Ruhtan Yalçın

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 29/09/2017

Thesis Title / Topic: Deterritorialization and Political Space in Deleuze and Guattari's Thought

My thesis work related to the title/topic above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

29 September 2017
Date and Signature

Name Surname: Fikret Baykahl
Student No: N12220580
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Science
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Assoc. Prof. Ruhtan Yalçiner