



DELEUZE VE GUATTARI'DE İLİŞKİSEL MARKSİZM'E
DAİR POLİTİK BİR MÜDAHALE

A POLITICAL INTERVENTION TO RELATIONAL
MARXISM IN DELEUZE AND GUATTARI

Emre ÖZCAN*

ÖZ

Bu çalışma, Deleuze ve Guattari'nin Marksizm'e dair geliştirdikleri politik ontolojiyi, İlişkisel Marksizm'e politik müdahale olarak görmektedir. İlişkisel kavrayışını bir yöntem değil, düzlem olarak benimseyen düşünürlerin Marksizm'i kavrama biçimleri ilişkisel üzerindedir. Bu ilişkisel gerek ortakduyusal yaklaşımla gerekse de içsel ilişkiler felsefesiyle kurulmadığı gibi organizmacı anlayışa dayalı parça-bütün ilişkisinden de yola çıkmamaktadır. Burada ilişkiye giren terimlerin ilişkinin kendisine indirgenemeyeceği temel kalkış noktasıdır. Düşünürler, buradan hareketle terimlerin ilişkisinin iki bağımsız kendiliğin (*entity*) ilişkisi değil, birbirine içkin bir asamblaj (*assemblage*) ilişkisi olduğunu savunmaktadır. Böylelikle Marx'ın kapitalizmin toplumsal kuruluşu için ortaya koyduğu “özgür işçi” (*vogelfrei*) ile “para sahibi”nin karşılaşması, akışlar olarak kapitalist asamblaj ilişkisi şeklinde düşünülmektedir. Bu iki ögenin karşılaşması, Deleuze ve Guattari'de virtüel, daha doğrusu virtüel olanın edimselleşmesi olarak aktarılmaktadır. Virtüelin edimselleşmesiyle öznellik üretimleri içinden ele alınmaktadır, yani emek gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayan “özgür işçi” ile onun emek gücünü satın almak için

* Öğr. Gör. Dr., Başkent Üniv., Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, eozcan@baskent.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0877-2457>

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 20.05.2021
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 22.07.2021

hazır hale gelen “para sahibi” öznellik üretimleri olarak serimlenmektedir. Öznellik üretimlerini düşünmekse ikilinin makine teorisinden bağımsız olarak kavranamazdır. Öznellik üretimleri “makinesel süreçler”e içkindir. Tüm bunların doğrultusunda bu çalışma, Deleuze ve Guattari’nin politik ontolojisinde terimlerin ilişki karşısındaki özerkliğini asamblaj kuramı üzerinden ortaya koyarak ilişkiselliği nasıl kavradıklarına değinecek, buradan hareketleyse Marx’ta kapitalizmin ilişki kurulumu olarak “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşmasını nasıl ele aldıklarını analiz edecektir.

Anahtar Kelimeler: İlişkisel Marksizm, Deleuze ve Guattari, Karşılaşma, Öznellik Üretimi, Makine.

ABSTRACT

This study sees the political ontology developed by Deleuze and Guattari regarding Marxism as a political intervention in relational Marxism. The philosophers who adopt the concept of relationality as a plane rather than a method in their works, handle to Marxism in the focus of relationality. This relationality isn’t built with the common sense approach and the philosophy of internal relations. It is not part-whole relationship based on organism understanding. For thinkers, it is the main point of departure that the terms in the relationship can’t be reduced to the relationship itself. Based on this claim, the relation of terms isn’t the relation of two independent entities, but an assembly relation inherent to each other. The encounter between the “free labor” and the “owner of money” that Marx put forward for the social organization of capitalism is considered as the relation of capitalist assembly as flows. The encounter of these two elements is presented in Deleuze and Guattari as the virtual or the actualization of the virtual. The actualization of the virtual is dealt with in the context of the productions of subjectivity. “Free labor” and “owner of money” are revealed as the productions of subjectivity. Analyzing through subjectivity productions can’t be conceived independently from Deleuze and Guattari’s machine theory. Firstly, this study put forward the issue of autonomy of terms against relation in Deleuze and Guattari’s political philosophy through assembly theory and will address how thinkers grasp relationality. Then, it will analyze how is handled the

encounter between the “free worker” and the “owner of money”, perceived as the relationality of capitalism in Marx.

Keywords: Relational Marxism, Deleuze and Guattari, Encounter, Subjectivity Production, Machine.

GİRİŞ

20. yüzyıl Marksizm’i “yapısalcı” ve “öznelci” hatlar üzerinden bir buhrandan geçerken 21. yüzyıl Marksizm’ine kapı aralandığında özne-yapı ikiliğine müdahale eden farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımların temellerinden birini yer yer sosyoloji disiplinine referansla karakterize olan *İlişkisel Marksizm* oluşturmaktadır. Sınıf çözümlerinin geride kaldığına yönelik akademik ve politik fikirlerin yoğunlaştığı bir dönemde tarihin, sınıflar mücadelesinin tarihi olduğu fikrinden vazgeçmeyerek konumlanan ilişkisel Marksizm, birçok ilişkisel Marksist anlayışı barındıran bir çatı kavramı ifade etmektedir. Bu durum, Marx’ın ilişkisel ele alınışındaki farklılaşmaları ortaya koyduğu gibi, bunun açığa çıkardığı muğlaklıkların görülmesine de olanak tanımaktadır. Nihayetinde toplumsal olguları “ilişki” şeklinde kavrayan Marx’ın (ki, bunun şeylerden bahsetmeye kapıları kapatıp kapatmadığı tartışmalıdır, çünkü şeyler de ilişkiler olarak kavranabilir) ilişkisel bir düşünür olduğunu inkâr etmek oldukça zor bir çabadır; onun politik ontolojisi ilişkisellik üzerine kuruludur. Örneğin, ilişkisel sosyolojinin öncü isimlerinden Mustafa Emirbayer (1997), Marx’ı Simmel’le birlikte –her ne kadar tözcülüğün sınırlarından kurtulamamış olsa da– klasik sosyolojinin ilişkisel düşünürleri arasında sayıyordu. Nick Crossley (2011), Marx’ın sosyolojik kategorilerin içerisine sıkıştırılamayacağına inanarak onu ilişkisel bir filozof olarak algıyordu. Erik Olin Wright (1998), Marx’ın sınıf yapısının sınıflar arasındaki ilişkiler, sınıf oluşumunsa sınıf içindeki ilişkiler olduğunu savunuyordu. Bertell Ollman (2006), Hegel’e yasladığı “içsel ilişkiler felsefesi”ni inşa ederek Marx’ı bunun üzerinden okuyordu. Süreçlerin yapısallığına odaklanan ve üretim ilişkilerinin sınıf oluşumu üzerindeki yapısal baskısını “deneyim” kavramıyla açıklayan Edward Palmer Thompson (2004: 39), “sınıfı bir ‘yapı’ ve hatta bir ‘kategori’ olarak görmüyorum. İnsan ilişkilerinde gerçekten olan (ve oluşumu da gösterilebilen) bir şey olarak görüyorum. Bundan da öte sınıf nosyonu, tarihsel ilişki nosyonunu gerektirir” diyordu. İktidar alanını bütünüyle ilişkisel olarak gören Nicos Poulantzas (1992), Marx’ın tespit ettiği artı-değer üretim biçiminden filizlenen iktidar ilişkilerinin, farklı sınıf perspektifleriyle sınıflar-arası ilişkiler sistemi içinde konumlanan politik ve ideolojik erklerle ilişkisi içinde kurum ve aygıtlarda somutlaşmasını ortaya koyuyordu. Pierre Bourdieu’daysa (1984) “toplumsal uzay” kavramı

doğrultusunda kurulan “hacim”, “kompozisyon” ve “yörünge” analizi sınıf nosyonuna ilişkişel yaklaşılmasını sağlıyordu. Bu örneklerin dışında Marksizm’i doğrudan ilişkişellik üzerinden okuyan, emeğin direnişinin politik-tarihsel ve kavramsal öncelliğinden ayrılmayan, kendi içinde fazlasıyla farklılaşmalara sahip (İtalyan Otonomistler, Amerikan Solu, tarihsel materyalizm gelenekçileri, Hegelci hat) oldukça geniş bir “Açık Marksizm” literatürü de söz konusuydu. Buradaki en önemli perspektif, sermayenin “şey” değil, “toplumsal ilişki” ve buna içkin “toplumsal güç” olarak çözümlenmesine dair köklü bir paradigmanın Marksist literatüre yerleştirilmiş olmasıydı. Böylelikle emek ve sermaye iki ayrı kendilik şeklinde değerlendirilmemekteydi. Aynı şekilde devlet aygıtı da toplumsal ilişkişelerin bir biçimini ifade ettiğinden bu ilişkişelerden bağımsız bir ontolojiyle düşünülmemekteydi. Sermaye de devlet de katılmış/metafizikleşmiş bir bütünlük olarak “içerisi-dışarı” ikiliğine sıkıştırılmamaktaydı.

Açık Marksizm geleneğinin bazı kollarını dışarıda bırakırsak Hegel’e sadık kalan ilişkişel yaklaşımlar içerisinde öne çıkan kuram, -her ne kadar Ollman’la özdeşleşse de- parçaların diğer parçalarla Bütün dahilinde kurdukları asli ilişkişelerden meydana geldiğini savunan “içsel ilişkişeler felsefesi”dir. Bu yaklaşımda her bir parça Bütün’ün ilişkişelerini yansıtmaktadır, yani “karşılıklılık” ve “içsel bağıntılılık” olarak Bütün her bir parçada içerilmektedir. Soyutlanmış bir birim olarak tikel bir parça olmanın kendisi onun kurucu niteliklerinden biri olması hasebiyle parça, Bütün’den ayrıldığında olduğu şey her ne ise o olmayı bırakmaktadır. Bütün’den ayrılmış bir parça, parçalar arasındaki ilişkişeyi birbirine dışsal kılmaktadır. Parçaların ilişkişeleri birbirine dışsal olduğunda Bütün, organik bir birliğe sahip değildir. Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde (1991) ortaya koyduğu gibi, birleştirilmiş şeyler arasında nasıl bir ilişki olursa olsun, onların doğasını hiçbir suretle ilgilendirmeyen bu ilişki onlara dışsaldır ve hatta birliğin benzerliğine eşlik etse dahi sadece bir bileşimden, karışımından, yığılımdan ibaret kalır. Demek ki, içsel ilişkişelere sahip olmayan bir Bütün, olsa olsa parçaların bir yığını haline gelip değişime/dönüşüme kapılarını kapatmaktadır. Ayrıca parçaların her birinin değişime uğraması, aralarındaki ilişkişenin değişime uğraması koşuluna bağlıdır ya da tam tersi olarak parçalar değiştiğinde ilişkişenin de değişebileceğine inanılmaktadır. Örneğin, işçi ile üretim araçları arasındaki ilişkişenin olumsal değil, özsel ve zorunlu bir bağ olduğu iddia edilerek, ikisi arasındaki ilişkişeyi değişime uğradığında üretim aracı ve işçi de değişmekte ya da üretim aracı ve işçi değişime uğradığında aralarındaki ilişkişeyi farklı bir hüviyet kazanmaktadır. Buna en net şekliyle inanan Ollman, *Yabancılaşma: Marx’ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*’nda (2015) şeyleri ilişkişeler olarak kavramanın parçalar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkişesini şeyin kendisine içselleştirmek anlamına geldiğini vurgulayarak Marx’ın bunu fiziksel nesnelere de kapsayan tüm toplumsal faktörler

için geçerli kıldığını düşünmektedir. Ollman (2015), Marx'ın "ilişki"nin anlamını onunla ilgili olan her şeye genişletip terimleri daima ilişkide olduğu terimlerle özgül bağlantıları dahilinde kullandığını savunup ona içsel ilişkiler felsefesi atfetmektedir. Bunun için dört temel önerme sunmaktadır (Ollman, 2015): Birincisi, Marx'ın şeyleri ilişki olarak kavradığına dayalı argümandır. İkincisi, insan ve doğanın birbirlerine içsel bağlarla bağlı bir ilişki olarak ele alınmasıdır. Üçüncüsü, Marx'ta şeyler ile toplumsal ilişkiler arasına silinmez bir çizgi çekildiğine dayanarak Marx'ın fiziksel dünyada ne tür bir etkileşim tespit ettiğinin, doğa ve toplumun iki ayrı dünyasını nasıl ilişkilendirdiğinin ortaya konulmasıdır. Sonuncusuysa Marx'ın Leibniz, Spinoza, Hegel'den aynı düzlemde etkilendiği vurgulanarak parçanın Leibniz için "monad"a, Spinoza için "doğa'nın suretleri"ne, Hegel içinse ideanın kendisine denk düştüğünün altı çizilip bu farklılığa rağmen hepsinin Bütün ile parça arasındaki ilişkiyi aynı mantıksal formda anlamlandırıldığına yaslanan görüştür.

Ollman'ın bu dört başlığının her birinin ayrı ayrı analizi Marx'a referansla şüphesiz özel ve ayrıntılı bir çaba gerektirmektedir. Fakat meselenin değerli yanı, bir kuramı masaya yatırıp reddetmekten ziyade onun işlevini ortadan kaldırmak olmalıdır. Bu, bir kavramı ya da kuramı eleştirmeye değil, doğrudan işlevsizleştirmeye yönelik müdahaledir. Kaldı ki, içsel ilişkiler felsefesinin başka Marksist düşünür ve sosyologlarda da mevcut olduğu düşünüldüğünde bu müdahale fazlasıyla önem kazanmaktadır (Sayer, 1992; Corrigan ve ark., 1978). İçsel ilişkiler felsefesinin en önemli işleviyse toplumsal olanı parça-Bütün temelli okumaya tabi tutmasıdır. Her bir parçanın Bütün'ün ilişkilerini yansıtması zorunluluğu, yani parçanın varlığının Bütün'le ilişkisine bağlanması varlık sahaları şeklinde kurulan birey-toplum ilişkilerinin özdeşlik ve bu bağlamda temsil ilişkisi içerisinden ele alınması sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla birey, toplumla uzaklığı ya da yakınlığı doğrultusunda anlam kazanmaktadır. Bu yaklaşım, toplumsal olanın kavram olarak ele alınmasının tezahürüdür. Çünkü organik bir Bütün olarak toplumdan söz etmek onu kavram olarak ele almaktan geçmektedir.

İçsel ilişkiler kuramının işlevsizleştirilmesine ilişkin en özel çabalardan birinin, Marksizm'in melezlendiği bir felsefe tarihi içerisinden bu eforu sarf eden, Fransız post-yapısalcılığın önemli isimlerinden Deleuze ve Guattari'de bulunduğu iddia edilebilir. Bu iddia, güncel ilişkiyel Marksizm tartışmalarına politik bir müdahalede bulunmaya yaramaktadır. Deleuze ve Guattari'nin Marksizm'i ilişkiyel kavradıklarına dair kendilerinde herhangi bir ifadeyle/yorumla karşılaşmadığı gibi literatürde düşünürleri bu eksene yerleştiren yaklaşımlara rastlamak da mümkün değildir. Düşünürlerin kuramsal düzlemi Marksizm'le ifade edildiğinde genellikle "minör-Marksizm" kavramsallaştırılması göze

çarpmaktadır (Holland, 2014; Pellejero, 2014; Thoburn, 2009). Bu çalışmadaki amaçsa düşünürleri ilişkisel Marksizm şemsiyesine dahil etmek değildir. Yukarıda belirtildiği gibi, düşünürlerin belirli kavram setleri aracılığıyla Marksizm'e ilişkin geliştirdikleri politik ontolojinin, ilişkisel Marksizm'e dair önemli bir müdahale olduğunu ortaya koymaktır.

İkilinin Marksizm'e dair geliştirdikleri politik ontolojinin en önemli sonuçlarından biri, Hegelci parça-Bütün ilişkisiyle tarif edilen içsel ilişkiler felsefesine yönelik müdahaledir. Düşünürler, cepheden tutum aldıkları içsel ilişkiler kavramını hiçbir zaman kullanmasa da Deleuze, David Hume üzerine kaleme aldığı ilk kitabı olan *Ampirizm ve Öznellik*'te (2008) “ilişkilerin kendi terimlerine dışsal” olduğunu net bir şekilde vurgulamaktadır. Bu vurgu, Deleuze'ün kendi çalışmalarının yanı sıra Guattari'yle birlikte yazdığı *Anti-Ödipus* (2012) ve *A Thousand Plateaus* (1987) eserlerinde kullanılan asamblaj, gösterge, toplumsal makine, şizoanaliz, grup çözümlemesi gibi birçok teoride nüfuz etmeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla ilişkilerin dışsallığı konusunda Guattari'yle bina edilen bu teoriler arasında düzlemsel bir süreklilik göze çarpmaktadır. Bu kavram seti arasında ilişkisel Marksizm ve içsel ilişkiler felsefesine yönelik müdahaleyi anlayabileceğimiz can alıcı teori ise “asamblaj” kuramıdır.

1. İLİŞKİLERİN DIŞSALLIĞINDAN ASAMBLAJ TEORİSİNE

Hume'un ele aldığı, Deleuze'ünse *Ampirizm ve Öznellik*'te (2008) ampirizmin ortaya koyduğu biçimiyle özne problemini açıklamak adına sıklıkla vurguladığı şey, terimlerin ilişki karşısında özerk oluşudur. Fakat Deleuze'ün buradaki amacı, diğer filozoflarda olduğu gibi Hume'a dair yeni bir okuma sunmaktır. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de (2009: 24) ilişki sözcüğünü, imgelemde iki ide arasında bağ kurulmasını ve bir idenin diğerini akla getirmesini sağlayan nitelik ile düşlemde rastgele birleşen iki ide için dahi bu ideleri karşılaştırmayı mümkün kılan koşul şeklinde ikiye ayırmaktadır. Hume'a göre birincisi, günlük dildeki ilişki sözcüğünün anlamıdır. Fakat bu anlam, sadece felsefe içinde arada bağ kuran bir ilke olmadan da bir inceleme konusu kılınabilmeyi içerebilecek noktaya çekilebilmektedir. Bu eksende Hume (2009: 59), felsefi ilişkilerin kaynakları sayılabilecek benzerlik, özdeşlik, zaman ve mekân ilişkileri, nicelikte veya sayıda oran, nitelik derecesi, karşıtlık ve nedensellik şeklinde yedi felsefi ilişki türü belirler ve bu ilişkileri idelere bağlı olanlar (benzerlik, zıtlık, nitelik derecesi, nicelikte veya sayıda oran) ile idelerde bir değişiklik olmadan da değiştirilebilenler (özdeşlik, zaman ve mekân ilişkileri, nedensellik) biçiminde ikiye ayırır. İlki idelere dışsal değilmiş gibi görünürken ikincisi için tam tersi açığa çıkmaktadır. Oysaki Deleuze'ün iddiasında gerek ide gerekse nesne ilişkileri olsun ilişkiler hepsinde kendi terimlerine dışsaldır. Bu da terimlerin heterojenliği anlamına gelmektedir.

İlişkiden doğası gereği verili bir izlenim veya ideden henüz verili olmayan bir şeyin idesine geçmemizi sağlayan şey olarak değinildiğine dikkat çeken Deleuze, ilişkilerin terimlere dışsallığı tezinin, “akılcılık” (*rationalism*) karşıtlığıyla anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Ona göre, akılcılık bir ideden başka bir ideye geçişi idenin kendisiyle açıklayıp ilişkilerin terimlere içsel olduğunu söylediğinde ya ilişkiyi kendi terimlerine içsel hale getirecek bir araç bulmakta ya da ilişkinin kendisinin de ona içsel olacağı daha kapsamlı bir terim keşfetmektedir (Deleuze, 2009: 256). Fakat Deleuze, bir ideden henüz verili olmayan başka bir ideye geçişi idenin kendisiyle açıklamaya kalkmadığında, akılcılık ile ampirizm arasındaki fark idelerin kaynağı sorunundan ziyade, idelerin ilişkilene tarzında açığa çıkmaktadır. Bu, her şeyin kökenini duyuşal olanda arayan ampirizme oldukça radikal bir müdahaledir; artık ideler duyuşal olandan fazlasını içermiyorsa bunun sebebi ilişkilerin terimlere indirgenemezliği, yani terimlerin özerk ve heterojen oluşudur.

Hume’da insan doğasının ilkeleri, zihni özne olarak biçimlendiren bir doğa gibi çalışmaz; aksine özneyi süreç içerisinde doğalaştırır. Öznellik süreç olarak kavranır. Böylece özne etkinleştirilmiş bir zihin şeklinde açığa çıkmaktadır. Zihin, ilkeler tarafından etkilenmesi hasebiyle özne haline gelmektedir. Bu yüzden Deleuze, öznenin Hume’da etkin mi yoksa edilgin mi olduğuyula ilgilenmemektedir. Ona göre, “ilkeler etkilerine ittikçe bu etkinin kendisi olan özne de gittikçe daha etkin ve daha az edilgin hale gelir. Başta edilgenken sonda etkindir” (Deleuze, 2008: 119). Nihayetinde zihnin doğa ilkeleri tarafından etkinleştirilmesi, edilgen kalmasıyla olanaklıdır (etkilere maruz kalması). Öznenin etkin, üretici konuma yükselmesiyle “inanç” ve “icat”ta gizlidir ki, bu sayede özne normatif bir hüviyet kazanır. Kendilerini zihnin ilkeler tarafından değişikliğe uğratılması olarak sunan inanç ve icat, kendilerini zihnin çağrışım ve tutku ilkeleri şeklinde de sunmaktadır. Öznelğin çifte gücü olarak bu edimler, en baştan öznenin içinde verili olarak mevcut değildir: “İnanan ve icat eden özne, verinin kendisini bir senteze, bir sisteme dönüştürecek şekilde verinin içinde oluşur” (Deleuze, 2008: 87). Dolayısıyla özne, veriyi bir senteze dönüştürerek verinin içinde ve onun ötesine geçmesiyle oluşur (veri, bir özneye verilmiş halde değildir). Özne, zihnin ona sunduğunun ötesine geçtiğinde artık düşünümlemektedir ki, bu da zihnin onu etkileyen ilkelerin sonucu olarak özneleşmesiyle alakalıdır. Öznenin zihinde ilkelerin etkisi altında kurulması, Hume’da zihnin kendisinin bir *Ben* olarak kavrandığını göstermektedir. Deleuze, bu durumda eğer özne sadece ideler topluluğu içinde kuruluyorsa, ideler topluluğunun aynı ilkeler altında kendisini bir *Ben* olarak nasıl yakalayabildiğini sormaktadır ki, bunun cevabı eğilimlerden *Ben’e*, öznenin *Ben’e* geçişle ilgilidir ve dolayısıyla özne ve zihin *Ben’in* içinde artık tek bir şey olabilmektedir (Deleuze, 2008: 19). Hume’da zihnin,

insan doğası haline gelmesi tam da bu şekildedir ve bu noktada Hume, ampirik bir problemin hem aşkınlığın hem de psikolojinin dışında nasıl kavrandığı serimlemektedir. Burada ampimizmin şeylerin kökeninden ziyade salt akılsal bir varlık olmaktan çıkartılan öznenin kuruluş sorunuyla ilgilendiği net bir biçimde anlaşılmaktadır. Deleuze'ün öznenin kuruluşuyla bu şekilde meşgul olması, ampimizmin özne probleminin esasında idelerin dışsallığından filizlendiğini gösterme arzusundandır. Başka bir ifadeyle öznenin ideler topluluğunda nasıl kurulduğunun su yüzüne çıkartılması, Deleuze felsefesinde terimlerin ilişkiler karşısındaki özerkliğinden geçmektedir.

Deleuze'ün terimlerin özerkliğiyle kastettiği şeyin izlerini takip etmenin yolu, Deleuze ve Guattari'nin birlikte inşa ettikleri “asamblaj” kavramından geçmektedir. Terimlerin heterojen kavranması, asamblaj için en önemli düzlemdir. Asamblajın özelliği, her bir bileşenin içkin heterojenliğinin korunmasıdır. İlişkinin kendisi bir asamblajın bileşeninin hem ondan ayrılabilceğini hem de etkileşimleri farklı olan başka bir asamblaja katılabileceğini göstermektedir. Bu, terimlerin özerkliği sayesinde asamblajın “dağılım ve dizilim” ilişkileri içerisinde düşünülmesidir. Dağılım ve dizilim, bir düzen oluşturma veya bütünleştirme değildir.¹ İkisi de ontolojik bir öncelik atfetme manasında değildir, yalnızca sonuç/etki olarak vardır. Dağılım ve dizilim, asamblajın tekillik üretimi üzerinden idrak edilmesidir. Deleuze ve Guattari'de tekillikler yer değiştirmeleri, dağılımları, toplanmaları ve dönüşümleri teşkil etmektedir. Zira asamblajın ikilideki tanımında yersiz-yurtsuzlaştırma (*deterritorialisation*) ve yerli-yurtlulaştırma (*territorialisation*) kavramları üzerinden bunun hali hazırda içerilmiş olduğu görülmektedir. Düşünürler, bu bağlamda asamblajın “yatay” ve “dikey” olmak üzere iki boyutuna dikkat çekmektedir:

“Öncelikle, yatay ekseninde asamblaj biri içerik, biri ifade iki katmanı içerir. Bir yandan o bedenlerin, eylemlerin ve duyguların *makinesel asamblajı*, diğer yandan da bedene atfedilen cisimsiz dönüşümlerin, sözcelemin, edimlerin ve ifadelerin *kolektif sözcelem asamblajlarıdır*. Sonrasında, dikey bir ekseninde, asamblaj hem kendisini stabilize eden yerli-yurtlu veya yeniden yerli-yurtlaştıran kenarlara hem de onu alıp götüren yersiz-yurtsuzlaşmanın kesici uçlarına sahiptir” (Deleuze ve Guattari, 1987: 88).

Demek ki, ilk başta asamblaj hem *kolektif sözcelem asamblajını* (*collective assemblage of enunciation*) hem de *makinesel asamblajı* (*machinic assemblage*)

¹ Bu noktada öneme kavuşan şeyse “soyut makine” (*abstract machine*) kavramıdır. Soyut makine tüm heterojen seviyeleri bütünleştirici değil, tekil ağlarda çalıştırabilen/ilışkilendirebilen asamblajlardır. Bu yüzden de herhangi bir biçim veya tözle ilişkilenebilir. Her zaman tekil ve içkindir, en net ifadeyle tekillik üretiminin yaratım vektörüdür (Deleuze ve Guattari, 1987: 511).

kapsamaktadır. Bunlar, eylem ve ifadelerin örgütlenişi ile bedenlerin birbirine karışmasıdır. İkisinin birbiriyle ilişkisi gösteren-gösterilen ilişkisindeki gibi asla bir belirleyen-belirlenen ilişkisi değildir; bu ilişkinin kendisi bir belirlenim ilişkisidir. Eylem ve ifadeler ile bedenler birbirini etkilemez, birbirleriyle dolayımılmaz. İkinci boyutsa asamblajların yersiz-yurtsuzlaştırma ve yerli-yurtlulaştırma süreçleri arasında salınmasıdır. Bir ve aynı asamblaj hem onu sürekli yerinden eden hem de sabitlemeye çalışan bileşenlere sahiptir. Deleuze ve Guattari'ye göre (1987: 504-05) bir asamblajın yerli-yurtluluğu ortamdaki kodların çözümünden kaynaklanır ve yayılımı yersiz-yurtsuzlaşma çizgileri sayesinde; nitekim yerli-yurtluluk, kodun kod-çözümünden ayrılamaması gibi yersiz-yurtsuzlaşmadan ayrılamamaktadır. Ancak asamblajlar, kod-çözümünün gerçekleştiği bölgelerde işleseler de “katmanlar”da (*stratas*) üretilirler. Bu yüzden onların yerli-yurtluluğu, “ifade” (*expression*) ve “içerik”ten (*content*) oluşan katmanlara ait olmasındandır.² ifade ve içerik arasındaki ayrım korunduğu müddetçe asamblajlar katmanlara aittir. Katmanlar ile asamblaj arasında “görelî” bir karşıtlık söz konusudur: “Bu bakış açısından, asamblajın tutarlılığını ortamın katmanlaşmasının karşısına koyabiliriz. Fakat yine de bu karşıtlık, sadece görelî değil, tamamen görelîdir” (Deleuze ve Guattari, 1987: 337).³ Nihayetinde yersiz-yurtsuzlaştırma hareketi her zaman katmanlara önceldir/birincildir. Yersiz-yurtsuzlaştırma, kalıntı (*residual*) bırakmasıyla ele alınmaktadır. Bu kalıntı, katmanlaşmaların ve katmansızlaşmaların anahtarıdır, yani katmalar hiç durmadan katmanlaşmak ve katmansızlaşmak durumundadır. Asamblajın her bir bileşeni, her ne kadar bunu yeniden yerli-yurtlulaştırma (*reterritorialisation*) süreci izlese de kendisini her an yersiz-yurtsuzlaştırabilmektedir. İşte tekillik üretiminden kastedilen budur. Tekillik üretimi, kendini sürekli olarak yersiz-yurtsuzlaştırma hareketine tabi tutmaktır. Dolayısıyla düşünürlerin asamblaj için kullandığı, “akıştan çıkarılan tekilliklerin ve özelliklerin kümelenmesidir” ifadesi şimdi daha net anlaşılmaktadır (Deleuze ve Guattari, 1987: 406).

² Deleuze ve Guattari'ye göre bir katmanın oluşumu, içkinlik düzleminde (*plane of immanence*) gerçekleşen ikili eklemlemeyi ifade etmektedir. Eklemlenen şey, birbirine indirgenemeyen ifade ve içeriktir. Burada Louis Hjelmslev'in teorisinden yararlanan düşünürler, ikisi arasında ne karşılıklık ne de neden-sonuç ilişkisi tespit eder; tamamıyla bir “eşbiçimlilik” (*isomorphy*) söz konusudur. Bunlar, aynı zamanda bir katmandan diğerine farklılaştığı gibi aynı katman dahilinde bölünüp çoğalabilmektedir (Deleuze ve Guattari, 1987: 502-03).

³ Düşünürler, “mutlak” ve “görelî” olmak üzere iki yersiz-yurtsuzlaştırma hareketi belirlemektedir. Mutlak yersiz-yurtsuzlaştırma sadece bir yerden kopmayı değil, yerin kendisini de koparmayı betimlerken, görelî yersiz-yurtsuzlaştırma bir yerden koparak bir başka yerde yeniden yer-yurt edinmeyle sonuçlanan bir hareketle anlaşılmaktadır (Deleuze ve Guattari, 1987: 133). Ama burada kastedilenin, görelî yersiz-yurtsuzlaştırmada mutlak yersiz-yurtsuzlaştırmının veya mutlak yersiz-yurtsuzlaştırmada görelî yersiz-yurtsuzlaştırmının çalışmadığı olmadığına dikkat edilmelidir.

Asamblaj, tekillik üretimi odağında okunduğunda ilişkiye giren terimlerin çokluk olarak kavranmasına kapı açılmaktadır. Asamblaj, heterojen terimlerden oluşan ve onlar arasında çağlar, cinsiyetler ve dönemler açısından farklı türden bağlantılar ve ilişkiler kuran bir çokluktur (Deleuze, 1990). Çokluk, hem Bir-Çok diyalektiğine hem de herhangi bir birliğe ve bütünlüğe itaat etmeyen yapısıyla anlamlıdır. Çokluk, tek bir tekillığe veya özdeşliğe sıkıştırılmayan sayısız kendinde farktan oluşmaktadır.⁴ Dolayısıyla tekil farkların çoğulluğudur. Bir tekillik çokluğun, çokluk ise bir tekilliğin ifadesidir. O halde bir terimi çokluk olarak düşünmek, onu verili biçimde tek bir şekilde tanımlanan (değişmez yanlarıyla) bir şey olmaktan çıkartarak tekillik üretimine yerleştirmek demektir. Böylelikle asamblaj ilişkisine giren terimler, değişmez yanları dışında ele alınabilecek bir düzleme kavuşmaktadır. Bunun gerçekleşmesi, terimlerin ilişki karşısındaki özerkliği sayesinde hem terimlerin girdikleri ilişkiye hem de ilişkinin, ilişkiye giren terimlerin verili anlamlarına indirgenemeyeceğini göstermektedir. Asamblaj ilişkisi dahilinde iki terimin birbiriyle ilişkisi, terimlerin tanınan/bilenin yanlarına sıkıştırılmayacak yeni bir değer üretebilmektedir. Çokluktan anlaşılması gereken en önemli şey, bu yüzden *doğa değiştirmeksizin* bölünemez oluşudur.

“Sürüler, çokluklar durmaksızın birbirlerine dönüşür, birbirlerine geçerler. Kurtadam ölünce vampire dönüşür. Bu hiç de şaşırtıcı değil, çünkü oluş ve çokluk bir ve aynı şeydir. Bir çokluk öğeleriyle, onların birleştikleri ya da içerildikleri bir merkezle tanımlanmaz. Çokluğu tanımlayan boyutlarının sayısızdır; çokluk *doğa değiştirmeksizin* bölünmez, hiçbir boyut kaybetmez ya da kazanmaz. Ve boyutlarının çeşitlenmeleri ona içkin olduğundan, aynı kapıya çıkacak şekilde diyebiliriz ki, her çokluk zaten simbiyoz halindeki heterojen terimlerden oluşmuştur ya da kendi eşiklerini ve kapılarını izleyerek art arda gelen başka çokluklara durmaksızın dönüşür” (Deleuze ve Guattari, 1987: 271).

Düşünürlerin vurguladığı gibi, her çokluk kendi içinde simbiyoz halindeki heterojenliklerden müteşekkildir. Simbiyotik ilişki, Deleuze’ün *Diyaloglar*’da (1990) balarısı ile orkide arasında simbiyoz benzer bir “ikili kapma”nın oluşuna dair verdiği örnekle anlaşılabilir. Ona göre, orkidenin bir balarısı imgesi oluşturma havası vardır ve orkidenin balarısı-oluşu, balarısının da orkide-oluşu

⁴ Bunun sebebi çokluğun rizom (*rhizome*) olarak kavranmasıdır. Rizom, tekillikleri organik bir birlikten kurtarır. Daima kırılıp ve belirli bir yerden parçalara dağılıp yeni bileşimlere neden olmaktadır. Düşünürlerin ifade ettiği gibi (1987: 6), “çokluk daima daha büyük bir boyut eklemekle değil, aksine en basit yoldan, itidalle, zaten hâlihazırda olan boyutların sayısı ile, n-1’le oluşturulmalıdır (bir çokluğa yalnızca bu yolla ait olur: daima ondan çıkarılmış olarak). Kurulacak olan çokluktan biricik olanı çıkarmak; n-1 boyuttta yazmak. Bu tarz bir sistem ‘rizom’ olarak adlandırılabilir.”

ikili bir kapmanın oluşudur ki, her birinin oluşu oluşanın değişmesinden daha az değişken değildir. Balarısı orkidenin yeniden üretim aygıtı, eş zamanlı olarak orkide balarısının cinsel organı olur; tek ve aynı oluş-bloğu, *paralleleşmeyen bir evrim* söz konusudur. Balarısı ve orkide bir asamblaj ilişkisi içerisinde çokluklar olarak kavrandığında değişmez tanımlarını aşarak mutant türü farklı bir işlevselliğe bürünmektedir. Burada terimler (balarısı ve orkide) evrim geçirerek değişiyor değildir, aralarında simbiyoz ilişkisi oluştuğunda yepyeni bir ilişki biçimi ortaya çıkmaktadır. Terimler, ilişki karşısındaki özerkliğinin koruması altında önceden bağlı olduğu yerleşik ilişkilere ve bu ilişkilerin Bütün'le olan bağına göre tanımlanmamaktadır. Yoksa terimler içsel ilişkiler felsefesindeki gibi ilişkinin kendisine indirgenseydi, bu ilişkinin altında bir belirlenmişliğe girseydi balarısı ile orkide arasında yeni bir ilişkinin açığa çıktığını görmek mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla buradaki ilişki, içsel ilişkiler felsefesinin inandığı gibi zorunlu bir ilişki değil, virtüel olanın bir karşılaşmasıdır, balarısı ile orkidenin bağı asamblaj fikri doğrultusunda ölçülemez bir olumsuzluk ve ırsak bir nitelik taşımaktadır.

Tüm bu çerçeveden düşünüldüğünde Deleuze ve Guattari, kapitalizmi de içsel ilişkiler felsefesinin dayandığı Hegelci evrensel ve zorunlu tarih anlayışının dışına çıkarmaktadır. Bu, modernist Marksist tarih okumasının masaya yatırıldığı birçok soruyla eşgüdümlü olarak ilerlerken, bunlar arasındaki en önemli düzlemin, kapitalizmin -ilişkisel yorumu doğrultusunda- toplumsal kuruluşuna dair açığa çıkan, Marx'ın *Kapital*'deki (1986: 730-31) emek gücü dışında satacak hiçbir şeyi olmayan “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşmasının tarifi olduğu görülmektedir. Bu iki ögenin karşılaşması, ikilide tarihsel bir zorunluluk değil, terimlerin özerkliği ve bunun bağlandığı asamblaj teorisi paralelinde virtüel olanın karşılaşması şeklinde sunulmaktadır. Bir asamblaj ilişkisi olarak kavranan bu karşılaşma, basit bir nedensellik mantığını aşmaktadır; üretim, teknoloji ve öznelliğe dair geniş bir ilişkiler ağı söz konusudur. En önemlisi, su yüzüne çıkartılan bu kavramlar, içsel değil, asamblaj üzerinden bir analiz yapıldığı için içkin ilişkilerle, üretimin içkinliğiyle kurulmaktadır. Böylelikle üretim tarzı ile öznellik üretimleri arasındaki ayrım yıkılmakla birlikte daha temelde üretim ilişkileri-üretici güçler arasındaki ikilik veya belirleyen-belirlenen ilişkisi de yerle yeksan olmaktadır. İçkinliğin üretimini düşündürten en önemli kavramlarsa “makine” teorisi odağında “teknik” ve “toplumsal makineler”dir.

2. “ÖZGÜR İŞÇİ” İLE “PARA SAHİBİ”NİN KARŞILAŞMASI

Marx ve Engels'in *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*'nde (1977) ortaya koyduğu temel sorunsal, kapitalizm öncesi üretim tarzları (Asya tipi, antik feodal vb.) ile kapitalist üretim tarzı arasındaki ayrımın nelere dayandığıdır. Marx, bu tartışmayı *Kapital*'in ilk cildinin son bölümü olan “Sözde İlkel Birikim”in (1986:

677-739) yanı sıra *Grundrisse*'de (2013a) ölümünden sonra yayınlanan, “Defterler” olarak anılan “Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri” üzerinden ayrıntılı olarak yürütmektedir. Kapitalizm öncesi üretim tarzlarının kapitalist üretim tarzının tarih-öncesini nasıl oluşturduğu, bu üretim tarzlarının çözülüşünün kapitalizmi vareden hangi unsurları doğurduğu, dönemler arasında nelerin tortu olarak kaldığı ve dönüştüğü karşılaştırma mantığından uzakta çözümlenmektedir. Bu tartışmanın teorik olarak bağlandığı hat, “ilksel birikim”dir (*primitive accumulation*). Bilindiği üzere Marx, ilksel birikimi üreticilerin ücretli emekçilere, toplumsal geçim araçlarının ise sermayeye nasıl dönüştüğünü aktarmak için kullanmaktadır. Böylece emeğin ücretli emek biçimi altında sınıflandırılmasının ve kapitalist sınıfın servet birikiminin kalkış noktası ortaya konulmaktadır. Marksist literatürde farklı odaklarca uzunca irdelenen bir konu olarak ilksel birikimi analiz etmek, bu çalışmanın sınırlarını aşıya da onu kendi düzlemimize yerleştirmek adına bazı noktaların altını çizmek gerekmektedir. Birincisi, Marx’ın kavramı Adam Smith’in kullanımından ayırma biçimiyle alakalıdır. Smith kavramı, “stok birikimi” manasında değerlendirip iş bölümünün ve emeğin üretken gücünün gelişebilmesinin önkoşulu şeklinde inşa ederken, Marx, stok olarak sermayeden ziyade ilişki olarak sermaye fikrine yaslanmaktadır (De Angelis, 2007). Marx’ın ifade ettiği gibi (1975: 41), “sermayeyi oluşturan geçim araçları, iş aletleri, hammaddeler, belirli toplumsal koşullar altında, belirli toplumsal ilişkiler içerisinden üretilmiş ve biriktirilmiş değiller midir?” ikincisiyse kavramın hem kapitalist toplumsal ilişkilerin kökenini hem de bu ilişkilerin devam ettiği toplumsal kuruluşun sürekliliğini/yeniden üretimini ifade etmesidir. Bu şekilde kavram, sadece bir geçiş dönemi olarak anlaşılmaktan çıkmakta ve zamansal bakımdan soyutlama düzeyine ulaşmaktadır. Bunun anlamı, Marx’ın ilksel birikimi “ayrılma” mantığına yerleştirmesinde gizlidir. Üreticilerin üretim araçlarından ayrılması hem sermayenin oluşum hem de yeniden üretim dinamiğidir: “Üretim koşulları bir yanda, üreticiler bir yanda olmak üzere işte bu ayırma işlemidir ki, sermaye kavramına biçim verir. Bu, ilkel birikimle başlar” (Marx, 1997: 218-19). Buradaki önemli husus, ayrılmanın salt olarak zamanına odaklanmaktan ziyade ayrılmaya içkin olarak toplumsal ilişkileri ve öznellik üretimlerini analiz edebilmektir, yani toplumsal güç birikimi ve öznellik birikimi olarak ilksel birikimi düşünebilmektir. İlksel birikimin bu şekilde kavranmasına dair işaret, kapitalist üretim tarzının gerek kuruluşunun gerekse de tanımının tek bir unsurun sonucundan ibaret görülemeyeceğidir. Marx’ın gösterişsiz gibi görünen, kapitalist üretim tarzının oluşumu için ortaya koyduğu iki koşul olarak “emek gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayanlar” ile “para sahipleri”nin karşılaşması da yalınlaştırılmış bir anlatımla düşünülmemelidir.

“Üretim ve geçim araçları kendiliklerinden nasıl sermaye değilse, para ve metalar da kendiliklerinden sermaye değildir. Bunların

sermayeye dönüşmeleri gerekir. Ama bu dönüşümün kendisi, ancak belli koşullar altında olabilir, yani birbirinden çok farklı türden iki meta sahibinin, yüz yüze ve temas haline gelmesi gerekir; bir yanda, başkalarına ait emek gücünü satın alarak, ellerindeki değerler toplamını artırmak isteğinde bulunan, para, üretim aracı ve geçim aracı sahipleri: öte yanda, kendi emek güçlerini ve dolayısıyla emeklerini satan özgür emekçiler. İki anlamda özgür emekçiler: Çünkü bunlar ne köleler, serfler vb. gibi üretim araçlarının ayrılmaz bir parçasıdır ne de mülk sahibi köylüler gibi üretim araçlarına sahiptirler; demek ki, bunlar, kendi üretim araçları bulunmayan, böyle bir engel ve yükten kurtulmuş kimseler olmalıdırlar” (Marx, 1986: 730-31).

Marx'ın bu betimlemesine dair düşünceleri, kapitalizm öncesi ekonomi biçimleri üzerinden netleştirilmelidir. Basit bir ifadeyle anlaşılması gereken şey, kapitalizm öncesi ekonomi biçimlerinde ayrılmanın olmadığıdır. Nitekim Marx, kapitalist üretim tarzı ile kapitalizm öncesi ekonomi biçimleri arasındaki ilişkiyi, kapitalizmin tarihsel önkoşulları ve varsayımları düzlemine dayandırmanın yanı sıra bu varsayımların nasıl çözümlenmesi gerektiği adına da bir ayrım koyarak değerlendirmektedir ki, bu ayrım, ilksel birikimden de hareketle aynı zamanda kapitalizmin yeniden üretiminin koşulu olarak çalışmaktadır. Kapitalizm öncesi ekonomi biçimlerinin ortak varsayımı, üreticilerin üretim araçlarından, paranın servetten ayrılmadığı, aksine belirli bir toplumsallıkla bütünleştiğidir: “Her iki biçimde de bireyler emekçi olarak değil, mülk sahibi olarak -ve bir topluluğun aynı zamanda çalışan üyeleri olarak- davranırlar. Bu çalışmanın amacı -başkasının ürünleri ile, yani artı-ürünler ile değişmek için artı-emek harcayabilmelerine karşın-, *değer yaratmak* değildir; -amacı, mülk sahibinin kendisinin ve ailesinin olduğu gibi komünal topluluğun birlikte korunmasıdır” (Marx, 2013a: 350). Dolayısıyla Marx, kapitalist üretim tarzını karşılaşma varsayımı üzerinden düşünmeyi, onu ayrılma ilkesine bağlayarak geçerli kılmaktadır. “Defterler” bölümüne yoğunlaştığı anlaşılan Deleuze ve Guattari ise kapitalizmin kökeni, gelişimi ve diğer üretim biçimlerinden farklılığı sorunsallarını, evrensel Marksist tarih okumasına müdahale ederek, daha doğrusu teleolojik okumayı yerinden ederek çözümlenmektedir. Bu bağlamda bu sorunsallara müdahalelerinin temel nedeni, üretim tarzlarındaki dönüşüm ile öznellik üretimleri arasındaki ilişkinin içkinliğini gösterebilmektedir, yani “herhangi bir üretim tarzının gerektirdiği öznellikler nasıl üretilmektedir” sorusudur anlamlı olan. Düşünürler, Jason Read'in belirttiği gibi (2017), “uygarlık çağlarının veya üretim biçimlerinin tarihi olarak evrensel tarihi ve arzuların ve öznelğin tarihi olarak soykütüğü temel olarak birbirine karşıt projeler ve perspektifler olarak görmekten çok onların zorunlu olarak iç içe geçmiş olduklarını ileri sürmektedirler.” Buradaki önemli tema, bir geçiş analizini yıkıp olumsuzlukların tarihini savunabilmektir. Soykütük fikri, geçiş mantığını ortadan kaldırmaktadır. *Anti-Ödipus*'ta (2012: 206) belirtildiği

gibi, “evrensel tarih zorunluluklar değil, ama tesadüfler tarihidir; süreklilikler değil, ama kesilmeler ve sınırlar.” Böylesi bir şiar, bize bir üretim tarzından komünizmle sonlanması hedeflenen başka bir üretim tarzına uzanan yolculuğun zorunlu ve teleolojik olamayacağını gösterdiği gibi, feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına ilişkin sürecin de aynı şekilde tecessüm etmediğini ilan etmektedir. Feodal üretim tarzının çözülüşü, lonca düzeninin ortadan kalkması ve köylülüğe dayalı toprak mülkiyetinin hakimiyetini yitirmesinden ticaret sermayesinin tefecilikle eritilmesine kadar birçok unsurla anlaşılmaktadır. Bu unsurların zorunlu bir biçimde proletarya olarak mülksüz bir sınıf yaratma amacı güttüğünü söylemek hatalı olacaktır ki, mülksüzleştirme, tek başına “özgür işçiler”in yaratılması için yeterli değildir. Marx’ın tüm bu unsurların altını çizmesi, farklı aktörlerce devralınan bir sonuç olarak görülmelidir. Bu unsurlar, önceki üretim tarzının sınırlarında gerçekleşmektedir. Bunların merkezi bir konuma erişmeleri, ancak yol açtıkları sonuçların yeni bir üretim tarzının kurucu olayları haline gelmesiyledir. O yüzden bu sonuçlar geriye dönük bir bakış açısıyla (retrospektif) anlaşılmaktadır. Marx’ın *Grundrisse*’deki (2013a) meşhur alıntısına gönderme yapılacak olursa, “insan anatomisi maymun anatomisinin bir anahtarıdır.” Deleuze ve Guattari’ye (2012: 206-07) göre tarih sadece bu şekilde geriye dönük değil, aynı zamanda tesadüfi, tekil, ironik ve eleştirel de bir hal almaktadır. Bunun anlamı, kapitalizmin toplumsal kuruluşu olarak “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşmasının tekil karşılaşmalar ve olaylar dizisi şeklinde düşünülmesi gerektiğidir, yani söz konusu olan şey bu iki kurucu unsurun karşılaşmasının tekilliğidir.⁵ Nihayetinde bu koşullar kapitalizmin kuruluşu için

⁵Karşılaşmanın tekilliği düşüncesi, özellikle “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşmasına gönderme yapıldığında akıllara “olumsallığın zorunluluğu” üzerinden Althusser’i getirebilmektedir. 1982’de kaleme aldığı “Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı”nda öznenen, kökenden, erekten, ustan ve logos’tan kurtarılmış süreç olarak tarih anlayışıyla zorunluluk fikrine yönelen Althusser, kapitalizmin yasalarına kavuşması noktasında “karşılaşma” fikrini öncelemektedir. Bu tutum, “özne maddeciliği”nin karşısına “karşılaşma maddeciliği”nin, yani rastlantının, olumsuzluğun ve süreç felsefesinin yerleştirilmesidir. Althusser’in bu bağlamda Marx’a müdahalesi, Marx’ta karşılaşmanın ve *tutmasının* rastgele niteliğinin bir kenara bırakılarak, *tutmanın* tamamlanmış, önceden yazgılı bir çerçeveye oturtulmasıdır. Böyle olduğunda teknolojidenden üreticilere kadar üretim tarzına dair tüm öğelerin bağımsız tarihlere sahip olduğu tespit edilemezdir. Bu öğeler, erekselliğe gömülmektedir: “Bu öğeler tarihte, bir üretim biçimi *var olsun diye* var olmazlar, ‘birikim’ ve ‘düzenleniş’ öncesinde ‘yüzergezer’ durumda var olurlar, içlerinden her biri kendi tarihinin ürünüdür, içlerinden hiçbiri ötekilerin ya da ötekilerin tarihinin erekbilimsel ürünü değildir” (Althusser, 2009: 287). Nihayetinde kapitalist üretim tarzı, belirli koşullar altında *tutan* bir karşılaşmaya dayanır. Karşılaşma ve *tutma*, “kuralları kendi yapısallığına içkin” yapı olma durumuna kavuşması şeklindeki zorunluluğu devreye sokmaktadır. Althusser’in “olumsallığın zorunluluğu” olarak adlandırdığı şey de “olumsallığı, zorunluluğun bir klipliği ya da kuraldışı durumu olarak görmek yerine, zorunluluğu olumsal bir karşılaşmanın zorunlu-olma süreci olarak” algılamaya yastır (Althusser, 2009: 282). “Özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşması *tutmuş*, yani gerçekleşir gerçekleşmez çözülmemiş, devam etmiş ve tamamlanmış bir olaydır. Fakat karşılaşma tam tersine *tutmayabilirdi* de. Batı’da öncesinde pek çok kez bu karşılaşmanın yer aldığı, ama *tutmadığı* da varsayılabılır. Althusser’in verdiği örneğe başvurulursa,

zorunlu olabilir, ancak yeterli değildir. Marx ve Engels'in de Antik Roma plebleri üzerinden ifade ettiği şu sözler dikkat çekicidir:

“Böylece güzel bir sabah, bir yanda emeğinden başka her şeyi ellerinden alınmış özgür insanlar, öte yanda da bu emeği sövmeye hazır, tüm edinilmiş zenginliğin sahipleri vardı. Ne oldu? Romalı proleterler ücretli emekçiler haline değil, ama Birleşik Devletler'in güneyinde “yoksul beyazlar” olarak bilinenlerden daha sefil, hiçbir işi olmayan bir *ayaktakımı* haline geldiler ve onların yanı sıra kapitalist olmayan, ama köleliğe dayanan bir üretim tarzı gelişti. Böylece çarpıcı biçimde birbirine benzeşen, ama farklı tarihsel çerçevelerde ortaya çıkan olaylar, tümüyle farklı sonuçlara ulaştı” (Marx ve Engels, 1996: 106-07).

Deleuze ve Guattari'de, onların terminolojisiyle “yersiz-yurtsuzlaşmış işçi” ile “yersiz-yurtsuzlaşmış para” akışlarının karşılaşması virtüel bir karşılaşmadır. Bu iki unsurun yersiz-yurtsuzlaştırılmış olduğu konusunda düşünürler Marx'la aynı noktadadır. Fakat bu yersiz-yurtsuzlaştırma hareketi, her ne kadar Marx'ta da kapitalizmin çalışma biçimi olarak bina edilse de daha geniş bir düzleme yerleştirilmektedir. Herhangi bir üretim tarzının çözülmesi, ikilide nesnel olaylarla anlaşılmaz, aksine öznel arzuların yeniden üretiminin nihayete erdirilememesiyle bağlantılıdır. Bu doğrultuda kapitalizmin doğuşu, feodalizmin çözülüşünün nedeni olarak kabul edilmez. Nesnel olaylarla anlaşılması olsaydı özel mülkiyet, meta üretimi, parasal akış, kol emeğinin sözleşme yoluyla kiralanması gibi feodalitedeki birçok unsurun kapitalizmi ürettiği söylenebilirdi. Oysaki bunlar, feodalizmin kuvvetlenişini, hatta daha ilkel bir biçimine dönüşünü karakterize edebilmekteydi. “Özgür işçi” ile “para sahibi” akışlarının virtüel olarak tanımlanmasının gerekçesiye bu unsurların yersiz-yurtsuzlaştırılmış olmasıyla alakalıdır. Bu özellik, elbette ki sadece kapitalist üretim tarzının kuruluşuna özgü değildir. Yersiz-yurtsuzlaştırma hareketini idrak etmek için Ödipus'un soykütüğünün çıkarılma girişimi doğrultusunda toplumsal üretim tarzına ilişkin ortaya konulan, doğrusal (*lineer*) biçimde düşünülmemesi gereken “ilkel”, “despotik” ve “kapitalist” şeklindeki üç toplumsal makineye bakmak gerekir. Toplumsal üretimler, *socius* denilen şeyin üzerinde örgütlenmektedir, yani her toplumsallık bir *socius* üretmektedir.⁶ *Socius*, üretim öğelerinin ve güçlerinin

bir öge veya öğeler el altında bulunmadığı için 13. ve 14. yüzyılda Po ovasındaki İtalyan devletlerinde para sahibi, teknoloji, enerji ve emek gücü olmasına rağmen *tutmamıştı* (Althusser, 2009: 287).

⁶ *Socius*'un Jason Read (2017), Althusser'in “toplum etkisi” (*effect of society*) kavramıyla benzerliğine dikkat çekmektedir. Althusser'de toplum etkisi, herhangi bir üretim tarzının tarihsel gelişiminin zorunlu tamamlayıcısını teşkil etmektedir. Çünkü farklı öğelerin bir araya gelerek belirli bir toplumsal varoluşu nasıl oluşturduğu ve istikrarlı kıldığı, yani bu öğelerin birbirine nasıl eklemlendiği ve çalıştığı sorusunun cevabı toplum etkisinde yatmaktadır ki, bu anlamda kavram, belirli bir üretim tarzının hem bir sonucu hem de önkoşulu gibi durmaktadır. Toplum etkisi;

dağıtıldığı, bütün üretimin kaydedildiği yüzeyi oluşturmaktadır. Kodlama ya da kayıt biçimlerinin toplumsal üretim tarzları arasında farklılaştığı da dikkate alınırsa bu yüzey; ilkelik için “yeryüzü”, barbarlık için “despot”, kapitalizm içinse “sermaye”dir. *Socius*’un görevi, “arzu akımlarını kodlamak, onların kaydını tutmak, onları kaydetmek, set çekilemeyen, yönlendirilemeyen, düzenlenemeyen hiçbir akımın akmıyor olduğunu temin etmektir” (Deleuze ve Guattari, 2012: 52). *Socius*, her bir üretim tarzıyla arzuyu toplumsal olarak örgütleyen kodlara materyalist bir temel sağlamaktadır. *Socius* üzerindeki toplumsal kodlama, eylem ve ifadeler ile bedensel pratikler başta olmak üzere öznellik üretimine dair ne varsa örgütlemektedir. Bu noktada *socius*’u, düşünürlerin başka bir kavramsallaştırması olan “organsız beden”le (*body without organs*) karıştırmamak gerekir.⁷ Organsız beden üzerinde örgütlenen arzulama üretimi, *socius* üzerinde örgütlenen - vurgulandığı gibi- toplumsal üretimdir. Arzulama üretimi ile toplumsal üretim arasındaki ilişki oldukça önemlidir. Örneğin, ilkelikte arzu, *socius*’a sınıksız bağlı olduğu için toplumsal üretim neredeyse bütünüyle arzulama üretimini belirler. Fakat kapitalizmde arzulama üretimi, toplumsal üretimle bağında farklı bir hal alır (ilk kez ayrılır). Temeldeyse ikisi arasında bir paralellik söz konusudur ve bu paralellik, aralarındaki ilişki hakkında hiçbir önyargıya işaret etmediği gibi, gerçekte iki ayrı üretim olup olmadığı sorusunun da peşine düşülemeyeceğini gösterir (Deleuze ve Guattari, 2012: 24-5). Lakin iki ayrı üretim, yani bir yanda altyapı, diğer yanda da arzu asambrajları söz konusu değildir (yalnızca iki farklı rejim vardır): “Gerçekte toplumsal üretim, yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama üretimidir” (Deleuze ve Guattari, 2012: 47). Toplumsal saha boydan boya arzu asambrajlarıyla kat edilmektedir; arzulama üretimi en başından itibaren vardır. Başka bir vurguyla, doğrudan toplumsal sahaya yatırım yapan bir libidinal ekonomi mevcuttur; libidinal ekonomi ile politik-ekonominin doğaları birbirinden

ekonomik ve toplumsal ilişkilerden, alışkanlıklardan kurum ve yapılara kadar çakışan bir dizi etki ve düzeyle ifade edilmektedir (Althusser, 2005). Deleuze ve Guattari’deki meseleye, bu öğelerin *socius* üzerinde kaydedilerek bir araya gelmesidir. Ayrıca düşünürler, tartışmanın salt olarak etki değil, “sözde neden” şeklinde yürütülmesi gerektiğine inanmaktadır ki, bu da sanki Althusser’in “içkin nedensellik” yaklaşımına atıf gibidir: “Üretici güçlerin ve üretim eyleycilerinin paylaştırılacağı bir yüzey tesis ederek, bu suretle üretim fazlasını temellük ederek ve şimdi bir sözde neden olarak ondan doğuyormuş gibi görünmeye başlayan sürecin hem bütününe hem de parçalarını kendine mal ederek, üretimin tümüne gerisin geriye düşer. Güçler ve eyleyciler, mucizevi bir biçim altında onun kuvvetleri haline gelirler, onun tarafından büyülenmiş (*miracule*) gibidirler” (Deleuze ve Guattari, 2012: 24).

⁷ Düşünürlerin Antonin Artaud’dan devralarak *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*’un merkezine taşıdığı, katmanlaşmış olanın katmansızlaştırılmaya tabi tutulduğu organsız beden kavramı için Deleuze (2007: 20), “bedenin organizmaya ve organizmaların ve organizasyonun efendisi olan Tanrıya karşı verdiği canlı kavga” ifadesini kullanmaktadır. Organsız beden, organik olanın karşısında inorganik olanın savunusudur ve bu anlamda “organizasyon düzlemi”ne (*plane of organization*) savaş açan “içkinlik düzlemi”nde çalışmaktadır. Organizasyon düzlemi, öznelere ve biçimlerin gelişimini teşkil ederken içkinlik düzlemi, her türlü öznenin ve biçimden kaçan içkin-materyal bir akış sahasıdır.

ayrı değildir. Toplumsal oluşumlar, arzu akışlarını yakalayıp kodlayarak varlık bulan ve bu süreci yeniden ürettiği ölçüde kalıcı olabilen arzulama üretimleridir (Buchanan, 2014: 137). Bu yüzden ikili, bütün toplumsal üretimin belirli koşullar dahilinde arzulama üretiminden doğduğunu ortaya koyduğunda organsız beden, *socius*'un bir yansıması olmadığını vurgulamaktadır; organsız beden, yersiz-yurtsuzlaşmış *socius*'un nihai bir kalıntısı olarak onun sınırında kavranmaktadır (Deleuze ve Guattari, 2012: 51-2). Buradaki önemli husus (paralellik gereği), “üretim-karşıtı” ögenin organsız beden üzerindeki arzulama üretimini olduğu gibi, *socius* üzerindeki toplumsal üretimi de örgütlemekteki rolünü tespit edebilmektir. Nihayetinde organsız beden üretim-karşıtlığına aittir, daha doğrusu üretim-karşıtlığı olarak üretilmektedir. Toplumsal üretim ile üretim-karşıtı ögenin ilişkisiyse kayıt süreçlerinin sonuçlarını görmemizi sağlamaktadır. Çünkü bu ilişki, arzuyu *socius*'a kaydeden sistemleri üretmektedir. Bu sistemlerle arzulama üretimine ait dinamiklerin kapitalizmdeki kod-çözümü ve yeniden kodlamasını teşkil etmektedir. Altını çizmek gerekir ki, üretim-karşıtlığı ve üretim kapitalizmde birbirine içkin hale gelir. İlkel ve despotik rejimde üretim alanından farklı bir üretim-karşıtlığı ima edilmektedir. Kapitalizmdeyse “her türlü aşkınlığın ya da dış sınırın olumsuzlanması ve üretimin kendisine üretim karşıtlığının nüfuz etmesi” (Deleuze ve Guattari, 2012: 338) görülmektedir. Dolayısıyla üretim boyunca yayılan bir üretim-karşıtlığı mevcuttur, yani üretimi sınırlamayan, aşkınlığı ortadan kaldıran ve üretimle eş-uzanımlı hale gelen bir üretim-karşıtlığı... Bu mantık, tamamıyla kapitalizmin kod-çözümü ve yeniden kodlamaya dayalı kayıt sürecinin müphemliğini en üst seviyeye çıkaran işleyişle alakalıdır.

O halde şimdi kapitalizmin çalışma biçimine yakından bakma fırsatına sahip olunabilir. Deleuze ve Guattari'nin, ilk ele aldıkları toplumsal üretim tarzı olan ilkelik, tüm akışların kodlanması üzerine kuruludur ve “kod artı-değeri” mevcuttur. İlkel makinenin kodladıkları, despotik makinedeyse üst-kodlamaya tabi tutulur; ilkel makinenin kodladıklarını devlet, ilkel makineye özgü üretim ilişkilerini bir varlık borcu halinde kendisine bağlayıp üst-kodlamayla mülkleştirir. Despotik oluşum, her ne kadar yersiz-yurtsuzlaşmış akışları despotun bedeni olarak yeni bir organsız bedene bağlasa da şefin yeryüzünün bedeniyle olan hımsal birliğinin akış sürekliliğini kesintiye uğratarak yersiz-yurtsuzlaştırır. Bu yüzden despotik makine, “ilk büyük yersiz-yurtsuzlaştırma hareketi”dir. Fakat ondan daha büyük bir yersiz-yurtsuzlaştırma hareketi olarak kapitalizm su yüzüne çıkmaya başlayacaktır. Despotik oluşumda tüccarın yersiz-yurtsuz para akışlarından paranoyak biçimde çekinilmesi hasebiyle onun vergiye bağlanması zorunludur, yani artı-değerin zorla temellük edilmesi olarak tüccarı vergiyle bunaltan bir üst-kodlama vardır. Fakat bu para akışları, despotik makineden kurtularak akış artı-değeri oluşturacak şekilde yersiz-yurtsuzlaşır ve sermayeye

dönüşür. Para, artık endüstriyel sermaye, yani para-meta-para olarak kendi kendini üretebilir hale gelecektir. Yersiz-yurtsuzlaştırma kapitalizmde arzuyu kodlarla sarmaz, ancak onu bir akış art-değerine dönüştürerek eşdeğerlilik olarak parayla niceliksel bir birime indirger ve metalaştırır; tüm akışları sermayenin eksiksiz organsız bedeninde birleştirerek artı-değere dönüştürür (Deleuze ve Guattari, 2012: 304).

Kapitalizm, ilkel ve despotik makinenin aksine akışları kodlayarak değil, çözerek çalışır. Kod-çözümü, yorumlama veya deşifre etme değildir. Tüm kodların anlamlarından arındırılmasıdır. Kodu-çözülmüş akışlar, “ikelliği ve despotikliği saran korku”dur ve bu akışlar, kapitalist *sociusta* yersiz-yurtsuzlaştırılmıştır. Tarihte ilk kez arzulanma üretimi ile toplumsal üretim ayrılmış gibi görünür. Fakat kapitalizm, yersiz-yurtsuzlaştırdığı akışları hiç durmadan yeniden yerli-yurtlulaştırır; sermayeye bağlar/sermayenin artı-değerine kaydeder. İşte bu gerçek, kapitalizmin “aksiyomatik”le çalışmasına, tüm arzuların kapitalist aksiyomatikçe örgütlenmesine ilişkindir. Aksiyomlaşmaya eşlik eden şey yersiz-yurtsuzlaşma ve yeniden yerli-yurtlulaşma süreçleridir. Kapitalizmin ürettiği şey, “gerçek olanı, kapitalist sistemin yararına ve onun amaçları doğrultusunda eski kodlamaların yerini alan, bilimsel ve teknik kodlar da dahil olmak üzere bütün kodu-çözülmüş akımları organize eden toplumsal makinenin aksiyomatığıdır” (Deleuze ve Guattari, 2012: 311). Bu sebeple aksiyomlaşma, Holland’ın belirttiği gibi (2007: 52), “yersiz-yurtsuzlaştırılmış kaynakları birleştirerek ve onların yeniden yerli-yurtlulaştırıcı birleşiminden meydana gelen artığı temellük etmektedir.” Kapitalizmde hem kod-çözümü hem de yeniden kodlama hareketiyle karşılaşılması, yersiz-yurtsuzlaşma sürecinin “soyut”, “yapay”, “arkaik”, “sahte” kodlarla yeniden yerli-yurtlulaştırma üzerinden ilerlediğini göstermektedir. Fakat yeniden-kodlamanın, ilkel ve despotikteki kodlama ve üst-kodlama mantığına benzemediğini de söylemek gerekir. Kapitalizm, bütün toplumsal sahaya yönetebilen istikrarlı bir kodlamayı teşkil etmemektedir. Yeniden-kodlama, kod-çözümündeki gibi sadece aksiyomlaşmaya eşlik etmesiyle düşünülmektedir. Yeniden-kodlama aracılığıyla kod akışları, “oldukça insafsız olan tam bir toplumsal aksiyomatığın” tabiiyetine girmektedir. Kapitalist kodlama biçimindeki bu iki uğrak, düşünürlerde “kinizm” ve “sofuluk”a karşılık gelmektedir. Bir tarafta aksiyomlaşmanın olumlu uğrağı olarak algılanan kod-çözümünün işaret ettiği kinizm, diğer taraftaysa sahte kodlarla arzunun tekrardan ele geçirilmesine yönelik yeniden kodlama süreçlerinin işaret ettiği sofuluk söz konusudur (Deleuze ve Guattari, 2012: 300). Başka bir ifadeyle kod-çözümü, toplumsal sahaya içkin bir kinizmi harekete geçirirken, bu kinizm mülkiyetçi bir ahlakın sofuluğuna yol alır. Ne var ki, burada yeniden kodlamanın kod-çözümünü içermeye başarısız kıldığı gözden kaçırılmamalıdır.

Aksiyomlaşıma, yeniden-kodlamanın tekrardan içerebileceğinden çok daha fazla kodu çözülmüş akışları serbest bırakmaktadır. Bu fonksiyon, kapitalizmin tüm diğer toplumların *dış-sınırı* olarak çalıştığına işaretler. Bu durum, kapitalizmin kendi açısından hiçbir *dış-sınıra* sahip olmadığını, ama sermayenin kendisi olan, daima yerinden ederek yeniden ürettiği bir *iç-sınıra* sahip olduğunu da göstermektedir. Arzunun sermayenin eksiksiz organsız bedenine tabi tutulması hedeflendiğinden *iç-sınır* geliştirilmektedir. Fakat bu da içkin bir *iç-sınır* olarak sermayenin kendi sınırını yerinden ederek genişlemesini ve toplumsal sahaya yayılmasını sağlayan *görelî bir iç-sınır*dır (Deleuze ve Guattari, 2012: 328).

Kapitalizm açısından temel mesele, ilkel ve despotik makinenin kodladığı ve üst-kodladığı akışların kod-çözümü olsa da bu, kapitalizmin bu akışları kod-çözümüne uğrattığı her an ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Bu bölümün başında değinildiği gibi, Deleuze ve Guattari’de tarih, zorunlulukların aksine tesadüflerin tarihidir. Düşünürler, Marx ve Engels’teki Roma örneğine başvurarak Roma’da arsa akışlarının, ticari akışların, kamusallaştırma ve proleterleşme sayesinde üreticilerin kod-çözümüne rağmen kapitalizmden ziyade köleci rejimin üretildiğine değinmektedir (Deleuze ve Guattari, 2012: 297). Nihayetinde kodu-çözülmüş arzular tarih boyunca zaten mevcuttur; ancak bu akışların arzulara üretimini düşleyen veya eksikliğini hisseden değil, onu üreten bir arzuyu karakterize etmesi “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşmasıyla mümkündür (Deleuze ve Guattari, 2012: 298).⁸ Tersten okumayla emek ve sermaye arasında niceliksel bir işlev kuran bu iki ögenin karşılaşması, kodların-çözülüşü sayesinde gerçekleşmektedir. Kodu-çözülmüşler tüm akışlar karşılaşacak, etkileşime girip birleşecek ve bunun tesadüf niteliği tecrübe edecektir. İkili, Althusser’deki her karşılaşmanın *tutmayabileceğine* benzer şekilde karşılaşmaya bir nicelik dayatmasında bulunmamaktadır. Bu vurgu, Althusser’deki olumsuzluğun zorunluluğundan farklı olarak virtüel ile edimsel arasındaki ilişkiyle serimlenmektedir: “Bu iki ögenin, feodal despotik devletin dilimlenmesinden ve feodal sistem ile ona ait devletin çözünmesinden doğması, bize yine de bu iki akımın -üretici akımları ve para akımları- dışsal birleşimini vermez. ‘Gücül olarak’ yan yana varolan özgür işçiler ile sermaye- para arasında herhangi bir karşılaşma meydana gelmeyebilirdi” (Deleuze ve Guattari, 2012: 299).

⁸ Deleuze ve Guattari, kapitalizm öncesinde dahi metalar ve paranın soyutlama yoluyla akışların bir kod-çözümünü ifade ettiğini savunur. Bu tartışma, esasında “soyut emek”e ilişkindir. Marx, kapitalizmde değerin, metada maddileşen soyut insan emeği olduğunu ve böylelikle genel olarak emeğin soyut emek haline geldiğini savunmaktadır. Düşünürler, soyutlama yoluyla kod-çözümünde Marx’ın soyut emeğinde olduğu gibi kapitalizm ve kapitalizm öncesi şeklinde bir ayrımı “diferansiyel ilişkiler” aracılığıyla giderler. Çalışmanın sınırlarını aşan bu ayrım için *Anti-Ödipus*’un “Uygar Kapitalist Makine” (2012: 296-319) çözümlerine bakılabilir.

Kapitalist üretim tarzının varsayımlarını irdelemek, “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşmasını, bir zaman-mekânda düşünmek anlamına gelmektedir. Deleuze ve Guattari’de zaman-mekân asla Kant’taki gibi bir önkoşul olarak çalışmamaktadır, yani karşılaşmanın tabii olduğu bir zaman-mekân yoktur. Bu, zaman-mekâna kayıtsız kalmak veya onları yok saymak değildir. Karşılaşma, kendi zaman-mekânını yaratmaktadır/örgütlemektedir. Bunun sebebi, Deleuze’ün Kantçı şematizmin yerine zaman-mekânsal dinamiklerini yerleştirmesinde gizlidir.⁹ Deleuze, *Kant İçin Dört Ders*’te (1995) Kant’ın “şema”sı ile “sentez”ini birlikte okumaktadır. İkisinde de kavramsal belirleme ile zaman-mekânsal belirlemenin işleme sokulması ortaktır, yani kavramsal belirleme ile zaman-mekânsal belirleme üst üste çakıştırılmaktadır. Fakat farklı olan bir şey vardır: Şemada elimizde bir kavram vardır (ama sezgisi verili değildir) ve temel sorun, bu kavrama tekabül eden zaman-mekânsal ilişkiyi belirlemekken, sentezdeyse zaman-mekânsal bir işlem yapılmakta ve kavramı bu belirlemeden yola çıkararak belirlenmektedir (Deleuze, 1995: 99). Sentez, “tanıma kuralı”na gönderme yaparken, şema “üretim kuralı” odağında çalışmaktadır. Şematizmde kavramın tüm zamanlar için bir belirlenim kazanması adına ihtiyaç duyulan üretim kuralı olarak kavrama uygun bir zaman-mekân belirlenimi mecburdur.¹⁰ Deleuze’ün derdiyse şemayı Kantçı zaman-mekân belirleniminden kurtarmaktır. Bu yüzden şematizm yerine zaman-mekânsal dinamiklerini ortaya koymaktadır. Bu dinamikler, kesinlikle verili bir zaman-mekâna gönderme yapmamaktadır. Zaman-mekânı bireyleşmeleri içinden düşünerek kendi etkinliğinde yaratmaktadır. Deleuze zaman-mekânsal dinamiklerini, *Fark ve Tekrar*’ın “Farkın İdesel Sentezi” (2017: 228-294) bölümünde virtüelin edimselleşmesi, kendi tabiriyle “ete kemiğe bürünmesi” üzerinden ele almaktadır.¹¹ Burada virtüelden edimsel olan hareketle zaman-mekânsal dinamiklerin serimlenmesinin, *genellik* açısından bir farkı değil, *doğa farkını* ortaya koyduğu gösterilmektedir. Böylece belirlenim de genelden özele veya bütünden parçaya doğru olmayacaktır. Bu müdahale, virtüel ile olanaklı olanı birbirine karıştırmamak içindir. Genellik, tam da bu karışıklığa sebep olur. Önemli olan, “virtüel” ile “gerçek”in değil, “virtüel” ile “edimsel”in karşıt olduğunu tespit edebilmektir. Gerçekle karşıtlık içinde olan olanaklı olandır. Virtüel ile edimsel arasındaki ayrım, olanaklı ile gerçek arasındaki ayrım değildir. Olanaklı olan, gerçekleşebilecek olan ya da gerçekleşebilir, ama henüz gerçekleşmemiş olandır. Virtüelse edimselin

⁹ Deleuze, ikisi arasındaki ilişkiye *İssız Ada ve Diğer Metinler*’deki “Dramlaştırma Yöntemi” (2009: 149-85) bölümünde yer verir.

¹⁰ Kant’ın şematizmi nasıl inşa ettiğini incelemek için *Arı Usun Eleştirisi*’nin özellikle “Arı Anlak Kavramlarının Şematizmi” (2017: A137/B176-A148) bölümüne bakılabilir.

¹¹ Deleuze’de bir ideanın virtüel içeriğinin belirlenmesi farklanma (*differentiation*), bu virtüelliğin türler ve ayrı parçalar haline edimselleşmesiyle farklılaşma (*differentiation*) şeklinde vurgulanmaktadır.

imgesi/hayaleti değildir; aksine tam bir gerçekliğe sahiptir ve gerçek olabilmek için herhangi bir şeyin ona eklenmesine ihtiyaç duymamaktadır. Bu gerçeklikse diferansiyel ilişki ve tekillik dağılımlarıyla kurulur. Virtüelin edimselleşmesi iraksak ilişkilerle, yani -“özgür işçi” ile “para sahibi” akışları için de söylenebileceği üzere- tesadüfler dünyasıyla gerçekleşir. Virtüel olan edimselleştiğinde, virtüel çokluğa benzemeksizin yepyeni bir şey yaratılır. Dolayısıyla herhangi bir sınırlandırmadan söz edilemez. Bu, virtüelin edimselleşip edimselleşmeyeceğinin önceden bilinmeyeceğini göstermektedir. Bu nedenle her kod-çözümünün kapitalizmi doğuracağını veya “özgür işçi” ile “para sahibi”nin her karşılaşmasının kapitalizmin toplumsal kuruluşuna sebep olacağını söylemek mümkün değildir. Virtüelin edimselleşmesi, virtüelliklerin tüketildiği anlamına da gelmez. Edimselin içindeki virtüellikler devinmeye devam etmektedir. Bu yüzden Deleuze (2016: 14), edimsel olan her şeyin virtüel imgelerden bir sisle/virtüellik çemberiyle çevrildiğini vurgular. Elbette ki, tam tersini söylemek de mümkündür. Edimsel olan nasıl virtüel olandan ayrılamazsa virtüel olan da edimsel olandan ayrılamaz. Virtüel olan edimsel olandan daha az ayırt edilir hale gelebilir. Bu yüzden ikisi arasındaki ilişki koşullayan-köşullanan şeklinde değil, “devre kurmak” bakımından düşünülür. Bu devre de iki şekildedir: Bazen edimsel, virtüelin edimselleştiği geniş devrelerde başka şeyler gibi olan virtüellere gönderme yaparken, bazen de edimsel, virtüelin edimselle kristalleştiği en küçük devrelerde kendi virtüeli olarak virtüele gönderme yapmaktadır (Deleuze, 2016: 17). Virtüel-edimsel ilişkisi, devre kurmaya yaslandırıldığında artık bu ilişki ne bir çember imgesine ne de tarihsel momentlere/uğraklara bağlanmaktadır. Dolayısıyla kapitalizm ve onun toplumsal kuruluşu ve bunun dayandığı “özgür işçi” ile “para sahibi”nin ilişkisi ne doğrusal ne de çembersel bir okumadaki tarihsel bir moment değildir; içsel ilişkiler düşüncesindeki gibi zorunluluk olarak açığa çıkmamaktadır (hiçbir üretim tarzı için bu geçerli değildir). Bu sebeple Deleuze ve Guattari'nin, virtüel olarak aktardığı iki ögenin karşılaşmasına dair “meydana gelemeyebilirdi” vurgusu, “özgür işçi” ile “para sahibi”nin bir yanda “proletarya”, diğer yanda da “sermaye” olarak edimselleşme zorunluluğu olmadığına dairdir. Nihayetinde yukarıda vurgulandığı üzere, virtüellikler tam bir bilinemezlik taşımaktadır. Althusserci anlamda karşılaşmanın *tutması* ise virtüel olan bu akışların “proletarya” ve “sermaye” olarak edimselleşmiş/yerli-yurtlulaşmış olmasıdır. Proletarya ve sermaye olarak yerli-yurtlulaşmak, düşünürlerde tamamıyla öznellikler içerisinden düşünülür. Proletarya da sermaye de ve birbirleriyle olan ilişkileri de öznellik pratikleri düzleminden kavranmaktadır. Bu pratikleri, ilişkileri ele almanın yoluysa makine

teorisine, daha özeldiyse “toplumsal ve teknik makineler”e bağlanmaktan geçmektedir.¹²

3. TOPLUMSAL VE TEKNİK MAKİNELER

Deleuze ve Guattari’de kapitalizmin ilişkisel kuruluşuna gönderme yapıldığında, makine teorisine değinmemek olanaksızdır. Zira kendi içinde sayısız makinelerden oluşan makine, ilişkisel niteliğiyle kavranır. Gerçek etkiler üretmesiyle düşünülen makine, akışları keserek kodlaması ve kodlayarak kesmesi şeklinde iki kutuplu fonksiyona sahiptir. Buradan hareketle makine, düzenleyip bağladığı akış üzerindeki işlemleri ifade etmektedir. Her makine bir diğeri için akış değerindedir. Demek ki, her makine diğeriyle kurduğu asamblaj ilişkilerinden, yani bağlantılardan, kesilmelerden ve birleşmelerden oluşmaktadır.

Deleuze, her toplum biçimini türlere ayırdığı makine tipleriyle betimlemektedir. Hükümlanlık toplumları basit makinelerle, disiplin toplumları enerji makineleriyle, denetim toplumlarıysa sibernetik makinelerle analiz edilmektedir; ancak Deleuze, makinenin her şeyi açıklamaya gücü yeten bir kavram olmadığını vurgulayarak (toplumları doğrudan şekillendirmediği), onun sadece bir kısmını oluşturduğu kolektif örgütlenmelerin çözülmesi gerektiğini savunmaktadır (Deleuze, 2006: 185). “Kolektif örgütlenmeler”le neyi kastettiği muğlak görülebilmektedir. Fakat yüzümüzü Marksizm’e dönüp bir okuma yaparsak, makinenin geçirdiği teknolojik dönüşümlerin, emeğin toplumsal koşullarından ve politik dönüşümlerinden bağımsız olmadığını iddia edildiği söylenilebilir, yani teknolojik dönüşümler toplumsal dönüşümlerden ayrı irdelenmemelidir. Bu, aslında antropolojik bir okuma riskini barındırabilmektedir. Fakat Deleuze ve Guattari, üretimin içkinliğini devreye soktuğunda bu riskten uzaklaşmaktadır.¹³ Marx, makineleşmeyi ele aldığı *Kapital*’in “Mutlak ve Nispi

¹² Read (2014), Deleuze ve Guattari’de makine teriminin kullanımının, Althusser’deki “birleşim” (*conjunction*) kavramıyla benzerlik taşıdığını düşünmektedir. Althusser, Marx’ın “bileşik” olarak tanımladığı ögeler için “kök salma”, “bağlanma”, “tutunma” demektir. Böylesi bir tercihte, “yeni yapının bağlanımında birleşmek üzere olan her bir ögenin (bu bağlamda, para-sermayesinin birikiminin, ‘özgür’ emek gücünün, emek araçlarından yalıtılmış emek gücünün, teknolojik yeniliklerin) kendisi bir sonuç ve etki” (Althusser, 2019) olarak varolmaktadır. Althusser’in temel derdi, Marx’ın feodalizmden kapitalizme geçiş kavramsallaştırmasına referansla (birleşim feodalizmin kendi içsel yasalarının sonucu olarak ortaya çıkmaz) vurguladığı şu sözlerde gizlidir: “Bu yapı, kendi görünümü içinde ve bir soyun etkisi olarak düşünülemez ama ‘bağlanım’ etkisi olarak düşünülür. Bu yeni mantık, aynı soydan olma halinin doğrusal nedenselliği ile de doğrusal nedensellik mantığında dolaylı bir şekilde içerilen, sesli bir şekilde söylendiğinde Hegelci ‘diyalektik’ mantıkla da ilgili değildir” (Althusser, 2019).

¹³ Üretimin içkinliği noktasında düşünürlerin şu sözleri açıklayıcı olmaktadır: “İşin doğrusu - hezeyanda ikamet eden dikkat çekici ve karanlık hakikat- görece bağımsız alanlar ya da devreler yoktur: üretim, doğrudan doğruya tüketim ve kaydetmedir; kaydetme ve tüketim, üretimi dolaysız bir şekilde belirlemekte ama onu üretimin bünyesinde belirlemektedir. O halde her şey üretimdir” (Deleuze ve Guattari, 2012: 16).

Artı-değer Üretimi” (1986: 483-508) başlıklı beşinci bölümünde emek sürecinin üç bileşenden oluşan temel şemasını çizmektedir. Read (2014: 193), belli bir amacı olan faaliyet, üzerinde çalışılan nesne ve üretim aletleri/araçları şeklinde okuduğu bu üç bileşen üzerinden tarihsel değişimin hareket çerçevesini oluşturan, insana özgü koşulların sınırları olarak sunulan sabitlerin ortaya konulduğunu ve bunun tamamıyla antropolojik çalıştığını düşünmektedir. Bunun sebebi Marx’ın tarihi, bu şemaya araçlar noktasında dahil etmesidir. Bu doğrultuda ona göre teknolojik dönüşüm, emeğin toplumsal, antropolojik ve ontolojik dönüşümünü ima eder hale gelmektedir. Read, bu tablonun üretim araçlarını muğlak kıldığını düşünse de asıl tartışmayı üretim ilişkileri-üretici güçler ikiliğine kaydırmak gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla mesele, belirleyici rolün üretici güçlerde mi, yoksa üretim ilişkilerinde mi olduğudur. Başka bir ifadeyle teknoloji, belirleyici bir güç müdür, yoksa toplumsal sürecin bir sonucu mudur? İşte bu noktada Deleuze ve Guattari’nin şu sözlerine dikkat kesilmek gerekir:

“Detaylar göz önüne alındığı andan itibaren, hiçbir şey Marx’ın üretici güçlere ve üretim ilişkilerine dair tezlerinden daha örtük değildir. Ana hatlarıyla göz önüne alındığında: aletlerden makinelere, üretimin insani araçları, yine de onlara dışsal olan ve yalnızca onların belirtisi olan üretimin toplumsal ilişkilerini ima ederler. Ama ‘belirti’ ne anlama gelir? Neden insan ile Doğanın yalıtık ilişkisini temsil ettiği kabul edilen soyut evrimsel bir çizgi tasarlanmıştır, öyle ki bu çizgide, makine alete, alet ise organizma ve onun ihtiyaçlarına dayanarak anlaşılır. Bunu kaçınılmaz olarak takip eden şey şudur ki, toplumsal ilişkiler, alete veya makineye dışsal görünürler ve heterojen toplumsal organizasyonlarla uyumlu bir biçimde evrimsel çizgiyi kırarak, onlara başka bir biyolojik şemayı dışarıdan dayatırlar (burjuvazinin belirli bir zamanda devrimci olmuş olduğuna dair tuhaf fikri açıklayan şey, işte özellikle de bu üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki etkileşimdir). Aksine bize öyle geliyor ki, makine dolaysız bir şekilde toplumsal bir bedenle ilişkili olarak kavranmalıdır” (Deleuze ve Guattari, 2012: 523).

Read (2014: 194), ikilinin de işaret ettiği, Marx’ın ileri sürdüğü kapitalizmin zanaattan manifaktüre, oradan da büyük ölçekli sanayileşmeye doğru yolculuğunun emek sürecine ilişkin şemayı yerinden ettiğini düşünmektedir. Bu yerinden etme, Marx’ın üretim tarzı kavramını darlaştırarak belirli bir toplumsal ve teknik üretim anlamıyla çözümlemesiyle alakalıdır. İşte Deleuze ve Guattari’nin toplumsal ve teknik makineleri devreye sokması burada yatmaktadır. Öncelikle ikilide üretim tarzına içkin bir konumlanışla birlikte makineler, üretim ilişkilerine dışsal olarak görünmez. Hiçbir dolayım olmadan toplumsal sahanın yatırımlarına içkin olarak kavranmaktadır. İkinci olaraksa toplumsal ve teknik makineler kavramsallaştırması, bir yanda toplumsal ilişkiler, diğer yandaysa

teknik güçler şeklindeki iki ayrı kendiliğin ilişkisine/ birbirlerinin tezahürlerine gönderme yapmaz, aksine birbirlerine içkin olarak çözümlenir. Bu sayede bunlar, doğrudan öznellik üretimlerine gönderme yapmaktadır. Düşünürlerde toplumsal ve teknik makinelerin nasıl betimlendiğine ayrıntılı olarak şimdi bakılabilir.

Arzulama üretimi ile toplumsal üretimden bahsedildiği hatırlanırsa, tartışmayı bu bağlamda arzulama makineleri ile toplumsal ve teknik makinelerin ilişkisine kaydırmak gerekecektir. Nasıl ki bütün toplumsal üretim belirli koşullar dahilinde arzulama üretiminden doğuyorsa toplumsal ve teknik makineler de arzulama makinelerinin içerisinde düşünülmemektedir. Arzulama makineleri her iki makineyle özsel bir ilişki kurmaktadır; her iki makinenin asamblaj ilişkisine, çokluk üretimine yerleşmektedir. Düşünürler, Marx'ta teknik makineye dışsal kaldığını düşündükleri üretim ilişkilerini, emek ve arzuyu iç içe geçiren arzulama makinelerine dahil ederek aşmaktadır. Böylelikle üretim ilişkileri-üretici güçler ikiliğinin ortadan kalktığı yeni bir okumanın tohumları atılmaktadır. Öncelikli olarak arzulama makineleri ile toplumsal ve teknik makineler birbirinin aynısı gibi görünebilmektedir. Bu makineler, “makineselleştirilen bir eksiksiz beden ile onun üzerinden bir araya getirilen insanların ve aletlerin toplanışını” ifade eden arzulama makineleridir (Deleuze ve Guattari, 2012: 525). Buradaki aynılık, arzulama makinelerinin toplumsal ve teknik makinelerin “bilinçdışı” olması manasındadır. Bu çerçevede, belirli bir toplumsal alanın ekonomisi, politikası ve tekniğine yapılan yatırımlara tekabül eden libidinal yatırımların ayırt edebilmesini sağlamaktadır (Deleuze ve Guattari, 2012: 525). İkincisiyse bir toplumun eksiksiz bedeninin, makineleştirici organı doğrudan doğruya değil, ama bu toplumda etkileşime koyulan terimler ve ilişkilerden yola çıkılarak kavranıldığı ölçüde arzulama makinelerinin toplumsal ve teknik makinelerin içsel sınırını oluşturmasıdır (Deleuze ve Guattari, 2012: 525). Son olarak teknik makinelerin dışında görülebilecek üretim ilişkilerinin daima arzulama makinelerine içsel oluşudur (Deleuze ve Guattari, 2012: 526).

Arzulama makineleri ile toplumsal ve teknik makineler arasında bir doğa farkı olmadığı gibi, yine arzulama üretimi ile toplumsal üretim ilişkisinde işaret edildiği üzere yalnızca bir rejim farkı söz konusudur. Bu rejim farklarından birincisi, teknik makinelerin bozulmadıklarında çalışıyor olmasıdır, yani bu makinelerin sınırı yıpranmadır. Marx da *Kapital*'de (1986: 401) makinelerin üretkenliğinin ürüne kattığı değerle ters orantılı olduğunu çözümlerken kullanılmamaktan, aşırı kullanılmaktan ve moral değerden kaynaklı üç başlıkla ortaya konulan yıpranma konusuna değinir. Buradaki esas meseleyse makinenin değerinin ürüne, daha doğrusu yıpranma değerinin bir kısmının ürünün değerine geçmesidir. Deleuze ve Guattari'deyse teknik makineler, makineselliğin unsurlarından sadece biridir ve bu anlamda makinesellik fikri, teknik makinelerle

özdeşleştirilemezdir. Deleuze'e göre makinelerin toplumsal niteliği, teknik niteliğinden önce bile gelir. Esas sorunsal, toplumsal makinelerin kaçınılmaz bir şekilde teknik makinelerin ortaya çıkışını nasıl hazırladığıdır. Kaldı ki, Marx'ın da *Grundrisse*'deki "Makineler Üzerine Fragman" bölümünden sonra makineyi teknik makinenin çeperlerinden kurtararak, toplumsal bir asamblaj gibi bina ettiği söylenebilir. Böylelikle makine, teknik bileşim doğrultusunda salt olarak emek aracı şeklinde görülmekten çıkar. Bu, Read'den hareketle aktarılan antropolojik şemanın yerle bir edildiği, artı-değer üretim sürecinde yeni bir aşamaya gönderme yapmaktadır. Bu aşama, "genel zeka"nın (*general intellect*) üretici güç olarak belirmesiyle alakalıdır.¹⁴ Uzun tartışmalara gebe bir konu olsa da toplumsal bilgi ve genel zekayı Marx'ın makinenin bünyesine dahil ettiği düşünülür. Ancak bu okumayı ileriye taşımak, genel zekanın aynı zamanda toplumsal sahayı kuşatan kolektif bir bilgi üretimine gönderme yaptığını, canlı emek biçiminde tezahür ettiğini söylemekle mümkündür.¹⁵ Arzulama makinelerine döndüğümüzdeyse o, teknik makinelerin aksine bozulmalarla, gıcırdamalarla ve patlamalarla çalışmaktadır. Bozularak çalışması, organizma düzenine dayalı Bütün fikrine ve bu bağlamda "mekanikselliğe" karşı tüm sistemi korumaktadır. Nitekim ahenkle/uyumla çalışan mekanikselliştir ve bu şekilde çalışan parçalar, organik bir Bütünlüğü oluşturmaktadır. Bir diğer rejim farkıysa teknik makinelerin üretim-karşıtlığının, yalnızca sürecin yeniden üretiminin dışsal koşullarında meydana gelmesidir ki, bunların ekonomik bir kategori olmamasının ve bu yeniden üretimi düzenleyen toplumsal makineye gönderme yapmasının sebebi buradadır; arzulama makineleriysa üretim-karşıtlığını doğrudan doğruya kendisi üretmektedir (Deleuze ve Guattari, 2012: 50).

Son kertede toplumsal ve teknik makineler ve bunların arzulama makineleriyle ilişkisi, Read'den hareketle (2014: 95) söylenirse, basit bir şekilde insanlar ve makineler arasındaki ilişkileri değil, bu ilişkilerin görünümünü ve hem kod-çözümünü hem de yeniden kodlanmasını içermektedir. Kapitalizme özgü bu çalışma biçimi, "özgür işçi" ile "para sahibi"nin karşılaşması etrafında açığa çıkan

¹⁴ Marx, genel zekayı şu sözlerle tanımlar: "Sabit sermayenin gelişmesi, genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar doğrudan üretken güç olduğunu, dolayısıyla da toplumsal yaşam süreci koşullarının kendisinin genel bilginin denetimi altına girdiğini ve ona göre biçimlendiğini gösterir. Toplumsal üretken güçlerin hem bilgi biçiminde hem de toplumsal uygulamanın, gerçek yaşam sürecinin doğrudan organları olarak ne dereceye kadar üretildiğini gösterir" (Marx, 2013b: 166).

¹⁵Bu okumayı kolaylaştıracak sözler Marx'ta mevcuttur: "Dolayısıyla bir yönden bilimin ve doğanın, ayrıca da toplumsal bileşimin ve iletişimin bütün güçlerini, servetin yaratılmasını bunun için harcanan emek zamandan görece bir bağımsızlığa kavuşturmak üzere yaşama çağırır. Başka bir yönden de böyle yaratılmış çok büyük toplumsal güçleri emek zamanla ölçmek ve bunları yaratılmış değeri değer olarak korumak için gerekli sınırlar içinde tutmak ister. Üretken güçler ve toplumsal ilişkiler -her ikisi de toplumsal bireyin gelişmesinin değişik yanlarıdır- sermaye için yalnızca araç olarak vardır ve onun dar açılı temeli bakımından üretmek için araçtan başka bir şey değildir" (Marx, 2013b: 166).

insani ve insani olmayan tüm öznellik unsurlarının harekete geçirilmesidir. Toplumsal ve teknik makineler bu unsular arasındaki ilişkinin aksiyomatik bir biçimde çalışmasına gönderme yapmaktadır. Böyle olduğunda öznellik üretimleri kapitalist üretim tarzına içkin olarak düşünülmemektedir.

4. SONUÇ YERİNE

Marksizm’le olan bağları, gerek *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*’un yayınlandığı 1972 ve ’80 yılları itibariyle gerekse de sonrasında tartışılmalı görülse de Deleuze ve Guattari, post-yapısalcı Marksist literatür açısından militan isimlerdir. İlişkisellik yaklaşımını hemen hemen tüm çalışmalarında sezebileceğimiz düşünürlerin Marksizm’e dair bu düzlemde önemli ipuçları sunduğu söylenebilir. Düşünürler, öncelikle belirtmek gerekir ki, ilişkiselliği “ortakduyu” odağında bağımsız kendilikler arasındaki bir ilişki olarak görmemektedir. Ortakduyu fikrindeki en tehlikeli yan, birbirinden bağımsız şeylerin varlığına dair bir ortakduyu bilgisinin izinin, kendi içinde bütünlük arz eden ve kendi başına bir “şey” olan burjuva bireyine kadar sürülebileceğidir (Öğütler ve Çeğin, 2010: 49). Düşünürler ikinci olarak ilişkiselliği, toplumsal olanı organizma, bireyleriyse hem kendi arasında hem de organik bütünlükle ilişkisi dahilinde kavrayan organizmacı yaklaşımlardan kurtarmaktadır. Toplumsal olanın organlarla tarif edilmesinin karşısında ikili, “organsız beden” kavramsallaştırmasıyla inorganik olanı savunmaktadır. Böylelikle toplumsal olana dair mesele, köken sorunu olmaktan çıkmakta ve toplumsal olan her türlü özdeşliklerin yıkıma uğratıldığı içkin bir farklanma ve farklılaşma süreciyle değerlendirilmektedir. Organsız beden, virtüel-edimsel devresini sürekli açık tutarak farkı olumsuzun prangasından kurtarmaktadır. Son olaraksa ilişki kavramı, Deleuze ve Guattari için ilişkiye giren terimlerin Hegelci anlamda zorunlu, içsel ilişkisi olarak anlaşılmamaktadır. İlişkiye giren terimler, Deleuze’ün Humecü ampirizm analizi doğrultusunda ilişki karşısında özerktir. Buradan hareketle iki veya daha fazla terimin ilişkisi, dağılım ve dizilim ilişkisi içerisinde içkin olarak kavranıp asamblaj oluşturmayı ifade etmektedir.

Bu çalışmada Marx’ta sermayenin bir şey olarak değil, toplumsal bir ilişki olarak belirlenmesi ve bu gerçeğin bağlı bulunduğu kapitalizmin ilişkiselleştirilmesi olan “özgür işçi” ile “para sahibi”nin karşılaşması, Deleuze ve Guattari’nin bilhassa *Anti-Ödipus*’u üzerinden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, Jason Read’den esinlenip yer yer Althusser’in “olumsallığın zorunluluğu”, “toplum etkisi” ve “birleşim” kavramlarına gönderme yapılarak sunulmuştur. Böylesi bir problemin ortaya konulmasının en önemli sebebi olarak Deleuze ve Guattari’de kapitalizmin ilişkiselleştirilmesinin, ilişkiselleştirilmiş Marksizm’in “ontolojik dönüş” olarak idrak edildiği bir atmosferde ilişkiselleştirilmiş Marksizm’e politik-ontolojik bir müdahale

anlamı taşıdığıının gösterilmesi şeklinde belirtilmiştir. Bu müdahaleden bağımsız bakılacak olursa, hali hazırda Deleuze ve Guattari'nin *İlişkisel Marksizm* gibi bir kategoriye aşan çok daha güçlü bir politik-felsefe ortaya koyduğu düşünülebilir. Bu yaklaşım oldukça yerinde olmakla birlikte bu çalışmanın işaret etmek istediği şey de Marksizm'in 21. yüzyıldaki krizine önemli bir hamlede bulunan bu politik-felsefenin, Marx'ın ilişkisel kavranışında çalışabilen bir silah olarak kullanılabileceğini vurgulamak olmuştur.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (2005), *Yeniden- Üretim Üzerine: İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (İstanbul: İthaki Yayınları) (Çev. Işık Ergüden).

Althusser, Louis (2009), *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (İstanbul: İthaki Yayınları) (Çev. Zühre İlkelen).

Althusser, Louis (2019), "Köken Üzerine" (Çev. Ekin Topçu), <https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2019/03/29/koken-uzerine-on-genesis-louis-althusser/> (01.05.2021).

Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge).

Buchanan, Ian (2014), *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u* (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları) (Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan).

Corrigan, Philip, Ramsay Harvie and Sayer Derek (1978), *Socialist Construction and Marxist Theory: Bolshevism and its Critique* (London: Macmillan Press).

Crossley, Nick (2011), *Towards Relational Sociology* (London: Routledge).

De Angelis, Massimo (2007), *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital* (Londra: Pluto Press).

Deleuze, Gilles (1990), *Diyaloglar* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık) (Çev. Ali Akay).

Deleuze, Gilles (1995), *Kant Üzerine Dört Ders* (İstanbul: Öteki Yayıncılık) (Çev. Ulus Baker).

Deleuze, Gilles (2006), *Müzakereler* (2. Baskı) (İstanbul: Norgunk Yayıncılık) (Çev. İnci Uysal).

Deleuze, Gilles (2007), *Two Regimes of Madness* (New York: Semiotext(e)) (Trns. Ames Hodges and Mike Taormina).

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

Deleuze, Gilles (2009), *İssız Ada ve Diğer Metinler* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık) (Çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer).

Deleuze, Gilles (2015), *Anlamın Mantığı* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık) (Çev. Hakan Yücefer).

Deleuze, Gilles (2016), “Edimsel ve Virtüel”, *Cogito*, 82: 14-19.

Deleuze, Gilles (2017), *Fark ve Tekrar* (İstanbul: Norgunk Yayıncılık) (Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu).

Deleuze, Gilles ve Guattari Félix (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Londra: Atholone Press) (Çev. Brian Massumi).

Deleuze, Gilles ve Guattari Félix (2012). *Anti -Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni-1* (Ankara. Bilim ve Sosyalizm Yayınları) (Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp).

Emirbayer, Mustafa ve Goldberg Chad Alan (2005), “Pragmatism, Bourdieu, and Collective Emotions in Contentious Politics” *Theory and Society*, 34: 469-518.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Mantık Bilimi (Küçük Mantık)* (İstanbul: İdea Yayınevi) (Çev. Aziz Yardımlı).

Holland, Eugene (2007), *Deleuze ve Guattari'nin Anti- Oedipus'u: Şizoanalize Giriş* (İstanbul: Otonom Yayıncılık) (Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan).

Holland, Eugene (2014), “Deleuze and Guattari and Minor Marxism” *Habjan, Jernej, Whyte Jessica (Der.), (Mis)readings of Marx in Continental Philosophy* (London: Palgrave Macmillan): 99-110.

Hume, David (2009), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: BilgeSu Yayınları) (Çev. Ergün Baylan).

Kant, Immanuel (2017), *Arı Usun Eleştirisi (5. Baskı)* (İstanbul: İdea Yayınevi) (Çev. Aziz Yardımlı).

Marx, Karl (1986), *Kapital Birinci Cilt (3. Baskı)* (Ankara: Sol Yayınları) (Çev. Alaattin Bilgi).

Marx, Karl (1975), Ücret, Fiyat ve Kar: Ücretli Emek ve Sermaye (Ankara: Sol Yayıncılık) (Çev. Sevim Belli).

Marx, Karl (1997), Kapital Üçüncü Cilt (3. Baskı) (Ankara: Sol Yayınları) (Çev. Alaattin Bilgi).

Marx, Karl (2013a), Grundrisse 1 (2. Baskı) (Ankara: Sol Yayınları) (Çev. Arif Gelen).

Marx, Karl (2013b), Grundrisse 2 (2. Baskı) (Ankara: Sol Yayınları) (Çev. Arif Gelen).

Marx, Karl ve Engels Friedrich (1977), Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri (2. Baskı) (Ankara: Sol Yayınları) (Çev. Mihri Belli).

Marx, Karl ve Engels Friedrich (1996), Seçme Mektuplar: 1844-1895 (İstanbul: Evrensel Basın) (Çev. Alaattin Bilgi).

Ollman, Bertell (2006), Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönetiminde Adımlar (İstanbul: Yordam Kitap) (Çev. Cenk Saraçoğlu).

Ollman, Bertell (2015), Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı (İstanbul: Yordam Kitap) (Çev. Ayşegül Kars).

Öğütler, Vefa Saygın ve Güney Çeğin (2010), Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği (2. Baskı) (Ankara: Tan Kitabevi).

Pellejero, Eduardo (2014), "Minör Marksizm: Yeni Politik Praksise Bir Yaklaşım", Jain, Dhruv (Der.), Özgürleşme Makineleri: Deleuze ve Marx (İstanbul: Otonom Yayıncılık) (Çev. Aslı İkizoğlu): 145-169.

Poulantzas, Nicos (1992), Siyasi İktidar ve Toplumsal Sınıflar (İstanbul: Belge Yayınları) (Çev. Şen Süer ve Fevzi Topaçoğlu).

Read, Jason (2014), Sermayenin Mikropolitikası: Şimdiki Zamanın Tarihöncesi ve Marx (İstanbul: Metis Yayıncılık) (Çev. Ayşe Deniz Temiz).

Read, Jason (2017), "Olumsuzluğun Evrensel Tarihi: Deleuze ve Guattari'ye Göre Kapitalizm Tarihi" (Çev. Eser Kömürcü) <https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2017/01/29/olumsalligin-evrensel-tarihi-deleuze-ve-guattariye-gore-kapitalizmin-tarihi-jason-read/> (10.05.2021).

Sayer, Andrew (1992), Method in Social Science: A Realist Approach (London: Routledge).

Thoburn, Nicholas (2009), Deleuze, Marx ve Politika (İstanbul: Otonom Yayıncılık) (Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan).

Thompson, Edward Palmer (2004), İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu (İstanbul: Birikim Yayıncılık) (Çev. Uygur Kocabaşoğlu).