

## Kimlikten *Kim*'liğe: Rizopolitik

**Ruhtan Yalçiner**, Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, e-posta: ruhtan@hacettepe.edu.tr

### Özet

Her türden kimlik, nihayetinde, bir aynılık (*idem*) rejimine tabiidir. Kimlik, bu özelliği itibarıyla, donuk bir sabitlik rejimine dönüşme potansiyelini doğası gereği haiz olan bir aidiyet *modelidir*. Bu sabitlik modeli, daha en başta, ontolojik bir uzlaşma sâiki ekseninde şekillenir. Kimlik, kendilik ve ötekilik diyalektiğinin doğrudan konusudur. Kimlik; kendilik ve ötekilik ilişkisinin karşılıklılık üzerinden hayata geçtiği modern tanınma tarifinin sabitlik rejimini ifade eder. Politikanın asli ve değişmez tek bileşenini kayıtsız bir antagonizma çerperine yerleştiren her türlü okuma; yalnızca aidiyeti değil tanınmayı da çerçeve içine alan bir özdeşlik olarak aynılık mantığından beslenir. Bu çalışma, politikanın karar mahallini belirleyen antagonistik kökün, kararverilemezlikle ikame edilebileceğini savunmaktadır. Çalışma boyunca tanıtılan *kim*'lik kavramı, herhangi bir aynılık *dispozitifini* ifade etmez. *Kim*'lik, yalnızca her türden aynılığa direnci değil, aynı zamanda fark ve *oluş*'un alagmatığına da, karara indirgenemez bir soru kipinde açığa serer. *Kim*'lik; bir aynılık modelini değil, kim *oluş*'a dair indirgenemez bir soru kipini ifade eder. *Kim*'lik, varlığın nicedir unutulduğu bir hakikat tasavvuru ve aynılık durumu olarak kimlikle mukayese edilemeyecek biçimde, *var*'oluşun rizopolitiğine dair spiral bir alagmatikte tecessüm edmiştir.

*Kim*'liğin alagmatik indirgenemezliğinden hareketle çalışma, Hegelyen tanınma tarifinde açığa çıkan modern düzen ontopolitiğinin eleştirisini sunuyor. *Kim*'liğin, farkın indirgenemez biricikliğini ve arası(*nda*)lığın alagmatik kararverilemezliğini ifade etmeye ehil bir kavram olarak ele alınmasının mümkün olduğunu tartışan çalışma boyunca; kıtasal siyaset felsefesinde öne çıkan iki ayrı fark okumasının eleştirel ontopolitiği üzerinde duruluyor. İlk olarak *kim*'lik, Gilbert Simondon'un bireyleşme alagmatığı ve bunun Gilles Deleuze'ün fark okuması üzerindeki etkisi bağlamında ele alınıyor. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin ağaçsı temellerin ötesinde bir ilişkisellik bağlamını resmetmek üzere kullandıkları haliyle rizom, aynılık ontopolitiğinin alternatif bir eleştirisine kapı aralar. İkinci olarak çalışma, Martin Heidegger'in mevcudiyet metafiziği eleştirisi ve bunun politik ontolojide özellikle kimlik ve farklılık tartışmaları bağlamında öne çıkan yansımalarından yola çıkıyor. Mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi; *kim*'liğin yorumlanması açısından ayrı bir müdahale alanı sağlıyor. Heidegger-sonrası eleştirel okumalar açısından; kimliğin aynılık vasfının mukteditirleştirilmesi temel bir ontopolitik mesele haline almış bulunuyor. Gianni Vattimo'nun 'nâmuktedir düşünce' kavramından hareketle geliştirdiği hermeneutik politika önermesi ile Reiner Schürmann'ın ontoloji tarifi ve Bernard Stiegler'in nânsani durumu da kapsayan yeni organolojisi bu noktada temel alınıyor. *Kim*'liğin aporetik karakterinin yanı sıra, temsil sonrası politikanın Schmittçi bir kararcılığa indirgenemezliğini de ifade eden kararverilemezlik ise, Jacques Derrida'nın 'khōra olarak politika' tartışması üzerinden değerlendiriliyor. Çalışma boyunca rizopolitik; direniş heterotopolojilerini hiperepokhal ve paracaesural bir

devrimin merkezine yerleştiren ve *kim*'liğin alagmatik vasfını çevreleyen bir *var*'oluş *noöpolitiği* olarak yorumlanıyor.

**Anahtar Sözcükler:** Alagmatik, fark, tanınma, plastisite, mevcudiyet metafiziği.

## From Identity to *Who*'ness: Rhizompolitics

### Abstract

Every identity is consequently subjected to a regime of sameness (*idem*). Identity is thus a modal of belonging which includes the potentiality of being transformed into a frozen regime of stability. This model of stability is first designated by the appeal to an ontology of cohesion. Identity is directly compelled by the dialectic of selfness and otherness. Identity denotes the regime of stability for the modern notion of recognition within which interpenetration of selfness and otherness is inaugurated vis-à-vis reciprocity. Any reading unfolding the most essential and unyielding characteristic of politics as impassive antagonism might be discussed as having been resting on this logic of identity as sameness enframing not only belonging but also recognition. This paper asserts that the antagonistic root designating the locus of decision for politics might be substituted by undecidability. The concept *who*'ness introduced in this study does not connote any *dispositif* of sameness. *Who*'ness not only unconceals resistance against any kind of sameness but also inducts allagmatic of difference and *becoming* asa mode of inquiries irreducible to mere decision. Rather than implying a modality of sameness, *who*'ness denotes an irreducible mode of inquiries on *becoming* who. Incommensurable with notions of identity as an idea of truth or as a vein of sameness within which being has long been forgotten, *who*'ness is embodiment qua spiral allagmatics generated by rhizompolitics of *becoming*.

Drawing upon allagmatic irreducibility of *who*'ness, the study brings forth a critique of the ontopolitics cohesion in modernity revealed in Hegelian recognition. Throughout the study, *who*'ness is presented as an adequate concept for asserting both irreducible uniqueness of difference and allagmatic undecidability of the *in-between*. The major emphasis is posited on the critical ontopolitics of two distinct interpretations of differencein continental political philosophy. First, *who*'ness is stressed by reference to Gilbert Simondon's allagmatics of individuation. Rhizome, as having been used by Gilles Deleuze and Félix Guattari for portraying a new context of inter-relationality beyond tree-like foundations, inaugurates an alternative prospect for the critique of ontologies of sameness. Second, the study sets out to interpret Martin Heidegger's critique of the metaphysics of presence and its reflections on political ontology, particularly regarding the debates on identity and difference. As regard to the interpretation of *who*'ness, the critique of metaphysics of presence stipulates a distinct locus of intervention. Considering post-Heideggerian critical thought, weakening *identity as sameness* has become to imply a key ontopolitical problematic. The paper thus also draws upon Gianni Vattimo's notion of politics as hermeneutics originated in his 'weak thought', Reiner Schürmann's definition of ontology and Bernard Stiegler's new organology of

the post-human condition. Undecidability, implying the aporetic character of *who*'ness and the irreducibility of politics of post-representation into Schmittean decisionism, is discussed via Jacques Derrida's discussion on 'politics as khōra'. Rhizompolitics, throughout the study, is interpreted as *noöpolitics* of *becoming* which not only positions heterotopologies of resistance at the center of a hyperepokhal and paracaesural revolution but also encloses allagmatic dispositions of *who*'ness.

**Keywords:** Allagmatics, difference, recognition, plasticity, metaphysics of presence.

## Giriş

Kimlik, bağlayıcı bir bütünselliğe (*molar*) yönelim sistemidir. Her türden kimlik, bütünsel bir aidiyet biçimi üzerinden kimlikliğini edinir. Kimliğin sözü edilen bütünsellik vasfı, bizatihi, aynılık (*idem*) üzerinden özdeşlik yaratma kabiliyetinden gelir. Kimlik, bütünselliğini aynılık potansiyelinin aktüel gerçekleşmesi ile edinir. Bu gerçekleşmeyi, bir bütünselliğe yönelim sistemi, yani kimliğin aktüalite ontolojisi olarak ifade edebiliriz. Bu sistemi belirleyen merkezi öge, *kimliklenimin sabitlik rejimi* olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışma, bir soru kipinin sabitlik yaratmaksızın fark'la ilişkilendiği *kim'liği* ve onun alagmatik<sup>1</sup> vasfı olan *kim'liklenimi*; bir özdeşlik rejimi olarak kimlikten ve onun aktüel ontolojisi olan kimliklenimden ayrı olarak değerlendirmeyi önermektedir. Bu çerçevede, çalışma, *kim'liği* alagmatik bir mesele olarak ele almakta, yani, bir operasyonlar ya da aktarımlar sistemi olarak değerlendirmektedir.

Belirli bir sabitlik rejimine tabi olmaktan ziyade *kim'liklenim*, sürekli bir arası(*nda*)lık (*intermezzo*) hareketine konu olur. Bu açıdan, *kim'liklenim* kesintisiz ve kesintisiz bir bağlam sunar. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'den (2005) ilhamla ifade edecek olursak; *kim'lik* ve *kim'liklenim*, köksalmaya dair tözel veya ilksel bir kaynaktan ziyade, *rizom'a*<sup>2</sup> (*rhizome*), yani, indirgenemez ilişkiselliğe ve aktarımsallığa dayanır.

*Kim'lik* ve *kim'liklenim*, rizomatik bir bilgi meselesi olmanın dışında, tabii ki, politikaya ilişkin bir okumayla da ilişkilidir. Bu okuma; majör politikanın, yani bütünselliğe yönelim sistemlerinin –kimliğin ve/ya devlet makinasının– bugünkü krizine karşı bir alternatif olabilir mi? Kimlik gibi bütünsellikle ilişkili bir meseleyi, karara bağlı bir antagonizmin tahakkümünden sıyrılmış bir politikanın konusu haline getirmek nasıl mümkündür? Bu soruları *rizompolitik* olarak almanın, aynılıktan ziyade fark'ı öne taşıyan, *kim'lik* ve *kim'liklenim* tariflerine bağlanan bir soruşturma imkânı barındırdığını söyleyebiliriz. Bu imkân üzerinde düşünmek, en başta, majör politikanın kimlik ve devlet makinası üzerinden kurgulandığı üç kriz alanına işaret etmeyi gerekli kılar.

İlk olarak, kimliklenimin sabitlik krizinden bahsedebiliriz. Bu nokta, statik bir biçim almayan fark gözetmenin imkânsızlığını işaret eder. Kimliğin aynılık merkezinden ele alınışı, fark'a kapalı bir sabitlik rejimini ifade etmekle kalmıyor. Aynı zamanda böyle bir okuma, antagonistik bir politik olan tarifinin üstesinden de bir türlü gelemiyor. İdeolojik politik kırılma hatları üzerinden işleyen antagonistik politika, kesinlik işaretlerinin ortadan kalkmasına hiçbir vakit imkân vermediğinden, Claude Lefort'un (1988) demokratik devrimin onto-teknik göstereni olarak tarif ettiği bir "boş alan"ın ortaya çıkması bir türlü mümkün olamıyor. Bu nokta, tanınma rejimini ören normatif bir ilke olarak tarafsızlık idealine –liberal nötraliteden farklı bir cumhuriyetçi ilkeye– dayanan bir yurttaşlığa dayalı kamunun mümkün olup olamayacağı veya çoğulculuk adına arzu edilir olup olmadığı sorularını politik olan tartışmasının ana eksenine yerleştiriyor. Tanınmanın ontolojik öznesini tarif, bu noktada, moleküler bağlamıçinde ele alınamıyor. Bu da, kısaca; tanınmanın, *kimliklenimin sabitlik rejimi* üzerinden sentetik aynılık biçimleri üretme takıntısını besleyen bir *dizpozitif*e çoktandır dönüşmüş olmasından kaynaklanıyor. Post-metafizik politikanın temsiliyet bağı, Jean-Luc Nancy'nin (2015b: 9) "temsil boşluğu" olarak tarif ettiği durumu, kimliklenime ilişkin imkânsız takasın merkezine yerleştirir. Buna göre, her bir işaret, bir başkasını gösterdiği anda, artık yeni bir işaretin konusu haline gelir. Bu nokta, temsilin bir kesinlik ilkesine veya sabitlik rejimine bağlanmasının semiyotik imkânsızlığı olarak da okunabilir. Böylece, *kim*'liğin semiyotik bir imkânsızlık ve kesinsizlik olarak okunabilmesi de mümkün olur.

İkinci olarak, devlet ve kimlik arasındaki majör politik ilişki, modernitenin ontolojik bakiyesini paylaşan tüm diğer tezahürleri gibi, Hegelyen tanınma sisteminin mutlakî bir yorumuna dayanır. Böylece, devlet makinası ve kimlik, tanınmanın majör politik bir sentetik düzen ve uyum sentaksına indirildiği bir denkleme açığa serer. Bu nokta, *kendi* ve *öteki*'nin karşılıklılığın zorunluluğuna ilişkin diyalektiğe dayanır. Bu sayede, kendi ve öteki ilişkisinden, hilomorfik bir tamamlanmışlık vurgusu onto-politik olarak türetilir. Bu da, teleolojik gerçekleşmesi–aktüalize edilmesi–majör bir potansiyelite politikasına dayandırılan bir kimlik halini gösterir. Hal böyle olunca da, zaten *idem*'den türetilmekle aynılığı haiz bir kavram olarak kimlik, bizatihi, doğallaştırılan bir ilkselliğe (*primordiality*) sabitlenmiş olur. Kimlik politikası, böylece, *kimliklenimin sabitlik rejiminden* ve buna yaslanan kırılmaz hegomonik bloklardan gayri bir politika imkânına müsaade etmez. Bu ikinci kriz eşliğini, tanınma diyalektiğinin krizi ya da imkânsız bir takas halinin onto-politik çöküşü olarak nitelendirebiliriz.

Üçüncü kriz alanı, kuşatıcı bir mevcudiyet metafiziğinin çözülmesi ile ilgilidir. Bu çözülmenin tahlili, bir yandan, politik aşkınsallığın normatif gereği arasındaki

farmakolojik denklemin, örneğin, Jacques Derrida (1981) ve Bernard Stiegler'in (2013b) *pharmakon*'a atfettikleri önemde olduğu gibi, ihmal edilmemesini gerektirir. Yurttaşlığa dayalı kamu idealinin üzerine inşa olunduğu uzlaşımın temel, majör politik bir aşkınlık vasfı taşır. Transandantal olarak indirgenmiş evrensel bir birliği, içkin olana dair bir özgüllük ile karmak, hipotetik bir soyutlanma pratiğine duyulan ihtiyacın kaynağıdır. Bu açıdan, mesela, regülatif politik önermeler–gerek müzakereci demokrasi gerekse de radikal demokrasi okumaları–kimlik ve öznelilik ilişkisinin majör politik bağlamını sorunsallaştırmaktan imtina ediyorlar. Yurttaşlığa dayalı kamu mantığından; 'fark' üzerinden tecrübe edilen, karara indirgenemeyen ve kimlik üzerinden sabitlenemeyen bir *kim*'liklenim alagmatığına dikkat çekmek tam da bu nedenle önem taşıyor.

### ***Kim*'lik: Bir Soru Kipi(*nde*)nin Oluş Vasfı**

İnsan, bir soru kipinde tecessüm eder. Bu tarif, varlığın oluş vasfına ve haliyle zamana dair olduğu gibi; bir mekân da bildirir. İnsan hem, varlığın oluş vasfının soru kipidir, hem de soru kipinin içinde dünyada varolan, yer edinin yer yitirendir. *Kim*'lik, zamanın ve mekânın oluş vasfının, insanın varoluşu üzerinden yürüttüğü bir soruşturmanın sözcelemine (*enunciation*) dönüşme sürecidir. *Kim*'liği, bir sabitlik rejimi ve aynılık temeli olan kimlikten ayıran, işte bu kesinsiz ve kesintisiz oluş vasfıdır, harekettir. *Kim*'liklenim, aynılığı gösteren bir özne figürü olarak özdeşleşmek ve sabitlenmekten farklı olarak, herhangi bir öznelikte temellenmeyen çoksesliliği ifade eder. *Kim*'liklenim alagmatığı; hem hal alışların süreçsel bir ifadesi, hem de *kim*'e dair soru kipinin her daim açık bırakılan, oluşu ören bir aktarımlar sistemidir.

*Kim*'liğin alagmatığı, nomadik bir hareket ifâ eder. Bu hareket, ne dönüşsel ne de lineerdir. *Kim*'liğin nomadik vasfı, varlıktan ve varlığa temel biçen herhangi bir ontolojiden ve dolayısıyla metafizik düzen tasvirinden kaynaklanmaz. Bu vasıf, indirgenemez bir *var*'oluş hareketi içinde gerçekleşir. Varolanın potansiyeli harekete ve dolayısıyla zamana bağlı olduğundan, *var*'oluşun aktüalite vasfını ancak nomadik bir mod olarak tarif etmek mümkündür. Varlık modeli sunan kimlikten ayrı olarak, *kim*'lik, *var*'oluşa dair modların indirgenemez ve karar verilemez çoğulluğunu ve farklılığını ifade eder. Bu indirgenemezlik, *fark*'ın nomadik alagmatığının hayati vasfıdır.

*Kim*'lik, iki anlam taşır. *Kim*'lik, ilk olarak, bir soru kipi olarak *kim*'in oluş vasfını ifade eder. İkinci olarak, *kim*'lik *var*'oluşun bir soru kipi *içinde* temellük edilmesi hareketini ifade eder. *Kim*'lik, *var*'oluşun mekânzamansal vasıflarının edinilmesi olarak bireyleşme alagmatığının konusudur. *Kim*'lik sorusu, cevabı olmayan,

kesintisiz bir kesinsizlik ifadesidir. *Kim*'lik, kimlikten farklı olarak herhangi bir tekillığe veya organik bağlamsallığa indirgenemez. *Kim*'lik, aynılığa ilişkin bir imkânsızlık vasfı olduğu kadar, biricikliğin hareket imkânıdır da.

*Kim*'liğin organik bir tekillığe indirgenebilir olmayışı, çoğul bir oluş hareketinin alagmatik karakterini ifade eder. *Kim*'lik temsil edilebilir değildir. Bu haliyle, temsili politikanın imkânsızlığını açığa seren bir hareket olarak *kim*'lik; aidiyeti organik bir merkez üzerinden tarif eden ve hatta kimliği kompartmanlara ayıran veya karşılıklılık ve zorunluluk bloklarına sıkıştırılan sabitlik, kesinlik ve hakikat rejim ve prosedürlerinden ayrılır. Bu noktada, *kim*'liğin açığa serilmesine ilişkin Nietzschegil ve Heideggerci iki husus önem taşır. İlk mesele, Nietzschegil bir okumada hemen ortaya serilecek olan “Ben’in birliği” ve “farklı ‘benler’ arasındaki ince güç ve değerlendirme ilişkileri” meselesidir. Bu nokta, şizoanalizin önemli çıkış dinamiklerinden birisini ifade eder. Gilles Deleuze’ün (2010) ifadesiyle, “Nietzsche Ben’in birliğine inanmaz ve kendinde böyle bir birlik hissetmez: Saklanan ama saklanırken, başka türlü kuvvetleri, yaşamın ve düşüncenin kuvvetlerini ifade eden farklı ‘benler’ arasındaki ince güç ve değerlendirme ilişkileri – Nietzsche’nin anlayışı ve yaşama biçimi budur” (13-14). Bu haliyle, kimliğe yönelik soruşturma, molar bir sabitlik rejimi olarak Ben’in birliğini bulmayı değil, saklanan ilişkiselliğin gizemini çözmeyi, oluş vasfının çoğulluğunu açığa sermeyi ifade eder. Bu nokta, bizi, *kim*'liğe ilişkin ikinci meseleye, yani Heidegger’de “açığa serme”nin önemine götürür. Heidegger için açığa serme meselesi olarak *kim*'lik, en başta varlığa karşı ihtimam göstermekle yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla *kim*'liklenim, ihtimamın açığa serilmesi hareketi olarak da okunabilir.

Jean-Luc Nancy’e (2015a) göre kimlik, içine girilen ya da formu alınan bir modeli ifade etmez. Bu açıdan; kimlik meselesi, belirli bir *figür* üzerinden örnek alınarak gerçekleşmesi öngörülen bir özdeşlik meselesi olmanın dışında değerlendirilmelidir (10-11). Nancy’nin bu noktada altını çizdiği figüratif sabitlenme modelini, kimlik ve *kim*'lik ayrımı üzerinden okumak mümkün görünüyor. Burada öne sürdüğümüz ayrım nazarında kimlik, Nancy’nin eleştirdiği figüratif sabitlik modelini ifade ediyor. Buna karşın, *kim*'lik, alagmatik bir aktarımlar sistemi ve indirgenemez ve sabitlenemez bir moda denk geliyor. O halde *kim*'liklenim, “kim” sorusunun tecessüm ettiği “geçişli eylem” vasfı olarak karşımıza (Benveniste, 2000: 94).

Hegelyen anlamda özdeş olanın kimliği, “soyut bir kimlik” olarak tarif edilebilir (Nancy, 2015a: 12). Kimliğin Hegelyen *Anerkennung* ile, yani tanınma tartışmasıyla, irtibatı karşılıklılık ve zorunluluk merkezinde gerçekleşir. Bu merkez, transandantal ve spekülâtif olduğu kadar, *öteki*’nin salt *kendi*’nde

özdeşliği temin etmek için varlığına indirgenmesini de ifade eder. Bu noktada; Hegelyen bir zorunluluk olarak karşılıklı farkı birbirinden ayırmak gerekir (Deleuze, 1994: 235). Buna karşın, örneğin, Slavoj Žižek'e (2014a) göre, Hegel'in farklılık veya heterojenliği yalnızca kimliğin izin verdiği bağlam içinde öngördüğü argümanı hatalıdır (68). Buna göre, Hegel (1977: 2003) tasavvur edilmiş karşıtların sembolizasyonunu öngörmekle aslında diyalektiğin süreçsel vasfını öne taşır. Her ne kadar bu süreçsel vasıf önemli ise de, Hegel için kimliğin tanınmanın karşılıklılık bağlamı dışında okunması sorunlu olacaktır. Burada önemli olan, Hegel'in bir sabitlik rejimi olarak bir kimlik öngörmesi değildir. Daha ziyade sorunlu olan nokta, Hegelyen diyalektiğin süreçsel vasfının kimliği ve kimliklenmeyi, dolayısıyla aynılık ve başkalığı hep birlikte çerçeve içine alıyor olmasıdır.

Öte yandan, Catherine Malabou (2011), Heidegger'in *Ge-stell*'ini, yani çerçeve içine almayı, bir arasındalık (in-between) durumu olarak tarif eder (25). Buna göre, arasındalık *Janus* metaforuna benzer bir ikilik ihtiva ettiği gibi; aynı zamanda "istenç istenci"ni taşıyarak *Ereignis*'in, yani *temellüğün* de başlangıç formunu ifade eder (25-26). Bu noktada iki hususu belirtebiliriz. İlk olarak, Heidegger (2003) metafiziğin tamamlanmışlığını, istencin tininin yüceleştirildiği Hegel'in mutlak bilginin metafiziğine bağlar (89). Bu noktadan itibaren, artık "kendini-aşkınlık" imkânı mümkün görünmese de, "bir yaşam istenci olarak koşulsuz kendini-teftiş henüz başarılı değil" (Heidegger, 2003: 89). Heidegger (2003) üzerinden ifade edersek, "koşuluz kesinlik" bir mutlakî yüceleştirme dispozitifini halini alır (89). Varolmanın kesinlik olarak tahakkümü metafiziğin Hegel felsefesi ile irtibat noktasını meydana getirir. Heidegger'e (2003) göre, bu metafiziğe karşı olan tüm pozisyonların, yine bu metafizik tarafından kapsanmasını burada aramak gerekir. Öyle ki, Heidegger'e göre, Hegel'in ölümünden itibaren ortaya konulan her okuma, bir nevi karşı okumadır (89). Tam da bu nedenle, mevcudiyet metafiziğinin tanınma politikasıyla ilişkisini kurarken aceleci davranmamak lüzumu vardır. İkinci olarak, Malabou; arasındalığa, arası(*nda*)lık'tan farklı bir mahiyet yükler. Malabou'nun arasındalığı, daha çok Hegelyen tanınmanın merkezi önermesi olan karşılıklılığı çağırıştırır. Buna karşın, arası(*nda*)lık yalnızca *arasındaolmak* anlamını *arasılık* ile birarada ifade etmeyi mümkün kılar. Bu ayırım, *kim*'liği kimlikten ayırmak için de önem taşır. Bu ikinci nokta, esasen, Heidegger'in hemen önce belirtilen sakınığını temellendirir.

*Kim*'lik; *plassein*'in, Idea ve form bağlamında öne çıkan bireyleşme mantığıyla irtibatlıdır. Ne var ki *plastisite*, hem kimliğe dair bir karşılıklılık hem de kimliğe dair indirgenemezliği kapsamı itibarıyla farmakolojiktir. Kimliğin plastik bir öznellik problematiği olarak tarifi transandantal bir tasavvur meselesi olduğu

kadar, alagmatik bir tecessüm meselesi olarak da okunabilir. Burada özne, bireyi ören tüm özdeşleşmelerin veya başkalaşmaların üzerinde form alıp form değiştirdiği plastik bir vafsa işaret eder. Böylece, kimliğin, özneliğin farklı formları üzerinden sabitlenebileceği öngörülür. Kimlik bu sayede, her birey için plastik bir özneliğin sabitlendiği bir figür halini alır. Bu sabitlenme figürü, mekânzamansal bir salınım ve yakalanmayı düzenler. Buna karşın, özellikle kimlik ve alterite ilişkisine dair plastisitenin Heidegger üzerinden okunuşu, transandantal düzlemde geri çekilmeyi gerekli kılar. Nitekim, örneğin Malabou'ya (2009) göre, Heidegger felsefesi “dışarısı olmayan bir alterite”nin varlığına dayanır (40). Plastisite, Hegel'in sonsuzluk fikrinin taşıyıcısıdır. Buna göre, formun ortaya çıkışından yok oluşuna dek plastisite kendi imkânını taşır (Malabou 2000: 193). Malabou (2010) plastisiteyi, form alıp form verebilme kapasitesiyle özdeşleştirir (8). Hegelyen anlamda “plastik birey”, tane kendi tecessümüyle form veren bireyi ifade eder (Malabou, 2010: 10).

*Kim*'liğin plastisite vasfı, bir tamlik ve tamamlanmışlık göstereni değildir. Daha ziyade *kim*'lik, fark'a ilişkin bir indirgenemezlik mahiyeti taşır. *Kim*'lik bu haliyle, bireyleşmenin anti-hilomorfik vasfı olarak öne çıkar. Bu noktada; örneğin Deleuze'ün, Gilbert Simondon üzerinden ortaya koyduğu “virtüel farklanma [*differentiation*]” ve “edimsel farklılaşma [*differenciation*]”, bireyleşmenin anti-hilomorfik bir bağlama yerleştirilmesi olarak tarif edilebilir (Toscano, 2014:438). Simondon'un (1995: 2007) bireyleşme alagmatığı, özellikle, Deleuze ve Guattari'deki virtüel ve aktüel ayrımını “süreçsel” bir ilişkiselliğe taşır (Toscano, 2014: 447). Bu nokta, Simondon'un transandantal bir mesele olarak “bireyleşmeyi [*individuation*]” ampirik bir mesele olarak “bireyselleşmeden [*individualization*]” ayrı ele almasını da açıklar (Chabot, 2013: 115). Toscano'ya (2014) göre, Simondon için “‘birey olma’, varlığın birey-öncesi ve birey-üstü (veya kolektif) boyutlarının arayüzünde meydana gelmektedir” (445). Yalnızca bir iz meselesi olarak ele alındığında kimlik, ulaşılabilecek bir noktaya göndermede bulunur gibi görünür (Nancy, 2015a: 22). Bu noktadan sakınmak üzere, nasıl sorusuna yönelen bir bireyleşme alagmatığı, Deleuze için, iz ve transandantal olan arasında bir ilişki olarak *dramatizasyon* ile ilişkilendirilir. Ne var ki, “içsel farkın taşıyıcısı olan bir tür çokluktan, bir diğerine, edimsel varlıkların sayılabilir ve sınıflandırılabilir çokluğuna geçiş” olarak tanımlanabilecek olan “*onto-jenez*”, transandantal tarafından öngörülebilebilir olmadığından; daha çok, transandantalın *onto-jenez*i “takip etmesi, ona eşlik etmesi, onu tekrar etmesi gerekir” (Toscano, 2014: 447).

Simondoncu anlamda ifade edersek, “hem canlı varlıklar hem de teknik varlıklar, kendilerinin kısmi çözümünü oluşturdukları metastabl potansiyelleri hiçbir zaman tamamen tüketemeyecekleri ölçüde, bireyleşme süreçlerine



yakalanmış durumdadır” (Toscano, 2014: 445). Varoşuşsal bir içiçe geçmişliğı, oluşun sürekliliğıne dair bir belirlenim olarak okumak mümkündür (Scott, 2014: 126). Bu bağlamda, örneğın, toplum mutlakı bir sabitlik rejimini ifade etmez. Daha ziyade, bireyleşmenin alagmatik vasfı, hem bireyleşmeye dair zamansallığı veya zaman içinde oluş olarak bir mevcudiyeti, hem de bireyleşmenin ilk olarak toplumsal bir modla açığa serilmesine dair üst mevcudiyet hali olarak bireyötesini (*transindividual*) ilgilendirir (Scott, 2014: 127). Hem psikolojizmin hem de sosyolojizmin kaçırıldığı nokta, sosyal olanın, basitçe bireylerin asamblajını ifade eden bir toplaşmadan farklı olarak, bir bireyleşme hareketinden kaynaklanmasıdır (Combes, 2013: 43).

O halde, kimlik ve kim’liğı birbirinden ayırmayı gerekli kılan öne çıkan bir noktanın, sabitlik ve tamlik gösterini olarak özdeşlik olduğunu söyleyebiliriz. Kimlik, kompartımanlara ayrışmış kurucu farklar ve başkalıklar üzerinde, her seferinde yeni bir kalıba dökülerek sabitlenen ya da kök salınan bir *kend’liğı*, bunu, potansiyel olarak temellendiren metafizik bir düşünce ilkesini ve pratik olarakaktüalize eden bir aynılık prosedürünü ifade eder. Buna karşın kim’lik, indirgenemez olan’ın, alagmatik bir hareket vasfının, aktarımların kesintisiz ve kesinsiz karakterini veren bir karar verilemezliğın açığa serilmesidir.

Kimlik, *kim’lik*ten farklı olarak, bir transandantal indirgenmişlik vasfına işaret eder. Bu indirgeme, aynılığa ilişkin bir “hakikat prosedürü”<sup>3</sup> olarak kimliğın *figür*’de sabitlenişini mümkün kılar. Figür, kimliğın yersizyurtsuzlaşma ve yeryurtedinme ile irtibatını gösteren kesinlik sabitini ifade eder. Bu kesinlik sabiti aynı zamanda, kimliğın temelci bağlamının üzerinde şekillendiğı özdeşlik ilkesini, ontopolojik bir aksiyom olarak hayata geçirir. Kimlik ve *kim’liğı* ayırmanın lüzumu, özellikle, özdeşliğın onto-politik bağlamının anlaşılması açısından önem taşır. Bu nokta, tanınma politikasının temellendiğı aşkınlık zemini olarak Hegelyen karşılıklılık ve zorunluluğa bağlanır. Kimlik, tanınmanın Hegelyen diyalektiğı bağlamında, eninde sonunda, bir dönüş sabitini örer. Tanınma, o halde, hem bir temelden hareket alır, hem de bir varış noktası olarak aynı temele geri döner. Bu dönüş hareketi, *kend’liğın* özdeşlik hareketi olarak tarif edilebilir. Başkalık, transandantal bir sabitlik ve aynılık prosedürüne dahil edilmekle, fark gözetilmiş değil, bizatihi *öteki*’lik bir dispozitif olarak kullanılmış olur.

Peki, vatandaş olmak için terk edilen bir özgüllükten bahsedilebilir mi? Bu soru, muhtemeldir ki, biraz da fazla kolayca, mevcudiyet metafiziğının ördüğü kimlik bağlamını şekillendiren bir cevapla karşılanır. Mevcudiyet metafiziğının mekânzamansal sabitlik jargonu içinden verilebilecek bu cevap, şüphesiz bir evettir. Bu evet, kimliğın bir sabitlik rejimi olarak kodlandığı bir *figür* ontolojisine

dayanır. Kimliğin figüratif özdeşlik zemini, bu nedenle, özdeşlikler arasında geçişler üzerinden okunur. Oysaki, bireyleşmenin alagmatığı gözetildiğinde, kimliğin sabitlik rejimleri ve prosedürleri üzerinden bir model sunuyor olması metafiziğin mevcudiyet üzerinden figüratif bir vasıf türetmesiyle mümkündür.

*Kim*'lik tarifinin dayanağı olan soru kipinde oluş vasfı, *fark*'ın özdeşlik kompartımanlarının konusu olarak ele alınmasının kifayetsizliğini gösterir. *Kim*'lik, soru kipinden oluş vasfı olarak, aynılık rejimine tabi değildir. Bu noktada Deleuze ve Guattari'den (2005) hareketle, hatta belki de daha kurucu bir referansla Simondon'un bireyleşme alagmatığından yol alarak, bahsini açtığımız soruyu, sorunun indirgenemezliği ile tersine yürütebiliriz. Bu noktada, *kim*'likten farklı olarak, kimliğin kompartımanlara dair özelliğinin, ancak sabitlik blokları arasında ilişkiselliğe dayandığını söyleyebiliriz. Peki, herhangi bir kimlikikuran bir özdeşlik pozisyonunu terk etmekle, yeni bir özdeşlik pozisyonuna dahil mi olunmaktadır? Kimliğin, bir özdeşlik rejimi olarak kesinlik hükmü taşıması, sabit aynılık bloklarına indirgenmiş bir onto-politik bireyleşme tasvirine dayanır. *Figür*, bu sabitlik bloklarını hakikat prosedürleri ile hayata geçirebilmeyi mümkün kılar. *Figür*, bu haliyle, bir mekânzamansal sabitlik dispozitifidir.

*Figür*'ün hakikat rejim ve prosedürlerini ören bir özdeşlik dispozitifi olarak işleyişi, yerliyurtlulaşmanın ve yersizyurtsuzlaşmanın bireyleşme içindeki temellük hareketini sabitlemeye girişir. Yersizyurtsuzlaşma kimliğe dair aynılık modelitelerinin, aslında figüratif birer inşadan ve hatta dioramik bir çoklaştırmadan ibaret olduğunu açığa çıkartır. Kim'liğin yersizyurtsuzlaşmayı haizlik vasfı, zamana koşulmuş sabitlik kayıtları olarak mekânlardan ve bunlar üzerine kurulu metafizik hakikatlerden, zamanın oluş vasfı lehine geri çekilme olarak yorumlanabilir. *Var*'oluşun pozisyonel imkânsızlığı, farkı da alagmatik bir oluş halleri sistemi olarak okumaya sevk eder. O halde, varlığa dair bir ontolojik ilke veya metafizik bir sabitlikten ziyade, *var*'oluşa dair kesintisiz bir aktarımsallık olarak fark, kim'liğin tükenmez soru kipini alagmatik olarak taşır.

Vatandaş olmak üzere hipotetik olarak aşılması öngörülen özgül bağlamsallıklar meselesi, kimliğin kamusal tanınma rejimini belirleyen etiko-politik karakteri verir. Bu açıdan, özgüllüğün aşılması vatandaşlığın zorunlu gereğidir. Bu gereklilik basitçe normatif bir dispozitifi dışı vurmaz. Aksine, modernitenin patolojik ve normal varlık hallerini ören her türden dispozitifi ontolojik bir düzen figürünün hizmetine koşan mekânzamansal bir meselenin, yani mevcudiyet metafiziğinin kimlik bakiyesini verir. Vatandaşlık, evrensel bir aşkınlık rejiminin sabitlendiği soyut bir aynılık figürünü yalnızca normatif veya prosedürel olarak değil, ontolojik olarak yüceleştirir. Modernlerin düzenini var eden de, patolojige normallik kisvesi kazandırıp bu düzeni söküp atlamaz kılan

da *figüre* atfedilen bu yücelik vasfıdır. Bu bağlamda, kimliğin bir pozisyondan bir başka pozisyona geçiş üzerinden tarifi, semiyotik tabiyet modeliteleri arasında öngörülen bir geçişkenlik için aynılığın temel sayılmasını ifade eder. Fark, bu noktada tabiyet modeliteleri arasında, içkinlikten aşkınlığa doğru evirilen bir geçişkenlik üzerinden okunur. Farkın aynılık modeliteleri arasındaki geçişkenliğe konu edilmesi, kimliğin özdeşlik mantığı için harekete geçirilmiş bir kamuflajı ifade eder.

Kimliğin özdeşlik mantığını ören mimik bir karakterden, evrenselci bir kamuflajın her daim kuşatıcılığından söz edebiliriz. Bu kamuflaj, bir temelci bir hakikat rejiminin özdeşlik prosedürlerini örtükleştiren, donuk bir düşünce ilkesini ifade eder. Bu düşünce ilkesi, düşünmeden azade bir tamlik tasvirinin hem epistemolojik hem de onto-politik olarak kök salmasıyla ilişkilidir. Bu da, farkındalık ve *kendi'*ndelik arasında kurulu olan temele dayanır. Öyle ki, kimliğin temelci bağlamı, farkındalığı bizatihi *kendi'*nde bir özdeşlik ve aynılığa yoran bir kimlik tarifini açığa serer (Balibar, 2013: 47). Bu *kendi'*nde özdeşleşmek için dönüş yönelimi olmaksızın, başkasıyla girilen her türlü ilişki, *kendi'*liğin farkındalığını haiz olamayışı ifade eder. Özdeşlik, bu nedenle, kimliğe ilişkin temellendirmenin adeta kurucu vasfıdır. Bu açıdan kimlik; belirli bir özdeşlik temelinde kendiliği temellük etmeyi mümkün kılacak kurucu bir aynılık ilkesi ve buna uygun hakikat prosedürü arayışıyla irtibatlıdır. Paul Rée'ye (2003) göre, ilkeler edimler tarafından belirlendiği halde, edimlerin ilkelerce belirlendiği algısı, neredeyse aksiyomatik bir kabul olarak öne çıkar (12). Kimliğe ilişkin bir özdeşlik ilkesinin ontolojik çerçevesi, sözü edilen aksiyomatik yapıya dayanır. Bu, ontolojik bir mesele olarak kimliğin; kimliğin alagmatik bağlamından ayrı bir zeminde, çoğu kez örtük bir temelci yordamla, potansiyelite ile sınırlandırılmış bir okunmasına işaret eder. Hilomorfik bir kesinlik öneren bu aksiyomatik bağlamın mevcudiyet metafiziğine bağlı bir ne'lik vasfı olarak ele alınması mümkündür.

Mevcudiyet metafiziği, epistemolojiye dönüşmüş bir ontoloji bağlamında kimliğin sabitlendiği bir ne'lik vasfını örer. Bu ne'lik vasfı, hakikat rejimi ifadesi olan bir düşünce ilkesinin transandantal ve hegomonik bağlamıyla ilişkilidir. Heidegger'in (2003) ifadesiyle belirtmek gerekirse, "ontolojinin modern formu epistemolojiye dönüşmüş olan transandantal felsefedir" (88). Böylece, Heidegger (2003), varolmanın objektivite ile özdeşleşmesini mümkün kılan bir garanti mekanizmasına işaret eder. Böylece "varolanların (*ousia*) varolmaklığı"nın, tasarımı garanti altına alan bir mevcudiyet metafiziğine indirildiği bir hakikat tasviri ortaya çıkar (88). Bu hakikat, epistemoloji adı altında bir dispozitife dönüşen metafizik ve ontolojidir aslında. Bu noktada Reiner Schürmann'ın ontoloji tarifi dikkat çekicidir. Schürmann'a (1989) göre hem Aristoteles hem de Heidegger için *fiil* belirsizlik, *ad* ise belirlenim anlamına

gelir. Buna göre mevcudiyet, Aristoteles için “form”u belirlerken; Heidegger’de varlığın doğal gerçekleşme sürecini epokhal biçimde durdurur (13). Heideggerci anlamda ifade edersek, *kim*’lik bir varoluş vasfını ilgilendirirken; kimlik *ne*’liğe ilişkindir. Schürmann’ın (1989) “erken modernliğin hegomonik fantazmı” (3) olarak ifade ettiği, *Ben* üzerinden kurulan bir tekillik vasfı; kimliğin, *öznellik* merkezli okunuşunun da temelinde yer alır.

Kimlik, bir düzen ontolojisinin hakikat prosedürlerini hayata sokar. Kant’ın belirlenim ve belirlenemezlik kutuplarını ters yüz edişinden hareketle, ontoloji ve öznellik arasındaki mutlaklaştırıcı ilişkiyi ortaya koymak mümkündür. Buna göre, belirlenim, öznel bir yapıp eyleme halini, bir başka ifadeyle, kategorileştirmeyi ifade eder (Schürmann, 1989: 13). Bu nedenle, kimlik, bağlayıcı bir aynılık ve özdeşlik rejimi ya da *ben*’liğe ilişkin bir farkındalık ilkesiyle irtibatlı bir “hegomonik fantazm” meselesi olarak farkındalıkla irtibatlıdır (Schürmann, 2003: 368). Bu hegomonik fantazm varoluşsalın makinik bağlamıyla irtibatlandırılabilir. Bu irtibat, özne ve özneliğin makinik işlevlerini ören kapitalizm ile irtibatı da gerekli kılar.

Maurizio Lazzarato (2014), çağdaş eleştirel teorilerin özne, öznellik veya özneleştirilmeden hareket etmelerine rağmen; kapitalizmin işleyişine ilişkin “makinik esaret” meselesine girmediklerini belirtir (13). Burada makinik esaret, Deleuze ve Guattari’ci anlamda ele alınır. Gerçekten de kimliğin üzerine sabitlendiği özne ve yüce bir özdeşlik rejimi olarak işlevsel kılındığı öznellik veya öznelarasılık gibi kategoriler, makinik tahakküme eğilmeyi gerekli kılar. Kimlik, bir özdeşlik ve aynılık meselesi olarak, varoluşun makinik karakteri üzerinden de okunmalıdır. Lazzarato’nun (2014) yerinde biçimde belirttiği üzere, burada, “varoluşsal” olan makinik bir mahiyet arz eder. Lakin, *makinikolan* hiçbir şekilde, “mekanik determinizm” ile irtibatlı değildir (215). “Edimin makinizmi”, teleolojik belirlenimlerden öte heterojen irtibat imkânlarını salıveren süreçleri veya modları üretebilmeyi ifade eder (Lazzarato, 2014: 215).

Yaşamın ve makinenin iki durumunu birbirlerini kuran bir operasyonlar sistemi üzerinden tasvir eden Deleuze ve Guattari’ye (2014) göre, “yapısal birliği içinde ele alınan makine, özgül ve hatta kişisel birliği içinde alınan yaşam, kitle fenomenleri ya da molar toplanışlardır” (411). Bu molar toplanışlar birbirlerine dışsal olarak bağlıdır. Diğer yandan, Deleuze ve Guattari’ye (2014) göre; “çoklukların daha derin ya da içsel olan diğer yönünde, moleküler fenomenler ve yaşamın tekillikleri arasında karşılıklı bir nüfuz, dolaysız bir iletişim mevcuttur, yani her makinenin içine saçılmış küçük makineler ile her organizmanın içine saçılmış küçük oluşumların arasında: mikrofiziksel ve biyolojik olanların arasında farkın kalmadığı, canlının içinde makineler olduğu gibi makinenin içinde de

birçok canlının mevcut olduğu bir arazi” (411). *Kim*’lik, molar bir toplanişı ifade eden kimlikten farklı olarak, ne tam anlamıyla molar ne de salt moleküler olarak tarif edilebilir. *Kim*’lik her iki vasfın mevcut ve namevcut hallerini bir soru kipi (*nde*) olmaklığında taşır.

*Kim*’lik, “kim” sorusunun “ne”liğe hâkim kılındığı bir indirgenemezlik bağlamı olarak okunabilir (Nancy, 2015a: 23). *Kim*’liğin indirgenemezliği, aynı zamanda, epokhal bir mesele olarak öne çıkar. Michel Foucault’nun (1995) disiplin toplumuna atfettiği numerik vasıftan farklı olarak; Deleuze (2013a), bir şifre veya kod üzerinden okuduğu denetim toplumunda bireyi ([i]ndividual), birey-kitle ilişkisinin ötesine geçen bir anlamda, “bölünebilir” varolanlar (*dividuals*) bağlamında ele alırken; kitlelerin ise “örneklemeler, veriler, piyasalar ya da ‘bankalar’ halini” aldıklarını belirtir (190). Bu bölünebilirlik, makinik esaretin yalnızca teknik araçlarla ilişkili bağlamı içinde değil, kurumsallaştırılmış pratikler, idari organizasyon veya prosedürler veya semiyotik rejimler üzerinden de ifa edilir (Lazzarato, 2014: 26). *Özne*’lik, hem bireyleşmeye hem de nâbireyleşmeye dair bir dispozitif olarak, bireyleri kuşatan hâkim bir tahakküm, kontrol ve iktidar tecrübesini mümkün ve sürdürülebilir kılar.

*Kim*’liğin mekânzamansal indirgenemezliği, bireyleşme ve nâbireyleşmenin alagmatliğini ören sözcelemin aktüel vasfıyla irtibatlıdır. Sözcelemin açığa çıkardığı mekân-zamansallık, belirlenemezliğe ve öngörülemezliğe ilişkin bir aktüalite bağlamı ile ilişkilidir (Lazzarato, 2014: 185). Performatif olanın aktüalite vasfını, sözcelem üzerinden söylemsel bir vurguya büründüren Guattari, aynı zamanda, bu eklettik vurguya mikro ve makro politika eksenlerini bir arada ele alan varoluşçu bir soruşturmayı da ekler (Lazzarato, 2014: 203).

Aktüaliteye konu olan edimler, aynı zamanda, varoluşsal fonksiyonları ifade ederler. Deleuze ve Guattari’den (2014) hareketle denilebilir ki, “makineselleştiren bir eksiksiz beden ile onun üzerinde bir araya getirilen insanların ve aletlerin bir toplanişı”, belirli bir programotolojiyi takiben anlaşılabilir olan arzulama-makinesini ifade eder (574). Arzulama makinesi, aynı zamanda, şunu ifade eder: “bir toplumun eksiksiz bedeni ‘üzerinde’ bulduklarınca veya gerçekten ayrı olduklarıncaya, bu beden üzerinde bağlı hale gelmiş ayrı öğelerin ya da basit biçimlerin bir çokluğu” (Deleuze ve Guattari, 2014: 576). Deleuze ve Guattari (2014) bu noktada önemli bir soru atar ortaya: “herhangi bir bağın namevcudiyetinde öğeler nasıl bir araya getirilebilir?” (576). Bu noktada, önce bir bağın namevcudiyetinin tespiti önem taşır. Bu bağlamda, Lazzarato (2014) özneliğin bir dispozitif vasfı görmesini “toplumsal tahakküm” ile bağlantılandırır (12). Özneliğin dispozitif vasfı, Deleuze ve Guattari için de temel oluşturan Simondoncu bir bağlamla, bireyleşme ve nâbireyleşmeye

ilişkin alagmatikle da doğrudan ilişkilidir. Bu nokta, *kim*'liği kimlikten ayırmanın önemini bir kez daha gösterir. Hiperepokhal<sup>4</sup> krizin karar ve zamana ilişkin olarak giderek derinleşen vasıfları, kimliğin krizini ortaya koymakla yetinmeyip, kimliğin indirgenemez vasfının anlaşılmasına yönelmeyi de gerekli kılar.

*Kim*'lik, hiperepokhal zamanlara dair yeni bir politika ilişkisi sunar. Bu noktada, politik olan tarifi ve onun dayandığı insan doğası tasvirinin ve tüm bunlar üzerine kurulu molar/moleküler düzen ilke ve prosedürlerinin, onto-politik bir dönüşüme konu hale geldiği söylenebilir. Bu bağlamda, Guattari'nin makinik varoluşsallığının yol aldığı temel problematikler arasında sayılması mümkün olan Simondoncu bireyleşme meselesi, özellikle kimliğin günümüzdeki krizi bağlamında farklı bir okuma imkânı sunar. Bernard Stiegler (2014a), Simondocu bireyleşmeyi ele alırken; esasen bireyleşmenin “psşik”, “kolektif” ve “teknik” olarak ifade edilmesi mümkün olan üç formasyon ile bağlantılı olduğunu belirtir (70). Bu açıdan; dönemsel dönüşümlerin hâkim vasıflarıyla irtibatlı olarak, bireyleşme yeni bir birliktelik veya çözülme hali olarak tezahür edebilir (Stiegler, 2014c: 48-51). Stiegler'e (2014a) göre, günümüzde bireyleşmenin yitirimi, sözü edilen üç bireyleşme formunun hesabedilebilirlik içinde sabitlenip genelleşmesini kuşatan, anlamın ve aidiyetin kifayetsizleştiği bir gramatizasyon meselesidir de aynı zamanda (70). Stiegler'in tespitinin yalnızca nâbireyleşmeyi değil, farmakolojik olarak yeni bir bireyleşme imkânını da içerdiğini söyleyebiliriz. *Kim*'liğin hiperepokhal vasfının, tam da bu noktada, yeni bir gramatizasyon imkanı olarak belirdiğini ifade etmek mümkün görünüyor. *Kim*'liğin arası(*nda*)lık alagmatliğini gözetken bir önerme olarak rizompolitik, *kim*'liğin indirgenemezlik vasfının yanı sıra, sözü edilen hiperepokhal gramatizasyonun ontopolitik bağlamının anlaşılması açısından da önem taşır.

### **Rizompolitik: Bir Arası(*nda*)lık Alagmatığı**

*Kim*'lik; *haecceitas* ile bağlantılı, yani işte-buluğa dair bir özgüllük vasfıdır. Bu açıdan *kim*'lik, farkla ilişkilidir. *Haecceitas*, Duns Scotus'a maledilen *bu*'luk anlamı itibariyle, hem nesneden hem de öznenen bağımsız bir bireyleşme okumasına fırsat verir (Guattari, 2005: 540). Deleuze ve Guattari'ye (2005) göre, *işte-buluk* (*haecceity*); yalnızca “başlangıcı ve sonu ya da kökeni ve destinasyonu olmayanı” değil, her daim “ortada varolanı” veya başka bir anlatımla arası(*nda*)lığı ve noktalardan değil de çizgilerden müteşekkiliği, yani kısaca, rizomu ifade eder (263).

*Kim*'liğin kimlikten ayrılmasında temel oluşturan nokta, arası(*nda*)lığın varlığa ve varolanlara ilişkin bir aidiyet bağlamıyla olan ilişkisidir. Örneğin, Jean-Luc Nancy'ye (2000) göre varlık, en başta, arasında olmanın anlamını açığa seren bir birliktelik kipi ile irtibatlıdır (27). O halde, *kim*'lik bir oluş halini betimler.

Diğer yandan *kim*'lik, *khōra*'yı çağrıştırır. Bu açıdan, *kim*'lik oluş'un arası(*nda*)lık vasfını haizdir. Arası(*nda*)lık, Deleuze'ün (2013b) şu ifadesinde en açık tarifini bulur: "oluş her zaman 'arasında' ya da 'içinde'dir" (10).

*Kim*'liğin arasındalık alagmatığı nasıl bir onto-politik bağlamla irtibatlıdır? Rizomu, aynı zamanda bir ontopolitika önermesi olarak okumak mümkün müdür? Rizopolitik, bu sorulara cevap mahiyeti taşır. Deleuze ve Guattari (2005), ağacın köksel yapısından farklı olarak rizomun, pek çok farklı ilişkiselliğin ifadesi olduğunu belirtir (21). Buna göre, rizom pek çok farklı gösteren rejimi arasındalığa ilişkin bir indirgenemezliği ve çokboyutluluğu ifade eder. Dolayısıyla; rizom ne bir tekilliğe ne de çokluğa indirgenebilir (Deleuze ve Guattari, 2005: 21). Bu bağlamda rizom, genel bir rejime tabii olmayan gayri-hiyerarşik bir sistemi ve hareket halindeki boyutlar arasında bir ilişkiselliği ifade eder (21). Ayrıca, rizomun başlangıcı veya sonu olmaksızın tecessüm edeceği bir orta halinden bahsedilebilir (Deleuze ve Guattari, 2005: 21). *Kim*'liğin arası(*nda*)lığı, işte tam da, başlangıcı ve sonu olmayan bu *orta*'ya dairdir. O halde, rizopolitiği belirleyen ilk özellik, herhangi bir forma bürünmesi mümkün olmayan bir hareket vasfı olarak boyutlar arası(*nda*)lıktır.

Rizom, bir "antinesep" ve "antihafıza" halini ifade eder (Deleuze ve Guattari, 2005: 21). Bir başka anlatımla rizom, ne kökene ne de onun zamansal vasıflarına indirgenebilir. O halde, rizopolitiğin bir diğer karakteristiğini köksel ve zamansal bir indirgenemezlik olarak tarif edebiliriz. Bu çerçevede; başkasıyla ilişki içine girilen rizomatik yapılar ve bunlara dair ilişkiselliğin indirgenemezliği, köksel hiyerarşilerden ya da onlara bağlı molar karşıtlıklardan ayrı düşünülmelidir. Nedenselliği hilomorfik bir tamamlanmışlık şemasına birleştiren bir köken fikri, bu açıdan, kimlik tarifiyle uyumlu ise de, *kim*'liğin soru içinde olmaklık kipi olarak rizom ile ontopolitik olarak karşıtlık taşır.

Rizomatığın indirgenemezlik vasfı, Deleuze ve Guattari'nin ağaçsı kökselliğin hakikat ve tahakküm makinesini anti-metafizik bir politik manevrayla bertaraf etmelerini mümkün kılan maniveladır. Gerek Heidegger'in (2002, 2003) mevcudiyet metafiziğini eleştirisi ve Derrida'nın (2014) politik aporetığı, gerekse de Vattimo'nun (2012) "*nâmuktedir düşünce*" (weak thought) tarifi, rizomatığın ifa ettiği bu manevranın farklı ifade halleridir. O halde, Deleuze ve Guattari'nin anti-hilomorfik bir kesinsizliği, oluş vasfına ait saydığını söyleyebiliriz. Bu noktada *kim*'liğin Deleuzyen anlamda, olası olanın bilinemezliği üzerinden okunması mümkün olabilir. Öyle ki, Deleuze için "haline geleceğimiz şey daimi bir açık sorudur" (Hughes, 2014: 191). Bununla birlikte, bu sorunun açık kalması, yalnızca mikropolitik bir mesele değil, aynı zamanda, gücün kurumsallaşmasına bağlı molar bir problematiktir. Kurumlar, beden üzerindeki nüfuzları itibarıyla

mikro-politik bir mahiyet arz ederken; özellikle, politik yargılarda temellenmeleri açısından molar tasarımları ifade ederler (Hughes, 2014: 176).

Rizopolitik, hilomorfik politikanın karşıtı olarak tanımlanabilir. Buna göre, rizopolitik, fark meselesinin indirgenemez ve içkin çoğulculuğundan yol almakla, ağaçsı bir kökenselliklerin özdeşlik rejimlerinden ve aynılık prosedürlerinden ayrılan, ağsal bir ilişkiselliğe dayanır. Rizopolitik bu anlamda, *kendi'ne dair potansiyelitesini, hakikat prosedürlerini aktüalize ederek tamamlamakla mükellef bir özne tasvirini söker*. Buna karşın, politik hilomorfizmin hegemonik fantazmını kuran, kimliğin üzerine inşa olduğu kendi ve öteki bağlamı, hilomorfik bir kökensellik fikrine dayalı *Ben'liğin birliği* tasavvuruna dayanır. Kimliğin bir hakikat rejimi olarak tasviri, bu nedenle, ağaçsı kökenselliği yansıtır. Bu hilomorfik şema içinde *ben'lik* "ağaç imgesinde ifade bulur ve Öteki de daha sonra bu tek hakikatten türetilir: Öteki, ağacın etrafındaki boşluk ya da ağaç olmayandır" (Sutton ve Martin-Jones, 2013: 22). Oysaki, *kim'liğin oluş vasfı, rizomatik olarak her zaman birbirine bağlı ben'lik halleri arasında tezahür eder*.

Arasındalık ve karşılıklılığı birbirlerine karıştırmamak gerekir. *Ben'liğin* tanınma ile molar-politik irtibatı tamamen kategorik bir aşkınlık zemini üzerinden karşılıklılığa ve geri dönüşe dayanır. Bu nokta, Hegelyen tanınmayı ören *nomos'un*, kimliğin ontopolitik bağlamını ören bir sabitlik ve özdeşlik rejimini temellendirmesi ile yakından ilgilidir. Kimliğin bu hakikat zinciri içinde belirlenimi, *ben'liğin* eksiksiz tamlığı ve bunun kayıtsız farkındalığına dayanır. Arzu; söz konusu hakikat makinasının, Winnicott'taki (2013) anlamı itibarıyla, *aktarım nesnesini* tayin eder. Farkındalık arzusu, söz konusu aktarımın dayandığı bir özdeşlik prosedürü üzerinden aynılık olarak kimliği üretir. O halde; kimliğin, molar-politik sabitlik rejimi bağlamında ele alındığında bilme-arzusunun ontopolitikinden söz etmek mümkündür. Buna karşın; rizopolitik, *kim'liğin* karar verilemezliğini ören bir "bilmezlik-arzusu" (Weber, 1987: 74) ile irtibatlandırılabilir. Diğer yandan, rizopolitik bir mesele olarak *kim'liğin* caesrual bir durak, epokhal bir şüphe ve *khōra'*ya ait bir mekânzamansal *aporetikle* ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

*Kim'liğin* Deleuzyen yorumu, hayatı ve hayat formlarını birbirine bağlayan bir "sonsuz arası(nda)lık hareketi veya *perpetuum mobile*" üzerinden okunabilir (Colombat, 1999: 200). Arası(nda)lığın aporetik vasfı rizomatik bir bağlama mekânzamansal olarak yerleşiktir. Rizomatiğin ilişkiselliği, yersizyurtsuzlaş(ır)ma ve buna eşlik eden yeniden yurt edinme imkanı arasındaki geçişlerde okunabilir. Bu noktada, *arası(nda)lık düzenekleri'nin* varlığı önem taşır. Zira, arası(nda)lığın metastatik bir vasıfla irtibatı apayrılığın varlığı üzerinden zuhur eder. Bu açıdan, "metastabl bir sistemi aslen belirleyen şey, 'apayrılığın' varlığı;



en azından iki büyüklük düzeyinin, henüz aralarında herhangi bir interaktif iletişim bulunmayan iki apayrı gerçeklik düzeyinin varlığıdır” (Toscano, 2014: 451). Bu açıdan, rizopolitik, aktüel ve potansiyel ilişkisini kökensellik ve tamamlanmışlık harici ara düzenekler üzerinden hayata geçirmeyi haizdir. Rizopolitik, arası(*nda*)lığın *caesural*, duraksal mahiyetini de taşır. Bu açıdan rizopolitiğin konusu olan *kim*’lik, “duraksama olarak arasındalık müdahaleleri” üzerinden okunabilir. Deleuze, “aktüel virtüel-oluş” ile “virtüel atküel-oluş”a ilişkin süreçliliği ören bir oluş tarifi sunar (Dwyer, 1999: 164-165). Böylece, virtüel ile aktüelin çarpışması kadar billurlaşmasını da oluş halinde sürece dökülmüş olur. Arası(*nda*)lık durakları, *kim*’liğin oluş vasfı üzerinde kurucu önem taşır.

Deleuzyen anlamda ele alındığında arası(*nda*)lık, zorunlu bir karşılıklık esasını kimliğe dair özdeşlik temelini sabitleyecek biçimde işletilmesini ifade etmez. Nitekim, Deleuze için ilişkiselliklerin çaprazlama niteliklerinin varlığı, onları belirli sabitlik rejimlerine ya da karşılıklık veya zorunluluğa dayalı bir takasa tabi kılmaktan muaf tutar (Buchanan, 1999:5). Dolayısıyla, “özdeşliğin istikrarı”na politik bir kutsiyet atfetmekten sakınan Deleuze, tam bir varlık vasfı olarak özdeşlemenin mutlak bir eksiklik olarak namevcudiyet ile karşıtlığını reddeder (Widder, 2014: 35). Ben’liğin tamlığı üzerine kurulu bir kimliğin, koşulsuz bir namevcudiyet ile özdeş bir kaos ile karşıtlığı, Deleuze tarafından karşı çıkılan bir ikileştirmedir (Widder, 2014: 35). Bu noktada, aktüel ve potansiyel bağlamı ve bunu ören hilomorfik şema önem taşır. Potansiyelitenin aktüel vasfı kazanmasına verilen öncelik, Deleuze açısından, Simondon’un *problematik* tarifine atfettiği önemi çağırır. Buna göre, benliğin zamansal çokluğu ve süreksizliği, bireyleşmenin alagmatik vasfının indirgenemezliğini öne taşır. Bu bağlamda, denilebilir ki, “Ben’, farklı zamansallıkları aynı varlıkta yaşayan özneler çokluğudur; bu öznelerin zamansız ve gizemli bir kanal boyunca birbirlerinde yankılanması ve birbirlerini tekrar etmesi nedeniyle pek de birleşmiş bir varlık değildir” (Widder, 2014: 77).

Arzunun tamlığa yönelişi, imkânsız bir takasa kapı aralar. Bu hal, artık işlerini giderek yitirmeye yüz tutmuş tanı(*n*)ma makinesinin dayanağı olan Hegelyen zorunluluk ilkesiyle tarif edilebilir. Tanınma makinesinin, kendi ve ötekinin karşıtlığını temel alan bir zorunluluk çarkını kesintisiz olarak döndürmesi beklenir. Politik olan’ın antagonistik veya agonistik vasıflarını teslim ederken tanınma makinesinin, molar bir öznellik mantığını –özdeşlik ve fark üzerinden– sürekli olarak yeniden ürettiğini söyleyebiliriz. Yüzeyle bu molar sabitlik rejiminde, derinlerde yatan fark ve tekrar oyununun neredeyse aporetik bir etkisi olduğu açıktır. Bu etki, rizopolitiğin, kim’liğin içkinliğine dair çözmeye giriştiği transandantal bir krize işaret eder.

Formun oluşumuna ilişkin içkin bir ilişkiselliği belirten Deleuze (1994), biçimin dışsal bir etkence belirlenmesini ifade eden “hilomorfik şema”dan sakınma konusunda Simondon’u takip eder (DeLanda, 1999: 120). Deleuze ve Guattari için *rizom*, bir “anti-metot metodu” olarak değerlendirilebilir (Lambert, 2012: 60). Başka bir ifadeyle *rizom*, bir anti-epistemoloji epistemolojisidir. Bu nedenle rizompolitik, *kim*’liğe ilişkin bireyleşme alagmatliğini ören ontopolitik ilişkisellik ağını ifade etmekle kalmaz. Rizompolitik, epistemolojik olarak da anti-hilomorfik ve anti-epistemolojiktir. Anti-epistemoloji bağlamı itibarıyla rizompolitik, gücün molar bir indirgemeye tabii tutulmasına veya bir hakikat dispozitifi üzerinden dayatılmasına da direnir. Gücün çokluğunu ıskalama temayülünü gösteren “gücün çıkar olarak standart tasavvuru” (Buchanan, 2014: 48), rizompolitüğün minör çoğulluğunu ve ilişkiselliğini örtme riski taşır.

Kim’liğin alagmatik oluş vasfını dikkat çeken bir okuma, arzuyu ve çıkarı olduğu kadar şizoid ve paranoi de ören rizompolitik ilişkiselliği gözetmek durumundadır. Rizompolitik ilişkiselliğin bağlı olduğu bu durumu, “gücün gelişme derecesi” merkezinde ifade edebiliriz (Holand, 2013: 189). Bu çerçevede, molar katmanlaşma politikaları, tekillik veya soyutluk makineleri üzerinden bir işlevselleşmeye ve dünyanın hiyerarşik özdeşlik rejimlerine indirgenmesine hizmet eder (Guattari, 2011: 48). Bu bağlamda, molar olan sabitlenmiş koordinatlara tabiiyet ifadesi olarak öne çıkarken, ihtimallerin tutarlılığını sağlayan *far*’ı moleküler olan yaratır (Guattari, 2011: 153). Molar politika, moleküler politikanın “sıfır noktası”nı ifade eder; öyle ki, molar politika ya “karadeliğe” ya da “keskinliğe” yol verir (Guattari, 2011: 155). *Kim*’liğin daha çok moleküler bir bağlamla ilişkiselliği, tam da asamblaja dair bu noktada önem taşır.

Guattari’ye (2006) göre; Freudyen “*kompleks*”e muadil olarak okunabilecek olan, “yapı”dan veya “sistem”den olduğu kadar, “biçim”den ve “süreç”ten de daha geniş bir anlam taşıyan *asamblaj*, heterojen bileşenleri makinik, sosyobiyolojik veya tassavura dayalı bir düzende içinde kapsar (415). Guattari’nin (2013a) “Kolektif Donanımın genel işlevi” olarak adlandırdığı işlev; “moleküler arzulan makineler”, “kişiler arası molar ilişkiler (cinsiyet, sınıf, yaş ilişkileri...)”, “üretim ilişkileri” ve “politik ve toplumsal iktidar oluşumları” arasındaki bağların alagmatik, poetik, semiyotik ve libidinal bağını meydana getirir (35-36). Guattari’ye (2013a) göre, “bilinçlenmelerin ve mücadelelerin ortaya koyduğu kolektif düzenlemelerin, burada, ‘çözümlerin’ ‘ağacı’ bir mantıkla çıkarsanabileceği tek bir ekseni, sabit bir kökü olamaz. Ancak canlı bir kurumsal analiz süreci sonunda, yani politik ve mikro-politik olarak girilmiş analiz sonucunda bunların hangi tür ‘köksapa’ denk düştükleri saptanabilir” (88-89). Rizompolitik, bu bağlamda, bir indirgenemezlik ontopolitiğiyle irtibatlıdır.

Diğer yandan, mikropolitikayı *ben*'liği bireysel ve kolektif olarak biçimlendirme politikası olarak okumak da mümkündür (Widder, 2014: 13). Ancak en genel anlamda mikropolitikanın metastatik yayılımının, libidinal bir kaynaktan kozpolitikleşme sonucu doğurduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, “kişi ya iktidarların katmanlaşmasını en derinden tercih eder, ya da arzunun kaçış çizgilerini takip etmeyi ve önceden yerleşmiş donanımlardan, egemen yinelemelerden, kısıtlayıcı anlamlardan kurtulmayı benimser” (Guattari, 2013a: 89). Guattari'ye (2009a) göre, *hazza* verilen anlam, özneliğin üzerine inşa edildiği bireyleşme moduyla doğrudan irtibatlıdır (155). Bu açıdan, örneğin, arzu ve baskı topluluklarda aynı anda işlevsellik kazanan meseleler olarak görülebilir. Psikanalizin arzu ve baskının toplumsal ve politika bağlamına karşı kayıtsızlığından dem vuran Guattari (2009a), hem bireysel hem de toplumsal meselelere eğilmeyi mümkün kılacak bir makropolitika ve mikropolitika ayrımı önerir (155).

Deleuze ve Guattari'de “ödüpal arzunun molar ahlaki güdüsü olan” faşizan-paranoid aynılık ile ödüpal olmayan arzu ve “minör-oluş” olarak anarşist-şizoid kısmilik her daim rekabet içinde olan potansiyelite kutuplarını ifade eder (Massumi, 2013: 170). Brian Massumi'ye (2013) göre, “faşizm-paranoya” ile “anarşi-şizofreni” arasında Deleuze ve Guattari tarafından gözetilen ayrım, iki farklı aktüalite rejimi arasında bir ayrıma işaret etmekten ziyade iki farklı potansiyelite arasındaki “dinamik” bir ayrımı yansıtır (171). Tanınmanın ölçütü olarak dayatılan bir molarlaşma, aynılığın Öteki üzerinden sabitlenişiyile hayata geçer. Bu molarlaşma baskısı içinde; Öteki, en iyi ihtimalle temsili bir dispozitif olarak ele alınır. Diğer yandan, bu dispozitifin tarifi, kapitalizmin sistemik ve aksiyomatik özelliklerini de dikkate almayı gerektirir. Massumi'nin (2013) ifadesiyle, “kapitalizm, aşırı soyutlama ve mutlak somutlaştırma süreçlerinin aynı içkinlik sahasında beraberce işlev görmesidir. Üst soyutlamanın nasıl belirli durumlarda somut hale geldiğini belirleyen intizam sistemi, kapitalist ‘aksiyomatik’ tir” (189). Diğer yandan, köke dair belirlenemezlik ve temele indirgenemezlik, ağaçsı kökensellikten farklı bir rizomatik aktarımlar sisteminin konusudur. O halde rizopolitik, kimliğin bir aynılık rejimi olarak üzerine sabitlendiği eksiksiz ve tamamlanmış bir *Ben*'liğin ve bunu temellendiren ağaçsı kökenselliğe dayalı düşünce ilkesini hayata geçiren kuşatıcı hakikat prosedürlerinin eleştirisidir.

Deleuze (2013b), kendini maddeye dayatan egemen bir iktidar biçimi olarak *Erkek*'ten farklı olarak; kadın, hayvan ve molekülün kendi biçimselliklerinden kurtulabildikleri bir kaçış bileşenine sahip olduklarını ifade eder. Örneğin, oluş halinde olan bir kadın, “kadın-oluş” durumundan kendine kadın olarak bir paye çıkarabilir mi? Deleuze'ün (2013b) ifadesiyle, “oluş bir biçime ulaşmak değildir (özdeşleşme, taklit, Mimesis), oluş, *bir* kadından, *bir* hayvandan veya

*bir* molekülden ayırt edilemeyecek şekilde, yakınlık, ayırt edilemezlik ya da farklılaşmama bölgesini bulmaktır: Ne genel ne de belirsiz, öngörülmemiş, önceden varolmayan, bir topluluk içinde tekilleştiği ölçüde daha az biçim dayatılmış bir halde” (10-11). Rizopolitik, bu kaçış çizgilerinin her daim açıklığına dayanır. Bu açıdan, rizopolitik bir imkân olarak *kim*’lik; indirgenebilir olmadığı gibi, molar bir özdeşlik ve sabitlik rejimi olarak adlandırılabilir de değildir.

Rizopolitik, *kim*’liğin şizoanalizinden hareket eder. Bu bağlamda Lazzarato (2014), örneğin, ikiliklerarası karşıtlıklara bağlı bir diyalektikten ayırdığı şizoanalizi, “heterojen boyutlar” arasındaki etkileşim ve aktarımlarla ilişkilendirir (214). Bu nokta, *kim*’liğin bağlı olduğu arası(*nda*)lığı, kimliğin ait olduğu diyalektik karşılıklık olarak arasındalık rejiminden ayırmaya yardımcıdır. *Kim*’lik, bu açıdan, heterojen bağlamlar arasında bir aktarımlar sisteminin konusudur. O halde, *kim*’liğin arası(*nda*)lığının şizoanalitik ve ontopolitik bir bağlamla ilişkilendirilmesi de mümkündür. Diğer yandan, bu şizoanalitik meselenin; varoluşsal bir pragmatizmin dışında kalan, hermeneutik ve dekonstrüktif bir okumasına da ulaşılabilir. Arası(*nda*)lığın, dekonstrüktif ve hermeneutik yorumları da, katı bir diyalektik karşıtlığı sorunlaştırır. *Kim*’liğin şizoanalitik, hermeneutik ve dekonstrüktif bağlamlarını bir araya toplayan bir kavram olarak arası(*nda*)lık, hem mevcudiyetle (haliyle de hakikat ve zamanla) hem de khōra’ya ait bir mekânzamansallıkla ilintilidir. Bu nokta, arası(*nda*)lığı, adeta bir zaman vuruşu olarak tarif etmeyi mümkün kılar. Arası(*nda*)lık, iki karşıt permütasyon arasındaki antagonistik veya agonistik bir rejimi ifade etmez. Aksine, hiçbir zaman tamamlanamayacak bir potansiyeliteyi, kesintisiz bir aktüaliteyi ve haliyle anti-hilomorfik bir var’oluş alagmatliğini ifade eder. Varlık ve varolan arasındaki ontolojik fark, arası(*nda*)lık içinde epokhal olarak askıya alınır. Böylece; arası(*nda*)lığı, şizoanalitik ve makinik varoluş ile *form*’un ve *iz*’in kesintisiz ve indirgenemez hareketi üzerinden okuyabiliriz. Arası(*nda*)lık, aynı zamanda, *kim*’liğin heterojenliğini belirleyen bir plastisiteye dairdir. Kısacası, *kim*’lik ne salt öznel bir tahakküm alanına, ne de metafizik bir hakikat rejiminin mekânzamansal mevcudiyet ilkesine denk düşer. Oysa, tüm bunları kimlik için söylemek daha uygun görünüyor.

Rizopolitik hilomorfik krize alternatif teşkil eder. Kimlik politikasında ifadesini bulan; aynılığın sabitlenmiş özdeşliği üzerinden *fark*’ın aşılmasının artık mümkün olmayışı, hilomorfik kriz olarak tarif edilebilir. Bu açıdan, mikro-politikaya yaslanan rizopolitik; “bir yandan, özdeşliğin geride bırakıldığı politikaya bir uzam sağlar; fakat diğer yandan, böylesi bir politikanın harekete geçirilebilmesi için özdeşlik görünümü fazlasıyla önemlidir” (Widder, 2014: 90). Özdeşliğin simülatif karakteri, bu açıdan, mikro-politik bir bağlamla ilişkilidir.

Diğer yandan, söz konusu özdeşliğin Hegelyen tanınma istencinin temel dinamiği olarak okunması yanlış olmaz. Hegelyen anlamda *istenç istenci*, gücün tanınması ve temsil edilmesine bağlıdır. Bu nokta, özellikle, Hegelyen karşılıklılık ve zorunluluk ilkeleri arasındaki bağı kurar. *Fark*'ın, özbilincin hem kendi üstüne kapanmasını mümkün kılan bir dönüş manivelası, hem de dışa bükülen sahici bir biricikliği garanti altına alan bir başkalık ontolojisinin konusu olması, istenç istencinin tanınma üzerinden nüfuz edilebilirliğini meydana getirir. Bu açıdan, tanınma kimliğe dair bir sağlama ve ayırma işlevini aynı anda görür. Ancak, tanınma, rizompolitik bir *kim*'lik tarifi açısından da belirleyici olmayı sürdürür.

Kimliğin hilomorfik ontopolitliğinden farklı olarak, rizompolitik bir *kim*'lik tarifi açısından tanınma, mevcudiyet metafiziğine konu her türden hakikat rejim ve prosedüründen muaf bir *nâmuktedirlik* tarifini örer. Mevcudiyet metafiziğine kayıt koyan böyle bir tarif, haliyle, fikirler politikasına mesafelidir de. Bergsoncu anlamda ifade edersek rizompolitik, yaratıcı bir coşkunluğu ören bir yaşam hamlesine tekabül eder. Rizompolitik, bu açıdan, “düşüncedeki düşünme”ye vücut verme meselesiyle irtibatlıdır (Deleuze, 1994: 147). Bir başka ifadeyle, *düşüncenin* yerini *düşünmeye* bırakması öngörülür.<sup>5</sup> Bu nokta, esasen, varlığın varoluşla ikamesiyle de bağlantılıdır. Ontopolitik olarak bu geçiş, *figüratif* olandan geri çekilmeyi ifade eder. Bu noktada, kavramlar ve figürler arasındaki ilişki *fark*'ın düşünce ve düşünme arasında kırıldığı bir bağlam üzerinden okunabilir. Dolayısıyla düşünmeye dair bir “içkinlik düzlemi”, yalnızca figüratif olanın değil kavramsal olanın rolünü ve mahiyetini de belirler (Deleuze ve Guattari, 2013: 90). Diğer yandan, kavramların figüratif bir sabitliğe dönüşmesi, transandantal bir indirgemenin içkin bir hakikat tasavvuruna bağlanmasını ifade eder. Bu bağlanma, evrensel ve özgül modeller üzerinde sabitlenmiş düşünce bloklarına işaret eder. Ancak, bu bloklar arasında bir düşünme salınımıyla *düşüncenin* sabitlik rejimine direnç mümkündür. Böylece, bu salınımı mümkün kılan rizompolitik bir arası(*nda*)lık hareketinden *venâmuktedirlik* modundan bahsedebiliriz.

Böyle bir rizompolitik imkânı, bir “azınlık-oluş” meselesi olarak ele almak mümkündür. Kimliğin fark üzerinden okunuşunda; antagonistik bir karşıtlığın ötesine geçemeyişe bağlı olan ve Schmitçi dost ve düşman ayrımını kararın merkezine oturtan bir mikrofaşizmin, aidiyete dair her türden özdeşliğe bulaşması riski söz konusudur. Nietzschegil bir “yaratıcı oluş politikası”nın karşısında konumlandırılarak denilebilir ki, “mikrofaşizmler, arzunun tepkisel oluşumlarıdır ve çağdaş politikanın (liberalden totalitere) her bölümü ve kategorisi boyunca yayılırlar. Farkı olumlayamayan ve bunun yerine özdeşliğe takılı kalan köle zihninin bir parçasıdır” (Widder, 2014: 187).

*Rizompolitik, bir azınlık oluş stratejisi olarak değerlendirilebilir.* Bu noktayı, yalnızca, minör bir temas meselesi olarak okumak yanlış olur. Azınlık oluş, sayısal veya figüratif bir modeli ifade etmez. Daha ziyade azınlık oluş, anti-hilomorfik ve anti-metafizik bir fark vasfını politik bir imkâna dönüştürür. Burada bahsi geçen azınlıklar ile çoğunlukları sayıyla ayırmak mümkün değildir. Nitekim, “bir azınlık bir çoğunluktan sayıca fazla olabilir. Çoğunluğu tanımlayan şey, uygun olunması gereken bir modeldir... Oysa bir azınlığın modeli yoktur, o bir oluştur, bir süreçtir. Çoğunluğun hiçkimse olmadığı söylenebilir” (Deleuze, 2013a: 183). Deleuze’e (2013a) göre, “herkes, şu ya da bu şekilde, izlemeye karar vermesi durumunda onu bilinmeyen yollara sürükleyecek bir azınlık oluşa dâhildir. Bir azınlık kendine modeller yarattığında, bunun nedeni çoğunluk olmak istemesidir ve kuşkusuz kurtuluşu ya da esenliği için bu kaçınılmazdır. Ama gücü, yaratmayı becerdiği ve modele bağlı olmadan az ya da çok modele geçirebileceği şeyden gelir. Halk, her zaman yaratıcı bir azınlıktır ve bir çoğunluk kazandığında bile öyle kalır: İki bir arada varolabilir çünkü aynı plan üzerinde yaşanmazlar” (183). Bu tespit, azınlık oluşun ontopolitiğinin de, molar bir politik modalite girdabına yakalanmaya her daim hazır olduğunu gösterir. Bu nokta, *oluş* olarak politikanın; farkı, *kim*’lik ile kimlik arasındaki ayrım üzerinden okumaya imkân verip veremediğiyle ilgilidir. Azınlık oluşun rizompolitliğini, azınlığın çoğunluk olanın politiğine dönüşme riskini dikkate almaksızın ele almak güç görünüyor. Bu nokta, *üst-moleküler* bir direnç hattının, molar bir politik dispozitife dönüşmesi ihtimalini akla getiriyor. Bu da, tam olarak, eleştirinin veya tanınma mücadelesinin yöneldiği modaliteyi tersinden varsaymak ve hatta kaçınılmaz kılmak anlamına gelir.

Rizompolitik, epokhal bir bağlamla doğrudan ilgilidir. Diğer yandan, rizompolitığın bir biçimde bağlı olduğu politik olan tasviri, ister istemez *technē* tarafından belirlenen dönemsel modlar içinde şekillenir. Deleuze’e (2013a) göre, “her toplum tipine tekabül edecek bir makine tipi elbette ki bulunabilir: Hükümlerlik toplumları için basit ya da dinamik makineler, disiplin toplumları için enerji makineleri, denetim toplumları için sibernetik makineler ve bilgisayarlar” (185). Rizompolitik, denetim toplumlarına özgü bir makinik evrede, kararın ve her türden özdeşliğin ihtimal dışı haline geldiği bir döneme aittir. Bu noktada, rizompolitığın alternatif teşkil ettiği molar yapılanmanın, disiplin toplumunun biyopolitik parametrelerinden farklı bir bağlamsallığa işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu yeni epokhal durum, bizatihi *nous*’un ağlar arasında iletişime bağlı yeni birleşik ortamlara ait hale gelişi merkezinde okunabilir.

Deleuze’e (2013a) göre, “disiplin toplumlarının iki kutbu vardır: Bireyi işaret eden imza ve bireyin kitle içindeki konumunu işaret eden sicil sayısı ya da numarası. Öyle ki, disiplinler, ikisi arasında asla bir uyumsuzluk görmemiştir ve iktidar, aynı

zamanda hem kitleleştirici hem de bireyleştiricidir, yani hem üzerinde uygulandığı bireyleri gövde olarak oluşturur, hem de gövdenin her üyesinin bireyliğini kalıba döker” (189-190). Buna karşın, “disiplin toplumlarında, önemli olan bir imza ya da bir sayı değil, bir şifredir: Şifre bir koddur, oysaki disiplin toplumlari (hem bütünlüşme hem direniş açısından) parolalarla (buyruk tümceleri) düzenlenir. Denetimin sayısal dili, enformasyona ulaşımı ya da ulaşımın reddedilmesini işaret eden şifrelerden oluşur. Artık kitle-birey ikilisi karşısında bulunmayız. Bireyler ‘bölünebilir’ bir hal alırken, kitleler de örneklemeler, veriler, piyasalar ya da ‘bankalar’ halini almıştır” (Deleuze, 2013a: 190). Bu çerçevede Deleuze (2013a), Foucault’nun disiplin toplumundan denetim toplumuna evrimini, “kapatıp-kuşatma”nın yerini denetimin sürekliliğine ve iletişimin anlık etkinliğine bırakması olarak ele alır (184).

Guattari’nin (2013b) “assamblajların genel plastisitesi” olarak tarif ettiği durum, oluş hallerinin birbirlerine şizoanalitik bağıllılığını ifade eder (19). Günümüzde hiperepokhal krizi besleyen siyasal iklim; disiplin toplumundan denetim toplumuna, kapatıp-kuşatma ortamlarından kesintisiz denetim yapılarına geçiş üzerinden okunabilir. Deleuze (2013a) üzerinden ifade edersek, bu durum kalıplar ve modülasyonlar arasındaki bir farkı işaret eder ki buna göre: “kapatıp-kuşatmalar, kalıplardır, ayrı kalıplardır, ama denetimler bir modülasyondur, her an, aralıksız değişecek olan, kendi kendisinin biçimini bozan bir kalıp gibidir” (188). Kapatıp-kuşatmalar, kompartmanları andıran sabitlik yasaları veya kapalı ortamlar arasında kesin geçişleri içerir. Buna karşın, modülasyon asla sonuca ulaşamayacak olan metastaza yatkın oluş hallerini barındırır.

Deleuze’ün (2013a) ifadesiyle, “belki de önemli olan, denetimden kaçıp kurtulmak için, iletişim dışı boşluklar, söz kesiciler yaratmak olacaktır” (185). Nancy’e (2015a) göre, demokratik politikanın temel vasfı, herhangi bir *kim*’liğin oluş ve iz vasfına ilişkin bir boş alanı her daim hâkim kılmaktır (19). Demokrasi bağlamında ele alındığında halk, güçle özdeşleşmenin limiti veya sınırı olarak tarif edilebilir (Žižek, 2014c: 192). Molar bir sabitlik ve özdeşlik rejimi olarak kimlikten, rizompolitik bir imkân olarak *kim*’liğe geçiş, belirlenimlerin kifayetsizliğini de teslim etme meselesiyle yüzleşmeyi gerektirir. Bu noktada rizompolitik, önbelirlenime dayanmayan kurucu momentlerin hem politika hem de politik olan için kuruculuğuna işaret eder. Enrique Dussel (2008, 1), *Politika Üzerine Yirmi Tez* başlıklı kitabının girişinde, bir kavram olarak politik olanı ve bir aktivite olarak politikayı anlayabilmek için, onların kurucu momentlerini değerlendirmenin önemine işaret eder. Peki, politik olanın ve politikanın kurucu momentlerini nasıl okumak gerekir? Bu soruya binaen, Jacques Rancière (2014) *Moments Politiques* adlı çalışmasında, konsensüsün zamansallığının çözülmesiyle politik momentin ortaya çıkışını ilişkilendirir (viii).

Ranci re (2014) bu noktada, momentin hareketi açığa çıkararak vashına teslim ederek, politik olanın her zaman momentler halinde varolduğunu vurgular (viii). Politika da, politik olan gibi, belirli bir aktüalite modunu ifade eder. Politika, politik edimler arasındaki ilişki üzerinden belirlenir (Ranci re, 2013: 27). Ranci re (2014), politik olanı kolektif öznelerin failliyi merkezinde ele alır. Politik olan, aynı zamanda, sürekli biçimde işleyen bir hakikat makinasının tektipleŐtirici çarklarına karşı bir direnç alanını da kapsar. Bu nokta, özellikle, politikanın temel özelliği olan uzlaŐımsızlıėı (*dissensus*) gösterir (Ranci re, 2013: 38). Ranci re uzlaŐımsızlıėı, zorunlu bir antagonizma zeminini ifade eden bir sabitlik alanından ziyade, önceden belirlenimin imkânsızlığı merkezinde okur. Ranci re tarafından altı çizilen bu nokta, öznelerarası iletişimin uzlaŐımsal veya  nbelirlenime dayalı çehresinden ayrılan bir politika okumasına imkân verir. Rizompolitiyi böyle bir imkân çerçevesinde okumak mümkündür.

### **Sonuç Yerine: Hiper moleküler Katabol ve Paracaesural Devrim**

Kimliği figüratif bir okumanın ötesinde ele alan Jean-Luc Nancy (2015a), bir ülkenin kendi kimliğine dair resmi bir tartıŐma yürütüyor oluşunu “ l mc l bir süreç” tetikleme ihtimalinin her daim hazırda bekleyiŐiyle irtibatlandırır (9). Nancy’e (2015a) göre, “kimlikler hiçbir zaman yalnızca sabit veya basitçe plastik değildir” (11). Buna göre, daha ziyade kimlikler, metastaza her daim hazırlık vasfı taşır. Söz konusu metastatik potansiyelite, her zaman bir özdeŐleŐmeye yönelen bir aktüalite hareketi ile irtibatlanır. Politik hilomorfizmin özdeşlik zemini olarak kimliğin, metastatik özdeşleşme vasıflarını giderek yitirdiğini söyleyebiliriz. Bu durum, hiper moleküler katabol’u işaret eden bir hilomorfik kriz ile irtibatlıdır. Hiper moleküler katabol, modern öznenin kendi içine çöküşünün ifadesidir. Politik hilomorfizmin krizi olarak hiper moleküler katabol, tanınma politikasının dayandığı hakikat rejim ve prosedürlerinin düŐüŐünü ifade eder. Hilomorfik kriz, aynı zamanda, özdeşlik olarak kimliğin de çıkmazını gösterir. Bu kriz, kimlik üzerinden hegomonik bir fantazma dönüşmüş olan mevcudiyet metafiziğinin düŐüŐüyle doğrudan ilgilidir. Bu nokta, mevcudiyet metafiziğiyle örülmüŐ bir epokhal hakikat tasavvurundan rizompolitik bir çekilmeyi ifade eder.

Batı metafiziğinin destr ksiyonunda Hegel’e özel bir önem atfeden Heidegger, ontik-ontolojik ayrımı bağlamında, Husserl’in varolanlara ilişkin fenomenolojisi ile Hegel’in varlığa ilişkin mutlak  fenomenolojisi bağlamında, bir “*arası(nda) lk fenomenolojisi*” takip eder (Marder, 2014: 37-38). Diğer yandan, Heidegger için politik varlık, her Őeyin başında, bir “kolektif ihtimam” meselesi ya da, bir başka ifadeyle, birlikte-varoluŐa gösterilen sahici bir ihtimam olarak görülmelidir (Marder, 2014: 38; Franco de S , 2014: 51). Hegel için de kimliğin “düŐünümsel belirlenim” olarak görüldüğünü söylemek mümkün (ŐiŐek, 2014c: 380). Kimliğin mevcudiyet metafiziğiyle irtibatı, düŐünümsel bir hilomorfizm



meselesi olarak görünürlük kazanıyor. Tam da bu noktada, mevcudiyet metafiziğinin bizatihi konusu olan tanınma meselesini de, özneliğin hilomorfik inşası ile irtibatlandırmakönem taşıyor. Hegelyen diyalektik, hilomorfik bir tamamlanmışlığı çerçevelediği için; Hegelyen tamamlanmışlık (*Vollendung*), Heidegger için, bir üzerinden gelme meselesini değil, metafizik bir çerçeve içine alma problematiğini kapsar (Schuback ve Marder, 2014: 85). Mevcudiyet metafiziğine yaklaşırken bir *Überwindung* yerine *Verwindung*'dan yol almak tam da bu nedenle anlamlıdır (Vattimo, 1987: 2012). Kimliğin özdeşlikle bağlı bir ayrımı saran hilomorfik karakteri, mevcudiyet metafiziğinin tamamen aşılması ihtimalini her zaman sıkıştırır. Bu açıdan, *kim*'liğin rizopolitiği, herşeyden önce mevcudiyet metafiziğine ilişkin bir üstesinden gelmemeselesinden yol alır.

Hilomorfik kriz, kimliğin ve haliyle özdeşliğin imkânsızlığından kaynaklanan bir sıkışma halini gösterir. *Kimlik krizi*, politik öznenin katabolik çöküşünün ifadesidir. Bu çöküş, dışa doğru, öteki'ye meylederek değil; bizatihi özneliğin kendi hipotetik temeline doğrudur. Katabol, öznenin kendi içine çöküşünü ifade eder. Esasen, bu nokta, bir sabitlik rejiminin yerinden edilişi olarak da okunabilir. Krizin hiperepokhal karakteri, moleküler çoğulluğun molar bir dispozitif tarafından belirlenmeye direncin odağı haline gelmesinde önem taşır.

Kimlik krizi, hipermoleküler bir katabol'u işaret eder. Bu noktayı şöyle ifade edebiliriz: "kimlik krize girdiğinde, bunun nedeni onun dışlayıcı matrisinin artık çalışmıyor olması değil, daha ziyade bir karşılaşmadır; en azından geçici olarak, kendimizi genel molar yorumlama tarzıyla bir tür önceden verili veya tesis edilmiş varlıklar olarak değerlendirme tarzımız ile moleküler çoğullumuzun somut gerçekliği arasındaki her zaman zaten mevcut olan bağlantısızlığı gizlemek imkânsız bir hale gelir" (Widder, 2014: 206). Bu noktada, kimliğin gerçek olan ve gerçeklikle irtibatı önem taşır.

Kimlik, aynı zamanda, "Öznenin kendi tamlığı içinde yanlış tanınması" (Lacan, 2014: 91) olarak değerlendirilebilir. Bu noktada, sembolik ve imgeselin sınır çizgisini *Gerçek olan'a* teğet çizen Jacques Lacan'a (2014) göre *Gerçek*, "sosyo-ekonomik evrenin sınırlarında varolan bir bilinmeyen" olarak öne çıkar (Homer 113). Bu açıdan *Gerçek*, "semboliğin ve imgeselin ötesindedir ve her ikisi için de bir sınır olarak işler" (116). Diğer yandan *Gerçek olan*, Hegelyen bağlamıyla, "yapısal bir imkânsızlık" ya da "Öteki olan'ın eksikliği" halinde tezahür eder (Žižek, 2014c: 380). François Laurelle'e (2015) göre ise *Gerçek olan*, herhangi bir soyutlama operasyonunu ifade etmeksizin soyuttur (37). Laurelle'e (2015) göre, şayet *Gerçek olan*'ın varolduğu öngörüldüğü andan itibaren, gerçek olandan değil gerçeklikten bahsedilebilir (37). Bu bağlamda kimliğin krizini, esasen khōra'ya yüklenen ontopolitik bir tecessüm vasfı olarak özdeşliğin, *kim*'liğe

rizompolitiğini mümkün kılan post-politik ve post-metafizik bir fark vurgusuna geçiş üzerinden okumak mümkündür.

Deleuze ve Guattari (2014), “her bir savı birbirlerinden daha fazla karşıt olamayacakları bir uç noktaya, bir farksızlık ya da saçılma (*dispersion*) noktasına taşımak” ihtimalini ören bir hali ortaya koyar (409). Bu saçılma hali, fark üzerinden işleyen sürekli bir dönüş olarak okunabilir. Ne var ki, aynı zamanda, bu hal katabolik bir mahiyet arz eder. Belirli bir evrensellik bağlamının kendi içine çöküşü olarak ifade edilebilecek olan bu durum, farkın çepere yayılışını gösterdiği gibi, özdeşliğe ilişkin yeni bir özgül temellük alanı da doğurur. Bu alan, aynılığa indirgenebilir değilse de, temsili olmaktan öteye geçmesi mümkün olmayan figüratif sınır çizgileriyle belirlenir.

Buna karşın, Deleuzyen anlamda *fark*'ın politikası, normatif belirlenimler üzerinden hayata geçmediği gibi, transandantal hakikat ilke ve prosedürlerine indirgenebilir de değildir. *Fark*'ın içkinliği, *kim*'liğin alagmatik hareketinin her daim canlı oluşunu garanti altına alır. Bu bağlamda farkın politikası, tikelliklerin çoğul toplaşmasında vücut bulmaz. Farkın politikası, “*apayrılığın*” arası(*nda*)lık ile olan bağı üzerinde yükselir. Simondon'un (1995, 2007) alagmatığında öne çıkan “birey-öncesi”, Deleuze için bir ön-belirlenim, ön-sabitlenme ya da ön-eşitleme alanını veya kolektif bir ortaklık halini ifade etmez. Toscano'ya (2014) göre, “Deleuze, birey-öncesini, kendini verili bir politik imkân dâhilinde ifade edecek olan yaratıcılık rezervi değil, apayrı tekillikler ve serilerle dolu transandantal bir saha olarak ele alır” (451). Bu nedenle, *kim*'liğe ilişkin Simondoncu bir Deleuze okumasının, “önden verili olmayan ve ontolojik eşitsizlik temelinde taayyün eden bir ortak olanın icadı olarak politika” konusunda ısrarcı olması beklenebilir (Toscano 2014, 451). *Kim*'lik, arası(*nda*)lığa dair varoluş kiplerini harekete geçiren bir indirgenemezlik hali içinde *oluş*'u ifade eder. Kararın askıda kalışı olarak politika, bu nedenle, *kim*'liğin hiperepokhal tezahür hallerine uygun bir imkân sunar. Bu noktada; günümüzde spekülative realizm okumalarının ilham kaynağı olan ve aktör-ağ teorisini geliştiren isim olan Bruno Latour'u takip eden bir yaklaşımla, hem “hakikat politikası” hem de “güç politikası”na kayıtlı yaklaşmak mümkündür (Harman, 2014: 109). Öyle ki, ister bağlayıcı bir hakikat, ister kuşatıcı bir güç merkezinde tarif edilmiş olsun, politik olanın kendine özgü karar verilemezliğini veya indirgenemez ve öngörülemez vasfını kuşatıcı bir sabitlik ve kesinlik rejimine kurban etmekten kaçınmak gerekir.

Lazzarato'ya (2014) göre; Guattari'nin varoluşçu pragmatığı, varlığın mekânzamansallığını ve “tahakkümün vektörlerini” kendiliğe yüklenen anlamlarla irtibatlandırır (205). Peki tam da bu noktada, hipermoleküler *katabol*'ün, aynı zamanda bir paracaesural devrimin ortaya çıkış şartlarıyla

irtibatlı olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu noktada ilk olarak Guattari'nin moleküler devrimini, ikinci olarak ise, hiperepokhalite ile temsiliyet-sonrası politikanın bağıni kurmayı mümkün kılan bir tartışmayı, *olay*'ı ele almakta yarar var. Bu çerçevede, Guattari'nin moleküler devrim tarifini, günümüze hiperepokhalite merkezli bir okuma üzerinden uyarlayabiliriz. Guattari'ye (2013a) göre, *moleküler devrim*, klasik hak taleplerini içedönüklüklerinden çıkartıp dışarıya açar (91). Guattari (2009b) "moleküler devrim" tarifini, hiçkimsenin potansiyel olarak herhangi bir şeyi kontrol etmesinin mümkün olmadığı ve "toplum"un ortadan kalktığı bir aşama olarak kullanır (115). Guattari'nin moleküler devrimi, hiperepokhal dönüşüme dair bir öngörü mahiyetindedir. Hiperendüstriyel kapitalizmin yayılması ve hiperteknolojik dönüşümün mekânzamansal etkileri, Guattari'nin moleküler devriminin bağlandığı yeni bir epokhal duruma işaret eder. Bu durumu, *paracaesuraldevrim* olarak tarif edebiliriz. Hiperepokhal zamanların tecrübesi, artık politikanın, yeni bir arasındalık üzerinden açığa serilmesini beraberinde getiriyor.

Paracaesural devrim, radikal bir durak momentinin ontolojik sabitliğinden ziyade, eşi görülmemiş bir aşırılık olarak durağın boyutlar ve hatlar arası geçişkenliği ve akışkanlığı olarak tezahür ediyor. Bir başka ifadeyle, paracaesural devrim, epokhē'nin zaman içinde duraksama vasfı ile karara dair radikal şüphe vasfının hiper-biraradallığını sembolize ediyor. Günümüzün hâkim politik modunu "post-politik biyopolitika" olarak tarif eden Žižek'e (2014b) göre, bu moda hakimiyet vasfı kazandıran hususları; post-politikanın ideolojik kutuplaşmaların ötesinde bir idari önceliğe doğru evrimi ifade etmesi ve bu evrimin merkezi politik dispozitiflerinin insan'ın refah ve güvenliğini merkez alması olarak belirtebiliriz (34). Diğer yandan, günümüzde, biyopolitikadan noöpolitikaya geçildiğini söylemek de mümkündür. Para-caesural devrim, daha çok, noöpolitik bir oluş-olay denklemi üzerinde küresel olarak şekilleniyor.

Temsiliyet sonrası karakteristiklerin politikanın sıfır noktası olarak tayini, günümüzün öznel hallerine ilişkin dikkatli bir teması gerektiriyor. Örneğin, sözü edilen sıfır noktası tayini Žižek (2014b) için biyopolitikayı bir korku politikasına dönüştüren süreç ve haller bütünüyle ilgilidir (34). Bugün, çoğulculuğun temsiliyet sonrası –kararın krizinden müteşekkil hiper-epokhal–bağlamı, direnişin türlü heterotopolojileri açısından da bir fırsat sunuyor. Bu fırsat, bir karar verilemezlik aporetliğini minör politik bir imkân olarak önümüze seriyor. Ne var ki, artık yalnızca kararı aşındırmak yetmiyor. Kimliği, üzerinde temellendiği her türlü sabitlik rejimiyle birlikte muktedirsizleştirip; yerine, kesinlik taşıması mümkün olmayan, sabitlenemez ve heterojen bir *kim*'liklenimi koymak gerekiyor. Bu nokta; Varlık (kimlik) merkezli bir mevcudiyet tasvirinden, *var'oluş* (*kim*'lik) eksenli bir arasındalık alagmatığına geçişi ifade ediyor.

Rizopolitik, tam da bu noktada, temsillerden ziyade kolektif yaratımlara önem atfetmeyi ifade etmekle kalmıyor, aynı zamanda, temsiliyet sonrası politikanın aksiyomatikleşmesine mani olan bir hali de ortaya çıkartıyor. Direnişin küresel heterotopolojileri, tam da böyle bir arası(*nda*)lık hareketine dayanıyor. Bu bağlamda küresel olarak yükselen direniş hareketleri, post-metafizik politikanın yeni aksiyomları üzerinde belirlenmiyor. Aksine, kararverilemez ve indirgenemez bir olay-oluş hareketi, bu yeni birleşik ancak kararverilemez ortamların rizopolitik vasfını belirliyor. Tam da bu noktada; oluş-olay denkleminin, ontopolitik bir potansiyelite ve aktüalite ilişkisine dayandığını hatırlamak gerekiyor. Bu açıdan, paracaesural devrimin çıkış kaynağı olarak tarif edilebilecek olan *hipermoleküler katabol*, aynı zamanda, hilomorfik şemanın krizini ifade eder. Bu bağlamda, Gezi ve benzeri direniş heterotopolojilerini, tarihsel devrimlere pek sıkça atfedilen hakikat yükünden ayrı ele alma lüzumu giderek kaçınılmazlaşıyor.

Deleuze'ün (2013a) ifade ettiği “onları doğuran ya da içine düştükleri durumlarla açıklanmayan olaylar” (186), indirgenebilir olmayan kesinsizlik yapıları olarak ifade edilebilir. Olay'ın oluş vasfı ile bireyleşmenin alagmatığı, bu noktada, birbirleriyle örtüşür. Vattimo'nun *pietàs'a* yüklediği Heideggeryen ihtimam bağlamına benzer biçimde Deleuze (2013a) *pietàs'ı*, “dünyaya inanmak” olarak ele alır (186). Bu, eksikliği en derinden hissedilen bir kayıptır esasen. Oysaki, Deleuze'ün (2013a) ifadesiyle: “dünyaya inanmak, küçük bile olsa yeni zaman-mekânların doğmasını sağlamaktır aynı zamanda” (186). Paracaesural devrimin ayak izlerini veren rizopolitik direniş hareketleri, *pietàs'ı* hatırlayışa dairdir bu yüzden.

Bu noktada, paracaesural direnişin mekânzamansallığını, *kim*'liğin karar verilemezliğe bağlı anti-hilomorfik bir dışa vurumunda, yani, hiperepokhal bir askıda kalış halinde aramak gerekir. Tam da bu noktada, mesela Badiou'nun tarihsellik soruşturmasından farklı bir düzlemi, Deleuze'de bulmak mümkündür. Deleuze'e göre (2013a), “tarihin olaydan anladığı, durum içindeki gerçekleşmesidir, ama oluşu içindeki olay tarihten kaçıp kurtulur” (180). Deleuze'ün (2013a) “yeni bir şey yaratmak için başka yöne saparak ayrıldığımız koşullar bütünü” olarak tarif ettiği tarih, aynı zamanda, Nietzsche'nin “*Zamansız*” olarak tarif ettiği hali ifade eder. Bu bağlamda bakıldığında, örneğin, “68 Mayısı, saf haldeki bir oluşun tezahürü, baskını olmuştur” (Deleuze, 2013a: 180-181). Peki günümüz direniş heterotopolojilerini benzer bir mahiyette okumak mümkün müdür? Bu soruya, hiperepokhalite açısından *veolay*'ın paracaesural vasfı ile bu vasfın temellük ve olay bağlamı üzerinden yaklaşmak gerekir.

Heidegger’de (2012, 2013) “temellük” (*Ereignis*), sahiplenmeye dair bir oluş halini ifade eder. Varlığın unutulmuş meselesi, metafiziğin etkisini kırmanın (*Verwindung*) önemli bir uğrağıdır. Bu bağlamda, bir çerçeve içine alma meselesi olarak olay, radikal bir değişim imkânı olarak olay eşlik eder (Žižek, 2014b: 30). Badiou’nun (2013) tanıyla olay, daha önce görünmez veya tahayyül edilemez bir imkânın açığa serilmesini ifade eder (9). Bu açıdan, politik bir bağlam içinde şekillenen bir imkân yaratmayı haiz vasfı itibarıyla olay, aynı zamanda, bir “hakikat prosedürü” olarak tarif edilebilir (Badiou, 2013: 10). Badiou olayı bir hakikat prosedürü olarak ele alırken, olay ve düşünce arasında bir bağlantının altını çizmekte gecikmez. *İdea*’yı olay ile bağlı bir imkân olarak ele alan Badiou, *İdea*’nın politik anlamını edimleri düzenleyen bir ilke merkezinde yorumlar. Olay, politik anlamı itibarıyla, yeni bir imkânın açığa çıkarılmasını, *İdea* ise olayla ortaya çıkan bu yeni imkâna verilen genel adı ifade eder (Badiou, 2013: 10). Bu düzlem, günümüzde paracaesural direniş hareketlerinin, 1968’in makro-politik okumasıyla örtüşecek biçimde, tarihsel bir devrimin varlık koşullarından mahrumiyet temelinde yorumlanmasına dair bir önerme ile bağlıdır. Oysaki, Deleuze ve Guattari’den (2005) hareketle diyebiliriz ki, örneğin, 1968 Mayısının makro politika merkezinde okunmasında Kartezyen bir indirgemeciliğin ve buna imkân veren bir “düalizm makinesi”nin etkisi büyüktür (216).

Makro politikaya yönelen bu indirgemecilik, “hesaplanabilir olmayan”ın gözden kaçışını beraberinde getirir. Bugün, 68 Mayıs’ının molar temellüküne benzer biçimde, örneğin Gezi ve benzeri *paracaesural direniş* hareketlerini temellüğe ilişkin makro politik bir indirgemeciliktemayülünden bahsetmekte mümkün görünüyor. Makro-politik olarak temellük edilmek istenenbu rizopolitik hareketler, aslında, kararverilemezlikleri ve hesaplanamazlıkları yüzünden hiç bir zaman temellük edilemeyecek olanı ifade ediyorlar. Söz konusu temellük edilemezlik, bir nevi, paracaesural direniş hareketlerinin temel vasfını ve bunlara özgü kolektif sözcelemin hâkim karakterini meydana getiriyor. Bu açıdan Gezi benzeri rizopolitik direniş hareketleriyle ortaya çıkan politik hali, yersizyurtsuzlaşan bir üst-moleküler biçimlenme hareketi üzerinden ele alabiliriz. Ancak bu noktada, *kim*’liğe dair rizopolitik bir indirgenemezliğin, aynı zamanda, bir temellük edilemezlik vasfı olarak görülebileceğini de söyleyebiliriz. Söz konusu kararverilemezliğin temellük edilmeye çalışılmasıhalinde ortaya çıkan durum ise, Guattari’nin kolektif sözcelemin çözülmesine bağladığı durumdur. Örneğin, Gezi direnişinin sonlarına doğru ve ertesinde gözlemlenen gruba dair bir dönüşümü Guattari’nin (2013a) şu tespiti özetler: “kolektif sözcelem bozulduğunda, grup kendi üzerine kapandığında ya da bir liderlik tutumu benimsediğinde, bu tür gruplar yok olmayı tercih edeceklerdir!” (92).

Paracaesural direniş hareketleri, *kim*'liğin arası(*nda*)lık vasfından yol alan döngü ve kıvrımların rizompolitliğini yansıtmaktadır.

Döngü ve kıvrımların tarifi, rizompolitliği biz imkânı ekseninde düşünebilmeyi mümkün kılan önemli problematikler arasında sayılabilir. Örneğin, Latour'a (2013) göre bir "*form*", ancak belirli "*transformasyon*"lardan geçerek kazanılır (107). Burada, Latour'un argümanını tahrif etmek pahasına, aslında *form* alışı hiçbir zaman bir sabitlik rejimi edinemeyeceğini söyleyebiliriz. Her bir form, ancak kendisini *biçim alış* içinde var eden transformasyonlar nispetinde vardır. Rizompolitik, ne mutlak bir sabitliğin ne de tam bir plastisitenin öncelikli vasfıdır. Daha ziyade rizompolitik, arası(*nda*)lığa dair dönüş ve kıvrımlarda zuhur eder.

Döngü ve kıvrımlar; rizompolitliği, politik olan'ın antagonistik özdeşlik zemini olan Schmitt'in (2012) kararcılığından ayırmayı mümkün kılar. Deleuzyen bağlamda ifade ederse, *Döngü*'nün oluş vasfını meydana getiren; hem mikro kıvrımlar, hem de bunlara dair minör aşkınlıklardır (Latour, 2013: 347). Diğer yandan, döngü ve kıvrımlar, Latour'un politik olan tarifi üzerinde iki noktada önem taşır. İlk olarak kıvrım, istisnai hali özel bir durum olarak tayin edişi problematikleştirir. Schmitt'in bu noktadaki temel hatası, istisnai halin nadir durumlarda ortaya çıktığı varsayımdır (Latour, 2013: 347-348). Oysaki, *Döngü*'nün bizzat kendisi her konumda bir istisna hali, kıvrım ise başlı başına bir *hiatus* olarak karşımıza çıkar (347-348). Politik olanın temel vasfı, Latour'a göre bu Döngü merkezinde okunabilir. Döngü olmaksızın, politik modu belirleyen hiçbir kolektif bağlamın, hatta "*biz*" imkânının düşünülmesi mümkün değildir (Latour, 2013: 350). Peki söz konusu *biz* bağlamı rizompolitik olarak düşünülebilir mi? Bu soruya yanıt verebilmek için, ilk başta, rizompolitliğin molar bir özdeşleşme ilkesi olarak kimlikten değil, *kim*'likten yola çıktığını hatırlamak gerekir. Burada artık, *politik olan*'dan değil, *politik oluş*'tan bahsedilebilir.

Hiperepokhalite, rizompolitik *biz*'in imkân sahasıdır. Bu açıdan *biz*'in tarifinin, daha en başta, bir gramatizasyon meselesi olduğunu belirtebiliriz. *Biz*'in hiperepokhal vasıfları, nâbireyleşmenin türlü tezahürlerini içermekle, esasen, hakikat prosedürlerini tersine çevirme işlevi görürler. *Biz*'in rizompolitik bir imkân olarak ele alınabilmesi, arası(*nda*)lığın alagmatik vasfının ontopolitik bir problematiği olan nâbireyleşme meselesine eğilmeyi gerektirir. Bu nokta, ihtimam kavramının hali hazırda yok olmaya yüz tutan hükmü ile doğrudan ilgilidir. Heidegger (2014) için ihtimam göstermek, yalnızca "dünya-içinde-varolma" durumunu imleyen bir dünyevileşmeyi değil, aynı zamanda, politik olan'ın merkezi bir vasfını da verir (175-176). Modernitenin hakikat rejim ve prosedürleri üzerinden ele aldığımızda, bu hükmün; mevcudiyet metafiziğinin, yani özneliği temellendiren tinsellik üzerine kurulu hakikat tasvirinin çokküşüyle

ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu nokta, aynı zamanda, *biz*'e dair aidiyeti ören önemli bir bağlam olarak ihtimam meselesinin önemine de işaret ediyor.

Paul Virno'dan (2008, 20) yola çıkarak, modern temsiliyet ve uyum arasındaki diyalektik şemayı kapsayan normatif bağın "*tanışksız dostluk*" üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, temsili politikanın üzerine inşa olunduğu modern tasavvur makinası, hiçbir tanışıklık imkânı olmayanların hipotetik kardeşliğini gündelik rutinelere ve banalın eşzamanlı kendiliğindenlik rejimine işler. Diyebiliriz ki, figüratif olanı bir tarafa bırakıp, bizatihi sese kulak verebilmeyi imkânsızlaştıran bir tasavvur makinasının günümüzdeki krizi; *düşüncenin* sabitlik rejimlerinden muaf, yeni bir *düşünme* imkânını zorlamayı gerektiriyor. Bu noktada François Laurelle'in (2012) tarifinden hareketle denilebilir ki; "*nâfelsefe* (non-philosophy)",<sup>6</sup> düşüncenin içinde *düşünmeye* dair varolan içkin ve sahici bir modu ifade ediyor (249). Diğer yandan, figüratif olan'ın tahakkümünün çözülmesi için önem taşıyan ses'in ontopolitliği sükûnetin de dikkate alınmasını gerektirir. Bu sükûnet hali, ontopolitik olarak farmakolojiktir. Bu noktada, normal olan'ın üzerinde tarif edildiği sükûnet hali, özneliği olduğu kadar nesneliği de kapsayıcı bir sistemik şiddeti ihtiva eder (Žižek, 2009: 2). O halde, diyebiliriz ki, figüratif olanın tahakkümüne karşı sükûnet, metafizik şiddetin ontopolitik aktüalite vasfını dolaylı yoldan etkiler. Sükûnetin farmakolojisi, metafizik şiddete indirgenmiş bir sessizliğin haricinde, sükûn edişin ontopolitliğine kulak vermeyi de kapsar. Ses (*sizliğ*)e kulak vermede birleşmek, mevcudiyetin metafizik düsturlarına kapıları kaparken, metafiziğin hiperepokhal vasıflarının etkisini dindirmeyi de mümkün kılabilir. Böyle bir birleşme ise bir model meselesi olarak ele alınamayacak denli *var*'oluşa ait görünüyor. Peki, molar olduğu kadar moleküler düzlemde de etkin olması öngörülen bir kolektif ihtimam modu böyle bir birleşmeyi mümkün kılabilir mi? Bu soru, en başta, tinselliğin sabitlendiği bir özdeşlik rejimi olarak özneliğin modernitenin düzen tasavvuruyla irtibatını kurmayı gerektiriyor.

Bernard Stiegler'e (2014b) göre, tin meselesi, bizatihi "*biz*"e ilişkin bir mesele olarak okunabilir (9). Bu nokta, özellikle kriz zamanlarının dönemsel vasfına yüklenen anlamla da açıkça irtibatlıdır. Öyle ki, örneğin Stiegler, 1968 ve sonrasını süper-egonun tasfiyesine dönüştüren durumu, anti-kapitalist nüvelerin bolluğuna rağmen ve belki de paradoksal biçimde, Weberyen rasyonalizme ve artık gündelik rutinelere sirayet etmiş kapitalizmin tinine alternatif yeni bir tinsellik arayışı olarak tarif eder (2013a: 125; 2014b: 7-8). Günümüzün hiperendüstriyel dönüşümü de, benzer bir direniş vasfı yaratmış görünüyor. Gezi ve benzeri rizopolitik hareketler, bu açıdan, hiperepokhal olarak tarif edebileceğimiz paracaesural bir durumun küresel salınımla irtibatlı bulunuyor. Bu noktada, epokhē'nin zamansal bir durağı olduğu kadar

radikal bir şüpheyi de ördüğünü hatırlarsak; rizopolitik direniş, esasen, modernitenin ortaya çıkış koşullarına benzer derecede büyük bir dönüşümün *oluş* ontopolitiğini ifade ediyor. Bu açıdan, günümüz rizopolitik direniş hareketlerinin hiperepokhal vasıflarını, hem totaliter politik hakikate duyulan radikal şüphe, hem de hiperteknolojik dönüşümün mekânzamansal tecrübesini yansıtan bir *paracaesuraldurak* veya askıda kalış hali ekseninde okumak gerekiyor. *Kim*'liğin rizopolitiği, bu bağlamda, hem bir hal hem de bir edim olarak öne çıkıyor. Bu durumda, hiperepokhal vasıfları itibariyle Gezi ve benzeri rizopolitik hareketleri, temsiliyet sonrası *provokatif demokrasi* denemeleri olarak değerlendirmek mümkün görünüyor. Ancak bu noktada, provokasyonu, bizatihi Jacques Derrida'nın (2002, xv) ona yüklediği anlam içinde okumak lüzumuna dikkat çekmeden geçmemeli. Derridacı *khōrapolitik*in aporetik bir vasfı olan *gelecek olan*'ı tetikleyen provokasyon, her türden sözü açan, anlamı ve ifadeyi mümkün kılan bir edimi ifade ediyor.

Rizopolitik direniş hareketlerinin provokatif bağlamı, temsili süreçler içinde form almaya direnen; moleküler bir plastisite vasfını öngörülemezliği ve karar verilemezliğe bağlayan, rizomatik bir arası(*nda*)lığı olduğu kadar, alagmatik bir aktarımsallığı da ima eden bir *khōrapolitik*le açıkça irtibatlı bulunuyor. *Khōrapolitik*, kimlikten kim'liğe evrilen aidiyetin rizopolitik imkân sahasını ifade ediyor. Bu nedenle, rizopolitik, kimliğe dair kesinlik işaretlerinin tükenişini ifade etmekle kalmıyor. Varlığı, varolanlara dair hakikat rejimiyle ören mevcudiyet metafiziğinden ve özneyi/öznelarasılığı aynılığa indirgeyen özdeşlik prosedürlerini temellendiren bir *düşünce ilkesinden*; fark'ın var'oluşuna eğilen bir *düşünme alagmatiğine* geçiş, giderek daha da acil bir ihtiyaca dönüşüyor. *Düşünceyi* rizopolitik bir yordamla muktedirsizleştirmek, bu açıdan, *düşünmenin* oluş vasfını öne taşıyan hiperepokhal bir imkâna işaret ediyor. Kimlikten *kim*'liğe geçişin rizopolitiği, karar verilemez, indirgenemez biriz üzerinden, *form*'a girmeye direnç vasfına anti-hilomorfik bir anlam kazandırıyor. Sonuç olarak, kimlikten *kim*'liğe geçiş, paracaesural devrime özgü bir *politik oluş* tanımı olarak rizopolitiği, hiperepokhal dönüşümün ontopolitik merkezine yerleştiriyor.

## Sonnotlar

<sup>1</sup> Alagmatik, Eski Yunan'daki allagma kelimesinden türetilerek, belirli bir operasyonlar sistemini ifade etmek üzere kullanılır. Özellikle Gilbert Simondon (1995) tarafından kullanılan alagmatik, çalışma boyunca merkezi, başlangıcı ya sonu bulunmayan, bir arasındalık hareketi ve bunun ifadesi olan bir aktarımlar sistemi olarak ele alınmaktadır. Kim'liğin alagmatiği, aktarımsallık vasfının yanı sıra kararverilemez dair bir içiçe geçmişliği, metastatik bir bulaşmışlığı, moleküler çoğulluğu ve sabitlenmesi mümkün



olmayan sürekli bir oluş vasfı olarak *kim*'oluşa dair bir *mesele*—Simondoncu problematik ile karşılanabilir bir dert—ile hemhal oluşu ifade eder. *Kim*'liğin alagmatığı, Simondoncu *bireyleşme* tarifini soru kipiyle yaymaya dair bir okuma içinde anlam kazanır.

<sup>2</sup> Sosyal teori bağlamı Deleuze ve Guattari tarafından geliştirilmiş olan *rhizome* kavramı, Türkçe'de köksap olarak yaygın biçimde ifade kazanmışsa da, çalışma boyunca rizom olarak kullanılmıştır. Bu tercihte, köksap ifadesinin, Deleuze ve Guattari'nin çözmeye giriştikleri ağaçsı kökenselliği çağrıştırmaktan kurtulamadığı ve belki de daha da şiddetli bir özdeşleşme vasfını işaret etme riskini taşıdığı yönünde bir kanaat etkili olmuştur.

<sup>3</sup> “*Hakikat prosedürü*” kavramı Alain Badiou'nun (2006, 2013) *olay*'a karşılık gelen tanımı üzerinden yorumlanmaktadır. Bununla birlikte, Badiou'nun vurgusundan farklı olarak hakikat prosedürü, mevcudiyet metafiziğiyle irtibatlandırılmakta ve düşünce ilkesinde belirlenen potansiyelite politikasının, bir aktüalite ontolojisine dönüşmesini ifade etmektedir. Bu hâliyle, hakikat prosedürü bir aktüalite meselesi olarak ele alınırken; hakikat rejimi, potansiyelite politikasını ima etmektedir.

<sup>4</sup> Çalışma boyunca *hiperepokhal* ifadesi *epokhē*'nin günümüze uyarlanmış bir hızlandırıcı vasfı olarak *hiper* ibaresiyle birarada kullanımından gelir. *Epokhē*'ye ilişkin klasik tanımın şüpheli askıya alınışı ve zamansal bir durak anlamlarını taşır. *Hiperepokhē*, karara ve zamana ilişkin radikal bir kararverilemezlik ve indirgenemezlik vasfını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

<sup>5</sup> Kimlik transandantal bir özdeşlik zeminini ifade ederken, kim'lik kendiliğin transandantal vasfını fark'a bağlı içkinliğin ağsal çoğulluğu ve aktarımın kesintisiz ve kesintisiz hareketiyle beraber kapsar. Kim'liğin, bu açıdan, kendiliğin ve düşünmenin alagmatik yapısıyla doğrudan ilgilidir. Gregory Bateson'a (2000) göre, düşünme sistemi ile kendilik arasında “*çoğul farklılıklardan*” bahsetmek mümkündür. Bunların başında, kendiliğe sıkça atfedilen transandantal bağlamdan farklı olarak, düşünme sisteminin için bir mahiyet taşıması ve adeta ağsal patikalarla örülü oluşu gelir (319).

<sup>6</sup> Laurelle'in nâfelsefe önermesi, felsefe ile düz bir özdeşliğe ya da karşıtlığa dayanmaz. Daha ziyade, nâfelsefe, kimlik talep ettiği halde bunun farkında olmayan felsefeye, kimliği felsefi materyalle buluşturarak bir imkân sunar (Laurrelle, 2015: 52).

## Kaynakça

Badiou A (2006). *Metapolitics*. London: Verso.

Badiou A (2013). *Philosophy and the Event*. Cambridge: Polity.

Balibar E (2013). *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*. London: Verso.

Bateson G (2000). *The Cybernetics of 'Self': A Theory of Alcoholism*. İçinde: *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 309-337.

Benveniste E (2000). *Genel Dilbilim Sorunları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Buchanan I (1999). Introduction. İçinde: Buchanan I (der.) *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, 1-12.

Buchanan I (2014). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u: Okuyucu Rehberi*. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Chabot P (2013). *The Philosophy of Simondon Between Technology and Individuation*. London: Bloomsbury.

Colombat A P (1999). Deleuze and the Three Powers of Literature and Philosophy: To Demystify, to Experiment, to Create. İçinde: Buchanan I (der.) *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, 199-217.

Combes M (2013). *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Cambridge: The MIT Press.

DeLanda M (1999). Immanence and Transcendence in the Genesis of Form. İçinde: Buchanan I (der.) *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, 119-134.

Deleuze G (1994). *Difference and Repetition*. London: Continuum.

Deleuze G (2010). *Nietzsche*. Çev. İ. Karadağ, İstanbul: Otonom.

Deleuze G (2013a). *Müzakereler*. Çev. İ. Uysal, İstanbul: Norgunk.

Deleuze G (2013b). *Kritik ve Klinik*. Çev. İ. Uysal, İstanbul: Norgunk.

Deleuze G ve F Guattari (2005). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze G ve Guattari F (2013). *Felsefe Nedir?* Çev. T. Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Deleuze G ve Guattari F (2014). *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*. Çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Derrida J (1981). Plato's Pharmacy. İçinde: *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press, .

Derrida J (2002). *Without Alibi*. Stanford: Stanford University Press.

Derrida J (2014). Responsibility—Of the Sense to Come. İçinde: Pascale-Anne Brault and Michael Naas (der.) *Jacques Derrida – For Strasbourg: Conversations of Friendship and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 56-86.

- Dussel E (2008). *Twenty Theses on Politics*. Durham: Duke University Press.
- Dwyer T (1999). Straining to Hear (Deleuze). İçinde: Buchanan I (der.) *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, 163-182.
- Foucault M (1995). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Vintage.
- Franco de Sá A (2014). Politics and Ontological Difference in Heidegger. İçinde: M Heidegger. *On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays*. New York: Bloomsbury, 49-65.
- Guattari F (2006). *The Anti-Oedipus Papers*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Guattari F (2009a). *Chaosophy: Texts and Interviews 1972-1977*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Guattari F (2009b). *Soft Subversions: Texts and Interviews 1977-1985*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Guattari F (2011). *The Machinic Unconscious: Essays in Schizoanalysis*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Guattari F (2013a). *Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*. Çev. I. Ergüden, İstanbul: Otonom.
- Guattari F (2013b). *Schizoanalytic Cartographies*. London: Bloomsbury.
- Haddad S (2013). *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harman G (2014). *Bruno Latour: Reassembling the Political*. London: Pluto Press.
- Hegel, G W F (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G W F (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger M (2002). *Identity and difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger M (2003). Overcoming Metaphysics. İçinde *The End of Philosophy*, 84-110. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger M (2012). *Contributions to Philosophy (of the event)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger M (2013). *The Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger M (2014). *On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays*. New York: Bloomsbury.
- Yalçiner, R (2015). Kimlikten Kim'liğe: Rizopolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188.

Holand E W (2013). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*. Çev. A. Utku ve M. Erkan, İstanbul: Otonom.

Homer S (2013). *Jacques Lacan*. Çev. A. Aydın, Ankara: Phoenix.

Hughes J (2014). *Deleuze'den Sonra Felsefe*. Çev. F. Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Lacan J (2014). *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan*, Book X. Miller J-A (der). Cambridge: Polity.

Lambert G (2012). *In Search of a New Image of Thought: Gilles Deleuze and Philosophical Expressionism*. London: University of Minnesota Press.

Laruelle F (2012). *From Decision to Heresy: Experiments in Non-Standard Thought*. New York: Urbanomic.

Latour B (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press.

Laurelle F (2012). *Philosophy and Non-Philosophy (1991)*. İçinde: R Mackay (der.) F Laurelle, *From Decision to Heresy: Experiments in Non-Standard Thought*. New York: Sequence.

Laurelle F (2015). *Intellectuals and Power: The Insurrection of the Victim*. Cambridge: Polity.

Lazzarato M (2014). *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. Los Angeles: Semiotext(e).

Lefort C (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Malabou C (2009). *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London: Routledge.

Malabou C (2010). *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.

Malabou C (2011). *The Heidegger Change: On the Fantastic in Philosophy*. New York: Suny Press.

Marder M (2014). *The Question of Political Existence: Hegel, Heidegger, Schmitt*. İçinde: M Heidegger. *On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays*. New York: Bloomsbury, 37-48.

Massumi B (2013). *Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi: Deleuze ve Guattari'den Sapmalar*. Çev. F. Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Nancy J-L (2000). *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.

186 Yalçın, R (2015). Kimlikten Kim'liğe: Rizompolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188.

- Nancy J-L (2015a). *Identity: Fragments, Frankness*. New York: Fordham University Press.
- Nancy J-L (2015b). More than One. İçinde: Nancy J-L ve Barrau A. *What's These Worlds Coming to?* New York: Fordham University Press.
- Rancière J (2013). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury.
- Rancière J (2014). *Moments Politiques: Inverventions 1977-2009*. New York: Seven Stories Press.
- Rée P (2003). *On Human Actions and Their Motives*. İçinde: *Basic Writings*. Urbana: University of Illinois Press.
- Schmitt C (2012). *Siyasal Kavramı*. Çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis.
- Schuback M S C ve Marder M (2014). Philosophy without Right? Some Notes on Heidegger's Notes for the 1934/1935 "Hegel Seminar". İçinde: M Heidegger. *On Hegel's Philosophy of Right: The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays*. New York: Bloomsbury, 83-91.
- Schürmann R (1989). Introduction: On Judging and its Issue. İçinde: R Schürmann (der.). *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1-21.
- Schürmann R (1990). *Heidegger On Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schürmann R (2003). *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Scott D (2014). *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sheehan T (2015). *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London: Rowman & Littlefield.
- Simondon G (1995). *L'individu et sa Genèse Physico-biologique*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Simondon G (2007). *L'individuation Psychique et Collective: A la lumière des notions de Forme Information Potentiel et Métastabilité*. Paris: Editions Aubier.
- Stiegler B (2013a). *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals: Disbelief and Discredit, Vol. 2*. Cambridge: Polity.
- Stiegler, Bernard (2013b). *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*. Cambridge: Polity.
- Stiegler B (2014a). *Symbolic Misery. Volume 1: The Hyper-industrial Epoch*. Cambridge: Polity.
- Yalçiner, R (2015). Kimlikten Kim'liğe: Rizopolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188.

Stiegler B (2014b). *The Lost Spirit of Capitalism: Disbelief and Discredit, Vol. 3*. Cambridge: Polity.

Stiegler B (2014c). *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism*. London: Bloomsbury.

Sutton D ve Martin-Jones D (2013). Giriş: Köksap Nedir? İçinde: *Yeni Bir Bakışla Deleuze*. Çev. M. Özbank ve Y. Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap, 21-27.

Toscano A (2014). Gilbert Simondon. İçinde: G Jones ve J Roffe (der.) *Deleuze'ün Felsefi Mirası*. İstanbul: Otonom, 435-455.

Vattimo G (1987). *Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy*. *SubStance*, 16(2), 7-17.

Vattimo G (1993). *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Vattimo G (2012). Dialectics, Difference, Weak Thought. İçinde: Vattimo T ve Rovatti A (der.) *Weak Thought*. Albany: State University of New York Press, 39-52.

Vattimo G ve Zabala S (2012). *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*. Çev. E. Kuçlu, İstanbul: Monokl.

Von Herrman F-W (2013). *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. Toronto: University of Toronto Press.

Weber S (1987). The Blindness of the Seeing Eye: Psychoanalysis, Hermeneutics, *Enstellung*. İçinde: *Institution and Interpretation*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 73-84.

Widder N (2014). *Deleuze'den sonra Siyaset Teorisi*. Çev. F. Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Winnicott D. W. (2013). *Oyun ve Gerçeklik*. Çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.

Zabala S (2007). Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy. İçinde: S Zabala (der.) *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1-34.

Žižek S (2009). *Violence: Six Sideways Reflections*, London: Profile Books.

Žižek S (2014a). *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Cambridge: Polity.

Žižek S (2014b). *Event: A Philosophical Journey Through a Concept*. Brooklyn: Melville House.

Žižek S (2014c). *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, London: Verso.