

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 2, Sayı: 2, 2022

Arete Journal of Political Philosophy | Vol: 2, Issue: 2, 2022

Makale Gönderim Tarihi | Received: 21.09.2022

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.11.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

www.aretjournal.org

Direnişin Statüsü Problemi Bağlamında Foucault-Deleuze Kopuşunu Yeniden Okumak*

Mehmet Çağrı ULUĞER**

Özet

Bu çalışmada, Michel Foucault'nun iktidara karşı direnişin statüsüne dair 1977 yılındaki entelektüel krizi ve bu kriz sonrası dönemdeki düşünsel süreci Gilles Deleuze'le yaşadığı kopuş üzerinden yeniden okunmaktadır. Siyaset felsefesi için devrim niteliğinde bir iktidar analitiği keşfeden Foucault, çalışmalarını iktidarın direnişle karşılıklılığı dâhilinde üretken bir ilişki olduğunu göstermeye hasreder. Ne var ki iktidarın olumlu kipliklerine odaklanarak siyaset felsefesine musallat olan bir hukuki-söylemsel iktidar modelini feshetmeye çalışan bu uğraşı, direnişe dair sonuçları bakımından bir açmaza sebep olur. Çünkü çalışmaları, iktidarın topluma içkin bir tasvirine ne denli yaklaşmışsa direniş iktidarın bağıntısı dışında daha etkin bir bağlamda formüle edebileceği tüm olası teorik çıkışlardan o kadar uzaklaşmış görünür. Bu sorunu gören Deleuze, Foucault'ya analitiğinin direnişin statüsüne dair büyük bir problem taşıdığı yönünde bir eleştiride bulunur. Deleuze, tüm toplumsal alanı iktidarın stratejikleştiği bir alana indirgemeye meyleden Foucaultcu analitiğin açmazlarına yakalanmayan devrimci bir siyaset felsefesinin Félix Guattari'yle birlikte geliştirdiği "düzenleme" (*agencement*) kavramıyla olanaklılık kazandığını iddia eder. Zira Deleuze için düzenleme kavramının sunduğu harita,

* Bu çalışma 2018'de tamamladığım "Etik Bir Özneleşme Politikası: Foucault'da İktidar İlişkileri Bağlamında Deleuze ve Guattari'nin Arzu Mikropolitikası" isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Doktora Öğrencisi., 100/2000 YÖK Doktora Bursiyeri | Phd Candidate

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü | The Department of Sociology, Faculty of Science and Letters, Mimar Sinan Fine Arts University.

cagriuluger@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-3938-5780

Doi: <http://dx.doi.org/10.47614/arete.pfd.74>

Uluğur, M. Ç. (2022). Direnişin Statüsü Problemi Bağlamında Foucault-Deleuze Kopuşunu Yeniden Okumak. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 2(2), 27-60.

yersizyurdsuzlaşma hareketlerini formüle etmeyi sağlayan kaçış çizgilerini gündeme getirerek toplumsal alanın dinamizmini hesaba katabilen bir analitiğe karşılık gelir. Bu bağlamda iki filozof arasındaki kopuş, Foucault'nun analize başlarken daima kurulmuş olan formasyonları veri almasına karşı Deleuze'ün kurucu olanı veri almasına bağlıdır. Makalenin amacı, Foucault'nun kopuş sonrası düşüncesinin, Deleuze'ün eleştirileri doğrultusunda direnişe kurucu bir bağlam kazandırmaya yönelik ne gibi yeni analitik unsurlara yöneldiğini ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: Deleuze, Direniş, Foucault, İktidar, Kaçış Çizgileri.

Re-reading The Foucault-Deleuze Split with Regards to The Problem of The Status of Resistance

Abstract

This study re-reads Michel Foucault's crisis about the status of resistance against power and the changes in his thought after the crisis through his split with Gilles Deleuze. Discovering revolutionary analytics of power for political philosophy, Foucault devotes his studies to demonstrate that there is a productive relation within the reciprocity of power to resistance. Nevertheless, his effort to repeal the juridico-discursive model of power by focusing on positive modalities of power which haunts political philosophy, leads to an aporia regarding its implications concerning resistance. Because the more his studies gets closer to a description of a power immanent to society, the more they drift away from all the possible theoretical exits through which he could formulate resistance outside a correlative power in a more active context. Recognising the problem, Deleuze criticizes Foucault for his analysis as it presents a significant problem for the status of resistance. Deleuze claims that a revolutionary political philosophy that eludes aporias of Foucauldian analytics, which tends to reduce the entire social field into a field strategized by power, becomes possible with the concept of "assemblage" (*agencement*) he develops with Félix Guattari since according to Deleuze, the map which assemblage offers corresponds to a sort of analytics that can account for the dynamism of the social field, by bringing forward the lines of flight which enables formulating the movements of deterritorialization. In this context, the split between the two philosophers depends on the fact that, whereas Foucault whose analysis always departs from constituted formations, Deleuze takes the constitutive as a given. Therefore, the goal of this research is to unearth the way Foucault's post-split thought, in line with Deleuze's critique, introduces new analytical elements to confer an constitutive context on resistance.

Keyword: Deleuze, Foucault, Lines of Flight, Power, Resistance.

Giriş

1977 tarihi, Michel Foucault için derin bir teorik çıkmaza işaret eden bir entelektüel krizin yılı olur. *Cinselliğin Tarihi*'nin 1976 yılında yayımlanan birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nden sonra beklentisini karşılamayan tepkiler ve argümanlarının doğru anlaşılmadığını gösteren yorumların yükü altındaki filozof, kesif bir yılginlık hissine kapılır. *Bilme İstenci*, Foucault'nun "baskıcı hipotez" olarak adlandırdığı, iktidarı bir yasaklama ve baskılama

düzenegi olarak kavrayan geleneksel anlayışa başkaldırısını sürdürür. Bu kez çalışmasının nesnesi, modern iktidar tekniklerinin şafağından beri bir söylemsel enflasyona sahne olan cinselliktir. Bu enflasyona bir semptom gibi yaklaşan Foucault, cinselliğin neden baskı altında olduğunu değil, niçin daima cinselliğin baskı altında olduğunu ifade etmeye yönelik karşı konulmaz bir arzu içinde olduğunu sorgular (Foucault, 2012, s. 15-6). Cinselliğin bastırıldığını, onun hakkında suskun kalındığını iddia eden yaygın eğilimin, aslında tam da bu söylemleriyle cinsellik için bir hakikat ürettiğini bulgulayan Foucault, Batı'nın XVI. yüzyıldan beri cinsellik üzerine bir hakikat söylemi (*scientia sexualis*) icat ettiğine dikkat çeker. Bir dizi söylemsel pratiğin etkisiyle utanılabilir bir "sır" haline getirilen cinsellik, kendisi hakkında konuşulduğunda (cinselliğin bastırıldığı ifade edildiğinde) bile yeniden-üretiliyor olması bakımından bir iktidar-hakikat bileşkesidir. Foucault, bu sebepten eserini cinselliğin bastırılmadan önce bir hakikat olarak üretilmek zorunda olduğunu kanıtlamaya hasreder. Zira, iktidar ideolojikleştirmeden, baskılayıp maskeleyen önce üzerinde eyleyeceği istikrarlı alanı oluşturmak için bir çağa özgü nesnelliğin olgusallığını tarihsellikten bağımsız bir 'mutlak hakikat kisvesi altında' üretmek zorundadır. Foucault, çalışmasından sonra sayısız mülakat teklifi alıp, kendini açıklama fırsatı bulsa da yaklaşımının anlaşılmadığını düşünür. Bu düşüncesinin asıl nedeni ise eleştiriler değil, yakın çevresinden alamadığını düşündüğü karşılık ve coşkidur (Eribon, 2012, s. 296).

Foucault'nun yakın çevresinin önde gelen isimlerinden biri, birbirlerinin entelektüel tesiri altında olduklarını asla gizlemediği Gilles Deleuze'dür. *Bilme İstenci*'nden tam bir yıl sonra, Deleuze, dostuna gönderdiği, ileride *Arzu ve Zevk* başlığıyla yayımlanacak mektubunda, *Bilme İstenci*'nin iktidara karşı direnişin statüsüne dair önemli bir problem taşıdığı yönünde bir eleştiride bulunur. Deleuze'e göre iktidarın toplumsal alanı boyu boyunca kateden ve en mikro alanlara dahi sızabilen kılcallığı, kurucu rolüyle Foucault'nun daima eleştirdiği kurucu özne anlayışına benzer bir mutlaklığa bürünmektedir. Deleuze, direnişi tepkisel bir alana sıkıştırma riski taşıyan bu gidişatı tehlikeli bulur. Foucault için iktidara karşı yürütülen bir faaliyet olarak teori, iktidarın bütünselleştiremediği indirgenemez yerelliklere özgü metruk mntıkları bulmaya yönelik bir çabadır. Fakat çalışmalarının sonuçları, iktidarın sızmadığı hiçbir kör noktanın kalmadığı, toplumla bütünüyle dolaşıklaşmış bir iktidar manzarasına ilerler. Tüm çalışmaları boyunca tarihsel formasyonların soykütüğünü yapan Foucault aslında daima iktidarın dayattığı olanaklılık alanının ötesine yönelik bir kopuşun ihtimalini yoklar. Ne var ki *Bilme İstenci*'nde giderek daha belirgin bir hal almaya başlayan iktidarın kurucu karakteri, direnişi yalnızca iktidarla bağıntılı (*correlative*) olarak formüle edebildiği bir çıkmaza

yakalanmasına neden olur. Foucault'nun ölümünden sonra Deleuze, o dönem iktidardan ne kadar uzaklaşmak isterse kendisini o denli iktidar prosedürlerinin içinde bulan Foucault'nun bir düşünsel bunalım içinde olduğunu belirtir. Onun çıkmazını Leibniz'in kriz formülüne benzetir: "Limana vardığımı sanıyordum ki, ... kendimi yeniden denizin ortasına fırlatılmış buldum" (Deleuze, 2013a, s. 114). Aynı mülakatta ne kastettiğini şu ifadelerle açıklar: "Şu problemle karşılaştığını tahmin ediyorum: İktidarın ötesinde hiçbir şey yok mu? Bir çıkmazdaymışçasına iktidar ilişkilerinin içine sıkışmakta değil mi? Nefret ettiği şeyle yine de büyülenmiş, onun içine tekrar atılmış gibidir" (Deleuze, 2013a, s. 119). Deleuze'ün Foucault'nun ölümünden sonraki döneme tekabül eden bu yorumları, aralarındaki kopuşa neden olan eleştirilerinin bir izdüşümüdür. Deleuze'ün, Foucaultcu analitikte iktidarın toplumsal alandaki muhtemel kopuş ve değişimleri varsaymayı olanaksızlaştıran emperyalist bir yayılım halinde bütün teorik gövdeyi istila ettiğine dair eleştirilerinden sonra Foucault, Deleuze'le ilişkisini sonlandırmaya karar verir (Miller, 1993, s. 297). Didier Eribon ise kopuşun sebebinin mektup değil, Klaus Croissant vakasında yaşananlar¹ olduğunu ileri sürer (Eribon, 2012, s. 280). Ayrıca Jean Baudrillard'ın aynı yıl yayımlanan Foucault düşüncesini kıyasıya eleştirdiği sert polemik *Foucault'yu Unutmak* da aktarılanlara göre Foucault'yu huzursuz etmeyi başarır. Baudrillard'ın eleştirisini ciddiye almamış görünse de aynı yıl yaşadığı sayısız kritik olayın içinde bu kitap Foucault için bardağı taşıran son damla olur. Nihayetinde filozof uzun bir dönem bir daha kitap yayımlamayacağı bir "sessizliğe" bürünür (ed. Morar, Nail, Smith, 2016, s. 20).

Foucault ve Deleuze arasındaki kopuşu inceleyen Wendy Grace gibi kimi yorumcular, bu sürecin Foucault ve Deleuze'ün teorik olarak asla yan yana gelemeyecek iki zıt kutbu gösterdiğini düşünerek iki filozofun siyaset felsefesinin uzlaşmaz uyumsuzluğunu ortaya çıkardığını iddia eder (Grace, 2009). Aynı süreci çalışmış Nicolae Morar ve Marjorie Gracieuse ise bu yorumun tam zıddına yönelerek filozoflar arasındaki ihtilafı, karşılıklı yanlış anlaşılmanın neden olduğu bir süreç olarak okur (ed. Morar, Nail, Smith, 2016 s. 232-246). Bu makalede bu iki uca savrulmadan söz konusu iki filozof arasında bir hedef ortaklığına rağmen önemli bir tarz farklılığı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın

¹ Batı Almanya'da bir dizi radikal sol eylemde bulunmuş RAF (*Kızıl Ordu Fraksiyonu*) örgütünün avukatı Croissant, 1977'de örgülle suç ortaklığı yaptığı iddiasıyla aranmaya başlaması üzerine Fransa'ya sığınır. Croissant'nın muhtemel iadesine karşı bir duruş sergileyen entelektüellerin arasında Foucault olduğu gibi Deleuze ve Guattari de vardır. Foucault kaleme aldığı makalede konuya asla RAF'ı karıştırmadan hukuk sistemlerinin siyasi suçluyu tanımlama biçimlerine konjonktürel bir keyfiyetin eşlik ettiğini vurgulayarak muhtemel iade sürecine sert bir şekilde karşı çıkar (Foucault, 2011a, s. 156-161). Deleuze ve Guattari'nin makalesi RAF'ın eylemlerinin asıl müsebbibinin, solculara başka çıkar yol bırakmayan devletin sistematik şiddeti olduğunu ileri sürer (Deleuze, 2007, s. 148-150). Foucault, Deleuze ve Guattari'nin aksine Croissant'nın müvekkillerini tartışmaya dâhil etmeden kendisini "kesin bir hukuki problemle sınırlandırmak" ister (Eribon, 2012, s. 279). Gelecekte Deleuze'le dostluğunu sonlandırdığını zira onun "terörizmi" desteklediğini düşündüğünü belirtir (Eribon, 2012, s. 280).

amacı, Foucault'nun direnişin statüsüne dair krizini Deleuze'le kopuşu bağlamında okuyarak aralarındaki farklılığı tespit etmek ve Foucault'nun kopuş sonrası çalışmalarında bu krize ne gibi çözümler bulmaya çalıştığını açığa çıkarmaktır. Öncelikle Foucault'nun, siyaset felsefesini burjuva egemenlik teorisinin tuzağına düşüren hukuki-söylemsel iktidar modeline karşı iktidarın kurucu, olumlu ve ilişkisel kipliklerinin önceliğini ortaya koyan analitiği genel hatlarıyla serimlenecektir. Bu sayede direnişe dair nasıl bir açmaza sürüklendiğinin gösterilmesi planlanmaktadır. Zira Foucault, baskıcı hipotez aleyhine iktidarın kurucu etkilerini vurgulayan bir teorik yatırıma yönelir. Ancak bu yönelimi, analitik olarak iktidarı toplumu anlamak için birincil bir varsayıma dönüştürerek direnişi iktidarla bağıntısı dışında düşünemediği bir açmaza sebep olur. Bu bağlamda Foucault'nun erken dönemindeki arayışına rehberlik eden “ihlal” (*transgression*) ve “dışarı” (*dehors*, Fra., *outside*, İng.) kavramlarının, direniş kavramını ne bakımdan öncelediği ve direnişin statüsüne dair sorunlarda nasıl bir belirleyici iz bıraktığı da ortaya çıkarılacaktır. Takip eden kısımda ise Deleuze'ün, Foucault'ya yönelttiği eleştiriler tartışılmaya açılmaktadır. Bu yol izlenerek ilişkilerindeki kopuşun, siyaset felsefesine yaklaşımlarındaki hangi farklılığın bir yansıması olduğu tespit edilecektir. Çalışmanın nihai amacı, Foucault'nun bu kopuştan sonra Deleuze'ün eleştirileri doğrultusunda direnişe dair krizini aşmak için ne gibi yenilikler sunmaya çalıştığını göstermektir. Zira Deleuze, Foucault'nun ölümünden sonra kaleme aldığı ünlü *Foucault* monografisinde, 1977 sonrasında onun bu krizi aştığını ifade eder. Dolayısıyla son bölümde, Foucault'nun 1977 sonrası çalışmalarında iktidar ilişkilerinin olanaklılık koşulu olarak keşfettiği “özgürlük” unsuru ve bu unsurun nasıl kullanıldığını sorgulamaya açan etik gündem sayesinde krizini nasıl aşmaya çalıştığını incelenecektir.

Kopuş-Öncesi Foucault'da İktidar: Kralın Kellesini Uçurmak

Foucault, tüm çalışmalarının retrospektif tarzda anlamlandırılmasını sağlayan 1982 tarihli abidevi makalesi “Özne ve İktidar”da kendisini ilgilendiren problemin başından beri “özne” problemi olduğunu belirtir (2011b, s. 58). Lakin bu problemin iktidar, direniş ve aygıtlarla ilgili olduğunu fark etmesi uzun sürmez. Bedeni, belirli bilgi biçimlerine işaret eden deneyimler dâhilinde bireyselleştirerek kimliklere bağlayan süreçlere odaklanan Foucault, iktidarı daima özneleştirme/tâbi kılma (*assujettissement*, Fra., *subjectification*, İng.) teknikleri bakımından inceler. Yaklaşımının özgünlüğü, analize mevcut iktidar formasyonlarını veri olarak başlayan her analitikte kör kalmış bir noktayı problematikleştirme olanağı sağlamasında saklıdır. Bu kör nokta, iktidar formasyonlarının ‘olanaklılık koşulu’ olarak, bu formasyonlara özgü ilişkilerin taşıyıcısı olan bireylerin uyumlu birer özne olarak üretimidir. Bu sebepten, her

zaman iktidar formasyonlarındaki belirli eyleme biçimlerini izlemek durumunda bırakılan bedenlerin nasıl belli deneyimlerin öznesi olarak kurulduğunu araştırır. Çünkü bir formasyonun olanaklılığı, bireyin öncelikle bu formasyona özgü ilişkilere uyumlu hale getirilerek mevcut iktidar formasyonuna tâbi kılınmış şekilde üretilmesine bağlıdır. Bu da iktidarın öznenin hakikatini üretmesi gerektiği anlamına gelir. Foucault'nun bu sayede Marksizmin geleneksel olarak üretim ilişkileri ve üretici güçlerin çelişkili entegrasyonu olarak yorumladığı altyapının altında saklı kalmış, bir başka altyapıyı keşfettiği söylenebilir: bilgi ve iktidarın entegre olduğu 'hakikat rejimleri' (*régimes de vérité*, Fra., *regimes of truth*, İng.). Belirli bir tarihsel eşikte şeyleri görmenin ve söylemenin yeni bir biçimini tetikleyerek, yeni bilgi nesnelere oluşturan bu rejimler, söylemsel formasyonlarının, yeni nesnellikler üreten iddialarla odağına aldığı bilgi nesnelere, söylemsel olmayan formasyonlarının sağladığı maddi pratiklerle söz konusu nesnellik onaylayan bir hakikat üretmeye sevk ederek topyekûn bir öznellik üretimi ifa eder. Bilgi-iktidar şebekelerinin² sayısız söylemsel spekülasyon ve maddi pratiğin türemesine neden olan etkisi, hakikati her şeyden önce bir problematik olarak üretir. Bedenleri bazı doğru-yanlış oyunları dâhilinde kendilerini problematikleştirmeye zorlayan bu rejimler, bireyin hakikate bir kimlik oluşturacak şekilde bağlanmasını sağlayan özneleştirici/tâbi kılıcı süreçler tertipler.

Bu bakışının sonucunda kapitalizmin zenginlik üretimi süreçlerine bir hakikat üretiminin eşlik ettiğini; hakikatin, “zenginlik üretebilmek için üretmek zorunda” olduğunu bulgular (Foucault, 2011a s. 102). Dolayısıyla Karl Marx'ın, kapitalizmin o zamana değin hiçbir tarihsel formasyonda görülmemiş olağandışı bir meta bolluğu olarak vuku bulduğuna dikkat çeken yorumları gibi Foucault'nun da kapitalizme eşlik eden bir hakikat bolluğundan bahsettiği söylenebilir. Zira zenginlik üretimi bir başka düzeydeki üretimin sonucu olan bir hakikat ekonomisini varsaymak zorundadır. Foucault hakikate dair bu süreçlerin kapitalizm için en az buhar makinesinin keşfi kadar önemli olduğunu vurgular (Foucault, 2011b, s. 149).

Çalışmaları boyunca hakikat rejimlerinin hasta, mahkûm, deli, vb. öznellikler üreten süreçlerini teşrih eden Foucault, erken döneminde daha çok söylemsel formasyonlara (Deleuze bunlara 'söylenebilirlikler' diyecektir) odaklanır. Bu dönemde söylemlerin mikro-birimi olan sözcelerin ilişkide buldukları maddi-toplumsal ilişkiler alanına göre bağlamsallaşarak etkili olduğunu ileri sürer. Burada özneler, sözcenin tekilliklerin daima yeni bileşimler oluşturmak

² Foucault'nun açığa çıkardığı bilgi ve iktidarın bu ilişkisi “belki de bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yer de olacağını” düşündüren bir gelenekten de vazgeçmek gerektiğini göstermektedir (Foucault, 1995, s. 27). Zira bir bilgi alanı oluşturan süreçler olmaksızın bir iktidardan bahsedilemeyeceği gibi bir iktidar alanı da kendi yaptırımlarına hakikat gibi bir epistemolojik düzey atfeden bilgi alanlarına ihtiyaç duyar.

için dağıldığı bir maddi uzama göre tayin ettiği konumları dolduran türevlerdir. Deleuze, Foucault'nun bu döneminde temelde söylemsel formasyonlara odaklandığı için söylemsel olmayan formasyonlara (Deleuze bunlara 'görünürlük' diyecektir) yalnızca olumsuz bir indirgenemezlik rolü atfettiğini belirtir (Deleuze, 2013b, s. 69). Ancak ilerleyen dönemde Foucault bu iki alanın ilişkisinde düalizmi andıran ne varsa aşmaya yönelir. Deleuze, Foucault'nun erken dönem eserlerinde hâkim olan bu zıtlığı *Hapishanenin Doğuşu* eseriyle aştığını ileri sürer. Bu eserde söylemsel formasyon (ceza hukuku) ile söylemsel olmayan formasyon (hapishane) arasındaki ilişki, herhangi bir analitik öncelik-sonralık ilişkisi söz konusu olmaksızın iki yönlü bir indirgenemezlik olarak okunur. Aslında ünlü eserinin başlığı olan 'kelimeler ve şeyler', söylemsel ve söylemsel olmayan ayrımına karşılık gelir. Kelimelerin gördüğümüz şeylere şeylerin de kullandığımız kelimelere karşılık gelmediğini sıklıkla vurgulayan Foucault'ya göre bir çağa özgü hakikat rejiminin olanaklılık koşulu, o çağın kelimeler ve şeyler arasında bir mütekabiliyet kurmasına bağlıdır. Bu bakımdan *Hapishanenin Doğuşu*'nun yüzleştiği sorun, aralarında bir izomorfizm bulunmayan bu iki alan arasındaki mütekabiliyetin nasıl tesis edildiğini formüle etmektir. Çünkü, ceza hukukunda üretilmiş suçluluk kategorileriyle mahkûmu bedenlen üreten hapishane kurumu arasında tesis edilmiş mütekabiliyet verili değildir. Şayet söylemsel ve söylemsel olmayan basitçe birbirinin izdüşümü olamıyorsa, ikisi arasındaki söz konusu mütekabiliyetin nasıl gerçekleştiği bir soru işaretidir.

Foucault, söylemsel ve söylemsel olmayan arasındaki mütekabiliyetin, yalnızca belirli iktidar ilişkilerinin en mikro düzeydeki entegrasyonunu mümkün kılacak daimî stratejik örgütlenme yoluyla mümkün olduğunu öne sürer. Söylemsel ve söylemsel olmayı sentezleyen bu stratejik alanı "iktidarın mikrofiziği" olarak adlandırır (Foucault, 1995, s. 28). Bizzat bedenlerin arasındaki en mikro düzeydeki süreçlerden geçerek tüm toplumsal alanı kateden iktidar ilişkilerinin bu mikrofiziği, iki unsurun (söylemsel ve söylemsel olmayan formasyonların) eşgüdümülüğünü mümkün kılan stratejik ilişkileri bütünüdür. İktidar aygıtlarına özgü formasyonlaşma süreçlerini kronolojik anlamda olmasa da olanaklılık koşulu anlamında önceleyen bu mikrofizik, tüm toplumsal alana yayılmış iktidar ilişkileri örgüsüdür. Mikrofiziğin bilgi-iktidar şebekelerine göre bu kronolojik olmayan önceliği, bu şebekelerin iktidar ilişkilerinin istikrar kazanmış bir bütününe varsaymadan somutlaşamayacak olmasının yanı sıra bu mikrofizik olmadan entegre edeceği ilişkilerden yoksun hayali ve virtüel kalacak olmasından kaynaklanır (Deleuze, 2013b, s. 100). Foucault bu mikrofizikteki iktidar ilişkileri

matrislerini *Hapishanenin Doğuşu*'nda 'diyagram'³ kavramıyla karşılar (Foucault, 1995, s. 171). Diyagram, mikrofiziksel iktidar ilişkilerinin belirli bir toplumsal-tarihsel bağlamda edildiği karakteristik özelliklerin genel bir matrisini ifade eder. Öyle ki Deleuze tarihte ne kadar toplumsal alan varsa bir o kadar da diyagramın var olduğunu belirtir (Deleuze, 2013b, s. 54). Henüz bütünüyle formelleşmediği için istikrarsız olan mikropolitik/mikrofiziksel alanı tanımlayan bu kavram, aynı zamanda olanaklılık kazandırdığı bilgi-iktidar şebekelerinin de daima müdahale ederek istikrarlı kılmaya çalıştığı bir alana karşılık gelir. Deleuze'ün belirteceği gibi yalnızca iktidar formasyonları "diyagrama aslında sahip olmadığı bir istikrar kazandırır; zira kendi içinde diyagram istikrarsız, çalkantılı ve karışık" (Deleuze, 2013b, s. 103). Bilgi-iktidar şebekelerine özgü somut donanımların (aygıtlar) 'içkin sebebi' olan diyagramatik alan, iktidarın alışılagelik "yukarıdan aşağı" analizine kontrast oluşturarak iktidarın "aşağıdan yukarıya" doğru bir analizini mümkün kılar. Zira yukarıdan aşağıya bir müdahale olabilmesi için aşağıdan yukarıya doğru bir ilişkiler sürekliliği gerekir.

Deleuze, Foucault'nun iktidarın mikrofiziği keşfini, siyaset felsefesi tarihinde "Marx'tan beri ilk kez" yeni bir şeyin ortaya çıkışı olarak selamlar; siyasi tahayyüle musallat olan bir "devlet yordakçılığının" nihayet kırıldığını belirtir (Deleuze, 2013b, s. 50). Bu devlet yordakçılığının izini sürmek, burjuva egemenlik teorisine içkin olduğu kadar Marksizm'e de bulaşmış olan bir "ekonomizmin" teşhis edilmesini gerektirir. Foucault için bu ekonomizm, iktidarı, sözleşme hukukunun sunduğu araçlar dâhilinde bir mülkiyet olarak sahip olunabilecek ya da devredilebilecek bir hak ya da konum gibi ele alarak onu ekonomik analogilerle düşünen bir geleneğin karakteristik özelliklerine tekabül eder (Foucault, 2011a, s. 95). Liberalizmde iktidar sözleşme hukuku dâhilinde devredilebilen bir mülk olarak düşünülürken Marksizm'de iktidar, özünde üretim araçlarının temellüküyle ortaya çıkan bir sınıf tahakkümü olarak ele alınır. Foucault'nun bu ortak ekonomizmin sonucunda belirlediğini düşündüğü "hukuki-söylemsel iktidar modeli", iktidarın, kazanılacak hukuki bir hak ya da mülkiyet ilişkilerinin korunması için temellük edilecek bir aygıt olarak Devlete atfedilmesine sebep olur. Deleuze, iktidarı devlete atfeden bu yaklaşımın siyaset felsefesini obsesif bir "lokalizasyon postülası"na sürüklediğini belirtir (Deleuze, 2013b, s. 45). Hâlbuki "iktidarın çoklu bir ilişkiler ağı olarak anlaşıldığı" Foucaultcu analiz iktidarı "bircikleştirme tuzağına" düşmekten kaçınır (Özmkas, 2019, s. 105). Artık kral ya da despot gibi bir bedene atfedilemediği için lokalleştirilemeyecek olan iktidar, dürülmüş bir halının açılırken giderek genişleyen yayılımı gibi toplumsal ilişkilerin tamamına nüfuz etmektedir. "Toplumsal her ilişkide üretilen ve dolayısıyla her yerde var olan

³ Charles Sanders Peirce'ün bu kavramı "ilişki ikonu" anlamına gelir. (Peirce, 1931-36, s. 531).

bu iktidarı her şeyden önce, iktidara sahip olan ve olmayanlar arasındaki bir ilişki olarak değil, bir güç ilişkileri çokluğu olarak anlamak gerekir” (Keskin, 2005, s. 121). Bu sebepten iktidar “yerini bulamayacağımız, nerede olduğu sabit bir şekilde belli olmayan ve hep oynak ilişkiler”den müteşekkildir (Akay, 2016, s. 12). Bir özden yoksun bütünüyle işletimsel bir ilişki olarak artık ‘hiçbir yerde’ lokalleştirilebilir değildir. Bu sebepten bedenler arasındaki en mikro düzeydeki ilişkilere dahi sızarak ‘her yerde’ olabilen hayaletimsi bir güce kavuşur. Dolayısıyla iktidar “görünüşte ne kadar az ‘cismani’ ise,” o kadar fiziksel bir nüfuza sahiptir (Foucault, 1995, s. 177). Zira “ne kadar minyatürleştirilmişse o ölçüde tiranlaşmış” bir iktidardır (Guattari, 2014, s. 108.).

Siyasal bilinçdışı büyülemiş kral-tebaa ikiliğine sadık kalan hukuki-söylemsel modelin merkezi kişiliği olan egemene yapılan atfın sürekliliğine dikkat çeken Foucault, siyasal analitikte “kralın kellesinin hâlâ uçurulmadığını” belirtir (Foucault, 2007, s. 67). Zira iktidarı, bir piramidin tepesindeki krala özgü hukuki gücün ifadesi olan baskıyı çağrıştıran kılıç simgesinin gölgesinde düşünmek onun hükmedenler kadar hükmedilenlerin de iştirakini gerektiren ilişkiler yumağının karmaşıklığını göz ardı etmek anlamına gelir. Bu sebepten iktidarı bir hukuki sınırlandırmanın “Hayır!”ı olarak düşünmeden önce hücresel düzeydeki bir metastazı andıracak şekilde toplumsal ilişkiler örgüsünde nasıl yayıldığını anlamak gerekir. Devleti bir veri olarak almak suretiyle iktidarı anlamaya çalışmak aslında aşikâr olanın totolojisinde “iktidarı, iktidarla açıklamak” tuzağına düşmeyi kaçınılmaz kılarak iktidarı, sebebi yine kendinde saklı bir töz haline getirmektir (Foucault 2011b, s. 76). Devlet, iktidarın kadim kökeni değil, iktidar ilişkilerinin mevcut tarihsel-toplumsal koordinatların olumsuzluğuna bağlı sonucudur. Devletin, iktidar ilişkilerinin üst-birliği olarak tecessümünün sebebi, “iktidar ilişkilerinin devletten türemesi değil; tam tersine, iktidar ilişkilerinin gün geçtikçe daha fazla devletleşmesidir” (Foucault, 2011b, s. 79).

Lakin Foucault, siyaset felsefesinin hukuki-söylemsel iktidar modeline alternatifler konusunda oldukça fakir olduğunu düşünür (Foucault, 2011a, s. 96). İki alternatiften ilki, Wilhelm Reich’in düşüncesinde karşılığını bulan, iktidarı bir bastırma mekanizması olarak düşünen ‘baskıcı hipotez’ diğeri ise Karl Von Clausewitz’in çalışmalarından türemiş ‘güç/savaş modeli’dir (Foucault, 2011a, s. 99-100). Baskıcı hipotezde iktidar, kültürel bağlamda söylem-öncesi bir saflığı ya da yasa öncesi bir içgüdüğü bastıran ve kültürel canlılara dönüşmek için zorunlu olduğu düşünülen bir kökensel bastırma olarak tahayyül edilir. Siyaset bağlamında ise devlete özgü baskı aygıtlarının tekeline bulundurduğu şiddet mekanizmalarıyla birlikte düşünülür. Kültürel anlamda baskıcı hipotezin ilk tehlikesi, iktidar, yasa ya da söylem öncesi

dünyanın masumiyetine atıfla romantik bir özcülüğe yakalanmanın kaçınılmazlığıdır. Freudcu-Marksistler bu şemayı izleyerek arzuya özgürleştirilmesi gereken bir öz atfeder. İkinci tehlike ise kültürel canlılara dönüşebilmek için bir bastırma sürecinin gerekli olduğuna dair fikrin, analizi, yasayı fetişleştiren muhafazakâr bir noktaya götürebilecek olmasıdır⁴. Baskıcı hipotezin siyasi tehlikesi ise görece istikrarlı olabilen iktidar ilişkileri bütünüünün karmaşık yumağını, toplumu ortadan ikiye bölen homojen toplumsal kütleler arasındaki sabit bir hiyerarşi içinde okuyarak basitleştirmek olacaktır.

Foucault, baskıcı hipoteze karşı alternatifini savaş modelinde bulur. Bu model, iktidar ilişkilerinin zaman zaman istikrarlı iktidar hiyerarşilerinin oluşumuyla bir “sivil barış” olarak görünse bile aslında sürmekte olan bir savaş olduğu fikrine dayanır. Foucault için “bu hipotezde siyasi iktidarın rolü”, bir çarpışma ve direniş olarak toplumsalın için ağlarında süregelen “sessiz savaş” durumunu “sürekli olarak yeniden kaydetmek olacaktır” (Foucault, 2011a, s. 97). Bir mücadele olarak siyaseti bir hak-hukuk retoriğinden savaş terimleriyle formüle etmek gerekir. Foucault, Clausewitz’in savaşın başka araçlarla sürdürülen bir siyaset olduğuna yönelik söylemini tersine çevirip siyasetin “başka araçlarla sürdürülen bir savaş” olduğunu söyleyerek tercihini *mutatis mutandis* savaş modelinden yana yapar (Foucault, 2011a, s. 97).

Kopuş Öncesi Foucault’da Direniş: Kralın Kellesini Uçurmanın İronik Bedeli

İktidar kelimesini kullandığında asla verili bir güç dengesinin makropolitik sonucu olan büyük “i” ile yazılacak İktidarı kast etmediğini söyleyen Foucault, bir sürekli savaş hali olarak istikrarsız ve dönüşüme açık iktidar ilişkilerinden bahsettiğini sıklıkla vurgular. Bu ilişkilerin istikrarsızlığı tam da iktidarın ilişki olarak anlamının iktidar ve direniş arasındaki ‘karşılıklılığı’ varsaymasından kaynaklanır (Foucault, 2011a, s. 186). İki homojen toplumsal kütle arasındaki dengeli çarpışmaya işaret etmeyen iktidar-direniş ilişkisi bütünüyle heterojen bir ilişkiyi imler. Ne direnişin ne de iktidarın kendinden menkul bir özdeşliği vardır. Direniş ve iktidar her zaman birbirine karışmış ve bulaşmış haldedir. İkisinin arasında bir çelişki değil, karşılıklı varsayım söz konusudur. Foucault bu sebepten direnişin sadece iktidarın olduğu yerde bulunduğunu mütemadiyen vurgular (Foucault, 2012, s. 74). Direniş, iktidar ilişkilerinden bağışık bir toplumsal alanın direncine değil, daima iktidar ilişkilerine angaje olmuş bir sürekli mücadeleye gönderme yapar. Kısaca, iktidara göre herhangi bir önceliği ya da dışsallığı bulunmaz; her zaman iktidar ilişkilerinin girdabına kapılmış haldedir. Foucault bunun “zorunlu olarak

⁴ Foucault, psikanalizde geçerli olan bu muhafazakâr mesajı şöyle özetler: “Çocuklar, öksüz olmaktan ve kimliğinizin kökeninde Nesne-Ana’nızı ya da Egemen Baba’nın simgesini bulmaktan dolayı pek yakınmayın; çünkü arzuya onlar sayesinde ulaşıyorsunuz” (Foucault, 2012, s. 83).

iktidarın ‘içinde’ olduğumuz” anlamına gelmediğini, aksine direniş ve iktidarın bağıntısını gösterdiğini belirtir (Foucault, 2012, s. 74). Zira “iktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek, ya da bir kavga için atılım rolünü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur” (Foucault, 2012, s. 74). Ancak iktidarı direnişle karşılıklılığı dâhilinde üretken bir ilişki olarak düşünmeye davet eden Foucaultcu analitiğin, direnişe sadece iktidarın aynadaki ters sureti gibi bir konum ayırabildiği yönünde bir eleştiriden muaf olmadığını belirtmek gerekir. Foucault, iktidarın bir ilişki olmasının asıl sebebinin, her zaman bir direnişi kışkırtması olduğunu usandırıcı bir sıklıkla belirtse de bu eleştirinin her çalışmasından sonra tekerrür etmesinden kurtulamaz. Burada Baudrillard’ın eleştirilerinin bu yeni iktidar analitiğinin siyaset felsefesi için olası olumsuz sonuçlarını ortaya koyduğu söylenebilir.

Baudrillard, *Foucault’yu Unutmak*’ta iktidarın bu yeni tasvirinin tam da “kusursuzluğu” sebebiyle “tedirgin edici” olduğunu belirtir (Baudrillard, 2013, s. 16). Baudrillard bütün çalışmalarında bir temsil eden ve temsil edilenden oluşan gönderge sistemlerinde (gösteren-gösterilen, temsil-şey, iktidar-toplum, sistem-gerçeklik, kral-tebaa) bu iki öge arasında tam bir özdeşleşmeye mani olan karşılıklı indirgenemezliğin neden olduğu daimî gerilime odaklanır. Tüm çalışmalarını kateden ana fikri, bu indirgenemezliği ortadan kaldıracak şekilde bu iki ögeyi bütünleştiren her girişimin, mevzubahis sistemlerde göndergelerin yitirilmesinden mütevellit bir bozulmaya neden olduğudur. Baudrillard için temsil ettikleri gerçeklikle eşdeğer olup kusursuzlaşmaya çalışan sistemler, nihayetinde kendi göndergelerini yutan simülasyonlara dönüşür. Zira sistem ve gönderge arasındaki gerilim bu iki unsurun olanaklılık koşuludur. Bu gerilim sayede sistemler, göndergelerine hâkim olmaya çalışan etkinliklerini sürdürmekte göndergeler ise temsille upuygun olmayan gerçekliklerini korumaktadır. Dolayısıyla kusursuzlaşarak göndergeleriyle aralarındaki gerilimi ve mesafeyi sıfırlamak suretiyle göndergesinden ayırt edilemeyecek bir noktaya gelmiş sistemler kendi olanaklılık koşullarını bu gerilime borçlu oldukları için ironik bir şekilde ölü sistemlere dönüşürler. Ancak sistemleri göndergesiz simülasyonlara dönüştüren bu ölümü, sistemlerin etkinliğini kaybetmesi olarak anlamamak gerekir. Baudrillard’ın çifte ironisi tam da sistemlerin ölümünden sonra ikinci bir ironik uğrakla daha etkin hale geldiği yönündedir. Bu sistemler artık göndergelerinden gelebilecek hiçbir engelle karşılaşamayacakları için gerçekliğin kendisinden bile daha gerçek olabilecekleri bir tesir gücüne ulaşıp kusursuzlaşarak ‘hiper-gerçek’ bir hal alırlar. Baudrillard, Foucault’nun sistem olarak iktidarın gönderge olan topluma bütünüyle içkin bir tasvirini sunan çalışmalarının böylesi bir kusursuzlaşma hikâyesini resmettiğini düşünür. Foucaultcu iktidar

tasvirinin kendi göndergesini yutarak kusursuzlaşmış iktidarın hiper-gerçekleşme sürecine tekabül ettiğini belirtir (Baudrillard, 2013, s. 44). Dolayısıyla Foucault'yu aslında çoktan gerçekleşmiş iktidarın kusursuzlaşma sürecini ifşa eden sahte bir anarko-peygambere ve geç kalmış bir Mesih'e benzeterek karikatürleştirir.

Baudrillard'ın tespit ettiği sorun, iktidar olmayan hiçbir şey kalmadığında, iktidarın da direnişin de anlamını kaybedecek olmasıdır⁵. Gönderge ve sistem arasındaki mesafeyi ortadan kaldırıyormuş görünen Foucault, toplum ve iktidar arasındaki gerilimin ifadesi olarak okunabilecek direnişi olumlu araçlarla formüle etme olanağını yitirmişe benzer. Aslında direnişin bu konumu, Foucaultcu analitiğin temelde hukuki-söylemsel iktidar modeline karşı iktidarın nasıl da üretken bir ilişki olduğunu kanıtlamaya vakfedilmiş çalışmalarının istenmeyen bir sonucu gibidir. Zira Foucault, iktidarın son derece içkin bir tasvirine ulaşarak siyaset felsefesine dadanan kralın kellesini uçurmayı nihayet başarır. Lakin bunun bedelini son derece ironik bir şekilde direnişi yalnızca iktidarın bağıntısı dâhilinde formüle edebildiği bir açmazla ödemek zorunda kaldığı açıktır. *Bilme İstenci*'nde "iktidarın her yerde hazır ve nazır olduğunu" belirten Foucault, bunun "her şeyi yenilmez birliğin çatısı" altında toplamasından değil, "her bağıntıda ürüyor" olmasından kaynaklandığı belirtir (Foucault, 2012, s. 72).

Pekâlâ, gerçekten olan bu mudur? Bunu anlamak için, Foucault'nun erken dönemine odaklanmak gerekir. Çünkü direniş kavramı, hakikat rejimlerine dışsal olan zayıf bir dip akıntısının cazibesine kapılmış erken dönemdeki başka kavramlarıyla öncelenir. Bunlardan ilki Georges Bataille'dan aldığı "ihlal", diğeri ise Maurice Blanchot'ya borçlu olduğu "dışarı" kavramıdır. Öncelikle bu kavramların hangi bağlama yanıt verdiğini anlamak gerekir.

Foucault ilk büyük eseri olan *Deliliğin Tarihi*'nden itibaren şeylerin söylemin nesnesi haline gelmeden önceki olumsuzluğunu soğurup, onlardan bir hakikat etkisi çıkaran nesne(l)leştirme süreçlerine odaklanır. Bu süreçlerin dışlayıcı etkilerini teşhir eden filozof, tarihte avam olarak görülmüş olanların sesine kulak verip onların tarihsel arşivin gözden irak bölgelerinde saklı kalmış izlerini ortaya çıkarmaya çalışır. Böylelikle söylemsel pratiklerle bütünselleştirilmek için kuşatılmış, yerel odakların meşrulaştırılmamış bilgilerin deneyimine karşılık gelen odaklar olarak nasıl "diskalifiye" edildiğini ifşa etme çabasıdır (Foucault

⁵ Burada analitik olarak son derece bıçak sırtı bir tercih söz konusudur: Ya kral ve tebaa ikiliğini andıran iktidar ve toplum ayrımına sadık kalınarak iktidarın topluma içkin süreçlerinin analitik düzeyde ıskalanması göze alınacak ya da iktidarın bütünüyle içkin bir tasvirine yönelerek direnişin iktidarın dışında kurucu bir formülasyonunun olanaklılığı yitilecektir.

2011a, s. 89). Hakikat rejimleri (erken dönemine özgü terminolojideki muadili *episteme*⁶ kavramıdır), meşru addettiği bilgileri meşru olmayan bilgi ve deneyim biçimlerinden ayırmak için daima bir iç-dış ayrımı oluşturarak iş görür. Bu rejimler kendi bütünselleştirici bilgi kümelerine bir iktidar etkisini olanaklı kılacak şekilde bir hakikat kisvesi kazandırmak için meşru görülmeyen bilgi ve deneyim biçimlerini dışlayıcı pratiklerle kuşatarak kendi iç tutarlılığını oluşturmaktadır. Dışlananlar daima mutlak bir hakikat statüsü atfedilen bir iç'in görelî dış'ına hapsedilmek suretiyle içerilir. Bu hususta en yerinde örnek Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde gündeme getirdiği 'Akıl-Akıldışı' çiftidir. Foucault, Ortaçağ ve Rönesans'ta zararsız görülen ve toplumsal yaşamın içinde olan delilerin, klasik çağdan itibaren söylemsel formasyonlarla nesneleştirilmeye başlanmasının altında neyin saklı olduğunu sorar (Foucault, 2006, s. 77-8). Deliliği, bilgi-iktidar şebekelerinin odağına alarak bir "akıl sağlığı" söylemi ve normu dayatmaya başlayan Batı, modernitenin mutlak bir güç atfedeceği Akıl oluşturmak için öncelikle bir Akıldışılık yaratmak zorundadır. Bu Akıl-Akıldışı çifti, Batı metafiziğine hükmetmiş Aynı-Öteki diyalektiğinin bir çeşitlemesi olan Normal-Anormal zıtlığını devreye sokarak muazzam bir söylemsel polisliği tetikler.

Akıl kendisini, kendi özdeşliğine indirgeyemediği ötekisine (Akıldışı) karşıtlığıyla tanımlayarak bir iç-dış ayrımına mahal veren sınır çekme ediminden vazgeçemez; kendi olanaklılığını bu sınıra borçludur. Deliliğin söylemsel polisliğe konu olmadan önceki haliyle karıştırılmaması gereken ve onun nesne(l)leştirilmesiyle ortaya çıkan Akıldışılık ise, kendi olanaklılık koşuluna Aklın görelî ötekisi olduğu takdirde kavuşabilir. Fakat Akıl ve Akıldışı arasındaki bu simetrimin, Aklın iktidarına özgü asimetric gücün gölgesinde kaldığını eklemek gerekir. Zira akıl, "kendine aşırı bir güç -kendi ötekisi olarak belirlediği şey adına konuşma gücü- atfeder" (Revel, 2006, s. 34). Aklın kendi ötekisini belirleme, onu nesneleştirme hakkı varken Akıldışılık kendi üzerine dahi konuşamaz.

Deliliği, Akıldışılık haline getirerek onu, Aklın aynadaki ters suretine dönüştüren klasik çağdan geriye yalnızca deliliğe dair bir sessizliğin kaldığını belirten Foucault, asıl amacının "bu sessizliğin arkeolojisini yapmak" olduğunu belirtir (Foucault, 2015a, s. 22). Bu sessizlik, Aklın

⁶ Episteme kavramı, hakikat rejimi kavramını kronolojik olarak önceler. Söylemsel formasyonlara odaklandığı erken dönemde çalışmalarını, sadece bilimsel süreçlerin hakikat etkisi oluşturabilen süreçleriyle sınırlı tutar. Episteme, bir çağda, şeylerin o çağa özgü düzenine dair tüm görme ve konuşma biçimlerini belirleyen epistemik bir kültürel bilinçdışı olarak anlaşılmalıdır. İlerleyen dönemde söylemsel olmayan formasyonları da hesaba katan daha genel bir analitiğe yönelerek bu kavramı genişleten Foucault, hakikat rejimi kavramını kullanmaya başlar. Epistemeler sadece bilimsel ve bilimsel olmayan bilgileri ayırt etmeye yönelik söylemsel hakikat etkilerine yönelirken hakikat rejimi daha genel olarak bilimsel alanı da kapsayacak şekilde bir çağa özgü hakikati belirleyen söylemsel ve söylemsel olmayan formasyonlar bütününe gönderme yapar (Foucault, 2011a, s. 121-2).

delilik hakkındaki monoloğundan ibaret olan Akıl-Akıldışı çiftine karşı nesneleşmeden önceki haliyle deliliğin hakikat rejimlerinin berisinde kalan radikal farklılığını ima eder. Bütün büyük eserlerinde hakikat rejimlerinin dışladıklarını kendi mutlaklığının görelî dışına kapatarak içermeyi başaran iktidarının tarihsel olarak nasıl olanaklı kılındığını inceleyen Foucault, bu çalışmalarına eşlik eden makale ve mülakatlarında ise daima bu Aynı-Öteki diyalektiğinden çıkışın yollarını arar. Ancak iktidarın her odağı kolaylıkla nesneleşiren süreçleriyle yüzleştikçe dışarı konusunda daha kararsız ve şüpheci olur. Zira iktidarın kurnaz prosedürleriyle karşılaşan Foucault'nun umutsuz olmak için felsefenin korunaklı söylemi dâhilinde kalmış çağdaşlarına göre çok sebebi vardır. Dolayısıyla radikal farklılık arayışından ne bütünüyle vazgeçer ne de naifçe onu gerçekleştirdiğini düşünen spekülasyonlara katılır.

Foucault'nun bu arayışında ilk başvuru noktası Bataille'ın ihlal kavramıdır. Bataille onuruna kaleme aldığı "İhlale Önsöz"de, onun ihlale atfettiği anlamı sorgulamaya açar. Bataille, ihlal kavramına tüm sınırları yerinden ederek bir öte'ye atılım yapan kutsal bir aşırılık hareketi olarak başvurarak sınırların ötesindeki metruk alana ihlal pratiğiyle varılabileceğini ileri sürer. Foucault, makalesini ihlal ve sınır ilişkisinin bir sınır ötesi dışarıyı formüle etmek hususunda ne gibi zorluklar taşıdığını göstermeye vakfeder. Bu makale Ötekilik olarak görelileştirilemez bir radikal farklılığı düşünmenin güçlüklerini ortaya çıkarır. Bataille ihlal kavramıyla bu farklılığa ulaşma iddiasındadır. Lakin bir sınırın yalnızca onu aşmaya meyleden bir ihlali varsaydığı müddetçe gerçek olabileceğini belirten Foucault, "sınır ile ihlal, varlıklarının yoğunluğunu birbirlerine borçludurlar" diye yazar (Foucault, 2014, s. 56). Çünkü ihlal daima aştığı sınırı varsayar; her sınır aşımında onun sınır olarak güncelliğini teyit eder. Sınır ve ihlal arasındaki diyalektik döngüye işaret eden Foucault, "sınırın, bu sınırı muzafferce kateden ve inkâr eden" ihlalin "dışında gerçek bir varlığı var mıdır?" diye sorar (Foucault, 2014, s. 56). Bu anlamda ihlalin sınır aşma edimi, sınırı yadsıyarak da olsa aslında onu yeniden onaylamaktan başka bir şey yapamaz.

Foucault'nun radikal farklılığa yönelmiş ikinci başvurusu Maurice Blanchot'nun dışarı kavramıdır. Blanchot, 'konuşuyorum'u Kartezyen öznenin 'düşünüyorum'una bağlayarak dili *logos*'a sabitleyen geleneğe karşı, edebiyatın bu bağı koparabilen kudretine atıfta bulunur. Konuşuyorum'u düşünüyorum'dan ayıran edebiyat, dilin, öznenin ona atfettiği temsil edici görevini bırakarak 'kendi kendini konuşabildiği' öznesiz bir mırıltı ortaya çıkarır. Öznenin temellük edemeyeceği bu mırıltı, dilin onu konuşan bir özneye göre ikincilliğini geçersiz kılacak şekilde dilin anonimliğini yüzeye çıkararak düşünüyorum'u konuşuyorum'la ilişkisinden azleder. Konuşuyorum'un düşünüyorum'la bağı, öznenin şimdi-burada olan

‘olanaklı’ nesnelere yönelmiş *logos*’una özgüyen edebiyat olanaksız nesnelere kurgulayarak dili, mevcut gerçekliğin temsiline indirgeyen geleneğe kontrast oluşturur. Zira nesne olanaklı bir nesne olarak kurulamadığında, onu Aynı-Öteki diyalektiğini besleyen mantık yasalarına tâbi kılıp nesne(1)leştirilmek suretiyle bir hakikat söylemine konu etmek de mümkün değildir. Edebiyat, bu olanaksız nesnelere kurgusal uzamı sayesinde bir dışarıya açılır. Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’in önsözünde Jorge Luis Borges’in *Çin Ansiklopedisi*’nden yaptığı bir alıntı, olanaksız nesnelere radikal farklılığına bir örnektir.

Bu kitabın doğum yeri, Borges’in bir metnin içinde. Okunduğunda, düzene sokulmuş tüm yüzeyleri ve varlıkların vahşi çokluğunu bizim için yatıştırarak tüm düzlemleri sarsarak, bizim bin yıllık, yaşlı Aynı ve Öteki ayırımımızı şirazesinden çıkartarak ve onu uzun bir süre boyunca rahatsız ederek, tüm düşünce alışkanlıklarımızı: bizim çağımız ve coğrafyamızın sahip olduklarını sarsan kahkahanın içindedir. Bu metin ‘bir Çin ansiklopedisini zikretmektedir; bu eserde ‘hayvanlar: a) İmparatora ait olanlar, b) mumyalanmış olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifte içerilenler, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiye kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler’ olarak ayrılırlar (Foucault, 2002, s. XVI).

Foucault’nun yorumu, bu tasnifin akli şaşkına çeviren düşünülemezliğini özetler niteliktedir: “Bu tasnifin yol açtığı büyülenmenin içinde bir solukta ulaşılan nokta, bir kıssadan hissenin lehine olmak üzere, bize başka bir düşüncenin egzotik cazibesi olarak ima edilen şey, bizimkinin sınırındır: *bütün bunları* düşünmenin çırılçıplak olanaksızlığı” (Foucault, 2002, s. XVI). Bu tasnifin her bölmesi tek başına hayal edilebilirken şeylerin düzeni anlamında bir yapı olarak alındığında düşünülemez bir radikal farklılık olarak dışarının ifadesi olur. Zira kelimeler ve şeyler arasındaki hakikat rejiminin tesis ettiği bağı koparmaktadır. Lakin Foucault için mesele, hakikat rejimlerinin dengesini edebi olarak bozmak değildir. Çünkü edebiyat fazlasıyla kişisel kalır. O aslında söylemsel olarak üretilen nesneliliğin hakikatle aynı anlamda kabul edilmesine neden olarak söylenenlerin görülenlere ve görülenlerin söylenenlere tekabül ettiğini düşündüren hakikat rejimlerinden gerçek bir çıkışın peşindedir. Ne var ki *Kelimeler ve Şeyler*’in geriye kalan kısımları boyunca bu dışarı çıkışın “yalanlanması” niteliğinde bir manzara sunar (Revel, 2006, s. 57). Bir çağın görme ve söyleme biçimlerini belirleyen hakikat rejimlerinin dışına çıkmak olanaksızdır. Görmek ve söylemek daima o çağa özgü rejimin düzeni içinde gerçekleşir. Edebiyat sadece kelimeler ve şeyler arasındaki bağı zayıflatarak bir ötenin izi olabilir. Ancak o öteye gerçek bir adım atma olanağı sağlayamaz.

Foucault ihlal ve dışarı kavramlarından beklediği sonuç hususunda umutsuz görünür. Bu temalar, asla tam olarak vazgeçemediği ama hiçbir zamanda büyüüne kapılmadığı bir salınım halinde erken dönem düşüncesine eşlik eder. Ancak iktidarın mikrofiziğine yöneldiği

70’li yıllarda bu temalardan vazgeçtiğini söylemek mümkündür. İktidarın üretken bir ilişki olduğunu keşfeden Foucault, arşivde karşılaştığı sayısız prosedürün kurucu etkileriyle yüzleştiği için iktidarın bağıntısı dışındaki olası bir alana dair inancını yitirmiş gibidir. 1976 yılındaki bir mülakatındaki beyanı, dışarı ve ihlal kavramı üzerinden sürdürdüğü çekimser arayışın kesin bir yenilgisine tanıklık eder: “Her zaman toplumun içindeyiz. Marj, bir mittir. Dışarının sözü, sürdürmeye devam edilen bir düşür. Deliler yaratıcılık ya da canavarlıktan oluşan bir dışarının içine yerleştirilir. Yine de ağıın içine alınmışlardır, iktidar dispoitiflerinde [(tertibatlarında)] oluşurlar ve işlev görürler” (Foucault, 2007 s. 79).

70’li yıllarda iktidara karşı her türden muhalefet biçimini edilgen yüklemlelere gönderme yapan direniş gibi bir kelime tercihiyle kavramsallaştırmasının sebeplerini bu yenilginin içinde aramak gerekir. Zira Foucault’nun iktidarın bir ilişki olarak en mikro düzeye bile nüfuz edebilen süreçleriyle karşılaştıkça başlangıçtaki arayışından vazgeçmiş görünür. İktidarın içkin bir tasvirine ne denli yaklaşmışsa direnişin yaratıcı bir formülasyonundan o denli uzaklaşır. Hukuki-söylemsel modele karşı zaferi, direnişe dair sonuçları bakımından bir Pirus zaferine dönüşür.

Kopuş Dönemi: Deleuze’ün Eleştirileri Bağlamında Direnişin Statüsü Problemi

Deleuze’ün mektubunun 1977 yılının sonuna yakın bir dönemde Foucault’ya ulaştığı tahmin edilmektedir. Aynı yıl Croissant vakası ve Yeni Filozoflar⁷ hususunda zıtlaşan iki filozofun arasındaki gerilim, metnin diline yansımamış olsa da eleştirilerin keskinliğine yansımadığını söylemek güçtür. Deleuze’ün eleştirilerini üçe ayırmak gerekir. İlki “tutarlılık düzlemi” (*plan de consistence*, Fra., *plane of consistency*, İng.) ve “organsız beden” (*corps-sans-organes*, Fra., *body-without-organs*, İng.) gibi kavramların rehberliğinde önerdiği iktidarı önceleyen birincil bir dinamiğin, Foucault’daki eksikliğidir. İlk eleştiriyle kökten bağlı olan ikinci eleştiri ise iktidar gibi bir kavramın mikro düzeydeki analize uygulanabilirliğini

⁷ André Glucksmann ve Bernard-Henri Lévy gibi entelektüellerin başını çektiği Yeni Filozoflar, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche ve Marx’ın modernite yön vermiş fikirlerinin XX. yüzyıldaki totaliter garabetin müsebbibi olduğunu iddia eden; artık felsefeye düşen görevin, medya organlarının eleştirel gazetecilik idealine uyum sağlamak olduğunu düşünen liberal bir cenahtır. Foucault, felsefenin iktidara karşı bir eleştiri olmanın ötesine meylederek yeni iddialarla ortaya çıktığı her seferde totaliter bir düşünce olarak reddedilmesi gerektiği yönündeki fikirleri hususunda Yeni Filozoflarla “ağız birliği” etmekten çekinmez (Schönher, 2014, s. 276). Deleuze ise Yeni Filozofları, düşünceyi kamuoyuna özgü kanaatlere indirgeyip; televizyon tartışmalarını bir düşünce tarzı olarak sundukları için tahammül edilemez bulmaktadır. Sıklıkla kof tümellere ve kötü kurulmuş ikiliklere başvuran ve felsefi düşünce yerine tanıtım söyleşilerinin popülizmini ikame eden Yeni Filozoflar, Deleuze için düşüncenin aşağılanması başka bir şey değildir. Yeni Filozofların sahte bir melankoliyle tarihin kurbanlarını kendi medyatik emellerine alet eden ajitatif bir şehitçilik yaptıklarını belirtir (Deleuze, 2007, s. 144).

sorgulamaya açan “düzenleme” (*agencement*, Fra. *assemblage* İng.) kavramı önerisinde karşılık bulur. Sonucusu ise arzu ve zevk kutuplaşmasıdır.

Mikropolitik/mikrofiziksel alanın önceliğini keşfinin, Foucault’nun temel katkısı olduğunu düşünen Deleuze bu analitiğin iki yönüne dikkat çeker (Deleuze, 2007, s. 122-3). İlki mikrofiziksel alanın görece özerk kuvvet ilişkilerinden müteşekkil topolojisidir. Diğeri ise devletin, mikrofiziksel alanı tasarrufu altına almak için düzenlediği mikro-tertiplerin bu alan üzerindeki örgütlenmesine tekabül eden stratejik rolünü ifa etme sürecidir. İlki aşağıdan yukarı bir sürekliliğe ikincisi ise yukarıdan aşağı uygulanan operatif montajlara tekabül eder. Deleuze, *Bilme İstenci*’ndeki genel eğilimin, mikrofizikseli sadece formasyonların mikro-tertipleriyle stratejik görevini yerine getiren bir alan olarak düşünmek olduğunu iddia eder (Deleuze, 2007, s. 124). Zira bu mikropolitik alanı yalnızca makropolitik düzeydeki katmanlaşmaların onun üzerinde yürüttüğü işlemler dâhilinde düşünerek mevcut iktidarın stratejikleştiği bir alana indirger. Bu da Foucault’nun aşılmasını sağladığı devlet yardakçılığının hala Foucaultcu analitikte bir yeri olduğu anlamına gelir. Foucault’nun mikrofiziksel alandaki kuvvetlerin, mikro-tertiplerin etkisinin dışına meyleden süreçlerini hesaba katmayı sağlayacak daha orijinal bir bakış edinmesi gerektiğini düşünen Deleuze “söz konusu olan Devleti minyatürleştirmek olmadığına göre, Devlet kavramı mikro-analize uygulanamaz. Pekâlâ, iktidar kavramı uygulanabilir mi? Bu çok daha büyük bir kavramın minyatürleştirilmesi değil mi?” diye sorar (Deleuze, 2007, s. 124). İktidar kavramı, mikrofiziksel olanın sadece verili olan katmanlaşmalara tutarlılığını sağladığı ölçüde incelenmesini beraberinde getirerek aslında analitik devlet yardakçılığını sürdürür. Her ne kadar Foucault sıklıkla iktidar ilişkilerinin bir direnme olanağına işaret ettiğini söylese de bu ilişkilerin mevcut örgütlenmenin ötesine yönelen dönüşüme açık doğasını hesaba katmakta güçlük çekmektedir. Deleuze tam olarak bu sebepten Guattari ile birlikte “arzu düzenlemeleri” kavramını tercih ettiklerini belirtir (Deleuze, 2007, s. 124).

Deleuze ve Guattari’nin genellikle kartografik ve jeolojik analogiler yoluyla tasvir ettiği düzenleme kavramını anlamak için öncelikle *Anti-Ödipus*’daki arzu kavramsallaştırmasını anlamak gerekir. *Anti-Ödipus*’da henüz tam olarak formüle edilmemiş olsa da bu kavram, eserde geliştirilen perspektifin bir ürünüdür. Yaklaşımlarının Marx ve Freud arasındaki alışlageldik teorik izdivacın Freudcu-Marksist ezberine düşülen radikal derecede farklı bir şerhle mümkün olduğu söylenebilir. Marx ve Freud, ister toplumsal isterse bireysel olsun bilincin daima ilişki halinde bulunduğu, kendi denetiminde olmayan bir takım maddi ilişkiler ya da bilinçdışı süreçlerin sonucu olduğunu düşünür. Marx için, toplumsal bilinç, maddi bir

altyapının sonucuyken Freud için bilinç, gizli, bastırılmış arzuların ötelendiği bir bilinçdışının sonucudur. Reich gibi Freudcu-Marksistler daima toplumsal alana dair bir altyapı sunan politik ekonomiyle bireysel bilincin karanlık kıtası olan bilinçdışının libidinal ekonomisi arasında bir ilişki postüle etmeye yönelir. Ancak postülaları asla bu ikisinin eş-uzamlı olduğuna yönelmeyecek şekilde politik-ekonominin nesnel, libidinal ekonominin ise öznel olduğuna dair klasik ayrımı koruyarak bir senteze ulaşmaya çalışır (ed. Morar, Nail, Smith, 2016, s. 238-9). Deleuze ve Guattari ise politik ekonomi ve libidinal ekonominin bir ve “aynı şey” olduğunu iddia eder (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 548). İkiliye göre herhangi bir ailevi ya da yapısal dolayım olmadan doğrudan toplumsal alana yatırım yapan, “*arzu altyapının parçasıdır*” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 157). Politik ekonomi-libidinal ekonomi, ayrımının geçersiz olduğunu düşünerek Freudcu-Marksizmin bunları hala nesnel-öznel, kamusal-özel gibi ayrımlara dayanarak düşündüğünü belirten ikili, arzunun toplumsal-bireysel ayrımı olmaksızın kendinde kolektif ve sonuçları gereği son derece maddi bir yatırım gerçekleştirdiğini savlar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 496). En mikro düzeydeki etkinliğinde bile tüm toplumsal alanı kateden bir projeksiyon olarak arzunun her biri bir başka arzu akımı olan bileşenler arasında farklı gerçeklik takımyıldızları oluşturabilen konstrüktivist nitelikte bir kolektif yatırımı vardır. Bu sebepten onu psikanalizin öğütlediği gibi anne-baba-çocuk üçgeninin dolayımından geçerek eksikliğe bağlanmış olan bir nesnenin arzusu olarak değil, Gerçeğin hammaddesi gibi anlamak gerekir. Maddi süreçlerle bu maddi süreçlerin kültürel yapılarda anlamlandırılması arasında bir düzey farkı görmeyen bu analitik, ideoloji ve benzeri kavramlara başvurmaksızın maddi üretim ilişkileri ile bilinçdışına atfedilen anlamlandırıcı semiyotikleştirme faaliyetleri arasındaki ayrımı reddeder (Guattari, 2013, s. 113). Bağlantı süreklilikleri oluşturarak maddi gerçekliği oluşturan arzu aynı zamanda bu ilişkilerin anlamlandırıldığı muhayyel yapıları da eş-zamanlı olarak üreterek öznel kolektif üretimini gerçekleştirir. Bu bakımdan arzunun altyapı olarak sunulması, XVIII. yüzyıla özgü epifenomenal metaforların terkedilerek altyapı-üstyapı ikiliğinin aşılmasıdır. Altyapının temelde arzulama-üretimi anlamında gerçeğin topyekûn üretimi olarak tüm toplumsal ilişkilere yayıldığını görmek gerekir.

Deleuze ve Guattari bu yaklaşımlarının sonucunda toplumsal-üretimin “*yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama-üretimi*” olduğunu ileri sürerler (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 50). Burada “belirli koşullar altında” ifadesi arzunun, mevcut toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimi dışında bir başka harekete daha sahip olduğunu ima eder. Zira arzu, mevcut toplumsal-üretimin dışına çıkmıyorsa bu onun mevcut ilişkilerin yeniden-üretimi için ‘kodlanmış’ olmasındandır. Arzunun akımlar, çizgiler gibi işgördüğünü ve takımyıldızları gibi bileşime girdiğini düşünen

ikili, onun mevcut toplumsal-üretim için kodlandığını düşünür. Bu kodlamamın *Anti-Ödipus*'un kavramsal teçhizatı içindeki bir diğer karşılığı “yeryurd”⁸ (*territoire*, Fra., *territory*, İng.) kavramıyla ilişkilidir. Yeryurd, istikrarlı kılınmış ilişkilerin yeniden-üretimi için döngüsel tarzda kodlanmış varoluşsal bir alanın mekânsal, muhayyel ya da ilişkisel olabilecek topolojisine işaret eder. Arzu akımları görece istikrarlı bağlantılar dâhilinde belirli ilişkilerin sabit bir yeniden-üretimi için kodlandığında yerliyurdlaştırılmış olur. Arzuyu belirli döngülere sokan ve çizgileri düğümleyen yerliyurdlaşmalarla iş gören toplumsal-üretim güçleri, arzunun yersizyurdsuzlaşma potansiyelini engellemeye çalışır. Ancak toplumsal-üretim güçlerini, arzuya göre harici olan ve onun üzerinde eyleyen güçler olarak değil, toplumsal-üretim mevcut koordinatları için kodlanmış arzular olarak diğer arzu akımlarını kapan ve kendi kodlanmış ilişkilerine dâhil eden arzular olarak anlamak gerekir. “Toplumsal yeniden-üretim en bastırıcı ve en ölümcül biçimleri dahi ... bir organizasyon [(örgütlenme)] dahilinde arzu tarafından üretilirler” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 51).

Arzunun yerliyurdlaştırılarak kodlanmış biçimleriyle yersizyurdsuzlaşmaya muktedir kodu çözülmüş hareketi arasındaki farkı vurgulayan Deleuze ve Guattari arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasında bir rejim farkına işaret eden iki hezeyan tipini birbirinden ayırt eder: ‘moleküler’ ve ‘molar’. Kolektif arzu yatırımının bu iki tarzı arasındaki fark, kelimelerin ilk bakışta düşündüreceği gibi boyutsal değil, nitelikseldir. Moleküler, diğer arzu akımlarıyla kurulmuş mikro-mantıksal açıdan bir örgüyü andıran üretken bağlantı zincirini destekleyen; arzu akımlarının özdeşleşmecî dinamiklere bağlanmadan yeni takımyıldızları oluşturmaya meyleden yaratıcılığını olumlayan bir rejimdir. Molar ise kodlanmış arzu akımlarının istatistiki bir birikimiyle oluşan büyük toplumsal özdeşlik kütlelerinin tarafında kalan, farklı bağlantılara yönelen arzu akımlarını yerliyurdlaştırıp kodlayarak bastırmaya çalışan bir arzu yatırımını ifade eder. Asla basitçe devrimci ve karşı-devrimci zıtlığına indirgenmemesi gereken bu ayırım, toplumsal alanın moleküler çizgilerden ve bu çizgileri düğümlemeye ve bastırmaya çalışan molar birikimlerden oluşan bir topolojisini gündeme getirir. Deleuze ve Guattari bu iki rejimin libidinal vektörlerine özgü farkı şizofreni ve paranoya arasındaki farka göre okur. Egemen anlamlandırma kodlarının *a priori* kesinliğini askıya alan şizofrenin farklı gerçeklik takımyıldızları oluşturabilen arzu ekonomisindeki zenginlik, arzunun bir egemen gerçeklikle suç ortaklığına girmemiş gerçek rejimini ortaya çıkarır. Şizofreniye bu teorik başvuru,

⁸ Deleuze ve Guattari'nin bu kavramı, her ne kadar kelimenin coğrafi anlamını kapsıyor olsa da bu anlamı aşar. Dolayısıyla kavramın ulusal bir bölge anlamına gelen “yurt” kelimesinden farkının vurgulanması için kavramı Türkçe'ye kazandıran Ali Akay'ın “t” yerine “d”nin ikame edilmesini salık veren önerisi takip ediliyor (Akay, 1990, s. 8-9).

şizofrenlerin, toplumsal örgütlenmenin arzu akımları arasında kurduğu sabit bağlantı sürekliliklerine karşı mevcut üretim ilişkilerini sekteye uğratabilen bir anti-üretim ögesinin hareketini tamamen yüzeye çıkarmasından kaynaklanır. Bu ögeyi Antonin Artaud'dan aldıkları ilhamla 'organsız beden' olarak tanımlayan ikili, örgütlenme karşıtı bu düzlemi egemen anlamlandırma kodlarından kopuş için gerekli olan bir anti-üretim ögesi olarak sunar. Herhangi bir bağlantı sürekliliğine (toplumsal, bedensel ya da muhayyel) işaret eden organların örgütlenişini (organların organizasyonu anlamında organizma) bozan organsız beden, organlara (bağlantılara) değil, örgütlenmeye karşıtlığı dâhilinde tanımlanır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 21-2). Zira arzunun farklı organlaşmalar olarak yeni bağlantılar ve takımyıldızlarına yönelen hareketinin olanaklılık koşulu, eski sabitleşmiş bağlantıları koparan organsız bedendir.

Egemen toplumsal gerçekliği yersizyurdsuzlaştıran moleküler rejime özgü arzu yatırımları, toplumsal alandaki daimî bir şizofrenikleşme eğiliminin taşıyıcısı olan 'kaçış çizgileri'ni (*lignes de fuite*, Fra., *lines of flight*, İng.) olanaklı kılar. Kaçmanın herhangi bir yeri "terk etmek" anlamına gelmediğini belirten Deleuze için "kaçmaktan daha eylem dolu bir şey olamaz" (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 59). Zira kaçış çizgileri kaçılan şeyin de sızdırmazlığını yitirmesi anlamında 'kaçırması'nı sağlayan bir yersizyurdsuzlaş(tır)maya işaret eder. Molar hezeyanın paranoyak karakteri ise, toplumun şizofrenikleşme eğilimini durdurmaya, sabit özdeşliklerde uyumlu hale getirilmiş arzu akımlarını kaçırarak kaçış çizgilerini bastırmaya çalışan 'basınç çizgileri' olarak anlaşılmalıdır. Molar birikimler kendi özdeşliklerini, moleküler arzu ağlarına özgü mikro-topolojinin yersizyurdsuzlaşmaya açık dinamizmini durduran paranoyak bastırma süreçlerine borçludur. Özetle, çizgisel kuvvetlerin tüm toplumsal alanı kateden ilişkileri, gerilimleri ve dağılımlarıyla yerliyurdlulaştırıcı düğümler ve yersizyurdsuzlaştırıcı bağlantılardan oluşan tam bir harita söz konusudur.

Deleuze ve Guattari düşüncesinde başından beri işler halde bulunan bu haritacılığın geliştirilmesinin sonucu olan düzenleme kavramı, 1980 tarihli *Bin Yayla* eserinde en sofistike haline kavuşur. Deleuze ve Guattari, düzenlemelerin kaçış çizgilerini bağlamaya çalışan molar kısmını jeolojik bir analogiye başvurarak katmanlaşmalar olarak adlandırır. Katmanlar, ilki maddi etkiler ve yaptırımlar yoluyla öznelliği bedensel olarak üreten bir makinesel düzenlemeye (içerik) ikincisi ise sözce öznesini manipüle ederek onu dile özgü anlamlandırma rejimleriyle özneleştirilen sözcelemin kolektif düzenlemesine (ifade) tekabül edecek şekilde iki kesite (*segment*) ayrılır. İfade ve içerik ayrımı, Hjemslev'in semiyotik modellemelerinden çıkarılır. Hjemslev ifade ve içeriği her ne kadar dilbilimsel anlamıyla gösteren ve gösterilene tekabül edecek şekilde düşünse de bunların arasında birbirlerine tam olarak tekabül etmelerini

olanaksız kılan bir gerilimin olduğunu düşünür (Guattari, 2021, s. 99-100). Bu gerilime rağmen ifade-içerik entegrasyonuyla ortaya çıkacak anlamlandırma süreçlerini olanaklı kılan bir başka düzeyi analize dâhil eder. İfade ve içeriği önceleyen bu düzey, bir maddi akış sürekliliği olarak muhtemel semiyotikleşmelerin olanaklılık koşuludur. Hjemslev'in *purport* (Danca *mening* kelimesinin bu çevirisi, Hjemslev'in kelimeyi kullandığı anlamda hem 'madde' hem de 'mana' anlamına gelir) adını verdiği bu alan, amorf, henüz formelleşmemiş semiyotikleştirme hammaddesidir (Hjemslev, 1969, s.50-1). İfade ve içeriğin mütakabiliyetini olanaklı kılan bütün bir bağlamsallık, bu akışlar *continuum*'unun üzerinden geçer.

Deleuze ve Guattari, Hjemslev'in ifade-içerik entegrasyonunu madde-form-töz'e dayalı üç düzeyli bir analitik yoluyla okuyan yeniliğini takip eder. Buna göre ifade ve içeriğin her biri kendine ait olan maddeleri, formları ve tözleri bulunur. Formlar, henüz amorf halde bulunan madde/mana üzerine atılmış 'gerili bir ağ' ya da 'ızgara' gibi serilir (Guattari, 2021 s. 100). Izgaranın her bir karesi ya da ağın her bir boşluğu üzerine serildiği maddeye dayatılan bir forma karşılık gelir. İkili bu düzeye 'örgütlenme düzlemi' (*plan d'organisation*, Fra., *plane of organization*, İng.) adını verir. Bu düzlem içeriğin formu olan makinesel düzenlemeleri ve ifadenin formu olarak sözcelemin kolektif düzenlemelerinin madde/mana süreçlerini formelleştirmeye çalışan örgütlenmesine tekabül eder. Zira formel olmayan madde/mana akımlarına belirli formlara riayet etmesi için çeşitli etkilerde bulunan bu düzlem daimî bir örgütlenmeye işaret eder. Töz ise "tıpkı gerili bir ağın gölgesinin kesintisiz bir yüzeye yansması gibi", form, maddeye yansıtıldığında ortaya çıkan şey[dir]" (Guattari, 1984, s. 99). Buradaki metafor "açık seçiktir: Kesintisiz yüzey" *maddedir*, "gerili ağ" *formdur* ve ağın yüzeye düşen "gölgesi" ise tözdür" (Guattari, 1984, s. 99). Örneğin ceza hukuku (ifade) ve hapisane kurumu (içerik) kendi madde, form ve tözlerine sahiptir. İçeriğin tarafından bakıldığında hapisaneye giren formelleştirilmeyi bekleyen bedenler içeriğin maddesine, bir kurum olarak hapisanenin yaptırımları ve genel örgütlenişi içeriğin formuna ve nihayet bu bedenlerden bir mahkûm oluşturulması ise içeriğin tözüne tekabül eder. İfade tarafından bakılırsa suçluluk kategorilerini oluşturan soyut özneler ifadenin maddesi, prosedürler ve cezai yaptırımlar ifadenin formu, son olarak ifadenin tözü ise ceza hukukunu somutlaştıran yazılı göstergeler olarak anayasanın ilgili bölümüdür. Katmanlaşmaların stratejik görevini yerine getiren formlar, üstüne bir ağ gibi serildiği madde/mana süreçlerini onlardan bir töz çıkaracak şekilde kodlayarak bir iktidar diyagramına mahal vermektedir. Ancak bu diyagramlaşmaların maddesi olan bedenler, süreçler veya bileşenler daima sabitleşmeleri olanaksız kılan bir devinimle örgütlenme düzleminin ondan çıkarmak istediği töze sığmayan 'kaçışlar' halindedir.

Bir başka deyişle töz yalnızca bir gölge olabilir; zira form maddeyi asla nihai anlamda massedemez. Deleuze ve Guattari ifade ve içeriğin örgütlenme sürecinin üzerinde iş gördüğü madde/mana düzeyine, Kurt Gödel'in matematikteki formel sistemlerin tutarlılığını inceleyen çalışmalarından aldıkları ilhamla 'tutarlılık düzlemi' adını verir. Gödel'in formel sistemlerin mantıksal tutarlılığına dair büyük bir düşünsel krizin aşılmasını sağlayan tamamlanmamışlık teorisine göre bir sistemin iç tutarlılığı onun kısmiliğine (tamamlanmamışlığına) bağlıdır. Gödel, matematiğin evrenselliği yakalayacak tutarlı sistemler oluşturma gibi iddialarının altını oyan bir şekilde sistemlerin sadece tamamlanmamış sistemler olduğu takdirde tutarlı olabileceğini kanıtlamıştır. Bu tamamlanmamışlık, sistemlerin mantıksal öncülü olan aksiyomların tutarlılığının daima farklı aksiyomatikleşmeleri mümkün kılan bir 'dışarı' tarafından yerinden edilecek olmasından kaynaklanır. Formel sistemler gerçekliği tamamen kaplayan bir temsile yönelse bile daima temsilin kendisini şüpheli hale getirerek onun tamamlanmamışlığını kanıtlayan bir fazlalık farklı aksiyomlar doğurarak sistemin sınırlarına dadanır. Bu, gerçekliğin onu bütünselleştirmeye çalışan her sisteme karşı daima indirgenemez bir fazlalık (çokluklar kümesi) olarak kavranması gerektiğini gösterir. Zira kapalı bir küme olmayan bütün "aksine kümenin mutlak olarak kapalı olmamasına, hiçbir zaman tamamen korunaklı olmamasına, onun adeta ince bir iple evrenin geri kalanına tutturulmuş gibi bir yerlerde açık kalmasına yol açan şeydir" (Deleuze, 2014, s. 22). Bu itibarla bütünün bütünsel olmadığını gösteren tutarlılık düzlemi, sistemlerle bütünselleştirilmeye çalışılan gerçekliğin, sistemlerin tamamlanmamışlığını kanıtlayan fazlalığına işaret eder. Bir diğer deyişle örgütlenme düzlemi, tutarlılık düzlemini asla nihai olarak formelleştiremez. Zira sürekli ondan kaçan bir fazlalık vardır. Bu haliyle ifade ve içerik katmanlaşmalarının tutarlılık düzlemi üzerinde yürüttüğü formelleştirici işlemler olarak örgütlenme düzlemi, katmansızlaştırıcı kaçış çizgilerini bastırmaya çalışan paranoyak süreçlerin bir ifadesidir. Düzenlemeler, daimî bir yersizyurdsuzlaşma halinde olan tutarlılık düzlemi (madde/mana), yerliyurdlulaştırıcı örgütlenme düzlemi (form) ve yerliyurdlulaştırılmış ilişkilerden öznellikler üreten katmanlardan (töz) oluşur. Deleuze'un mektubu yazdığı dönemde halihazırda Guattari'yle birlikte geliştirerek *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* (1975) eserinde kullanmaya başladıkları düzenleme kavramının en sofistike tanımı *Bin Yayla*'da saklıdır:

[Düzenleme], yatay bir ilk eksene göre, iki kesit taşır: içerik kesiti ve ifade kesiti. Düzenleme bir taraftan bedenlerin, eylemlerin ve tutkuların *makinesel düzenlemesidir*, birbirine tepki veren bedenlerin bir karışımıdır; diğer taraftan, edimler ve beyanların, yeni bedenlere atfedilen cismani-olmayan dönüşümlerin *sözcelemin kolektif düzenlemesidir*. Ama dikey bir ikinci eksene göre, düzenlemenin bir yandan onu istikrarlı kılan *yerliyurdlu* ya da yeniden-yerliyurdlulaştırılmış kıyıları ve onu sürükleyen *yersizyurdsuzlaşma uçları* vardır. (Deleuze ve Guattari, 2005, s. 88).

Arzunun daima düzenlemenin bu karmaşasıyla bir “simbiyoz” içinde olduğunu düşünen Deleuze’e göre, bütün toplumsal alanı iktidar kavramını minyatürleştirerek okumaya çalışan Foucault, iktidarın bu düzeylerden sadece biri (katmanlar) olduğunu gözden kaçırmaktadır (Deleuze, 2007, s. 125). Düzenleme kavramının sunduğu üç ayrı düzey içinden okunduğunda Foucault’nun bu yaklaşımı, tutarlılık düzlemini sadece örgütlenme düzleminin gözünden incelemek anlamına gelir. Deleuze’ün Foucault’da gördüğü temel sorun, tutarlılık ve örgütlenme düzlemleri arasındaki yersizyurdsuzlaşmalar ve yeniden-yerliyuşlulaştırmalarla karakterize olan diyagramatik alanı sadece iktidarın stratejikleşmesine dair terimlerle anlamaya çalışmasıdır. Bu da iktidarın Foucault’da toplumsal alanı anlamak için gizli bir birincil varsayım düzeyinde olduğunu göstermektedir. Hâlbuki Deleuze’e göre toplumsal alanda ‘ilk belirleyen’ kaçış çizgileridir. Katmanlar bu çizgileri yeniden-yerliyuşlulaştıran bastırma operasyonlarıyla kaçan arzu bloklarını kodlamayı bırakmaz. Bu da Foucault’yla aralarındaki bir başka farkı açığa çıkarmaktadır. Deleuze, iktidar aygıtlarının farklı toplumsal gerçeklik dalgaları yayarak kurucu olmaya meyleden kaçış çizgilerine uyguladığı baskıya, hipotetik anlamıyla olmasa da olgusal bir gerçeklik olarak bir yer açmak gerektiğini düşünür. Bu sebepten ne baskı ne de ideoloji kavramlarını merkeze alarak analitiğe başlamak konusunda ısrarla Foucault’yu takip ettiğini söylese de iktidar aygıtlarının baskıcı özellikleri konusunda Foucault kadar muhalif olmadığını belirtir (Deleuze, 2007, s. 126). Deleuze, iktidar aygıtlarının uyguladığı kuvvetin bir baskıcı etkiyi beraberinde getirdiğini düşünür. Foucault’nun baskı olgusuna karşı inatçı muhalefeti, baskıcı hipoteze karşı haklı eleştirilerinin sebep olduğu bir kör nokta gibidir. Lakin Deleuze için Foucault’nun iktidarı kurucu rolüyle kavrama çabası, onu yalnızca baskı olgusuna karşı kör kılmaz. Aynı zamanda devrimci odakları kurucu terimlerle formüle edebileceği tüm olanakları da engeller. Çünkü “iktidar aygıtları kurucu ise, bunlara karşı yalnızca “direniş” fenomeni mevcut olabilir” (Deleuze, 2007, s. 128).

Foucault’nun bir çıkmaza yakalanmasının sebebi aslında direniş iktidarla bağıntısı dışında düşünmenin iktidar ilişkilerine göre dışsal bir öze ya da kurucu özne mefhumuna benzer bir mutlaklığa gönderecek olmasına karşı çekincesidir. Zira iktidar ilişkileri içinde olan bedenler daima görelî anlamda iktidara sahip ya da iktidardan mahrumdur. Bu sebepten iktidar ve direniş karşılıklılığı içinde düşünür. Ancak Deleuze, “direniş fenomenlerinin aygıtların tersyüz edilmiş imgesi” gibi düşünüldüğü bu yaklaşımın tüm olası “çıkışları tıkıyormuş” gibi görüldüğünü belirtir (Deleuze, 2007, s. 128). Kaçış çizgilerinin herhangi bir öze veya kendiliğindenliğe işaret etmemesi bakımından özü gereği devrimci olmadığını belirten Deleuze bunların basitçe “iktidar aygıtlarının bir araya getireceği, bağlayacağı şeyler” olduğunu

vurgular (Deleuze, 2007, s. 127). Bu kaçış çizgilerinin devrimci olabilecek süreçlerinin varolmadığı anlamına gelmez. Daha ziyade özcülüğe yakalanmadan devrimci bir analitik icat etmenin yegâne yolunun toplumdaki ilk belirleyenin kaçış çizgileri olarak düşünülmesiyle mümkün olduğuna yönelik bir vurgudur. Belki de Deleuze’ün metin boyunca arzunun ya da kaçış çizgilerinin ne “doğalcılık” ne de “kendiliğindencilik” olduğunu ısrarla vurgulaması, Foucault’nun *Bilme İstenci*’ndeki sert arzu eleştirilerine bir yanıt mahiyetindedir. *Bilme İstenci*’nde arzunun bastırıldığını düşünmenin yersiz ve gereksiz olduğunu vurgulayan Foucault arzuyu ortaya çıkaran şeyin zaten “yasa” olduğunu dolayısıyla “iktidar dışında yer alacak bir arzuyu aramaya kalkışma”nın “boş bir çaba” olduğunu belirtir (Foucault, 2012, s. 62). Bir başka pasajda ise tavrı daha serttir: “İktidar arzu üzerinde yalnızca dış bir etkiye sahipse bir "kurtuluş" vaadine, yok eğer iktidar arzuyu kuruyorsa onu olumlamaya götürür. Her iki durumda da tuzağa düşmüşsünüz demektir” (Foucault, 2012, s. 63). Burada kurtuluş vaadine götüren konum arzuya bir öz atfeden Freudcu-Marksizme, iktidarı arzu üzerindeki kurucu etkisi nedeniyle olumlayan konum ise psikanalize tekabül eder. Foucault arzu kavramının baskıcı hipotezin hukuki-söylemsel iktidar modeline sadık kaldığını düşünmektedir (Foucault, 2012, s. 70). Aslında bu eleştirilerin nişangâhına Deleuze ve Guattari’nin girdiğini söylemek güçtür. Zira ikili, Freudcu-Marksistlerin arzu ve iktidarı kökten zıt konumlara yerleştiren arzu romantizmine karşı arzunun toplumsal-üretim anlamına geldiğini vurgulayarak Reich’ı bu adımı atmadığı için eleştirir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 495). Lakin Deleuze’ün Foucault’yla aralarında geçmiş bir konuşmadan aktardıkları filozofun, nişangâhı ikiliye doğrultmuş olabileceğini düşündürmektedir⁹. Deleuze, Foucault’nun mealen şunları ifade ettiğini söylemiştir: “Siz farklı şekilde kullanıyor olsanız da bu arzu kelimesine tahammül edemiyorum, arzu = eksiklik olduğunu düşünmeden, yaşamadan edemiyorum, veya arzunun kendisine bastırılmış demesine katlanamıyorum” (Deleuze, 2007, s. 130).

Foucault lanetli olduğunu düşündüğü arzu kavramına karşı zevki öne çıkarır. Çünkü cinselliği yüzyıllarca denetim altında tutmuş Hristiyan çileciliğinde ve *scientia sexualis* ismini verdiği modern hakikat rejiminde sümen altı edilmiş olan zevk ekonomisinin, baskıcı hipotezi beraberinde taşıdığını düşündüğü arzu kavramına göre daha devrimci bir potansiyele sahip olduğunu düşünür. Lakin Foucault için arzu nasıl psikanalitik bağlamlara çakılı kalıyorsa Deleuze’e göre de zevk kavramı için aynı durum söz konusudur. Bu sebepten “ben de kendi hesabıma “zevk” kelimesine artık katlanamıyorum” diye yazar (Deleuze, 2007, s. 130). Deleuze

⁹ Foucault, Deleuze ve Guattari’yle, *Anti-Ödipus*’a övgü dolu bir önsöz yazacak kadar iyi bir ilişkiye sahip olsa da bazı biyografik aktarımlarda Jacques Donzelot’ya kitaptan aslında hiç de hoşlanmadığını söylediği belirtilir (Dosse, 2010, s. 316).

için zevk, “arzunun içkin sürecini kesintiye uğratma”nın bir biçimidir (Deleuze, 2007, s. 131). Deleuze ve Guattari, sadece cinselliğe ve zevke yatırım yapan arzunun, yasaya içten boyun eğerek kodlanmış faşizan bir arzu yatırımı olduğunu düşünür¹⁰. Zira “yasayı sonuna kadar benimsemek suretiyledir ki kendini yasaya numaradan teslim etmiş bir ruh ondan kurtulmayı ve yasakladığı zevkleri tatmayı başarabilir” (Deleuze, 2017, s. 24). Arzunun ereksel-olmayan üretim sürecini zevke bağlamak, onu içinden çıkılmaz bir sınır-ihlal diyalektiğine dâhil ederek yasayı tersinden onaylayan bir döngüye sokmaktır¹¹. Deleuze’e göre Foucault’nun zevk kavramına yaptığı teorik yatırım, aslında onun direniş ve iktidarı bir göbek bağıyla birbirine bağlayan yaklaşımının neden olduğu açmazın bir başka ifadesidir. Zira direnişin sadece iktidarın olduğu yerde bulunmasına benzer bir şekilde zevk de sadece yasanın olduğu yerde bulunur.

Deleuze için sadece yasanın bulunduğu yerde olan zevk gibi sadece iktidarın olduğu yerde bulunan direnişin statüsü de olsa olsa iktidarın statükusunun belirtisidir. Bu sebepten “direniş fenomenlerinin bir statüsüne ihtiyacımız yoktur: tabii eğer bir toplumun ilk verisi her şeyin yersizyurdsuzlaşması, kaçması ise” ifadeleriyle Guattari’yle birlikte geliştirdiği formülasyonun farkını vurgular (Deleuze, 2007, s. 129). Toplum, kaçış çizgilerinin yersizyurdsuzlaştırıcı etkilerine karşı iktidarın yeni bastırma aygıtları icat etmesine sebep olan daimî bir dinamizm halindedir. Deleuze’e göre Foucault, iktidarı bir ilişki şeklinde tanımlayarak siyaset felsefesini statik terimlerden kurtarmaya meyletmiş olsa da iktidarı birincil

¹⁰ Deleuze, Foucault’nun arzu kavramına katlanmadığını beyan eden sözlerinin sonunda bir açık kapı bırakarak “belki de benim zevk dediğime siz arzu demektesiniz” dediğini belirtir (Deleuze, 2007, s. 130). Filozoflar arasındaki açık ihtilafa rağmen bu fikri takip etmek de mümkündür. Foucault, *Anti-Ödipus’a Önsöz*’de Deleuze ve Guattari’nin arzu anlayışının ne ahlaka ne de morfolojiye dayanan ereksel-olmayan yaklaşımına *ars erotica* yakıştırmasını münasip görür (Foucault, 2011a, s. 55). Bu kavramı daha sonra *Bilme İstenci*’nde de kullanan Foucault “tarihsel olarak cinselliğin hakikatini üretmek için iki büyük yöntem” olduğuna dikkat çeker (Foucault, 2012, s. 46). Bunlardan ilki cinselliğe ahlaki ya da bilimsel bir morfoloji dayatmadan zevk ekonomisini zenginleştirmeye çalışan *ars erotica* diğeri ise cinselliğe bir hakikat dayatan *scientia sexualis*’tir. Deleuze ve Guattari de Gregory Bateson’dan ilham alarak kullandıkları “yayla” kavramına orgazmik-olmayan (ereksel-olmayan) bir arzu sürecini vurgulamak için başvurur (Deleuze ve Guattari, 2005, s. 158).

¹¹ Bu ihtilafa rağmen Guattari, Foucault’nun ölümünden sonra kaleme aldığı bir makalede Foucault’nun arzu kavramını, kendisinin Deleuze’le birlikte kullandığı anlamdan çok daha dar bir anlamda kullansa da onun çalışmalarının “iktidarı arzuya doğru çekmek gibi bir sonucu” olduğunu belirtir (Guattari, 2014, s. 135). Guattari kurulabilecek bir ortaklığın tam olarak bu noktada mümkün olduğunu düşünmektedir. Çünkü arzuyu iktidara çekmek, iktidarın bir libidinal yatırım” sorunu olduğunu göstermektedir. Konuyu daha da çetrefilli kılan bir diğer unsur ise, Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla* eserinde baskı ve arzu kavramına hiç başvurmamasıdır. Bunun belki de bir Foucault etkisinin sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü Deleuze’ün Foucault’da gördüğü direnişin statüsünün belirsizliği problemi gibi Foucault’nun Deleuze ve Guattari’ye yönelttiği üstü kapalı eleştiri de arzunun statüsüne dair bir belirsizlik görür. Bu çalışmanın kapsamını aşan bu etkileşim yalnızca başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ne var ki Deleuze ve Guattari’nin arzuyu kavramsallaştırdıkları mantıksal şemayı -bu kelimeyi kullanmayı bıraksalar da- asla terk etmedikleri belirtilmelidir. Zira *Bin Yayla*’da Foucault’yu hala aynı argümanlarla eleştirmektedirler (Deleuze ve Guattari, 2005, s. 531).

bir şekilde düşündüğü için toplumsal süreçlerin dinamik doğasını elden geçirir. Deleuze bir mülakatında aralarındaki temel farkı şu şekilde anlatır:

Foucault'nun şaşıracağı şey şu olacak: karşı karşıya kaldığımız ... iktidarlara, sinsiliklere, ikiyüzlülüklere rağmen direnmeyi başarıyoruz. Ben ise tersine şaşırırdım. Her taraftan kaçıyor, ancak hükümetler toparlamayı başarıyor. Anlayacağınız, ters yönlerden ele alıyorduk problemi. Toplum için akışkan bir şey demekte haklısınız, hatta daha ileri gidelim: bir gaz. Foucault için ise bir mimari (Deleuze, 2007, s. 280).

Foucault daima tarihsel olarak 'kurulmuş' olan iktidar aygıtlarını, bu aygıtların nasıl mümkün olduğunu göstermek amacıyla da olsa veri olarak alırken Deleuze toplumsal alan üzerinde bambaşka bir gerçekliğin olanaklılığını gündeme getiren 'kurucu' etkilere sahip yersizyurdsuzlaşmaları veri olarak alır. Deleuze için "toplumsal bir alan her şeyden önce yenilenme ve değişim hareketleri üzerinden tanımlanmalıdır"; Foucault ise toplumsal alanı "hüküm süren iktidar ilişkileri ya da bu ilişkilere karşı ortaya çıkan direnme üzerinden" tanımlama çabasıdadır (Schönher, 2016, s. 271). Deleuze, yıllar sonra bir söyleşisinde Foucault'ya "göre bir toplumsal alan stratejiler tarafından katedilir, bize göre ise her yerden kaçmaktadır" ifadesiyle aralarındaki farkı özetler (Deleuze, 2013a, s. 164).

Aralarındaki bu fark, aslında Nietzsche'yi alımlama tarzlarındaki farklılıkta da görülebilir. Zira "Foucault'nun Nietzsche'si ile Deleuze'ün Nietzsche'si aynı değildir" (Zaoui, 2014, s. 144). Deleuze, erken dönemde kaleme aldığı *Nietzsche ve Felsefe*'den itibaren Nietzsche'ye kuvvetlerin tepkisel olmayan etkin ve kurucu bir dinamiğine ulaşmak için vazgeçilmez bir kaynak olarak başvurur. Ancak Foucault'nun Nietzsche'si, hâlihazırda tarihsel olarak kurulmuş olan toplumsal formasyonların soykütüksel eleştirisine imkân tanıyan bir kök-figürdür. Zaoui bu iki filozofun Nietzsche'si arasındaki farkı şöyle özetler: "Foucault'nunki, kurulmuş olanı, yani gerçek kurumların ışığı tarafından kapılan herhangi'yi kazıp çıkarmayı içerir; Deleuze'ünki ise kurucu olanı, daha baştan hiçbir kurumsallık tarafından kapılamaz olan tekilliği" ele alır (Zaoui, 2014, s. 147).

Foucault bir mülakatında ilki "[Martin] Heidegger gibi düşünceye yeni yollar açan" ikincisi ise bir "arkeolog" gibi "düşüncenin içinde açıldığı uzamı ve bu düşüncenin koşullarını, oluşum kipini inceleyen" iki filozof tipi olduğunu belirtir (Foucault, 2011c, s. 45). Deleuze ve Foucault'nun iki filozof tipinin özelliklerini de taşıdığı söylemekte beis yoktur. Ancak Deleuze daha çok düşünceye yeni bir yol açarken dolaylı olarak mevcut düşüncenin arkeoloğunu gerçekleştiren bir filozoftur. Her zaman kurulmuş formasyonların soykütüğünü gerçekleştiren Foucault ise dolaylı olarak düşünceye yeni bir uzam tayin eder. Foucault, iktidardan yola

çıkarak iktidara karşı direnişi problematikleştirirken Deleuze arzusunun kuruculuğundan yola çıkarak arzuyu yerliyuurdulaştırıran mevcut iktidarlara problematikleştirir.

Kopuş Sonrası Foucault Düşüncesinde Direniş: Özgürlük ve Etik

Deleuze ve Foucault 1977 yılından sonra bir daha iletişim kurmaz. Her iki tarafında yeniden görüşmeyi istediği bilinse de bu gerçekleşmez. Ancak Foucault'nun 1984 yılındaki ölümünden sonra cenaze töreninde onuruna *Cinselliğin Tarihi*'nden bir bölüm okuyan kişi elbette Deleuze olur. Deleuze, 1986'da yayımladığı *Foucault* monografisinde, onun direniş dair krizini aştığı yorumunda bulunur; kopuş döneminde belirginleşen farkları silikleştiren uzlaşmacı bir çizgiyi izler. Zira Deleuze'e göre Foucault, son dönemine özgü etik gündemle kendilik pratikleri dizisi olarak özneleşme süreçlerine (*processus de subjectivation*, Fra., *processes of subjectivation*, İng.) uzanmak suretiyle direnişi tepkisellik kıskacından kurtarıp krizini aşar. Mathias Schönher, Deleuze'ün bu kitaptaki uzlaşmacı yaklaşımının Foucault tarafından “yazılmamış bir öğretiyi kabul etmekten ibaret”, beyhude bir çaba olduğunu iddia eder (Schönher, 2014, s. 278). Ancak Foucault'nun kopuş sonrası çalışmalarında, Deleuze'ün yorumunu haklı çıkaracak nitelikte yenilikleri analitiğine dâhil ettiği görülür. Bunların başında, iktidar ilişkilerinin olanaklılık koşulu olarak sunduğu “özgürlük” unsuru ve bu özgürlüğün iktidar ilişkilerinde nasıl kullanıldığını problematikleştiren etik ve estetik temalar gelir.

Bu dönemde iktidar ilişkilerine daha incelikli bir tanım getiren Foucault, iktidarı “mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesi” olarak tanımlar (Foucault, 2011b, s. 74). Bu itibarla temelde “davranışları yönlendirmek” anlamına gelen iktidar, yalnızca mümkün eylem alanlarının potansiyel açıklığını temin eden özgürlük sayesinde olanaklı olabilir. İktidar ilişkilerinin temelde “özgürlük oyunları” olduğu belirten Foucault, bu oyunları “birilerinin başkalarının davranışlarını belirlemeye çalıştığı, ötekilerinse kendi davranışlarının belirlenmesine izin vermemeye ya da karşılık olarak onların davranışlarını belirlemeye çalıştığı” ilişkiler olarak açıklar (Foucault, 2011a, s. 245). Bu özgürlük teması, genel bir özgürleşme temasıyla karıştırılmamalıdır. Foucault, “bir baskı mekanizması tarafından gizlenmiş, yabancılaştırılmış” özgürleştirilmeyi bekleyen bir öze gönderme yaparak iktidara göre dışsal bir alana atıfta bulunma riski taşıdığı için genel özgürleşme temasına karşı “temkinli” olduğunu belirtir (Foucault, 2011b, s. 223). Zira iktidar özgürlüğü dışlamaz; tam aksine özgürlük olduğu için bir ilişki olarak belirebilir. Dolayısıyla özgürlük teması sayesinde iktidar ilişkilerini mantıken önceleyen ancak iktidarın dışında olmadığı için temel tezlerine aykırı da olmayan bir düzlem bulduğu söylenebilir. Çünkü bir özgürleşme söylemini olanaklı kılacak mutlak bir dış yine söz konusu değildir. Ancak bu düzlem, iktidarın birincil bir varsayım

olamayacağını aksine daima direniş potansiyeline işaret eden özgürlüğün, iktidar için birincil bir varsayım olduğunu formüle etmeye imkân tanır. Ayrıca bu kavram, Foucault'ya yöneltilen iktidarı mutlaklaştırdığı yollu eleştiriye cevap niteliğinde yeni bir ayırım yapma olanağı sağlar. Foucault, özgürlük sayesinde iktidar ve tahakkümü (*domination*) birbirinden ayırır. Bireyleri özneleştirme/tâbi kılma kabiliyetini yitirmek suretiyle kaba kuvvete dönüşmüş bir iktidarın krizine işaret eden tahakküm olgularıyla iktidar ilişkilerini ayırt etmek gerekir (Foucault, 2011b, s. 245). İktidar sadece özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece olanaklıdır. Bu özgürlük, “çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların benimsenebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze” olmayı ifade eder (Foucault, 2011a, s. 75). İktidar, tahakkümün aksine mümkün eylem koşullarının açık olduğu bir ilişkide olanaklıdır. Dolayısıyla, köleliğin, insanın zincirlenmiş olduğu durumda değil, “hareket edebileceği ve hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisi” olduğunu ifade eder (Foucault, 2011b, s. 75). Bu ayırım, iktidarı her zaman muzaffer bir güç gibi resmettiği yönündeki eleştirilere bir cevap niteliğindedir. Çünkü ilk kez, iktidar kelimesini kullanırken dinamik ilişkilere gönderme yaptığı hususunda ikna edici bir ayırım oluşturur.

Aynı dönemde Foucault, etiğin, ahlaki bir katı yasaya bağlanmadan yaratıcı bir şekilde formüle edilmesini sağlayan Greko-Romen dünyaya özgü kendilik kaygısı pratiklerine yönelir. Bu pratikler iktidar ilişkilerindeki özgürlüğün nasıl kullanıldığını sorgulamaya açar. Etiği, sahip olunan bu “özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçim” olarak tanımlayan Foucault, direnişe yaratıcı bağlamlar kazandırarak onun iktidara göre asimetric bir kuruculuğa ulaşabilmesini mümkün kılan etik kendilik pratiklerini inceler (Foucault, 2011b, s. 225). Kendilik pratikleri, kişinin kendini ahlaki fiilin öznesi olarak oluşturmasına dair bir yaşama sanatını (*tekhnē tou biou*) geçerli kılarak oldukça dinamik bir özneleşme varyantı sunar (Foucault, 2012, s. 330). Bu özneleşmeler, bireyin hakikatle kurduğu ilişki hususunda daha otonom ve yaratıcı süreçlere karşılık gelmektedir. Hakikat rejimlerinin belirli problematikleştirme alanları dâhilinde bireyleri nesnel(leş)tiiren yaptırımlarına karşı, öznenin bir öz-problematikleştirmeye kendi hakikatini yaratmasına işaret eden etik, Foucault'ya ‘iktidarın hakikati’ne karşı ‘hakikatin iktidarı’ndan bahsedebilme olanağı sağlar. Hakikat rejimlerinin söylenenler ve görülenler arasında bir mütekalibiyet oluşturan koduna karşı kendilik pratikleri, farklı hakikatlerin üretilmesini olanaklı kılacak bir varoluşsal estetik sayesinde *logos* ve *bios*'u (kelimeler ve şeylerin bir başka muadili olarak sözler ve yaşamı) alternatif bir şekilde birbirine kenetler. Greko-Romen dünya için etik ve estetik, toplumsal ilişkilerde etkin bir varlık göstermenin koşulu olarak fazlasıyla siyasi bir konudur. Dolayısıyla kendilik kaygısı sadece bir güzel yaşam

ihtişamında değil; aynı zamanda “politik olarak angaje bir yaşamda” kendini göstermektedir (Lazzarato, 2015, s. 15). Zira temelde bir ilişki olan iktidar bedenlerin içinden geçtiği için kendiliğe dair etik soru özgürlüğün nasıl kullanıldığına dair siyasi soruyla özdeşir.

İktidar ilişkilerinde salt belirlenen bir nesne (köle) olmamak anlamına gelen etik doğrudan politiktir. Zira Foucault’nun da belirttiği gibi bir köle öncelikle etiğe sahip olmayan biridir (Foucault, 2011b, s. 228). Siyaseti, iktidarın aynadaki ters sureti olan bir direnişin yerine kurucu olabilecek etkilere muktedir bir şekilde edimselleştirmek için etik ve estetiği buluşturan farklı özneleşme hatları oluşturmak gerekir. Foucault, Hristiyanlığın baskın gelmesiyle unutulmuş olan bu pratiklerin, politik bir varoluş estetiğine açılan olanaklarını hatırlatmak suretiyle günümüzde yeni bir kendilik pratiği ve estetiği oluşturmanın zarureti vurgular. Militanca bir yaşamın bu dünyada gerçekleştirilmesi hedeflenen “başka bir dünya” için radikal bir şekilde “başka türlü” bir yaşamdan geçtiğini belirtir (Foucault, 2011d, s. 287). Hakikat rejimlerinin istediği gibi “olduğumuz şeyi keşfetmek” yerine; “olduğumuz şeyi reddetmek” amacıyla etkin ve yaratıcı varoluş tarzlarını mümkün kılacak bir *ethos* geliştirmek gerekmektedir (Foucault, 2011a, s. 68). Deleuze, bu yeni hamleyi olumlu karşılayarak bunun “olmakta olduğumuz ve artık olmayı bırakacağımız” şeyin bir tasarısı olarak tarihsel arşivden hareketle “başka-oluş” potansiyelini harekete geçiren bir kopuş çizgisi çektiğini belirtir (Deleuze, 2007, s. 345).

Deleuze, Foucault’nun ortaya çıkardığı iktidarın mikrofiziğindeki kuvvetlerin iki temel kudrete sahip olduğunu belirtir: “Her kuvvetin (başkalarını) etkileme ve (başkaları tarafından) etkilenme kudreti vardır” (Deleuze, 2013b, s. 90). Etkilenme süreçleri bir “kuvvetin maddesi”ne, etkileme kudreti ise bir kuvvetin “fonksiyonuna” karşılık gelir (Deleuze, 2013b, s. 91). Bir tarihsel eşikte baskın çıkan kuvvetler, yenilgiye uğrattığı kuvvetlerin maddesine belirli formları dayatan fonksiyonlarını gerçekleştirirler. Ancak Deleuze, Foucault’nun kendilik pratiklerini gündeme getirerek kuvvete “üçüncü bir kudret” atfeden önemli bir eklemede bulunduğunu düşünür (Deleuze, 2013b, s. 107). Foucault’nun Antik Yunanda bulduğu kendilik kaygısı etiği, bir başkasını etkilemek ya da bir başkasından etkilenmek yerine kendi üzerine katlanmak suretiyle kendi kendini etkileyen bir kuvvet hareketine işaret eder. İktidar ilişkilerinde kurucu bağlamlar oluşturma kudretini öncelikle kendilik üzerinde yürütülen bir çalışma olarak etiğe bağlayan Yunan diyagramı, etkileme ve etkilenmeyi önceleyen başka bir düzeyi gündeme getirir. Yunanlar “kuvvetin kuvvet olmayı bırakmayacağı şekilde, kuvveti katlamışlardır. Kuvveti kendisiyle ilişkilendirmişlerdir.” (Deleuze, 2013b, s. 120). Deleuze, Foucault’da aradığı çıkış yolunu nihayet bulmuşa benzer. Zira Foucault’nun özgürlüğü

keşfetmesi, direnişi, iktidar kuvvetlerine karşı basitçe direnen kuvvetler olmanın ötesinde bu özgürlüğün nasıl kullanıldığına dair etik gündem sayesinde kurucu bir potansiyelle birlikte düşünülebilir kılmaktadır. Bu da iktidarın, etkilenen maddeler olarak edilgen kuvvetlere indirgemek istediği direniş odaklarının olası indirgenemezliği tarafından öncelendiği anlamına gelir. Deleuze, bu şekilde Foucault'nun bir yenilgiyle terk ettiği dışarı düşüncesini farklı bir tarzda olsa da yeniden keşfettiğini düşünür. Artık söz konusu bir dışarıya açılmak değil, dışarıyı bir iç oluşturan iktidar ilişkilerine kayıtlı olarak formüle etmektir. Bu, bir içeri-dışarı alternatifine mahkûm kalmak yerine içeriyi dışarının bir kıvrımı olarak düşünmeyi de beraberinde getirir. Dışarının, bir şeye görece dışta olmak anlamında “dışarıdalıkla” karıştırılmaması gerekir (Deleuze, 2013b, s. 104). Çünkü iktidar ilişkilerinin dışına değil, bu ilişkilerde dönüşüm yaratabilecek farklı olanakları taşıyan içerideki bir dışarıya işaret eder. Deleuze'e göre Foucault, Tanrı'nın yarattığı kozmosun mutlak olarak dışında kalması anlamında aşkın bir öteyi andıran bir dışarı fikri yerine bu dünyaya ‘içkin bir dışarı’ formülasyonuna ulaşır. Bu da radikal farklılığın, mutlak bir dışta olmak yerine yapısal olarak Aynı-Öteki diyalektiğine -bu diyalektiğin tutarlılığını engelleyecek şekilde- dâhil olmuş olduğunu gösterir. Öyleyse dışarı, Ötekiliğin Aynılığa çoktan bulaştığının; dolayısıyla diyalektiğin istikrarının yalnızca görece bir istikrar olduğunun kanıtıdır. İktidar ve direnişin mücadele alanı olarak diyagramlar bu sebepten daima çalkantılı ve istikrarsızdır. Özgürlüğün yönetimi olarak iktidar, etkilenen kuvvetlerin maddesini formelleştirmeye çalışsa da nihai bir belirlenimle bu özgürlüğü massedemez. Zira diyagramlar sürekli yeni olanakları gündeme getiren içkin bir dışarıyla (özgürlük) iletişim halindedir (Deleuze, 2013b, s. 63). Kuvvet kendi üstüne katlanıp dışarıyı içeriye bükecek bir kıvrım oluşturmak (etik) suretiyle dışarıda saklı olan -mevcut olanaklılık sahasının ötesindeki- olanakları iktidar ilişkilerine tercüme ederek mevcut mikrofizikte kırılmalar yaratan bir edimselleşmeye kavuşur. Deleuze'e göre, direniş odaklarının, iktidarın diyagramdan çıkarmak istediği istikrarlı sonuçları bozan bu dışarıyla “ilişki içerisinde olmaları ölçüsünde, iktidarın son sözü direnişin birincil olduğudur” (Deleuze, 2013b, s. 108). Kaçış çizgilerinin birincilliğinden yola çıkarak direnişin statüsünü eleştiren Deleuze, Foucault'nun nihayet, direnişi birincil bir güç olarak tarif edilebileceği bir formülasyona ulaştığını düşünür. Bu sebepten eski eleştirilerini geride bırakıp Foucaultcu analitikte bir toplumsal alanın “stratejiler üretmekten ziyade” öncelikle “direnen” bir alana karşılık geldiğini belirtir (Deleuze, 2013b, s. 108). Çünkü toplumsal alanı kateden kuvvetler asla nihai anlamda formelleştirilemedikleri bir oluş halindedir. Bir diğer deyişle iktidar daima ona içkin olan bir dışarı tarafından yerinden edilir. Deleuze'e göre etkin bir güce kavuşmuş direniş odaklarının mevcut kuvvet ilişkilerini başkalaştırdığı süreçler, toplumsal topolojiye

özgü “yerin bir ‘yersizlik’ [(*non-lieu*, Fra., *non-place*, İng.)], tarihin bir oluş teşkil ettiği” kurucu anlara tekabül eder (Deleuze, 2013b, s. 105). Bu “yersizlik” ifadesiyle aslında Foucault’ya atıfta bulunur. Foucault, “Nietzsche, Soykütük, Tarih” başlıklı makalesinde bu ifadeyi, önemli tarihsel uğraklarda farklı anlam ve değerlerin türemesine neden olan bir “zuhur ediş” uzamı olarak kuvvetler arasındaki bir “karşılaşma yeri” için kullanır (Foucault, 2011c, s. 240). Ne var ki bu yer, istikrarlı kılınmış mevcut iktidar ilişkileri için beklenmedik anlam ve değerleri meydana getiren bir kopuş yarattığı için eski topolojiye göre bir “yer-olmayan” olarak ortaya çıkar (Foucault, 2011c, s. 240). Bu açıdan direnişin analitik olarak birincilliğini nihayet Foucaultcu yaklaşım içinden formüle edebilen Deleuze’ün, yersizyurdsuzlaşma kavramının Foucaultcu muadilini de bu yersizlikte bulduğu söylenebilir.

Sonuç

Foucault’nun bu krizini gerçekten aşmış olmadığını, Deleuze’ün yorumlarının ne ölçüde gerçeği yansıttığı ne ölçüde aşırı yorum niteliği taşıdığını belirlemek güçtür ve başka bir kapsamlı çalışmayı gerektirir. Ancak Foucault’nun aralarındaki kopuştan sonra Deleuze’ün eleştirilerini ciddiye alarak yeni bir arayışa yöneldiğini; bunun sonucunda temel aksiyomlarına ters düşmeden direnişe olumlu bir statü kazandırmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Foucault özgürlük unsuru ve bu unsurun nasıl kullanıldığını sorgulamaya açan etik sayesinde iktidarın mutlak dışı olmayan ancak iktidarın ‘içindeki bir dışarı’ olan kurucu varoluşsallaşma çizgilerini keşfeder. Bu, iktidarın bir dışı olmadığına dair temel tezini hala korumakla birlikte, direnişin kurucu kudretini ve iktidar ilişkilerinin dönüşüme açık doğasını daha iyi formüle etmesini sağlar. Foucault’nun bu eklemelerinden sonra Deleuze’ün uzlaşmacı bir tavra yönelmesi aralarındaki kopuşun telafi edilemez bir zıtlığın sonucu olmadığını; bazı bakımlardan konjonktürel olduğunu göstermektedir. Birbirlerini derinden etkilemiş bu iki filozofun daimî etik-politik ortaklığı, asgari müştereklerini bu kopuşun gölgesinde bırakmamak gerektiği anlamına gelir. “Deleuze’ün sık sık konuya geri dönmesi gerçeğinin ifade ettiği üzere bunu ilişkilerindeki üretken bir fark olarak düşünmek çok daha iyidir” (Thoburn, 2005, s. 82). Siyaset felsefesi tarihindeki en özgün uğraklardan biri olan tartışmaları, iktidara karşı kurucu olanı formüle etmek konusunda teorinin yüzleşeceği sorunlara dair büyük bir ders niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Akay, A. (1990). Önsöz. *Diyaloglar*. (s. 7-11). Ali Akay (Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Akay, A. (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2013). *Foucault'yu Unutmak*. Oğuz Adanır (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deleuze, G. (2007). *Two Regimes Of Madness*. Ames Hodges, Mike Taormina (Tra.). New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2013a). *Müzakereler*. İnci Uysal (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013b). *Foucault*. Burcu Yalım, Emre Koyuncu (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2014). *Sinema I Hareket-İmge*. Soner Özdemir (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. Burcu Yalım, Emre Koyuncu (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G./ Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus*. Brian Massumi (Tra.). Minneapolis: University Of Minnesota Press.
- Deleuze, G./ Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus*. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan (Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G./ Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*. Ali Akay (Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting Lives*. Deborah Glassman (Tra.). New York: Columbia University Press.
- Eribon, D. (2012). *Michel Foucault*. Şule Çiltaş (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth Of The Prison*. Alan Sheridan (Çev.). New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2002). *The Order Of Things: an Archaeology Of Human Science*. Alan Sheridan (Tra.). London: Routledge.
- Foucault, M. (2006). *History Of Madness*. Jonathan Murphy, Jean Khalifa (Çev.). London: Routledge.
- Foucault, M. (2007). *İktidarın Gözü*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2011a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011b). *Özne ve İktidar*. Işık Ergüden, Osman Akınhay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011c). *Felsefe Sahnesi*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011d). *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)*. Graham Burchell (Çev.). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi*. Hülya Uğur Tanrıöver (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Sonsuza Giden Dil*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015a). *Büyük Kapatılma*. Işık Ergüden, Ferda Keskin. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Grace, W. (2009). *Faux Amis: Foucault and Deleuze on Sexuality and Desire*. *Critical Inquiry*, 36(1), (s. 52–75). <https://doi.org/10.1086/606122>.
- Guattari, F. (1984). *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Rosemary Sheed (Çev.). London: Penguin Books.
- Guattari, F. (2013). *Kaçış Çizgileri*. Işık Ergüden (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Guattari, F. (2014). “İktidarların Mikrofiziği ve Arzuların Mikropolitikası” *Teorik Bakış* 3, (s. 129-141). Sibel Yardımcı (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Guattari, F. (2021). *Kaozmos: Etik-Estetik Bir Paradigma*. Mehmet Çağrı Uluğ, Gözde Erdoğan (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hjelmslev, L. (1969). *Prolegomena to a Theory of Language*. Francis J. Whitfield (Çev.). Madison: University of Wisconsin Press.
- Keskin, F. (2005). “Foucault’da Şiddet ve İktidar” *Cogito* 6-7, (s. 117-123). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lazzarato, M. (2015). *Göstergeler ve Makineler*. Fatma Nur Demirci (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Miller, J. (1993). *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster.

Morar, N./ Nail, T./ Smith, D. N. (2016) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Özmkas, U. (2019). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Peirce, C. S. (1931-36). *The Collected Papers, Vol. 4: The Simplest Mathematics*. Charles Hartshorne, Paul Weiss (Ed.). Massachusetts: Harvard University Press.

Revel, J. (2006). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Kemal Atakay (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Schönher, M. (2016). *Deleuze ve Foucault Arasındaki Kopuş*. *Cogito*. 82, (s, 267-279). Şeyda Öztürk (Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

Thoburn, N. (2005). *Deleuze, Marx ve Politika*. Ali Utku, Mukadder Erkan (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Zaoui, P. (2014). Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault'nun Tuhaf "Me Phunai"si. *Teorik Bakış*. 3, (s. 143-164). Sibel Yardımcı (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.