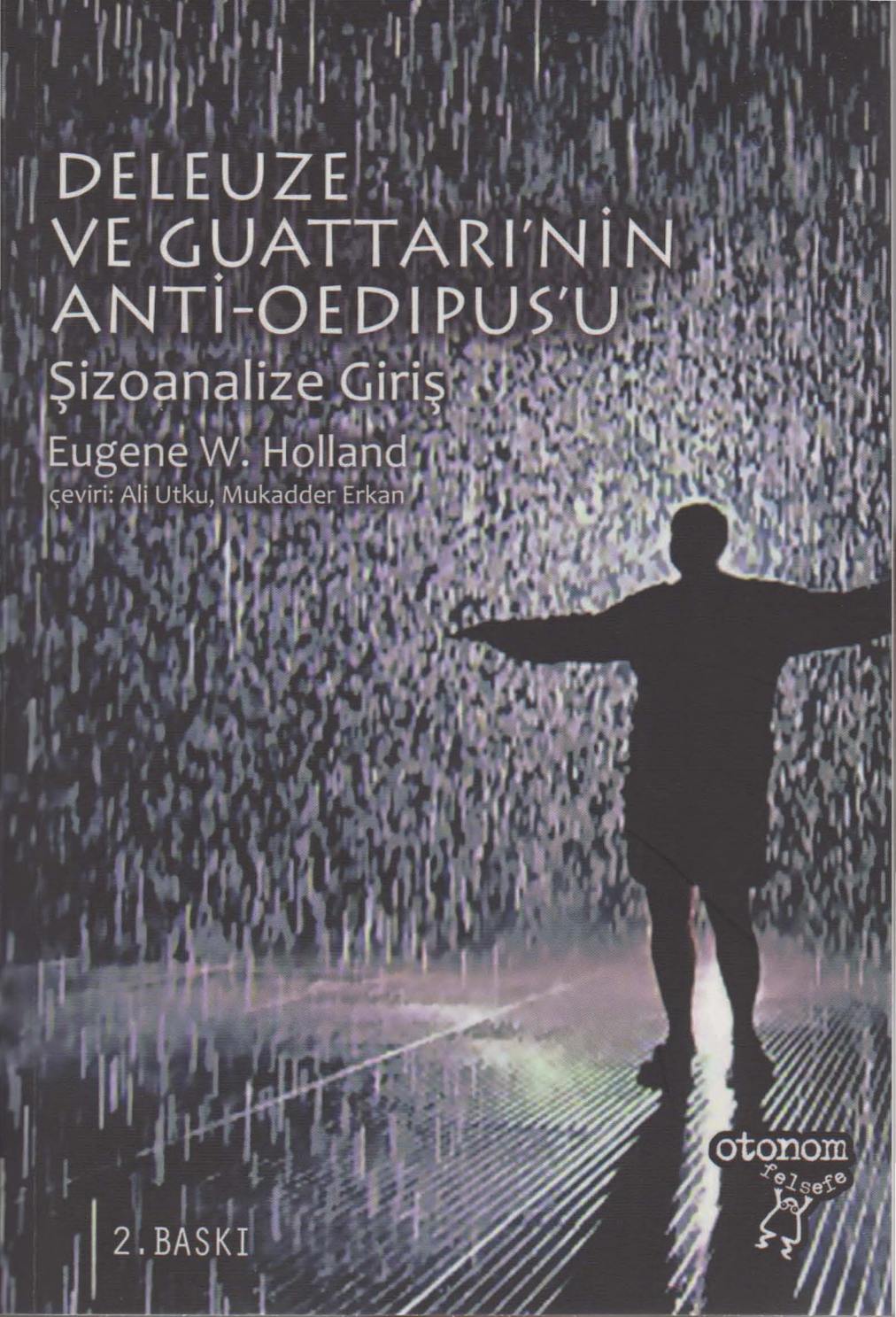
DELEUZE VE GUATTARI'NİN ANTİ-OEDIPUS'U

Şizoanalize Giriş

Eugene W. Holland
çeviri: Ali Utku, Mukadder Erkan



otonom felsefe

2. BASKI

DELEUZE VE GUATTARI'NİN *ANTİ-OEDİPUS*'U
ŞİZOANALİZE GİRİŞ

Eugene Holland: Ohio Devlet Üniversitesi'nde, Fransızca, İtalyanca ve Karşılaştırmalı İncelemeler Bölümleri'nde öğretim üyesidir. Toplum teorisi ve modern Fransız edebiyatı, tarihi ve kültürü alanlarında çalışmaktadır. Elinizdeki eseri dışında, *Baudelaire and Schizoanalysis: the Sociopoetics of Modernism* (1993) ve *Nomad Citizenship: Free-Market Communism and the Slow-Motion General Strike* (2011) başlıklı iki kitabı ve postyapısalcı teori ile Gilles Deleuze üzerine birçok makalesi bulunmaktadır.

Ali Utku: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Mukadder Erkan: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Otonom 15

Felsefe Dizisi 7

Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'u
Şizoanalize Giriş
Eugene W. Holland

ISBN 978-975-6056-56-1
1. Basım Ocak 2007
2. Basım Ekim 2013

Kitabın Özgün Adı
Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus
Introduction to Schizoanalysis
© 1999 Eugene W. Holland
Taylor & Francis Group LLC'ye dahil olan Routledge'ın
yayımladığı İngilizce basımın lisanslı çevirisidir.
© Otonom Yayıncılık, 2013

İngilizceden Çevirenler
Ali Utku, Mukadder Erkan

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
Mert İnan

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.
Tel (0212) 576 01 36

Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
Faks 0 212 244 87 88
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

DELEUZE VE GUATTARI'NİN *ANTİ-OEDİPUS*'U
ŞİZOANALİZE GİRİŞ

Eugene W. Holland

İngilizceden Çevirenler
Ali Utku, Mukadder Erkan

otonom felsefe

İÇİNDEKİLER

7 **Sunuş**

9 **Önsöz**

19 **Giriş**
25 Nasıl çalışır (1): Freud, Marx ve Nietzsche'nin materyalizmleri
43 Nasıl çalışır (2): Kant, Marx ve Freud'dan alınan eleştirel operatörler
43 *Operatör 1: Kant ve eleştiri*
45 *Operatör 2: Marx ve devrimci özeleştiri*
51 *Operatör 3: Freud ve kasıtlı espri*

63 **Arzulama-Üretimi ve Oedipus'un İçsel Eleştirisi**
65 Bilinçdışının üç sentezi
65 *Bağlayıcı üretim sentezi*
66 *Ayırıcı kayıt sentezi*
78 *Birleştirici tüketim-tamamlanma sentezi*
83 Psikanalizin beş paralojizmi
84 *Yerinden-etme paralojizmi ve temsil eleştirisi (1)*
87 *Uygulama paralojizmi ve birleştirici sentezin gayri meşru kullanımı*
91 *Çifte-bağ paralojizmi ve ayırıcı sentezin gayri meşru kullanımı*
96 *Dışdeğerbiçim paralojizmi ve bağlayıcı sentezin gayri meşru kullanımı*
112 *Sonradan paralojizmi ve temsil eleştirisi (2)*

117 **Toplumsal-Üretim ve Oedipus'un Dışsal Eleştirisi**
122 Genel-toplumsal üretim
129 Artı-değer biçimleri ve kodlama
136 Anti-üretim ilişkileri ve kayıt sistemleri
136 *İlkellik (1): anti-üretim ilişkileri*
140 *İlkellik (2): yerliyurtlu kayıt*
144 *Despotizm (1): anti-üretim ilişkileri*
148 *Despotizm (2): emperyal kayıt*
150 *Kapitalist anti-üretim ilişkileri*
152 *Kapitalist kayıt*
164 Şizoanaliz ve Freud
167 Şizoanaliz ve Lacan

171 **Eleştirinin Ötesi: Şizoanaliz ve Evrensel Tarih**
173 İki yatırım tarzı: paranoya ve şizofreni
180 Terapötik dönüşüm
184 Devrimsel dönüşüm
196 Kesişimler
197 *Marksizm*
208 *Çevrecilik*
214 *Feminizm ve Cinsiyet*
226 Özet

229 **Kaynakça**

237 **Dizin**

Sunuş

Dışarıya yürüyüşe çıkan şizofren, analistin divanına uzanmış nevrotikten daha iyi bir modeldir. ... bu gezintiler, şizonun yeryüzünü yeniden-keşfetme tarzıdır.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*

Filozof Gilles Deleuze ile psikanalist ve politik eylemci Félix Guattari'nin ilk ortak çalışmaları *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni I* (1972) 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında Parisli entelektüel çevrelerde egemen olan psikanaliz öğretilerine, özellikle Oedipus karmaşası olarak bilinen çağdaş sofuluk biçimine cepheden bir saldırı niteliği taşır. *Anti-Oedipus*, hem felsefeyi hem psikanalizi yeniden sorgulayarak, kodlardan kaçıp kurtulan bir şeyi oluşturmaya çalışırken, postmodernizm ve postyapısalcı felsefeyi radikalleştiren başka bir şeye, şizoanalize giriş yapar.

Eugene W. Holland, bu karmaşık esere, Deleuze ve Guattari'nin deneyimli okurlarının da, yeni başlayanlar kadar

yararlanabileceği kapsamlı ve anlaşılır bir giriş sunuyor. Deleuzoguattari düşüncesinin karmaşık gelişiminde Marx, Freud, Nietzsche ve Kant'm ayrıksı etkilerini araştırıyor ve bir devrimci "materyalist psikiyatri" olarak şizoanalizin rolünü ve arkasında yatan teorik ilgileri inceliyor. Aynı zamanda eserin Marksizm, çevrecilik ve feminizm hakkında süregiden tartışmalara ilişkin çıkarımlarını da sorunlaştırıyor.

Çeviri, yapısalcılık sonrası döneme ilişkin bir birlikte okuma-tartışma süreci bağlamında, edebiyattan felsefeye, felsefeden edebiyata sızmalara izin veren disiplinler arası bir zeminde ortak yol arayışlarının bir ürünüdür. Benzer ilgi ve arayışlara bir katkı sağlayacağı umuduyla.

Ali UTKU – Mukadder ERKAN

Önsöz

Bu kitap, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unu okumaya bir giriş olarak tasarlanmıştır, onun yerini alacak bir eser olarak değil. Bu giriş, insanları orijinal metni okumaya –ya da yeniden-okumaya– teşvik ederse, amacını gerçekleştirmiş olacaktır; bu kitabı okuyan herkes, *Anti-Oedipus*'u okumaya ve ondan zevk almaya iyi bir biçimde hazırlanacak. Bununla beraber orijinali yerine bu kitabı okuyan herkes, kötü bir hata yapıyor olacak, çünkü yakın dönem Fransız düşüncesindeki en büyüleyici ve zorlayıcı deneylerden biriyle, Deleuze ve Guattari'nin "şizoanaliz" olarak adlandırdıkları bir deneyle doğrudan doğruya karşılaşma fırsatını kaçıracak.

Bu deney, hem çapraşık hem kapsamlıdır ve sonuçta ortaya çıkan kitap –daha sonra açıklayacağım belirli nedenlerden dolayı– her yönüyle güçtür. Aslında Deleuze ve Guattari'nin eserleri konusunda deneyimli olanlar bile, Deleuze ve Guattari'yi *Anti-Oedipus*'la tanımaya başlayan kimseler kadar güçlüğe sahip görünüyorlar: Başlığı kötü bir şöhret kazanmış olsa da, bu kitaba bağımsız olarak çok az sürekli bilimsel dikkat yöneltilmiştir. Öy-

leyse Deleuze ve Guattari'nin deneyimli okurları da, şizoanalize bir girişten yeni başlayanlar kadar yararlanabilirler.

Anti-Oedipus, filozof Gilles Deleuze ve anti-psikiyatrist Félix Guattari arasında dikkate değer (ve uzun süreli) ortaklığın ilk ürünüdür. Guattari –yenilikçi La Borde kliniğinin önde gelen bir teorisyeni olmasının yanı sıra, her zaman kendi (anti-)psikiyatrik reformlarını ve teorileştirmelerini işçi sınıfıyla ve topluluğa dayalı devrimci politikayla birleştirmeye çalışan militan politik eylemci olmasının dışında– aşağı yukarı İngiltere'deki R. D. Laing ya da David Cooper'ın, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Thomas Szaz ya da Ernest Becker'in Fransa'daki dengi olarak da düşünülebilir. Bu arada Gilles Deleuze, 1960'ların sonlarında ortaya çıkan Fransız postyapısalcılığına ve onun "fark felsefeleri"ne önemli katkılarına kadar, başlangıçta Batılı geleneğin (Kant gibi önemli bir istisna dışında, Bergson ve Spinoza gibi) bağımsız filozoflarına ilişkin çalışmalarıyla tanınan, görünüşte oldukça katı akademik bir filozoftur. Aslında, 1968 olayları, başka koşullar altında birbirine hiç benzemeyen bu iki ortağı, bu çalkantılı ve verimli uğrağın bağlamı dışında düşünülemeyecek bir tarzda bir araya getirmiş ve onların düşünce deneyleri bu uğrağa yanıt verme yönünde bir çabayla yürütülmüş olabilir. Ancak her halükarda bu ortaklığın ürünü, hem Guattari'nin eserlerinin bazı benzerlikler taşıdığı Anglo-Amerikan anti-psikiyatrisinden hem de Deleuze'ün postyapısalcı fark felsefesinin yararlı biçimde karşılaştırılabileceği Frankfurt Okulu'nun Marx ve Freud sentezinden (özellikle Theodor Adorno'nun "negatif diyalektik"inden) oldukça farklıdır. *Anti-Oedipus*'ta neyin birine ve neyin diğerine ait olduğunu tam olarak belirlemeye çalışma yönündeki olanaksız (ve herhalükârda anlamsız) göreve girişmeden denebilir ki Deleuze, Guattari'nin anti-psikiyatrik duruşunu Platon, Descartes ve Hegel'den çok Nietzsche, Spinoza ve Bergson'un önplana çıktığı alternatif bir felsefi gelenek içinde temellendirip önemli ölçüde derinleştirirken, aynı anda Guattari de

Deleuze'ün felsefi perspektifini, Fransız psikanalizi ve psikiyatrisindeki teorik ve kurumsal mücadelelerle ve Fransa'da ve bütün Avrupa'da (özellikle İtalya'da) öğrenci ve işçi hareketlerini kuşatan politik karışıklıkla temasa geçirip önemli ölçüde keskinleştirir. Ortaya çıktığı uğraktan dolayı olduğu kadar, yazarlarının her bakımdan ayrıksı figürler olmasından dolayı da, en azından şizoanalizin deneysel düşünce ve yazımda tamamen sıra dışı bir girişim olduğu söylenebilir.

İlk kitabım *Baudelaire ve Şizoanaliz* [*Baudelaire and Schizoanalysis*], şizoanalizin edebiyat ve kültür tarihi alanına hangi katkıda bulunabileceğini göstermeyi amaçlıyordu. Kitap, Baudelaire'in şiirsel metin ve makalelerinin yoğun okumasıyla on dokuzuncu yüzyılın ortalarında, Fransa'da modernizmin ortaya çıkışının kapsamlı toplumsal-tarihsel koşullarını birleştiriyordu. Birkaç yönden ilkinin devamı olan elinizdeki kitap, hem daha az hem de daha çok tutkuludur: Bu kitap, ilki kadar özgül ve ayrıntılı değildir, ancak şizoanalizi sunumunda hem kapsamlı hem de anlaşılabilir olmayı amaçlıyor. Kapsamlı, ancak anlaşılabilir: Bu, hiç de kolay gerçekleştirilecek bir görev değil. Çünkü *Anti-Oedipus*, bu alandaki bir kitapta hepsi uygun biçimde ele alınamayacak muazzam bir kaynaklar alanı kullanan aşırı derecede karmaşık bir eserdir. Aslında Deleuze ve Guattari'nin sanata ve edebiyata, antropolojiye ve etnografyaya, ekonomiye, psikolojiye, fiziğe, estetiğe, biyolojiye, felsefeye, matematiğe ve diğer alanlara göndermelerinin hepsini ya da hatta çoğunu izlemek, *Anti-Oedipus*'un boyutlarından birkaç kat daha büyük bir kitabı gerektirir. Bu yüzden, elinizdeki kitap gibi şizoanalize kısa bir giriş, dâhil edilebilecek çoğu şeyi dışarıda bırakarak, çok seçici olmak zorundadır.

Bu girişin amaçları açısından şizoanalizi, temelde son yüzyılın üç büyük materyalistinden –Freud, Marx ve Nietzsche'den– yararlanarak değerlendiriyorum ve burada şizoanalize bir devrimci "materyalist psikiyatri" olarak yoğunlaşıyorum. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'nin, örneğin Spinoza

ve Bergson'a ya da kaos teorisi ve moleküler biyolojiye borçlarını ayrıntılarıyla incelemeyi göz ardı etmek zorundayım. İlki, hayranlık uyandıran bir açıklıkla Michael Hardt tarafından (*Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*'ta [*Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy*]); ikincisi, önemli bir biçimde Brian Massumi'nin olağanüstü kitabında (*Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi* [*A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*]) açıklanır. Şizoanalize bu giriş, aynı şekilde değerli, ancak oldukça farklı bu iki kitap arasında eşit bir mesafede durmaktadır: Hardt'ın kitabı, Deleuze'ün erken eserlerinin Bergson, Spinoza ve Nietzsche'yle ilişkisini inceler; Guattari, Marx ve Freud'la daha sonraki karşılaşmalar, inceleme alanının dışında kalır. Bu arada Massumi, iki ciltlik *Kapitalizm ve Şizofreni*'yi bir bütün olarak ele alır, ancak ikinci cilt, *Bin Yayla*'nın konularını ve perspektiflerini *Anti-Oedipus*'unkilere karşı vurgulama eğilimi gösterir. (Hem *Bin Yayla*'da hem de Massumi'nin *Kullanıcı Rehberi*'nde Freud ve Lacan'a görece daha az değinilir, oysa bunlar *Anti-Oedipus*'ta açıkça temel gönderme noktalarıdır.)

Ayrıca *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildinin, birincisinden daha kalıcı ya da popüler olduğunun da söylenmesi gerekir. İkinci cilt, bir anlamda daha anlaşılabilirdir: *Anti-Oedipus* (görünüşler aksini söylese de) uzun karmaşık bir argüman kurarken, *Bin Yayla* pek çok alanda aynı anda faaliyet gösterir; gerçekten de yazarlarının tavsiye ettiği gibi, yaylalardan herhangi biri tek başına araştırılabilir, hangisinin okunacağı ve hangisinin göz gezdirilip atlanacağı titizlikle seçilebilir. Bununla beraber, ikinci cildin daha ihtiyatlı ve ciddi tarzı daha çarpıcıdır; *Anti-Oedipus*'un devrimci coşkusu, *Bin Yayla*'da bastırılmamış olsa bile, kırılmış görünür. Ve belirli tarihsel nedenlerden dolayı şunda şüphe yok: *Baudelaire ve Şizoanaliz*'de de öne sürdüğüm gibi, Fransa'da 1968'in devrimci patlamasını izleyen dönem –iki ekonomik dalgadan önce, 1848'de kısa süreli devrimi izleyen döneme oldukça benzeyen– bir kısıntı dönemidir. *Anti-Oedipus* (1972), 1974'ün ilk "petrol şoku"nun Fransa'da

(ve başka yerlerde) yaygın toplumsal dönüşüm ümitlerine son vermesinden önce, Mayıs 1968 olayları henüz belleklerdeyken yayımlandı; petrol krizinin en yoğun olduğu dönemde (1974-1981) yayınlanan *Bin Yayla* (1980), hem ivedi toplumsal-tarihsel olaylarla daha az ilgilenir hem de konu bakımından daha zengin ve daha kapsamlıdır.

Bu yüzden, kesinlikle devrimci coşkusundan ve Paris'te ve daha sonra o yılın baharında bütün Fransa'da ortaya çıkan merkezsizleşmiş, küçük ölçekli ve doğaçlama "mikro-politik" mücadele türüne sağladığı mantıksal temelden dolayı, aynı zamanda parti iktidar yapılarına (ve böylece örtük olarak Fransız Komünist Partisi'nin iktidar yapısına ve Gaulcü yasa ve düzen güçlerinin yanında yer almakla öğrencilere ve işçilere ihanetine) ilişkin eleştirisinden dolayı, *Anti-Oedipus*'un, kısmen Mayıs 1968'den bir esinlenme ve onun bir yansıması olarak anlaşılması gerekir. Bununla beraber, İngilizce baskıya 1977 tarihli Önsöz'ünde Michel Foucault'nun vurguladığı üzere kitabın, zamana daha az bağlı bir tarzda, Foucault'nun "yalnızca tarihsel faşizme değil ... aynı zamanda hepimizin içindeki, kafalarımızdaki ve gündelik davranışlarımızdaki faşizme; bize iktidarı sevdiren, tam da bize egemen olan ve bizi suiistimal eden şeyi arzulatan faşizme de" (xiii) karşı çıkma anlamını yüklediği "anti-faşizm" adını verdiği şeyin bir etiği ya da politikası olarak da anlaşılması gerekir. Bu açıdan, kesinlikle toplumsal değişime duyulan devrimci coşku döneminden kısıntı ve hareketsizlik dönemine geçmiş olduğumuzdan dolayı, *Anti-Oedipus*'un dersleri son derece önemlidir: Bunu fark edemeyecek kadar tarihsel sağgörüden yoksun insanlar, iktidar ve gündelik faşizm zafer kazanıyor ve geçerli tek gücü temsil ediyor göründüklerinde, bu güçlerin giderek daha çok etkisinde kalacaklardır. İster tarihsel akıntıya karşı, isterse bu akıntıyla birlikte hareket etsin şizoanaliz, Fransız Komünist Partisi'yle ya da devletle yapılan mücadelelerin oldukça ötesinde faşizme ve iktidara karşı, mücadeleyi ekonomik ve politik alanların yanı sıra etik, kültürel,

ailesel, kişisel ve libidinal alanlara da yayarak savaş verir. Ve her ne olursa olsun, bu hareketsizlik dönemi de geçecektir.

Foucault'nun "kafalarımızdaki faşizm"in şizoanalitik teşhisine yönelik imasının öne sürdüğü üzere, Deleuze ve Guattari estetik, ekonomi, göstergebilim ve pek çok başka alanın yanı sıra, politika ve psikiyatrinin kesişme noktasında çalışırlar. Örneğin faşizm, yalnızca politik ya da tarihsel bir terim değil, aynı zamanda psikolojik bir terimdir de –ve yalnızca psikolojik terimler olmaktan çok politik ve tarihsel terimler haline gelen şizofreni ve paranoya gibi terimler için de aynı şey tersine söylenebilir. Bu anlamda *Anti-Oedipus*, (Deleuze ve Guattari'nin son ortak çalışmaları *Felsefe Nedir?*'de felsefenin asıl amacı olarak vurguladıkları) kavramların icadı ya da yeniden-icadı yönünde bir uygulamadır. Yeni kavramlar yaratma ve eski kavramları radikal biçimde uyarlayıp değiştirme eğilimi, şüphesiz eserlerinin okunmasındaki terminolojik güçlükleri arttırır. (Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş* [*Deleuze and Guattari: an Introduction to the Politics of Desire*]) başlıklı incelemesine bir terimler sözlüğü bile eklemiştir.) Burada, bazı özgül terimleri dışarıda bırakıp, yalnızca *arzulama-makineleri*, *arzulama-üretimi*, *organsız-beden*, *yersizyurtsuzlaşma* ve *aksiyomlaşma* gibi daha önemli olanları kullanacağım; kullanımları güç olsa bile bunlar, daha sonra göreceğimiz üzere, argümanda önemli bir rol oynarlar. Her halükârda, özgül terimlerin ya da yeni sözcüklerin, mevcut ve daha iyi bilinen terminolojiden nasıl türetildiğini ya da bu terminolojiyle nasıl bağdaştığını göstermeye çalıştım. Ancak Deleuze ve Guattari kendi adlarına konuşsunlar diye –ve okurları *Anti-Oedipus*'un kendisine geri yönlendirmenin bir yolu olarak– kitabın dipnotlarında orijinal metinden kapsamlı alıntılar da sundum. Viking Penguin bu tür kapsamlı alıntılara hoşgörüyle izin verdi.

Yanlış anlamaların çoğu, Deleuze ve Guattari'nin özellikle "şizofreni" terimini kendilerine özgü kullanımından kaynaklanır. Başlangıçta psikiyatriden alınan bu terim, onların elinde

sermayenin ekonomik, kültürel ve libidinal dinamiklerinin bir kutbuna işaret edecektir (diğer kutba "paranoya" terimiyle işaret edilir). Daha kesin olmak gerekirse, Deleuze ve Guattari şizofreniyi, kapitalist ekonomi tarafından karakteristik olarak hem üretilen hem de bastırılan özgül bir psişik ve toplumsal işleyiş tarzına göndermede bulunmak için kullanır. En kötü durumlarda –kapitalizm kendi ürettiği şizofreni sürecini onaylayamadığı zaman– sonuç "delilik"tir: *Süreç* olarak şizofreni, *kendilik* olarak "şizofren"i ve psikiyatrik hastanın ıstıraplarını üreten bir bastırmaya boyun eğer. Ancak en iyi durumlarda şizofreni süreci, uygulanabilir toplumsal pratikler biçimini ve dizginlenemeyen, özgür-biçimli insan etkileşimi hazlarını taşır.

Şizofreni sürecine ilişkin bildiğim en iyi somut örnek, doğaçlama cazdır. Her ne zaman bu kitapta (*Anti-Oedipus*'ta da olduğu gibi) özgürlük ilkesi ya da evrensel tarihin gerçekleşmesi olarak şizofreniye göndermede bulunulsa okur, iktidar ve baskı güçleri aracılığıyla şizofreni sürecinin yenilgisini temsil eden zihinsel hastalık düşüncesinden çok, bu sürecin icrasını temsil eden cazı düşünmelidir. Bir caz topluluğunu bir ucunda bir senfoni orkestrası olan bir süremin diğer ucuna yerleştirebildiğimiz gibi, aynı şekilde futbolu beysbol oyunuyla karşıtlaştırabiliriz. Beysbol takımları ve senfoni orkestraları, belirli bir örgütlenme ve işleyiş tarzını paylaşırlar: Her ikisi de roller konusunda yoğun ve katı bir uzmanlaşmayı gerektirir; her ikisinde de düzen, grup etkinliklerine, ister besteci ya da antrenör, isterse orkestra şefi ya da oyun kurucu olarak özel biçimde atanmış üyeler tarafından yukarıdan dayatılır. Aksine futbolda ve cazda grup örgütlenmesi daha az katı biçimde yapılandırılır ve grup içindeki etkileşim daha kendiliğinden ve özgür biçimlidir. Futbol oyuncuları nadiren takım oyunları oynar; oyun kurucu yoktur ve futbol antrenörleri görece ikincil bir rol oynar. Aynı şekilde caz müzisyenleri nadiren partisyon kullanır ve kendi doğaçlama sololarında, iyi bilinen melodilerden sürekli uzaklaşır: Amaç, mevcut bir müzik parçasını körü

körüne kopyalamak ya da "yorumlamak" değil, yeni ve eşsiz bir şey üretmektir –işitilmemiş, yine de hem aynı çizgideki müzisyenlere hem de izleyicilere "anlam ifade eden" bir şey üretmek. İdeal, radikal biçimde yeni olan şeyin paylaşılan üretimi ve tasarrufu için bir çıkış noktası olarak zaten bilinen bir şeyden –bir melodiden, bir nakarattan, ahenkli bir makam ya da ton sisteminden– yeterince faydalanmaktır.

Louis Napoleon'un 18. Brumaire'inde Marx, burjuva devrimini, gerçek toplumsal ilişkilerin kendi retoriği ("özgürlük, eşitlik, kardeşlik") tarafından yaratılan beklentileri karşılayamadığı bir durum olarak, "ifadenin, içeriğin ötesine geçtiği" bir durum olarak tanımlar; ve bunu, söz konusu durumu, "içeriğin, ifadenin ötesine geçeceği" gelecek devrimle karşıtlaştırmak için yapar. Aynı şekilde senfoni orkestraları yalnızca, performanslarının, eserini icra ettikleri bestecinin dehasına ulaşmasını ümit edebilirler: Kendi içeriklerinin önceden var olan ifadeyi karşılamasını ümit ederler. (Marx'ın da ortaya koyduğu üzere burada, geçmişin yaşayanlar üzerinde zararlı bir etkisi vardır.) Aksine cazda geçmiş, şimdiyi kısıtlamaktansa, ona olanak tanır: Doğaçlama performans, karmaşıklık, nüans ve orijinallikte önceden var olan müzik bestesini ya da yapısını her zaman aşar: Tek amaç, içeriğin, ifadenin ötesine geçmesidir. Böylelikle şizofreni sürecinin bir örneği olarak caz, bana yalnızca insan ilişkilerinin ve kişiler arası dinamiklerin ideal bir durumunu hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten toplumsal bir ideal de öne sürer: geçmişin iktidar yapılarının yeniden-üretimi ve güçlendirilmesinden çok, şimdide paylaşılan yaşamın üretimi ve tasarrufu için bir temel olarak birikmiş zenginliğin kullanımı.

Caz ile Deleuze ve Guattari'nin şizofreni süreci adını verdikleri şey arasındaki bu analojiye, bazı insanlar karşı çıkabilir: Örneğin yetersiz biçimde politik görünebilir ya da zorunlu müdahaleci dolayımlar olmadan estetik ya da gündelik yaşam alanından ekonomi ya da politika alanına birdenbire atlaya-

bilir. (Bu analojiyi kendisine ima ettiğimde) Deleuze, caz konusundaki "yetersizlik"i itiraf etti. Aynı şekilde Deleuze ve Guattari, şizoanaliz başlığı altında sundukları şeye itirazlar olabileceğini de kabul ederler:

> Bizi buraya kadar [kitabın son üç sayfasına kadar!] okuyanlar, muhtemelen bizi kınamak için pek çok neden bulacaklardır: Sanatın ve hatta bilimin salt potansiyellerine fazla inandığımız için; sınıfların ve sınıf mücadelesinin rolünü yok saydığımız ya da önemsemediğimiz için; bir arzu irrasyonalizmi lehine çalıştığımız için; devrimci olanı şizo ile özdeşleştirdiğimiz için; bilinen, çok iyi bilinen tuzaklara düştüğümüz için. Bu, kötü bir okuma olur ve hangisinin, kötü bir okumanın mı, yoksa hiç okumamanın mı daha iyi olduğu hakkında fikrimiz yok.

Deleuze ve Guattari olası itirazlara karşılık vermekle ilgilenmiyorlardı, bu kitapta ben de bununla ilgilenmiyorum. Buradaki amaç, esasen *Anti-Oedipus*'un kötü okumalarını önlemektir. Ve zaten yalnızca şizoanalizi sunmak yeterince güç bir görev olduğundan, burada aynı zamanda onu değerlendirmekten ya da eleştirmekten kaçındım. Başkaları, (genellikle kötü okumalarla, bazen de açıkça hiç okumadan) değerlendirmede ya da eleştiride bulunmak için yeterince olanağa sahiptir ve umarım ben de, daha sonraki bir kitapta, en azından Fransız postyapısalcılığı ve Marksizm ile ilgili olduğu ölçüde bunu gerçekleştirme fırsatı bulabilirim. Bu yüzden şimdilik amacım, yargıda bulunmak değil, başkalarını *Anti-Oedipus*'u kendi başlarına okumaya ya da yeniden-okumaya geri döndürerek, şizoanaliz adı verilen düşünce-deneyini anlamalarına, bundan keyif almalarına ve kendi sonuçlarını çıkarmalarına olanak tanımaktır.

Bu kitaba, Ohio State Üniversitesi'nden kısa bir süre için ayrılmışken başladım, bu yüzden eski Bölüm Başkanlarım Charles Williams'a ve Tom Kasulis'e ve eski Dekanım G. Michael Riley'e teşekkür etmeliyim. Kitabı, Santa Cruz'da, California Üniversitesi, Kültür İncelemeleri Merkezi'nde konuk

öğretim üyesi olma şansına ulaşmışken tamamladım. Orada bulunduğum sürenin böylesine teşvik edici ve üretken bir hale gelmesine yardım ettiklerinden dolayı, Phil Stevens ve Katy Elliott'ın yanı sıra, Merkez'in direktörleri Gail Hershatter ve Chris Connery'ye teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca Bob Meister'la yaptığımız sohbetlerden keyif aldım ve yararlandım, kendisine kavrayışları ve önerileri için teşekkür etmek istiyorum. En önemlisi, her zaman olduğu gibi, bu projeyi sonuca ulaştırmada bana verdikleri desteklerin tümü için Eliza ve Lauren'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari tarafından yazılan, Helen Lane, Mark Seem ve Robert Hurley tarafından çevrilen *Anti-Oedipus*'tan alıntılanan materyaller, Penguin Putnam Inc.'in bir birimi olan Viking Penguin'in izniyle kullanılmıştır.

Eugene W. Holland
Santa Cruz ve Columbus

Giriş

Anti-Oedipus'u okumak kolay değildir.[1] Standart eleştirel söyleme –titiz sınıflandırma sunumlarına ve haklılaştırımlarına, kavramsal çerçevelerin sabırla geliştirilmesine, her şeyin yerli yerine oturtulmasına ve son sözün söylenmesine– alışık olanlar, muhtemelen Deleuze ve Guattari'nin söylem biçimini ve akışını büsbütün çıldırtıcı değilse bile, tedirgin edici ve kafa karıştırıcı bulacaklardır. Kitap, varoluşları ya da tam tanımları itirazsız kabul edilebilirmişçesine "arzulama-makineleri" adını verdiği şeylerin işleyişlerinin en küçük ve hassas ayrıntılarını betimleyerek başlar ve yetersizlik oyunuyla biter.[2] Modern teo-

1 *Capitalisme et schizophrénie*'nin ilk cildi *L'Anti-Oedipe* (1972), 1977 yılında İngilizceye çevrildi. Metinde ve dipnotlarda alıntıları izleyen sayfa numaralarının hepsi, aksi belirtilmedikçe, bu kitabın sırasıyla İngilizce ve Fransızca baskılarına göndermede bulunmaktadır; aksi belirtilmedikçe bütün vurgular yazarlara aittir; ayrıca kesinlik ya da geliştirilen açıklık ve anlama kolaylığı adına bu çeviride yapılan değişiklikler belirtilmiştir.

2 Kitabın sonuna birkaç sayfa kala Deleuze ve Guattari, kendilerinin "hâlâ fazlasıyla yeterli olduklarını" iddia ederler, "mutlak yetersizlik adına konuşmak istiyoruz" derler (380/456). Bağlam göz önüne alınırsa, yalnız-

rik matematiğe yapılan imalar, "ilkel" mitolojiye göndermelerle bir arada bulunur: Genetik kodun göstergebilimi, finansman sermayesinin diferansiyel hesabıyla yan yana durur. "Organsız-beden" gibi tuhaf terimler ve "uçan tuğlalar" gibi imgeler açıklama olmadan birden ortaya çıkarlar ve çoğunlukla aynı hızla hiçbir neden yokken ortadan kaybolurlar. İngilizceye çeviri grubunun bir üyesinin, kitabı bir "hezeyan deneyi" (xviii) olarak tanımlamasına şaşmamalı. Ancak kendilerinin de belirttiği gibi kitap, "dikkatli bir biçimde kurulmuş ve gerçekleştirilmiş bir deney"dir (xviii), bu çılgınlığın bir metodu vardır. Kitabın, neden mevcut şekliyle yazıldığının anlaşılması, nasıl okunması gerektiğini daha iyi anlamada ilk aşama olabilir.

Deleuze ve Guattari, Fransa'daki yapısalcılığın izinde ortodoks olmayan "yazım üslupları"nı ya da gidimli stratejileri geliştirmede kesinlikle yalnız değillerdi. İlk başta Derrida, felsefi söylemde kavramların istikrarını temelden yoksun kılmak ve kavramlar ve metaforlar arasındaki sabit sınırlara duyulan boş ümidi mahkûm etmek için parodi, istihza, üstleri çizili sözcükler ve yeni sözcükler kullandı.[3] Muhtemelen *Anti-Oedipus*, kavram ve metafor arasındaki sınırların geçirgenliğiyle Derrida'nın etkili eserlerinden daha çılgınca oynar. Ve yine de Deleuze ve Guattari, "arzulama-makineleri" gibi şizoanalitik

---

ca –Deleuze'ün Freud üzerine, özellikle *Difference and Repitition* [Fark ve Tekrar] (1994) ve *Masochism; an Interpretation of Coldness and Cruelty*'deki (1971) yazılarını olduğu kadar, Guattari'nin psikoterapide kapsamlı eğitimini ve pratiğini de yalanlayan– psikanaliz alanındaki yetersizliğe göndermede bulunuyor olabilirler; ayrıca bkz., 232/275'te yer alan "kasten yetersiz sorular."

3 Bunlar, Derrida'nın eserlerinin çoğunda ısrarla işlenen temalardır, ancak özellikle bkz., "White mythology" (1974, vol. 6: 5-74) ve *Limited Inc.* (1988). Derrida'nın gidimli stratejileri, Gregory Ulmer'ın şunları iddia etmesine yetecek kadar farklıdır: "[Geoffrey] Hartman gibi, ben de Derrida'ya felsefi argümanlarından çok, üslubundan hareketle yaklaşıyorum (*Applied Grammatology* [1985], 318 dpnt. 24); ne Derrida ne de Deleuze ve Guattari örneklerinde üslup ve argüman, bu kestirme ifadenin öne sürdüğü ölçüde birbirinden ayrıdır.

kategorilerin "salt" metaforlar olarak bertaraf edilmemesinde ısrar ederler.[4] İlk bakışta çılgınca ya da hayal ürünü olarak görünebilen "arzulama-makineleri" terimi, Freudcu libido kavramını Marksist emek-gücü kavramıyla bağlantılandırma işlevini görür ve *Anti-Oedipus*'ta özenle izlenen bu kavramsal bağlantı, şizoanalizin özünde yatar.

Lacan'ın, başlangıçta psikanalistlerin eğitimi için geliştirilen, ortodoks olmayan gidimli üslubu, aynı şekilde etkilidir, ancak *Anti-Oedipus*'un ilgilerine daha yakındır. Lacan'a göre sabit anlam nevrotik bir vehim olduğundan, söylem, sabit anlamın hilesini bozacak ya da maskesini düşürecek ve bunun yerine bilinçdışının dilin içindeki uçucu dinamiklerini sergileyecek tarzda yerleştirilir. Benzer şekilde, çok farklı bir bilinçdışı kavrayışıyla da olsa Deleuze ve Guattari, (Melanie Klein ve Lacan'dan etkilenerek) *şizofreni* süreci adını verdikleri şeyin dinamiklerini olabildiğince çok yeniden-üretme girişimiyle, bilinçdışı düşüncesinin dinamiklerine uygun olarak *Anti-Oedipus*'u yazmaya koyuldular. Kitap, çıkış noktası olarak nevrozlardan çok psikozları alıp, psikenin nevrotik dinamiklerden çok psikotik dinamiklere dayalı bir modelini kurmakla

---

4 Birinci Bölüm'ün Beşinci Kısmı (36-41/43-49) şu soruyla başlar: "Hangi açıdan arzulama-makineleri gerçekten makinelerdir?" ve arzulama-makineleri teriminin metaforik anlam taşımadığını öne sürer; ayrıca bkz., 31- 33/38-41 ve 251-252/299-300. Guattari'yle birlikte çalışmaya başlamadan önce Deleuze, standart kavramsal söylemin "boş tekrar"ını, gerçek yaratıcı ("örtülü") tekrarın ters-çevrimi ve bastırılması olarak mahkûm etmişti (*Difference and Repetition*, 302):

> Boş tekrar örtülü tekrarın ürünü olarak ve örtülü tekrar farkın iktidarı olarak anlaşılmak yerine, farkın kendisi kavramdaki aynının bir yan ürünü, örtülü tekrar boş tekrarın bir türevi ve boş tekrar kavramın dışındaki özdeşin bir yan ürünü kılınır.

Deleuze ile birlikte çalışmaya başlamadan önce Guattari, "Makine ve yapı" ["Machine and structure"] başlığını taşıyan önemli bir makale yazmıştı (*Molecular Revolution: Psychiatry and Politics* [1984] içinde derlenmiştir, 111-119).

kalmaz, aynı zamanda neredeyse sanki bir şizofren tarafından yazılmış gibi görünerek, şizofrenik bir üslubu benimser. Ancak neden şizofreni perspektifinden bir kitap yazmayı seçtiler?

Her şeyden önce, Deleuze ve Guattari'nin "şizofreni" ile neyi kastetmediklerini ve hiçbir zaman bir şizofren görmemiş olduklarını neden iddia ettiklerini (380/456)[5] açıklayarak, şizoanaliz hakkında en yaygın yanlış kavrayışı ortadan kaldırmak önemlidir. Şizoanalize göre şizofreni, şizofrenleri karakterize eden ya da tanımlayan hastalık ya da zihinsel rahatsızlık değildir. Aksine, klinik hastalar olarak şizofrenler (ve indirgeyici ve yanlış anlaşılan psikiyatrik teşhis olarak "şizofreni") kapitalizm tarafından salıverilen şizofreni dinamikleri ve kapitalist toplumun –*prima para omnes** psikiyatriyi, psikanaliz kurumlarını ve çekirdek aileyi içeren– egemen kurumları arasındaki uyuşmazlığın ürünüdür; bu yüzden *Anti-Oedipus*'un alt başlığı "Kapitalizm ve Şizofreni"dir. Şizoanaliz, akıl hastanelerindeki hastaları ve onların çoğunlukla dayanılmaz varoluş koşullarını romantikleştirmez; kapitalist toplumda yaygın genel bir psikoz üretiminin (belki de tek bir psikiyatrik hastanın temsil etmediği bir sürecin) sonucu olarak şizofreniye dar psikolojik terimler açısından değil, geniş toplumsal-tarihsel terimler açısından anlam yükler.[6]

Kısaca, kapitalizm şizofreniyi teşvik eder, çünkü niceliksel pazar hesapları toplumun temeli olarak anlamın ve inanç sistemlerinin yerine geçer. Öyleyse ilk değerlendirmede şizof-

5 Bir anlamda bu iddia en azından, La Borde kliniğindeki psikiyatri pratiğinde şizofrenlerle uğraşan Guattari için açıkça yanlıştır. Guattari ve Fransız anti-psikiyatrisi hakkında daha fazla bilgi için bkz., G. Genesko (ed.), *The Guattari Reader* (1996). Ve yine kitapta şizofrenlere ilişkin verilen örneklerin çoğu, terimin dar anlamıyla gerçek vaka incelemelerinden çok, sanat ve edebiyattan (örneğin, Artaud'dan, Beckett'ten) alınan karakterlerdir.

* Hepsinden önce, en başta (ç.n).

6 Deleuze ve Guattari şunu öne sürerler: "Toplumumuz şizoları, Prell şampuanı ya da Ford arabalarını ürettiği şekilde üretir" ve şunu eklerler: "Tek fark, şizoların pazarlanabilir olmamasıdır" (245/292; çeviri değiştirildi).

reniyi, sabit anlamlar ve inançlar kapitalizmde nakit bağlantısıyla yıkıldığında ortaya çıkan –baştan sona toplumda olduğu kadar psikede de– bir "sınırsız semiosis" biçimi olarak tanımlayabiliriz. Böylelikle *Anti-Oedipus*'u şizofreni perspektifinden yazmanın bir ilk nedeni şudur: Şizofreni, kapitalist toplumun ve bu toplumun tarihsel gelişiminin nesnel bir eğilimini oluşturur. Sermayenin –hem coğrafi (emperyalizm) hem psikolojik (pazarlama)– her yayılımı, mevcut anlamların ve inançların eşzamanlı tasfiyesini ve böylece şizofreninin yayılımını zorunlu kılar: Marx'ın ortaya koyduğu üzere "katı olan her şey buharlaşıyor." Muhakkak ki şizofreniye güçlü bir kapitalist karşı-eğilim vardır. Deleuze ve Guattari de bunu esasen psikolojik bir terimle gösterirler: *paranoya*. Biz (bu ilk değerlendirmede) şizofreniyi, sınırsız semiosisi, radikal olarak akıcı ve doğaçlama bir anlam biçimini gösteriyor olarak anlarsak, paranoya, aksine bütün anlamın üstün bir otorite, baş figür ya da tanrı tarafından sürekli sabitlendiği ve kapsamlı bir biçimde belirlendiği mutlak bir inanç sistemini gösterir.[7]

Psikolojik kökenlerine rağmen "paranoya" ve "şizofreni" terimleri, Deleuze ve Guattari'ye göre, kapitalist toplumun temel örgütleyici ilkelerinin ve dinamiklerinin etkilerini gösterirler. Ve paranoya kapitalizmde arkaik olanı, eski ya da geleneksel,

7 Şizofreni ve paranoya arasındaki ayrım, Lévi-Strauss'un *The Savage Mind*'da ([1966], özellikle 17'de) ortaya koyduğu brikolaj ve mühendislik arasındaki ayrıma benzer. Aslında Deleuze ve Guattari şizofrenik arzulama-üretimini tanımlarken, açıkça Lévi-Strauss'a başvururlar:

> Şizofren, evrensel üreticidir. Burada üretim ve ürünü arasında ayrım yapmaya gerek yoktur. ... Claude Lévi-Strauss brikolajı tanımlarken, bu tanımı, birbiriyle yakından ilişkili bir dizi karakteristiğe dayanarak yapar: az çok karmaşık olsa da, oldukça kapsamlı –çokkatlı ve aynı zamanda sınırlı– malzemeler ya da pratik kurallar stokuna sahip olma; parçaları sürekli olarak yeni parçalama kalıplarına sokma yeteneği; ve sonuç olarak, üretme edimi ve ürün arasında, kullanılacak araçlar topluluğu ve ulaşılacak sonuçlar topluluğu arasında ayrım yapmama eğilimi. (7/13; çeviri değiştirildi)

inanç-merkezli toplumsal örgütlenme tarzlarının canlanışını temsil eder; oysa şizofreni, kapitalizmin olumlu potansiyelini gösterir: özgürlük, yaratıcılık, sürekli devrim. Böylelikle, *Anti-Oedipus* her iki karşıt eğilimi -hücre biyolojisinden ekonomiye, antropolojiden avangart şiire her şeyi kapsamasıyla, her şeyi kuşatan tek bir sistem olarak görünmesiyle paranoya; çok figüratif bir söylem üslubuyla ve kavram ve metafor arasındaki ayrımın sahte olduğunu gösteren "arzulama-makineleri" ve "organsız-beden" gibi terimleri kullanımıyla bu tür sistematikliği nihai olarak yıkan şizofreni- metinsel olarak somutlaştırsa bile, şizofreni perspektifinden yazmanın bir ikinci nedeni şudur: Şizofreni kapitalizmin yalnızca nesnel bir eğilimini değil, aynı zamanda gelenek paranoyasına karşıtlığıyla ve radikal özgürlük potansiyeliyle *tercih edilebilir* nesnel eğilimini gösterir. Şizoanalizin başlıca amacı, bu tercih edilebilir eğilimi, kapitalist paranoya tarafından kendisine dayatılan sınırlara götürmek, aslında onu *bu sınırlara karşı zorlamaktır*: Deleuze ve Guattari'nin (R. D. Laing'i izleyerek) ortaya koydukları üzere, psikolojik çöküntüden çok, devrimci atılım olarak şizofreni.[8]

Bu bizi, şizofreni perspektifinden ve daha özel olarak şizofreni üslubuyla yazmanın bir üçüncü nedenine taşır. *Anti-Oedipus*, yalnızca daha geniş bir şizofreni anlayışını geliştirmeyi değil, şizofreninin kendisini geliştirmeyi de; yalnızca arzu anlayışımızı yeniden-formülleştirmeyi değil, arzularımızın aldığı biçimi yeniden-şekillendirmeyi de amaçlar. Başka bir deyişle, kitabın kendisi bir tür arzulama-makinesi olarak işlev görmek için, arzuyu şizofrenik biçimde modellendirmek ya da kavramak için olduğu kadar, programlamak ya da üretmek için de tasarlanmıştır. Kanımca bu hesaplı hareket, olabileceği ölçüde iyi iş görmedi; yakın zamanlarda yayımlanan felsefe eserleri arasında en

8 Deleuze ve Guattari, Foucault'nun deliliğe ilişkin görüşüyle karşılaştırdıkları uzun bir pasajda Laing'in şu ifadelerini alıntılarlar: "Deliliğin yalnızca çöküntü olması gerekmez. Atılım da olabilir" (dpnt. 131 ve 132/156 ve 157); ayrıca bkz., 362/435.

çok satanlardan biri olmasına rağmen kitap, layık olduğu etkiye gerçekten sahip değildir. Bu yüzden, bu kitapta *Anti-Oedipus*'un "üslupsal" şizofrenisini yeniden-üretmeye girişmeyi değil, şizoanalizin daha genel hatlarına yoğunlaşmayı tercih ettim. Her şeyden önce amacım, yazarların muhtemel canlandırıcı maksatlarından birine sadık kalmadan, *Anti-Oedipus*'u olabildiğince yararlı kılmaktır. Yine de kitap bir makinedir ve bir makinenin ne anlama gelebileceği değil, *ne yapabileceği ve nasıl çalıştığı* sorulur.

Nasıl çalışır (1): Freud, Marx ve Nietzsche'nin materyalizmleri

Şizofrenik arzu gibi *Anti-Oedipus* da belirli bağlantılar –başlıca libido ve emek-gücü arasında bağlantılar– kurarak ve diğerlerini –örneğin şizofreninin klinik tanımını, aynı zamanda arzunun "eksiklik" olarak psikanalitik tanımını da– reddederek çalışır. Sonuç, arzuyla yüklü toplumsal manzaranın tam bir yeniden-konfigürasyonudur. Deleuze ve Guattari'ye göre önemli olan, stok gerçekleştirilen işten çıkarıldığı ve yeni bir konfigürasyon tanınabilir hale geldiği zaman, bağlantı ve reddetme süreçlerinin, daima yeniden-konfigürasyon anından *önce gelmesidir*. Yine de *Anti-Oedipus* gibi bir kitap için örgütleyici bir ilke olarak bu arzu görüşünü kullanmak, pek çok okura güçlükler çıkarır: Okurlar çoğunlukla kendilerini *in media res** başlamış, bir ayrıntı aşırılığına batmış bulurlar ve muhtemelen yalnızca kitap sona ererken konunun özüne ilişkin bir anlayışa yaklaşırlar.

İlk değerlendirme olarak *Anti-Oedipus*'a ilişkin mekanizmanın, psikanalizin yıkıntılarından ya da kalıntılarından şizoanalizi üretmek için kurulduğunu söyleyebiliriz.[9] Kitap

---

* Konunun orta yerinden. (ç.n.)

9 Bu açıdan şizoanaliz, önceden formülleştirilmiş bir planla hiçten başlamak yerine, el altında bulunan şeyle çalıştığı ölçüde Lévi-Strauss'un kastettiği anlamda (bkz., yukarıda dpnt. 7), bir *brikolaj* eseri olur. Yorumlayıcı ve ifadesel olmaktan çok, dönüştürücü ve yaratıcı bu tür felsefi söylem görüşü, G. Deleuze ve F. Guattari'nin *What is Philosophy?* (1994) başlıklı kitaplarında tasarlanır. Ayrıca bkz., aşağıda dpnt. 11.

aslında dönüştürücüdür: Kendileri de üretici olan, arzuya ve topluma ilişkin anlayışlarımızı değiştiren kavramlar –arzulama-makineleri, şizofreni ve diğerleri– üretir ve bunu (ümit edilir ki) bizzat arzularımızı ve toplumu onlarla dönüştürerek gerçekleştirir. Bu dönüştürücü girişimde kullanılan hammadde alanı şaşırtıcıysa da, son yüzyılın sonunda formülleştirilen üç büyük materyalizm –Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un materyalizmleri– temel çıkış noktaları oluştururlar.[10] Şüphesiz ve başlığın da açık kıldığı üzere Freudcu psikanaliz, bir çıkış noktası ve temel eleştiri konusudur: Esasen Marx'tan yararlanan şizoanaliz, davranış ve biliş açıklamalarına bütün bir toplumsal ve tarihsel faktörler alanını dâhil etmek için psikanalizi dönüştürür. Bununla beraber psikanaliz toptan reddedilmez:[11] Psikanalizi dönüştürme sürecinde şizoanaliz –artık Freud'dan ve özellikle Lacan'dan yararlanarak– toplumsal yapı ve gelişim açıklamalarına bütün bir libidinal ve göstergebilimsel faktörler alanını dâhil etmek için tarihsel materyalizmi dönüştürür. Muhtemelen çok belirsiz olsa da, hem yapısal psikanaliz hem de tarihsel materyalizm, nihayetinde Nietzsche'nin hem libidinal hem toplumsal ekonomilerin şizoanaliz tarafından haritalandırılmasını biçimlendiren çilecilik eleştirisiyle ve farkı yeniden-değerlendirmesiyle dönüştürülür. Elbette Deleuze ve

10 Girişimde merkezi öneme sahip bu üç figüre Bataille, Bergson ve Spinoza'nın da eklenmesi istenebilir.

11 Deleuze ve Guattari psikanalizle "ya al ya da bırak" oyununu oynamayacaklarını vurgularlar:

> Aynı teorik ve pratik öğretinin özünde devrimci, reformist ve reaksiyoner unsurların bir arada varoluşları olasılığında özel bir sorun görmüyoruz. Teorinin kendisinden kaynaklanan pratiği haklılaştırdığı ya da "tedavi" sürecine, bu tedavinin kendisinden çıkarılan unsurlardan hareketle başlamak dışında, karşı çıkılamayacağı bahanesiyle "ya al ya da bırak" oyununu oynamayı reddediyoruz. Sanki her büyük öğreti bir *birleşik formasyon* değilmiş gibi, yaşamını ya da oluşunu kuran ufak tefek şeylerden, birbirine karışmış çeşitli kodlar ve akışlardan, kısmi unsurlardan ve türevlerden kurulmamış gibi. (117/139-140)

Guattari Freud, Marx ve Nietzsche arasındaki ilişkileri, şu ya da bu birleşimle müzakere etmeye ya da güçlendirmeye girişen ilk kişiler değillerdi. Ancak stratejileri ve vardıkları sonuçlar çok farklıdır ve diğerlerininkilerle karşılaştırılır.

Marx'ın ve Freud'un kavrayışlarını en bilinen birleştirme girişimleri, muhtemelen *Eros ve Uygarlık*'ta [*Eros and Civilization*] Herbert Marcuse'ninki ve *Bedensel Boşalmanın İşlevi*'nde [*The Function of the Orgasm*] Wilhelm Reich'ınkidir –her ikisi de *Anti-Oedipus*'ta öncüller olarak anılır. Aslında Marcuse'nin (alt başlığına uygun olarak) "Freud Üzerine Felsefi Soruşturma"sı ["Philosophical Inquiry into Freud"], (Marx'tan türetilen) artı-üretim ve (Weber'den türetilen) tahakküm toplumsal-tarihsel nosyonlarını Freud'un bastırma modeline aşılar, böylelikle Freud'un (*Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda [*Civilization and its Discontents*] çok özlü bir biçimde ifade edilen) bastırmanın tarihine ilişkin görüşünü dönüştürür. Marcuse, Freud'un yorumladığı şekliyle, haz ilkesiyle gerçeklik ilkesi arasındaki ilişkiyi hedefler: Darlık karşısında hazzın acil tatmin talebinin gerçeklik ilkesiyle yumuşatılması gerektiğini kabul etse de Marcuse, bu darlığın toplumsal tahakkümün hizmetinde, her zaman toplumsal olarak yönetildiğini ve aslında eşit olmayan biçimde paylaştırıldığını vurgular. Hazzın gerçeklik tarafından bastırılması, sınıf hiyerarşilerini ayakta tutan bir *artı-bastırma* ile tamamlanır; gerçeklik ilkesi, *performans ilkesine* boyun eğer. Performans ilkesinin aşamalı rasyonelleştirilmesi (büyük ölçüde burjuvazinin tarihsel katkısı), bizzat performans ilkesinin rasyonalitesinin artık irrasyonel hale gelmesi sonucunu doğurarak, nihai olarak darlığın üstesinden gelinmesiyle doruğa ulaşır. Bu yüzden Marcuse, haz ve gerçeklik ilkelerinin, sınıf tahakkümünün tahriflerinden uzak, yeni, performatif-olmayan bir bütünleşmesini talep eder.

Deleuze ve Guattari, Freud'un tarihselleştirilmesi gerektiğinde uzlaşırken, darlığın statüsü konusunda farklı bir görüşe sahiptirler: Şizoanalize göre, yalnızca darlığın toplumsal olarak

üstesinden gelmekle kalınmaz, çeşitli biçimlerdeki toplumsal örgütlenmeyi kurmak ve korumak için darlık toplumsal olarak üretilir de. Deleuze ve Guattari, Bataille'ı izleyerek, toplumların, koşullar ne kadar korkunç görünürse görünsün ve bu artık ne kadar küçük olursa olsun, her zaman bir artık ürettiklerini vurgularlar: Toplumsal örgütlenme, bu artığın nasıl ve kimler tarafından harcanacağının ya da paylaştırılacağının belirlenmesi etrafında döner. Zaten başlangıçtan itibaren bir üretim olduğundan dolayı darlığın, hiçbir zaman üretici güçlerin gelişimiyle üstesinden gelinmesi zorunluluğu yoktur: Üretici güçler yetersiz hale geldiğinde performans ilkesi irrasyonel hale gelemez, çünkü her şeyden önce o, asla rasyonel değildi. Freud'u tarihselleştirmek ve dayatılan darlığın toplumsal yönetimini vurgulamak şizoanaliz için zorunludur, ancak hazzın ve gerçekliğin rasyonel ya da irrasyonel sentezine dayanarak değil.

Yine de bir bakıma Marcuse'nin, darlığın toplumsal yönetimini tanımlamasının ve bunun haz ve gerçeklik ilişkisi açısından çıkarımlarının yararlı bir sonucu vardır: Bastırma, toplumsal örgütlenmeye göre tarihsel olarak çeşitlilik gösterdiğinden, Marcuse'ye göre, Freud'un Oedipus karmaşası ve "ilksel kabile" ve kökensel baba katli miti gerçekten antropolojik ya da tarihsel değere değil, yalnızca "sembolik" değere sahiptir.[12] Aslında Oedipus karmaşası, *Eros ve Uygarlık*'ta ancak nadiren görünür. Yine de o, bir toplumsal otorite, baskı ve bastırma modeli olarak Marcuse'ye hizmet eder. Marcuse'nin mitsel-tarihsel şemasında baskıcı ve bastırıcı otorite, yalnızca (Aydınlanma sonrası burjuva toplumunda) rasyonelleşen toplumsal otoritenin ezici ve her şeyi kuşatıcı iktidarı tarafından gölgelenmek için önce aileden topluma, babadan şefe, papaza ya da patrona, dışarıya doğru genişler. Ancak Deleuze ve Guattari'ye göre bu şema, belirlenimin gerçek yönünü tersine çevirir: Şizoanalize göre genellikle toplumdaki toplumsal baskı-bastırma,

12 H. Marcuse, *Eros and Civilization: a Philosopical Inquiry into Freud* (1974), özellikle 60.

bireydeki psişik bastırmaya göre her zaman birincildir. Ayrıca toplumsal baskı biçimi, psişik bastırma biçimini belirler ve birincisi (Marcuse'nin de vurguladığı üzere) tarihsel olarak çeşitlilik gösterdiğinden, ikincisi sabit değildir ve bu yüzden her zaman Oedipus karmaşası biçimini almaz. Bastırma için Oedipus'u model –hatta yalnızca bir "sembolik" model– olarak benimsemek, Marcuse'nin Freudcu teoriyi tarihselleştirme çabasının bozulmasıyla sona erer.[13]

Bu değerlendirmede Reich'ın konumu kategoriktir: Psişik bastırma toplumsal baskıya dayanır. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, Reich'ı, "materyalist psikiyatrinin gerçek kurucusu" olarak düşünürler: "Reich, arzu ve toplumsal alan arasındaki ilişki sorununu ilk kez ortaya çıkaran kişidir (ve Marcuse'den daha ileri gitmiştir)" (118/141). Reich faşizm sorununu, özellikle bir ideoloji ya da aldanma meselesi olmaktan çok, aslında kitleler tarafından nasıl arzulandığı açısından ortaya koymuştur; çünkü "[Reich'a göre] kitleler aldatılmadı, faşizmi arzuladılar ve açıklanması gereken de budur" (257/306).[14] Hatta psişik bastırmaya toplumsal baskı-bastırmaya karşı bir özerklik veren ve çok az üstünlük tanıyan bir açıklama, bir toplumsal baskı-bastırma savunusu olma riskini göze alır.[15]

Deleuze ve Guattari'nin Reich'da takdir ettikleri şey, yalnızca toplumsal baskının psişik bastırma üzerindeki açıklayıcı üstünlüğü değil, Reich'ın, libido ya da cinsellik ve cinselliğin bastırılması keşfine ihanetinden dolayı Freud'u eleştirmesidir de. Biraz sonra göreceğimiz üzere, en önemli keşiflerinden vazgeçmesinin Freud için ne anlama geldiği hakkında şizoanalizin kendine özgü anlayışı vardır, ancak Deleuze ve Guattari çoğunlukla Reich'm çözümlemesine katılırlar. Freud'un da yapar gö-

13 Buna şunun eklenmesi önemlidir: Deleuze ve Guattari'ye göre Marcuse de (tersi yönde değil, yine aile içindeki otorite dinamiklerinden genel olarak topluma hareket ederek) yüceltme kavramını olduğu gibi kabul edip sürdürür ve Freud'un tarih-dışı "ölüm içgüdüsü" nosyonunu olduğu gibi bırakır.

14 Ayrıca bkz., 29/36-37.

15 Bkz., 113/135 ve 117/139.

ründüğü gibi, yüzer-gezer kaygıyı cinsel bastırmanın sonucu olmaktan çok, nedeni olarak konumlandırmak, toplumsal baskı-bastırmayı herhangi bir sorumluluktan kurtarmaktır. Aynı şekilde Freud cinselliği *Eros*'a çevirdiğinde ve bunu *Thanatos*'la eşleştirdiğinde cinselliğin önceliğinin kaybolduğunu ve psikanalizin görünümünün ve pratiğinin marazi hale geldiğini kabul ederler:

> Reich'ın da ifade ettiği üzere, psikanaliz Eros'tan söz etmeye başladığı zaman, dünya bütünüyle derin bir nefes aldı: Bunun ne anlama geldiği ve her şeyin çürümüş bir yaşam içinde göz önüne serileceği fark edildi, çünkü Thanatos artık Eros'un eşiydi ... (332/397)

Aslında Deleuze ve Guattari, psikanalizin bir şekilde Thanatos'u ya da ölüm içgüdüsünü icat etmediğini göstererek, Reich'ın eleştirisini bir adım öteye taşıyacaklardır; psikanaliz daha çok psikolojik bir içgüdü kisvesiyle aslında özgül toplumsal-tarihsel koşulların ürünü olan şeyi sorgulamadan yeniden-üretir. Burada, Marcuse'nin olduğu gibi, Reich'ın da psikanalizi tarihselleştirmesi yeterince ileri gitmedi ve şizoanaliz, Freud'un teorisinin yansıttığı çağdaş topluma yol açan tarihsel gelişmeler boyunca ölümün bir içgüdü haline nasıl geldiğini gösterecektir.[16]

Bununla beraber Reich, doğru bir biçimde, cinsel bastırma sorununu toplumsal baskı açısından ortaya koysa bile, Deleuze ve Guattari'ye göre, sonuçta buna başarılı biçimde yanıt veremez. Reich, psişik bastırmanın toplumsal baskı-bastırmaya dayandığını doğru biçimde kavramış, ancak ikisi arasındaki ilişkinin yapısını yanlış anlamıştı. Çünkü Reich toplumsal ilişkilerin yeterli bir rasyonalite tarafından yönetildiğine, oysa psikolojinin ideolojiyle belirlendiğine –ve aslında çarpıtıldığı-

16 Reich'ın Freud eleştirisi de, Freud'un nihai olarak çokbiçimli bedensel hazza karşı üremeye verdiği önceliği hedef alır, buna Deleuze ve Guattari de katılırlar; bkz., 119/141, 291-299/345-347, 331-332/396-397; ve ayrıca Reich'ın *The Function of the Orgasm*'ı, özellikle 282-286.

na- inanmaktadır. Reich'a göre, yeniden-yapılandırılmamış bir Marksizmin rolü, genel olarak toplumun "nesnel" siferinde artan üretkenlik, rasyonalite ve potansiyel özgürlüğe ilişkin devrimci, tarihsel hareketi anlamak ve desteklemektir, oysa psikanaliz, "öznel" özel siferin nevrotik yasaklarını ve irrasyonalitelerini açıklamakla sınırlandırılır. Aksine şizoanalize göre, tıpkı psikanalizin, toplumun ve tarihin değişen koşullarını daha iyi açıklamak için revizyona gereksinim duyduğu gibi, Marksizm de öznelliği daha iyi açıklamak için revizyona gereksinim duyar. Ayrıca kamusal ve özel siferler arasındaki ayrım gerçek değildir, ancak kapitalizme özgü yanlış yönlendirici bir görünümdür: Deleuze ve Guattari, arzunun altyapının bir parçası olduğunu vurgular:

> Reich, sorularından en derinini -"Kitleler faşizmi neden arzuladılar?"- ortaya koyduğu anda, ideolojik, öznel, irrasyonel ... ve yasak olana başvurarak yanıt vermekle yetiniyorsa, bu onu, düşlediği materyalist psikiyatri için yetersiz kılan, arzunun nasıl altyapının bir parçası olduğunu görmekten alıkoyan, öznel ve nesnel ikiliğiyle sınırlayan türetilmiş kavramların mahkûmu olarak kalmasından dolayıdır. (Sonuç olarak, psikanaliz, ideolojinin tanımladığı üzere, öznelin çözümlenmesine tahsis edilir).[17] (344-345/412-413)

Bu yüzden şizoanaliz, ekonomi politikle Lyotard'ın (aynı adı taşıyan kitabında) "libidinal ekonomi" adını verdiği şeyin birleşmesini gerçekleştiriyor görünür ve ikisinden birine analitik öncelik vermeyi reddeder:

> [B]u ikisi, toplumsal gerçeklik olarak aynı gerçekliğin iki farklı yatırım tarzına tekabül etse bile, libidinal ekonomi, ekonomi politikten daha az nesnel değildir ve ekonomi politik libidinal ekonomiden daha az öznel değildir. (345/413)

İlkece, Deleuze ve Guattari ekonomi politik ve libidinal ekonomiyi ayırmayı reddedecekler ve aslında, bunun yerine

17 Ayrıca bkz., 104/124.

onları birleştirecekler'dir. Bununla beraber, araştırmalarının başlıca hedeflerinden biri, bu ikisi arasındaki çatlağı önce yaratan ve hâlâ koruyan kapitalizmdir. Yine bu anlamda psikanaliz, yalnızca bireyin toplumdan ayrılışını yeniden-üretir ve güçlendirir (aynı durum Marksizm için tersine işler), oysa şizoanaliz –tamamen başarılı olmaksızın– onun üstesinden gelmeye çalışır. Biraz sonra göreceğimiz üzere, "arzulama-üretimi" gibi terimler libido ve emek-gücünü birleştirmek ve böylece psikanaliz ve Marksizm arasındaki boşluğu kapatmak için icat edilir ve yerleştirilir; ayrıca *Anti-Oedipus*'un ana bölümleri, psişik bastırma (İkinci Bölüm'ün odağı) ve toplumsal baskı-bastırma (Üçüncü Bölüm'ün odağı) arasındaki ayrımı yansıtan ve yeniden-üreten bir tarzda bölünür. Yine de, psikanalizi radikal biçimde tarihselleştirmeyi başardığı ölçüde şizoanaliz, her halükarda kapitalizmdeki gerçek tarihsel durumun bütün izlerini kendi çalışmasından silmeyi ümit edemez ya da isteyemez. Amaç, kapitalizm tarafından yürürlüğe konulan toplumsal bölünmeleri ve yabancılaşma biçimlerini yalnızca yansıtmak değil, aynı zamanda sergilemek ve eleştirmektir.

Freud ve Nietzsche'nin kavrayışlarını birleştirme girişimleri, ister istemez, onların paylaştıkları, Deleuze ve Guattari'nin de kesinlikle katıldıkları, Batılı toplumun insana giderek artan bir suç yükü dayattığı yargısının etrafında döner. Bununla beraber bu yargının, Norman O. Brown'ın *Ölüme Karşı Yaşam*'da [*Life Against Death*] yer alan, en geliştirilmiş araştırması –Freud'u yeniden-yazmak ve böylece (alt başlığına uygun olarak) "Tarihin Psikanalitik Anlamı"nı açıklamak için Nietzsche'den yararlanmasına rağmen– sonuçta Nietzsche'ye karşı Freud'u destekler; aksine Deleuze ve Guattari, Freud ve Brown'ın psikolojik açıklamalarına karşı, Nietzsche'nin toplumsal-politik açıklamalarını desteklerler.

Batı uygarlığının sözde "ilerlemesi," durmadan artan bir suç yükü içerir: Freud ve Nietzsche, modern toplumun "nevrotik" ve "hasta" olduğunu kabul eder ve Brown, bu hastalığın

kaynağında ölümle yüzleşme yetersizliğinin yattığını vurgular. Nietzsche'ye göre, yaşamı olumlayan herkesin, böylelikle ölümü de olumlaması gerekir; aslında yalnızca, ölümü olumlayacak kadar güçlü olanlar, yaşamı gerçekten olumlayabilir. Brown'm ortaya koyduğu üzere, ölümle yüzleşme yetersizliği, ölüm içgüdüsünün bastırılması anlamına gelir; onun Freud'u yeniden-yazması, psikanalizin söyleyecek çok şeyinin olduğu cinselliğin bastırılması ya da Eros çözümlemesinin, psikanalizin çok az şey söylediği ölümden kaçınma, ölüm içgüdüsünün bastırılması ya da Thanatos çözümlemesiyle eşleştirilmesini vurgular.

Brown, diğer hayvanlardan farklı olarak, ölümü kabul edemediklerinden dolayı insanların, tarihsel varlıklar olduğunu öne sürer. Bebeklik çağında uzatılan yoğun tatmin, bağımlılık ve gerçeklikten korunma dönemine bağlı olarak çocuklar, sonunda bunu sunamayan ebeveyne karşı, yoğun nefretle ve sırasında bu nefrete karşı aynı ölçüde yoğun suçlulukla birleşen abartılmış tatmin beklentileri geliştirir. Ne beklentilerinden ne de ebeveyn bağlarından vazgeçebilen, duygusal ve psikolojik olarak ebeveynlerine bağımlı ve onlardan (gelişim yıllarında ölüm anlamına gelen) ayrılmayı kabullenemeyen çocuklar nevrotik olurlar. Bastırılan ölüm içgüdüsü, tekrarlama zorlanımında haz ilkesiyle kaynaşır. Gerilim ve gerilimin boşaltılması arasındaki "doğal" denge ters gider ve kaygı artarken bastırılan ölüm içgüdüsünün geri dönüşü, sonsuz bir tam tatmin arayışını körükler. Aslında ölümün bastırılması, insanları, geçmişte yok olmalarına izin vermedikleri bütün olası çocukluk projelerine takıntılı bırakır, böylece onları şimdide yaşayamaz kılar ve geleceğe -huzursuz tarihsel gelişime ve sonuç olarak kapitalizmin ürettiği tüketimcilik ve teknolojizmin yararsız "ilerleme"sine- doğru saplantılı bir yönelime itici kuvvet verir.

Brown, Freudcu para çözümlemesine ilişkin kendi revizyonunda da Nietzsche'ye başvurur. Paranın başlıca ve esas işlevinin ticareti kolaylaştırmak değil, borç yaratmak ve ödemek

ve böylece suçun hem teşvik edilmesi hem de hafifletilmesi olduğu konusunda Nietzsche'yle aynı görüştedir. Brown, arkaik toplumda bu tür borçların esasen tanrılara borçlanıldığını ve ilkece bunların ödenebilir olduklarını öne sürer. Aslında bunlar, modernitenin sonsuz çizgisel zamanına karşıt biçimde, bir sonlu döngüsel zaman görüşü oluşturup yansıtarak periyodik olarak öde*niyordu*.[18] İronik biçimde (Protestanlığın sekülerleşmesi ve kapitalizmin doğuşuyla) borç, öncelikle bir tanrıdansa başka insanlara borçlanılmaya başlandığı zaman, sonsuz ve ödenemeyecek hale gelir: Tanrıların aksine, kişi ya da kişilerin herkesten sorumlu olduğu düşünülemez, bu yüzden dünyadaki bütün borç-ödemeleri kalıcı suç duygusunu silemez. Modern toplumda paranın merkeziliğine rağmen ya da hatta bundan dolayı suç yükü, tarihsel olarak eşi görülmemiş oranlara ulaşır: Maddi kazanç ölçüsü, zorunlu iş miktarı, hesapları dengeleyemez. Brown, yalnızca Protestan-kapitalist suç ve borç kültürünün tam bir reddinin, bizi bu şekilde bir nevroz biçimi olarak anlaşılan tarihten kurtaracağını öne sürer.

Brown'ın bizzat açıkladığı üzere, bu Freud ve tarih yorumundaki tehlikeler büyüktür: Brown, bastırmaya ilişkin toplumsal-tarihsel açıklamaları psikolojik açıklamanın yerine geçirmeye çalışmaktadır. Brown, "Burada toplumsal teorinin nihai dönüm noktalarından birindeyiz" iddiasında bulunur:

> Hegel (Efendi'siyle) ve Nietzsche (Üstün Irk'ıyla) kadar Freud da (İlksel Baba'sıyla), Marx gibi ... bastırmayı açıklamak için son çare olarak dışsal tahakkümü ve onun güç yoluyla önesürümünü varsaymak zorunda kalır ... [Ancak] bu çizgiyi benimsemek psikolojik açıklamadan vazgeçmek ("güç," psikolojinin yerine geçer) ve bilmecenin bütün anlamını gözden kaçırmaktır: Kendisini bastıran bir hayvan nasıl var olabilir?[19]

18 Çizgisel zamana karşı döngüsel zaman hakkında bkz., M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History* (1971).

19 N. O. Brown, *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History* (1959), 242; ayrıca bkz., 256.

Benliğin bir ötekine feda edilmesi olarak zorunlu emek, politik ya da ekonomik dışsal bir baskı (Nietzscheci tahakküm ya da Marksist sömürü) ve sonuçta bu baskının öz-bastırma olarak içselleştirilmesi açısından değil, bebeklik döneminde aileden ayrılma kaygısının sonucu olarak ve bu ayrılık her şeye rağmen kaçınılmaz biçimde gerçekleştiğinde ortaya çıkan suç olarak anlaşılacaktır. Çünkü "ne devlet ne de Efendi ve Köle antinomisi doğa tarafından verili olarak bahşedilemezken," Brown şunu öne sürmek ister: "Aile kurumu bahşedilebilir."[20]

Elbette bu, kesinlikle Deleuze ve Guattari'nin kabul etmeyecekleri durumdur: Aile kurumu doğal kabul edilemez.[21] Aslında *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölüm'ünün çoğu, insan yeniden-üretimi kurumlarının yaygın biçimde tarihsel olarak nasıl çeşitlilik gösterdiğinin tanıtlanmasına ayrılır. Neden "köle bir şekilde kendi zincirlerine aşıktır"ı açıklamak için bir "evrensel insan bebekliği doğası" varsaymak, Deleuze ve Guattari'ye göre, peşinen bir toplumsal baskı biçimine ya da tümüne bütüncül bir boyun eğişi haklılaştırmakla aynı anlama gelir.[22] Göreceğimiz üzere kendi çözümleri, toplumsal-tarihsel açıklamayı evrenselleştirici psikolojiye tabi kılmak değil, bastırma uygulayan mekanizmaların aynı zamanda insan organizmasını içgüdüsel belirlenimden özgürleştirdiği, görünüşte paradoksal psike modelini önermek olacaktır; öyle ki bu, psişik

20 Brown, *Life Against Death*, 125; ayrıca bkz., 171.

21 Brown'ın eserinden söz etmemeleri şanssızlıktır; çünkü Ernst Becker'in *Kötülükten Kaçış*'ıyla (*Escape from Evil*, 1975) birlikte bu eser, *Anti-Oedipus*'un Amerikalı "eşdeğeri" olmaya en yakın eserdir.

22 Brown, *Life Against Death*, 171 ve 242. Deleuze ve Guattari'nin açıkladıkları üzere:

> İğdiş ve Oedipalleşme, gerçek arzulama-üretiminin onu bütünleyen, aşkın yasalara tabi kılan ve daha yüksek toplumsal ve kültürel üretime hizmet etmesini sağlayan yüksek formasyonlardan sorumlu olduğuna bizi inandıran temel bir yanılsamaya yol açar; o zaman, uğruna bütün boyun eğişlerin önceden haklılaştırıldığı arzulama-üretimine göre, toplumsal alanın bir tür "çözülüş"ü ortaya çıkar (74/88).

bastırmanın toplumsal baskıya hizmet ettiğini ya da ondan kaçtığını belirleyen toplumsal örgütlenme biçimidir. Brown'a (ve Freud'a) göre toplumsal örgütlenme, zamanla yoğunluk artışı gösterdiği kadar, tarihsel olarak değişiklik göstermez, bu yüzden Brown'ın amacı, aslında toplumsal ilişkilerin yeniden-örgütlenmesi değil, daha çok kendisinin derin "psikolojik yenilenme," "tarihsel bilincin ... psikanalitik bilince" dönüşümü olarak göndermede bulunduğu şeydir.[23]

Öyleyse Deleuze ve Guattari'nin Brown'dan teorik farkları, biri onların ayrı ayrı Freud okumalarıyla, diğeri Nietzsche'yi temellükleriyle ilgili iki farka indirgenir. Aslında Brown, Reich'ın da ortaya koyduğu üzere, bastırma ve kaygı arasındaki nedensel ilişkiyi tersine çevirerek, cinsellikten vazgeçmesiyle geç dönem Freud'u izler. Brown'a göre, kaygı –ve özellikle ayrılma-kaygısı[24] –bastırmaya neden olur ve bilhassa ölümü bastırma, tekrarlama zorlanımını körükler: Ayrılık ve ölüme ilişkin bebeklik dönemi korkularımızın bir şekilde üstesinden gelerek bastırmayı (ve böylece muhtemelen baskıyı) sona erdirmeyi yalnızca ümit edebiliriz. (Reich'ı izleyen) Deleuze ve Guattari'ye göre bastırma, kaygıya neden olur ve toplumsal baskıyı ve bundan kaynaklanan çeşitli psişik bastırma türlerini yok etmek, kaygıyı azaltmanın ve böylece insan organizmasını ölüm-esinli ve ölümcül tekrardan kurtarmanın anahtarıdır. Deleuze'e göre tekrar, haddi zatında zorlanımlı değildir: Yalnızca, ölüm bir içgüdüye dönüştürüldüğünde böyle olur. Bu süreç, Brown'ın ölüm bastırmasına benzer, ancak bu yalnızca Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölüm'ünde ayrıntılarıyla açıkladıkları özgül tarihsel koşullar altında meydana gelir.

Her ne kadar Brown, Freud'u yeniden-yazmak için Nietzsche'den yararlandıysa da, bu bağlantıda güç istencinden hemen hiç söz etmemesi çarpıcıdır. Aslında çileciliği keskin bir şekilde teşhis edip mahkûm etmesine rağmen, Brown'ın

23 Brown, *Life Against Death*, 242 ve 19.
24 Brown, *Life Against Death*, 109 ve başka yerlerde.

bir çileci gibi devam ettiği düşüncesi vardır; çünkü o, insanların yetilerinin ve duyarlıklarının tarihsel yayılımını yalnızca olumsuz terimlerle, yani bütünüyle bebeklik dönemine ait marazi takıntılardan ve zorlanımlı tekrardan türeyen "Faustçu huzursuzluk" olarak yorumlar. Bununla beraber Deleuze, güç istenci kavramını kendi Nietzsche okumasının merkezine yerleştirerek, tekrarı zorlanım olarak değil, çeşitlenme, yenilik ve yaratma –doğal olarak her zaman kendi sürekli sağlığını ve genişlemesini amaçlayan yaşam gücünün uygulaması– olarak yorumlar.[25] Kısaca Brown, insan "kendi Oluş'unun amacı olan Varlık durumuna gir"ebilsin[26] diye nevroz olarak tarihi sonlandırmak ister; Deleuze ve Guattari'ye göre Varlık, arzuyu temsilin tuzağına düşüren ve böylece onu bastıran bir aldatmacadır: Deleuze ve Guattari'nin amacı, daha özgür biçimde Oluş'a girebilmesi için arzuyu Varlık'tan kurtarmaktır. Deleuze ve Guattari'ye göre, bir nevroz olmaktan uzak olan tarih, üretici güçlerin kapitalizmin ötesine gelişiminin ve güç istencinin nihilizmin ötesine genişlemesinin köleliğe katlanmaktan çok daha büyük özgürlüğe yol açacağı fırsattır. Öyleyse şizoanalitik çabada Freud önemini sürdürdüğü ölçüde, bu tarih değerlendirmesine temel sağlayan Marx ve Nietzsche de önemlidir ve şimdi onlara döneceğim.

"Kendi eserinin en önemli bölümlerini bu ikisinin [Marx ve Nietzsche'nin] eserleri olmadan gerçekleştiremeyeceğini kabul etmeyen herkes, kendisini ve başkalarını aldatır"[27] vurgusunda bulunan, Max Weber'dir. Weber'in Marx ve Nietzsche'nin kavrayışlarını birleştirme ilgisi, onun muhtemelen, reforme edilmiş Hıristiyan psikolojisinin (Nietzsche'nin gözde hedeflerinden biri), kapitalist artı-üretim dinamiklerine (Marx'ın çözümlemesinin temel odağı) nasıl uygun düştü-

25 Bkz., G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (1983) ve ayrıca aşağıda tartışılan *Difference and Repetition*.

26 Brown, *Life Against Death*, 19.

27 A. Mitzman, *The Iron Cage: an Historical Interpretation of Max Weber* (1985), 182'de alıntılanmıştır; ayrıca bkz., Brown, *Life Against Death*, 12.

günü tanıtladığı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda çok açıktır. Ancak Weberci "rasyonelleşme" anahtar nosyonunun, hem Nietzsche'nin, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'deki, alçaltıcı bir eşdeğerlik kültürü olarak modernite çözümlemesinden hem de Marx'm "katı olan her şey[in] buharlaş[tığı] ..."[28] bir evrensel eşdeğerlik ekonomisi olarak kapitalizm çözümlemesinden türediği söylenebilir. Bu tür bir yakınlık, muhtemelen Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde daha da belirgindir: Horkheimer ve Adorno, çok açık biçimde Marx'tan yararlanırlarken ve aslında tahakkümün araçsal rasyonalitesinin doruk noktası olarak "burjuva toplumu"nu hedeflerlerken, aynı zamanda açıkça Nietzsche'den yararlanırlar ve Marx'tan daha çok ona, "Hegel'den sonra aydınlanmanın diyalektiğini fark eden çok az kişiden biri"[29] olarak itibar ederler. Bununla beraber, Nietzsche ve Marx'ın şizoanalitik karışımına önemli anlamda en çok yaklaşan Georg Lukács'tır, çünkü Weberci rasyonelleşmeyi "şeyleşme"ye çevirmesiyle Lukács, onu kapitalist pazarın doğrudan etkisi olarak yorumlar.[30]

Deleuze ve Guattari'ye göre kapitalist toplum, kişisel-olmayan pazar ilişkilerinin "nakit bağlantıları"na dayanmasın-

---

28 Bu ifade, Marx ve Engels'in *The Communist Manifesto*'sunda (*On Revolution* içinde, 1971, 79-107) yer alan, Deleuze ve Guattari'nin kapitalizmin dinamiklerine (ve özellikle "kodçözümü"ne) ilişkin kavrayışlarının büyük kısmını biçimlendiren bir pasajdan alınmıştır:

> Burjuvazi, üretim araçlarında ve bu suretle üretim ilişkilerinde ve bunlarla birlikte toplumun bütün ilişkilerinde sürekli olarak devrim yapmadan var olamaz. ... Üretimde sürekli devrim, bütün toplumsal koşulların kesintisiz rahatsızlığı, sonsuz belirsizlik ve ajitasyon, burjuva dönemini daha önceki dönemlerin hepsinden ayırır. Eski ve saygın önyargılar ve kanaatler zinciriyle birlikte bütün sabit, hızla donan ilişkiler silinip süpürülür, yeni biçimlenmiş ilişkilerin tümü, kemikleşemeden köhneleşir. Katı olan her şey buharlaşıyor ... (*On Revolution*, 83).

29 M. Horkheimer ve T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 1972, 44. Bu kitabın konusu dışında olsa da, Adorno'nun "negatif diyalektik"ini Deleuze'ün postyapısalcı fark felsefesiyle karşılaştırmaya değer.

30 Bkz., G. Lukács, *History and Class Consciousness*, 1971.

dan dolayı bütün diğer toplumlardan farklıdır. Onlar da Horkheimer ve Adorno'yla aynı görüştedirler: Kapitalist toplum "eşdeğerlikle yönetilir [ve] benzer olmayanı soyut nicelliklere indirgeyerek benzer kılar."[31] Deleuze ve Guattari'ye göre bu tür eşdeğer-kılma, kapitalist ekonominin temel mekanizması tarafından pazar aracılığıyla gerçekleştirilir: Bu, "aksiyomlaşma" süreci adını verdikleri ve biraz sonra ayrıntılı biçimde inceleyeceğimiz şeydir. Bununla beraber Deleuze ve Guattari'nin görüşünü Weber, Horkheimer ve Adorno'nun, özellikle Lukács'ın görüşlerinden ayıran şey, bu temel ekonomik sürecin iki tür karşıt kültürel sonuç üretmesidir: "kodçözümü" ve "yeniden-kodlama." Diğerleri rasyonelleşme-şeyleşmeyi çoğunlukla ya da tamamıyla içler acısı olarak görürken, Deleuze ve Guattari aksiyomlaşmayı *müphem* olarak düşünürler: Göreceğimiz üzere bu, kendi olumsuz uğrağı olarak yeniden-kodlamayı üretir, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin olumlu bir sonuç olarak düşündükleri kodçözümünü de destekler. Ekonomik aksiyomlaşma süreci ve bunun müphem kültürel sonuçları arasında küçük bir aralık bırakarak, Weber'in (modernitenin "demir kafes"i), Horkheimer ve Adorno'nun (tek boyutlu kültür endüstrisinin totalitarizmi) ve Lukács'ın (pazar öncesi on dokuzuncu yüzyıl realizmine duyulan nostalji ve buna ilişkin olarak pazarın ve kültürde modern olan her şeyin mahkûm edilmesi) daha tek yanlı kötümserliğinden kaçınabilirler.

Bazı açılardan farklı olan Marx ve Nietzsche gibi iki düşünürün bu yollardan biriyle birleştirilebilmesi şaşırtıcı görünebilir. Aslında Deleuze ve Guattari'nin eserinin çarpıcı ve en önemli özelliklerinden biri, kendisini neredeyse diğer bütün postyapısalcılık versiyonlarından keskin biçimde ayıran şey, Marksist ve Nietzscheci materyalizmleri çok zorlayıcı bir tarzda birbirleriyle ilişkiye geçirmesidir. Hem Marx'ın hem de Nietzsche'nin çağdaş toplumu keskin biçimde eleştirmelerine karşı, çözümleme konuları oldukça farklıdır –Nietzsche için

31 M. Horkheimer ve T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 7.

psikoloji ve kültür, Marx için ekonomi– ve vardıkları sonuçlar pratik olarak karşıttır: Nietzsche'ye göre nihilizmden kurtuluş, kişisel öz-dönüşüm aracılığıyla aranmalıyken, Marx'a göre kapitalizmden kurtuluş, kolektif toplumsal dönüşüm aracılığıyla aranmalıdır. Yine de *Anti-Oedipus*'ta bir araya getirilebiliyorlarsa bunun nedeni, onların konuları ya da vardıkları sonuçlar değil, yaklaşımlarıdır: Her ikisinin de –terimin en genel anlamıyla– tarihsel materyalist olduklarını öne sürüyorum.[32] Sözgelimi her ikisi de çıkış noktaları olarak bir yandan bedeni –onun üretici gücünü, güç istencini– diğer yandan (Spinoza'nm deyişiyle) "bedenin yapabileceği şey"in tarihsel yayılımını alır. Ayrıca her ikisi de tarihe, yakın zamanlara kadar gelişmelerini teşvik eden aynı yapılar –inanç, toplumsal örgütlenme yapıları– tarafından daha öte gelişmeleri engellenen insani güçlerin gelişmesi açısından, eleştirel biçimde bakarlar. Kapitalizm ve çilecilik, insanların yapabilecekleri şeylere büyük ölçüde katkıda bulunmuşlardır, ancak artık insanların yapabilecekleri her şeyin önünde durmaktadırlar –ve bu yüzden sona erdirilmelidirler, yürürlükten kaldırılmalıdırlar.

Muhtemelen, genel tarihsel materyalizm adını verdiğim şeyde Marx ve Nietzsche'nin paylaştıkları ilgileri muğlaklaştıran, yalnızca onların tarihsel dönüşüme ilişkin karşıt araçları ve amaçları ("komünizm"i gerçekleştirmek için kolektif mücadele, "üstinsan"ı gerçekleştirmek için bireysel çabalar) değil, aynı zamanda farklı konulara ya da meselelere yönelmeleri ve çözümlemelerinin kesişmemesi veya örtüşmemesidir. Bununla beraber, özgül bir tarihsel örnekte Weber zaten modern, Protestan çileciliğin ve gerçek endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkışlarının ne ölçüde çakıştığını tanıtlamıştı ve böylece Nietzscheci çilecilik eleştirisi ve Marksist kapitalizm eleştirisi-

32 Benzer bir argüman için bkz., N. Love, *Marx, Nietzsche, and Modernity* (1986). Ancak Love'ın iddiası, benzerliklerine rağmen Marx'ın ve Nietzsche'nin birbirleriyle radikal biçimde bağdaşmadıkları yönündedir; Love, *Anti-Oedipus*'u dikkate almaz.

nin gerçekten, en azından tarihsel olarak ilişkilendirilebileceğini ima etmişti. Deleuze ve Guattari, karışıma psikanalizi de ekleyerek, genel tarihsel materyalizmi bir adım öteye geliştirirler: Çileciliği üreten, yalnızca Kuzey Avrupa'daki Protestan Hıristiyanlık değil, aynı zamanda insan yeniden-üretiminin tamamen kapitalist biçimi olarak bizzat çekirdek ailedir de. Bu yüzden psikanaliz, çekirdek aile dinamiklerine odaklanmasıyla, çileci psikolojinin kapitalist toplumsal örgütlenme altında nasıl üretildiğinin ve karşılığında ona nasıl katkıda bulunduğunun anlaşılması için son derece önemlidir -Freud kapitalist aile biçimini, evrensel bir insan yeniden-üretimi biçimi olarak yanlış anlasa ve böylece kendisini tarihselleştirmeye gereksinim duysa bile.[33]

Öyleyse, tarihsel-yönelimli bir "materyalist psikiyatri" (22/29) olarak şizoanaliz, modern çağın üç materyalizmini dikkatli biçimde seçici olarak kullanacaktır.[34] Belirttiğimiz üzere *Anti-Oedipus*'un terminolojisi, Freud'un libido kavramı ve Marx'ın emek-gücü kavramı arasındaki bağlantıları biçimlendirir; yine de bunların arasındaki ilişkiyi sağlamlaştıran ve Deleuze ve Guattari'nin psikanalizi gözden geçirmelerine ve tekrarı, Freud'un ölüm içgüdüsünün verdiği zorlanımlı biçimden kurtarmalarına olanak tanıyan, Nietzsche'nin güç istenci kavramıdır. Aynı zamanda Nietzsche ve Freud, Marx'a, sömürü çözümlemesini suç çözümlemesiyle takviye ederek, önemli bir düzelti sağlarlar: Para, artık yalnızca mübadele ve birikim aracı olarak değil, aynı zamanda borç ve suç dayatma aracı olarak da

33 Benim tezim, Deleuze ve Guattari'nin, modern "çileci-kapitalist" toplum eleştirilerinde ne sosyal ne de psikolojik faktörlere öncelik tanımadıkları yönündedir: Bu ikisi birbirine bağlıdır ve bunlara eşzamanlı olarak yönelmelidir.

34 Bunlara Spinoza'nın erken-modern materyalizminin eklenmesi istenebilir; bu konuda bkz., bu kitabın Dördüncü Bölümü; A. Negri, *The Savage Anomaly: the Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (1991) ve G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (1990) ve *Spinoza: Practical Philosophy* (1988).

kavranır. Sonuç olarak, Marx'a göre farklı üretim tarzları olduğu gibi, Deleuze ve Guattari'nin "anti-üretim" tarzları olarak adlandıracakları şeyle bağıntılı, farklı suç-formasyonu tarzları da vardır; bu bağlantıda psikanalizin gösterebildiği şey, çekirdek ailenin, yapı olarak ne gerçekten politik ne de ekonomik bir modern suç biçimi dayatmasıdır. Bu yüzden şizoanaliz, çağdaş toplumsal yaşam sorunlarının, tek başlarına alındıklarında, Nietzsche ve Marx tarafından önerilen çözüm türlerine yatkın olmadığı sonucuna varır: Çileciliği ve nihilizmi politik-kültürel değişimle sonlandırma ve sömürüyü ve yabancılaşmayı toplumsal-ekonomik değişimle sonlandırma projelerinin her ikisinin de, libidoyu ve arzunun çekirdek aile tarafından ezilmesini göz önünde bulundurmaları gerekir. Yine de şizoanalize, Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve Nietzsche'nin çilecilik eleştirisi arasındaki bir bağı başarıyla müzakere etme olanağını tanıyan ailesel suç eleştirisiyse, Deleuze ve Guattari'ye, karakteristik bir biçimde modern ailesel ve kültürel suç biçimlerini, pazarla ve pazarın toplumsal örgütlenmenin temeli olarak anlam ve otoritenin yerine nakit bağlantıların soyut ve kişisel-olmayan kalkülünü geçirme eğilimiyle ilişki içinde tarihsel olarak konumlandırma olanağını tanıyan da Marx'tır.

Şizoanalizi bu üç materyalizmin görkemli bir sentezi olarak düşünmek hata olur (çünkü böylesine farklı üç perspektifin sentezi, muhtemelen olanaksızdır): Bunlar, özetleyici ya da tamamlayıcı olmaktan çok, karşılıklı olarak düzelticidir ve birleşik büyük bir kavramsal yapı olmaktan çok, birbirleriyle iç içe geçme modeli oluşturuyor olarak daha iyi anlaşılabilirler. Bununla beraber, *Anti-Oedipus* hakkında yanıtlanacak temel soru "nasıl çalışıyor" ise, Marx'tan, Freud'dan ve Nietzsche'den (ve diğerlerinden) seçici biçimde, biraz önce ana hatlarıyla açıklandığı tarzlarda yararlanılmadan çalışmadığı ve çalışamayacağı söylenmelidir. Genel olarak Marx-Nietzsche-Freud bağlantıları hakkındaki bu açıklamadan sonra, artık *Anti-Oedipus*'un, şizoanalizi bir devrimci materyalist psikiyatri olarak geliştirmede

önemli görevler gerçekleştirmesini sağlayan üç anahtar kavramı ya da eleştirel operatörü tanımlamaya geçebiliriz.

Nasıl çalışır (2): Kant, Marx ve Freud'dan alınan eleştirel operatörler

Operatör 1: Kant ve eleştiri

Deleuze ve Guattari, ancak İkinci Bölüm, Üçüncü Kısım'ın son sayfasında (75/89) "bağlayıcı üretim sentezi" sunumlarını tamamladıktan sonra, şizoanalizin psikanaliz üzerinde gerçekleştirdiği "materyalist devrim"in doğasını açıklarlar. Burada Oedipus, sonunda kesinlikle psikanalizin *metafiziği* olarak tanımlanır ve analoji yoluyla kendi prosedürlerini örneklemesi için Kant'ın metafizik eleştirisine başvurulur. Kantçı felsefenin ayrıntılarıyla inceleneceği yer, burası değildir; şu söylenebilir: Epistemolojide "Kopernikçi devrim" adı verilen devrime dayanan ve akıl adına konuşan Kant, bilinçli zihnin bilgiye ulaşmak için ("ayrımsanma, yeniden-üretim ve tanınma sentezleri" olarak adlandırdığı) bir özgül süreçler dizisi kullandığını öne sürmüş ve ayrıca bu süreçlere uymayan her ne olursa olsun, onun metafiziksel olarak mahkûm edileceğini vurgulamıştı. Kant için çok büyük önem taşıyan şey, bilinçli düşüncenin *kurucusu* olduğundan dolayı bu süreçlerin bu üç sentezin meşru veya gayri meşru kullanımına dayanıp dayanmadığına bağlı olarak, bir şeyin ya bilgi ya da metafizik olduğu yargısında bulunmada *içkin* kriterler sağladıkları fikriydi.[35] Muhteme-

35 Bu üç sentez Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde (İng. çev. F. Max Muller) A95-A114'de tartışılır. Kant bu tartışmayı şu şekilde açar:

> [D]eneyim olanağı için *apriori* temel oluşturan öznel kaynakları düşünmemiz gerekir. ... Eğer her bir temsil diğerlerinden soyutlanmış ve ayrılmışçasına kendi başına dursaydı, bilgi olarak adlandırdığımız hiçbir şey ortaya çıkmazdı, çünkü bilgi birbirleriyle bağlantılı ve birbirleriyle karşılaştırılan bir temsiller bütününü oluşturur. Bu yüzden, sezgilerinde daima kolektöre benzer bir şey içerdiklerinden duyulara bir özetleme atfedeceksem, daima buna karşılık gelen

len şanssız bir ifade seçimiyle Kant, bu sentezlerin gayri meşru metafiziksel kullanımlarını ("içkin"e karşıt olarak) "aşkın" ve kendi felsefi metafizik eleştirisini "aşkınsal" olarak adlandırdı; daha sonra Kantçı kullanımı izleyen Deleuze ve Guattari, kendilerinin psikanalitik metafizik eleştirisine "aşkınsal" eleştiri adını verirler: Bu eleştiri, bilinçdışında metafizik işleyişlerden içkin işleyişleri ayırt ederek ilerleyecektir.

Benzer bir tarzda, ancak akıl adına değil, ama arzu ve özellikle şizofrenik arzu adına Deleuze ve Guattari, bilinçdışının, deneyi işleme tabi kılmak ya da kurmak için bir özgül sentezler dizisine göre işlediğini ve psikanalizin bu süreçlere uyum sağlıyor olarak görülmesi, aksi takdirde metafiziksel olarak mahkûm edilmesi gerektiğini vurgularlar.[36] Birinci Bölüm'ün

---

bir sentez vardır ve alıcılık yalnızca kendilikle birleştiğinde bilgiyi olanaklı kılabilir. Artık bu kendilik her türden bilgide yer alması zorunlu üçlü bir sentez olarak görünür, yani ilkin sezgide ruhun değişimleri olarak temsillerin *ayrımsanmasının* bilgisi, ikinci olarak bunların imgelemde *yeniden-üretiminin* bilgisi ve üçüncü olarak bunların kavramlarda *tanınmalarının* bilgisi. Bu bizi, anlama yetisini ve bu yolla anlama yetisinin ampirik bir ürünü olarak bütün deneyimi olanaklı kılan üç öznel bilgi kaynağına sevk eder.

Bağlantı, kayıt ve tamamlanma-tüketim sentezleri şizoanaliz için, bilgi iddialarının meşrulaştırılması konusundaki yargılara olanak tanımaları yerine toplumsal formasyonlar ve temsillerin arzulanabilirliği konusundaki yargılara olanak tanımaları dışında, analojik bir rol oynarlar.

36 Deleuze ve Guattari, Kant'a başvurularını şu şekilde açıklarlar (75/89):

> Kant, bilincin sentezlerinin meşru ve gayri meşru kullanımlarını ayırt etmek için, anlama yetisine içkin kriterleri eleştirel devrim adını verdiği şeyle keşfetmeyi tasarladı. Bu yüzden, *aşkınsal* felsefe (kriterlerin içkinliği) adına sentezlerin metafizikte ortaya çıktığı tarzda aşkın kullanımını eleştirdi. Moda şekliyle psikanalizin kendi metafiziği olduğunu söylemek zorundayız –bu metafiziğin adı Oedipus'tur. Ve bu kez, kendi kriterlerinin içkinliğiyle tanımlanan aşkınsal bir bilinçdışını yeniden-keşfetmek için, yalnızca Oedipus'un bir eleştirisiyle, Oedipal psikanalizde bulunduğu şekliyle bilinçdışı sentezlerin gayri meşru kullanımını eleştirmekle ve buna karşılık gelen, şizoanaliz olarak adlandırdığımız bir pratikle ilerleyebilecek materyalist bir devrimden söz etmek zorundayız.

ilk kısımları, bilinçdışı "düşünce"yi kuran bu üç sentezi (bağlayıcı üretim sentezi, ayırıcı kayıt sentezi ve birleştirici tüketim-tamamlanma [*consommation*] sentezi) sunar ve bunların meşru ve gayri meşru kullanımları arasında ayırt edici kriterleri sağlar. Daha sonra İkinci Bölüm'ün önemli kısmı, bu içkin kriterlere dayanarak, Oedipal psikanalizin aslında metafiziksel olduğunu ve bilinçdışına ait bu sentezlerin sistematik gayri meşru kullanımını gerçekleştirdiğini tanıtlar. Bu yüzden şizoanaliz Kantçı anlamda eleştireldir, oysa psikanaliz değildir.

Dikkat çekecek derecede bu "içsel" psikanaliz eleştirisi yalnızca Oedipus'un bilinçdışının gerçek doğasını nasıl maskelediğini "içeriden" göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu sentezlerin gayri meşru Oedipal kullanımının katı biçimde sistematik olduğunu da açığa çıkarır; sonra Üçüncü Bölüm bu Oedipal yanlış temsil *sisteminin* psikanalizi katı kapitalist bir kurum kıldığını "dışarıdan" gösterecektir. Bu yüzden şizoanaliz, epistemolojik-psikolojik eleştiriyi olduğu kadar, toplumsal eleştiriyi de içerir: Şizoanaliz, psikanalizi metafiziksel olarak mahkûm ederse, aynı zamanda o kapitalizmin bir yansıması ya da izdüşümü olarak da mahkûm edilecektir; tarihsel-materyalist bir psikiyatri olarak şizoanaliz bilinçdışının bu sentezlerine uymak için, yalnızca psikanalitik öğretiyi değil, ancak genel olarak toplumsal ilişkileri de talep edecektir. Bu yüzden şizoanaliz, Marksist anlamda devrimcidir, oysa psikanaliz değildir. Yine de burada Deleuze ve Guattari'nin Marksist çözümlemeleri ayrıksı bir Nietzscheci temel kazanır: Toplumsal ideal, proletaryanın (ya da bir bütün olarak insanlığın) çıkarlarını en iyi temsil eden şey değil, ancak bilinçdışının "mantık"ıyla ve onun sentezlerini canlandıran aktif bedensel güçlerle *en az* çelişen şeydir; devrimci toplum da bu bilinçdışı süreçlere uymak zorunda kalacaktır, aksi takdirde bastırıcı olarak mahkûm edilecektir.

Operatör 2: Marx ve devrimci özeleştiri

İlk başvuru çerçevesi şizoanalizi, terimin Kantçı anlamında eleştirel kılıyorsa, o zaman ikinci başvuru çerçevesi onu,

Marksist anlamda eleştirel ve devrimci kılar: Deleuze ve Guattari, bilinçdışının üç sentezini sunduktan ve önemli noktaları tekrarladıktan sonra, şunu vurgularlar: "Şizoanaliz, hem aşkınsal hem de materyalist bir çözümlemedir" (109/130). Biraz önce gözden geçirilen epistemolojik ya da (Kantçı anlamda) "aşkınsal" eleştiri, "Oedipus'u kendi özeleştirisi noktasına götür"meyi (109/130) gerektiren bir tarihsel-materyalist eleştiriyle birleştirilir. Bununla beraber, Üçüncü Bölüm'ün ancak son sayfasında bu devrimci özeleştiri nosyonunun tam kapsamı açıklık kazanır: "Freud, psikiyatrinin Luther'i ve Adam Smith'idir" (271/323), beyanında bulunurlar; bu yüzden Marx'ın, burjuva ekonomi politiğini özeleştiri noktasına taşıması gibi, şizoanaliz de burjuva psikiyatrisini, yani psikanalizi kendi özeleştiri noktasına taşır.[37]

37 Aslında Marx, Engels'i "Adam Smith'i ekonomi politiğin Luther'i olarak adlandıran" kişi olarak kabul eder; Marx'ın Luther ve Smith arasındaki benzerlik ve onların dini ve ekonomik değerin öznel özü üzerine vurguları hakkındaki tartışması için bkz., *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*'un üçüncü el yazması (*Early Writings* içinde, 1975, 279-400), özellikle 341-345. Deleuze ve Guattari, libidinal ekonomi ve ekonomi politik arasında analoji geliştirirler ve bunu M. Foucault'nun ekonomi ve biyoloji incelemesiyle (*The Order of Things: an Archaelogy of the Human Sciences* [1994] içinde) şu şekilde birleştirirler:

> Michel Foucault, hangi kırılmanın [*coupure*] üretim istilasını temsil dünyasına soktuğunu ikna edici biçimde göstermiştir. ... Ricardo'nun temsil edilebilir her değerin ilkesi olarak niceliksel emeği keşfetmesiyle politik ya da toplumsal ekonominin temellerini atması gibi, Freud da arzu nesnelerinin ve hedeflerinin her temsilinin ilkesi olarak niceliksel libidoyu keşfetmesiyle arzulama-ekonomisinin temellerini atar. Ricardo'nun emeği nesnelere, hedeflere ya da hatta belirli kaynaklara bağlayan bütün temsillerin ötesinde, emeğin öznel doğasını ya da soyut özünü keşfetmesi gibi, Freud da arzunun öznel doğasını ya da soyut özünü keşfeder. Böylelikle Ricardo'nun emeği kendisinden [*le travail tout court*] kurtardığı gibi, Freud da arzuyu kendisinden [*le désire tout court*] ve böylece temsili aktif biçimde gölgede bırakan üretim siferinden kurtaran ilk kişidir. Ve öznel, soyut emek gibi, öznel soyut arzu da, arzuyu ya da emeği temsilin çerçevesi içinde hâlâ şu ya da bu kişiye, şu ya da bu nesneye bağlayan bütün özgül belirle-

Bu aldatıcı biçimde yalın analoji tarih, kapitalizm, psikanaliz ve şizoanaliz hakkında olağanüstü bir dizi iddia barındırır. Çünkü şizoanalizi katı Marksist anlamda bir tarihsel-materyalist eleştiri kılan şeyin bir parçası, bazı tarihsel koşulların Adam Smith'in ve Ricardo'nun emek kavramını keşiflerini olanaklı kıldığı gibi, bazı tarihsel koşulların da Freud'un libido kavramını keşfini olanaklı kıldığı iddiasıdır. Ve sonunda Deleuze ve Guattari, aynı koşulların her iki keşiften sorumlu olduklarını öne süreceklerdir. Böylece bu konuda Fransız postyapısalcıların arasında tek başlarına onlar yalnızca Marx'ın artık kapitalizmin bir "evrensel tarih" ile ilişkisi üzerine tartışmalı konumunu kabul etmekle kalmazlar, aslında bunu (yine katı kapitalist bir kurum olarak anlaşılan) psikanalizi kapsayacak kadar genişletirler.[38] Okumalarında "kendi olumsal, tekil varoluşunu, ironisini ve kendi eleştirisini" (271/323) vurguladığından dolayı Marx'ın evrensel tarih anlayışı, aslında zaten (Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz üzere) genellikle kendisine atfedilen neo-Hegelci bütünleştirici evrensel tarihten oldukça farklı bir "postyapısalcı" anlayıştır.[39]

Kısaca Marx, işçiler üretim araçlarından ayrılıp kendi emek-güçlerini bir meta olarak satar satmaz, gelişmeye başlayan kapitalizm soyut genel emeği *gerçeklik* içinde ürettiğinden dolayı, soyut genel emek kategorisinin Smith ve Ricardo'nun *düşüncesinde* olanaklı hale geldiğini öne sürer. Aslında soyut emek, bu tür koşullar altında gerçek varlık kazanır, çünkü

---

nimlerin altındaki makinelerin ve faillerinin karşılıklı oyununu keşfeden bir yersizyurtsuzlaşma hareketinden ayrılamaz. (299-300/356-357; çeviri değiştirildi)

38 Deleuze ve Guattari'nin evrensel tarih anlayışı için bkz., 35/43, 139-140/1-63-164, 153/180, 175-177/207-210, 270-271/322-324 ve bu kitabın *Dördüncü Bölümü*.

39 *Baudelaire and Schizoanalysis: the Sociopoetics of Modernism*'de (1993) öne sürdüğüm üzere, şizoanaliz, bu tür bir evrensel tarihe Baudelaire gibi başka figürleri de yerleştirmeyi olanaklı kılar; ayrıca bkz., "Schizoanalysis and Baudelaire: some illustrations of decoding at work," P. Patton (ed.), *Deleuze: a Critical Reader* içinde (1996) 240-256.

emek, pazarda mübadele edilebilir bir meta halini almıştır; işçilerin kendileri harcanabilir bir hale gelmiştir, yaptıkları iş artık kendilerine ait değildir: İşçilerin emek-gücünün somut, nesnel belirlenimi (değişim-değerinden gerçek kullanım-değerine dönüşümü) yalnızca bir meta olarak satın alındıktan *sonra* oluşur ve sermaye sahiplerinin özel mülkiyeti olarak kendi dışında kalan üretim araçlarını etkilemeye başlar. Marx, bu noktada tarihsel olarak -dini, ibadetin kurumsal amaçları açısından değil, ancak kişisel ve içsel dini tutku ya da inanç olarak tanımlayan Luther gibi- Smith ve Ricardo'nun serveti artık değerli maddelerin nesnel bir mülkiyeti olarak değil, ancak genel olarak -kapitalizmin soyut olarak ölçülen emek-zamanı toplumsal değer ölçüsü olarak yükseltmesi ile tutarlı bir genellik olarak- üretici etkinliğe ait öznel bir öz açısından tanımladıklarını düşünür. Ancak daha sonra tıpkı Luther'in özgür öznel sofuluğu İncil'in otoritesine tekrar yeniden-yabancılaştırması gibi, Smith ve Ricardo da etkili biçimde servetin öznel özünü özel mülkiyete tekrar yeniden-yabancılaştırırlar. Ve elbette aynı şeyi kapitalizmin kendisi de yapar: Emek, kapitalizmdeki nihai belirlenimi olarak sermayenin "zararlı etki"sine tabi kılınır. Bu andan itibaren Smith ve Ricardo, Marksist anlamda eleştirel ekonomi politiği temsil etmezler, çünkü onlar yalnızca kapitalist toplumun görünüşte nesnel hareketini *yansıtırlar*.[40]

Böylece aslında Marx'a göre, kapitalizmde soyut emeğin tarihsel görünümü, bir evrensel tarihin gerçek temelini değil,

40 Deleuze ve Guattari'nin açıkladığı üzere:

> Marx şunları ifade eder: Luther'in değeri, dinin özünü, artık nesne açısından değil, bir içsel dindarlık olarak belirlemiş olmaktı; Adam Smith ve Ricardo'nun değeri, servetin özünü ya da doğasını nesnel bir doğa olarak değil, soyut ve yersizyurtsuzlaşmış bir öznel öz olarak, genel üretim etkinliği olarak belirlemiş olmaktı. Ancak bu belirlenimin kapitalizmin koşulları altında gelişmesinden dolayı, onlar özü yine tamamen nesnelleştirirler, onu yabancılaştırırlar ve yeniden-yerliyurtlulaştırırlar, bu kez üretim araçlarının özel mülkiyeti biçiminde. (270/321-322)

yalnızca bir *önkoşulunu* oluşturur ve bunun iki anlamı vardır.[41] Her şeyden önce kapitalizm evrensel tarih için (sayesinde diğer üretim tarzlarının gizlice kapitalizme benzeyeceği) *sabit* bir temel oluşturmaz, çünkü o bütün diğer üretim tarzlarından farklıdır, onlarla aynı değildir: Başka hiçbir toplumsal formasyon, emeği bir meta kılarak onu nesnel ön-belirlenimden "kurtar"maz; emek, yalnızca kapitalizme götüren sürecin sonunda gerçek bir soyutlama olarak görünür.[42] Daha da önemlisi, bu tarihsel sürecin aslında sonuna ulaşmamasıdır: Emek, yalnızca bir meta olarak satılışı sırasında sermaye tarafından dışsal belirlenime *yeniden*-köleleştirilmek için kapitalizmdeki nesnel ön-belirlenimden kurtarılmıştır.[43] Sonuç, Marx'ın eleştirisinin tanıtladığı üzere, emeğin kendisinin yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı kölelik koşullarını daha büyük ölçekte sürekli

41 Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*'nin (1973) "Giriş" bölümünün sonunda şunları vurgular: "Dünya tarihi, her zaman var olmamıştır; dünya tarihi olarak tarih bir sonuç[tur]" (110) –yani soyut emek kategorisinin aslında yalnızca kapitalizmle "bir soyutlama olarak pratik doğruluk kazanması" (*Grundrisse*, 105) olgusunun bir sonucu.

42 Burjuva toplumunun ve burjuva "bilim"inin daha önceki toplumsal formasyonlarla ilişkisini tartışırken Marx, şunları vurgular:

> Burjuva ekonomisi kategorilerinin diğer bütün toplum biçimleri için bir gerçekliğe sahip olduğu ... doğruysa da, bu önemsizdir. Bunlar [burjuva kategorileri] onları [diğer toplumsal biçimlerin özelliklerini] gelişmiş ya da gelişmesi önlenmiş veya karikatürleştirilmiş vb. bir biçimle, ancak daima özsel bir farkla içerirler. (*Grundrisse*, 106)

43 Deleuze ve Guattari kesinlikle şunu belirtirler: "Şüphesiz kapitalizm, her toplumun evrenselidir, ancak yalnızca kendi eleştirisini belirli bir noktaya taşıyabildiği ölçüde –yani içindeki şeyi yeniden-köleleştirdiği süreçlerin eleştirisi, ondan kurtulma ya da özgür görünme eğilimi gösterdiği ölçüde" (270/322). Şüphesiz Deleuze ve Guattari, Marx'ın yine önceki toplumsal formasyonları anlamak için çağdaş kategorilerin kullanımının, burada örnek olarak dini kategorilerin kullanımının uygulanabilirliğini tartıştığı *Grundrisse*'deki şu pasajı kastetmektedirler: "Hıristiyanlık dini, ancak kendi özeleştirisi bir dereceye kadar, söz gelimi, potansiyel olarak gerçekleştirildiğinde önceki mitolojilerin nesnel bir anlayışına ulaşmaya yardımcı olabiliyordu" (*Grundrisse*, 106).

yeniden-üretmesidir. Ricardo ve Smith'in temsillerinde sermayenin görünüşte nesnel hareketi sadece yansıtılırken, Marx'ın burjuva ekonomi politiğini eleştirisiyle kapitalizm, özeleştiri noktasına varır ve tarih evrensel hale gelebilir: İnsan, artık üretici etkinliği –aralarından en kurnaz, soyut ve kişisel-olmayanın, sermayenin kendi belirleniminin de içinde yer aldığı– dışsal yabancı belirlenimlerin herhangi birinden ya da hepsinden kurtarma görevini tasarlayıp bizzat başlatabilir.

Deleuze ve Guattari, Luther ve Adam Smith'teki bu potansiyel özgürleştirici keşif ve bunu izleyen yeniden-yabancılaşma tarihsel modeliyle ilgili olarak, "Freud için de aynı şey söylenmelidir" vurgusunda bulunurlar –böylelikle Freud, "psikiyatrinin Luther'i ve Adam Smith'i" olarak anlaşılır:

> onun büyüklüğü, arzunun özünü ya da doğasını artık nesnelere, amaçlara ya da hatta kaynaklara bağlı olarak değil ... ancak soyut, öznel bir öz –libido ya da cinsellik– olarak belirlemesinde yatar. Ancak o, bu özü hâlâ aile [ve] ... Oedipus ile ilişkilendirir. (270/322)

Tutkunun doğasının nesnelerine ya da amaçlarına bağlı olarak değil, ancak daha çok belirsiz arzu olarak, genellikle libidinal enerji olarak keşfinden sonra bile Freud, arzuyu Oedipus karmaşası üzerinde yeniden-yabancılaştırmakla ve onu nihai belirlenimi olarak aile üçgenine tabi kılmakla bilinçdışının mantığına ihanet eder. Böylelikle psikanaliz de sadece kendisi kapitalizmin bir ürünü olan çekirdek ailenin görünüşte nesnel hareketini yansıtır ve özeleştiri noktasına varmaz.

Böylece tıpkı kapitalizmin evrensel tarihi, kendi özdeşliğinden çok farkı aracılığıyla –aslında emeği dışsal belirlenimin en soyut biçimi olarak sermayeye yeniden-tabi kılsa da, ilkece üretici etkinliği daha önceki bütün dışsal ön-belirlenim biçimlerinden kurtararak– olanaklı kılması gibi, Oedipus ve Oedipal psikanalizler de benzer şekilde evrensel tarihe katılırlar: –Freud'un *aksine*– bizzat kendileri arzunun evrensel biçimi

ve hakikati olarak değil, ancak bu arzunun gerçekte ve teoride sonuç olarak çekirdek aileye ve onun en özel ve soyut metafiziksel temsili olarak Oedipus'a yeniden-köleleştirilmesine rağmen, ilkece soyut öznel öz olarak, libido olarak tuzağa düşürülmemiş arzu kavrayışı aracılığıyla. Kitaplarının başlığına rağmen Deleuze ve Guattari, "Evet" diyerek onaylarlar, "ama yine de Oedipus arzunun evrenselidir, evrensel tarihin ürünüdür -ancak Freud'un yerine getirmediği, tek bir koşulla: Kendi özeleştirisini yürütmeye ... Oedipus'un yatkın olması koşuluyla" (271/323).[44] Şizoanalizde Oedipus, nihayet kendi özeleştirisini yürütmeye yatkın hale gelir.

Operatör 3: Freud ve kasıtlı espri

Yine de bu, Marx ve Freud'un aynı keşfi yaptıkları anlamına gelmez: Arzu ve emek, açıkça "aynı şey" *değildir.* Aslında gördüğümüz üzere onların özgül farkını korumak, şizoanalizi, ötekilerin Marx ve Freud'u bağlantılandırma girişimlerinden farklılaştıran anahtar özelliklerden birisidir. Bununla beraber Deleuze ve Guattari, her iki keşfin de özgül tarihsel koşullarla, yani kapitalizmin ortaya çıkışıyla olanaklı kılındığını iddia ederler: Öne sürdükleri üzere, kapitalizmde ortaya çıktığı şekliyle "genel *olarak ve ayrım gözetmeksizin* üretimin keşfi, belirli temsil sistemlerinin ötesinde *hem* ekonomi politiğin *hem de* psikanalizin özdeş keşfidir" (302/360). Başka bir deyişle şizoanaliz, kapitalizmde ortaya çıktığı şekliyle "genel olarak ve ayrım gözetmeksizin üretim"den ortak türeyişlerini vurgulamak için

---

44 Şöyle devam ederler:

> Evrensel tarih olumsal, tekil varoluşunun, ironisinin ve kendi eleştirisinin koşullarının kontrolünü ele geçirmezse, bir teolojiden fazla bir şey değildir. Ve özeleştirinin olanaklı ve zorunlu olduğu bu koşullar, bu nokta nedir? Ailesel indirgeme altında bilinçdışının toplumsal yüklerinin doğasını keşfetmek. (271/323)

Evrensel tarihle ilişkili özeleştiri üzerine daha ayrıntılı tartışma için bkz. 139-140/163-164, 153/180 ve 175-177/207-210.

arzu ve emeği, sırasıyla kendi "belirli temsil sistemleri"nden (psikanaliz ve ekonomi politik) "arzulama-üretimi" ve "toplumsal- üretim" kavramlarına çevirmek isteyecektir.

Bununla beraber kapitalizmin ortaya çıkışı, yalnızca arzu ve emeğin keşfini olanaklı kılmakla kalmamış, aynı zamanda her birinin mütekabil belirli bir temsil sistemiyle farklı bir kendilik olarak var olmaya başladığı *alanların ayrımını* da üretmiştir: bir yanda "üretim" alanı –özellikle meta-üretim alanı– ve öte yanda –biyolojik ama aynı zamanda psikolojik yeniden-üretimi de içine alan– "yeniden-üretim" alanı. Başka bir deyişle, her iki alanda genel üretim, kapitalizmde radikal ve yabancılaştırıcı bir *özelleşmeye* tabidir: Özelleştirilmiş üretimin faili olarak sermayeye, özelleştirilmiş yeniden-üretimin örgütlenmesi olarak çekirdek aileye tabidir. Böylece, son bölümde, *Anti-Oedipus*'un ana görevlerinden birinin,

> arzunun ve emeğin öznel özünü – genel üretim etkinliği olduğu ölçüde bir ortak özünü keşfetti[ği] anda ... kapitalizmin, bu özü ... onu ikiye bölen ve onu bölünmüş olarak –bir yanda soyut emek, öte yanda soyut arzu: ekonomi politik ve psikanaliz, ekonomi politik ve libidinal ekonomi– muhafaza eden baskıcı bir makinede neden sürekli yeniden-yabancılaş [-tırdığını] (302-303/360)

tanıtlamak olacağını öğreniyoruz Genel üretim özdeşliği-ve-farkı, *Anti-Oedipus*'u örgütleyen üçüncü eleştirel başvuru çerçevesini kurar. Deleuze ve Guattari, toplumsal-üretim ve arzulama-üretimi arasında bir "doğa-özdeşliği," hem de bir "rejim farkı" olduğunu vurgularlar.[45] Rejim farkı şizoanalize (İkinci Bölüm'de açıklanacağı üzere), doğa özdeşlikleri fark edilir edilmez, arzulama-üretimi adına toplumsal-üretim örgütlenmesini eleştirme olanağı sağlar. Ve yeterince ironik biçimde (Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz üzere), doğa özdeş-

45 Toplumsal-üretim ve arzulama-üretiminin özdeş doğaları ve rejim farkı hakkında bkz., 31-32/38-40, 54/63, 99/118, 184/217, 336-337/402-403 ve bu kitabın Dördüncü Bölümü.

likleri yalnızca ikisi arasında rejim farkının en fazla telaffuz edildiği kapitalizmde görünür hale gelir.

Aslında kitabın –"kutsal aile" eleştirisini (İkinci Bölüm) toplumsal örgütlenme tarzlarının tipolojisinden (Üçüncü Bölüm) ayıran– bölümlendirmeleri, arzunun emekten kapitalist ayrımını uzlaştırmaktan çok, yeniden-üreterek rejim farkını vurgular. Böylece bunun yerine arzu ve emek arasındaki bağ, ilk elde, *sözlükle* şekillendirilecektir: Bu, "yersizyurtsuzlaşma" ve "yeniden-yerliyurtlulaşma," "kodçözümü" ve "yeniden-kodlama" ve "arzulama-üretimi" gibi diğer şizoanalitik terimlerin yanı sıra, arzulama-makineleri kavramının kendi işlevidir. Ve göreceğimiz üzere, bölümlendirmeye karşı bu sözlüksel karşıt vurgu aracılığıyla kitap, baştan sona bir kasıtlı espri olarak işlev gösterir. Ancak ilkin, Deleuze ve Guattari tarafından yaratılan kavramların toplumsal-üretim ve arzulama-üretimi alanlarını bağlamaya ve böylece rejim farkına rağmen özdeş doğalarını açığa vurmaya nasıl hizmet ettiklerini göstermek önemlidir.

"Yerliyurtlulaşma," Lacan'ın, annenin emzirmesi ile başlayan ebeveyn bakımının, belirli organları ve mütekabil nesneleri erotik enerji ve değerle (örneğin dudaklar ve göğüs) yükleyerek bebeğin erojen bölgelerini haritalandırdığı süreci çözümlemesinden türetilen bir terimdir. Böylelikle yerliyurtlulaşma arzuyu, diğer organlar pahasına ve Freud'un "çokbiçimli sapma" olarak adlandırdığı şey pahasına bazı organlara ve nesnelere değer biçmeye programlar: Deleuze ve Guattari'nin şizofreni adını verdikleri yüzer-gezer, görece istikrarsız arzu biçimi. Beklenileceği üzere "yersizyurt*suz*laşma" şizoanalitik terimi psikolojik kayıtta, Lacancı yerliyurtlulaşmanın tersçevrimine işaret eder –yani arzuyu yerleşik organlardan ve nesnelerden kurtarma sürecine: Örneğin şizoanalizin temel amaçlarından biri, şizofrenik arzuyu çekirdek aileden ve psikanaliz tarafından yürürlüğe konulan Oedipal arzu temsillerinden kurtarmaktır. Bununla beraber, Deleuze ve Guattari –artık toplumsal kayıttaki– "yersizyurtsuzlaşma"yı, Çit Yasaları'yla (1709-1869) kamuya açık alanların koyunların

otlatılmasına kapandığında bu alanlardan sürülen ya da tahliye edilen İngiliz köylülerin durumunda olduğu gibi, emek-gücünün özgül üretim araçlarından kurtulmasına işaret etmek için de kullanırlar. Elbette bazı köylüler, sonunda, gelişmeye başlayan tekstil endüstrisindeki dokuma tezgâhlarında çalışarak iş bulacaklardı: Böylece onların emek-gücü yeni üretim araçlarına yeniden-bağlandı ya da "yeniden-yerliyurtlulaştırıldı." Yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşma süreçleri, temel sermaye mekanizmasına, "aksiyomlaşma"ya eşlik eder: Aksiyomlaşma, yersizyurtsuzlaştırılmış kaynakları birleştirerek ve onların yeniden-yerliyurtlulaştırıcı birleşiminden meydana gelen artığı temellük ederek işler. Örneğin orijinal kapitalist aksiyom, yersizyurtsuzlaştırılmış serveti –örneğin artık gayrimenkulle somutlaşmayan nakdi serveti– varlığını sürdürecek araçtan yoksun, yersizyurtsuzlaştırılmış emek-gücüyle birleştirir: Bu yersizyurtsuzlaşmış akışların aksiyomlaşması üretim araçlarına yatırılan, kolayca paraya çevrilebilir serveti, emek-gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayan "özgür" işçilerle bağlantılandırır. Sonuç olarak kapitalizmin sürekli gelişimi –bilgi, vasıf ve beğeninin de içinde yer aldığı– pek çok diğer kaynak akışını aksiyomlaştırır ve bunları üretim sürecine katar.

Aslında, aksiyomlaşma aracılığıyla sürekli yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşma döngüleri, bir bütün olarak kapitalist toplumun temel ritimlerinden birini oluşturur –Marx'ın "üretim araçlarında sürekli devrim [ve] burjuva çağını daha önceki çağların hepsinden ayır[an] bütün toplumsal koşulların kesintisiz huzursuzluğu" olarak göndermede bulunduğu şey":[46] Sermaye bir yerden (Rustbelt*, ABD) çıkarılıp başka bir yere (güney, Pasifik Rim**) yeniden-yatırılır; belirli

46 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto* (bkz., yukarıda 28. dipnot).

* Pas Kuşağı, ABD'nin ağır sanayi üssü olarak önemini yitiren, Pennsylvania'dan Iowa'ya kadar uzanan kuzeydoğu ve ortabatı eyaletleri. (ç.n.)

** Pasifik Kenarı, Pasifik Okyanusu'nu çevreleyen ülkeler ve ekonomiler. (ç.n.)

üretim araçlarına tekabül eden emek-vasıfları, birkaç yıl sonra yeni üretim araçları bulunduğunda değersiz olmalarına karşın, bir süreliğine teşvik edilir ve bunlara yüksek ücret ödenir; tüketici tercihleri, "eski moda" olduklarını düşünmeleri için program-dışı kılınacakları bir dizi mala karşı reklamlarla önce değer vermeleri yönünde programlanır ve "yeni" bir dizi mala değer vermeleri için başka bir reklam kampanyasıyla yeniden-programlanır. Bu yüzden yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşma terimleri, ayrım yapmadan, ("tüketim" in de içinde yer aldığı) "genel üretim" enerjilerinin, geleneksel biçimde ister "psikolojik" isterse "ekonomik" olsun her çeşit yatırım nesnesinden ayrılmasına ya da bunlara yeniden- bağlanmasına göndermede bulunarak, "arzu ve emeğin ... ortak özü"ne ilişkin bir bildirimi önvarsayıp desteklerler.

Somut nesnelerden çok temsillerle ilgilenen "kodçözümü" ve "yeniden-kodlama" paralel terimleri, yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşma ile sıkıca bağlantılandırılır. Kodçözümünün gizli bir anlamı ya da mesajı daha açık biçime çevirme sürecine göndermede bulunmadığına dikkat etmek önemlidir: Aksine, kodçözümü verili anlamları tamamen eritme sürecine, hatta denilebilir ki "kodsuzlaştırma" sürecine göndermede bulunur: sabit anlamlar veren kurulu kodların istikrarsızlaştırılması ve nihayetinde silinmesi süreci. Kapitalizm, artı-değer üretmek ve gerçekleştirmek için üretimde ve tüketimde sürekli olarak devrim yapılması buyruğundan dolayı yersizyurtsuzlaştırıyorsa, değeri soyut nicelikler açısından belirleyip ölçtüğünden dolayı kodçözer, çünkü temel kurumu pazardır. Bu yüzden, daha önce öne sürüldüğü gibi Weber'in ve özellikle Lukács'ın rasyonelleşme ve şeyleşme nosyonlarıyla karşılaştırılır. *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölümü, diğer toplumlar kodlara, sabit anlamlara temel oluşturan niteliksel benzerlikler düzenine dayanırken, kapitalizmin sistematik olarak kodları temelden yoksun kıldığını, onların yerine toplumsal örgütlenmenin temeli olarak pazarın nakit bağlantılarını geçirdiğini gösterir.

Bu yüzden, Fransız postyapısalcıları arasında yalnızca Deleuze ve Guattari özdeşliğe karşı farka üstünlük adına olduğu kadar, anlamın istikrarsızlığına ilişkin şimdiye-kadar-bilinen öğreti adına da tarihsel, materyalist bir temel sunarlar: Bunların her ikisi de kapitalizmin karakteristiği olan kodçözümü sürecinin sonuçlarıdır.[47]

Bununla beraber, mütekabil terim "yeniden-kodlama"da ima edilen simetri oldukça yanıltıcıdır; aslında bu terim *Anti-Oedipus*'ta nadiren görünür.[48] Deleuze ve Guattari'ye göre bunun nedeni, kapitalist aksiyomlaşmanın sonuçta sırf soyut nicelikleri kapsayan anlamsız bir kalkül olmasıdır: "Kapitalist makine, toplumsal alanın bütününe uygulanacak bir kod sunmada yeteneksizdir" (33/41). İnsan işçilere, yöneticilere ve tüketicilere sahip olma sıkıntısı olmasaydı, kapitalizm ne olursa olsun anlam olmadan iyi bir biçimde idare edebilirdi. Bu koşullar altında genel bir anlama duyulan inanç, ümitsiz biçimde nostaljiktir ve eskidir –ya da Deleuze ve Guattari'nin kastettikleri özgül anlamda– "paranoid"dir. Kapitalizm, yeniden-kodlamayla hangi geçici yerel anlamı sunarsa sunsun, bu anlam tam olarak iktidarda olan aksiyomlardan türer: Örneğin meslek-eğitimi ve yeniden-eğitim programları, kol emeği

47 Şu gerçektir ki, Derrida bir yerde ("Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences" [1972], 251), bir uğrakta ortaya çıkan farklara verilen önceliğin, felsefe tarihinin ya da beşeri bilimlerin içinde tamamen tanımlanamadığını bildirir: Bu uğrak,

> Avrupa kültürü [fark oyunuyla yüzleşmek için] *yerinden edildiği*, yerinden çıkarıldığı ve kendisini başvuru kültürü olarak düşünmeye son vermek zorunda kaldığı an, her şeyden önce felsefi ya da bilimsel bir söylem uğrağı değil, aynı zamanda politik, ekonomik, teknik vb. bir uğraktır da.

Ancak Avrupalı yerinden ediliş uğrağının bu diğer özelliklerine Derrida'nın eserinde, Deleuze ve Guattari'ninkinden daha kısa değinilir

48 Bütün kitapta, 221/261, 257/306 ve 251/298-299'da mantığı ayrıntılı biçimde tartışılsa da, yalnızca (135/160, 223/264, 260/309 ve 270/322'de yer alan) dört yeniden-kodlama bahsi bulunur.

ile ilişkili belirli yerel anlamlar sunar; akademik ya da tüzel laboratuarlardaki araştırma projeleri, entelektüel çalışmaya yönelik başka anlamlar sunar; reklamcılık aracılığıyla beğeni-yönetimi, tüketime yönelik daha başka anlamlar sunar, vb., ancak bunlar, asla istikrarlı bir küresel anlamlar kodu ya da sistemine "ekle"nmezler: Kapitalizmde, kod çözümü yürürlüktedir. Bu yüzden paranoya eğilimi ekonomide ve aynı şekilde aile-yaşamında "genel üretim etkinliği"nin zorunlu özelleştiriminden türeyen bir reaksiyon-formasyonu olarak ortaya çıkarken, şizoanaliz, şizofreniyi –sabit anlamla sınırlanmamış yaratıcı semiosis– kapitalizmdeki temel eğilim ve evrensel tarihteki özgürlük vaadi olarak düşünür.

Kapitalizmde bu kodçözümü ve yeniden-kodlama dengesizliği ve anlamın görece önemsizliği göz önüne alındığında yersizyurtsuzlaşmanın, aksiyomlaşmanın ve yeniden-yerliyurtlulaşmanın, şizoanalizin daha temel analitik kategorileri olması şaşırtıcı değildir, çünkü bunlar anlamlardan çok, maddi nesneler ve süreçlerle ilgilenirler.[49] Yine de (Üçüncü Bölüm'de) kodçözümüne uğratılan kapitalist toplumu diğer toplumlarla karşılaştırma ve Lacan'ın yapısal-dilbilimsel psikanaliz türünü tarihsel bağlama yerleştirme amaçları açısından kodçözümü ve yenidenkodlama kategorileri, şizoanalitik girişim için önemlidir: Doğrusu bunlar, şizoanalitik girişimin materyalist psikiyatrisine ve ekonomi politiğine eşlik eden bir materyalist göstergebilim sunarlar.

Son olarak "arzulama-makineleri" kavramı, belirttiğimiz üzere bilişsel olarak libido ve emeği tek bir terimle bağlamaya hizmet ederken, önemli polemik amaçlara da hizmet eder. Bunların arasında en önemlisi, Freud'un bütün düşüncesinde yer alan psikenin tiyatro modelinin bir fabrika modeli ile de-

49 Anti-Oedipus'ta büyük öneme sahip kodçözümü bile, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildinde hemen hemen görünmez, oysa yersizyurtsuzlaşma ikinci ciltte daha da merkezi ve geniş kapsamlı hale gelir; bkz., "Deterritorializing 'deterritorialization': from Anti-Oedipus to A Thousand Plateaus" başlıklı yazım.

ğiştirilmesidir. Bu, her şeyden önce analitik girişim için uygun bir tarz olarak (*Oedipus Rex*, *Hamlet* ve benzerinde olduğu gibi) trajedinin reddini oluşturur: Şayet varsa şizoanalitik terapi, hüzünlü bir iç çekişle değil, içten bir kıkırdamayla sona erer. Her halükarda şizoanaliz, yaşam güçlerinin olumlanması adına, psikanalizin yaygın suç duygusunu ve yenilgiye ve ölüme trajik boyun eğişini ortadan kaldırarak, onun Nietzscheci bir yeniden-değerlendirmesini gerçekleştirir. Daha önemlisi, Deleuze ve Guattari, anlamlı ya da temsil edici olmaktan çok, üretici olan bilinçdışının gerçek işleyiş tarzının bir tahrifi olarak –teatral ya da başka biçimde– temsilin kendisini reddederler: "Bilinçdışı, anlam meselelerini değil, yalnızca kullanım meselelerini ortaya koyar. Arzu ile ortaya konulan soru, 'Bu ne anlama gelir?' değil, "*Bu nasıl çalışır?*' sorusudur" (109/129).

Aslında Deleuze ve Guattari temsili, yalnızca arzunun tahrifi olarak değil, aynı zamanda *arzuyu bastırmanın* ve arzunun otantik şizofrenik biçimine ihanet etmenin *başlıca aracı* olarak düşünürler. Psikanalizin verdiği yanıt, "Oedipus karmaşası" etrafında sonsuzca dönmeseydi bile, "arzu ne anlama gelir" sorusu zaten bilinçdışına ilişkin derin bir yanlış anlamayı içerir: Her ne zaman ve nasıl yanıtlanırsa yanıtlansın bu soru, arzuyu her türden baskıcı temsilde tuzağa düşürür. Bu yüzden arzuya ilişkin fabrika modeli, Deleuze ve Guattari'nin, Fransız postyapısalcılığının bu kadar önemli bir kısmını oluşturan "temsil eleştirisi"ne katkılarının bir parçasını biçimlendirir.

Üretici arzuya ilişkin fabrika modelinin diğer temel polemik hedefi, arzuyu *eksiklik* açısından tanımlayan –Platon'dan itibaren çeşitli şekillerde büyüyen ve Freud ve Lacan'ın da katıldığı– yaygın görüştür. Burada Deleuze ve Guattari, yine Nietzscheci olumlamadan yararlanırlar: Arzunun hiçbir şeyden yoksun olmadığını, sahip olmadığı şeyi ya da "eksik" olan şeyi amaçlamadığını vurgularlar: Arzu, gerçek dünyadan ayrı ve farklı, arzu nesneleri içeren bir fantezi-dünyası kurmaz. Aksine arzu, her şeyden önce üretici güçtür ve ürettiği şey, ba-

sitçe gerçek dünyadır: "Eğer arzu, üretiyorsa, ürettiği şey gerçektir. Arzu, üreticiyse, ancak gerçek dünyada üretici olabilir ve ancak gerçeği üretebilir. ... Arzunun nesnel varlığı, bizatihi Gerçek'tir" (26-27/34).[50] Bazı insanları ya da sınıfları kendi nesnel varlıklarından ve emeklerinin semerelerinden yoksun bırakan toplumsal örgütlenmelerin bir sonucu olarak üretici arzu, yalnızca *ikincil biçimde* reaktif hale gelir ve kendisinden alınan şeyin *imgesel telafisi* olarak (bazen "fantezi" bazen "cennet" adı verilen) paralel bir tatmin dünyası kurar.[51] Deleuze ve Guattari, arzunun güçten çok eksikliğe dayanması nosyonunu onayladığı ölçüde psikanalizi bir reaktif, *köle* psikoloji olarak düşünürler; Nietzsche'nin söyleyebileceği üzere, psikanalistin kisvesi altında *bir papaz*'ın kokusunu alırlar.[52]

Emeğin gerçekliği "ürettiğini" iddia etmek bir şeydir –ve oldukça olağandır: Hegel, Vico ve Marx, bu tür bir iddianın uyarlamalarını sunarlar. Ancak *arzunun* gerçekliği ürettiğini iddia etmek başka bir şeydir. Bir bakıma bu, fenomenolojide ortaya konulan iddialara benzer –ancak "epoché" olmadan, nesnel gerçekliğe karşı iddiaların bilinen parantezlenişi olma-

50 Deleuze ve Guattari, Lacancı kullanımı kastederek üç kaydın ismini çoğunlukla büyük harfle yazarlar, Gerçek, Simgesel ve İmgesel. Lacan'ın Gerçek'in "olanaksız" olduğunu ilan ettiği sık sık iddia edilir; söylediği şeyler şunlardır: "Temel süreç, olanaksızdan başka Gerçek'le karşılaşmaz" (Lacan, "De mes antécedents," *Ecrits* [1977] içinde); ve "mantık, Gerçek'i olanaksızın biçiminde ulaşılabilir hale getirerek bizi ondan korur" (Lacan, "Peut-être à Vincennes," *Ornicar?* [1975], c. 1). Her halükarda Deleuze ve Guattari'nin, arzu Gerçek'i üretir iddiası, bu görüşten önemli bir kopuşu oluşturur; bir yerde onlar "Gerçek olanaksız değildir..." (27/35) vurgusunda bulunurlar.

51 Eksiklik ve darlığın ikincil karşı-üretimi hakkında bkz., 28/35-36.

52 Bir noktada Deleuze ve Guattari, psikanalizin "bizi aciz kılan, küçük düşüren, suçlu hissettiren çok eski bir eğilimi tekrar canlandırmaya" başlayıp başlamadığını sorarlar (50/58-59). Daha sonra yine "Sınıraşımı, suç, iğdiş ... bilinçdışının belirlenimleri midir, ya da [daha çok] ... *bir papazın şeyleri görme tarzı* mı?" sorusunu sorarlar ve psikanalizin suç ve iğdiş duygularını güçlendirerek yalnızca "bir son papazı icat etti"ği sonucuna varırlar (112/1-33). (Ayrıca bkz., 306/365: "Biz hâlâ sofuyuz.")

dan: Fenomenolojistler, insani dikkat ya da yönelimle oluştuklarından "şeylerin kendilerini," bilim tarafından tanımlandığı şekliyle "nesnel gerçeklik"le uygunluğuna (ya da uygunluk eksikliğine) bakmadan incelerler. Şizoanalize göre gerçekliği kuran, kesinlikle, bilinçli olmaktan çok, bilinçdışı "yönelim"dir. Ancak daha önemlisi, şizoanalize göre, "fenomenolojik olarak kurulan" gerçek ve "bilimsel" gerçek arasındaki fark, kesinlikle ikincildir: İlkin her iki gerçeklik "versiyon"u, aralarındaki ayrım belirlenmeden önce arzu-ürünleridir (Nietzsche'nin de vurgulayacağı üzere, ayrımların kendileri de belirli türden bir arzu-ürünüdür!).

Üretici arzunun aktif gücü adli kullanımdan hareketle daha iyi anlaşılabilir; arzu, avukatların mahkemede kanıt "üretme"leriyle aynı anlamda gerçekliği üretir: Kanıtın var olmasını "iste"yemezler; onu oluşturmazlar, ancak onun gerçek olarak kabul edilmesini sağlarlar. Fakat burada yine mahkeme salonunda gerçek, kanıt ve gerçeklik olarak kabul edilen şeyle bu salonun dışında kabul edilen şey arasındaki ayrım tartışmalıdır: Şizoanalitik anlamda arzu, bu tür içerisi-dışarısı ayrımları yapılmadan önce, bizatihi gerçekliği üretir. Aktif güç olarak arzunun bu Nietzscheci yeniden-değerlendirmesi göz önünde tutulduğunda, arzulama-makineleri kavramı aracılığıyla arzu ve emek arasında şekillenen bağlantı daha az kafa karıştırıcı görünür. Fiziksel biçimde olduğu kadar psikedeki enerji yatırımı aracılığıyla da arzulama-makineleri gerçekliği üretir, hem fenomenal dünyayı şekillendiren bilişsel psişik itkiler anlamıyla hem de maddi dünyayı şekillendiren ekonomik emek-gücü anlamıyla.

Böylece, arzulama-makineleri terimiyle ima edilen arzu-üretkenliği nosyonu, kapitalizmin ikiye böldüğü şeyi, yani " genel üretim etkinliği olması ölçüsünde ... arzu ve emeğin öznel özü"nü (302/360) yeniden-bağlantılandırır. Bununla beraber, kapitalizmin nesnel olarak üretimin öznel özünü ikiye bölmesinden dolayı, *Anti-Oedipus*, kapitalizmin bir eleştirisi olarak,

onun sahte olduğunu açığa çıkardığı anda, ikisi arasındaki farkı da çözümlemek zorundadır. Bu yüzden şizoanaliz, arzu ve emeğin temelde aynı üretici güç olmalarına rağmen, yine de kapitalizmde, geleneksel olarak farklı disiplinlerin, ekonomi politik ve psikanalizin haritalandırdığı farklı rejimlere göre işlediklerini vurgular. Deleuze ve Guattari, bu iki disiplini ayıran sınıra çok az ilgi gösterseler de, rejimler arasında, arzulama-üretimi (önceden libido) ve toplumsal-üretim (emek) olarak göndermede bulundukları özgül bir fark öne sürerler. Ancak bu fark, fantezi ve gerçeklik arasında değildir: "Bir yanda gerçekliğin toplumsal- üretimi ve diğer yanda salt fantezi olan bir arzulama-üretimi gibi bir şey yoktur ... *toplumsal-üretim sadece ve sadece belirli koşullar altında bizzat arzulama-üretimidir*" (28-29/36). Bu bakış açısıyla *Anti-Oedipus*'un temel atılımını ve örgütlenişini daha iyi anlayabiliriz.

Çünkü Deleuze ve Guattari aslında, toplumsal-üretimin ve arzulama-üretiminin kapitalizmdeki rejim farklarının altında özdeş doğalarını sözlüksel biçimde vurgulayarak *Anti-Oedipus*'larını büyük bir espri olarak, daha doğrusu Freud'un kasıtlı espri adını verdiği şey olarak başlatırlar. Freud'un *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nde [*Jokes and their Relation to the Unconscious*] açıkladığı üzere bu tür espriler, mantıksal, "olgun" düşüncenin normal olarak bastırma aracılığıyla ayrı tuttuğu iki konuyu ya da alanı gizlice bağlantılandırarak işlerler. Çoğunlukla sözcük oyunu ya da *double-entendre* gibi sözlüksel bir kestirme yolla aralarında ani ve beklenmedik bir bağ kurmakla bu kasıtlı espri, sansürcüden geçerek yöneldiği hedefine saldırırken aynı anda onları ayrı tutan bastırma çabasının önüne geçmekle haz üretir (Freud artık-yararsız baskıcı enerji kotasını gülerek geçiştirdiğimizi söyler). Bu kesinlikle Deleuze ve Guattari'nin *arzulama-makineleri* terimini kullanımları aracılığıyla arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasında şekillendirdikleri sözlüksel bağın sonucudur: Libidinal ekonomi ve ekonomi politiğin, çilecilik ve kapitalizmin normalde ayrıksı

rejimleri, bu ekonomilerin aslında bir ve aynı olduğunu göstererek, hazzı ve kavrayışı aynı anda üreten bir eleştiri tarzının hedefi olur. Bu, Deleuze ve Guattari'nin psikanalize, kapitalizme ve Oedipus'a saldırılarını başlattıkları neşe ve canlılığı açıklamaya yardım eder.

Daha uygun bir deyişle, arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasındaki ilişki, kitabın kendi bölümlenişine ışık tutar. Üçüncü Bölüm, toplumsal-üretim ve bu yüzden arzulama-üretiminin önemli biçimde farklı tarzlarda işlediğinin gösterildiği belirli üç tür tarihsel koşulu inceler. Bu, toplumsal-tarihsel biçimde Oedipus'un nereden geldiğini, önceki toplumlarda hangi biçimleri aldığını ve kapitalizmde çekirdek ailede yeniden-üretimin özelleştirilmesiyle nasıl dönüştürüldüğünü ve gerçekleştirildiğini gösteren bir soykütük uygulayarak, Oedipus'un bir "dışsal" eleştirisini oluşturur. İkinci Bölüm, Birinci Bölüm'de sunulan arzulama-makinelerinin şizofrenisini, psikanalizin kendisinden olduğu kadar, çekirdek aile kurumundan nesnel biçimde ortaya çıkan Oedipal temsiller içinde tuzağa düşürüp ona nasıl ihanet ettiğini göstererek, Oedipus'un bir "içsel" eleştirisini oluşturur. Sonra Dördüncü Bölüm, İkinci Bölüm'de psikanalizi eleştirisine ve Üçüncü Bölüm'de tarihsel materyalizmi dönüştürmesine dayalı bir şizoanaliz programı başlatır. Sunumun anlaşılabilirliği için bu çalışma, Oedipus'un, her birine bir bölüm ayrılan "içsel" ve "dışsal" eleştirileri arasındaki ayrımı koruyacaktır, ancak Üçüncü Bölüm'ün sonunda, Oedipus'un tarihsel olarak kapitalizmde vardığı ve sonra şizoanalizde özeleştiri noktasına eriştiği belirli koşulların daha iyi kavranmasıyla özgül kapitalist kurumlar olarak aile ve psikanaliz eleştirisine geri dönecektir.

Arzulama-Üretimi ve Oedipus'un İçsel Eleştirisi

Psikenin şizoanalitik modeli, bir makine ya da bir makineler dizisi modelidir: arzulama-makineleri. Oedipus'un hem içsel hem de dışsal eleştirisi, şizoanalizin faaliyet göstermek için psikeyi anlama tarzlarından doğrudan sonuç olarak çıktığından, bu modeli tanımlamak, bu kitabın en önemli görevlerinden birisidir. Ayrıca en güç görevlerden de birisidir ve okurlardan izleyen birkaç sayfa boyunca bana katlanmalarını rica ediyorum. Kavrayışı kolaylaştırmak ümidiyle bu modelin sunumunu, Oedipus eleştirisindeki akışkanlığından kopardım. Böylesi bir hesaplı hareketin dezavantajı, bu bağımsız modelin oldukça soyut görünecek olmasıdır; bu hareketin avantajı, psikanalizin çoğunlukla kendi başına karmaşık ve anlaşılması güç olan yönleriyle ilgilenmeye başlamadan önce, modelin kendisine yoğunlaşacak olmamızdır.

Arzulama-makineleri bağlayıcı üretim sentezi, ayırıcı kayıt [*enregistrement*] sentezi ve birleştirici tüketim-tamamlanma [*consommation*] sentezi olarak adlandırılan üç senteze

göre faaliyet gösterir.[1] Deleuze ve Guattari, Birinci Bölüm'de belirtildiği üzere, kısmen Kant'ın "tamalgı sentezleri"yle analojiye başvurmak için, bu psişik işlev tarzlarına "sentezler" olarak göndermede bulunurlar; ayrıca terim, biraz sonra göreceğimiz üzere, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da [*Difference and Repetition*], benzerlik yerine farkın hüküm sürdüğü materyalist bir tekrar ontolojisine göre yeniden-biçimlendirerek psişik yaşamda tekrarın önemine ilişkin Freudcu kavrayışa dayanma girişiminden de esinlenir. İlk değerlendirme olarak, (Kant'ın tamalgı sentezlerinin bilgiyi oluşturma tarzları olduklarını söylediğimiz gibi) bu sentezlerin, deneyimi işleme ya da aslında oluşturma tarzları olduklarını söyleyebiliriz. Bağlayıcı sentez içgüdülerle, itkilerle ve bunların nesnelere değer ya da erotik şarj bahşetme tarzlarıyla ilgilenir; kabaca söylemek gerekirse, bu sentez Freud'un libidinal yük nosyonunu ya da *kateksis*i ve Eros ya da yaşam içgüdüsüne tahsis ettiği işlevleri dönüştürür. Ayırıcı sentez, Freud'un ölüm içgüdüsü ya da Thanatos olarak adlandırdığı şeyin yanı sıra hazzın, hafızanın ve psikedeki göstergelerin işlevlerini içerir. Son olarak birleştirici sentez, öznelliğin oluşumu hakkındadır. Şimdi bu sentezlerin nasıl işlediğini ve nasıl birbirine geçtiğini daha ayrıntılı biçimde incelememiz gerekir. O zaman şizoanalitik girişim içinde bu tür bir psike tanımının, hangi amaçlara hizmet ettiğini anlama konumunda oluruz.

1 Bu üç sentez, ilkin Birinci Bölüm'ün Birinci Kısmı'ndan Üçüncü Kısmı'na kadar tanımlanır; sonra bunların meşru ve gayri meşru kullanımları, Oedipus eleştirisinin bir parçası olarak, İkinci Bölüm'ün Üçüncü Kısmı'ndan Beşinci Kısmı'na kadar çözümlenir; son olarak İkinci Bölüm'ün Altıncı Kısmı'nda özetlenir. Ayrıca bkz., üretim tarzlarının baskın olan sentez tipiyle karakterize edildiği 224/266 ve 262/312. Deleuze *The Logic of Sense*'de (1990) 47, 174 vd. ve 224-234'te sentezleri kapsamlı biçimde tartışır; bunlar, bu erken eserde biraz farklı terimlerle ve farklı bir düzenle sunulsa da, burada da ayırıcı sentez üçünün içinde en değerli olanı görünür.

Bilinçdışının üç sentezi

Bağlayıcı üretim sentezi

Aslında Freudcu "itki," psişik "yük" [*investissement*] ya da "kateksis" ve "çokbiçimli sapma" nosyonlarından türetilen bağlayıcı üretim sentezi, bazı bakımlardan üçünün arasında en kolay anlaşılır olanıdır. Üretici arzu, bağlantılar sağlar ve bağladığı şeyler, kısmi-nesnelerdir (çoğunlukla, ancak zorunlu olmaksızın, organlardır). Bir bebeğin memedeki ağzı, bu tür bir bağlantı oluşturur, ancak göz ve meme, göz ve yüz, göz ve diz; ağız ve şişe, ağız ve yapay akciğer, ağız ve atmosfer, ağız ve parmak, parmak ve bir saç perçemi (bunlardan bazıları yalnızca organları içermeseler bile) arasındaki ilişki de bağlantı oluşturur. Şimdilik üç özellik temeldir. İlkin, bu tür bağlantıların üretimi Freudcu itkilere tekabül eder ve modelin materyalist temelini oluşturur: Bağlantılar bir enerji kaynağına hafifçe dokunmak ve ister fizyolojik, erotik, isterse her iki türde bir "şarj" sağlamak için yapılır. İkincisi, üretim sentezleri, tam kişileri ya da tam kişilere ait olarak anlaşılan organları değil, yalnızca Melanie Klein'ın "kısmi-nesneler" olarak adlandırdığı şeyleri bağlar.[2] Bebeğin gözü annesinin yüzünü incelerken, tam da aynı anda ağzı annesinin memesiyle bağlantı kuruyorsa, üretim sentezleri yalnızca iki bağlantı oluştururlar: Meme ve yüz, ne birbirleriyle ne de daha büyük bir bütünle bağlantılıdır, tek bir tam insana ait görünmezler. Üçüncüsü, üretim sentezleriyle sağlanan bağlantılar çoğul, heterojen ve süreklidir: Göz, saç-

2 M. Klein, *Contributions to Psycho-analysis, 1921-1945* (1948). Lacan, Klein'ın "kısmi-nesneler"inden çoğunu kendi *objet petit-a* nosyonuna katacaktır; bkz., J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (1978). Bu nesnelerin baştan sona tam olmaktansa ve özellikle "nesnel biçimde" olmaktansa kısmi olarak algılandığını vurgulamak için, "kısmi" sözcüğünün her iki anlamıyla "kısmi-nesne" terimini kullanıyorum: Yani bunlar, libidinal değer yüklenir; bkz., bu etki konusunda İngilizceye çevirenin notu (*Anti-Oedipus*, 309). Deleuze'ün kısmi-nesneler ve onların şizofreniye ve Oedipus'a uygunluğu konusundaki kapsamlı tartışması için bkz., *The Logic of Sense* (1990), 187-216.

lı bir kafayı inceler ve sonra bir yüz görür, sonra bir göğüs ve sonra bir diz; ağız memeyle, biraz havayla ve sonra parmakla bağlantı kurar; parmak bir saç perçemiyle ve sonra ağızla bağlantı kurar vb. Demek ki Deleuze ve Guattari, bağlayıcı sentezlerin sözdizimini bir "ve ... ve sonra ... ve sonra..." dizisi olarak değerlendirir (5/11), bu şekilde bir "organ-makine" (6/12) bir diğeriyle ve sonra bir diğeriyle ve sonra bir diğeriyle bağlantı kurar[3] –burada, bu makineleri en geniş olası "çokbiçimli" tarzda nitelemek için kullanılan, bir bağlantı aracılığıyla bir enerji şarjını ya da akışını sunan ya da alan bir kısmi-nesne olarak "organ" teriminin anlambilimini anlamamız koşuluyla.

Ayırıcı kayıt sentezi

Ayırıcı kayıt sentezi daha karmaşıktır. Psikenin bir kayıt-aygıtı içermesi nosyonu yeni bir şey değildir: Örneğin bizzat Freud, bunu "gizemli defter" analojisine dayalı bir psike modeli kurmak için yararlı buldu; daha genel bir düzeyde Freud, organizma, nesnelerin kendilerini elde edemediğinde itkilerin, önceki tatmin nesnelerinin zihinsel olarak kayıtlı imgelerini yüklediğini (ya da yatırdığını) öne sürdü.[4] Deleuze ve Guattari psikedeki kayıt süreçlerine daha fazla önem atfederler ve böylece postyapısalcı temsil eleştirisini psikanalizle ve onun Oedipus karmaşası takıntısıyla ilişkilendireceklerdir. Deleuze ve Guattari, psikedeki kayıt süreçlerini açıklamak için (Antonin Artaud'dan türetilen bir terim olan[5]) "organsız-beden" kavramını geliştirecekler ve

3 Rube Goldberg "makineleri" bağlayıcı sentezin işleyiş tarzı hakkında yararlı bir örnek sunar; aslında iki Goldberg çizimi, *Anti-Oedipus*'un Fransızca baskısının sonundaki ek bölümünde ortaya çıkar ("bilan-programme pour machines désirantes"), 464-465'te.

4 S. Freud, "Note on a mystic writing pad," *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey (ed.) (1966-1974), c. 19: 227-232; J. Derrida, "Freud and the scene of writing," *Writing and Difference* içinde (1978), 196-231.

5 Deleuze ve Guattari, "organsız-beden" terimini ortaya koyduktan hemen sonra, Artaud'nun bir şiirinden alıntı yaparlar (9/15):
Beden bedendir

Freud'un en radikal spekülatif eserlerinden birinde, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de [*Beyond the Pleasure Principle*] geliştirdiği "ölüm içgüdüsü" nosyonunu dramatik biçimde dönüştüreceklerdir. Deleuze'ün Guattari'yle birlikte çalışmaya başlamasından önce kaleme aldığı *Fark ve Tekrar*'da ölüm içgüdüsünün yeniden-yazımı ve en azından organsız-beden iması gerçekleştirildiğinden dolayı, bu kavramlar şizoanaliz için çok önemli oldukları kadar anlaşılması en güç kavramlar arasında da yer alır ve *Anti-Oedipus*'ta bir ölçüde sorgusuz sualsiz kabul edilir. Burası, tek başına olağanüstü karmaşık bir eser olan *Fark ve Tekrar*'ın argümanını ayrıntılı incelemenin yeri değil; yine de bunun *Anti-Oedipus*'un stratejik cephaneliğine katkılarını gözden geçirmek önemli.

Deleuze'ün materyalist postyapısalcılık felsefesine temel katkısı olan *Fark ve Tekrar*'ın amacı, "fark" kavramını, "özdeşlik"le ilişki içinde hakkı olan yere yeniden iade etmektir.[6] Nietzsche'den aldığı argüman hatlarını genişleten ve bunları Platon'dan itibaren Batılı metafiziksel geleneğin çoğuna karşı kullanan Deleuze, tersini vurgulamaktansa, farkın ve çokkatlılığın birincil kategoriler olduğunu ve özdeşliğin ikincil ve onlara bağlı olduğunu vurgular. Fark ve çokkatlılık ontolojik olarak verili şeylerdir; daha sonra bunlar özdeşliğe yol açan (özellikle Hegelci "olumsuz olanın çalışması"nın da içinde yer

---

Tümüyle tek başına
Ve organa ihtiyacı yok
Beden asla bir organizma değildir
Organizmalar düşmanıdır bedenin

Deleuze, *The Logic of Sense*'de (88-92, ve 188-203'de) organsız-bedeni, Melanie Klein'ın *görüşlerine karşıt olarak tartışır. Deleuze'ün burada "karşı-edimselleşme"* (bkz., *The Logic of Sense*, 150-152, 212 ve başka yerlerde) olarak adlandırdığı şeyle ve Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta "anti-üretim" olarak adlandırdıkları şeyle ilişkili olarak organsız-beden bir özgürlük alanıdır.

6 Deleuze'ün fark felsefesi ile Derrida'nın fark felsefesini karşılaştırmak için bkz., B. Baugh, "Making the difference: Deleuze's difference and Derrida's differance" (1997) ve E. W. Holland, "Marx and poststructural philosophies of difference" (1997).

aldığı) faaliyetlerle ihanete uğrar ve bozulur. Fark kategorisini hakkı olan öncelikli yere iade etmek, sırasında "tekrar" kavramını dönüştürür, çünkü bu andan itibaren, tekrarın terimler arasında özdeşliği ya da eşitliği değil, farkı ve çeşitliliği içerdiğini anlamak gerekir. Materyalist fark ontolojisinde tekrar edilen şey, aynı değil, farklı olandır.

Freud bu bağlantıya büyük ilgi duyar: Tekrarın psikenin merkezi olduğunu vurgular; yine de, tekrarı materyalist açıdan değil, metafiziksel açıdan –aynının tekrarı olarak– düşünür. *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin Freud'una göre tekrarlama zorlanımı, hazzı psişik yaşamın bir ilkesi kılan şeydir: Daha önceden haz verebilir bulduğumuz şeyden haz alırız. Yine de Freud'un tekrarlama zorlanımı, yaşam başlamadan önce maddenin "inorganik durumuna dönüş"ü öngören bir ölüm içgüdüsüne dayandığından dolayı, nihayetinde farktan çok, özdeşlikle, aynıya mekanik bir dönüşle yönlendirilir. Bu yüzden Freud'un içgüdüleri, kendisinin de ortaya koyduğu üzere, "doğası gereği muhafazakâr"dır; bu tekrarlama anlayışında haz ilkesi bile staz, takıntı ve nevroza boyun eğer. Tekrara karşı farkı yeniden-kurmak, psişik yaşamda haz ilkesi olarak tekrarın önemini azaltmaz, ancak hazzı mekanik tekrardan ve katı çizgisel zamansallıktan kurtarır: Aynının tekrarı geçmişe sabitlenen statik nevrotik bir arzu biçimini kurarken, farkın tekrarı çeşitlilikten, dallanmadan, doğaçlamadan (bunlar aktif gücün uygulaması olarak gerçekleştirildiğinden dolayı) haz alır.[7]

Şimdi arzunun şizoanalitik sentezlerine dönebiliriz, çünkü mekanik tekrardan çok çeşitlilikten ve dallanmadan haz almak, aksi durumda organizmayı içgüdüsel ya da alışılmış bağlantı kalıplarına kilitleyecek bağlayıcı sentezin tamamlayıcı karşı-gücünü gerektirir. Bu tür bir karşı-güç, verili bir organ-makine bağlantıları dizisinin bozulmasına ve yalnızca sırası

7 Psişik yaşamda tekrarın rolü hakkında kapsamlı bir araştırma için bkz., Deleuze'ün *Masochism: an Interpretation of Coldness and Cruelty*'deki (1971) farklı tekrar biçimleri olarak sadizm ve mazoşizm incelemesi.

geldiğinde bozulmaları ve diğerlerinin kendi yerlerine geçmeleri için başka bağlantıların onların yerinde oluşmasına olanak tanır ve bu *ad infinitum** devam eder.

> [Bağlayıcı sentezle faaliyet gösteren] arzulama-makineleri bizi bir organizma kılar; ancak tam da üretimin özünde, tam da [organ-makine bağlantılarının] bu üretimin[in] üretimi içinde beden, bu şekilde organlaşmaktan, başka bir organlaşmaya ya da hiçbir organlaşmaya sahip olmamaktan ıstırap çeker. ... Bu [makineler] önceleri eklemlemek için hizmet ettikleri organlaşmamış [enerji-akışları] yığını[nı] birden bire durdurur ve özgür bırakır. (8/14)

Deleuze ve Guattari'nin ölüm içgüdüsü yorumunun rolü şudur: yeni ve farklı bağlantıların olanaklı olabilmesi için, üretici arzuyu bir duraklamaya taşımak, oluşturduğu bağlantıları askıya almak ya da dondurmak; bu yüzden Deleuze ve Guattari, ölüm içgüdüsüne karşı "anti-üretim" terimini tercih ederler [ve Üçüncü Bölüm'de kapitalizmdeki anti-üretimin bir içgüdü olarak nasıl ortaya çıkmaya başladığını ve bu sıfatla psikanaliz tarafından nasıl yanlış anlaşıldığını göstermeye devam edeceklerdir).[8] Öyleyse anti-üretimin bağlayıcı sentezler üzerine etkisi, organ-makine bağlantılarını etkisiz duruma getirerek, arzuyu cinsiyetsizleştirinek ve böylece bağlantıların kendilerini üretmek yerine, bağlantılar arasındaki ilişki ağlarını kaydeden bir yüzey oluşturmaktır: Deleuze ve Guattari'nin organsız-beden olarak göndermede bulundukları, bu kayıt-yüzeyidir.[9]

Artık Deleuze ve Guattari'nin, Artaud'dan ödünç alınan bu anlaşılması güç terime neden başvurdukları daha çok açıklık kazanmış olmalı: Terim, beden nasıl organ-laşır ve diğer organ-laş-

---

* Sonsuzca. (ç.n.)

8 Deleuze, *The Logic of Sense*'de (156, 209, 222 ve başka yerlerde) ölüm içgüdüsünü uzun uzadıya tartışır; Deleuze'ün "karşı-edimselleşme" adı altında erken anti-üretim incelemesi için bkz., yukarıda dpnt. 5.

9 Deleuze'ün psikedeki enerjinin cinsellikten arındırılması konusundaki tartışması için bkz., *The Logic of Sense*, 208-245 ve *Masochism; an Interpretation of Coldness and Cruelty* (1971).

ma –şizofreni olarak adlandırdıkları durum olan, hiç de sabit olmayan organ-laşma biçimlerinin üretimine olanak tanımak için aktif biçimde nasıl organ-sız-laşabilir sorusunu ortaya koymak için kullanılır. Şizoanaliz, bedeni, yalnızca cinsel organların ve duyu organlarının değil, bedenin ya haz ya da acı duyumlarına ve duygularına odaklanan ya da kullanım veya tamamlanma eylemlerini gerçekleştiren bütün kısımlarının içinde yer aldığı, terimin en geniş anlamıyla bir "organlar" asamblajı olarak yorumlar: tatma organı olarak, aynı zamanda konuşma ve şarkı söyleme organı olarak dil; balta tutma, aynı zamanda bir iztopunu işletme ya da birinin ölümüne işaret etme organı olarak diğer parmakların karşısına konulan başparmak. Yine de, şizoanalizin yorumladığı üzere, organları organ-laştırmasıyla birlikte beden, verili bir organ-laşmasının sürekli sabit hale gelmesini önleyebilen organ-sız-laşma gücüne ve yerine de –anti-üretime ve organsız-bedene– sahiptir.[10] Üçüncü Bölüm'de açıklanacağı üzere, sabit organ-laşmanın mı yoksa radikal organ-sız-laşmanın mı baskın çıkacağı, nihayetinde toplumsal-üretim tarzına ve insanın ondaki yerine ve ona karşı duruşuna bağlıdır.

Organsız-bedenin formasyonu, hayvan içgüdüsünü zamanın ayırıcı insani biçimine, yani hafızaya ve tekrara maruz bırakır ya da tabi kılar: Esasen organsız-beden üzerine kaydedilen şeyler, tekrarda az ya da çok çeşitlenme özgürlüğü olsa da, bizim önceki arzulama-tatmin tarzlarını tekrarlamamızı sağlayan ya da bizi buna zorunlu bırakan organ-makine bağlantılarının göstergeleridir. Bir ilişkiler sistemi oluşturan bu göstergeler, bir tatmini bir diğeriyle ilişkilendirmemizi ya da karşılaştırmamızı ve (Freud'un kabul edeceği şekilde) eskiye göre yeninin deneyimlenmesinde gerekli olmayan hazzı, bunun yerine, basitçe bir şeyi bir başka şeyle ilişkisi içinde deneyimlemekten almamızı sağlayarak zamanı bağlar ya da sentezler. Çünkü organsız-beden üze-

10 Organsız-bedenin arzulanabilirliği, *A Thousand Plateaus*'da "How to make yourself a body-without-organs" (Plateau Six) altbaşlıklı bölümde açık kılınır.

rinde "farklar arasında olası permütasyonlar sistemi" (12/18; çeviri değiştirildi) oluşturduğu ölçüde göstergeler, (Saussure'ü izleyerek) Lacan'ın da ortaya koyabileceği üzere, zamanı çizgisel olmaktan çok eşsüremli olarak bağlar.[11]

Aslında Deleuze ve Guattari, Lacan'a, "bilinçdışının bir kodunun bu verimli alanının keşfi"ni (38/46), yani eşsüremli ayrımsal bir sistem oluşturan göstergelerden oluşmuş bir bilinçdışının keşfini izafe ederler. Ancak bu keşfin birkaç niteliğini vurgularlar. İlk önce, organsız-beden üzerinde oluşturulan ilişkiler sistemi çizgisel değildir, Lacan'ın "arzu metonimisi" olarak adlandırdığı, geçmişe ait kayıp bir nesnenin boşuna aranışını[12] desteklemez; bunun yerine göstergeler arasında radikal biçimde belirsiz bir "özgür çağrışım" tarzıyla faaliyet gösterir. Böylelikle ikinci olarak bunlar, Lacan'ın anladığı tarzda, tek bir "anlamlandırma zinciri"ni değil, pek çoğunu oluştururlar: Organsız-beden üzerindeki gösterge-ilişkileri "öyle karmaşık bir çokkatlılık" oluşturur ki "bir zincirden ya da hatta bir arzu kodundan bile söz edemeyiz" (38/46). Son olarak bu göstergeler, yalnızca (Lacan'ın nihayetinde kabul edeceği üzere) anlamlı olmamakla kalmaz, ayrıca (Lacan'ın dil-sistemi olarak bilinçdışına ait olduklarını iddia ettiği gibi) bir gösterge-sistemine de ait değildir; bunun yerine bu göstergeler radikal biçimde heterojendir ve bu yüzden

> bir ideogramın, bir piktogramın, geçip giden file ait minik bir imgenin ya da doğan güneşin aniden ortaya çıktığı farklı alfabelerden alınan bir karakterler dizisi içerebilir. Fonemleri, morfemleri vb. bileştirmeden karıştır[ma] ... ile babanın bıyığı, annenin yukarıdaki kolu, kurdele, küçük bir kız, bir polis, bir ayakkabı aniden ortaya çıkar. (39/47; çeviri değiştirildi)

Çizgisel ya da metonimik olmaktan çok eşsüremli, tekil olmaktan çok çokkatlı, tekanlamlı ve anlamlı olmaktan çok heterojen ve

11 Deleuze'ün zaman ve bilinçdışı çözümlemesi için bkz., *Difference and Repetition* (1994), 70-126, 273-276 ve 294-297; Freud'a göre de kesinlikle bilinçdışında zaman yoktu.

12 Arzu metonimisi hakkında özellikle bkz., J. Lacan, "The agency of the letter in the unconscious," *Ecrits* içinde (1977).

çokanlamlı "göstergenin görevi, arzuyu her yönde planlayıp düzenleyerek üretmektir" (39/47). Şizoanaliz tarafından kurulan materyalist göstergebilim için, organsız-beden üzerindeki gösterge-ilişkilerinin çokkatlılığından, kodların çoğulluğundan hareketle birkaç önemli soru ortaya çıkacaktır: Aslında bu şekilde planlanıp düzenlenen arzu hangi yönlere gider? Arzuyu örgütleyen pek çok koddan hangileri baskın olma eğilimindedir? Neden bazı özgül kodlar, ötekiler üzerinde tamamen baskın olmak zorundadır?[13] Ancak bu tür bir gösterge-sisteminin kuruluşundan önce ya da bu kuruluşun altında organsız-beden kavramı, diğer sorulara da, özellikle kendisinden önce gelen ve bir bakıma kendisini körükleyen organ-makine bağlantılarıyla ilişkilerinin doğası üzerine sorulara da yol açar.

Terim Artaud'dan alınsa da, organsız-beden kavramı anlamlandırmayı psikeye taşıyan ve böylece Lacancı bilinçdışını yaratan Lacan'ın "birli özellik" nosyonuyla belirli bir benzerlik de taşır.[14] Lacan bebeğin sessiz, ancak tözsel, maddi varoluş alanını

---

13 Aslında şizofreni, kesinlikle tek kodun baskın olmadığı durumdur:

> Şizo, kendisini kendi tasarrufunda konumlandırmak için kendisine ait koordinatlar sistemine sahiptir, çünkü her şeyden önce o, kendi tasarrufunda, toplumsal kodla uyuşmayan ya da yalnızca onu parodileştirmek için onunla uyuşan kendisine ait kayıt koduna sahiptir. Hezeyan ya da arzu kodu, olağanüstü bir akışkanlığa sahip olduğunu kanıtlar. Şizofrenin, hızla bir koddan diğerine kayarak, kendisine sorulan sorulara göre, bir günden diğerine aynı açıklamaları asla yapmayarak, aynı soykütüğüne asla başvurmayarak, aynı olayı aynı şekilde asla kaydetmeyerek hızla bir koddan diğerine geçtiği, kasıtlı olarak bütün kodları ... *karıştırdığı* söylenebilir.

14 "Birli özellik" ve Lacan'ın Freud'un Küçük Hans epizoduyla ilgili tartışmasını okuması hakkında bkz., J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*.

* Fort-da oyunu: Freud'un ilk olarak henüz konuşmaya başlamamış bir buçuk yaşındaki torununda keşfettiği oyundur. Çocuk bir nesneyi atarak hazla "o-o-o-o" der. Sonra nesneyi kendine geri çekerek "da" der ve bu oyunu defalarca tekrarlar. Freud çocuğun "fort" ve "da" dediğini düşünür (gitti ve burada). Freud bizdeki "ce-ee" oyununa benzeyen bu oyunun, çocuğun annesinin yokluğundan kaynaklanan kaygıyla baş edebilmesini sağladığı teorisini geliştirir. (ç.n.)

terk edip anlam evrenine girdiği anla ilgilenir. Freud'un Küçük Hans'ın "*fort-da*" oyunu* hakkındaki tartışmasının anlamlı bir yeniden-okumasıyla Lacan, oyunun, annesinin yokluğuyla başa çıkan Küçük Hans hakkında değil, ancak Hans'ın, ne olursa olsun bir tözden yoksun, tamamen ayrımsal bir sistem olarak dile girişi hakkında olduğunu ileri sürer. Tek başına ele alındığında "*fort*" gibi bir ses, acı çığlığında olduğu gibi, duygusal bir durumla (örneğin ayrılma-kaygısı) doğrudan bir ilişkiyi hatırlatabilir, ancak o hâlâ tümüyle anlamlı bir tarzda anlamlandırmaz. Yalnızca -Küçük Hans oyunundaki "*da*" gibi- farklı bir heceyle eşleştiğinde ve karşıtlaştırıldığında "*fort*" sesi gerçek bir gösteren haline gelir ve böylece bizi ayrımsal anlam evrenine sevk eder.

Lacan için önemli olan şey, "*fort*" sözcüğünün bundan böyle iki kayıtta, bilinçte ve anlam evreninde bir rol oynamasıdır; sonunda, pek çoğu arasında yalnızca yeri değişebilir bir gösterge olarak diğer gösterenlerin uçsuz bucaksız ağında ayrımsal olarak anlam üstlenecektir; bununla beraber bilinçdışında, bilincin "altında"ki bedenin tözselliğini olduğu kadar, anlamın gelişinden "önce" maddenin tözselliğini temsil eden "birli özellik" olarak işlev gösterir. Böylelikle o, bilinçdışının temel kurucu unsurudur. Lacan'a göre bastırma, bir yandan bedenin ve bedensel itkilerin tözsel doğası ve diğer yandan anlamlama sistemi olarak dilin ve bilincin ayrımsal doğası arasındaki şu uyuşmazlığa dayanır: Varlık ve anlam bir arayüzeye girmezler ya da bir araya gelmezler; insan dili, insan bedenini temsil etmeyi başaramaz.

Birli özellik, bundan böyle, sonradan bastırılan bütün malzemeyi kendisine ait ayrımsal ilişkiler matriksini oluşturduğu bilinçdışına çeken bir tür kayıp tözsellik mıknatısı olarak hizmet verir: Artık bilinçdışı, tümüyle kendine ait, sürekli değişen, kendine özgü "anlamlar" dizisiyle birlikte bir dil gibi yapılanır. Ancak varoluşçu psikanaliste göre bu tür anlamlar, radikal biçimde temelsiz ve nihai olarak aldatıcıdır: Ayrımsal anlamı bedensel tözden ayıran bir tür ekran olarak anlamsız birli özellik, bedene ve bedenin itkilerine erişimi engeller, bu yüzden bun-

lar trajik biçimde bilinç için sonsuza kadar "kayıp"tır. Deleuze ve Guattari'ye göre organsız-beden, birli özellik gibi, beden ve bilinç arasında bu tür bir ekran gibi, ancak birkaç farkla, işlev gösterir. Her şeyden önce organsız-beden üzerine kurulan gösterge-sistemi, yalnızca dilbilimsel değildir ve bu yüzden yalnızca Saussure'ün fonetik dilin ayrımsal olduğunu vurguladığı anlamda da ayrımsal değildir. Ayrıca Deleuze'ün kendi materyalist ontolojisindeki tekrarlama zorlanımı anlayışı göz önünde tutulursa, bedensel itkiler zaten tözsel oldukları kadar ayrımsaldırlar (ve Deleuze ve Guattari'nin materyalist göstergebilimi göz önünde tutulursa, temsil sistemlerinin eşit biçimde ayrımsal oldukları kadar tözsel olduklarını da ekleyebiliriz). Böylece şizoanalize göre, beden ve anlamlama süreçleri arasında mutlak, trajik uyuşmazlık yoktur. Bunun yerine, arzunun tarihsel olarak verili bir temsil sistemiyle görece uyumluluğu ya da uyumsuzluğu, bu sistemin arzuya içsel faaliyet tarzlarıyla çatışma ya da uyuşma derecesine dayanır (yani sentezlerin gayri meşru ya da meşru kullanımına göre faaliyet gösterir). Şimdilik önemli olan şey, organsız-bedenin, şizoanaliz için yalnızca bastırma alanını değil, ayrıca özgürlük potansiyelini de temsil etmesidir. Bu, organizmayı nevroz takıntılarından olduğu kadar, içgüdüsel belirlenimin salt mekanik tekrarından da kurtaran bir tür *tabula rasa*ya benzetilebilir –bu tür bir *tabula rasa*nın başlangıçtan itibaren var olmadığını, ancak daha çok psişik gelişim boyunca bağlantı enerjilerinin kayıt enerjilerine dönüştürülmesi yoluyla üretildiğini anlamamız koşuluyla.

Belirttiğim gibi, organsız-beden, anti-üretim enerjisi üretici arzuyla sağlanan aktif bağlantıları cinsiyetsizleştirdiğinde ya da nötrleştirdiğinde, ilk önce bir kayıt-yüzeyi olarak kurulur. Aslında arzulama-üretimi ve anti-üretimin etkileşimi, organ-makineler ve organsız-beden arasında değişen çekim ve itim ritimlerini doğurur. Anti-üretim üstün geldiğinde, "organ-makinelere karşı koymak için ... organsız-beden, bir bariyer olarak düzgün, kaygan, opak, gergin yüzeyini sunar" (9/15). Üretici arzu üstün geldiğin-

de, makineler "artık, bir kafes gibi yüzeyin koordinatlarını belirleyip, aralarında, bütün bir yeni sentezler ağının örüldüğü pek çok ayrılma noktası olarak kendilerini organsız-bedene bağlarlar" (12/18). Temel olan şey, anti-üretimin organsız-beden üzerindeki mevcut üretici bağlantıları bozarken ya da askıya alırken bile, aynı zamanda bunların çeşitli olanaklarını da kaydetmesi ve sonuçta aralarındakiilişkiyi sonsuzca çoğaltmasıdır. Böylelikle tamamıyla açık uçlu bir dizi içinde bağlayıcı sentezlerle üretilen organ-makine göstergelerini seçen ve bir ağa yerleştiren ayırıcı kayıt sentezi sözdiziminin önemi belirlenir: "ya ... ya da ... veya ..."

Motor kontrolün eksikliğiyle engellenen bebeğe ait arzunun gerçek tatmin nesnelerini elde edemediğinden ve böylece bunların yerine ("halüsinasyon ürünü") tatmin imgelerini yüklediğinden, kayıt-aygıtımn psikede ortaya çıktığını düşünen Freud'dan ve bilinçdışının kayıt-işlevinin bedensel itkileri bilinçten radikal biçimde ayıran birli özelliğe dayandığını düşünen Lacan'dan farklı olarak Deleuze ve Guattari, organsız-beden üzerindeki ayırıcı sentezin ilk kez, arzulama-üretimi süreci ve tamamlanmış ürün arasında bir özdeşliğin gerçekleştiği noktada, bağlayıcı enerjinin bir dönüşümü olarak ortaya çıktığını düşünürler.[15] Örneğin ağız ve meme arasındaki bağlantı, emzirme ya da tatmin olan "ürün"ünü üretmeyi tamamladığında kopar: Bağlantı, ayrılmaya yol verdiğinden, bir tatmin göstergesi olarak organsız-beden üzerine kaydolur ve bebek

15 Deleuze ve Guattari "üretme/ürün özdeşliği"ni,

> ayrıma gidilmemiş muazzam bir konu olarak [tanımlarlar]. Her şey bir an için birden bire durur, her şey mekânda donar ve sonra bütün süreç yeni baştan başlar. ... Bu imgesiz, organsız-beden, bu kısır şey, tam da üretildiği yerde var olur. ... Sürekli olarak üretim sürecine yeniden-sokulur. ... Tam organsız-beden anti-üretim alanına aittir; ancak bağlayıcı ya da üretici sentezin bir başka karakteristiği, onun, üretimi anti-üretimle, anti-üretimin bir unsuruyla birleştirmesi olgusudur. (7-8/14-15)

Bu enerji dönüşümünün Freud'un görüşleriyle karşılaştırmalı bir açıklaması için bkz., G. Deleuze, *Difference and Repetition*, 111-114.

memeyi reddedip başka tarafa yönelir. Artık ağız memeden kurtulup sessizliğe gömülebilir ya da tamamen başka bir organ haline gelebilir: örneğin bebek geğirmeye ya da kusmaya başlarsa, sıvıyı yutan bir organ yerine kusan bir organ; ya da gülümseme organı; ya da çocuk mutlu bir biçimde iç geçirirse veya ağlamaya ya da agulamaya veya anlaşılmaz sözler söylemeye başlarsa, sıvı yerine bir hava akımını dışarıya çıkarma organı.

Daha önemlisi bebek, nihai bir fizyolojik tatmin gerçekleşmeden, başka nedenlerden dolayı memeden uzaklaşabilir. Örneğin, bir gülüş gözüne takılır ve bir göz-yüz bağlantısını izlemek için ağız-meme bağlantısını askıya alır –ve sonra yüzünü yana çevirir ve parmağını bir saç perçemiyle bağlantıya sokar; her bir durumda ayırıcı anti-üretim enerjisi, açık uçlu bir dizi içinde yalnızca başka biri adına bir organ-makine bağlantısını askıya almak için işlev gösterir: ya ağız-meme ya da göz-gülümseme veya parmak-saç veya her ne olursa. Bu yüzden organsız-beden, insan hayvanı içgüdüsel belirlenimden kurtaran şeydir, çünkü o bizim (gelişimsel ya da tarihsel) verili bir tatmin tarzına takılıp kalmamızı engeller. Örneğin insanlar beslenme ya da oral tatmin için tamamıyla memeye takılıp kalsalardı, yemek sanatının gelişme olanağı ne olurdu? Duyular ve organlar, ön-belirlenmiş ya da içgüdüsel tatmin bağlantıları ve tarzlarından kurtulmaları koşuluyla, üretici (en geniş anlamda: Marx'ın ortaya koyduğu üzere, "kendi dolayımsız pratiklerinde teorisyenler"[16] olarak yaratıcı) biçimde faaliyet gösterebilirler –ve bu, anti-üretimin bir sonucudur: itki ve içgüdü nesnelerinin çoğalmak ve farklılaşmak için kaydolduğu bir tür *tabula rasa* olarak organsız-beden üretmek.

Bununla beraber, ayırıcı anti-üretim enerjisi tehlikesiz değildir. Bağlayıcı arzulama-üretimi enerjisinin takıntıya boyun eğebilmesi gibi, ayırıcı ya da itici anti-üretim enerjisi de bütüncül

16 Marx'ın aktif teorisyenler olarak duyular hakkındaki yorumları için bkz., *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* [*1844 El Yazmaları*] başlıklı eserin üçüncü el yazması (*Early Writings* içinde, 1975), 279-400, özellikle 351-354.

bir çöküntüye yol açabilir. Üretici bağlantılar başkaları tarafından sistematik biçimde koparılırsa ya da inkâr edilirse, bu tür inkârlar sonuç olarak baskılama aracılığıyla "içselleştiril"ebilir, sürekli olarak organizmanın kendi bağlayıcı sentezlerine karşı faaliyet gösteren anti-üretim gücü tarafından alınıp, özerk şekilde yeniden-üretilebilir: Tatminin kendine hâkimiyetle ilişkili geçici ertelenişi ve aktif gücün artışı, nevroz ve öz-inkârın karakteristiği olan tatminin mutlak reddi haline gelebilir. Bu yüzden psikedeki anti-üretim, Freud'un "ilksel bastırma" olarak adlandırdığı şeye, uygun biçimde adlandırılan bastırmanın gelişimini hazırlayan, kişilerarası ve toplumsal ilişkileri kuşatan, özerk bir karşı-güce tekabül eder.[17] Aşırıya götürüldüğünde anti-üretim, her ne olursa olsun organ-makine bağlantıları formasyonunu engelleyebilir, böylece Deluze ve Guattari'nin bazen "tam" organsız-beden olarak adlandırdıkları şeye tümüyle geri çekilmeye neden olabilir: Bu, psikiyatride katatoni olarak bilinen durumdur –Deleuze ve Guattari'nin öne sürdükleri şekliyle, genellikle kapitalist toplumun kapitalizmin kendisi tarafından geliştirilen şizofreni sürecine izin vermeyi şiddetle reddetmesinin sonucu olan bir durum.[18]

---

17 Fransızcada iki terimin –Hurley ve öbürleri tarafından genellikle sırasıyla psişik ve toplumsal bastırma olarak çevrilen *refoulement* ve *répression*'un– varlığı, Deleuze ve Guattari'nin bu ayrımları yapmasını kolaylaştırır. *Refoulement originaire*, ilksel bastırmanın [*Urverdrängung*] Fransızca karşılığıdır; psişik bastırmayı [*refoulement*] olanaklı kılan ve böylece toplumsal baskının psike içinde bastırma [*répression*] olarak "kavranma"sını sağlayan şeydir. Deleuze ve Guattari, Reich'ı izleyerek toplumsal baskı-bastırma*nın*, her ikisi de ilksel bastırmayla olanaklı kılınırken bile, psişik baskıyı belirlediğini vurgularlar. Bkz., aşağıda dpnt. 26; ve *Anti-Oedipus*, 184/217 ve 339/405-406; Freud'un ilksel bastırma nosyonuna ilişkin ayrıntılı incelemesi için bkz., "Inhibition, symptoms and anxiety" (*Standard Edition*, c. 20: 87-174), 94'te; basitçe "takıntı" (67'de) olarak göndermede bulunulan "Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia" [Schreber] (*Standard Edition*, c. 12: 9-82); "Repression" (*Standard Edition*, c. 14: 146-158), 148'de; ve "The unconscious" (*Standard Edition*, c. 14: 166-215), 181'de.

18 Deleuze'ün, Klein'ın "depresif konumu"yla ilişkili katatoni tartışması için bkz., *The Logic of Sense*, 189.

Birleştirici tüketim-tamamlanma sentezi

Bir yanda organ-bağlantılarımn mekanik tekrarı aracılığıyla içgüdüsel belirlenimin aşırı uçları, diğer yanda organ-makinelerin tümüyle reddi ve tam organsız-bedene geri çekilme aracılığıyla katatonik çöküntü arasında üretim ve anti-üretim güçlerinin etkileşimi, bildik kişilik-tipleri ya da öznellik biçimlerinin geniş bir dizisini oluşturur. Üretim ve anti-üretim sistematik biçimde çatıştığında, kısmen Freud'un zaten birbirlerinin doğal sonucu olarak tanımlamasından dolayı önemli olan iki özgül öznellik biçimi ortaya çıkar: nevrotik ve sapkın.[19] Nevrotikte anti-üretim güçleri üstünlük sağlar: Arzulama-üretimine bir ya da daha fazla bağlantısı inkâr ettirilir ve bunun yerine görece tatmin etmeyen ikame bir bağlantıya (nevrotik semptoma) yönelmeye zorlanır. Sapkında üretim güçleri üstünlük sağlar: Geleneksel olmayan bir organ-bağlantısı, kendisine karşı toplumsal yaptırımlara rağmen (ya da bazı durumlarda bu yaptırımlardan dolayı) sürdürülür.

Bununla beraber birbirleriyle simetrik ilişkilerinin ötesinde nevrozlu ve sapkın özneler önemlidir, çünkü dramatik ya da abartılı biçimde üçüncü sentezin, birleştirici tüketim-tamamlanma sentezinin, ilk ikisini kapsayan üretim ve anti-üretim etkileşimiyle ilişkisini gösterirler: Özne çeşitli ayırıcı ve bağlayıcı sentezler arasından arzu tarafından yapılan seçimlerin *yalnızca bir yan etkisi olarak* ortaya çıkar, *seçimin faili olarak değil.* Nevrotikler ve sapkınlar bilinçli seçimle böyle değildirler; onlar kendilerini özneler olarak kuran üretim ve anti-üretim güçlerinin etkileşimleriyle organsız-beden üzerinde sağlanan bağlantıların ve ayrımların failleri değil, sonuçlarıdır. Aynı şekilde, bebek memeyi reddedip tanıdık bir yüze gülümsemek için başka tarafa yönel-

19 Freud, birkaç vesileyle şunu belirtir: "Nevrozlar, doğru söylemek gerekirse, sapkınlığın negatifidir;" bkz., "Three essays on sexuality" (*Standard Edition*, c. 7: 130-243), 165 ve 231'de; ve "Fragment of an analysis of a case of hysteria" [Dora] (*Standard Edition*, c. 7: 7-122), 50'de.

diğinde, bu eylem bebek tarafından seçilmez, ancak bebeği bir özne ("bir atıştırıcı," "bir dışadönük" ya da her neyse) olarak kurar.

Aksine "normal" yetişkinler, yanılsamaya –bağımsız öznellik metafiziğine– teslim olurlar ki bu şekilde kendi hazları ve arzuları tarafından seçilmekten, yani kurulmaktan çok, onları seçerler; Deleuze ve Guattari, bu yanılsamayı yok etmek için Nietzsche'den doğrudan esinlenirler ve "güç-istenci" gibi, arzulama-üretimleri ve anti-üretimlerinin de daima önce geldiğini, öznenin ortaya çıkışının sonra olduğunu vurgularlar.

Bu yüzden öznenin "kendi" arzusunu tanıyışı, aslında kendisini bir özne olarak tanıyışı, önemli biçimde geçmişle ilgilidir; bu nedenle geçmiş zamanı kullanımıyla birleştirici sentezin sözdizimi: "Demek ki ne idiyse odur!"; "Bu kadar yoğun hissedilen şey odur!" ya da "Ah! O, bendim!"[20] Ayrıca bu tür "tamamlanma" anlarının içerikleri önceki sentezlerle oluşturulan bağlantılar ve ayrılmalardan türetilir. "Üretim enerjisinin ... bir parçasının kaydetme enerjisine dönüştürüldüğü gibi ... bu kaydetme enerjisinin bir parçası tamamlanma enerjisine dönüştürülür" (16-17/23) ve özne, üretilen şeyin bir parçasını "tüketen," bundan zevk alan ya da acı çeken arzulama-makinelerinin yanında ortaya çıkar. Bağımsız öznellik metafiziğinde aslında özne başka bir yerde üretilen ve seçilen şeyin görece yetersiz bir kısmını kendisi için temellük etmekten fazla bir şey yapmadığı zaman, bu kısım çoğu kez yanlışlıkla tam zannedilmekle kalmaz, aynı zamanda özneye de atfedilir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari'nin birleştirici sentez için sundukları diğer formülleştirmede önemli bir muğlaklık vardır: "O, benim ve demek ki o benimki" (16/23). Burada aslında özne yalnızca arzulama-üretimi sonuçlarının tü-

20 Deleuze ve Guattari'nin açıkladıkları üzere,

> özne, arzulama-makinelerinin yanında bir artakalan olarak üretilir ... bu üçüncüyü [üçüncü sentezi] beraberinde getirdiği artakalan uzlaşımla karıştırır: hayretler içinde bir "Demek ki ne idiyse odur!" biçiminde bir birleştirici tamamlanma sentezi. (17-18/24)

ketici temellükünde ve tamamlayıcı tanınmasında ortaya çıkar, yine de aslında kendisini kuran süreçlerin ürünlerini sahiplenebilen özerk bir kendilik olarak kendini yorumlama eğilimi gösterir. "Onlar, benim!" kavrayışı (benliğim, onlardan türer anlamında) "onlar, benimki!" (onlar bana ait) iddiasına boyun eğer.

Özne açısından böylesine yanlış-tanınmada [*méconnaissance*] çok önemli olan ve bağımsız öznellik yanılsamasına olanak sağlayan süreç ve ürün arasındaki ilişkinin bu tersçevrimi, ayırıcı sentezin önceki süreç/ürün tersçevrimiyle olanaklı kılınır ve bu şekilde yalnızca bağlayıcı sentez sürecinin askıya alınmasının sonuçları organsız-beden üzerine –"bitirilmiş" ürünler arasındaki farklar olarak– kaydolur. Bağlayıcı sentez süreci yalnızca sürekli değildir: bu ve sonra şu ve sonra bu ve benzeri; tam da bu nedenden dolayı aynı şekilde çabuk unutulur. Bu yüzden arzulama-üretimi, yalnızca organsız-beden tarafından cezp edildiğinde ve sonuçları onun üzerine kaydedildiğinde kalıcı biçimde psikeye kaydolur (hafızada depolanır). Bu noktada, yalnızca bir kaydetme-yüzeyi olan şey, bundan böyle birleştirici sentezlerdeki öznenin oluşumunda kavranan şeyin kaynağı olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak özne, sırasında organsız-bedenin –ya da onun ürünlerinin yani tamamlanan deneyimin ve yoğunlukların– hâkimiyetini ya da mülkiyetini talep eder, aslında yalnızca bunların türevi olduğu zaman. Ürün olarak özne, tam da kendisini özne olarak kuran sürecin kendine ait olduğunu iddia eder.

Aslında "bu" özneden tekil olarak söz etmek bile, bir anlamda bağımsız öznellik tersçevrimine ve yanılsamalarına zaten boyun eğmiş olmak demektir, çünkü sentezlerin sonuncusu, birleştirici sentez bile, organsız-beden üzerinde daima kendisinden farklı bir özne üretir. Bağlayıcı sentezin sürekli olması (ve ... ve ... ve ...) ve ayırıcı kayıt sentezinin açık uçlu olması kadar (ya da ... ya da ... veya ...), birleştirici sentez de sırasında organsız-beden üzerinde ayırıcı sentezin organ-makineler arasındaki geniş ilişki ağlarından, her biri bu deneyi-

min öznesi tarafından *ex post facto** (ya da Lacan'ın deyişiyle *après coup*) tanınan ve tamamlanan, sonsuz bir yoğun deneyim öbekleri ya da durumları dizisini üretir. Ve eğer bu özne,

> özgül ya da kişisel hiçbir kimliğe [sahip değilse], eğer bu özne [organsız-bedenin herhangi bir öznelliğe] kayıtsızlığını yok etmeden organsız-bedeni baştan sona kat ediyorsa, bu onun yalnızca makineye çevresel bir parça olmasından değil, aynı zamanda kendisini makinenin oluşturduğu [bağlayıcı ve ayırıcı sentezlere] tekabül eden parçalara bölen bir parça olmasındandır. Böylelikle özne, içinden geçtiği durumların her birini tüketip tamamlar ve her birinden yeniden-doğar... (41/49, çeviri değiştirildi)

Elbette çoğu zaman özneler, kendilerinin özgül ve sabit bir kimliğe sahip olduklarına inanırlar –ve böylece bir anlamda, yani sonuç olarak sahip olurlar. Gördüğümüz üzere nevrotik ve sapkın, her ikisi de arzulama-makinelerinin ya üretimi (sapkın) ya da anti-üretimi (nevrotik) kayıran özgül bir konfigürasyona kilitlendiği sabit bir kişisel kimliğe sahiptir.

Ancak üretim ve anti-üretim güçleri, sentezlerin sürekli, açık uçlu, belirsiz doğasına daha yakın olan ve böylece çok daha büyük bir yoğunlukla deneyimden zevk alan ya da acı çeken hareketli kişilik-yapılarını üretmek için, daha az katı başka tarzlarla da etkileşirler.[21] Gördüğümüz üzere Deleuze ve Guattari, katatoniyi sıfır yoğunluk durumu olarak adlandırırlar: bütüncül çöküntü; sentezler tamamıyla çöker: Hiçbir bağlantı, hiçbir kayıt, hiçbir özne yoktur.[22] Bu, organsız-beden

---

* Olgudan sonra. (ç.n.)

21 Ve şizofren, deneyimin keyfini ve acısını çok yoğun biçimde yaşayan kişidir: "Gerçeklikle kim bilir hangi teması yitirmek bir yana, şizofren, gerçekliğin çarpan kalbine, gerçeğin üretimiyle özdeş yoğun bir noktaya en yakın olandır" (87/104). Deleuze ve Guattari, daha sonra (88/104-105'te) "yaşamı deneyimlemeleriyle ilgili olarak, adi hırsızla cüretkâr bir kasa hırsızı neyse, nevrotik hasta ve sapkın bireyle şizofrende öyledir" diyen Reich'ı alıntılarlar. (Reich, *The Function of the Orgasm: Sex-Economic Problems of Biological Energy* [1971], 70'te).

22 Deleuze ve Guattari, katatonikleri şöyle tanımlarlar:

üzerinde işleyen çekim ve itim güçlerini ölçmeye karşı bir tür baz-hattı oluşturur. Paranoyak, arzulama-makinelerinin tüm zırhını tehdit edici olarak deneyimler ve yine de (katatoniğin yaptığı gibi) onlarla bağlantıyı koparmadan onları itmek ister. Burada itme güçleri üstün gelir, yine de çekim güçleri hâlâ oyundadır: Hiçbir zaman tamamıyla başarılı olma olasılığı olmadan arzulama-makinelerini sürekli itme, özellikle tam organsız-bedenin sıfır-derece yoğunluğuyla karşılaştırıldığında, bir yoğunluk biçimidir. Aksine şizo, hem çekim hem de itim güçlerini olumlar ve onları sınıra taşır. Bağlayıcı sentezler, itilmek ya da yalnızca bu güçlerin bitirilmiş ürünlerini kaydetmek yerine yine oyuna sokulur ve ayırıcı sentezlerinin dallanmalarını sonsuzca çoğaltan organsız-beden üzerinde faaliyete geçirilirler, böylelikle sürekli yenilenen, daima kendisinden farklı bir "göçebe" öznenin tamamlanmasını, psişik yaşamda bir tür "sürekli devrim"i hızlandırırlar. Bir süreç olarak şizofreni ve bundan ortaya çıkan özne görüşünü özetlemek için Deleuze ve Guattari şunları ifade ederler:

> organsız-beden üzerindeki çekim ve itim oranları, sıfırdan başlayarak bir durumlar dizisi üretir ... ve dizideki her bir durumdan özne doğar ve doğuşuna ve yeniden-doğuşuna neden olan bütün bu durumları tüketip-tamamlayarak, verili bir anda kendisini belirleyen bir sonraki durumdan sürekli yeniden-doğar (yaşanan durum, onu yaşayan özneyi önceler). (20/27)

Bu yüzden birleştirici tüketim-tamamlanma sentezi, "bir" özne –ya da daha çok "biraz" öznellik yani yaşanan özne-du-

---

...Oedipus'tan, aynı zamanda sapmaların bayağılığından ve estetizminden hastalananlar, bazen aşırı şiddetle duvara çarpıp geri dönerler. Sonra hareketsiz ve sessiz kalırlar, hâlâ bir yeryurt, ancak bu kez tamamıyla çöl benzeri, bütün arzulama-üretiminin durdurulduğu ya da katı, sahte kesinti, yani psikoz haline geldiği bir yeryurt olan organsız-bedene geri çekilirler. Bu katatonik bedenler, ölü ağırlıklar, yüzeye bir daha çıkmayacak, donakalmış çok büyük hipopotamlar gibi nehre düşerler. Nevrotikleri üreten toplumsal ve psişik bastırma sisteminden kaçmak için, bütün güçlerini ilksel bastırmaya emanet etmişlerdir. (135-136/161)

rumlar dizisi– üretir, ancak özgül bir kimliğe sahip sabit bir öznede doruğa erişmesi gerekmeksizin.

Psikanalizin beş paralojizmi

Artık şizoanalitik psike modelinden oluşan sentezler rejiminden ortaya çıkan şizofrenik öznelliğin dinamiklerini, kapitalizmdeki çekirdek ailede kurulan ve sonradan psikanaliz tarafından desteklenen Oedipal öznelliğin özgüllükleriyle karşıtlaştıracak bir konumdayız. Göreceğimiz üzere, Oedipal öznellik şizofrenik öznelliğin (hatta sapkınlığın ve paranoyanın) temelini oluşturan aynı sentezlerin sistematik biçimde gayri meşru kullanımını gerektirir: Bu yüzden şizoanalitik psikodinamik model, yalnızca ayrımsal tekrar faaliyetlerinde psikiyatriye materyalist bir temel sunması açısından değil, aynı zamanda olanak sağladığı ve gerçekleştirdiği Oedipus eleştirisi açısından da değerlidir.

Aslında her şey organsız-beden etrafında döner. Çünkü üretici arzu bağlantıları göstergeler olarak burada kaydolur. Radikal biçimde çokanlamlı bu tür göstergeler, (yine de) herhangi bir şey anlamına gelmez, ancak çeşitleme potansiyelini –ve böylelikle hata ve hatta aldatma olanağını da– arzu mekanizmasına sokar. Şizoanaliz, Freudcu Oedipus karmaşasının arzunun doğası hakkında bir dizi hatadan oluştuğunu gösterir. Bu hatalar, kapitalizmdeki çekirdek ailede görünüşte nesnel yeniden-üretim hareketini yansıttıkları ve aslında destekledikleri ölçüde anlaşılabilirdir, yine de bunlar ciddi hatalardır. Deleuze ve Guattari bunlara, "psikanalizin beş paralojizmi" adını verir ve bunların açığa çıkarılması, Oedipus'un içsel eleştirisinin omurgasını oluşturur.[23]

23 Bir paralojizm, geçerli akıl yürütme ilkelerini çiğneyen argümanlar aracılığıyla ulaşılan bir sonuçtur; Deleuze ve Guattari, muhtemelen *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın bu terimi kullanımını yankılıyorlar ("saf aklın paralojizmleri," B399-B432). Burada bu paralojizmleri, açıklayıcı amaçlarla, Deleuze ve Guattari'nin düzeninden farklı bir düzende ele aldım; Deleuze ve Guattari, ilkin dışdeğerbiçim paralojizmini (73/87 vd.), sonra çiftebağ paralojizmini (79/94 vd.), ikili-tekanlamlı uygulama paralojizmini

Yerinden-etme paralojizmi ve temsil eleştirisi (1)

Psikanalizin Oedipus karmaşası konusunda yaptığı temel hata, "[enseste karşı] yasaklamadan ... hareketle doğrudan doğruya yasaklanan şeyin doğasını ortaya çıkarmak"tır (114/136):

> Yasa bize şunu söyler: Annenle evlenmeyeceksin ve babanı öldürmeyeceksin. Ve ... uysal özneler kendi kendilerine şöyle der: Zaten ben de bunu istemiştim! (114/136)

Bu, ensesti yasaklayan yasanın (ve muhtemelen genel yasanın) hilesidir: Tam da yasaklama eyleminde arzunun "istediği" şeyin düzmece bir imgesiyle arzuyu sunar. Böylece arzu, bir ilk paralojizm tuzağına, Deleuze ve Guattari'nin "yerinden-etme paralojizmi" olarak adlandırdıkları bir klasik çifte-bağ tuzağına düşer: Uysal özneler sözüm ona arzu ettikleri şeyi, ona sahip olamayacaklarını keşfettikleri anda keşfederler. Bununla beraber Deleuze ve Guattari, bu yasanın doğal ya da mekanik bir sistem değil, daha çok göstergebilimsel bir sistem, bir temsil sistemi olduğunu vurgularlar. Bu yüzden o –sonuç hakkındaki belirli bir şeyin nedenden çıkarılabileceği neden ve sonuç gibi– iki terimden değil, üç terimden oluşur: bir gösteren, bir gösterilen ve bir gönderge; ilk ikisinden hareketle üçüncü hakkında doğrudan herhangi bir sonuca ulaşmak olanaksızdır. Böylece bunlar, iyi bilinen postyapısalcı "temsil eleştirisi"ni üstlenmeye, enseste karşı yasaklama ve sözüm ona yasaklamayla yasaklanan arzunun gerçek doğası arasında bir aralık bırakmaya başlar.[24]

Baskılayıcı temsil olarak adlandırdıkları, bir şeydir; yasaklamanın gösterenidir: "ensest"tir; "Oedipus"tur. Bu gösteren, mütekabil bir gösterileni, Deleuze ve Guattari'nin "yerinden-edilmiş temsil edilen" olarak adlandırdıkları şeyi içerir ya da aslında üre-

(101/120 vd.), yerinden-etme paralojizmini (114/136 vd.) ve son olarak sonradan paralojizmini (127/153 vd.) ele alırlar.

24 Deleuze ve Guattari, "gösteren," "gösterilen" ve "gönderge"den çok, "bastırıcı temsil," "yerinden edilmiş temsil edilen" ve "bastırılan temsilci"ye göndermede bulunurlar –ve "Oedipus, psişik bastırmanın uydurma bir ürünüdür" sonucuna varacaklardır (115/137).

tir, bununla, temsilin kendisi tarafından üretilen arzunun tahrif edilmiş imgesini, Oedipus karmaşasını kastederler. Bununla beraber Deleuze ve Guattari'nin "baskılanan temsilci" olarak göndermede bulundukları gönderge tamamen başka bir şeydir: verili bir toplumsal-üretim tarzında yasaklayıcı temsil sistemi *altında* faaliyet gösterdiği biçimiyle arzunun kendisi. Bu yüzden yasaklamayla gerçekten baskılanan şey, onun yasaklamayla üretilen sahte imgesinden tamamen farklıdır: Arzu, arzunun kendisinden çok temsilin yasaklayıcı sistemine ait olan yanlış bir gösterilenle *yerinden edilir*. Ensest yasağıyla baskılanmaktan uzak olan Oedipal arzu, aslında kendisi tarafından üretilir (ve ardından yalnızca olgudan sonra kendisi tarafından bastırılır); Deleuze ve Guattari, Oedipus karmaşasının "arzuyu tuzağa düşürmesi amaçlanan düzmece, görünür imge" olduğunu vurgularlar (115/136-137).

Bununla beraber, psikanalizde bu ilk -ana- hata kadar temel olan yerinden-edilme mekanizması, kendi başına Oedipus'u arzunun bir diğer temsilinden ayırt etmez; bunu yapmak için onun arzunun diğer dört psikanalitik yanlış anlaşılışıyla ilişkilerini incelememiz gerekecek.[25] Şizoanalize göre -yasaklayıcı olsun olmasın- sabit bir temsil, arzunun gerçek çok yönlü doğasını tahrif eder. Organsız-bedenin kurucu müphemliği öyle bir müphemliktir ki arzuyu, temsil aracılığıyla aynı anda ve değişikliğe maruz bırakan aynı süreçte -arzunun göstergelere kaydı- tahrif edilmeye ve ele geçirilmeye açar.[26] Burada Deleuze ve Guattari, bilinçdı-

25 Deleuze ve Guattari'nin vurguladıkları üzere, "temsil, daima arzulama-üretiminin toplumsal ve psişik bastırmasıdır; bu bastırmanın, dikkate alınan toplumsal formasyona göre, çok çeşitli tarzlarda uygulandığının hesaba alınması gerekiyor [ise de]" (184/217); geriye kalan paralojizmler, Oedipal temsilin bilinçdışının mantığına karşı çıkma tarzlarını daha öte belirleyeceklerdir.

26 İyi ya da kötü bu müphemlik, organsız-bedenin işlev görmesi için önemlidir; Deleuze ve Guattari, bir noktada buna "çakışma" olarak göndermede bulunurlar:

> [temsille gerçekleştirilen] bu yanılsamalar, bir çakışmadan ve "kavranan şeyi" teminat altına alan bilinçdışında bir destekten

şının bir gösterge-sistemi gibi, yani dil gibi yapılandığını ilk kez vurgulayan Lacan'a açıkça borçludurlar. Ancak vardıkları sonuçlar çok farklıdır: Bir neo-Heideggerci varoluşçu olan Lacan, gördüğümüz üzere, göstergebilimin bilinçdışında ortaya çıkışının, bilinç ve bedensel itkiler arasındaki doğrudan temasın trajik kaybını gerektirdiğini vurgular. Böylece bilinç nevrozla aynı anlama geldiğinden, bilinçdışının anlamsızlığına başvurmaktan çok, boyun eğeceksiniz ve "semptomunuzun keyfini çıkaracaksınız." Deleuze ve Guattari, bilinçdışının anlamsız olduğunu kabul ederler; onlara göre, aslında bilinçdışı bir tek gösterge-sisteminden (yani dilden) değil, pek çok gösterge-sisteminden oluşur. Böylece itkilerin makine-bağlantıları, "aslına uygun" temsilleri bile elde edemez: Bir temsilin içeriği kaçınılmaz biçimde arzuyu tahrif eder. Yine de, temsilin içeriği güvenilmez olsa bile, Deleuze ve Guattari'ye göre, onun semiosis-biçimi, şizoanaliz tarafından anlaşıldığı şekliyle, verili bir temsil sisteminin bilinçdışı arzu dinamikleriyle uyuşma ya da çatışma ölçüsünün önemli bir göstergesini oluşturur. Bu kriter, Deleuze ve Guattari'nin materyalist göstergebilimi olarak adlandırdığım şeyi, önemli ve hatta devrimci bir göstergebilim de kılar. Büyük ölçüde bu vurgudan dolayı şizoanalizin tutumu, Lacancı psikanalizden öylesine çok olumlayıcıdır ki sentezlerin gayri meşru kullanımını meşru kullanımından ayırt edebileceğimiz ve bu suretle temsil sistemlerinin içeriğini değilse bile, semiosis-biçimini değerlendirebileceğimiz kriterler vardır. Ve psikanalitik Oedipus, arzu sentezlerini sistematik biçimde gayri meşru kullanması aracılığıyla gerçek şizofrenik bilinçdışının özgül bir ihaneti olarak biçimsel olarak ayırt edilebilir; şimdi buna döneceğiz.

---

yararlanmasalardı, kavramazlardı. Bu desteğin ne olduğunu gördük: itme anında, arzulama-üretiminin ... özünde organsız-bedenle yürütüldüğü şekliyle ilksel bastırma [*refoulement originaire*]. Bu ilksel bastırma olmadan, sözcüğün tam anlamıyla bir psişik bastırma [*un refoulement proprement dit*] bilinçdışında [toplumsal-üretime ve temsile ait] molar güçlerle yetkilendirilemez ve böylece arzulama-üretimini ezemez. (339/405-406)

Ayrıca bkz., 184/217-218.

Uygulama paralojizmi ve birleştirici sentezin gayri meşru kullanımı

Bunu yaparken, yine de, Deleuze ve Guattari'nin Lacan'dan daha öte gelişim kaydettiklerine dikkat etmeye değer. Lacan gibi onlar da, bilinçdışını anlamada göstergebilimin önemini kavrarlar. Ancak şizoanaliz bir materyalist göstergebilimdir; bu, mevcut bağlantıda bir toplumsal kurum ve bir maddi pratikler bütünü olarak çekirdek aileyi, bir temsil sistemini, psikanalizin ve onun gidimli "Oedipus karmaşası" çözümlemelerinin oluşturduğu kadar oluşturuyor demektir. Aslında şizoanalize göre gerçek çekirdek aile, hakikaten psikanalizin söyleminden ve pratiğinden daha önemli bir temsil sistemidir, çünkü psikanaliz yalnızca kapitalist bir kurum olarak çekirdek ailenin "görünüşte nesnel hareket"ini destekler:

> Biz, psikanalizin Oedipus'u icat ettiğini söylemeyi asla düşlemedik. Her şey karşıt yöne işaret ediyor: Psikanalizin özneleri zaten Oedipalleşmiş olarak gelirler, onlar bunu talep ederler, daha fazlasını isterler. ... Psikanaliz[in (tüm) yaptığı], hareketi desteklemek, bütün bilinçdışının yer-değiştirmesine son bir enerji patlaması eklemektir. (121/144)

Oedipal arzu temsilleri organsız-beden üzerine çok şiddetli biçimde kaydolup, arzuyu Oedipal öznellik içinde yerinden etmede ve tuzağa düşürmede çok sık başarılı oluyorlarsa, bunun en önemli nedeni, aslında çekirdek ailenin özünde arzunun yaşanma tarzıdır. Yine de bu, psikanaliz tarafından Oedipus adına talep edilen evrenselliği hiçbir şekilde meşrulaştırmaz: Tersine, bir yeniden-üretim kurumu olarak çekirdek ailenin tarihsel özgüllüğünü vurgular ve psikanalizi özeleştiri noktasına taşımak ve onun hem maddi hem de gidimli temsil sistemlerinde Oedipus'u yıkmak için şizoanaliz tarafından yapılan çağrılara aciliyet ekler.

Deleuze ve Guattari, bu argümanı yine bir adım öteye taşırlar, çünkü şizoanaliz yalnızca bir materyalist göstergebilim değildir: O, bir tarihsel-materyalist göstergebilimdir. Toplumsal

bir kurum olarak çekirdek aile, sadece Oedipalleşmiş öznenin ve aynı şekilde (psikanalizin de içinde yer aldığı) arzunun Oedipal temsillerinin temeli olmakla kalmaz; tarihsel olarak konuşmak gerekirse, sabit öznelliklerin oluşumundan sorumlu uzun bir toplumsal kurumlar dizisinin yalnızca en yeni olanıdır ve bazı açılardan en zayıf ve en soyut olanıdır. Her türden sabit özne, bir öznellik dizisini diğerlerinin hepsinden ayıran ve aksi takdirde (meşru birleştirici sentezlerden doğan) bir göçebe öznelliğin yalnızca bu sınırlanmış dizinin üyeleriyle özdeşlik kurmasını talep eden birleştirici sentezin gayri meşru bir kullanımından ortaya çıkar: siyahlardan çok beyazlar, kadınlardan çok erkekler, Yahudilerden çok Hıristiyanlar vb. Göçebe öznenin "Ben herkesim ve herhangi biriyim" ifadesindense, ayrılmış özne kendisinin bir "üstün ırk"a ait olduğuna inanır (103/105), kendisini ayrılmış olduğu diğerlerinin hepsinden özsel olarak farklı ve daha iyi olarak tanımlar. Tarihsel olarak bu tür bir ayrımın içeriği ya da mantığı büyük ölçüde çeşitlilik gösterir: totem, kabile, din, ırk, ulus, kadınlar birliği/erkekler birliği, spor takımları vb. Ancak gayri meşru sentezin biçimi aynı kalır: Özneyi, bir aşağı "onlar"a karşı bir üstün "biz" ile düzene sokan bir ayrım temelinde, göçebe öznelliğin çokbiçimli olanaklarını arzu edilemez olarak reddeden sabit bir kimlik duygusu ortaya çıkar.

Öznelliğin bu tür ayırıcı yeniden-üretiminin modern versiyonu olarak çekirdek aile hakkında çok çarpıcı olan şey, dayatılan ayrılışın şiddetidir. Kapitalizm özel ya da aile içi alandaki yeniden-üretimi kamu alanındaki üretimden çok radikal biçimde yalıttığından dolayı, Oedipal öznelere, Anne ya da Baba dışında özdeşleşecek kimse sunulmaz. Pre-modern yeniden-üretici kurumlarla, onların hayvanları, ataları, azizleri, tanrıları vb. –şizofrenik öznelliğin zengin çokkatlılığını belirtmeye gerek yok– ile karşılaştırıldığında bile Oedipal özne, özdeşleşme nesneleri açısından dikkat çekecek derecede yetersiz bir alan işgal eder. Bunun bir sonucu, aile içinde özdeşleşmeyi destekleyen tek kalıcı ayırıcı özelliğin yalnızca cinsiyet olmasıdır: erkek ya da kadın. Ayırıcı sentezin

gayri meşru kullanımıyla bağlantılı bu olanaklar daralmasına geri döneceğim. Şimdilik çekirdek ailenin toplumdan ayrılmasının şiddetli bir biçimde kendi içinde üretilen özne-konumu türlerini yalnızca ikiye indirmesine değineceğiz: bir yanda yasaklanan arzu nesnesi (Anne), diğer yanda yasaklama faili (Baba). Oedipal öznellik, kapitalizmdeki yeniden-üretimin ayrılmış bir kurumu olarak çekirdek ailenin dar sınırları içinde tuzağa düşmüş olduğundan, böylesine soyuttur, böylesine suçluluk duyandır, böylesine "modern"dir. Bununla beraber, aynı zamanda Oedipal öznellik bunlardansa, büyük ölçüde bütün diğer toplumsal belirlenimlerden sızdığından dolayı böylesine zayıf olmaya eğilim gösterir ve sürekli olarak türlü türlü yurtseverlikler, etnik ırkçılıklar, dini köktencilikler, spor fanatizmleri vb. aracılığıyla "dışarı"dan desteklenmeyi olduğu kadar, örneğin psikanalitik terapi aracılığıyla "içeri"den desteklenmeyi de talep eder.[27]

Bu bağlantıda psikanalizin yaptığı temel hata, tam tersi doğru olduğu halde, öznelliğin bu tamamıyla toplumsal (ırksal, politik, dini vb.) belirlenimlerini Oedipus karmaşasına göre yorumlamaktır: Ailesel ayrılma, yalnızca bu diğer ayırıcı biçimlerin tarihsel olarak türevi değildir, ayrıca bu sonuncular modern "kamu alanı"nda faaliyet göstermeyi asla bırakmazlar ve kapitalizmde, çekirdek aileye devredilen öznelliğin yeniden-üretimini aktif biçimde üstbelirlerler:

> Kısaca, aile asla bir mikrokozmoz, [asla] özerk bir figür değildir. ... [O] doğası gereği dışmerkezlidir, merkezsizdir. ... Her zaman Amerikalı bir amca vardır; yozlaşan bir erkek kardeş, askerle kaçan bir teyze, işsiz, iflas etmiş, ya da Ekonomik Buhran kurbanı bir kuzen; anarşist bir büyükbaba; hastanede deli ya da bunak bir büyükanne. ... Aile kendi kopuşlarını oluşturmaz. Aileler boşluklarla doludur ve ailesel olmayan kırılmalarla baştan sona çatlamıştır. Komün, Dreyfus Olayı, din ve ateizm, İspanya

27 Uygulama yapan pek çok psikanalist arasındaki tarihsel yargı, kodçözücü hızlandırıcılar ve nevrozlar, sınır koşullar gibi karakter bozukluklarına yol açtığından, bu tür desteklemenin giderek daha az olanaklı olduğu yönündedir; bkz., *Baudelaire and Schizoanalysis: the Sociopoetics of Modernism* (1993) başlıklı kitabım, özellikle 6. ve 7. Bölümler.

> İç Savaşı, faşizmin yükselişi, Stalinizm, Vietnam Savaşı, Mayıs '68, -bütün bunlar, bilinçdışının sonu gelmeyen Oedipus'tan daha etkili olan karmaşalarını oluşturur. (97/116)

Şizoanalize göre çekirdek aile, genel olarak toplumdan görünür ayrılışına karşın, özerk bir mikrokozmoz değil, yalnızca doğası gereği daima toplumsal ve tarihsel olan gerçek belirleyici faktörlerin bir ileticisidir.

Aslında şizoanaliz, Üçüncü Bölüm'de inceleyeceğim nedenlerden dolayı, yalnızca Oedipal aile ilişkilerinin toplumsal ilişkilere bağlı olduğunu değil, aynı zamanda "[kapitalist] toplumsal formasyonun gereklerini karşılamak için üretilmiş" (101/120) olabileceğini de iddia eder. Mevcut amaçlar için önemli olan şey, göçebe birleşimlerin çokanlamlı doğasını ve gerçek toplumsal-tarihsel belirleyici faktörlerin çokkatlılığını Oedipus karmaşasına indirgeyen psikanalitik yorumun, Deleuze ve Guattari'nin "ikili-tekanlamlılık" adını verdikleri, birleştirici sentezin ikinci bir gayri meşru kullanımını gerçekleştirmesidir: Bilinçdışının gerçek karmaşıklığını, bir yanda sabit tutulan "sonsuz" bir anlam -Oedipus- ve diğer yanda -bütün toplumsal-tarihsel malzemeyi içeren- psikanaliz sayesinde temelde çeşitlilik gösteren bir araç arasındaki anlamlı bir ilişkiye indirgemek, her ne olursa olsun açıklayıcı bir güce sahip değildir. Psikanalitik kültür ve toplum araştırmalarının bezdirici, mekanik biçimde tekrarlanan niteliği bundan kaynaklanır: Her şey (Freud'a göre) Oedipus, (Lacan'a göre) eksiklik, iğdiş ya da fallus, (Zizek'e göre) bir "artı-keyif çekirdeği"[28] anlamına gelir.

Öyleyse birleştirici sentezin iki gayri meşru kullanımında, bir bakıma psikanalitik yorumların yorumlayıcı hatasıyla birleşen, toplumsal örgütlenmenin "nesnel" bir hatasıyla karşılaşıyoruz. Toplumsal grupların, bir "biz"i (fazlasıyla var olduklarından) bir "onlar"dan ayıran ikili hiyerarşiler çevresinde örgütlenmeleri ölçüsünde, kısıtlı özneler bir "üstün ırk"la, uyruklukla, dinle ya

28 S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (1989); ve özellikle *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (1991).

da her neyse onunla bir özdeşleşme aracılığıyla kurulur.[29] Özdeşleşme, yeniden-üretici bir kurum olan çekirdek aile içinde giderek soyut bir hale gelirken, aynı zamanda daha şiddetli biçimde kısıtlanır: O, bastıranın ve bastırılanın çeşitli figürlerinin ikamesi olarak hizmet gören, yasaklayan ve yasaklanan ikiz figürüyle sınırlanır. Öyleyse psikanaliz, yeniden-üretim-temsil sistemi olarak çekirdek aile tarafından kurulan tuzağa düşer ve Oedipal-üçgen kafesi her şeye uygulamakla, yani bütün zengin gerçek toplumsal belirlenimler karmaşıklığını, Oedipus karmaşasının bu dar, soyut figürlerine sürekli indirgeyen ikili-tekanlamlı yorumları vurgulamakla, Deleuze ve Guattari'nin "uygulama paralojizmi" adını verdikleri ikinci bir paralojizmi üstlenir: "Böylece bunun bütün anlamı şudur: O senin babandı ya da o senin annendi" (101/120).

Çifte-bağ paralojizmi ve ayırıcı sentezin gayri meşru kullanımı

Bununla birlikte bu tür Oedipalleşme yorumu, ayırıcı kayıt sentezinin gayri meşru kullanımını gerçekleştirir. Çekirdek aile, türlü türlü özdeşleşme olanağı içeren bir açık uçlu dizi sunacağına, her şeyden önce bu olanakları Anne ve Baba ile kısıtlar ve sonra bunların arasında dışlayıcı bir seçim dayatır: Ya

---

29 Deleuze ve Guattari, "reaksiyoner bilinçdışı yük"ü, "egemen sınıfın çıkarına uyan, ancak arzu açısından Oedipus'un türetildiği birleştirici sentezin ayırıcı kullanımı, yani ben üstün ırka aidim aracılığıyla, kendi hesabına faaliyet gösteren yük" (105/125) olarak tanımlarlar;

> [B]u yüzden, egemen sınıfın hizmetinde emsalsiz bir silah olmasına rağmen sınıflar arası bölünmeyle çakışmayan bir kullanım olan bilinçdışının birleştirici sentezinin *ayırıcı kullanımı* vardır: "Aslında bizden biri olma," dışarıdan gelen düşmanlarla tehdit edilen bir üstün ırkın parçası olma duygusuna neden olan bu kullanımdır. ... Oedipus bu tür milliyetçi, dini, ırkçı duyguya dayanır, tersi değil: Patrona yansıtılan baba değildir, ancak babaya uygulanan patrondur... (103-104/123)

Irkçı, milliyetçi ve dini faktörlerin aileye uygulanmalarıyla ilgili öncelikleri hakkında bkz., 110-111/131-132.

annen ya da baban gibi olmak zorundasın: Başka birisi (Amerikalı amcan, işsiz kuzenin, hastanedeki büyükannen...) gibi değil ve hatta bazı açılardan Anne ve Babandan her birine biraz benzeyip, başka açılardan onlardan farklı olamazsın. Bu, doğrudan doğruya, yeniden-üretici kurum olarak çekirdek ailenin toplumsal yaşamın geri kalanından ayrılmasına ve çekirdek ailenin özdeşleşme temelinin yalnızca cinsiyete indirgenmesine dayanan ayırıcı sentezin gayri meşru –yani kısıtlayıcı ve dışlayıcı– kullanımıdır. Ancak Oedipus'u içeren gayri meşru ayırıcı sentezin ilave örnekleri vardır.

Aslında ailesel Oedipus'a ve Oedipus'un Baba ya da Anne ile özdeşleşme aracılığıyla kurduğu sabit özne-konumlarına fazlasıyla dar biçimde odaklanmak, bir dilbilimsel ya da yapısal psikanaliz biçimiyle Lacan tarafından gerçekleştirilen gelişmeleri yok saymak olur. Çünkü Lacan, Oedipus karmaşasının yalnızca görünüşte (yani İmgesel kayıtta) somut baba ve anne figürleriyle ilgilendiğini; onun edimsel olarak (yani Simgesel kayıtta) figürler ya da imgelerden çok işlevleri, yasağın ya da Yasa'nın failinin ve yasağın ya da arzunun nesnesinin işlevlerini içerdiğini savunur. Deleuze ve Guattari, Lacan'm psikanalizi kişisizleştirme girişiminin önemini kabul ederler; ancak Lacan'ın psikanalizi salt bir işlevsel analize indirgeyecek ya da çıkartacak kadar ileri gitmediğini iddia ederler. Şaibeli biçimde, Lacan'ın salt ayırıcı bir işlev olarak yorumlama arzusuna rağmen, fallusun erkek cinsiyet organıyla ilgili çağrışımlarından kurtulması olanaksızdır; benzer şekilde Lacan'a göre genel insan psikolojisini tanımlayan "eksiklik"i kadın cinsiyet organı tarafından temsil edilen "delik"le ya da iğdişin sonucuyla çağrışımlarından ayırmak da güçtür: İmgesel kayıttaki imgeler, kaçınılmaz şekilde Lacan'm salt Simgesel olarak ayırt etmek istediği işlevlere yapışırlar. Nihayetinde Deleuze ve Guattari, İmgesel ve Simgesel kayıtlar kadar, Oedipus'un ailesel ve yapısal yorumlarının da ayırt edilemez olduğunu iddia ederler. Ya da daha çok aralarındaki farklar yürürlükte kalır; ancak ayrı, istikrarlı kendilikler arasındaki

farklar olmak yerine, onlar bu kendilikleri yalnızca birbirleriyle ilişkilerine göre tanımlayan farklardır. Kurucu farklar devam eden şeylerdir, oysa kendilikler arasındaki ayrım "kararlaştırılamaz" (81/96) hale gelir.[30] Bu yüzden Deleuze ve Guattari, İmgesel ve Simgesel arasında, aralarında yapılacak açık bir ayrımı olanaklı kılan dışlayıcı bir ayrılmayı varsaymak yerine, İmgesel ve Simgesel'in farklı ancak ayrı olmadığı, farklarının nihai olarak kararlaştırılamaz olduğu, ayırmak ya da ayrı tutmaktan çok, çözülemez biçimde bağımtılandırmaya hizmet ettiği kapsayıcı bir ayrılma önerirler.

Aksine, İmgesel ve Simgesel arasındaki Lacancı ayrım, dışlayıcı ("olanaksız" olduğu ilan edilen Gerçek) olarak yorumlandığı kadarıyla başka bir Oedipal çifte-bağı, Deleuze ve Guattari'nin "çifte-açmaz paralojizmi" olarak göndermede bulunduğu bir üçüncü paralojizmi içerir (110/131; ayrıca bkz., 79-81/94-96).[31] Çünkü Oedipus karmaşası iki ve yalnızca iki olanağı sunuyor görünür: çözülme ya da takıntı. Çekirdek ailenin özgül kısıtlı koşulları göz önüne alındığında, "başarılı" çözülme, öz-inkârı içselleştirme ve Oedipal otoriteye boyun eğme anlamına gelir: Ensest-tabusunu kabul etmek, kendini, kendi ebeveynlerinden ayırt etmeyi ve onların yerindeki "Simgesel" ikamelerin peşine düşmeyi gerektirir. Bu arada karmaşanın başarısız müzakereleri, iğdiş eden fallusun ayırt edici işlevini reddetmek ve çekirdek ailede ve onun desteklediği/yüklediği kısıtlı özdeşliklerde tuzağa düşmek anlamına gelir. Hastalıkta ve sağlıkta, kazanan daima Oedipus'tur: Kişi ya farklılaşmış bir baba-ikamesi haline gelip bunu yeni bir ailede çocuklarına aktarır ya da eski aileye takıntılı bir farklılaşmamış baba-rakibi olarak kalır. Her iki şekilde de, olanaklar kararlaştırılamaz alternatifle kısıtlanır: İmgesel takıntı ya da Simgesel çözülme, nevroz ya da "normallik."

30 Oedipus'un (yapıbozucu olmaktan çok) matematiksel kararlaştırılamazlığı hakkında bkz., 80-81/96.

31 Deleuze ve Guattari, 110/131'de (Gregory Bateson'ın) "çifte-açmaz," "çifte-bağ" ve (Henri Gobard'ın) "çifte-kavrama" terimlerinin görece avantajlarını ve dezavantajlarını değerlendirirler.

Ancak Oedipal çifte-açmazın kısıtlı alternatiflerinin altında ya da ötesinde meşru ayırıcı sentezler başka farkları sürekli olumlarlar; şizo, mutlak farklılaşma ya da farklılaşmama açısından tanımlanamayan hareketli öznellikleri araştırır, çünkü her biri farklı olarak yaşanır ve olumlanır. Burada yine öznellik üreten tekrar kalıplarını, mutlak farklılaşmamaya karşı farklılaşma ikili karşıtlığından başka türlü anlamamızı sağladığı için, Deleuze'ün materyalist fark ontolojisi önemlidir. Ve hiçbiri, yalnızca Anne ve Baba'ya göre tanımlanabilir şizofrenik öznellik değildir, çünkü bir şizo, ebeveyn figürleriyle özdeşleşirse, bu yalnızca geçicidir ve tamamıyla Oedipal aileyle hiçbir ilişkisi olmayan bir hayvan, grup, tanrı ya da gezegen gibi diğer figürlerin hayli çokanlamlı ikamelerinden biri olarak gerçekleşir.

Öyleyse Deleuze ve Guattari, Lacan'm yapısal psikanalizinin temel taşlarından birine, bazen cinsiyetler arasındaki "Gerçek" fark olarak adlandırdığı şeyi içeren ikili karşıtlığa, ya erkek ya da kadın olma zorunluluğuna karşı çıkarak, dışlayıcı ayrım aleyhindeki argümanı bir adım ileriye taşır.[32] Deleuze ve Guattari, kategorik olarak bu karşıtlığın geçerliliğini reddederler. Aslında hiç kimse, sadece heteroseksüel ya da homoseksüel olduğundan çok, sadece erkek ya da kadın değildir; herkes aynı anda hiçbiridir ve her ikisidir: Yine de bu ikisini aralarındaki farkı yok edecek bir sentez türünde birleştirmeden, her ikisinin de unsurlarına sahip olurken, tek bir öze indirgenemez kalma anlamında hiçbiridir. Bu, kapsayıcı ayırıcı sentezle üretilen öznellik biçimidir.

Çekirdek aileyi tamamen ayırmada başarısız olan gayri meşru birleştirici sentezler örneğinde olduğu gibi, çekirdek aile içinde bile dışlayıcı cinsiyet ayırımı eninde sonunda ikili cinselliği dayatmada başarısız olur. Ailenin özdeşleşmeye uygun yalnızca iki cinsiyetle başladığı varsayılır: erkek ve kadın. Ancak bu, gayri meşru biçimde homoseksüelliği dışlar: Ho-

32 Lacan'da cinsiyetler arasındaki "gerçek" fark hakkında bkz., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, özellikle 204-205'te.

moseksüelliği de katarsak, cinsiyetlerin sayısı dörde yükselir: (alfabetik sırayla: heteroseksüel erkek, heteroseksüel kadın, homoseksüel erkek, homoseksüel kadın) ancak o zaman iki de ilişki tarzı –nesne-seçimi ve özdeşleşme– vardır ki, cinsel "kimlik" olanakları yine çoğalır: kadın nesne-seçimli erkek-özdeşimli homoseksüel kadınları (sevici–femme ilişkileri) erkek nesne-seçimli erkek-özdeşimli homoseksüel kadınlardan (sevici–sevici ilişkileri) ayırt edebiliriz; kadın nesne-seçimli erkek-özdeşimli heteroseksüel erkekleri ("normal" Oedipal ilişkiler) erkek nesne-seçimli erkek-özdeşimli heteroseksüel kadınlardan (bir tür "tersyüz edilmiş" Oedipal ilişki) vb. ayırt edebiliriz. "Erkek" ve "kadın" arasında küresel bir ayrımın geçerliliğini hâlâ önvarsayan bu düzeyde bile ikili cinsel kimlik, çeşitlilik içinde hızla çoğalır.[33]

Bununla beraber Deleuze ve Guattari'nin "molar" düzey adını verdikleri "dışsal" nesne-seçimi ve özdeşleşme düzeyinde bile (açıkça ikiden çok daha fazla olsalar da) hâlâ kavranabilir cinsel kimlikler olabilir, "moleküler" düzeyde cinsel "kimlik," yalnızca yeniden-üretici organlara indirgenmeyen (bazen "ikincil" cinsel karakteristikler olarak adlandırılanların da

33 Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları üzere:

> herkes biseksüeldir, herkes iki cinsiyete sahiptir, ancak kısımlara ayrılmış, iletişimsiz iki cinsiyete; erkek, içinde yalnızca erkek kısmın ve kadın, içinde kadın kısmın istatistiksel olarak egemen olduğu kişidir. Öyle ki temel kombinasyonlar düzeyinde en azından iki erkeğin ve iki kadının, çapraz iletişimlerin –kısmi-nesneler ve akım bağlantılarının– kurulduğu çeşitliliği oluşturmak için müdahale etmesi sağlanmalıdır: Erkeğin erkek kısmı, kadının kadın kısmıyla iletişim kurabilir, aynı zamanda kadının erkek kısmıyla ya da diğer erkeğin kadın kısmıyla ya da yine diğer erkeğin erkek kısmıyla da vb. ... "Ya/ya da" dışlamaları alternatifinin aksine, farkların fark olmayı durdurmaksızın aynı anlama geldiği kombinasyonların ve permütasyonların "ya ...ya da ... veya"sı vardır. (69-70/82)

Benzer bir görüş için bkz., J. Butler, *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"* (1993) 93-119'da, özellikle 99, 103-104 ve 112.

içinde yer aldığı) bir "içsel" özellikler çokkatlılığımdan oluşur. Bunlar beden-kıllarını, kemik ve kas kütlesini, göğüs çapını, saldırganlık ya da pasiflik, duygusallık ya da rasyonellik eğilimini vb. kapsayabilir.[34] Burada yine artık sadece iki cinsel kimlik değil, daha çok sadece "straight" ya da "gay"'in çok ötesine giden "erkek olma"ya ilişkin çeşitli tarzlar ve aslında "sevici" ya da "femme" olmanın çok ötesine giden "lezbiyen" olma tarzları çeşitliliği vardır. Deleuze ve Guattari sonuç olarak "bir ya da hatta iki değil, *n* sayıda cinsiyetler" (296/352) olduğunu vurgularlar: Kaba tahminler dışında cinsel kimlik gibi bir şey, heteroseksüellik, homoseksüellik ya da bi-seksüellik gibi bir şey yoktur –yalnızca çokkatlılıklar ya da "trans-seksüalite" adını verdikleri şey vardır. Aslında ya erkek ya da kadın, ya straight ya da gay olma vb. değil, sayısız farklar çokkatlılığını olumlama söz konusudur; meşru ayırıcı sentezle ya bu ya da şu olma değil, sürekli olarak gerçek alternatifler araştırma ve (eskiden olduğun şeyden ya da şimdi olduğun şeyden) daima başka türlü-oluş söz konusudur: bu ... ya da bu ... veya bu ... ya da bu.

Aksine çekirdek aile büyük ölçüde kapitalizmdeki temel yeniden-üretici kurum olduğundan dolayı genel olarak toplumdan ayrıldığından, sonuçta savunulamaz kısıtlayıcı ikili karşıtlıklar dizisini dayatmak için ayırıcı sentezlerin sistematik gayri meşru kullanımını gerçekleştirir. Kişi ya erkek ya da kadın, ya yasaklayıcı ya da yasaklanandır, yasaya itaate tabi ya da onu kullanma sorumluluğu olan çocuk ya da ebeveyndir; kişi, ya onu kaygısızca çocuklarına aktararak veya yalnızca kendinde sonsuzca tekrar ederek, ya Oedipal krizi çözer veya ona takıntılı kalır; sonunda (Lacan'la) kişi Oedipus'u ya dilin yapısının evrensel varoluşçu draması olarak ya da kişisel aile üçgeninin mahrem tiyatrosunda, ya genel mit ya da onun çeşitlemelerinden biri olarak yaşar. Ve aslında bu çifte-bağlara karşı çıkmaktan ya da hatta bunları doğru biçimde teşhis etmekten uzak olan psikanaliz (her zaman

34 Ve ayrıca bu özellikler kesinlikle kültürel olarak çeşitlilik gösterirler, yani farklı kültürlerde farklı biçimde kodlanırlar.

olası Lacan istisnasıyla), toplayabildiği enerjinin çoğunu bunları desteklemeye ve sürdürmeye ayırır.

Dışdeğerbiçim paralojizmi ve bağlayıcı sentezin gayri meşru kullanımı

Bununla beraber şizoanaliz, aynı zamanda sonraki Oedipalleşme yorumlarını üst üste getirmesine rağmen, genellikle cinsel enerji olarak libidonun, sabit, içgüdüsel önbelirlenimli nesneler olmadan itkilerin ve bilinçdışı düşüncenin bir göstergesi olarak serbest-çağrışımın –Melanie Klein'ın "kısmi-nesneler"e ilişkin tartışmalarıyla ve Lacan'ın "objets petit-a"ya ilişkin tartışmalarıyla önplana çıkan psikanalitik teorinin özellikleri– önemini kavradığında, psikanalizin meselenin özüne çok yaklaştığının farkına varır. Bu, Deleuze ve Guattari'nin psikanalitik teoriyle "'ya al ya da bırak' oyunu oynamayı" (117/140) reddetmelerinin bir nedenidir. Örneğin serbest-çağrışım –gerçekten de serbest olması koşuluyla– bağlayıcı ve ayırıcı sentezlerin meşru biçimlerini uygun şekilde örnekler: Çağrışımlar zincirindeki her birim, kendi başına ve kendisi için değil, diğer birimlerle üretebildiği ya da sahip olabildiği çağrışımsal bağlantılar için değerlendirilir, bunlar da aynı şekilde ötekilerle sahip oldukları çağrışımsal bağlantılara göre değerlendirilir vb. Geleneksel psikanalizdeki serbest-çağrışımlara ilişkin sorun, onun yoruma tabi hale gelmesi, yani Deleuze ve Guattari'nin, gerçekten serbest serbest-çağrışımların çokanlamlı bağlantılarının *ikili-tekanlamlılaştırıldığı*, öznelerin, nesnelerin ve simgelerin bilinen nakaratına –her kadın annedir, her saldırı ana veya baba katlidir, içbükey ya da delik olan her şey bir dişil "eksiklik" simgesidir, eninden daha uzun olan her şey fallik bir simgedir– indirgendiği bir *zorlama* süreci olarak adlandırdıkları şeye tabi hale gelmesidir. Bağlayıcı sentezin bu tür gayri meşru kullanımıyla ayrıcalıklı bir terim –annenin imgesi, babanın adı, fallus ya da her neyse– çağrışımlar zincirinden koparılır ve ona hep-

sinin genel yorumcusu rolü atfedilir.[35] Genel bir kural olarak psikanaliz, çokanlamlı çağrışımları Oedipalleşme yorumunun kısıtlamalarına tabi kılar.

Deleuze ve Guattari, Melanie Klein'ın "pre-Oedipal" ilişkiler olarak adlandırdığı şey üzerine çığır açıcı eserindeki aynı keşif ve ihanet kalıplarının farkına varırlar. Klein'a göre, bu erken gelişme evresinde bebeğin deneyimi yalnızca "kısmi-nesneler"den oluşur: itkileri birlikli bir egoya katmamış olan bir psikede yalnızca belirli bir itkiye ya da diğerine karşılık olarak görülen ya da işleme tabi tutulan nesneler. Örneğin bebek değişen çekim ve itim tarzlarıyla iki "versiyon"u bir tamnesneyle birleştirmeden ya da onları küresel bir kişiye, "bu" anneye tahsis etmeden "iyi" memeyi (verilen meme) ve "kötü" memeyi (çekilen meme) deneyimleyebilir. Burada, birlikli bir ego ya da özne kalkanı altında bütünleşmeyen ya da birleşmeyen yaşam ve ölüm içgüdüleri vardır, ancak aslında bütünleşmemiş itkiler sayesinde kısmi-nesneler olan (ya da olarak deneyimlenen) herhangi bir nesnenin özgül "versiyonlar"ını üretebilirler. Sapkınlar ve fetişistler, şaibeli biçimde, sıradan nesnelerin kendilerine ait versiyonlarına "normal" egonun bütünleşmesinin dışında bazı itkilerin faaliyetiyle üretilen tuhaf erotik bir şarj ya da değer bahşederler.

Bununla beraber, "pre-Oedipal" teriminin de açığa çıkardığı gibi, Klein'a göre kısmi-nesne deneyimi, yalnızca itkilerin bütünleşmesinin şimdi-birlikli bir özne içinde ya da bu özne aracılığıyla gerçekleştiği sonraki bir "depresif" evreye yol açan süreçteki bir evredir. Deleuze ve Guattari, kısmi-nesnelerin tamnesnelere dönüşmesinin gerçekleştiğini inkâr etmezler: Yine de onlar, her şeyden önce bu tür bir dönüşümün, organsız-beden

35 Bu süreç paranın, bütün mübadele eylemlerinin evrensel eşdeğeri olmak için, takasa dayanan bir heterojen mübadele-ilişkileri matriksinden kendisini tarihsel biçimde ayırma tarzıyla paralellik gösterir. Bundan sonraki bölümde göreceğimiz üzere bu paralellik, despotizm ve kapitalizmdeki arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasındaki bağ için çok önemlidir. Ayrıca bkz., J.-J. Goux, *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (1990).

üzerindeki bastırmanın ve temsilin bir sonucu, daha sonra inceleyeceğim belirli tipte bir anlamlandırma zincirinde arzunun tutsak edilmesi olduğunda ısrar ederler. Ayrıca tam-nesnelere dönüşümün herhangi bir zamanda tamamlanabileceğini kabul etmezler ve kısmi-nesneleri Oedipus'a göre, geçmişe yönelik olarak yorumlamayı reddederler: Birlikli öznellik, arzulama-makinelerinin yanında yalnızca bir yan ürün olarak var olur, arzulama-makineleri öznellik ortaya çıktıktan sonra bile, böylelikle "pre-Oedipal"den çok "Oedipal-dışı" olarak adlandırılması gereken tarzlarda, kısmi-nesneler arasındaki bağlantıları ve ayrımları kurmaya ve bozmaya devam ederler.[36] Sonuç olarak ve en önemlisi Deleuze ve Guattari, gelişmenin her evresinde öznelliğin psikenin egemenliği için rakip itkiler arasındaki büyük ölçüde bilinçaltı mücadeleden oluştuğu ve öznelliğin yalnızca, bunlardan birinin bilinçli egemenlik ve birlik yanılsamasını üreten geçici zaferi olduğu konusunda Nietzsche'ye katılırlar. Öyleyse şizoanalize göre, "pre-Oedipal" ve çocuksu olmaktan uzak kısmi-nesneler, farklı değer kriterlerine ya da Nietzsche'nin ayrı "perspektifler" adını verebileceği şeye göre deneyimi işleme tabi tutmak için tamamen farklı itkiler tarafından öne sürülen rakip hak taleplerini kaydederler. Bununla beraber, öznelliğin gerçek doğasına ilişkin bu önemli kavrayış, bütünleşen bir egoda doruğa ulaşan depresif evre aracılığıyla doğal bir ilerleme varsaydığından dolayı Klein'da kaybolur.

Nietzscheci perspektivizmin bu onayı, Lacancı psikanalizin bazı özelliklerini Deleuze ve Guattari için ilginç kılar, çünkü Lacan, Klein'ın eserini benzer bir yönde kabul etmiştir. Lacan da psikanalitik teoriyle "ya al ya da bırak" oyununu oynamayı reddetti: (*objets petit-a* adını verdiği) kısmi-nesneler nosyonunu kabul eder, ancak Klein'ın iddia ettiği üzere, bunların sonuçta doğal bir gelişme sürecinin doruğu olarak birlikli bir egoda bütünleşmeleri nosyonunu reddeder. Lacan'ın birazdan

36 Deleuze ve Guattari'nin Melanie Klein'ı kabul ve eleştirileri için bkz., 44-45/52-53 ve 72/86.

ele alacağımız birlikli ego eleştirisi kategoriktir; yine de, bu tür bir egoyu destekleyen göstergebilimsel süreçlere ilişkin konumu çok açık değildir. Lacan, psikanalitik teorinin gayri meşru özelliklerini –ki bu Oedipus karmaşasının ta kendisidir!– Deleuze ve Guattari'nin amaçladıkları gibi eleştiriye tabi kılmak ya da özeleştiri noktasına taşımak yerine, (İmgesel olarak) içeriklerini reddederken bile, onların göstergebilimsel biçimlerini (Simgesel'in içinde ya da Simgesel olarak) yeniden-üreten dilbilimsel bir deyişe dönüştürerek kurtarma eğilimindedir.[37]

Deleuze ve Guattari'nin çözümlemelerinde, bağlayıcı sentezin gayri meşru kullanımı, "dışdeğerbiçim paralojizmi" olarak adlandırdıkları dördüncü bir paralojizm içerir. Bu, iki biçim alır. Biri kısmi-nesne ilişkilerinden hareketle bütün-nesneler olarak küresel kişilerin gayri meşru dışdeğerbiçimini içerir; Melanie Klein'ın eserinde teşhis ettikleri hata budur. Diğeri, belirli bir kısmi-nesneyi deneyim akışından çıkarıp, onu özgül biçimde ayrıcalıklı, diğer kısmi-nesnelerin hepsinin ve aslında genel olarak deneyimin kendisine göre değerlendirileceği ya da anlaşılacağı özgül biçimde imtiyazlı bir bütün-nesneye dönüştürmekten oluşur. Bu, kesinlikle Lacan'ın Oedipus karmaşasına ilişkin dilbilimsel yorumunda fallusa biçtiği roldür ve şizoanaliz tarafından ortaya konulan (muhtemelen sonuçta çözümlenemeyen) mesele, Lacancı açıklamanın içerilen gayri meşru faaliyeti aktif biçimde ret mi ettiği, yoksa bunu yalnızca yeniden-ürettiği mi yönündedir.

Freud'a göre Oedipus karmaşası, (gerçek ya da imalı) iğdişlik tehdidi altında Anne'den ayrılma, Baba'nın *yasaklayıcı otoritesi*ni kabul etme ve kendine ait bir eş arayışında aynı-cins ebeveynle özdeşleşme hakkında bir aile dramıdır. Lacan'ın dönüştürümüyle

37 Lacan'daki bu eğilimin kendi söylem üslubuyla hafifletilmediği ya da tartışılmadığı yönünde akla yatkın sorular sorulabilir; Barbara Johnson, Derrida'nın Lacan'ın fallogosentrik olarak kaldığı yönündeki suçlamasına karşı bu noktayı öne sürer; bkz., Johnson, "The frame of reference: Poe, Lacan, Derrida," J. Muller ve W. Richardson (ed), *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalitic Reading* içinde (1988), 213-251.

Oedipus karmaşası, dil edinimi hakkında ve anlamlandırma yasasıyla yönetilen anlamlı bir evrene giriş hakkında daha geniş bir varoluşçu dram haline gelir. Anne'den ayrılma, bedensel tözün ya da "varlık"ın fiziksel alanıyla -yalnızca Anne'nin bedeni değil, genel olarak maddi çevrenin yanı sıra, kişinin kendi bedeni ve itkileriyle- teması kaybetmek ve bunun yerine anlam alanını ve anlamlandırma yasasını kabul etmek anlamına gelir. Lacancı deyişte enseste karşı yasaklama "non/nom du pére"* haline gelir: Bir ve aynı anda Anne'ye girişi yasaklayan Baba'nın iğdiş edici "hayır"ı ve Anne'yi eşi olarak tanımlayan Baba'nın adı, ayrıca oğluna, babasının adını taşıyacak olan, kendine ait ikame bir eş aldığında Simgesel Düzen'de işgal edeceği yeri gösterir. Sesteş "non/nom"** üzerindeki oyun önemlidir, çünkü kişiler arası yasaklamayı dilbilimsel alana dönüştürür ya da taşır: Lévi-Strauss'un akrabalık terminolojisi çözümlemesinden esinlenen Lacan, anne-eşin yasaklanmasıyla aynı anda ve aynı süreçte -anlamlama yasasıyla olanaklı kılınan anlam-yüklü bir dilbilimsel yapı haline geldiği zaman- kadının tözsel varlık olarak kaybolduğunu vurgular. Babacıl gösteren (ya da fallus), ayrıldığı yasaklı töz açısından olduğu kadar, iğdiş edilen-ayrılan özne açısından da nispeten yoksun oldukları anlam bolluğu ve töz egemenliği (anne-eş) çifte-vaadini temsil eder. Bir gösterge, diğerleri arasından seçilir ve onların üzerine yükseltilir, bu gösterge kendi bolluğuna göre onlara anlam ve eksiklik ölçütleri (iğdiş, kayıp) atfeder. Babacıl gösterenin koruması altında iğdiş edilen özne, arzunun metonimisiyle körüklenen ve anlamlama yasasıyla yönetilen anlamlandırma zincirleri aracılığıyla kayıp töz arayışını anlamlı ikameler arayışına dönüştürür.[38]

---

* Babanın-Adı/Babanın-Hayır'ı. Lacan "non/nom du pére" (Babanın-Adı/Babanın-Hayır'ı) kelime oyunuyla simgesel babanın yasa koyucu ve yasaklayıcı işlevini vurgulamaktadır. (ç.n.)

** Ad/Hayır. (ç.n.)

38 Lacan'daki babacıl gösteren ve Oedipus karmaşası hakkında bkz., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* ve "On a question preliminary to any treatment of psychosis," *Ecrits* içinde.

Bu yüzden Lacancı Oedipus karmaşası sonuçta ikame ve ikameyi yöneten yasalar hakkındadır. Ensest-tabusu, ebeveynler ve kardeşlerle ilişkileri kesinlikle yasaklar, ancak bunu (Lévi-Strauss'un ve başka pek çok antropologun vurguladığı üzere) kısmen, Simgesel Düzen'in yasaları içinde ve bu yasalarla olası ikameler olarak, gelecekteki kocalar ve karılar olarak tanımlanan ötekilerle ilişkileri desteklemek için yasaklar. Lévi-Strauss'un çeşitli akrabalık sistemlerini, bu sistemlerin bu tür ikameleri yöneten yasalara ilişkin farklı dizileriyle çözümleyişinin muhtemelen bir adım ötesine geçen Lacan, babanın adının genel olarak anlamlama yasasını kurduğunu ya da bu yasayla türdeş olduğunu öne sürer: Kesinlikle Simgesel Düzen'deki anlamlandırma yasası neyin bir koca ya da bir karı sayılacağını, neyin sayılamayacağını yönetir; bu, ensest-tabusunun özgül "içerik"idir. Ancak anlamlandırma yasası, sadık tebaa veya en ağır suç sayılan şeyi ya da bir masa veya sandalye sayılabilen şeyi yönettiği gibi, uygun flört davranışını yönettiği kesinlikte uygun saray adabı sayılan şeyi de yönetir. Lacan'a göre özgül içeriği bir yana, ensest-tabusunun biçimi, bütün deneyime anlam bahşeden izin-verilebilir ikameleri ya da tekrarları yöneten anlamlandırma yasasının biçiminden başka bir şey değildir.

Şizoanalize göre bu Lacancı açıklama, iki tür soru ortaya atar. Her şeyden önce anlamlandırma, dilde tekrarı olanaklı kılmak ya da hatta kişiler arası ilişkilerde ensestten-muaf ikameyi arzulanabilir kılmak için, iğdişin şiddetli ayrılışını ve babanın adı ya da fallus gibi ayrıcalıklı aşkın bir terimin çıkarılışını gerektirir mi? Deleuze ve Guattari'nin yanıtı, gerektirmediği yönündedir: Ayrımsal tekrar, iğdiş tarafından hareket geçirilmeyen ya da bir aşkın yasa tarafından yönetilmeyen uygun anlamlandırma biçimlerini destekleyen ikame ve tekrar kalıpları geliştirir. Deleuze ve Guattari şunları vurgular: Babanın yasasının ötesinde, bütün yasanın ötesinde yaşama olanağı, muhtemelen ... psikanaliz tarafından ... üretilen en temel

olanaktır" (81/97). Aşkın bir terimin –ve özellikle yasaklayıcı bir "iğdiş etme" teriminin çıkarılışının zorunlu görünmesini sağlayan şey, psikanalizin başlamak için tasarladığı şekliyle, yani aynının mekanik tekrarına göre, aslında içgüdünün ataleti ya da "doğası gereği muhafazakârlığı"dır. Bu kavrayışın gücü olmasaydı, ensestten sakınma, iğdişe ve yasaklayıcı yasağa pasif boyun eğişin ürünü olmaktan çok, çocuğun aktif gelişimi boyunca ayrımsal tekrarla çalışan çeşitli değişikliklerin ürünü olarak anlaşılabilirdi. Onun yerine psikanaliz, "gerçek arzulama-üretiminin kendisini aşkın yasayla bütünleştirecek, bu yasaya boyun eğmeye tabi kılacak ve yüksek toplumsal ve kültürel bir üretime hizmet ettirecek yüksek formasyonlara uymak zorunda olduğuna bizi inandırdı" (74/88; çeviri değiştirildi). Psikanaliz, iğdişin ve aşkın bir yasanın sözde psikolojik zorunluluğundan gelen bu yolu tuttuğu için, Deleuze ve Guattari anlamlı biçimde şu sonuca varırlar: "Bütün boyun eğişler önceden haklılaştırılır" (74/88).

Lacan, arzunun zorunlu olduğu yönündeki bu yorumu asla gönülden onaylamamış, ancak yalnızca gerçekten hüküm süren şey olarak teşhis etmiş olabilir. Fakat ikameyi ve tekrarı yönetecek aşkın bir terimin (şizoanalizin reddettiği) zorunluluğunu kabul edecek olsaydık bile, bunun fallus ya da babanın adındansa, annenin memesinin olamamasının hiçbir (psiko)lojik nedeni yoktur. Elbette yasanın aşkın terimleri olarak babanın adını ve fallusu seçmenin uygun (toplumsal-)tarihsel nedenleri vardır: ataerkiyi, fallosentrizmi ve fallogosentrizmi hedef almanın bir yolu olarak. Ancak (büyük etki yaratacak biçimde[39] bu tarzda okunmuş olmasına rağmen) bunun, Lacan'ın yapmayı amaçladığı şey olduğu açık değildir. Aksine, çıkış noktalarından biri olarak Lévi-Strauss'un simgesel yapılara ilişkin görece somut in-

39 Başkaları arasında bkz., N. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (1978); J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women* (1975); ve J. Rose, "Introduction," J. Mitchell ve J.Rose (ed.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* içinde (1982).

celemelerini alan Lacan, kariyeri boyunca, giderek daha biçimsel ve soyut, salt matematiksel Simgesel Düzen anlayışına doğru ilerler. Babanın adı sırf bir "babacıl metafor" olarak adlandırıldığmda ve fallus Simgesel Düzen'deki yokluğun salt bir işlevi ya da göstereni olarak düşünüldüğünde bile, bütün toplumsal-tarihsel içeriği, "fallus" ve "babanın adı" gibi terimlerden çıkarmaya çalışmanın güçlüğünü zaten ima ettim.

Bu bizi, şizoanalizin aşkın yasanın (psiko)lojik biçimde zorunlu olmadığını göstererek, Lacancı açıklama hakkında ortaya attığı ikinci soru türüne taşır: Bu, tarihsel açıdan ne ölçüde gerçektir? Ayrıcalıklı bir terimin çıkarılışında ve aşkın bir yasanın dayatılmasında hangi tarihsel koşullar zorunludur ya da hangi tarihsel koşullar bunları talep eder? Aksine ve daha da önemlisi, hangi tarihsel koşullar onun aşkın yasayı zorunlu –ya da zorunsuz– olarak teşhis etmesini olanaklı kılar?

Deleuze ve Guattari'nin bu sorulara verdiği yanıtlar karmaşıktır ve sonraki bölümün çoğunu işgal edecekler. Şimdilik kısa yanıt şudur ki tarihsel olarak konuşmak gerekirse, Lacan'ın "babacıl metafor"unun iki nedenden ötürü kesinlikle bir metafor, yani bir ikame olarak düşünülmesi zorunludur. İlk neden, geçmişe ilişkin olarak çekirdek ailenin baba-figürü, yalnızca otoriteleri hâlâ (kozmik olmasa bile) tamamen toplumsal içerikli olan erken figürleri, yani kralları, despotları, tanrıları, tekrarı yöneten aşkın terim olarak ikame eder. İkincisi, günümüzde çekirdek baba-figürü, azalan rolü bile çağdaş toplumda çok farklı türden ikameleri, yani ekonomik mübadele ikamelerini yöneten sermaye ile gölgelendiğinden dolayı, Lacan tarafından sonuçta yalnızca bir metafor olarak tanımlanabilir. Sonraki bölümün belirleyeceği üzere, Deleuze ve Guattari'nin gösterebildikleri şey, kapitalizmin hem yeniden-üretimi genel olarak üretimden ayırmakla tamamıyla soyut olan toplumsal ilişkileri yöneten görünüşte aşkın bir terimi –*para*– sunabildiği, hem de çekirdek ailenin mahrem uzamında somut, görünüşte birlikli egolar olarak küresel ki-

şileri üretmeye devam edebildiğidir. Lacan'ın bu sonunculara ilişkin eleştirisine şimdi dönüyorum.

Lacan birlikli egonun biyolojik, fizyolojik ya da psikolojik bir verilen değil, ancak "eksiklik"e –ya da daha doğrusu eksikliği gizleme ya da reddetme dürtüsüne– dayanan bir kurgu ya da inşa olduğunu vurgular. Lacan'm birlikli öznellik eleştirisinde eksikliğin, kabaca İmgesel ve Simgesel kayıtlar olarak adlandırdığı şeylere tekabül eden iki temel özelliği vardır. Özne, ilkin İmgesel kaydı kuran "ayna evresi" (Klein'ın "depresif" evresinin Lacan yorumu) sırasında bir "kurgu hattı"nda yakalanır. Bu gelişme evresinde görece eşgüdümsüz bebek, aynada ya da anne gibi başka ve daha yaşlı bir figürde görünüşte eşgüdümlü kendi imgesini algılar ve onunla özdeşleşir. Ve ayna evresinde aldatıcı birlik ve bütünlüğe ulaşan yalnızca ego değil, aynı zamanda şeylerin deneyimidir de: Kısmi-nesnelerden tam-nesnelere dönüşüm, deyim yerindeyse egoyu ve şeyleri, tam-nesneler olarak tümleşik benlikten giderek ayrılıyor göründükleri anda, kendi içlerinde giderek tam ve birbirlerinden ayrı (deneyim akışından çıkarılabilir) görünen şeylerle birlikte, karşılıklı olarak etkiler. Bebek, aslında aynanın sahip göründüğü kendine hâkimiyetten yoksun olsa bile, kendisine ait bu aynasal tam-imgeyi üstlenir ya da bu imge tarafından ele geçirilir. Böylece, başlangıçtan itibaren özne kendisi hakkında sahip olduğu birlikli ego-imgesi açısından eksiktir ve Lacan, özne ve ego arasındaki boşluğun asla tam olarak kapanmadığını vurgular: Aldatıcı bir öz-kimliğe yatırım yapmak, yalnızca özne ve ego arasındaki mesafeyi büyütür.

Öyleyse deneyimsiz egoya uzun süre önce bir özel ismin *onayı* ile bir yer tahsis edildiği dilin Simgesel Düzen'ine öznenin girişiyle ayna-evresinde İmgesel özdeşleşmeler tarafından üretilen aldatıcı bütünlük duygusu tamamlanır. Simgesel Düzen bütünüyle ayrımsal olduğundan, ona giren bebek, bedeninin ve itkilerinin tözselliğini kaybeder (ya da Lacan'ın ortaya koyduğu üzere kendi varlığını kaybeder), ancak böylece, "sen" ve "ben" zamir değiştiricilerin kullanımıyla toplumdaki anlam ve tanıma evrenine giriş

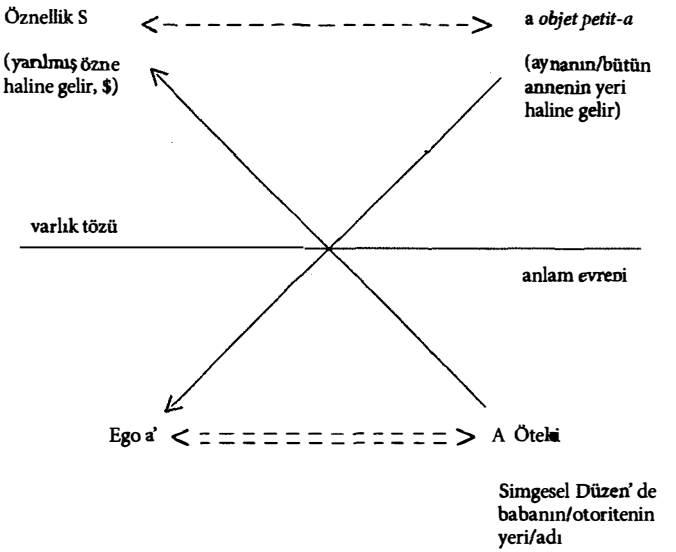
hakkı kazanır. Lacan'a göre, bu andan itibaren konuşan özne kendi bedenine giriş hakkından yoksun olur, tözsel varlığını, kendisi için uygun kılınan tek araçla, yani ayrımsal dille kavrama ya da ifade etme yeteneğinden yoksun olur: Aldatıcı bir anlam bolluğuna yatırım yapmak yalnızca bu yetersizliği daha vahim kılar.

Gelişmenin bu sonucu, bundan çıkan psişik yapıyla birlikte, bazen Lacan tarafından, "L-şeması" olarak adlandırılan, burada yeniden-üretilene kısmi bir yaklaşım olan bir diyagramda –diyagramın alt ve üst kısımlarını ayıran yatay bir çizginin eklenmesiyle (bkz., Şekil 2.1)– temsil edilir.

Başlangıçtaki S, *a* (*objets petit-a*) ile gösterilen kısmi-nesnelerle çokanlamlı ilişkilere (<------>) sahip belirsiz öznelliği temsil eder. Ancak sonra (*a'* olarak gösterilen) aldatıcı benlik-imgesi olarak ego, imgesel bütünlüğün hem egoya ve nesnelere hem de varlığın kaybolduğu alanı işgal eden kısmi-nesnelere girişe atfedildiği (*a* dan *a'* ya, sağ üst köşeden sol alt köşeye çapraz çizgiyle gösterilen) süreçte, bu nesnelerden birindeki ayna-yansımasından ortaya çıkar. Ve bu sürecin sonunda öznenin, Öteki'nin, yani *A*'nın söylemiyle ilişkisi (*A* dan *$* ye, sağ alt köşeden sol üst köşeye çapraz çizgiyle gösterilen bir ilişki) aracılığıyla yarıldığı (*$*) anda, aldatıcı tam ego, Simgesel Düzen'in anlamlı evreni tarafından pekiştirilir ve bu evrene giriş hakkı kazanır (<====> ile gösterilen bir çifte-ilişki). Diğer şeyler arasında, bu şema, hem kendine-hâkimiyeti gerçekleştirme olarak İmgesel imgeyle ilişkisinde hem de toplumsal anlam bolluğu olarak Simgesel Düzen'le ilişkisinde egonun gerçekten nasıl yetersiz olduğunu göstermek için tasarlanır.[40]

Yine de Lacancı birlikli özne eleştirisinin ortaya çıkması kadar kötücül (ve muhtemelen ego-psikologları arasında neden olduğu karışıklık kadar karışık) görünse de, Lacan'ın her şeye rağmen –İmgesel ve Simgesel kayıtların kesişme noktasında kurulan yarık bir özne biçiminde olsa da ego perspektifini

40 Lacan'ın bu şemaya ilişkin tartışması hakkında bkz., "The seminar on 'The Purloined Letter'," *The Purloined Poe* içinde; ve "On a question preliminary to any Treatment of psychosis," *Ecrits* içinde.



Şekil 2.1 *Lacan'ın "L-şeması"nın uyarlanması*

beden ve bedensel arzu perspektifi üzerinde tutup, buna karşı savunmasının önemli bir anlamı vardır. Her şeyden önce Deleuze ve Guattari, kendinde değil, yalnızca kendine-hâkimiyet ve anlamlı bolluk yanılsamaları açısından eksiklik olduğuna işaret ederler; eksiklik, kökensel koşul ve ikincinin neden ve temeli değil, sırf ego ve anlam yanılsamalarının ikincil yanetkisidir. Bu, Lacancı şemayı iki eşit parçaya bölmenin ilk nedenidir: Belirsiz öznelliğin bağlayıcı sentezlerin meşru kullanımına göre kısmi-nesnelerle çokanlamlı ilişkilere sahip olduğu sürecin başlangıcında, şemanın üst tarafında, hiçbir şey eksik değildir.[41] Bunun yerine eksiklik, egonun ve annenin ve son-

41 Deleuze ve Guattari'nin bir dipnotta açıkladıkları üzere:

> Lacan'ın hayranlık uyandıran arzu teorisi ... iki kutba sahip görünür: Arzuyu gerçek bir üretime göre tanımlayan ve böylece hem bir gereksinim fikrinin hem de fantezi fikrinin ötesine geçen bir arzulama-makinesi olarak "küçük-a nesnesi" ile ilgili kutup ... ve

ra babanın İmgesel kayıtta tam-nesneler olarak kurulduğu ve kendilerine Simgesel Düzen'de istikrarlı roller ve sabit anlamlar atfedildiği, şemanın alt tarafına doğru giden gelişmelerin bir sonucudur. Deleuze ve Guattari, sentezler kısmi olmaktan ve özgül olmamaktan çok, "küresel ve özgül" oldukları kadarıyla, bunun bağlayıcı sentezin gayri meşru kullanımını temsil ettiğini vurgularlar: "[İkincisi] içinde arzu, aynı anda sabit bir özneyi, cinsiyete göre belirlenen bir egoyu ve küresel kişiler olarak tanımlanan bütün nesneleri kabul eder" (70/83). Sonra bu belirlenimler, kısmi-nesneleri tam-nesnelere ve hem arzu nesnelerini hem de özneleri küresel kişilere dönüştürerek geriye, şemanın başlangıcı oluşturan üst tarafına karşılık verir.

Lacancı söylemin çoğu, eksikliğin aşikâr kaçınılmazlığını pekiştirmeye ne kadar çok katkıda bulunursa bulunsun, yine de Deleuze ve Guattari'nin eksikliği, yalnızca psikanalitik (yanlış) yorumlamanın bir sonucu olarak yorumlamadıklarını bir kez daha hatırlamak önemlidir. Aksine eksiklik, çok gerçek güçlerin gerçek bir yan etkisidir ve insan psikolojisinin evrensel doğasından değil, belirli toplumsal örgütlenme biçimlerinin aktif şekilde özneleri kendi arzu nesnelerinden, yaşam araçlarından, nesnel varlıklarından yoksun bırakmalarından kaynaklanır. Bu tür yoksunluğun çeşitli biçimlerini, burada bizi içsel yapısı ve dinamikleri ilgilendiren özgül Oedipal yoksunluk biçimiyle karşılaştırmak için, Üçüncü Bölüm'de inceleyeceğim. Şimdiye kadar gördüğümüz üzere, arzu, kısmen, toplumun geri kalanından ayrılıp tek uygun nesnelerin *kesinlikle* ensest-tabusu tarafından yasaklanan nesneler –ebeveynler, kardeşler– olduğu çekirdek aileyle sınırlandırılarak kapitalizmde kendi nesnel varlığından yoksun kılınır.[42] Deleuze ve Guattari'nin yerinden etme paralojizmi adını verdikleri şey tarafından arzunun, tabunun

belirli bir eksiklik nosyonunu yeniden ortaya çıkaran bir gösterge olarak "büyük Öteki" [yukarıdaki şemada *A*] ile ilgili kutup. (dpnt. 27/34)

42 Bu yoksunluk kısmen yeniden-üretim ayrımından ve kısmen Marx'ın gösterdiği üzere, üretim siferindeki yabancılaşmadan ortaya çıkar.

varoluşundan dolayı tabu olan şeyi arzuladığına yanlış biçimde inanması yönünde aldatıldığını da gördük. Aslında Deleuze ve Guattari, Lévi-Strauss ve Lacan'ı izleyerek, tabunun, yalnızca yasaklanmış olma edimiyle varlığa gelen küresel insanların oluşturulmasından sorumlu olduğu sonucuna varırlar.[43] Hiçbir kısmi-nesne, hiçbir meme, cinsel-organlar arasındaki hiçbir bağ bizatihi tabu değildir, yalnızca tam-nesnelere ve "yanlış" küresel kişilere ait olarak göründükleri zaman tabudur.

Bu yüzden ensest-tabusu, bağlayıcı sentezin eşzamanlı olarak "arzu nesnelerini küresel kişilere [ve] arzuyu özgül bir özneye gönderen" (72/85) gayri meşru kullanımıdır; öyle ki "kısmi-nesneler artık [meşru bağlayıcı senteze ait] kişisel-olmayan akışlardan çok kişilerden almıyor [ve onlara veriliyor] gibi görünür" (71/85). Ve bütün yeniden-üretici kurumlar içinde öznelerini, toplumu tamamen kat eden bütün kişisel-olmayan akışlardan koparmak ve arzuyu yalnızca ve kesinlikle, yasaklamanın küresel kişiler olarak kurduğu kişiler üzerine odaklamak için en fazlasını yapan, ayrılmış çekirdek ailedir –bundan dolayı Deleuze ve Guattari, ensest-tabusu bir anlamda evrensel olsa bile Oedipus'un, yalnızca kapitalizmde bir karmaşa olarak yaşandığını iddia ederler. Hayali birlikli egoya (*a'*) ve Simgesel otoritenin (*A*) içselleştirilmesine aşırı yatırım, kapitalizm altındaki çekirdek ailede olduğu gibi, hiçbir zaman formatif öznenin tamamıyla öteki kişilerden ve genel olarak toplumdan aktif biçimde soyutlandığı zamankinden daha güçlü değildir. Böylece Lacancı şemayı iki eşit parçaya bölmenin bir ikinci nedeni, kapitalist öznelliğin özgüllüğünü vurgulamak ve şemanın uygunluğunun psikolojik olduğu kadar ya da psikolojik olmasından daha çok tarihsel olabileceğini öne sürmektir.

Ancak L-şemasını iki eşit parçaya bölmenin üçüncü ve çok daha önemli bir nedeni vardır; bu, Simgesel ve İmgesel çapraz çizgileri ve bunların diyagramın üst tarafında haritalanan iliş-

43 Bastırma, tam kişilerin oluşumu ve eksikliğin psişik ekonomiye girişi arasındaki ilişkiler hakkında bkz., 26/34 ve 70/84.

kilerin doğası üzerindeki etkilerini içerir. Gerçeğin "olanaksız" (27/35) olduğunu ilan ettiği için Gerçek'i dışlayışından dolayı, Lacan'ın Simgesel'inin ve İmgesel'inin (kapalı biçime, yani *ya* bu *ya da* şuna ait) gayri meşru bir dışlayıcı ayrım oluşturduğunu daha önce belirttik. Ancak Gerçek, yalnızca bilinç perspektifinden olanaksız olabilir. Bilinç dilbilimsel olarak, tamamıyla ayrımsal olarak ve Gerçek bağlantılı biçimde saf tözsellik olarak tanımlandığı kadarınca, aslında Gerçek –bilinç için – olanaksızdır. Ancak yaşam için olanaksız olamaz. Canlı varlıkların perspektifinden Gerçek, yalnızca olanaksız olmamakla kalmaz, aslında mutlak biçimde zorunludur da. Bu, Deleuze ve Guattari'yi Lacan'dan ayıran temel farktır: (kusursuz biçimde anlaşılabilir pragmatik nedenlerden dolayı: eğitici bir analist olarak) Lacan, bilincin perspektifini ve konuşma tedavisini benimser; Deleuze ve Guattari, Marx ve Nietzsche'yi izleyerek yaşam perspektifini ve yaşamın üretilmesini benimser. Bu perspektiften, şemanın başlangıcı oluşturan üst tarafı (<-------> ile gösterilen ilişki) basitçe Gerçek'in arzulama-üretimini temsil eder, çünkü "arzunun nesnel doğası bizatihi Gerçek'tir" (26-27/34). Böylece,

> Lacan'ın hayranlık uyandıran arzu teorisi ... iki kutba sahip görünür: arzuyu gerçek bir üretime göre tanımlayan... bir arzulama-makinesi olarak "küçük-a nesnesi" ile ilgili kutup ... ve ... [bu] eksiklik nosyonunu yeniden-ortaya çıkaran bir gösterge olarak "büyük Öteki" ile ilgili kutup. (dpnt. 27/34)

Şizoanaliz için daima hareket noktası oluşturan, arzu ile Gerçek'in üretici-kurucu ilişkisidir ve eksikliğin toplumsal güçler tarafından üst üste konulması bununla ölçülür. (Ve bu toplumsal güçler, bundan sonraki bölümde göreceğimiz üzere, her zaman için Oedipus anlamına gelmez, daha çok tarihsel olarak değişiklik gösterirler.) Buradan birkaç önemli sonuç çıkar.

Bir sonuç olarak, Gerçek'in kurucu öğeleri olan kısmi-nesnelerin ilişkileri, daha önce belirttiğim üzere, yalnızca kaçınılmaz değil, ayrıca temeldir de: Her zaman için bilince erişebilir olmasalar

ve asla tam ya da doğru olarak temsile ulaşmasalar bile, şizoanalize göre, bağlayıcı üretim sentezinin faaliyetleri (Nietzsche'ye göre güç-istencinin oluşturduğu tarzda[44]) insan varoluşunun temelini oluşturur. Arzuyu Gerçek'e bağlayan üretici ilişkiler olanaksız ya da eksik değildir: Aksine bunlar açısından bitmemiş ya da eksik veya olanaksız olan, bilinçtir. Arzu, aktif biçimde Gerçek'i üretir; bilinç onu yalnızca temsillerde yeniden-kurar ve arzulama-üretimi etkinliği açısından eksik olan, bu temsillerdir.

Bir başka sonuç olarak Deleuze ve Guattari, böylece "insanın ve doğanın aynı yere ve zamana yayılması" (107/128; çeviri değiştirildi) olarak adlandırdıkları şeyi vurgularlar, ki onun sayesinde "Doğa = Endüstri [ve] Doğa = Tarih"tir (25/32): Bilincin, sabit öznelliğin ve bütün-nesne temsillerinin altında, arzulama-üretimi sayısız kısmi-nesne ilişkileri karmaşası olarak doğa ve sonsuzca gelişen üretici etkinlikler karmaşası olarak insan arasındaki doğrudan bağlantıları içerir. Bu bakış açısından, insan doğanın olağanüstü üretici ve (iyi ya da kötü) verimli unsurundan daha fazla bir şeyden oluşmazken, doğa insanın doğal bedeninden daha az bir şeyden oluşmaz.[45]

Ve endüstri = doğa = tarih olduğundan, sonuçta, bu tarihin –ve şizofreniyi son kısıtlamalarından, kapitalizmin kısıtlamalarından kurtarmaya vardığı ölçüde evrensel tarihin gerçek öznesi, ne ("dünyanın işçileri birleşin"deki gibi) proletarya, ne de ("id neredeyse, ego oradadır"da olduğu gibi) egodur: O, bilinçdışından, Nietzscheci güç-istenci gibi aktif, üretici yaşam-gücü olarak bilinçdı-

44 Bkz., Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (1983); ve M. Hardt, *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy* (1993), 26-55'te. Wittgenstein'daki "olarak-görmek" ve "yaşam-biçimi" nosyonları benzer roller oynar; bkz., Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953).

45 Deleuze ve Guattari insan-doğa ilişkilerine dair bu görüşte açık ya da örtük biçimde Bataille, Marx ve Spinoza'dan yararlanırlar. Bkz., *G.* Bataille, *The Accursed Share: an Essay on General Economy* (1988); K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, *Early Writings* içinde, (1975), 279-400, özellikle 355'te; ve B. Spinoza, *The Ethics* (1994). Deleuze ve Spinoza hakkında bkz., M. Hardt, *Gilles Deleuze*, 56-111; ve J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), 205-217.

şından başka hiçbir şey değildir. Bu yüzden, Deleuze ve Guattari'ye göre, "insan ve doğanın aynı yere ve zamana yayılması"

> daima özne kalan bilinçdışının kendisini ürettiği ve yeniden-ürettiği döngüsel bir hareketten [oluşur]. ... Organlaşan beden, soyun yeniden-üretiminin *nesnesi*dir, ... *öznesi* değil. ... Cinsellik, soyun hizmetinde bir araç değildir; daha çok, bedenlerin soyu, bilinçdışının öz-üretimi olarak, cinselliğin hizmetindedir. ... bilinçdışı daima vardır [Oedipal-dışı], bir yetimdir –yani, kendisini doğa ve insan, dünya ve insan özdeşliğinde üretir... (107-108/128; vurgular eklendi, çeviri değiştirildi)

Bu tür bir tarih görüşü, şizoanalizin, kendileriyle Oedipus adına işlenen hataları teşhis ettiği, (Kant'ın kriterleriyle modellenen) bilinçdışına içkin kriterlere –üretim, kayıt ve tüketim-tamamlanma meşru sentezlerine– atfettiği önemi teminat altına alır ve hatta genişletir: hem modern kapitalist toplumsal örgütlenme ve pratiklerde hem de söylemde, psikanalizin paralojizmlerinde somutlaşan üç sentezin sistematik gayri meşru kullanımları. İzleyen bölümler, başka şeyler arasında, arzuyu her türden temsil sistemi içinde ve bu sistemler aracılığıyla esaretten kurtaran potansiyel olarak şizofreninin sonuçta kapitalizmde nasıl ortaya çıktığını göstermek için farklı toplumsal formasyonları inceleyerek, bu tarih görüşünü genişletecektir.

Sonradan paralojizmi ve temsil eleştirisi (2)

Yine de bundan önce şizoanaliz tarafından teşhis edilen beşinci paralojizmi, (ikinci psikanalist kuşağı kadar eski, Otto Fenichel ve Reich ile başlayan) toplumsal-tarihsel eleştiri karşısında uygunluk görünümünü kurtarmak için her şeyi göze alan bir psikanalizin son çaresini değerlendirmeliyiz: "sonradan paralojizmi" (129/153-154, 99/118-119). Sonuç olarak, bu argüman hattında, yalnızca ilkin çocukluk sırasında Oedipal öznelliği oluşturan ailesel faktörlerden sonra geldikleri anlaşıldığı kadarınca psişik yaşamdaki gerçek toplumsal ve tarihsel faktörlerin önemi kabul edilir: Bir özdeyişin belirttiği gibi,

"çocuk, insanın babasıdır." Gerçek toplumsal ilişkiler, böylece, yalnızca (evrensel olduğu kadar) ilksel oldukları varsayılan Oedipal ilişkilerin çok fazla "yüceltilmeler"i olarak yorumlanır.

Bu son paralojizmin, üç sentezin hepsinin sistematik gayri meşru kullanımını gerçekleştirirken, önceki dört paralojizmin unsurlarını birleştirdiği açıklık kazanmalıdır. Çünkü o, üretici sentezin, tamamıyla doğal ve toplumsal çevreyle genel kısmi-nesne bağlantıları yerine, yalnızca ailedeki küresel kişilerle tam-nesne bağlantılarını özgül kıldığını; birleştirici sentezin özneyi ilkin bütün toplumsal ilişkiler alanındansa, bir ayrılmış kısıtlı özdeşleşmeler alanı içinde kurduğunu ve kapalı bir ya/ya da alternatifini varsayan ayırıcı sentezin, aktif biçimde toplumu tümüyle çekirdek aile kapsamının dışında bıraktığını önvarsayar. Ancak aile ayrı değildir, özerk ve kendine hâkim bir mikrokozmoz değildir.[46] Aile toplumsal bir kurumdur ve çekirdek aile aslında kapitalist bir kurumdur. Ve görünüşte ayrı bir kurum olarak o, kapitalizmdeki yeniden-üretim işleviyle *yetkilendirilmiştir*; öyle ki toplumsal-üretim öznelerin yeniden-üretimine ve bu öznelerin arzularının doğrudan idaresine bakılmaksızın gelişebilsin ve kendisinde sürekli devrim yapabilsin.

Bu tür bir yetkilendirme, ailenin, aslında bir mikrokozmoz değilken, öyle görünebilmesinin nedenini açıklar; bir yandan ailesel biçimde kurulan öznelerin, gelişiminin verili bir anında toplumsal-üretimin özgül-içerik gereksinimlerine sık sık böylesine uyumsuz görünmesinin nedenini; diğer yandan görünüşte ayrı yeniden-üretici bir kurum olarak ailenin soyutlama derecesinin sürekli akışta bir toplumsal-üretim sistemine biçimsel olarak kusursuzca uyumlu özneler üretmesinin nedenini açıklar. Çünkü çekirdek ailede öğrendikleri şey, basitçe yasaklayıcı otoriteye –babaya, patrona, genel olarak sermayeye– iyi uysal özneler olarak boyun eğmek ve iyi çileci özneler olarak daha sonraya kadar arzu nesnelerine ve kendi nesnel varlıklarına giriş hakkından anneden, ürettikleri mallardan,

46 Aile ilişkilerinin toplumsal-üretim ve arzulama-üretimiyle belirlenimi hakkında bkz., 99-118.

bir bütün olarak doğal çevreden– feragat etmektir. Ancak öğrenme gereksinimi duydukları tek şey şudur: Kapitalizm "üretim araçlarında sürekli olarak devrim yaptığı"ndan dolayı, toplumsal-üretimin içerik gereksinimleri, meslek eğitiminde bir rol oynayacak aile için fazlasıyla hızlı biçimde değişir, örneğin moda ve yaşam tarzı hevesleri, ebeveynlerin, tüketici eğitiminde uygun bir rol oynayamayacağı kadar hızlı değişir. Oedipal aile-makinesinin ürettiği şey, tamı tamına yeterlidir: kendi üretici yaşam-etkinliği ve bunu tasarrufu arasında sermayenin dolayımını kabullenmeye programlanan, emeklilikten sonraki güne, ölecekleri güne kadar içselleşen yasaklayıcı bir otorite için çalışıp tatmini erteleyecek itaatkâr, çileci özneler. Çekirdek ailenin, özerk olmaktan uzak, özgün, temel oluşturucu ya da evrensel olmaktan daha da uzak olan Oedipus karmaşası, aslında yetkilendirme yoluyla kendisinden türettiği "[kapitalist] toplumsal formasyon ... gereksinimlerini karşılamak için uydurulmuş" (101/120) gibi görünür.[47] Ve böylesine Oedipal biçimde kurulan otoriteye meydan okumak ya da baş kaldırmak ensesti gerçekleştirmek anlamına gelir! Çalıştığı ölçüde Oedipal makine aktif biçimde arzuyu engeller.

Bu nedenle Oedipus'un şizoanalitik eleştirisine göre temsil eleştirisinin önemi şudur: Biraz önce gördüğümüz üzere kapitalizm, yeniden-üretim-temsil sistemi olarak çekirdek aileyi arzu formasyonuyla yetkilendirdiğinden, arzulama-üretimini kendisinin aldatıcı ve yanıltıcı bir imgesiyle, çoğunlukla önemsiz ailesel içerikle tuzağa düşürmeyi başarır; bu arzulama-üretiminin biçimi, sonunda kesinlikle kapitalist toplumsal-üretim tarafından uygulanan bastırma türünü yankılayıp desteklese bile.

> Bastıran ailenin bastırıcı toplumsal-üretimin yerine geçmesi ve ensest ailesel itkiler olarak bastırılanı temsil eden arzulama-üretiminin yerinden-edilen bir imgesini sunması, tek ve aynı hareket içinde gerçekleşir. (119/142)

47 Deleuze ve Guattari, anlaşılırdır: "Oedipus daima ve yalnızca toplumsal bir formasyon tarafından kurulan bir kalkış kümesinin gereksinimlerini karşılamak için uydurulmuş bir varış kümesidir" (101/120).

Böylece arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim, *tanımlayıcı* bir anlamda, tek ve aynı süreçtir; çünkü şizoanaliz, bunların arasına giren Oedipus gibi bağımsız evrensel bir arzu formasyonu varsayımına gereksinim duymaz ve buna olanak tanımaz: "*Toplumsal-üretim, yalnızca ve yalnızca belirli koşullar altında arzulama-üretiminin kendisidir*" (29/36).

Yine de, arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim *önemli* bir anlamda farklıdır, çünkü şizoanaliz bizden, toplumsal-üretimin bir tarihsel örgütlenmesini, arzulama-üretiminin kendisi tarafından sunulan içkin kriterlere göre yargılamamızı sağlar ve bekler ve böylece "toplumsal makinenin arzulama-makineleri üzerinde uyguladığı bastırma"yı açığa çıkarır (54/63):

> Toplumsal bir üretim biçiminin arzulama-üretimine özsel bir bastırma uyguladığı ve ayrıca arzulama-üretiminin –"gerçek" arzu– potansiyel olarak toplumsal biçimi yıkmaya muktedir olduğu sonucunu çıkartarak, hem toplumsal-üretim ve arzulama-üretiminin tek ve aynı şey olduğunu hem de onların farklı rejimlere sahip olduğunu bu incelemenin başından beri öne sürdük. (116/138)

Deleuze ve Guattari'nin yorumladıkları şekliyle bu tür bir ayrım, organsız-beden üzerinde ayırıcı kayıt sentezinin kurucu müphemliğiyle olanaklı kılınır. Gördüğümüz üzere, antiüretimin neden olduğu ilksel bastırma [*refoulement originaire*], bağlayıcı sentez etkinliğini askıya aldığı zaman arzu, organsız-beden üzerindeki göstergelere kaydolur. Sonuç olarak arzu, gösterge-ilişkileri ağı aracılığıyla çeşitlenmekte özgürdür, ancak toplumsal bastırmadan [*répression*] türeyen ve bunu yayan sabit temsillerde tuzağa da düşürülebilir.

Böylece kapitalizmde çekirdek ailenin toplumsal bastırmayla yetkilendirilmesi, Oedipus karmaşasından kaynaklanan özerk bir "psişik" bastırma varmış gibi görünmesini sağlar, bu da onun yüceltme ve aktarım süreçleriyle, toplumda, ancak *sonradan* genel olarak "toplumsal bastırma"ya genişletilir. Fakat burası, Oedipal arzu (yanlış)temsilinin politik imalarının

açıklık kazandığı yerdir, çünkü "psişik bastırma ensest arzularla ilgiliyse," diye açıklar Deleuze ve Guattari, "toplumsal bastırmayla ilgili olarak ... o, belirli bir bağımsızlık ve öncelik kazanır" (113/135). Ve bu önceliğin bir "psişik bastırma haklılaştırımı –psişik bastırmayı önplana çıkartan ve toplumsal bastırma sorununu artık ikincilden fazla bir şey olarak düşünmeyen bir haklılaştırım–" (117/139) kurduğunu kabul ederek, açıklamaya devam ederler. "Psişik" bastırma, gerçekten ensest arzuları hedefleseydi, ensest-tabusunun doğal zorunluluğuyla haklılaştırılabilir ve toplumsal bastırma (Freud'un iddia ettiği üzere) yüksek uygarlık adına bu doğal zorunluluğun salt uzantısı ya da "yüceltilmesi" olarak görülebilirdi. Ancak bu doğru değildir. Böylelikle temsil hilelerini bozmak ve bastırmaya ilişkin Oedipal mazereti çürütmek için ikidense üç terime sahip olmanın önemi ortaya çıkar. Psikanaliz, Oedipus karmaşasındaki psişik bastırmayı ilksel ve evrensel olarak ve toplumsal bastırmayı ikincil ve kaçınılmaz olarak düşünür. Aksine şizoanaliz ilk elde, anti-üretimin ilksel bastırmaya [*refoulement originaire*] neden olmasından dolayı, hem psişik hem de toplumsal bastırma potansiyelini, arzunun organsız-beden üzerine kaydına atfeder.[48] Böylece o, psikanaliz tarafından önerilen nedensel düzeni tersine çevirebilir ve "psişik bastırmanın, toplumsal bastırmanın hizmetinde bir araç" (119/142) olduğunu ve bu suretle onu gayri meşrulaştırıp bastırmayı tarihselleştirmesini olanaklı kıldığını gösterebilir. Üçüncü Bölüm'de inceleyeceğimiz Oedipus'un dışsal eleştirisinin amacı, kesinlikle genel bastırma tarzlarını tamamen tarihselleştirmekle, Oedipus karmaşasını, özellikle kapitalizme ait toplumsal bastırma biçimi olarak tanımlamaktır.

48 Ailenin bastırmayla yetkilendirilmesi hakkında özellikle bkz., 120-121/143.

Toplumsal-Üretim ve Oedipus'un Dışsal Eleştirisi

Anti-Oedipus'un Üçüncü Bölüm'ünün merkezi işlevi, toplumsal-üretimin arzulama-üretimini bastırmasını tarihselleştirmek, Oedipus'un, bu tür bastırmanın özgül kapitalist tarzı olduğunu, diğer tarzlarla karşıtlaştırarak göstermektir. Deleuze ve Guattari'nin üç toplumsal-üretim tarzına –ilkellik, despotizm, kapitalizm[1]– ilişkin açıklamaları en iyi, toplumsal-üretim tarzlarının bir *tarihi* olarak değil, Oedipus'un bir *soykütüğü* olarak anlaşılır. Terimin Foucault'nun Nietzsche'den devşirdiği anlamıyla soykütük, toplumsal örgütlenmenin tarihsel kurumlarının ve diğer özelliklerinin aşama aşama kendi potansiyellerini zaman içinde geliştirerek sorunsuz ve kesintisiz biçimde değil, *kesintili biçimde* evrimleşmesi öncülüne dayanır. Ve terim, süreklilikten çok fark açısından anlaşılmalıdır, çünkü bir toplumsal formasyon daha eski bir kurumu temellük eder ve birdenbire yeniden-şekillendirir ya da

1 "İlkellere, barbarlara ve uygarlara" [*sauvages, barbares, civilisés*] göndermede bulunuyorlar.

mevcut toplumsal örgütlenmenin çeşitli özelliklerini kendi amaçlarına uydurmak için seçici biçimde yeniden-birleştirerek tekrar uygulamaya koyar. Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları üzere, "bir şeyi [verili bir toplumsal örgütlenme biçimiyle] yaşama geri iade eden olaylar, öncelikle onlara neden olan olaylarla aynı değildir" (261/311). Psikanalitik açıklamaların ortaya attığı gibi Oedipus, uygarlığın başlangıcında (ilksel kabilede babanın katliyle birlikte) ortaya çıkmadı ve de Yunan ve Elizabeth tragedyalarından modern çekirdek biçimine sorunsuz biçimde evrimleşmedi. *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölüm'ü, tersini, yani modern Oedipus'un önceki toplumsal formasyonlarda çok farklı roller oynayan unsurlardan uyduruluverdiğini gösterir.

Bu yüzden soykütüksel çözümleme, modern Oedipal bastırmanın ilkel ve despotik bastırmadan aslında ne kadar farklı olduğunu açığa vurarak, Oedipal yeniden-üretim ve diğer toplumsal yeniden-üretim biçimleri arasındaki *farkları* önplana çıkaracaktır.[2] Aslında Üçüncü Bölüm, Oedipus'un üzerinde temellenmiş göründüğü ensest-tabusunun evrensel olsa bile, kapitalizme özgü olduğunu tanıtlayacaktır. Sonra, kapitalist yeniden-üretimin özgül farkı temelinden hareketle bu tür bir soykütük, Oedipus'un –yani Oedipus'un kendi ayrı bastırıcı aygıtına monte ettiği parçaların[3]– nereden geldiğini ve bu tür bir yeniden-üretici aygıtın neden böy-

2 Deleuze ve Guattari aslında şunu vurgulayacaklardır:

> Kapitalizm evrensel hakikatse, bu, kapitalizmin bütün toplumsal formasyonların olumsuzu olması anlamında böyledir. O [kapitalizm] bir şeydir, adlandırılamayandır, akışları kodlayan [akışların kodlanmasıyla faaliyet gösterip süren] ve hatta kodlamadan herhangi bir şeyin kurtulmasına izin vermek yerine, onları üst-kodlayan bütün bu (diğer) formasyonların sırrını *a contrario* açığa çıkaran, akışların genel kodçözümüdür. (153/180; çeviri değiştirildi)

3 Deleuze ve Guattari'nin, Marx'ın evrensel tarih talepleriyle aynı çizgide, Oedipus'u evrensel olarak düşündükleri anlam hakkında özellikle bkz., 175/207.

lesine kusursuz biçimde kapitalist toplumsal-üretime uyduğunu gösterecektir. Aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin kapitalist üretim çözümlemesi, onun bizzat şizofreniyi nasıl geliştirdiğini gösterecek ve böylece Oedipus'un ailesel yeniden-üretim-temsil sisteminde özgür biçimli arzuyu tuzağa düşürme yönündeki karşıt eğilimine rağmen, şizofreninin neden kapitalist toplumun genel ve yaygın bir eğilimi haline geldiğini açıklayacaktır.

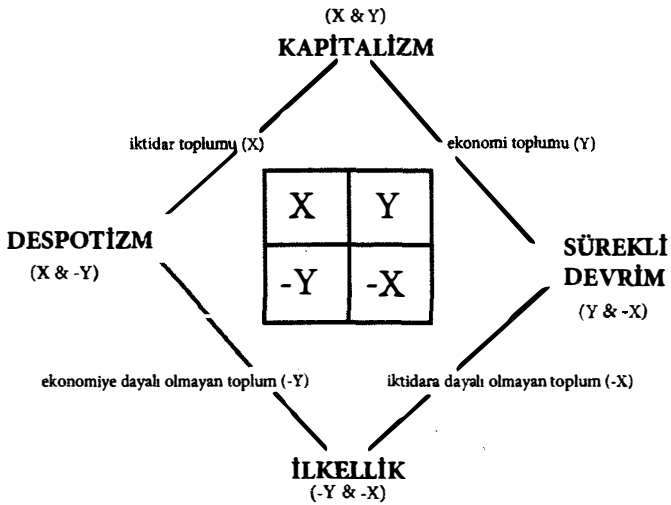
Soykütüksel çözümlemenin talepleri, yaklaşımları ve sonuçları tarihyazımsal anlatınınkilerden oldukça farklıdır. Deleuze ve Guattari, Üçüncü Bölüm'de, kapitalizmin daha eski toplumsal biçimlerden ortaya çıkışını tarihsel olarak açıklamak niyetinde değildirler, daha önceki ya da günümüzdeki mevcut toplumu somut olarak temsil etme iddiasında da bulunmazlar. Şekil 3.1'de (bkz. s.120) gösterildiği üzere Oedipus'un bir soykütüğü, yalnızca temel toplumsal örgütlenmenin "ideal tipler"i, mantıksal permütasyonları olarak tarihsel toplumsal-üretim tarzlarının yeniden-kuruluşunu gerektirir. Tipolojileri Amerikalı antropolog Charles Morgan tarafından geliştirilene benzese de –ve Engels tarafından *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde kullanılsa da– aslında bu, öncelikle sırasıyla Nietzsche ve Marx'tan alınan iki kategorinin, iktidar ve ekonominin etkileşimine dayanır.

Bu anlambilimsel sistem ya da mantıksal *combinatoire** hakkında dikkat edilecek ilk şey, Deleuze ve Guattari'nin, aşağıdaki çözümlemede daha açıklık kazanacak nedenlerden dolayı, iktidarı olumsuz bir kategori ve ekonomiyi olumlu bir kategori olarak düşünmesidir.[4]

---

* Birleştirici. (ç.n.)

4 Anlambilimsel *combinatoire*, terimler arasındaki ilişkilerin mantığını haritalandırmak için A. J. Greimas tarafından geliştirilmişti; bkz., *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory* (1987).



Şekil 3.1 *Temel toplumsal örgütlenme tipolojisi*

Kısaca bu şemada ilkellik, "ilkel komünizm"e benzer bir şeyi, iktidarın bir grupta ya da bireyde yoğunlaşmasından çok, topluluk içine dağıldığı kast-öncesi, sınıf-öncesi toplumsal örgütlenme biçimini temsil eder.[5] Bununla beraber, ekonominin yokluğundan dolayı ilkellik, davranışın, inancın ve anlamın zorba kodlarıyla çok sert biçimde yönetilen toplumsal biçimdir de. Aksine despotizmde kesinlikle kast bölümleri ve hiyerarşi kurmak için, davranışın, inancın ve anlamın ayrımsal kodları yürürlüğe konulur ve ekonomi toplumunda olanaklı hale gelen özgürlükler tarafından yumuşatılmayan açık politik iktidarın ve doğrudan emperyal egemenliğin hizmetine yöneltilir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari'ye göre despotizm, iki dünya arasında en kötüsünü temsil eder: O, *par excellence** iktidar top-

5 Başsız toplum teorisi hakkında bkz., P. Clastres, *Society Against the State: the Leader as Servant and the Humane Uses of Power among the Indians of the Americas* (1977).

* eşsiz; en tipik örnek. (ç.n)

lumudur ve ekonomi toplumu değildir. Son olarak kapitalizm, birbirleriyle çelişen iktidar *ve* ekonomiyle karakterize edilir: Kapitalist ekonominin durmadan gelişen üretkenliği, insan yaşamı-etkinliğinin genel zenginleşimine katkıda bulunur, ancak kapitalist iktidar yapısından dolayı özel olarak temellük edilir ve/ya da çileci biçimde kendi adına üretimi arttırmaya yönelir. Şizoanalize göre kapitalizm, hâlâ kendi iktidar bileşenini yaymak zorunda olan bir ekonomi toplumudur; *combinatoire*'ın (iktidarsız ekonomi) "sürekli devrim" adını verdiğim dördüncü terimi, yalnızca evrensel tarihin sonu olarak onun ufkunda görünmeye başlar.[6]

Bununla beraber, Deleuze ve Guattari'nin anladığı şekliyle toplumsal-üretim tarzları, yalnızca ekonomi ve iktidar etkileşimine indirgenemez; ideal tipler olarak bile onlar, bundan çok daha fazla karmaşıktır. Her toplumsal-üretim tarzında toplumsal örgütlenme ve bastırma şunları içerir:

(1) arzunun toplumsal yatırımı için odak noktası ya da dayanak olarak bir "socius"

(2) ayrı artı-değer ve borç biçimlerini içeren özgül bir anti-üretim faaliyeti tarzı

(3) artı-değer

(4) borç

(5) özgül bir kodlama biçimi ve

(6) bir kayıt sistemi

Üç temel ya da daha soyut kategori –socius, anti-üretim ve borç– bir hazırlık açıklaması gerektirecektir. Sonra kapitalist artı-değer biçiminin hem ilkelliğin hem de despotizmin karakteristiği olan artı-değer biçiminden önemli şekilde nasıl farklılaştığını göstermek için, bu kategoriler ışığında üç top-

6 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*'ta "sürekli devrim" terimini kullanmazlar, bunun yerine oldukça gizemli biçimde sermayeyi izleyecek dördüncü socius olarak bir "yeni yeryüzü"ne göndermede bulunurlar; bkz., bu kitabın Dördüncü Bölüm'ü. Deleuze *The Logic of Sense*'de (1990) birkaç önemli vesileyle sürekli devrime göndermede bulunur; özellikle bkz., 49 ve 72.

lumsal-üretim tarzını çözümleyeceğim. Daha sonra kodlama biçimlerini, anti-üretim ilişkilerini ve toplumsal-üretim tarzlarına özgül olan kayıt sistemlerini ve Oedipus'un her birinde oynadığı farklı rolü ayrıntılı biçimde inceleyeceğim. O zaman karakteristik bastırma tarzı olarak Oedipus'un neden özgül biçimde kapitalizme ait olduğunu ve şizoanalizin psikanalizi sonunda nasıl özeleştiri noktasına taşıdığını anlama konumunda olacağız.

Genel toplumsal-üretim

Arzulama-üretiminin organsız-beden üzerinde örgütlenmesi gibi, toplumsal-üretim de Deleuze ve Guattari'nin "socius" olarak adlandırdıkları şey üzerinde örgütlenir: ilkellik için yeryüzü, barbarlık için despot, kapitalizm için sermaye.[7] Tarihsel olarak değişen, yalnızca üretici arzu-yatırımının toplumsal odak-noktası olarak socius değildir: Arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasındaki ilişkinin doğası da aynı şeyi yapar.[8] Göreceğimiz üzere, ilkellikte *arzu socius'a öyle* sıkı bağlanmıştır ki toplumsal-üretim örgütlenmesi neredeyse ta-

7 Ancak bu analojiyi ve socius'un toplumsal yatırımı ve organsız-bedenin psişik yatırımı arasındaki ilişkileri doğru şekilde okumada dikkatli olmak zorundayız: Deleuze ve Guattari şu soruyu sorarlar: "Sanki ilksel kabilenin babası olan büyük iki-başlı bir şizonoyak genel socius'un temelindeymiş gibi, toplumsal yatırımlar ikincil yansıtmalar" mıdır değil midir? Şöyle yanıt verirler:

> Bunun hiç de gerçek olmadığını gördük. Socius organsız-bedenin bir yansıması değildir; daha çok organsız-beden socius'un sınırıdır, onun yersizyurtsuzlaşma teğetidir, yersizyurtsuzlaşan bir socius'un nihai tortusudur. Organsız-bedenin çıplak bir tam beden olması gibi, Socius da –yeryüzü, despotun bedeni, sermaye-para– örtülü tam bedenlerdir; ancak organsız-beden kökende değil, sınırda, sonda var olur. (281/334)

8 Toplumsal-kültürel bastırma aygıtlarının tarihsel değişkenliği ve genel olarak toplumsal-üretim ve arzulama-üretimi rejimleri arasında farklılaşan benzerlik dereceleri hakkında bkz., 184/217; ayrıca bkz., bu kitabın, özellikle kapitalizmde toplumsal-makineler ve arzulama-makineleri arasındaki doğa özdeşliği ve rejim farkı hakkındaki Dördüncü Bölümü.

mamen arzulama-üretimi örgütlenmesini belirler. Yalnızca kapitalizmde, kısmen yeniden-üretimi genel olarak üretimden ayırmasından dolayı arzulama-üretimi örgütlenmesi, socius üzerindeki toplumsal-üretim örgütlenmesinden önemli ölçüde farklı hale gelir, böylece organsız-bedenin toplumsal-üretim tarafından az çok tam belirleniminden ortaya çıkmasına olanak tanır. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, organsız-bedenin bu sıfatla yalnızca tarihin sonunda ortaya çıkacağını belirtirler:[9] Kapitalizme kadar, organsız-beden bağımsız biçimde faaliyet göstermesi ya da kendi başına ortaya çıkması için socius tarafından fazlasıyla güçlü biçimde üstbelirlenmiştir.

Anti-üretim, organsız-beden üzerindeki arzulama-üretiminde olduğu gibi, socius üzerindeki toplumsal-üretimi örgütlemede merkezi bir rol oynar. Aslında "arzulama-makineleri" terimi gibi anti-üretim kavramı da, şizoanalize arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim alanları arasında önemli bir bağ sunar. Gördüğümüz üzere, organsız-beden üzerindeki anti-üretim Freud ve Lacan'ın "ilksel" bastırma [*refoulement originaire*] olarak adlandırdıkları şeye işaret eder: insan psikesinde tekrarı, hafızayı, temsili içeren bir kayıt sürecinin belirişi, bir bilinçdışı formasyon. Bizatihi (yani soyut olarak) düşünülen arzulama-üretimi alanında kayıt süreci *müphem*dir: Anti-üretim kuvvetleri, organ-makine bağlantılarını askıya alarak arzulama-üretimini katı içgüdüsel belirlenimden kurtarır, ancak

9 Deleuze ve Guattari, bu konudaki yanlış anlamayı önleme konusunda kararlıdırlar:

> Belirli kurallar altında toplumsal-üretimin esasen arzulama-üretiminden kaynaklandığını söyleyebiliriz...Ancak daha doğru biçimde şunu da söylemeliyiz ki arzulama-üretimi her şeyden önce doğası gereği toplumsaldır ve yalnızca sonda kendisini kurtarmaya eğilimlidir. ... Organsız-beden, daha sonra kendisini farklı socius türlerine yansıtan bir kökensel ilksel kendilik değildir. ... Toplumsal makine ya da socius Yeryüzü'nün bedeni, Despot'un bedeni, Para'nın bedeni olabilir. Yine de o, asla organsız-bedenin bir yansıması değildir. Aksine: organsız-beden yersizyurtsuzlaşan bir socius'un nihai tortusudur. (33/40)

İkinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, onu temsil sistemlerinde ele geçirilmeye karşı dayanıksız kılar. Şimdi buna şunu ekleyebiliriz: Toplumsal-üretim ve anti-üretim ilişkilerinin dikkate alınması, kayıt süreci sonuçlarını değerlendirmemizi sağlar, çünkü bu ilişkiler, arzuyu toplumsal örgütlenme kurumundaki socius'a esir eden ve bağlayan temsil sistemlerini üretir. Çünkü bu tür sistemler arzulama-üretimi dinamiklerine ya karşı çıkarlar ya da bunları kabul ederler. Ve hem kodçözümünü hem de yeniden-kodlamayı destekleyerek kayıt sürecinin müphemliğini maksimuma çıkarması, kapitalist anti-üretim/toplumsal-üretim tarzının ayırıcı özelliklerinden biridir.

Anti-üretimin bu toplumsal anlamı, büyük ölçüde Bataille'm *dépense* ya da harcama nosyonundan alınır. Aslında harcama zaten bizzat Bataille'da hem psikolojik hem de antropolojik boyutlara sahiptir, ancak bizi burada ilgilendirecek olan aslında antropolojik boyuttur, çünkü şizoanalitik perspektif içinde önemli biçimde Marx'm eleştirisini tamamlayan yıkıcı bir Nietzscheci burjuva ekonomi politiği ve faydacı felsefe eleştirisi sunar. Bataille'ın kavrayışları öylesine önemlidir ki o olmasaydı, şizoanaliz onları kendisi icat etmek zorunda kalırdı. Bataille, aslında hiçbir toplumun kendisini gereksinimlerinin ve gereksinimlerini karşılayan kullanım değerlerinin üretimi etrafında bu tür üretimin bütün toplumsal yaşam biçimleri için olabileceği kadar zorunlu olarak– örgütlemediğini vurgular. Toplumsal örgütlenme daha çok, daima fazlalığın harcanması üzerine temellenir ve üretici etkinlik, anlamını ve amacını bu tür bir harcamadan alır, tersi değil. Bataille sonuç olarak, harcanacak fazlalığın gezegenimizin güneşten aldığı astronomik ısı ve ışık enerjisinden sağlandığını öne sürer. Çeşitli yaşam-biçimleri ve çeşitli toplumsal-biçimler gezegenden geçen fazla enerji-akışlarından kendi paylarını somutlaştırmak, temellük etmek, örgütlemek, yoğunlaştırmak ve harcamak yönünde farklı yollara sahiptir; ancak her durumda, türlerin yaşam-etkinliği ya da toplumsal formasyon üzerinde

baskın etki uygulayan, harcama edimleridir. Bu tek kavrayış, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta büyük ölçüde kullandığı perspektiflerin üçü için eleştirel düzelti sağlar.

Bu, her şeyden önce, Deleuze ve Guattari'nin, Platon'dan Lacan'a kadar Batı felsefesini ve psikolojisini istila eden eksiklik metafiziğine ilişkin eleştirisini onaylar:

> Arzu, hiçbir şeyden yoksun değildir. ... [Çünkü] arzunun nesnel varlığı bizatihi Gerçek'tir ... Arzu, gereksinimlerle beslenmez, aksine durum tam tersidir; gereksinimler arzudan kaynaklanır: Onlar, arzunun ürettiği gerçek içinde karşı-ürünlerdir; [toplumsal] örgütlenme, arzuyu nesnel varlığından yoksun bıraktığı [zaman] o, [bu] gerçek içinde bırakılır, dağıtılır, boşaltılır. (26-27/34-35)

Arzu, ilksel bir eksikliğe dayanmaz; ne de gereksinimlerden kaynaklanır; bunun yerine, üretici arzunun üzerine gereksinimler ve eksiklik koyan, toplumsal olarak örgütlenmiş anti-üretimdir. Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları üzere, bu düzelticinin psikanalize (ve genel olarak Batılı psikolojiye) uygulanması olmadan, "bütün boyun eğişler önceden haklılaştırılır" (74/88). Çeşitli toplumsal-üretim tarzlarını karşılaştırmanın amacı, anti-üretimin gereksinimleri ve/ya da eksikliği arzulama-üretiminin içine yansıtmasının koşullarını ve farklı tarzlarını anlamaktır.

İkinci olarak şizoanalitik anti-üretim kavramı, Marx'ın "üretim güçleri ve ilişkileri"nin diyalektiği olarak göndermede bulunduğu şeye iktidar meselesini sokar. Marx'a göre, verili bir toplumda üretimin aldığı biçimi üretim ilişkileri belirlese de, üretim güçleri daima birincildir. Marksist çerçeve içinde üretimle ilgili olmayan toplumsal etkinlik tümüyle, oldukça şekilsiz "yeniden-üretim" siferine gönderilir.[10] Şizoanalize göre, üretim

10 Bununla beraber, yakınlarda James O'Connor, çevresel krizleri anlamak için yeniden-üretim siferinde faaliyet gösteren, kapitalizmin "ikincil çelişki"si adını verdiği şeyin önemine dikkat çeker; bkz., O' Connor'ın, *Capitalism, Nature, Socialism*'in başlangıç sayısında (Sonbahar 1988) yayım-

güçleri önemini sürdürür ve kendi özerk dinamizmlerini bir arzu alanı ve ifadesi olarak korur, ancak (Bataille'la aynı çizgide) onlara *anti*-üretim ilişkileri tarafından biçim ve amaç verilir. Çeşitli tiplerde iktidar ilişkilerinin kuruluşunu ya engelleyen ya da besleyen şekillerle fazlalığın toplumsal harcanışını örgütleyen, bu anti-üretim ilişkileridir. Öyleyse şizoanaliz bilinen Marksist düalizmlere fazladan terimler ekler: Üretim güçlerinin ve ilişkilerinin diyalektiği, üretim güçleri ve ilişkileri ve anti-üretim güçleri ve ilişkileri etkileşimi haline gelir; üretim siferi ve yeniden-üretim siferi arasındaki alternatif, anti-üretim siferini kapsayacak biçimde genişler.[11] Sonuç olarak socius üzerinde madde-ve-enerji akışları örgütlenmesi olarak anti-üretim, Deleuze ve Guattari'nin Lévi-Strauss'un "mübadelecilik"i olarak adlandırdıkları şeye önemli bir düzelti sağlar. Aslında socius kavramı, Lévi-Strauss'un "simgesel düzen" adını verdiği şeye –yani farklı toplumsal-üretim tarzlarıyla arzuyu toplumsal olarak örgütleyen kodlara ve kayıt sistemlerine– materyalist bir temel sağlar. Lévi-Strauss'un gösterdiği üzere, akrabalık terminolojisi ve mitler, arzuyu simgesel bir düzenin (davranış, inanç, anlam) kodlarına göre örgütler –despotlar tarafından imparatorluklarındaki tebaa-halkları yönetmek için yürürlüğe konulan yasal kodların ve örneğin çok farklı simgesel biçimlerde emeği ve diğer metaların satışını yöneten yasaların yaptığı gibi. Deleuze ve Guattari'ye göre socius üzerindeki toplumsal kodlama, Lévi-Strauss'ta da olduğu gibi simgeleri ve sözcükleri olduğu kadar bedenleri, pratikleri ve nesneleri de örgütler. Ancak yapısalcılığın kurucusu-

lanan "Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction" başlıklı makalesi ve bunun ardından daha sonraki sayılardaki tartışma. Ayrıca bkz., bu kitapta Dördüncü Bölüm. Daha geleneksel bir açıklama için bkz., R. Grundman, *Marxism and Ecology* (1991).

11 Mevcut düalizme terim eklemeye ilişkin bu prosedür Derridacı "yapıbozum"un Deleuzecü bir dengini kurabilir; Deleuze ve Derridacı yapıbozum arasında bir karşılaştırma için bkz., "Deterritorializing 'deterritorialization': from the *Anti-Oedipus* to *A Thousand Plateaus*" (1991) başlıklı makalem.

na göre, toplumsal örgütlenme nihai olarak her yerde aynıdır ve daima –kadınların, sözlerin ve öykülerin, saygın nesnelerin olsun, sıradan metaların olsun– *mübadele* sistemleri anlamına gelir. Aksine Deleuze ve Guattari'ye göre, *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölüm'ünün göstermeyi istediği üzere, toplumsal örgütlenme her yerde aynı değildir: Kısmen arzu (yukarıda belirtildiği üzere) her toplumsal-üretim tarzına, yani yeryüzü, despot ve sermayeye özgül socius tipi üzerinde örgütlendiğinden ya da kaydedildiğinden, kodlama biçimleri ve kayıt sistemleri çözümledikleri üç ideal tip toplumsal-üretim tarzı arasında önemli ölçüde farklılaşırlar. Ve daha da önemlisi, her yerdeki simgesel düzen nihai olarak mübadeleye değil – göreceğimiz üzere farklı toplumsal-üretim tarzlarında ayrı biçimler alan– *borca* dayanır. *Fark ve Tekrar*'da özdeşliği farka tabi kılan argüman hattıyla Deleuze ve Guattari, eşdeğerlerin mübadelesini ikincil ve çoğunlukla hayali ve anlaşılması güç –eşdeğerlerin değil eşitsizliğin, farkın ya da kuvvetin ilişkisi olan– borç biçimi olarak düşünür.[12]

Bataille'daki "fazlalık" nosyonundan şizoanalizdeki "borç" nosyonuna bu kadar çabuk geçmek şaşırtıcı görünebilir. Ancak borç nosyonunun farklı iktidar ilişkisi tiplerini

12 Deleuze ve Guattari, borcun önemini açıklamasından dolayı Nietzsche'yi överler:

> Mauss'un *Armağan*'ı [*The Gift*], modern etnoloji konusunda Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'si kadar büyük bir kitap değildir. En azından böyle olması gerekir. Çünkü ikinci eser *Söykütük*, ilkel ekonomiyi borçlu-alacaklı ilişkisinde her mübadele ya da kazanç değerlendirmesini 'à l'anglaise' [İngiliz tarzında] eleyerek borç açısından eşsiz biçimde yorumlama girişimidir ve bunda eşsiz bir başarıdır. ... [Nietzsche] Mauss'un yaptığı gibi mübadele ve borç arasında duraksamaz. (Nietzscheci bir esinlenmeyle harekete geçen George Bataille da duraksamayacaktır.) (190/224-225)

Deleuze ve Guattari, despotizm ve kapitalizmde borcun üstlendiği biçimlerin ne kadar farklı, yine de hâlâ ne kadar önemli olduğunu göstermeye devam edeceklerdir.

çözümlemedeki önemi hemen anlaşılacaktır. Şimdilik anti-üretimin, psikolojik alanda olduğu kadar toplumsal alanda da basitçe, sayesinde "bir tam bedenin [burada socius] temellük ettiği ekonomiye başvurduğu" (248/295) üretici enerji ya da güç dönüşümü olduğunu hatırlamak yararlı olabilir: Bir borcun borçlanıldığı alacaklı adına zaten-üretilmiş ürünleri soğuran, dağıtan ya da tüketen şey, aşırı bol üretim güçlerinin bir kısmının bir karşı-güce dönüşümüdür. Elbette ilkellikte yeryüzüne kolektif olarak borçlanılan borç, tebaa-halkların despotizmde despota borçlandığı borçtan, ayrıca yine kapitalizmde sermayeye borçlanılan borçtan oldukça farklıdır. Aslında, borcun desteklediği *anti-üretim sistemi* borcun ismen borçlanıldığı figürden daha önemlidir, çünkü borç olarak fazlalığın toplumsal yönetimi onun temel *raison d'être*'idir*: Asla sermayenin kendisine değil, bir bankaya ödeme yaparsınız; asla bir tanrıya ya da krala değil, bir rahibe ya da memura, asla yeryüzünün kendisine değil, bir şamana ya da ataya ödeme yaparsınız. Bu yüzden borç, altında toplumsal yükümlülük ilişkilerinin anti-üretim tarafından yürütüldüğü genel isimdir; sayesinde "eksik[liğin] ... [bu] gerçek içinde bırakıl[dığı], dağıtıl[dığı], boşaltıl[dığı]" (27/34) temel araçtır. Göreceğimiz üzere, şimdi anti-üretimin daima olanaksız kıldığı şey, üretim ürünlerinin doğrudan temellükü ve tam ve dolayımsız tasarruf hakkıdır ve kurduğu şey daima ertelenmeye, üretici gücü üretebileceği ya da zaten ürettiği şeyden ayırmaya, rezervlerin birikmesine, kapsayıcı toplumsal örgütlenmenin kuruluşuna ve korunmasına ve –belirli koşullar altında belirli biçimlerde, örneğin çekirdek ailede Oedipal suçluluk– tam bir öz-inkâra, yani çileciliğe dayanan bir rejimler çeşitliliğidir. Bu yüzden şizoanalize göre, fazlalığın kontrollü harcaması olarak anti-üretim, değişik borç türü sistemlerindeki toplumsal ilişkileri örgütleme süreciyle aynı sınırlara sahiptir.

* Varlık nedeni. (ç.n.)

Artı-değer biçimleri ve kodlama

Bir toplumsal-üretim/anti-üretim tarzı, madde ve enerji akışına ilişkin özgül bir örgütlenme biçiminden oluşur. Nihayetinde bu tür örgütlenmenin gerçekleşebileceği iki yol vardır: niteliksel ya da niceliksel olarak, simgesel ya da ekonomik olarak.[13] İlkellik ve despotizm kodlar ve üst-kodlar aracılığıyla simgesel olarak örgütlenirken, kapitalizm aksiyomlar aracılığıyla ekonomik olarak örgütlenir.

Kısaca, ilkellikte anti-üretim sistemi özgül metaların –örneğin sığırların, tatlı patateslerin ya da deniz salyangozu kabuklarının– kabilenin kolektif olarak özel bir değer ya da anlam verdiği metaların geçici bir üretim fazlası birikimini gerektirir. Deleuze ve Guattari bunu, "kod artı-değeri" olarak adlandırır, çünkü toplumsal kodlar, değerli olan ve bu yüzden biriktirmeye değer şeyi belirler. Bununla beraber, kapsamlı birikim açıkça yasaklanmış ve aktif biçimde önlenmiştir: (Kuzeybatı yerli Amerikalıların *potlatch*'ı gibi) israfa ve harcamaya ilişkin ritüel orjiler, her klanı, simgesel düzende kendisine özgü yerini sırası geldiğinde birikmiş metaları ya yok ederek ya da dağıtarak korumaya zorlamakla birikimi önler. Bu yüzden ilkel anti-üretim sisteminde borç, seyrek görünür ve karşılıklıdır, ilkel toplumsal örgütlenmeyi oluşturan kan-bağları ve evlilik-ittifaklarına ait akrabalık sisteminde içkindir ve iktidarın bir aile ya da klanda birikmesini önleme işlevini görür.[14]

Anti-üretim, despotizmin iktidar yapısı içinde kesinlikle karşıt işleve hizmet eder: Bütün yükümlülükler, soylar ve ittifaklar ağını izleyen bir borçlar ve sorumluluklar yamalı bohçası yerine, artık doğrudan, ilkel anti-üretimin seyrek ve karşılıklı ilişkilerini sonsuz ve tek-istikametli bir borca dönüştüren despotun kendi üzerine odaklanır. Bu dönüşümün bazı sonuç-

13 Bunlar, *Difference and Repetition*'ın ilk sayfasında çözümlenen iki "genellik" tarzıdır: "Genellik iki temel düzen sunar: niteliksel benzerlikler düzeni ve niceliksel eşdeğerler düzeni."

14 İlkel anti-üretim sistemi, başkaları yanında Mauss ve Bataill tarafından da çözümlenmiştir; bkz., M. Mauss, *The Gift* (1990) ve G. Bataille, *The Accursed Share: an Essay on General Economy* (1988).

ları vardır. Biri, tabi kıldığı halkların üzerinde anti-üretimin tek faili olarak kendisini kurduğu için despot, evrensel hasedin hedefi/nesnesi haline gelir: Bu yüzden despotun aşkın iktidar konumu, doğası gereği paranoiddir. Öyleyse despotizmin paranoid karakteristiğiyle ilkelliğin sapma karakteristiğini, ayrıca çekirdek ailenin nevrozlarını ve kapitalizmin şizofrenisini karşıtlaştırmak olanaklı hale gelecektir. Şimdilik daha önemlisi, sonsuz ve tek-istikametli despotik borç biçiminin ödeme araçları ve simgesel düzenin kendi şekli üzerindeki etkisidir.

Çünkü despotik haraç, despotun tebaa-halkının çeşitli şekillerde yerel olarak kodlanmış "para birimleri"yle ödenemez: Bu ya da şu grup için özel anlama sahip nesneler, despota hiçbir şey ifade etmez; onların, grubun dışında hiçbir değeri yoktur. Bunun yerine, değerin tek *bir* temsilcisi –altın– evrensel değerin ayrıcalıklı göstereni haline gelir ve –değerin yerel kodlanmasını değil, aşkın bir yasasını ve *dayatılmış standardını* ifade eden– bu "üst-kodlanmış" artı-değer biçimi sürekli olarak despotun dipsiz kasalarına akar. Kolektif bir uzlaşım kuran ve yansıtan karşılıklı kurucu (Saussure'ün "salt ayrımsal" dediği) ilişkiler ağı olan şeyden, emperyal değer ölçütü ve kefili olarak bir ayrıcalıklı terim çıkarılıp uygulanır. Öyleyse burada ayrıcalıklı bir terimin çıkarılmasını ve aşkın bir yasanın uygulanmasını destekleyen ya da gerektiren tarihsel koşullar açısından, Lacancı perspektif hakkında İkinci Bölüm'de sorulan sorulara bir ilk yanıt yer alır: Lacan'ın fallusa (evrensel biçimde) atfettiği "psikolojik" (ya da psiko-dilbilimsel) işlev aslında iktidar toplumunun bir özelliği ve haddi zatında onun kodlamaya (ya da dile) ilişkin değil, üst-kodlamaya ilişkin sürecidir; o, arzulama-üretimi alanında değil, toplumsal-üretim alanında ortaya çıkar ve baba adına değil, despot adına yönetir. Ancak, göreceğimiz üzere, sonraları kapitalizmde çekirdek aileye geçer ve babanın adıyla Oedipus karmaşasını yönetir.[15]

15 Şizoanalizin Louis Hjelmslev'in dilbilimine ve Baruch Spinoza'nın felsefesine başvurusu bu bağlamda daha açık bir hale gelir: Her ikisi de sıra-

Şimdilik –Deleuze ve Guattari'nin hatırlattığı üzere, ticari mübadele aracı olarak takastan değil, borç ödeme aracı olarak emperyal haraçtan ortaya çıkan[16]– paranın, haraç olarak, soyut değer aracılığıyla kodların ve anlamın ilk büyük yersiz-yurtsuzlaşmasını temsil ettiğini kaydetmek önemlidir: Değer, anlamlı nesnelerden boşaltılır ve bunun yerine, evrensel eşdeğer olarak altına ya da paraya toplanır. Bununla beraber despotizmde para, hâlâ *dayatılan* bir değer standardıdır; o hâlâ, kendisini ödemekle yükümlü olan halkların yerel simgesel düzenlerine "yabancı para birimi"dir. Haraç parası, henüz pazar toplumunu ekonomik olarak tümüyle birleştiren ticari paranın "ortak para birimi" değil, bir politik itaat göstergesidir; haraç parasının soyut değeri, henüz değişim-değeri değil, bir bakıma borç-değeridir. Para henüz (biçimsel olarak) eşit taraflar arasında istemli, sözleşmeye dayalı ilişkilere aracılık etmez; kapitalizmde olacağı üzere, henüz yalnızca kendi başına parayı doğurmaz: Paranın zorla elde edilmesi gerekir. Bu yüzden parayla ödense bile, despotik haraç yine de *kod artı-değeri* olarak kalır –ve özgül biçimde, emperyal iktidar yapısının karakteristiği olan politik egemenliği uygulayan ve yansıtan üst-kodlara aittir. (Günümüzde bile kârlar esinlemezken, vergilerin –modern haraç biçiminin– politik baskının aşikâr bir örneği olarak isyanı esinlemesinin temel nedeni budur.) Despotik anti-üretim, ilkel toplumsal örgütlenmeye içkin ve onun kurucusu olan kısa vadeli borçlar ve yükümlülükler yamalı bohçasını, Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları gibi, yeni bir hiyerarşik toplumsal örgütlenme biçimini "yukarıdan" uygulayan despotun aşkın figürüne borçlanılan sonsuz bir borca dönüştürür. Ancak

sıyla dili ve toplumsal ilişkileri örgütlemek için, aşkın terimlerin zorunluluğunu kabul etmeyi reddederler; Hjelmslev hakkında, özellikle bkz., 242-243/288-289; Spinoza hakkında 29/36 ve 327/390.

16 Deleuze ve Guattari şunu gösterirler: İlkel borç ilişkilerinin despotik dönüşümünde "para, temel olarak ticaretten değil, Devlet aygıtlarının idamesi olarak vergilerden ayrılamaz. ... Kısacası para –para dolaşımı– *sonsuz borcu gösterme aracıdır*" (197/233-234).

toplumsal-üretim hâlâ yerel kodlara ve emperyal üst-kodlara göre örgütlenir, bu yüzden despotik artı-değer bir kod artı-değeri olarak kalır.[17]

Kapitalizmi diğer toplumsal-üretim tarzlarından, yani kod ve üst-kod değerinden ayıran şey, onun toplumsal örgütlenmesinin *aksiyomlaşma* sürecine dayanmasıdır. Simgesel kodlar ve üst-kodlar, anlamlı kendilikler arasında niteliksel benzerlikleri yansıtır ya da yönetir; ilkellikte toplumsal statünün, temayüle göre yerel kod tarafından itibarlı mallar olarak *gösterilen* şeylerin harcanması [*dépense*], imhası ya da dağıtımı ile ilişkilendirilmesinde olduğu gibi, simgesel toplumsal örgütlenme de zaten-kodlanmış unsurlar arasındaki ilişkileri düzenlemeye dayanır. Bu tür akışların karşılıklı ilişkisi önemli biçimde dolaylıdır, çünkü o geleneğe –simgesel bir davranış, anlam ve inanç sistemine– dayanır. Aksine aksiyomlar, nicelik verilmiş, heterojen madde ve enerji akışlarıyla doğrudan birleşir. Aksiyomlaşma, kapitalizme ayırt edici dinamizmini ve modernizmini vererek, yalnızca anlama, inanca ve geleneğe bağımlı olmamakla kalmaz, karşı çıkıp onları yıkar. Kapitalizmde nicelik verili akışlar, yalnızca, artı-değeri bu ya da şu birleşimin üreteceği yönündeki tahminle birleştirilir; bu tür tahminler, inançtan çok ekonomik hesaplama gerektirir: Simgesel anlamın onunla hiçbir ilgisi yoktur. Ve birleşme doğrudandır, kodlar tarafından tamamıyla dolayımsızlaştırılır; aslında aksiyomlaşan akışlara atfedilebilen nitelikler, birleşmeden önce var olmaktan çok, birleşmenin kendisin*den ortaya çıkar*: meta üretimi ve tüketiminde ürünün nitelikleri ("kullanım-değerleri") ve tüketiciye onu tüketmekle bahşedilen nitelikler ("beğeni") ve ayrıca emek-gücü nitelikleri ("beceriler") ve onu üretmek için gerekli makineye yatırılan sermayenin nitelikleri ("teknolojiler")

17 Bir kod artı-değeri olarak ilkel ve despotik artık hakkında bkz., 148-150/174-176, 163-164/192-193, 194-196/230-232 ve 228/270. Deleuze'ün yukarıdan gelen ses hakkındaki tartışması için bkz., *The Logic of Sense*, 192-193.

–bunların *hepsi* soyut evrensel eşdeğer olarak para aracılığıyla pazarda önceden gerçekleştirilen birleşmelere dayanır.[18]

Pazar onun temel aracı olduğundan ve ticari para onun ortak para birimi olduğundan dolayı, kapitalizm daha önceki formasyonlarda toplumsal yaşamı örgütleyen niteliksel kodlar ve üst-kodların yerine aksiyomlara dayalı niceliksel bir kalkül ikame eder. Kodlanmış bir simgesel düzende toplumsal ilişkiler, niteliksel ve anlamlıdır: Örneğin ilkel toplumda kadınlar, bizzat yaşam kaynağı olarak ve tamamıyla simgesel anlamlarla yüklü bir akrabalık sisteminde üst-ailesel toplumsal ilişkilerin temeli olarak dikkatli biçimde isimlendirilir ve onlara büyük değer verilir. Başka bir örnek alırsak, aynı şey üst-kodlanmış simgesel bir düzendeki emek ilişkileri için de söylenebilir, çünkü genellikle despotizmde olduğu gibi artı-değer artı-emekten kaynaklandığında bile, despotun aşkın yasasıyla yönetilen artı-emek, farklı bir zamanda ve farklı bir yerde bile gerçekleşmesi noktasına kadar emekçinin kendi geçimini sağlayan emekten niteliksel olarak ayrı kalır: Üst-kodlama iki tür emek arasında niteliksel ve tamamen anlamlı bir ayrımı korur ve uygular. Aslında söylemin ve simgesel kültürün (özellikle dinin) bütün kaynakları kesinlikle ayrıma anlam bahşetmek ve onu terimin en güçlü anlamıyla "inanılır" kılmak için seferber olur.

Aksine kapitalizmde aksiyomatik toplumsal örgütlenme nicelikseldir ve kesinlikle anlamsızdır: (Cinsiyetlerine bakılmaksızın) isimsiz işçiler yalnızca pazarda soyut biçimde nicelenen emek-gücü miktarları olarak değer kazanırlar ve emek ile artı-emek arasındaki niteliksel ayrım artık var olmaz. (Hatta ikisi arasındaki niceliksel farkın ölçülmesi giderek güçleşir, doğrudan algılanması daha da güçleşir ve bu durum, bu artı-değer kaynağının kapitalist mistifikasyonuna önemli ölçüde katkıda bulunur.) Belirttiğim üzere, kökensel ve hâlâ temel kapitalist aksiyom, nakit servetin –artık taşınmaz malla somutlaştırılmayan mali servet– yersizyurtsuzlaşmış ve nicelenmiş akışlarını "özgür"

18 Kodlar ve aksiyomlar arasındaki fark hakkında bkz., 244-252/295-300.

emeğin –artık özgül üretim araçlarına bağlı olmayan, bu yüzden kendi emek-güçlerini satmaktan başka yaşamlarını sürdürecek araçları olmayan işçilerin– yersizyurtsuzlaşmış akışlarıyla birleştirir.[19] Ve daima yeni kâr kaynakları arayışıyla kapitalizm, sürekli diğer niteliksel olarak farklı kaynak-akışlarını, yani kesinlikle ham maddeler ve emek becerileri akışlarını, ayrıca bilimsel bilgi, tüketici tercihleri vb. akışlarını pazarda niceliksel olarak mübadele edilebilir metalara dönüştürerek aksiyomlaştırır.[20]

Bu yüzden Deleuze ve Guattari kapitalist artı-değeri, kodların ya da üst-kodların artı-değerinden çok, *akışın artı-değeri* olarak adlandırır: O, (tüketim üretiminin de içinde yer aldığı) üretim faktörlerine –emek, malzeme, teknoloji (ve pazarlama)– yatırılan para akışı ve üretim-tüketim döngüsü sonunda geri dönen para akışı arasında niceliksel ayırt edici olarak ortaya çıkar.[21] (Niteliksel olarak) *ne* üretildiği değil, *bu* üretimin vuku bulması ve artı-değerin gerçekleşmesi önemlidir. Toplumsal-üretim artık hareketli borç-ilişkileri ağının desteğinde yerel olarak örgütlenmez, despot gibi anti-üretimin aşkın bir örneği tarafından ve bu örnek adına hiyerarşik biçimde de örgütlenmez: Kapitalist toplumsal-üretim, pazar tarafından, yalnızca kendi adına sürekli artı-değer üretimi için örgütlenir. Böylece –despotizmin yaptığı gibi yalnızca mevcut üretim sistemlerinden artığı temellük etmekten çok– aksiyomlaşma aracılığıyla, tamamıyla ayrı bir yolla toplumsal-üretimi yeniden-örgütlediği anda kapitalizm, bir bakıma, kendisine ait anti-üretim örneği haline gelir: Artı-değer kendinde bir erek haline gelir.[22]

19 Kapitalizmin "orijinal" aksiyomları hakkında bkz., 225-228/266-270.

20 Aslında Deleuze ve Guattari şunu öne sürerler: "Sermayenin gücü, aksiyomatiğinin asla doldurulamadığı, daima öncekilere yeni bir aksiyom eklemeye muktedir olduğu olgusunda yatar" (250/297-298).

21 Akışların artı-değeri olarak kapitalizm hakkında bkz., 228-234/270-279.

22 Artı-değer peşindeki sermaye-paranın üretim ve anti-üretim arasındaki ilişkiyi, onları birbirlerine içkin kılarak değiştirme tarzı hakkında özellikle bkz., 335/400; ayrıca, kendinde erek olarak artı-değer üretimi ve gerçekleştiriminde reklamcılığın, devletin ve militarizmin oynadığı roller hakkında bkz., 234-236/279-280.

Öyleyse kapitalist aksiyomlaşma soyut değer aracılığıyla kodların ve anlamın ikinci büyük yersizyurtsuzlaşmasını temsil eder (birincisi despotik haraçtır). Ve bu kez, (salt haraçtan çok) tamamıyla ticari para ve pazar kurumuyla soyut değer –gerçek mübadele-değeri biçiminde– egemen olur: Despotizmde olduğu gibi para ve aksiyomlaşma, toplumsal örgütlenmenin temeli olarak kodlar ve anlam tarafından baskı altında tutulup kontrol edilmektense, artık onların *yerine geçer*. Deleuze ve Guattari, şu açıklamada bulunurlar: "Önceki toplumsal makinelerden farklı olarak kapitalist makine, toplumsal alanın tümüne uygulanacak bir kod sunamaz. Bir kod nosyonu yerine parayı ikame ederek, bir soyut nicelikler aksiyomatiği yaratmıştır..." (33/41).

Artık toplumsal değer biçme, niteliksel olmaktan çok, nicelikseldir: Değişim-değeri, kodların yapmaya çalıştığı gibi benzerlik ve özdeşlik adına metalar arasındaki somut farkları indirgemekten çok, onları basitçe önemsemez ya da geçersizleştirir. Kapitalist aksiyomlar, birleşimlerinden ayrımsal bir artık çıkarmak için niceleşen kaynak-akışlarını birleştirir: Yerel kodların süreç içinde muhtemelen geçici olarak ortaya çıkardığı her şey, salt rastlantısaldır ve sermayenin aksiyomatik özyayılımma şiddetle tabidir. Ve böylece kapitalizmin karakteristiği olan kodlama biçimi, çelişkili bir kod*çözümü* ve *yeniden*-kodlama süreci gerektirir, bu sayede mevcut anlam ve davranış kodları, kendileri de sırasında yeni bir aksiyomlaşma dalgasıyla silinip süpürülecek olan yeni anlamların ve kodların geçici bir yeniden-kodlanmasını üreten bir aksiyomlaşma dalgasıyla silinip süpürülür ve bu böylece devam eder. Dikkat edilmelidir ki (morfolojisine rağmen) yeniden-kodlama, kodlama ve üst-kodlamadan tamamen farklıdır, çünkü kapitalizm bütün toplumsal alanı yönetebilen istikrarlı kodlar sunamaz: Kodçözümü gibi yeniden-kodlama da, kodlama ve üst-kodlama gibi socius'un üzerinde toplumsal-üretimi örgütleyen temel araç değildir, sırf aksiyomlaşmaya eşlik eder. Deleuze ve Guattari'nin, kapitalist artı-değeri, akışların artı-değeri olarak

ayırt etmelerinin bir nedeni budur – kapitalist artı-değer, kodlar ya da üst-kodlardan çok, aksiyomlar tarafından birleştirilen niceleşmiş üretim ve tüketim faktörlerinin içkin akışlarını gerektirir.

Anti-üretim ilişkileri ve kayıt sistemleri

Madde-ve enerji-akışlarının iki temel toplumsal örgütlenme tipini –doğrudan ve dolaylı, simgesel ve ekonomik– ana hatlarıyla gösterdiğimizden dolayı, üç toplumsal-üretim/anti-üretim tarzını daha ayrıntılı biçimde inceleyebiliriz. Üçünün içinde anti-üretim güçleri, daha önce belirttiğim üzere, toplumsal-üretim ürünlerinin doğrudan temellükünü ve dolayımsız tüketimini önlemek için tasarlanan borç ve toplumsal yükümlülük rejimlerini kurar –ancak bunu gerçekleştirmek için kurulan araçlar önemli ölçüde çeşitlilik gösterir. Ayrıca toplumsal kayıt sistemi, her bir tarzın arzulama-üretimine dayattığı özgül bir toplumsal bastırma türünü yürütür:

> toplumsal kayıt ... socius üzerinde aslında ikincil bir psişik bastırma ya da "terimin doğru anlamıyla" zorunlu olarak organsız-bedenin arzulama-kaydıyla ilişki içinde, ve organsız-bedenin zaten arzu alanında gerçekleştirdiği ilksel bastırmayla ilişki içinde konumlandırılan bastırmanın failidir –temelde değişken bir ilişki. Toplumsal bastırma daima vardır, ancak bastırma aygıtı değişiklik gösterir... (184/217-218)

İlkin anti-üretim ilişkilerini ve ilkelliğin ve despotizmin kayıt sistemlerini inceleyeceğim, sonra kapitalizme ve nihayetinde onun kendi Oedipal kaydını arzuya dayatabilme tarzına dikkat çekeceğim.

İlkellik (1): anti-üretim ilişkileri

İlkel toplumda, anti-üretim güçleri akrabalık ilişkileri aracılığıyla faaliyet gösterir. Bununla beraber, "akrabalık ilişkileri" olarak adlandırdığımız şey, ilkellikte bir bütün olarak toplumsal alanın örgütlenmesiyle eşit biçimde yaygındır (166/196);

çekirdek aile ve içinde oluşan yeniden-üretici işlevler, kapitalizmde olduğu gibi, genel toplumsal ilişkilerden ayrılmaz. Evlilik, yalnızca iki bireyin kişisel tercihe dayalı ve esasen çocuk doğurma ve büyütme amacı güden eşleşmesi olarak değil, ayrıca bütün bir toplumsal düzene dâhil edilen ve bu düzen tarafından yönetilen, ilkel topluluk içerisinde bütün aile ve bağ konumlarını sağlamlaştırmak ve/ya da düzeltmek için üstlenilen, tamamıyla toplumsal bir olay olarak da işlev gösterir. İlkel yeniden-üretimin genel toplumsal-üretimden ayrılmamasından iki önemli içerim sonuç olarak çıkar.

Birisi, "ensest-tabusu" olarak bildiğimiz şey, ilkel toplumda çok farklı –hem de karşıt– bir tarzda işlev gösterir. Biz ensest "tabusu"nu aile üyeleri arasında cinsel ilişkilere karşı bir yasak olarak düşünürken, aksine o, ilkel toplumda toplumsal alanda bağlantılar kurma yönünde bir teşvik olarak işlev gösterir. Aslında ensest "tabu"sundan yeniden-üretimle ilgili bir yasak, bir yasaklama [*pros*cription] olarak söz etmek, zaten bir anlamda modern Oedipal perspektifi ilkel toplumsal örgütlenmeye dayatmaktır. Aksine ilkellikteki toplumsal buyruk, her şeyden önce olumludur: Gençlerin eşlerini, dışarıdan evlenmekle kendi aile gruplarının ya da klanlarının dışında bulmalarında ısrar ederek aile ittifaklarını oluşturan ya da güçlendiren, serveti paylaşan ya da dağıtan, toplumsal bağları ören bir kural [*pres*cription]. Aksine ensest bize bir tabu –"iğrenç küçük sır" (269/320)– olarak görünür –çünkü çekirdek ailede yeniden-üretim diğer toplumsal ilişkilerden öyle bir tarzda ayrılmıştır ki aile üyeleri en belirgin arzu nesneleri haline gelir. Aile grubunun dışından evlenmelere böylesine çok olumlu teşvik ve toplumsal önemin verildiği geniş yeniden-üretim kurumlarından çok, yeniden-üretimin çekirdek kurumlarına uygun olabilme tarzıyla Oedipus, bizim için bir *karmaşa* haline gelir.

Bu, ilkel toplumda enseste karşı hiçbir tabunun olmadığı değil, daha çok olumsuz yasaklamanın, toplumsal bağları paylaşan, dağıtan, ören ayrıntılı ve çok önemli bir kuralın salt do-

ğal sonucu olduğu anlamına gelir. Aslında –ve bu, ilkel toplumda yeniden-üretim ilişkileriyle toplumsal-üretim/anti-üretim ilişkilerinin çakışmasına ilişkin ikinci çıkarımdır– *tamamen aynı buyruk türü* hem üretimi hem de yeniden-üretimi yönetir. Herkes emeğinin ürününü paylaşmak ya da dağıtmak zorundadır ya da tersine, kimse ürettiği –avladığı, topladığı, hasat ettiği– şeyi kendisi için temellük edemez, daha çok onu ilkel anti-üretim ilişkilerinin yapısını oluşturan borç-yükümlülük ağına bırakmak zorundadır.[23] Böylelikle, ensest-tabusu adını verdiğimiz şey, ilkel anti-üretim yasasını oluşturan ve hem toplumsal-üretimi hem de yeniden-üretimi örgütleyen daha büyük bir tabu sınıfının bir alt-kategorisini temsil eder: Ebeveynlere kendi çocuklarından çocuk sahibi olmak yasaklandığı gibi, avcılara da kendi avlarını tüketmeleri yasaklanmıştır. Yeniden-üretimle ilgili bu tabunun bizim için üretimle ilgili tabudan çok daha önemli görünmesi bir tür optik yanılsamadan kaynaklanır: Bizim perspektifimizden üretim hakkındaki tabu tartışmalıdır, çünkü uzmanlaşmayla ve kapitalizmin karakteristiği olan işbölümüyle insanlar kaçınılmaz şekilde pazar için üretirler ve ürettikleri şeyi doğrudan *tüketemezler*. İlkellikte anti-üretim ilişkileri, kapitalizmde pazar sisteminin çaba harcamadan ve olağan bir iş olarak güvence altına alabiliyor göründüğü şeyi uygulamak zorundadır: Yani emek ürünlerinin doğrudan temellükü olamaz.

Öyleyse ilkel toplumsal örgütlenmenin genel yasası, bütün yaşam araçlarının –hem rahimler hem de maddi eşyalar– dolaşımda olması zorunluluğudur. İlkel borç-yükümlülük ve harcama sistemi kesinlikle arzunun, yaşam ve yaşam araçları olan nesnesine doğrudan erişim kazanmasını önlemek için kurulur. Dolayımsız erişim, arzuyu dolayımsız amaçlarından uzaklaştıran bir bastırma tarzıyla önleneceğinden dolayı, Deleuze ve Guattari ilkel toplumsal örgütlenmeyi "sapkın" olarak karakte-

23 İnsanın kendi ürettiği şeyi tüketmesine karşı tabunun örnekleri için bkz., 148/173-174.

rize ederler. Arzunun kendi ilksel nesneleriyle, yani yaşam kaynaklarıyla –hem yeryüzüyle (yiyecek, giyinme, barınma vb.) hem de anneyle (meme, plazenta, rahim vb.)– ilişkisi toplumsal örgütlenme yasaları tarafından dolayımlanmalıdır.[24] Anneyle ve yeryüzüyle dolayımsız (ve çokkatlı) bağlantılar kuran üretici bağlama sentezi, ilkel toplumsal düzeni içeren anti-üretim ilişkileri ağını kuran ayırıcı kayıt senteziyle engellenir.[25] Elbette bu ayırıcı sentezin *dışlayıcı* bir kullanımıdır, çünkü ilkel toplumsal örgütlenme bazı ilişkileri aktif biçimde teşvik eder, bazılarını engeller.

Yani ilkel toplumsal örgütlenmenin genel sözdizimi, evlilik ittifaklarından, soyzincirlerinden, hatta denilebilir ki akrabalığın eşsüremliliğinden ve artsüremliliğinden oluşur. Modern toplumda soyzinciri ilişkilerinin genellikle yalnızca iki (ya da en çok üç) nesilden ibaret olduğu ve ittifak ilişkilerinin "eşin akrabaları"nın bir katmanından öteye gitmediği çekirdek aileden farklı olarak ilkel soyzinciri, pek çok neslin derinliklerine inerek hesaplanır ve ilkel ittifak ilişkileri toplumsal alanın başından sonuna genişler. Aslında, ittifak matriksi bir bütün olarak toplumsal örgütlenmeyle eşit derecede genişlerken, karmaşık ittifak kalıplarının baskısı altında akrabalık ilişkileri ilkel soyzincirini geriye, yeryüzüne doğru genişletmek için mitle birleşir. İlkellikte borç ve harcama yükümlülükleri sonlu, hareketli ve karşılıklı olarak sürdüğünden dolayı, ne kapalı bir mübadele sistemi ne de kalıcı olarak bir klanı ya da grubu diğerlerinin üstüne çıkaran sabit bir hiyerarşi oluşturur. Kesin dolaşım kalıpları, yalnızca borç yükümlülüklerinin gelgitlerinden kaynaklanan ve bu yüzden daima değişikliğe tabi olan mevki farklılıkları üretir.

---

24 Bu, Deleuze ve Guattari'nin Jung'la aynı fikirde olduğu bağlamdır: "Oedipus karmaşası kendisinden tamamıyla farklı bir şeyi gösterir ve Oedipal ilişkide anne, aynı zamanda yeryüzüdür" (162/191).

25 İlkel toplumda bağlayıcı ve ayırıcı sentezler arasındaki ilişki hakkında özellikle bkz., 188/222.

İlkellik (2): yerliyurtlu kayıt

İlkel toplumsal örgütlenme, Deleuze ve Guattari'nin "zulüm" (184/218) sistemi olarak adlandırdıkları bir kayıt sistemiyle gerçekleşir. Yaşamın madde-ve-enerji-akışlarının doğrudan temellüküne ayartılma öylesine büyük ve öylesine dolayımsızdır ki ve toplumsal gruba itaat talebi öylesine güçlüdür ki ilkel anti-üretim yasaları –dışarıdan evlenme; dolayımlı tüketim– doğrudan bedenin etine damgalanır. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'deki Nietzsche'ye başvuran Deleuze ve Guattari, dolayımsız yaşam çağrısını alt etmeye yetecek kadar güçlü kolektif bir hafızayı şekillendirmek için muazzam bir acı ve zulüm miktarının gerekli olduğunu öne sürerler (144-145/169-170). İlkel topluma karşı ana tehdidin ensestten değil, ilkel toplumsal örgütlenmeyi oluşturan anti-üretim güçleri tarafından ele geçirilmekten kaçabilen madde ya da enerji-akışlarından kaynaklandığını vurgularlar; zulüm ritüelleri ve kayıt sistemleri kesinlikle bütün madde-ve-enerji-akışlarını *kodlamak* için kurulur; öyle ki bunlar bütün toplumu baştan sona dolaşırlar ve onun pençesinden kaçamazlar. Bu yüzden ilkel kodlama, *hem* uyguladığı ve olanaklı kıldığı borç-yükümlülükler ve harcamalar sistemine *hem de* kolektif bir hafıza yaratıp ilkel kabileye dayatan özgül bir tür "yazı" biçimine bağlanır.[26]

Bir kayıt tarzı olarak ilkel yazı, karakteristik biçimde beden (ya da yeryüzünün bedeni) üzerinde gerçekleştirildiğinden kolaylıkla ayırt edilebilir. Aynı şekilde önemli olan şey, bu tür yazıların sözlü dilden bağımsız olmasıdır: Ses ve grafik, biçimsel olarak iki bağımsız altkayıt sistemi oluşturur; biri diğerinin göstereni olarak hizmet etmez. Yine de ses ve grafik, nihayetinde (şamana, özgül bir toplumsal gruba ya da bütün olarak topluluğa ait) bir otoriter bakışın, kayıt sürecinde çekilen acıya dayalı topluluğa kabulü onayladığı az çok kamusal ritüellere ilkel yasayı kaydetmek için birleşirler. Bakış, çok önemli tarzda biçimsel bağımsızlığı alt etme ve ritüelin diğer iki bileşeninin

26 Antropolojide "mübadelecilik" eleştirisi için özellikle bkz., 185/218.

"keyfi" birleşimini onaylama işlevi görür; bu yüzden Deleuze ve Guattari bunu, bir *çağrışım* sistemi olarak karakterize eder (203/241).

Deleuze ve Guattari, genç bir kadının klanının ve kocasının klanının, onların ittifakının meşruluğunu onaylayacak ve doğurganlığının göstergesi olarak hareket edecek bir kesikle kadının bedenini işaretledikleri bu tür bir ritüeli betimlerler:

> Kesim ... sukabağı genç kadının bedeni üzerine konur. Kocasının soyu tarafından sağlanan sukabağı, ittifak sesinin ileticisi olarak hizmet eder; ancak grafizm genç kadının klanının bir üyesi tarafından işlenir. İki unsurun eklemlenmesi bedenin üzerinde gerçekleşir ve [doğurganlığa ait] göstergeyi oluşturur. [188-189/223]

Deleuze ve Guattari bu tür bir göstergenin "bir gösterenin benzeri ya da taklidi ya da bir sonucu değil, daha çok arzunun bir konumu ya da bir üretimi olduğunu" (189/223) vurgulayarak devam ederler: Gösterge, bir mesaj taşımaktansa –kadın, üyeliğe kabul töreni sırasında ideogramların anlamını öğrenmez– yeniden-üretici organlara grup içinde bir yer ve (umulur ki, verimli) bir işlev atfetmek için faaliyet gösterir. Bundan sonra herkes bu rahmin kime ait olduğunu –ya da daha çok, toplumun ittifaklar ve soyzinciri ağında işgal ettiği konumu ve ürünlerinin kime bağlı olacağını, bu ürünlerin hangi borç ve harcama seyrini dolaşıma sokmak zorunda kalacağını bilir.

Despotizmi kapitalizmle karşılaştırma uğruna, ilkel toplumun birkaç özelliğini vurgulamaya değer. Öncelikle ilkel borç açık uçludur, Deleuze ve Guattari'nin "hareketli ve sonlu borç blokları" (190/225) olarak adlandırdıkları şeyden oluşur. İlkel mitin soyları yeryüzüne temellendirmek için hesaplarını tamamladığı doğruyken, borç-yükümlülük ağını oluşturan ittifaklar sistemi sürekli yeniden-pazarlığa tabidir ve bu yüzden asla kapalı bir sistem oluşturmaz. Deleuze ve Guattari şu sonuca varırlar: "Bir akrabalık sistemi, bir [sabit] yapı değil, bir pratik, bir uygulama, bir metot ve hatta bir stratejidir, yalnızca

kendisini açık tutan politik ve ekonomik göndergelerden koparıldığı ölçüde [mübadeleci antropologlara] kapalı görünür" (147-148/173).

Daha sonra ses ve grafik, ritüellerin, grubun (ya da şu veya bu ritüele tanıklık etmesine izin verilen alt-grupların) bakışı altında anlamlandırma-dışı bir tarzda birleştiği iki bağımsız sistem oluşturur. İlkel yazının sözü temsil etmemesi önemlidir. Üstelik zulüm ritüelleri, bedenleri ya da beden-kısımlarını işaretleyerek toplumsal alanı ve işlevi özgül organlara atfeder; tam kişiler söz konusu değildir. Doğurganlık ritüeli, rahmin ve yalnızca rahmin anti-üretim ilişkilerindeki yerini belirler; genç kadının hangi yiyecekleri yiyebileceği, hangi hikâyeleri anlatabileceği ya da kimlerle konuşabileceği bedenin farklı organlarıyla ilgili diğer çeşitli ritüellerle belirlenir. İlkel organlar (ancak sonraları ortaya çıkan) özel egolar ya da benliklerden çok gruba aittir. Bu bağlamda, bildiğimiz şekliyle (ya da daha çok modern "ensest-tabusu"na göre kavradığımız şekliyle) ensest, önemli bir anlamda basitçe olanaklı değildir: Yeniden-üretim (ve üretim) organlarına her şeyden önce toplumsal düzende bir yer ve işlev tahsis edilir; onlar bireye değil gruba aittir.[27] Şu gerçektir ki böylesi bir tahsisin bir sonucu –ancak doğrudan amaçlanmamış bir sonuç yakın aile üyeleri arasındaki cinsel ilişkilerin engellenmesidir. Ancak yakın aile içindeki bütün kişiler arasındaki cinsel ilişkileri yasaklayan "tabu," yalnızca –topluluk içinde kolektif biçimde yatırımda bulunulan özgül organlara ilksel yer ve işlev tahsisine ait– bir kalan-etkidir –ya da daha doğrusu geç-imgedir.

Bu yüzden Deleuze ve Guattari, Oedipus'un ilkel toplumu örgütlemede hiçbir rol oynamadığı sonucuna varırlar: Oedipal ensest, aslında (genişletilen soyzincirinin gelişimini de belir-

27 Griaule, Jaulin ve Adler ve Cartry'nin içlerinde yer aldığı antropologları izleyen Deleuze ve Guattari, "ensest, bir salt sınırdır" (160-161/188-189) sonucuna varırlar. Oedipus'un pre-modern Avrupalı-olmayan toplumlara varsayımsal uygulanabilirliği hakkında bkz., 154-184/181-217, özellikle 157-161/185-190 ve 167-172/197-203.

lerken) ilkel toplumu örgütleyen yasanın yalnızca bir olumsuz kalan-imgesidir: beslediği dışarıdan evlenme yasası ve evlilik-ittifakları sistemi. Burada yine postyapısalcı temsil eleştirisinin üçlü göstergebilimi önemlidir: Deleuze ve Guattari'nin, bir yanda *bastırıcı* arzu *temsili* olarak ittifak-borç sistemi ve diğer yanda bastırıcı temsille üretilen, arzunun *yerinden edilmiş temsil edileni* olan ensest karşıtı tabu arasında ayırım yapmalarına olanak tanır. Aynı şekilde önemli olan, hem arzunun dolayımsız nesnelerinden temsil unsurlarını, yani *arzunun temsilcisini*, daha önce belirttiğim üzere, yaşam araçlarından yaşamın kendisini ayırmalarına olanak tanır. Aslında arzu ilkellikte bastırılır, çok şiddetli biçimde bastırılır; yine de belirli toplumsal temsil sistemine kaydedilerek bastırılan, ensest değil yaşam arzusudur.

> Genel olarak [ilkellikte] Oedipus'a gelince o, bastırılan değildir –yani, baba-anne tarafında ve bunlardan tamamıyla habersiz olan arzunun temsilcisi değildir. Ötede olan ve [bütün] insanları yalnızca ittifak kurallarına ... tabi kılarak fark edilebilir hale getiren bastırıcı temsil de değildir. Ensest, bastırılan temsilci üzerindeki bastırıcı temsilin yalnızca geriye dönük etkisidir: Temsil, bu temsilcinin biçimini bozar ya da onu yerinden eder. ... [O] bu temsilci üzerine kendi kurduğu ve fark edilebilir kıldığı kategorileri yansıtır; ittifakların ... genişleyen bir sistemi ... örgütlemesinden önce ... mevcut olmayan [özgül] terimleri temsilciye uygular ... temsil, temsilciyi bu sistemde engellenen şeye indirger. Bu nedenle Oedipus aslında bir sınırdır, ancak artık socius'un iç kısmına geçen, yerinden edilmiş sınırdır. Oedipus, arzunun kendisinin yakalanmasına izin verdiği yem imgesidir. (İşte istediğin şey! kodu çözülmüş akışlar ensestti!) Sonra uzun bir öykü başlar, Oedipalleşme öyküsü. (165-166/195; çeviri değiştirildi)

Ancak kodu çözülmüş akışlar ensest değildi: Onlar yaşamın kendisiydi. İlkel temsilin başlıca işlevi, yaşamın doğrudan ve bu yüzden anti-toplumsal temellükünü önlemek için, yaşamın kodlanmamış akışlarını kodlamak, zulüm ritüelleriyle ittifaklar ve soyzincirleri sistemini kurmaktır. Bu bastırma

sisteminde belirleyici bir rol oynamaktan uzak olan Oedipus, yalnızca bir kalan-imge, içselleşmiş bir sınır olarak ortaya çıkar. Bu şekilde yaşamın yerine geçmek ve arzunun temsilcisi olmak için uzun, ancak duraksayan bir geçiş olarak, geriye dönük biçimde görebileceğimiz şeyi başlatır, bunu da nihayetinde yalnızca kapitalizmde yapar. Ancak, sırasında uzun Oedipalleşme öyküsüne katkılarının ne olduğunu anlamak için ilkin despotizmin karakteristiği olan tamamıyla farklı anti-üretim ilişkilerini ve kayıt sistemini incelemek zorundayız.

Despotizm (1): anti-üretim ilişkileri

Despotik toplumlarda anti-üretim güçleri, gizlenmemiş politik egemenlik aracılığıyla faaliyet gösterir. Despotizm, fetihler ve imparatorlukların kurulmasıyla ortaya çıkar ve onun anti-üretim tarzı, fatihlerin fethedilenlerle ilişkilerinin fethedilenlerin mevcut toplumsal dinamikleri üzerine eklenmesini gerektirir: "[despotik] Devlet'in temel eylemi...[despotun] yeni tam bedeninin...bütün üretim güçlerini ve faillerini temellük ettiği ikinci bir kaydın yaratılmasıdır" (198/235). Daha eski, iktidara dayalı olmayan toplumsal ilişkilerin kalıntıları, yerel olarak yürürlüktedir ve daha az ya da daha çok ölçüde imparatorluğun yeni iktidar ilişkileriyle birlikte mevcuttur, ancak yalnızca imparatorluğun sınırları içinde mevcuttur ve bu yüzden burada, bu iktidar ilişkilerine odaklanacağız.[28] Kısaca, ilkel anti-üretim emek ürünlerinin paylaşımını sağlarken, emperyal anti-üretim despot lehine görkemli harcama [*dépense*] uğruna tebaa-halklardan haraç alınmasını zorunlu kılar.

Despotik toplumsal örgütlenmenin genel yasası, değerli bir şeyin yatay borç ve yükümlülük çevrimlerinde dolaşıma girmek zorunda olduğu ilkel yasa değil, ancak her şeyin despota borçlanıldığı ilkel yasadır. Despot, altındaki ilkel toplukların genel sözdizimini dönüştürerek, ittifak ve nesil yamalı bohça-

28 Emperyal toplumsal formasyonda iki kaydın birlikte varoluşu hakkında özellikle bkz., 199/235-236.

sını ele geçirerek ve bunların tümünü kendinde yeniden-sıralayarak bu sonsuz ve tek yönlü borcu dayatır. Bu yüzden despot figürü, karakteristik olarak monoteist bir tanrı olan şeyle doğrudan akrabalık içinde, socius ve bütün nesillerin kaynak zemini olarak yeryüzünün yerine geçer ve ilkel ittifak ağlarına, kendisini bu ya da şu özgül aileye ya da klana değil, bir bütün olarak ve ayırt edilmemiş kitle olarak tebaa-halklarına bağlayan yukarıdan yeni bir ittifak ekler. Onlar, bir başka karşılıklı ve ödenemez borcu borçlanmaktansa, artık her şeyi tümüyle despota borçludurlar.[29] Bu, öncelikle onların yaşamlarını kapsar, çünkü despotun iktidarı kendi halkı üzerinde ölüm ve yaşam iktidarını içerir: Despotizmde "borç, tebaaların kendilerinin varoluşuna ait bir borç olan *bir varoluş borcu* haline gelir" (197/234). Ve bu, belirttiğimiz üzere para olarak ödense de, bir kod artı-değeri olarak kalan haracı kesinlikle kapsar, çünkü o, mevcut borç ve harcama yükümlülükleri çevrimlerinin ele geçirilmesiyle ve bunların tümünün despotun kasalarına döndürülmesiyle elde edilir. Ancak bu yüzden sonsuz borç, rahimleri ve onları taşıyan kadınları da içerir (örneğin, Minotaur'a yıllık olarak "borçlanılan" on bakire), çünkü bunlar da maddi eşyalarla aynı borç ve harcama çevrimlerinde dolaşıma girerler.

Tebaa-halkları artık her şeyi despotlarına borçlu olduğundan, despot bu suretle, daha önceki soy ya da eski ittifak yükümlülüklerine aldırmadan, gelişigüzel biçimde bütün kadınlara erişim hakkını kazandı. İlke olarak despot herkesin babasıdır, ancak aynı şekilde herkesin oğlu, erkek kardeşi, eşidir. Böylece ilkellikte olumlu evlilik-nedenlerinin sırf kalan-imgesi olarak ortaya çıkan ensest figürü, artık despotizmin yeni-ittifak ve doğrudan-soyzinciri ilişkileriyle yalnızca simgesel olsa bile bir anlamda her yerde hazır ve nazır ve kaçınılmaz bir hale gelir. Ancak bu tür ensest, despotun özel ayrıcalığıdır: Ensest hakkı, onu tamamıyla sıradan ölümlülerden ayıran bir güçtür.

29 Emperyal üst-kodlamanın ilkel kodları içerme ve borcu sonsuz kılma tarzı için bkz., 199/236.

Bunun bir sonucu, "krallığa ait" ya da despotik bu biçimiyle ensestin artık arzunun *yerinden edilmiş temsil edileni* olmamasıdır, bunun yerine o bizzat *bastırıcı temsil* haline gelmiştir. Emperyal anti-üretim ilişkileri, despotu ve saray görevlilerini ya da devlet bürokratlarını diğer herkesten ayıran kast ayrımlarına dayanır. Artık ensest, kesinlikle despotun ayrıcalığı olduğundan, sıradan insanlar için tabu olarak görünür.

> Emperyal formasyonda *ensest bizzat bastırıcı temsil haline gelmek için arzunun yerinden edilmiş temsil edileni olmaya son verir.* ... [D]espotun ensesti gerçekleştirme ve onu olanaklı kılma tarzı hiçbir şekilde toplumsal ve psişik bastırma aygıtını [*l'apprareil répression-refoulant*] dışarıda bırakmaz. Aksine despotun müdahalesi bu aygıtın bir parçasını oluşturur ... bastırıcı-bastıran aygıtta [*l'apprareil refoulant répressif*] yeni bir ekonomi, yeni bir işaret, yeni bir şiddet. Psişik bastırma uygulaması ve toplumsal bastırma hizmetinin bir sona ulaşması için ensesti bu mutlak tarzla olanaklı kılmak yeterli olsaydı ... çok kolay olurdu. [Ancak] krallığa ait barbar ensest kesinlikle arzu akışlarını özgürleştirme aracı değil, onları sırf üst-kodlama aracıdır. (201-202/238-239; çeviri değiştirildi)

Yine de krallığa ait ensest, (bir adım daha yaklaşmışsak da) henüz herkesin psikanalitik Oedipus karmaşası değildir, çünkü bu ensest biçimi, kendi bastırma tarzını, onu evrensel olarak yasaklamakla değil, katı kast ayrımları sisteminde yalnızca despot için yasal kılmakla uygular.

Öyleyse despotun konumu literal anlamda haset edilecek bir konumdur. O kendi kişiliğinde bütün imparatorluk ve bu imparatorluğun bütün halkları için anti-üretim harcamaları işlevini yoğunlaştırır ve halkın kendi yaşamları ve ölümleri üzerinde olduğu kadar, ürettikleri ve yeniden-ürettikleri her şey üzerinde üstün bir etki alanı hakkını uygular. Her şey despota mutlak olarak borçlanıldığından ve bütün organlar, kişiler ve ürünler onun tam bedeninin kısımları olarak ona ait olduğundan, despotun aşkın konumu doğası gereği *paranoid*dir:

Krallığa ait ensest, yoğun organ çoğalmasından ve bunların yeni tam beden üzerine kaydından ayrılamaz. Toplumsal bastırma-psişik bastırma aygıtı [*l'apprareil de répression-refoulant*] –yani bastıran temsil– kendisini artık ilgili olduğu temsilciyi ifade eden en üst tehlike açısından tanımlanmış bulur: tek bir organın [bile] despotik beden dışına akabilme, kaçıp kurtulabilme tehlikesi. (210-211/249)

> Despotun konumuna ilişkin paranoya göz önüne alındığında, emperyal sonsuz borç rejiminde arzunun bastırılmış temsilcisi ihanetten, itaatsizlikten, sonuç olarak direniş ve isyandan başka bir şey olamaz ve despot bunların hepsini önceden etkisiz kılmak için, bütün baskı ve temsil güçlerini toplar.[30] Aslında ilkel kodları emperyal temsille üst-kodlandığından ve ittifakları ve soyzincirleri devlet tarafından temellük edildiğinden, fetihten sonra kendi geleceklerini saptama kapasitelerini yitiren tebaa-halklar etkili biçimde pasifleştirilir: Artık korkmakta haklı oldukları ölüm tehdidi doğal koşuldan ya da (ilkellikte olduğu gibi) toplum dışına itilme tehdidi gruptan daha çok, üzerlerinde yaşam ve ölüm gücünü kullanan despottan kaynaklanır; ölüm artık bir kaza ya da basit bir yaşam olgusu olarak görünmez, ancak artık yukarıdan, silahlı kuvvetler tarafından yüklenen ve emperyal devlet ve onun yasa sistemi tarafından desteklenen sürekli bir tehdit haline gelir. Despotun aşkın yasasına itaat, bedenin damgalanmasıyla değil, ölüm tehdidiyle zorla kabul ettirilir:

Ölüm içgüdüsünden bir ayrılma ve bu içgüdünün yükseltilmesi ortaya çıkar, bu da üst-kodlamanın kasvetli faili, yani her özne üzerinde kalan ayrılmış nesne haline gelmek için ... ilkel eylemler ve reaksiyonlar etkileşimiyle kodlanmaya son verir. (213/252)

---

30 Arzunun temsilcisi, "nihayetinde" direniş ve isyan haline gelir, çünkü yasa despotun hizmetinde başlasa da, yavaş yavaş kendilerini despottan koruma girişiminde kitleler tarafından temellük edilir. Devlet yasasını devlete karşı kullanma girişiminin benzer şekilde Nietzscheci bir çözümlemesi için bkz., W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (1995).

Bu yüzden Deleuze ve Guattari, emperyal kayıt sistemini bir *terör* sistemi olarak adlandırır (211-213/250-252).

Despotizm (2): emperyal kayıt

Bu kayıt sistemine özgü olan şey, ilkelliğin karakteristiği olan ses ve grafiğin bağımsızlığının ortadan kalkmasıdır: Yazı kendisini sesle aynı sıraya koyar, ancak (Derrida'nın bunun bütün yazı için doğru olduğunu gösterdiği üzere) çok önemli biçimde mevcut olmayan bir sesle. Emperyal etki alanı bir kişiyle yönetilemeyecek kadar geniştir, bu yüzden devlet yazılı emirlerle yönetir. Artık bir alt kayıt sistemi bir diğerinin göstereni haline gelir: Yazı pratikte görünür bir egemenlik konumuna geçer, yine de yalnızca temsil ettiği mevcut olmayan sese bağımlı hale gelir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, ilkel çağrışımdan ayırt etmek için, emperyal kaydı bir *bağımlılık* sistemi (205-209/243-248) olarak adlandırırlar. Yazının sese bağımlı kılınmasından iki önemli sonuç çıkar.

Kaydı değerlendirmede gözün rolü ölçülemeyecek biçimde azalır: Artık ses-grafik ilişkisini damgalamaz, acıyı değerlendirmez ve ritüel kayıt etkilerini onaylamaz; yalnızca (çoğunlukla fatihlere ait yabancı dilde) yazılan şeyi okur. Deleuze ve Guattari, beden temsillerinin sözel temsillere bağımlı hale geldiğini belirtirler (215/255). Ayrıca yukarıdan konuşan gizemli yazılı bir sesin bu gösterenlerini anlamlı kılmak için devletin özneleri yoruma başvurmak zorunda kalır. Yazı, değerli arzu nesnelerini (üretim ve yeniden-üretim organlarını) ilkel topluluğa yerleştirirken, artık onları doğrudan göstermez; yazı artık bir mevcut olmayan Öteki'nin istediği şeyi bilme istemini gerektirir. Despotik öznelerin, her zaman mevcut ölüm tehdidine eşlik eden ikinci bir pasifleştirimi ortaya çıkar: Arzu artık nesneleri arzulamaz, ancak bir başkasının arzusunu arzular; arzu, despotun arzusunu arzulama haline gelir. Arzu, artık kolektif ritüelle gösterilen değer nesnelerine göre hareket etmez, yalnızca despot tarafından yürürlüğe konulan yazılı yasaya tepki gösterir:

> Sesle, grafizmle ve gözle etkileşimiyle ilkel çağrışımlar sisteminde ayrıntılandırılan... karmaşık gösterim ilişkisi, burada yeni barbar bağımlılık ilişkisinde ortadan kaybolur. Gösterge, bu emperyal gösterge, arzuyu yasayla birleştiren bir evrensel iğdiş haline gelmek için bir arzu konumu olmaya son verdiğinde [bu tür bir] gösterim nasıl var olabilir? (214/253)

Burada, Lacancı arzu açıklamasının temelini oluşturan tarihsel koşullar hakkında İkinci Bölüm'de ortaya çıkan sorulara ikinci bir yanıt vardır: Öteki'nin arzusunu arzulama olarak arzu, arzunun doğası değildir, iktidar toplumlarının karakteristiği olan arzu biçimidir. Gördüğümüz üzere arzu, ilkel toplumda çok farklı bir biçim alır –ve yine de kapitalizmde, devlet egemenliğinin mevcut olmaya devam etmesi dışında, daha başka biçimler de alabilir.

Çünkü devlet emperyal zorbalıktan cumhuriyetçi demokrasiye doğru geliştiğinde bile, onun özne yurttaşları, kendilerini despotik aşırılıklardan koruma ve kendilerine ait bir karşı-iktidarı güvence altına alma çabalarında bu aynı yasaya başvuracaklardır. Despotizmde arzu, terimin Nietzscheci anlamıyla tamamıyla reaktif hale gelir: Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları üzere, sonsuz borç rejiminde "öznelerin sonsuz hıncı despotların sonsuz öcüne uyar" (214-215/254). Böylelikle devlet terörü sistemi, ölümü sürekli bir tehdide yükseltmesi ve arzuyu despotun arzusuna bağımlı kılmasıyla –göreceğimiz üzere, despotizmden kapitalizme geçişte devlet değiştirilmiş biçimde varlığını sürdürdüğü ölçüde kapitalist öznelerin bile kaçmak zorunda olduğu– öznelliğin kitlesel pasifleştirimini ve reaktif oluşunu destekler.

Birkaç parçası daha artık yerini bulsa da, yine de despotizm henüz Oedipus karmaşasının etki alanında değildir. Şu gerçektir ki, ölüm kalıcı bir tehdit haline gelmiştir; arzu aslında yalnızca reaktif olmak, bir başkasının arzusunun arzusu haline gelmek ve beden temsillerine karşı sözel temsilleri onaylamak için kendi nesnesinden (yaşam ve yaşam araçları) koparılmıştır: Kast sistemine dayalı iğdiş [caste-tration]

arzuyu yasayla birleştirmeyi başarmıştır. Aslında ensest arzuyu ele geçirmiştir, ancak bastırıcı temsil olarak krallığa ait ensestin kendi yerinden edilmiş temsil edileni olarak genel ensesti yasakladığı ve arzunun bastırılan temsilcisinin artık despota karşı isyan ve despottan kurtuluş olarak göründüğü bir sistemde.[31] Yine de Oedipal ensest henüz arzunun temsilcisi haline gelmemiştir bu yalnızca kapitalizmde olur. Bu yüzden şimdi üç konumu bütünüyle işgal etmeye başlayacağı bir sistemde arzunun temsilcisi olmak için Oedipus'u (ilkellikte) sırf yerinden edilmiş temsil edilenden (despotizmde) bastırıcı temsile geçişini tamamlamaya sevk eden koşulları incelemeye döneceğiz.

Kapitalist anti-üretim ilişkileri

Kapitalist toplumda anti-üretim güçleri pazar aracılığıyla faaliyet gösterir; anti-üretim ilişkileri kişisel olmaktan çok ekonomiktir: "İttifaklar ve soyzincirleri artık insanlarla değil parayla geçer" (264/315). Despotizmde olduğu gibi borç sonsuz kalır; öyle ki soyzinciri hâlâ ittifaka egemen olur, ancak onun temeli, socius, artık despotun figürü değildir: O sermayedir –özgül biçimde endüstriyel sermaye. Ve tamamıyla gelişmiş endüstriyel kapitalizm daima fazlasını üreten (en azından kendi açısından görkemli harcamayı dikkate almayan) tek toplumsal-üretim sistemi olduğundan, borcun ve devletin toplumsal işlevi de önemli biçimde değişir. Çünkü yukarıdan dayatılan bir aşkın birliği artık temsil etmese bile devlet, kapitalizmde yok olmaz: Bunun yerine o "toplumsal güçler alanına içkin hale gelir, onların hizmetine girer ve kodu çözülmüş ve aksiyomlaşmış akışların bir düzenleyicisi olarak hizmet eder" (252/300). Ve anti-üretim tüketim üzerinde dışsal bir tampon ya da sınır-

31 Yaşamın dolayımsız temellüküne duyulan arzu (ilkellikte arzunun bastırılan temsilcisi) despotizmde hâlâ geçerlidir, ancak despot bütün yaşam haklarına ve bütün yaşam araçlarına sahip olduğu ölçüde despotizmde üst-kodlanır ve arzunun bastırılan temsilcisi despota karşı isyan haline gelir.

landırma olarak değil, aşırı-üretim krizlerinden kaçınma girişiminde tüketime içsel bir uyarıcı olarak işlev görür.

> [Kapitalizmde] anti-üretim aygıtı artık üretime karşı çıkan, onu sınırlandıran ya da denetleyen aşkın bir makam değildir; aksine, üretici makinenin üreticiliğini düzenlemek ve artı-değeri gerçekleştirmek için üretici makinedeki her yere yavaş yavaş girer ve sıkı biçimde ona bağlanır. ... [K]apitalizmin en yüksek hedefi ... fazla aşırı kaynakların soğurulmasını gerçekleştirerek, her zaman çok fazla olanın bulunduğu yerde eksiklik oluşturmaktır. (235/280)

Bu yüzden kapitalist anti-üretim, söz gelimi Versailles'daki Saray'ın aşkın görkemiyle değil, Deleuze ve Guattari'nin başka şeyler arasında "politik-askeri-endüstriyel kompleks" (235/279) olarak göndermede bulundukları şeyin marazi açgözlülüğünde doruk noktasına ulaşır. Çünkü kapitalizmin doğası gereği sürekli daha geniş bir ölçekte aşırı-üretim eğilimi göz önüne alındığında, üretim ve özellikle artı-değer gerçekleştiriminin gereksindiği şey, çarklarını aşırı-üretimi soğurarak çevirmek için üretimin özünde kurulan muazzam bir anti-üretim sistemidir.[32] Böylesi bir sistem, fiilen yalnızca İkinci Dünya Savaşı ve nükleer silahlanma yarışıyla gerçekleştirilmiş olmasına rağmen, örneğin Keynesçi ekonomi politikasının ya da New Deal'in* planlanmış etkisiydi ve bu, Deleuze ve Guattari'nin öne sürdükleri üzere, "reklamcılığın, Devleti, polisini ve ordusunu, militarizmi ve emperyalizmi [içine alan] sivil hükümetin" (235/279) sürmekte olan işlevidir. İnsanlar yalnızca ("en son" moda akımından "ulusal güvenliğe" kadar herhangi) bir şeyden yoksun olduklarına inandırıldıkları za-

32 Deleuze ve Guattari, Marx'ın aşırı-üretim çözümlemesine olan belli bir benzerliği temel alırlar: Kısaca, artı-değerin üretim çevrimlerinden ve meta satışından çıkarılması, işçi-sınıfını ürettiği malları geri satın almaya yetersiz satın alma gücüyle baş başa bırakır; sonuç, periyodik "aşırı-üretim" krizleridir.

* Yeni Anlaşma: ABD'de Roosevelt döneminde izlenen, yeni, adil ve dengeli bir anlaşmanın yapılacağını vadeden bir politika. (ç.n.)

man, kapitalist ekonominin talep ettiği daima-artan oranda tüketime ve üretime ikna olabilirler. Despotizmde olduğu gibi sermayeye borçlanılan borç tek yönlü ve sonsuzdur, ancak kapitalizmdeki anti-üretim sistemi, üretim sistemine içkin bir hal alır ve harekete geçirici gücü olarak yalnızca kendi adına daha öte artı-değer üretimine sahiptir. Artı-değerin gerçekleştirimi olarak tüketim, kendinde bir erek değil, ancak yalnızca likit sermayenin sonraki toplumsal-üretim çevrimine yeniden-yatırılmasını sağlayan araçtır.

Kapitalist kayıt

Ereklere yönelik bu kayıtsızlık ve aksiyomlaşmanın ve kodçözümünün/yeniden-kodlamanın, kodlama ve üst-kodlamanın yerine geçtiği göz önüne alındığında, Deleuze ve Guattari kapitalist kayıt sistemini –aslında "inançlara artık gereksinim duyulmadığı [ve] dil artık inanılması zorunlu olan şeyi göstermediği [ancak] bunun yerine yapılacak şeye işaret ettiği" (250/298; çeviri değiştirildi) zaman, insanların ("ilerleme"ye, "teknoloji"ye, "yaşam-tarzı tercihi"ne, "tarihin sonu"na ya da her neyse ona) inanır görünmeye devam ettikleri ölçüde, (çoğunlukla sahte) bir *sofuluk* karışımını içerse de– bir *kinizm* sistemi olarak adlandıracaklardır. Kinizm ve sofuluk, kapitalist kodlama biçiminin iki uğrağını –kodçözümü ve yeniden-kodlama– ifade eder, bunlar da sırasıyla kapitalist aksiyomlaşmanın temel ritminden oluşan iki uğrağa tekabül eder: yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşma.[33]

Belirttiğim üzere Deleuze ve Guattari, kodçözümünü aksiyomlaşmanın olumlu uğrağı olarak düşünür, çünkü o, arzuyu kodlama kısıtlamalarından ve tahriflerinden kurtarır. Şizoanalize göre, kapitalizmin Marx'ın hayranlık duyduğu uçsuz bucaksız üretkenliğinin doğal bir sonucu, onun pratiklere bahşettiği, kurulu kodlarda sabit hale gelmekten kurtulma özgür-

33 Birleşen kinizm ve sofuluk çağı olarak kapitalist dönem hakkında bkz., 225/267.

lüğüdür (kinizm uğrağı). Ancak kodçözümünün kapitalizmin ekonomik bileşeninden kaynaklanan özgürleştirici etkilerine, onun iktidar bileşeninden kaynaklanan, özel olarak temellük edilebilen artı-değeri çıkarıp gerçekleştirmek için özgürleştirilen libidinal enerjiyi suni kodlara (sofuluk uğrağına) gerisin geriye bağlayan karşıt yeniden-kodlama süreçleri eşlik eder. Bu kodçözümü ve yeniden-kodlama karşıtlığı, sermayenin resmi sahipleri ve ondan yoksun bırakılanlar arasındaki klasik on dokuzuncu yüzyıl çelişkisinden çok, bir yandan genel olarak toplumsallaşmış artı-değer üretimi ve diğer yandan onun özel mülkiyeti ve idaresi arasındaki gerilimden kaynaklanır. Bir yanda kapitalizm kendisini kendinde erek olarak üretime, toplumsallaşan emek üretkenliğini en üst seviyeye çıkarmaya adar: Bu, yersizyurtsuzlaşma uğrağıdır. Ancak diğer yanda üretim araçlarına özel yatırım sayesinde toplumsal emek ve yaşam, yalnızca halen mevcut özsermayeye değer biçen üretim ve tüketimle sınırlandırılır: Bu, yeniden-yerliyurtlulaşma uğrağıdır.

Kapital'in üçüncü cildinde Marx sermayenin sürmekte olan özyayılımının bu iki uğrağını ana hatlarıyla gösterir.[34] Bir ilk uğrakta yeni, daha üretken bir özsermaye dalgası, mevcut üretim ve tüketim aygıtlarını dönüştürür; Marx'a göre kapitalizmi karakterize eden bu "üretim araçlarındaki sürekli devrim," mevcut emeği ve sermayeyi, yeni üretim ve tüketim biçimlerine tahsis etmek için yersizyurtsuzlaştırır ve süreç içinde baştan sona toplumda kodçözümü yaratır. Ancak ikinci bir uğrakta, bu ilerleyen akım birdenbire durdurulur ve her şey yeniden-yerliyurtlulaşır:

34 Bkz., K. Marx, *Capital* (1967), cilt 3: 249-250; ayrıca bkz., *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy* (1973), 618-623, özellikle aşağıdaki pasaj (623'te):

> Bir dönemde süreç tamamıyla akıcı olarak ortaya çıkar –sermayenin maksimum gerçekleşme dönemi; bir diğerinde, ilkine bir reaksiyon olarak öteki uğrak daha zorlu biçimde kendisini öne sürer –sermayenin maksimum devalüasyonu ve üretim sürecinin tıkanıklığı dönemi.

Hem üretimin hem de tüketimin gelişen aygıtları artık, yalnızca ona değer biçmek ve önceki yatırımdan kâr elde etmek için belirsiz özsermaye olan şeye bağlanır. Bir yersizyurtsuzlaşma dalgası üretici güçlerde devrim yapıp onları toplumsallaştırdığı anda (üretimde olduğu kadar tüketimde de) her tür yaratıcı enerjiyi de özgürleştirir; ancak sonra üretim ve tüketim ilişkilerini özel artı-değer temellükünün ezici ağırlığına esir eden yeniden-yerliyurtlulaşma ortaya çıkar.

Bu yüzden yeniden-yerliyurtlulaşma, kapitalizmin, iktidar bileşenini, yani yeni üretici güçlerin gelişmesini engelleyen, daha da önemlisi, daha öte artı-değer üretimine yeniden-yatırım dışındaki amaçlar için artığın harcanmasını önleyen yozlaşan gücünü gerçekleştirirken, ekonomik bileşen olarak yersizyurtsuzlaşma, değişiklik üreten ve üretim ve tüketim enerjilerini mevcut hedeflerinden ve sınırlarından kurtaran "üretim araçlarında sürekli devrim"i temsil eder. Elbette bu terimler bir tek sürecin (aksiyomlaşma süreci), uygun biçimde söylemek gerekirse, aynı anda ortaya çıkan iki "uğrak"ı arasında analitik bir ayrımı ifade ederler. Yine de bu ayrım çok önemlidir, çünkü kapitalizmin iki çelişkili "uğrak"ı ya da bileşeni olarak iktidar ve ekonomi arasındaki farkı vurgular.[35]

Kodçözümü ve yeniden-kodlama arasındaki ilişki de benzerdir, ancak bir anlamda tersine çevrilmiştir. Bu "uğraklar"ın her ikisi de aksiyomlaşmadan kaynaklanır: Kodçözümü, sürecin arzulama-üretiminin sabit kodlardan kurtulduğu olumlu uğrağını temsil eder ve yeniden-kodlama, yeniden-yerliyurtlulaşma ve sermaye birikiminin hizmetindeki sahte kodlarda arzuyu yeni-

35 İki uğrağın eşanlılığı, bir uğrağın ya da diğerinin verili bir tarihsel dönemde egemen olabilme ya da bu egemenliğin periyodik olarak konjonktür dalgalanmaları ile değişebilme olanağını engellemez; örneğin, 1960'lar başat yersizyurtsuzlaşma ve kodçözümü uğrağını ve 1980'ler başat yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlama uğrağını temsil eder. On dokuzuncu yüzyıldan alınan bir başka örnek için bkz., *Baudelaire and Schizoanalysis: the Sociopoetics of Modernism* (1993) adlı kitabım.

den-ele geçirmeye hizmet eder. Ancak yeniden-yerliyurtlulaşma kapitalizmde egemen olurken –kapitalizm aslında komünizmle karşıtlık içinde, basitçe (yersizyurtsuzlaşmayla geliştirilen) üretici güçlerin (yeniden-yerliyurtlulaşmayla desteklenen)[36] özel temellük tarafından engellenmesi ve buyruk altına alınması olarak tanımlanabilir– Deleuze ve Guattari'ye göre yeniden kodlama, kodçözümünü içermede başarısız olur ve yeniden-yerliyurtlulaşmadan çok daha zayıf bir güç olarak kalır. Bu, daha önce değindiğim üzere, kapitalizmin temelde anlamsız olmasından ve aksiyomlaşmanın sürekli olarak yeniden-kodlamanın yeniden-içerebileceğinden daha fazla kodu çözülmüş akışı serbest bırakmasından dolayıdır. Yeniden-kodlama, özgür-biçimli arzuyu sabit kodlarda yeniden-ele geçirmeye ve böylece bastırmaya hizmet eden kesinlikle reaktif bir güçtür; ancak kapitalist socius kodlanmış akışlardan çok nicelenmiş akışları örgütlediğinden, tüm ortamdaki gösterge-sistemleri en iyi durumda ikincil bir rol oynar.

Bu yüzden kapitalist kayıt sistemi ilkellik ve despotizmde olduğu gibi yazı ve ses karşılıklı ilişkisinden değil, aksiyomlaşma dinamiklerinden, yani yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşmadan, kodçözümü ve yeniden-kodlamadan oluşur.[37] Ve o, yazıyı ve sesi ikincil yeniden-kodlama uğrağına gönderdiği anda, kapitalist pazar aileyi tam olarak bir alt konuma indirir, çünkü artık sermayenin kendisi, ailelerin ve/veya doğrudan devletin politik egemenliğinin işi olan, hem toplumsal-üretim hem de toplumsal yeniden-üretim işlevlerini üstlenir. Elbette ilkellikte aile, akrabalık ve toplumsal ilişkiler doğrudan çakışıyordu; ancak despotizmde bile her kasttaki ilişkiler –ister tebaa-halklara uygun yerel kodlama artıklarıyla ister hanedanlıklara ve despot ve onun yardakçılarına uygun unvan tevarüsüyle olsun– geniş ölçüde aile-belirlenimliyken,

36 Bu tür bir tanımın ayrıntılı incelemesi için bkz., A. Negri'nin eserleri, özellikle *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse (1984).

37 Kapitalist kaydın, (ya sermaye ya da emek-kapasitesine ilişkin) niceliksel mülkiyeti niteliksel hafıza ve inancın yerine geçirme eğilimi hakkında bkz., 250-251/298.

aralarındaki ilişkiler açıkça politikti. Bununla beraber, gördüğümüz üzere, kapitalizmde bir kez egemen olan devlet, yalnızca "sermaye aksiyomatiğinde yakalandıkları kadarınca aslında kodu çözülmüş akışların düzenleyicisi" (252/299) haline gelir:

> [Devlet] ilkin ayrı ayrı işlev gösteren altbileşenleri birleştiren bu soyut birlikti; şimdi o, akışlarını eşgüdümlediği ve özerk egemenlik ve bağımlılık [kasttan çok sınıf] ilişkilerini ifade ettiği bir güçler alanına tabi olur. Artık korunan ve örtüşen yerliyurtlulukları üst-kodlamakla yetinmez; kodu çözülmüş para, metalar ve özel mülkiyet akışları için kodlar kurmak, icat etmek zorundadır.[38] (221/261)

Artık temel sosyal bağlar ailesel, kişiler arası ya da politik biçimde değil pazarla örülür.[39] Toplumsal-üretim ve yeniden-üretim, para ve sermaye akışları aracılığıyla ortaya çıkar. Ve bu kodu çözülen ve aksiyomlaşan akışlar salt bir niceliksel kalkülle yönetildiğinden, çoğu toplumsal rol, artık basitçe onlarla çakışmak yerine, ekonomik işlevlerden türer. Hemen döneceğimiz sonuçlarla göze çarpan önemli istisna, artık "kamusal" ya da ekonomik siferdeki toplumsal-üretimden ve yeniden-üretimden ayrılan "özel" bir siferi işgal eden ailedir.

---

38 Deleuze ve Guattari, despotizmden kapitalizme geçiş hakkında şunları söyleyeceklerdir: "Artık olabildiğince iyi yeniden-kodlama Devlet'e bağlıdır..." (223/264); bu, "yeniden-kodlama" terimini birkaç fiili kullanımlarından biridir (bkz., Birinci Bölüm, dpnt. 48).

39 *The Communist Manifesto*'nun (*On Revolution* içinde [1971]) yanı sıra *Grundrisse*'den alınan şu pasajları karşılaştırın:

> Bütün ürünlerin ve etkinliklerin mübadele değerlerine ayrışması, üreticilerin birbirlerine her yönlü bağımlılığını olduğu kadar ... bütün sabit kişisel (tarihsel) bağımlılık ilişkisinin ayrışmasını önvarsayar. Birbirlerine kayıtsız olan bireylerin karşılıklı ve her yönlü bağımlılığı onların toplumsal bağlantısını oluşturur. Bu toplumsal bağ, *mübadele değeri* içinde ifade edilir. (156)
> [A]slında para ... [ya da] servet manyaklığı, zorunlu olarak beraberinde kadim toplulukların gerileme ve çöküşünü getirir. Bu nedenle o, bunların antitezidir. O [para] bizzat topluluktur ve kendi üzerinde bulunan bir başkasını hoş göremez. (223)

Bu arada ticari kapitalizmin endüstriyel kapitalizme dönüşümü aracılığıyla ekonomik ilişkiler baskın hale gelir ve büyük ölçüde despotizmin politik ilişkilerinin yerini alır. Alışveriş, ticari para ve mübadele-değeri despotizm içindeki paranın haraç biçimiyle, tanım gereği bu biçim egemen olsa da, birlikte var olabilmişti. Ticari sermaye sahipleri bir yerde ucuz alıp bir diğerinde pahalı satarak mübadele aracılığıyla kâr ediyorlardı: Onların faaliyeti, fiyat yapıları arasındaki yerellikler ve farkların bağımsızlığına dayanıp, bunlardan kaynaklanıyordu. Deleuze ve Guattari, açık uçlu ve bir dereceye kadar sistematik olmayan bir tarzda, yanal faaliyet gösterdiğinden dolayı bunu, sermayenin bir ittifak biçimi olarak değerlendirir.

Deleuze ve Guattari şu konuda Marx'la aynı fikirdedirler: Emek-gücünün metalaşmasıyla soyut emek gerçek, pratik varlık üstlendiğinde büyük bir dönüşüm gerçekleşir: Şizoanalitik terimlerle sermaye soyzincirsel bir hal alır. Bundan önce, ticari paranın mübadele-değeri, mübadele-ilişkisinin kendisiyle yansıtılan "salt" bir soyutlamayı temsil eder ve onun potansiyel dinamizmi üst-kodlama tarafından içerilebilir. Endüstriyel sermaye ve metalaşan emek-gücü ortaya çıkar çıkmaz, mübadele-ilişkileri açık uçlu ve gelişigüzel olmaya son verir; değer, toplumsal-üretim siferini terk etmeden ya da değer olmaya son vermeden çeşitli uğrakları –para, metalar, üretim araçları, meta olarak emek-gücü– aracılığıyla dolaşıma girer.[40] Ve ticari sermayenin açık uçluluğu, bu tamamıyla birleşmiş değer çevrimi tarafından içerildiği anda, emek gücü bunun içerisinden, artık kendi kendine yeten tamamıyla ekonomik bir sistem olan şeyin içerisinden bir artı-değer üretir ve endüstriyel sermaye onun merkezindeki yeni socius haline gelir:

> Kısacası, sermaye soyzincirsel sermaye haline gelmek için ittifak sermayesi olmaya son verdiği anda, kapitalist makine başlar. Para parayı ya da değer bir artı-değeri doğurduğunda

40 Ticari kapitalizmden "gerçek" endüstriyel kapitalizmin gelişimi hakkında bkz., *Grundrisse*, 250-263.

> sermaye soyzincirsel hale gelir. ... Yalnızca bu koşullar altında sermaye ... bütün üretim güçlerini temellük eden .. yeni socius ... haline gelir. (227/269-270; çeviri değiştirildi)

Soyzincirsel sermaye aslında toplumsal yatırım odağı ve temeli olarak despotun yerini alır ve pazar sürekli genişlediği için, ittifakın yanal mübadele-ilişkileri (alışveriş) ne kadar kapsamlı hale gelirse gelsin, devamlı büyüyen artı-değer niceliklerinin öngörülen üretimine dayalı, genişletilmiş soyzincirlerinin görünürdeki kaynağı ve temeli olarak sermayeye sonsuz borç borçlanılır. Aslında geçmiş yatırım sahiplerine borçlanılan sonsuz borç, şimdi ve gelecekte emek-gücünün tahsis edileceği sınırsız üretimi yansıtır. Bu, anti-üretimin kendinde erek olmaya son verdiği, üretime içkin olduğu, fazla üretimi yalnızca soğurma işlevi gördüğü ve daima genişleyen artı-üretim döngülerine tüketimi soktuğu bağlamdır: Kısaca bu, çileciliğin –(Weber'in Protestan iş etiğine benzer şekilde) sonsuz borcun ödenmesi için sonsuz emeğin– kapitalist öznellik kuralı haline geldiği bağlamdır.

Bununla beraber kapitalist socius, *haddi zatında* bu tür bir çileciliği doğrudan üretme aracına sahip değildir: Onun salt soyut niceliksel kalkülü nitelikleri, anlamları, inançları içeren öznellik formasyonuyla uyuşmaz. Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları üzere, kapitalizmde

> [t]emsil ayrı bir nesneye değil, üretici etkinliğin kendisine bağlıdır. Socius ... para-sermaye olarak doğrudan ekonomik hale gelir. ... Kaydedilen şey ... artık üreticiler ya da üretici-olmayanlar [kişi-nesneler] değil, bağlı oluşlarında ya da birleşimlerinde somut hale gelen soyut nicellikler olarak üretim güçleri ve araçlarıdır... (263/313)

Böylelikle sermaye aileyi öznelerin formasyonuyla yetkilendirir. Çünkü (ticari alışveriş-ittifakları ve finansal borç-soyzincirleri aracılığıyla) toplumsal-üretim ve toplumsal-yeniden-üretim faaliyetleri yeni socius olarak sermaye tarafından

tamamen üstlenildiği anda, yalnızca insan yeniden-üretimi ilk kez tamamıyla toplumsal-üretimden/yeniden-üretimden ayrılır; yani bundan sonra insan yeniden-üretimi çekirdek ailede özelleşir.

Bu tür bir ayrımın sonuçları belirleyicidir. Her şeyden önce pazar tarafından yönetilen ve insan yeniden-üretiminden ayrılan toplumsal yeniden-üretimle "ensest-tabusu," ilk kez salt olumsuz hale gelir: Buyruk, artık temel toplumsal bağların örülmesiyle ya da görkemli harcamanın haklılaştırılıp ifade edilmesiyle ilgili değildir: O, yalnızca biyolojik ensesti yasaklar. Bu açıdan çekirdek ensest-tabusu, despotizmin politik pasifleştirimine içselleşen –psikolojik– bir pasifleştirim biçimi ekler. Ancak bu kapitalist pasifleştirme biçimi daha kötücül bile olabilir, çünkü arzu, daha başlangıçta, grotesk bir çiftebağda yakalanır: Çekirdek ailenin genel olarak toplumdan soyutlanışı, arzuyu, tam da yasaklananlar, yani aile üyeleri *dışında* bütün olası nesnelerden ayırır. Bu koşullar altında arzunun kesinlikle en çok arzu edilen nesnelere erişimi yasaklanır. Böylece çekirdek aile, kapitalist anti-üretim tarafından beslenen ve talep edilen çileci öznelliğin kusursuz eğitim-zeminini sağlar. Dahası, aile içinde sınırlanmış ve sınırlayıcı ilişkiler yalnızca genel bir çilecilik üretmezler: *Mikrokozmoz içinde kesinlikle kapitalizmin temel ilişkilerini yeniden-üretirler.* Çünkü sermayenin işçiyi yaşam araçlarından ayırıp, tatmini iş sonrasına, ödeme-gününden sonraya ve emeklilikten sonraya ertelemesi gibi, iğdiş eden baba da çocuğu, besleyen anneden ayırıp, tatmini olgunluğa ve yeni bir ailenin kuruluşuna kadar erteler:

> İttifaklar ve soyzincirleri artık insanlarla değil parayla geçtiği [anda] ... aile, artık egemen olmadığı şeyi [yani toplumsal yeniden-üretimi] ifade etmeye uygun bir mikrokozmoz haline gelir. ... [ilkellikte olduğu gibi] toplumsal yeniden-üretimin başat faktörlerini kurup geliştirmek yerine [aile] bu faktörleri kendi yeniden-üretim tarzında uygulayıp kuşatmakla yetinir. Bu yüzden baba, anne ve çocuk, sermaye imgelerinin simülakrumu ("'Bay Sermaye, Bayan Yeryüzü' ve çocukları İşçi")

> haline gelir; buradan bu imgelerin, yalnızca simülakrumuna yatırım yapması kararlaştırılmış arzuda tanınmaması sonucu çıkar. Ailesel belirlenimler, toplumsal aksiyomatiğin uygulaması haline gelir. Aile, toplumsal alanın tümüne uygulanacak altbileşen haline gelir. (264-265/315)

Belirttiğimiz üzere, kapitalizmde toplumsal roller zaten ekonomik işlevlerin imgeleriyse, aile rolleri, yalnızca "[bu] imgelerin imgeleri, türevlerin türevleri"dir (264/315). Kapitalist özneler, toplumsal bastırmadan soyutlanan, yine de en soyut terimleriyle kapitalist toplumsal yapıyı ve dinamikleri tam olarak yeniden-üreten bir kurum tarafından çilecilik konusunda eğitilir. Dahası kapitalist aile, diğer toplumsal formasyonlardan temel toplumsal-bastırma unsurlarını da yeniden-üretir: yasaklanmış annede cisimleşen yaşam araçlarından ayrılma ve yasaklayıcı babada cisimleşen despotik yasaya itaat. *Karmaşa olarak* Oedipus ortaya çıkar.

Öyleyse toplumsal-üretim ve yeniden-üretimin sermaye tarafından aksiyomlaştırılması ve sonuç olarak çekirdek ailede insan yeniden-üretiminin ayrılması ile Oedipus karmaşası, ensest-tabusunun üçlü temsilini tamamıyla doldurur. Ensest, despotizm ve ilkellikte olduğu gibi, yalnızca bastırılan temsil ve yerinden edilmiş temsil-edilen olmakla kalmaz: Tam da arzunun *temsilcisi* haline gelir, çünkü arzu artık çekirdek ailenin libidinal biçimde yüklenmiş sınırlarında daha önce hiç olmadığı kadar gündelik ensest tehdidi yaşar.[41] Diğer libidinal üretim tarzları kadar baskıcı olan diğer rejimlerdeki arzunun temsilci-

41 Deleuze ve Guattari şunları vurgular:

> Kapitalist toplumsal formasyonda Oedipal sınır, kodu çözülmüş akışlarla üretilen toplumsal imgelerin fiili olarak arzunun yatırımda bulunduğu sınırlanmış ailesel imgelere başvurması anlamında kendisini yalnızca işgal edilmiş olarak bulmakla kalmaz, aynı zamanda üzerinde ikamet edilmiş ve yaşanmış olarak da bulur. Temsil unsurları ... içinde *geçişini tamamladığı* anda Oedipus, İmgesel içindeki bu noktada kurulur: *Yerinden edilmiş temsil edilen, bizatihi arzu temsili haline gelir.* (266-267/317-318)

si en azından farklı bir amaca sahipti: ilkellikte yaşam araçlarının doğrudan temellükü; despotizmde politik egemenliğe karşı isyan aracılığıyla özgürlük. Kapitalizmde arzu, kesinlikle hâlâ bu (ve diğer) biçimleri alır –biz hâlâ yaşam araçlarını güvence altına almak isteriz ve hâlâ politik egemenliğe son vermeyi isteriz– ancak artık çekirdek ailenin maddi kurumu, arzulama-üretimini tuzağa düşüreceği "nesnel" bir biçimle, Oedipus karmaşasıyla temsil bozukluklarını telafi eder.

Öne sürdüğüm üzere, arzunun bu son pasifleştirimi gerçekten hepsinin en kötücülü ve tehditkârı ise, bu bir anlamda arzunun artık ne istediğini bilmemesinden dolayıdır: Maddi koşullar ve bastırıcı temsiller, arzuya, eşzamanlı olarak yasakladıkları ailesel nesneleri sunmak için birleşirler: "Oedipus, arzunun kendisinin yakalanmasına izin verdiği yem imgesidir" (166/195). Dahası, ilk kez despotizmde ortaya çıkan ölüm içgüdüsü kapitalizmde daha da yaygın bir hale gelir: Despottan gelen uzak bir tehdit olarak herkesin üzerinde kalması yerine ölüm, artık yiyecek ve barınak sağlamak için yeterli paraya sahip olmamaya ilişkin her yerde hazır ve nazır tehdidi –yani işini kaybetmeye ve böylece yaşam araçlarına erişim sağlayan pazarı kaybetmeye ilişkin her yerde hazır ve nazır tehdidi– barındıran günlük varoluşa içkin bir hale gelir. Kapitalist çileciliğin diğer unsurları gibi, ölüm içgüdüsünün pazara dayalı bu biçimi de, para olarak işlev gören ebeveyn sevgisiyle çekirdek ailenin dinamikleri tarafından yansıtılır ve desteklenir: Çocuklar etkili biçimde diğer beslenme ve korunma kaynaklarından soyutlandığından, ebeveyn sevgisinden yoksun kalırlarsa, "babanın yasası"nı çiğneyip anneye erişimi kaybederlerse, yok olurlar.[42] Her iki koşul dizisinde ölüm içgüdüsü, arzuyu giderek pasifleşmeye ve reaktif bir hal almaya zorlar: bir diğerinin arzusunun arzusu –ancak artık despottan çok patronun ya da babanın arzusunun arzusu.

42 Aslında Deleuze ve Guattari ölüm içgüdüsünün yalnızca kapitalizmle bir içgüdü haline geldiğini vurgularlar; çünkü despotizmde o, psişik işleyişin içsel bir ilkesinden çok dışsal bir tehdittir.

Bununla beraber bir diğer ve daha önemli anlamda arzu, arzuladığı şeyi bilmese ya da tersine inansa bile –belirli koşullar altında arzunun kurumsallaşmış temsilcisinin, bütünnesne kişilerle ensest olmasındaki gibi– daima arzuladığı şeyi (kısmi-nesne ilişkilerini) arzular:

> Kapitalist toplumda [Oedipus karmaşası için] gerekli koşullar sağlandığında [bile], bu nedenden dolayı Oedipus'un olduğu şeyi olmaya, bilinçdışını kendi parolojizmlerinin tuzağında kıstırarak, bütün arzulama-üretimini ezerek, bir inanç sistemini onun yerine geçirerek, arzunun temsilcisinin yerini gasp etmeye başlayan, yalın yerinden edilmiş temsil edilen olmaya son verdiği düşünülmemelidir. Oedipus asla bir neden değildir: Belirli tipte önceki bir toplumsal yatırıma dayanır... (178/210-211)

Aile, kişiler üzerinde faaliyet gösterirken, kapitalist toplumsal-üretim, kodçözümü ve aksiyomatik birleşmeler aracılığıyla faaliyet gösterdiğinden, kapitalizmdeki en büyük eşitsizlik arzulama-üretimi ve onun kurumsal temsili arasındaki eşitsizliktir: Bu, kişilerden bazılarının diğerlerinin ücretli kölesi olmasından değil, yalnızca bazı üretim araçlarının sahipleri olmalarından ya da olmamalarından, sermayenin ya da yalnızca emek-gücünün sahipleri olmalarından kaynaklanır. Sonraki bölümde göreceğimiz üzere arzu, genel olarak toplumda tam faaliyet gösteren kodçözümüyle kodlanmaktan kurtulur ve kişisizleşir; aksine aile, yeniden-kodlamanın ve arzunun kişileştirilmesinin ya da "kişisizleştirilme"sinin (tek bir olmasa da[43]) temel bir alanıdır.

Bu bağlamda, kapitalizmde genel toplumdan ayrılsa da çekirdek ailenin, hiçbir şekilde özerk ya da ondan bağımsız olmadığını hatırlamak çok önemlidir. Aksine, aileye özgül rolleri –yeniden-kodlama, çileci öznelerin formasyonu, arzunun pasifleştirilmesi ve kişisizleştirilmesi– toplumsal-üretim tar-

43 Çağdaş kapitalizmde yeniden-kayıt yerlerine ilişkin bir tartışma için bkz., "The *Anti-Oedipus*: Postmodernism in Theory" (1988) başlıklı makalem.

zı tarafından verilir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, Oedipus karmaşasının bizzat bir neden olmadığını, tamamıyla arzunun toplumsal yatırım tarzına dayalı bir iletici olduğunu vurgular:

> Bu tür bir ilkenin [toplumsal yatırım önceliği] muhtemelen yetişkin için geçerli olduğu, ancak kesinlikle çocuk için olmadığı yönünde itiraz edilecektir. Ancak aslında Oedipus babanın zihninde başlar. Ve [bu] başlangıç [bile] kesin değildir: O, yalnızca baba tarafından gerçekleştirilen toplumsal tarihsel alan yatırımlarından başlayarak kurulur. ... Babanın çocuğa ilişkin olarak başlangıç olması olgusu, yalnızca diğer öncelik, ailesel yatırımlara ilişkin toplumsal yatırımlar ve karşı-yatırımlar önceliği açısından analitik olarak anlaşılabilir. (178-179/211)

Öyleyse, Oedipus karmaşası toplumsal formasyondan kaynaklanır ve onun tarafından çekirdek aileye, ailenin çileci öznellik formasyonundaki faili olarak devredilir. İkinci Bölüm'de kaydedildiği üzere, Oedipus hakkındaki bu önemli toplumsal-tarihsel perspektif ve onun pasifleştirme programı olmadan herhangi bir toplumsal bastırma, kaçınılmaz psişik bastırmanın yalnızca bir "yüceltilmesi" haline gelir ve "bütün boyun eğişler önceden haklılaştırılır" (74/88).

Ailesel yatırımlara ilişkin toplumsal arzu yatırımlarının önceliği, Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin Oedipus karmaşasını icat etmediği, aksine "psikanalizin öznelerinin çoktan Oedipalleşmiş oldukları ... [ve psikanalizin yaptığı] her şeyin hareketi desteklediği ve bütün bilinçdışının yerinden edilmesine son bir enerji patlaması eklediği" (121/144) yönündeki vurgularının nedenini de açıklar. Bu ışık altında Freud'un en etkili keşiflerinden biri, onun en zararlı keşiflerinden birine dönüşür: "aktarım." Çünkü Oedipus karmaşası artık, despotik yasaya ve devlet egemenliğine tabi olmanın içselleşmiş-psikolojikleşmiş bir versiyonu olarak görünür: Babanın iğdiş eden yasası, despotun "kast sistemine dayalı iğdiş etme" ["caste-trating"] olarak adlandırdığım, politik egemenliğin artık genel toplumda doğrudan faaliyet göstermediği yaygın kodçözümü durumlarında

uygulamaya geçirilen bir içselleşmiş yerinden edilişini temsil eder. Çünkü özneler artık soyut olsa bile, doğumlarından itibaren babanın yasasıyla ve pazarın yasasıyla etkili biçimde disiplin altına alınırlar: feragat et, özdeşleş, ertele ve çalış –ya da yok ol. Bununla beraber aile asla tam olarak genel toplumdaki kodçözümünden ayrılmaz ve özellikle ailenin soyutlanması kitlesel eğitim, kitle iletişim araçları vb. aracılığıyla toplumsallaşma ve aksiyomlaşma güçlerine giderek boyun eğdiğinden dolayı, ailesel yeniden-kodlama ve babacıl otorite sırasında zayıflar –ve böylece psikanaliz, arzu kodçözümünü kabul edeceği (daha az da olsa destekleyeceği) yerde, Oedipus karmaşasını destekleyeceği gediğe girer. Babanın yasası, *onun* gücü aksiyomatik kodçözümü karşısında azaldığından, zaten despotun yasasının yerinden edilen bir ikamesiydi; babanın etkisi de kodçözümü karşısında azaldığından psikanalist, artık sırasında aktarım aracılığıyla babayı ikame edecektir. Aslında arzunun ailesel buyruk altına girmesi azaldığında psikanaliz, ailesel Oedipus'la aynı sırada olan ve onu destekleyen, ancak ebeveyn sevgisinden çok, artık doğru para inançları ve davranışları mübadelesine dayalı, kısmen aksiyomlaşan bir değişkeni sunmak için müdahale eder. Bu durumda Deleuze ve Guattari, terapötik pratiği ve teorisi, aktarım, çekirdek aile ve Oedipus karmaşası etrafında örgütlendiği (çok önemli) ölçüde psikanalizin, katı kapitalist bir kurum olarak anlaşılması gerektiğini vurgularlar. Çünkü karmaşa olarak Oedipus, kapitalist toplumsal-üretimin kesinlikle bastırmak için arzulama-üretimini arzunun temsilcisi, bastıran temsili ve yerinden-edilen temsil edileni olarak sunduğu özgül temsildir –ve psikanaliz çoğunlukla bu yapıyı yeniden-üretmek ve sonuçlarını desteklemek için hizmet eder.

Şizoanaliz ve Freud

Şizoanaliz, psikanalizin bu yollarla kapitalist özneleştirmeye nasıl katıldığı ve katkıda bulunduğunu göstererek, psikanalizi özeleştiri noktasına taşıyabilir. Ancak bu, psikanalizin

toptan bir mahkûmiyetini oluşturmaz; bundan uzaktır. Psikanalizin diğer kavram ve prosedürleri -en önemlileri yüceltme, aktarım, ölüm içgüdüsü ve arzunun kapitalist bastırıcı temsili olarak anlaşılmaktan çok evrensel olarak anlaşılan Oedipus karmaşası- yanıltıcı ya da kendi kendini baltalayıcı olarak reddedilse bile, pek çok kavramı ve bazı prosedürleri -özellikle libido, serbest-çağrışım ve ilksel bastırma- şizoanaliz için önemlidir.

Belirttiğim üzere Freud'un en büyük keşfi, arzunun soyut, öznel özü olarak, "arzu edilebilir" olmak için önbelirlenmiş özgül nesnelerden özgür ve bunun yerine akıcı arzu yatırımlarıyla nesnelerine libidinal değer bahşeden libidoyu keşfidir: Özgür-biçimli libido, bilinçdışı sentezlerin meşru kullanımını gerçekleştirir. Ancak daha sonra Freud, en büyük keşfine ihanet eder ve arzuya evrensel önbelirlenmiş nesneler ve amaçlar atfeder: anneyle cinsel ilişki ve babayla özdeşleşme -Oedipus karmaşası. Ve bunu yaparken Freud, yalnızca kapitalist yeniden-üretimin kurumsal yapısını yeniden-üretir: Aslında çekirdek ailede arzu, birleştirici sentezin gayri meşru kullanımıyla genel toplumdan ayrılır; öyle ki libido arzunun başlıca nesneleri olarak aile üyelerine bağlanır ya da bu üyelerle yeniden-kodlanır. Aksine arzunun ittifaklar ve soyzincirleri yamalı bohçası yoluyla ve bütün-nesne kişiler yerine, yamalı bohça boyunca dolaşımda bulunan kısmi-nesne organlar biçiminde bütün toplumsal alana yatırım yaptığı ilkel toplumda bu tür bir ayrılma gerçekleşmez; bu, nihayetinde arzuyu *despotun kendi uzak* figürüne, ancak insan yeniden-üretimini çekirdek ailede olduğu gibi toplumun geri kalanına tamamen kapatmaksızın odaklayan despotizmde de gerçekleşmez.

Serbest çağrışım fikri, benzer şekilde, bağlayıcı ve ayırıcı sentezlerin meşru kullanımını ima eder. (Gerçekten serbest) serbest-çağrışımda açık uçlu, çokkatlı gösterge zincirleri, bir tek anlama ya da temsilciye indirgenmeden ortaya çıkıp diğer zincirlerle keyfi olarak kesişir. Bununla beraber kapitalizmde

ebeveyn figürlerinkiler dışında hemen bütün göstergeler, pazar tarafından kodçözümüne uğratılır; öyle ki bu tür kodçözümüyle birleşen gayri meşru ayrımlar, gösterge çokkatlılığını, Oedipal üçgenin sınırları içinde gerçek önemleriyle bütünüyle orantısız biçimde yankılayan yalnızca birkaç göstergeye indirgemeye hizmet eder. Freud, Oedipal yorumu serbest çağrışımların çokanlamlı göstergebilimi üzerinde sürekli zorlayarak, İkinci Bölüm'de psikanalizin ikinci ve dördüncü paralojizmleri, uygulama ve dışdeğerbiçim paralojizmleri olarak göndermede bulunulan şeyde bir başlangıç çokkatlılığından birkaç ayrıcalıklı göstergenin bu çıkarılışını ve yükseltilişini destekler. Ayrıca bu tür sınırlama, ayırıcı sentezin gayri meşru dışlayıcı bir kullanımına neden olur; bu suretle arzu, iki çekim ve özdeşleşme nesnesi arasında seçim yapmak zorunda kalır: aynı ya da karşıt cinsiyette ebeveyn; yasaklayan ya da yasaklanan. İnsanın ya elit sınıfa ya da kitlelere ait olduğu bu haksız ayrım yapısı, önce despotizmde ortaya çıkar, ancak orada arzuyu henüz tamamıyla kuşatıp belirlemez, çünkü insanın toplumsal yeniden-üretimle yerel katmerlenişi az çok pasif bırakılır. Yalnızca kapitalizmde bu geniş ölçekli ya/ya da yapısı çekirdek ailenin özüne geçtiğinde despotun otoritesi yasaklayıcı babaya geçtiğinden ve anne yasaklanmış tatmin meyvesi haline geldiğinden, gayri meşru dışlayıcı ayrım, arzuyu bir çifte-bağda etkili biçimde ele geçirir. Bu koşul altında Freud, arzunun orijinal Oedipus karmaşasına takılmasından ya da yeni kuşakta başka bir Oedipus karmaşası formasyonunda "çözülme"sinden başka bir alternatif görmez: Bu, psikanalizin üçüncü paralojizmi, çifte-bağ paralojizmidir.

İlksel bastırma kavramı [*refoulement originaire*], sonuçta arzunun hem salt içgüdüsel belirlenimden nasıl farklılaştığının hem de ilk elde temsille ele geçirilmeye nasıl elverişli hale geldiğinin açıklanmasına yardım eder. Ancak –özgül temsillerin arzulama-üretimine etkilerini eleştirel olarak değerlendirmemizi sağlayan ve temsil sürecine müdahale eden çabaları

haklılaştıran– ilksel bastırmanın önemli müphemliği, ilksel bastırma, arzunun bu tür bastırmayı evrensel ve bu yüzden kaçınılmaz olarak haklılaştırmakta kullanılan toplumsal-tarihsel biçimde özgül bastırıcı temsiliyle, yani Oedipus karmaşasıyla karıştırıldığında ihanete uğrar. Freud, burada psikanalizin beşinci paralojizmini, aslında belirlenimin yönünü tersine çeviren sonradan paralojizmini harekete geçirir: Freud'a göre toplumsal bastırma, orijinal Oedipal bastırmanın salt bir "yüceltilmesi" haline gelir.

Bütün paralojizmler bir anlamda ilk paralojizm, yerinden etme paralojizmi tarafından üstlenilir ve olanaklı kılınır; bu suretle psikanaliz, arzunun gerçek doğasını, üç toplumsal-üretim tarzının tümünün bastırıcı temsillerinin yasakladığı şeyle karıştırır, yani arzuyu bastırıcı temsilin yerinden edilmiş temsil edileniyle karıştırır, libidonun doğasını Oedipus karmaşasıyla karıştırır. Kısaca, Oedipus gerçekten de çekirdek ailenin özünde arzunun fiili yaşanma tarzı olduğundan dolayı, psikanalizin en çok yanıldığı nokta, kapitalist toplumun ayırıcı yapısını yansıtan "nesnel" bir temsil olsa da, temsil hilesinin kurbanı olmasıdır.

Şizoanaliz ve Lacan

Yine de, burada Lacan figürü önemli bir istisna olarak durur: Hiç kimse psikanalizde, Freud'daki ve genel olarak psikanalitik söylemdeki temsil stratejilerini ve etkilerini tartışmaya açmak için bu kadar çok çalışmamıştır. Çünkü Lacan'a göre geleneksel psikanalitik söylemde Oedipus karmaşası, psişik yapı ve dinamiklerin karşısına arzunun semiosis'ini (ya da en azından dilbilimini) dikkate alan Simgesel ya da yapısal bir yorumunu yerleştirdiği– İmgesel bir temsilidir. Ancak Lacan'ın Oedipus'a ilişkin Simgesel yorumunun ne kadar eleştirel olacağı sorusu ortadadır. Deleuze ve Guattari bir köprüye sabotaj yapan Direniş savaşçılarının hikâyesine başvurur, onlar patlayıcı maddeleri çelik direklerin altına öylesine doğru biçimde yerleştirirler

ki bütün köprü, yalnızca tam olarak inşa edildiği yere geri düşecek şekilde havaya uçar. Aksine şizoanaliz, Oedipus'un özeleştirisinin *tersçevrilemezliğini* güvence altına almak ister.

İkinci Bölüm'de gördüğümüz üzere, Lacan'ın yapısal Oedipus karmaşası, somut ebeveyn rollerini daha soyut dilbilimsel varoluşçu işlevlere dönüştürür. İyi ya da kötü, Lacan'ın Oedipus'u, ebeveynlerin belirli kişiliklerinin ya da çocuk yetiştirme kültürünün, Viktoryen aile yaşamı görüşünden çok Freud'un görüşüyle uyumlu olup olmadıklarına bakmaksızın işlev gösterecektir. Artık anneden ayrılma, bedenin tözüyle teması kaybetme ya da Simgesel Düzen'de dil ve anlam evrenine giriş olarak "varlık" anlamına gelir; enseste karşı iğdiş yasağı ("non/nom du père"), hem anneye yönelik özel bir fallik hakka hem de erkek çocuğun işgal edeceği konuma vb. işaret eden bir gösteren olarak babanın adıyla sesteş hale gelir. Yine de *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölüm'ünde sunulan toplumsal-üretim tarzlarının soykütüğü bu yapısal-dilbilimsel Oedipus yorumunun unsurlarının ve işlevlerinin toplumsal-tarihsel kökenleri olduğunu da açığa çıkarır. Yitik töz ve varlık alanı olarak annenin bedeni, kısmi-nesne kodlamasının, ayrılmış bir aşkın terimle yukarıdan yönetilmeyen toplumsal-üretim ve yeniden-üretim ilişkilerine içkin olduğu yitik ilkellik yer-yurdundan türer. Aynı şekilde babanın iğdiş yasası despotun kast sistemine dayalı iğdiş etme [caste-trating] yasasından türer ve ebeveyn metaforunun ya da göstereninin rolü despotik üst-kodlamaya tekabül eder. İğdiş altında arzu, aşkın Öteki'nin arzusunun dolayımlanan arzusudur; bu mahrem aşkın Öteki'ne borçlanılan sonsuz borç, babanın-adı ile onaylanan bir yeniden-kodlama süreciyle kısmi-nesneleri ikame etme arayışı olarak arzu metonimisini destekler. Despotik buyruğun modern mahrem biçimi bilinçdışı, bir tür rahip ya da seçkin görevli olarak işlev gösteren pek çok psikanalistin, anlam şifresinin çözülmesine yardım edeceği, sesi olmayan, gizli anlamlı bir metne benzemeye başlar.

Bununla beraber, Lacan'ın radikal terapötik pratiğine göre bilinçdışı metin, anlama sahip değildir, Öteki'nin yeri gerçekten boştur ve terapistin rolü onun boş olarak kaldığından emin olmaktır. "Sujet-supposé-savoir" –analizand tarafından bildiği varsayılan ancak aslında bilmeyen özne– olarak terapistin bu rolü, Simgesel ve İmgesel kayıtlarda Öteki'nin işlevlerindeki bir muğlaklıktan, Lacan'ın yorumladığı üzere, psikanalitik terapi pratiğinde çok önemli olan bir muğlaklıktan yararlanır. Simgesel kaydın bakış açısından Öteki, yalnızca bir yer gösterir; ancak aktarımla bu yer analizand için bir İmgesel Öteki haline gelen analistin kişiliğiyle işgal edilir. Bu konumda Lacancı analistin amacı, aktarımı desteklemek değil kısımlara ayırmaktır – hasta tarafından analiste yansıtılan İmgesel Öteki figürünü Öteki'nin *yerinden* kaldırmak ve böylece özneyi Simgesel Düzen'deki ilişkilerine iade etmektir.

Öyleyse şizoanaliz perspektifinden Lacan, yalnızca despotun işlevini gösterip ondan kurtulmak için, onu havaya uçurup yok etmek için aktarımda –Yasa'ya, arzunun arzusu olarak arzuya, iğdişe, eksikliğe, varlık yitimine vb. başvurarak– despotun örtüsünü destekliyor olarak (yanlış?)anlaşılmalıdır. Ve Simgesel kayıtta Öteki'nin yeri boş olarak yorumlanıyorsa bu, kapitalist aksiyomlaşma ve kodçözümünün sürekli olarak bütün toplumsal anlam ve (babanınkinin de içinde yer aldığı) otoriteyi temelden yoksun bırakmasından dolayıdır; bu koşullar altında yeniden-kodlama ve aktarım aracılığıyla anlamı ve otoriteyi yeniden-kurma girişimi bir İmgesel yanılsama, hatta belki bir paranoid kuruntu olarak görünür.

Öyleyse Deleuze ve Guattari'nin soykütüksel Oedipus eleştirisinin ana atılımı, çekirdek ailenin boğucu sınırlarını yarmak ve arzu çözümlemesini tam toplumsal-tarihsel bağlamına iade etmek, "ailesel indirgeme altında bilinçdışının toplumsal yüklerinin yapısını keşfetmek"tir (271/323). Oedipus karmaşası temelde kapitalist toplumsal yatırımların, mahrem aile

siferine uygulanması olarak anlaşılır anlaşılmaz,[44] şizoanalizin görevleri aksiyomlaşma, kodçözümü ve yeniden-kodlamanın arzuyu nasıl oluşturduklarını incelemek, şizofreninin engellenmemiş arzusunun hangi koşullar altında genel olarak toplumda paranoya güçlerine karşı koymaya ve bunları yok etmeye yönlendirilebileceğini araştırmak olacaktır. Artık soykütüksel Oedipus eleştirisini arkamızda bırakarak, bu daha genel görevlere dönebiliriz.

44 Toplumsal aksiyomatiğin çekirdek aileye uygulanması ve bunun sonucu olarak "özel mülkiyette temsil edilen öznel soyut Emek" ve "özelleştirilen ailede temsil edilen öznel soyut Arzu" arasındaki karşılıklı ilişki hakkında bkz., 303-304/361-362.

Eleştirinin Ötesi: Şizoanaliz ve Evrensel Tarih

Şizoanalize göre, psikenin işleyiş tarzı önemli biçimde müphemdir: Organsız-beden üzerine kayıt süreci, (organ-makine bağlantılarını koparark) arzuyu içgüdüsel ya da alışkanlığa bağlı belirlenimden kurtarırken, aynı zamanda arzuyu (toplum tarafından sunulan ya da dayatılan sınırların içine kaydederek) bastırıcı toplumsal temsillerde ele geçirilmeye elverişli kılar. Deleuze ve Guattari'nin ortaya koydukları üzere organsız-beden, arzulama-üretimi ve onun toplumsal kaydı arasında bir tür "eksen" ya da "hudut" (281/334) olarak harekete geçer. Diğer tarzlarla karşılaştırıldığında kapitalist toplumsal kayıt tarzı hakkında ayırıcı ve önemli olan şey, onun işleyişinin de müphem ya da çelişkili olmasıdır: Kapitalist aksiyomlaşma hem yersizyurtsuzlaşmayı hem de yeniden-yerliyurtlulaşmayı kapsar ve kapitalist temsil hem kodçözümünü hem de yeniden-kodlamayı destekleyerek, psişik kayıt sürecinin müphemliğini maksimum noktaya çıkarır. Bu yüzden kapitalizm evrensel tarih *olasılığını* başlatır: Her iki alanda, arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim alanında soyut öznel üretim özünü açığa

çıkararak emeği ve libidoyu yanıltıcı nesnel belirlenimlerden kurtarır. Ancak ayrıca kapitalizm, özgür üretici enerjiyi özel mülkiyet yabancılaşmalarına ve özelleşen aileye, sermayeye ve Oedipus'a yeniden-tabi kılarak, evrensel tarihin *gerçekleşmesini* önler ve erteler.[1]

Buradan kapitalizmin paradokslarından biri ortaya çıkar: Arzulama-üretimi ve toplumsal-üretimin doğal özdeşliği, ikisi arasındaki *rejim farkının* en büyük olduğu aynı üretim tarzında açığa çıkar. Diğer üretim tarzları arzu ve emeği önbelirlenmiş yatırım nesnelerine (yeryüzü, despot) tahsis ediyorlardı ve insan yeniden-üretimi hâlâ toplumsal yeniden-üretimin tamamlayıcı parçalarından biri olduğundan, aile tamamıyla toplumsal bir kurum olarak devam ediyordu. Emek ve arzunun soyut öznel özü, kodlar içinde ve kodlar tarafından nesnelleştirildiğinden dolayı gizli kalıyordu, ancak her ikisi de aynı kapsamlı kodlama rejimine aitlerdi. Kapitalizmin her şeyi kapsayan böylesi bir kodu yoktur: Bunun yerine aksiyomlaşma, bütün önceden kurulmuş nesnel belirlenimlerden ayrılan kodu çözülmüş soyut emek akışlarında faaliyet gösterir, aynı anda insan yeniden-üretimi çekirdek ailede toplumsal yeniden-üretimden ayrılır ve bu, arzuyu da soyut kılar. Bu tür ayrılmanın, birinin diğerinden tamamıyla ayrı görünmesini sağlayan ilave etkisi vardır: Böylece arzu ve emek görünüşte tamamıyla farklı üretim rejimlerine, arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim rejimlerine ait olur.[2]

1 Kapitalizmde insan yaşamının öznel özünün soyut emek ve soyut arzuya bölünmesi hakkında bkz., 337/403.

2 Arzulama-üretimi ve toplumsal-üretimin doğa özdeşliği ve rejim farkı hakkında Deleuze ve Guattari şunu öne sürer:

> molar toplumsal-üretim ve moleküler arzulama-üretimi hem doğa özdeşlikleri [identité de nature] açısından hem de rejim farklılıkları [différence de régime] açısından değerlendirilmelidir. Ancak bu iki özellik, doğa ve rejim yalnızca ters orantıda ... gerçekleşebilir. Bu, şu anlama gelir: Rejimlerin en yakın oldukları yerde doğa özdeşliği tersine en minimum seviyededir ve doğa özdeşliğinin maksimum seviyesinde rejimler en yüksek derecede farklılaşırlar. (336/402)

İki yatırım tarzı: paranoya ve şizofreni

Öyleyse arzuyu kodlamak ve üst-kodlamak ve arzu yatırımını önceden kararlaştırılmış nesnelere yönlendirmek için her şeyi yapan diğer üretim tarzlarından farklı olarak kapitalist socius, *iki tür farklı* yatırımı destekler: yersizyurtsuzlaşma ve kodçözümüyle soyut öznel arzu ve emek özgürlüğüne tekabül eden yatırım türü, yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlamayla geçici yapay yer-yurtların ve kodların canlandırılmasına tekabül eden yatırım türü. Bu fark öylesine önemlidir ki Deleuze ve Guattari bunu şizoanalizin temel bir tezi, aslında *Anti-Oedipus*'un Dördüncü Bölüm'ünde sundukları dört tezin sonuncusu olarak sunarlar:[3] Kapitalizmde "iki toplumsal libidinal yatırım kutbu" vardır, *paranoya* ve *şizofreni*. Yersizyurtsuzlaşma ve kodçözümü hareketinden ortaya çıkan şizofreni psikedeki özgür-biçimli arzuya ve kapitalizmde evrensel tarih potansiyeline işaret ederken, yeniden-yerliyurtlulaşma ve yapay yeniden-kodlamaya tekabül eden paranoya, bu potansiyelin gerçekleştirilmesine karşı özel sermaye birikimiyle dayatılan engellere işaret eder.[4] Şurası önemlidir ki şizoanalizin birinci ve üçüncü tezlerinde açıklanan nedenlerden dolayı bunlar artık psikiyatrik terimler değildir: Yani (ailesel arzunun toplumun genelinden görünüşte ayrılışına rağmen) her psişik yatırım aynı zamanda bir toplumsal yatırımdır ve ayrıca, (kapitalizmde çekirdek ailenin "temsilci" rolü göz önüne alındığında, psişik yatırımların çoğunlukla ifade edildiği ailesel terimlere rağmen) yatırımın toplumsal yönü daima belirleyici faktördür.[5] Bu yüzden toplumsal libidinal yatırımın her kutbu

3 Şizoanalizin "dördüncü ve son" tezi için bkz., 366/439 vd.

4 Paranoya, ilkin sonsuz borca ilişkin olarak despotizmde ortaya çıkar; ayrıca Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere kapitalizm, despotizm biçimlerini ve dinamiklerini yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlama uğrağına kattığı ölçüde paranoya, kapitalizmi de karakterize eder.

5 Şizoanalizin "üçüncü" ve "birinci" tezleri için sırasıyla bkz., 356/427 ve 342/409; bu terimlerin psikiyatrik kökenine ilişkin bir tartışma için bkz., 366/439.

toplumsal işleviyle olduğu kadar, karakteristik psişik işleyiş tarzına göre de çözümlenebilir.

Şizofreni ve paranoya, psike içinde organsız-beden üzerinde iki libidinal yatırım ya da işlem biçimine işaret ederler: Biri çokanlamlıdır, kodlama, üst-kodlama ve yeniden-kodlamadan özgürdür, diğeri kodlanmış ve bu yüzden tekanlamlıdır. Her iki durumda da arzu psikeye kaydedilir, ancak bir durumda kayıt anı, basitçe diğer yörüngelerde başka bağlantılar yapmak için arzuyu yeniden harekete geçiren bir andır, oysa diğerinde arzuyu bundan böyle hangi bağlantıların yapılacağını ve hangilerinin yapılmayacağını yöneten, belirli (genellikle toplumsal olarak onaylanan) temsiller içinde sabitlemeye hizmet eder. Deleuze ve Guattari, her iki yatırım türünde de aynı sentezlerin işlediğini vurgularlar, ancak şizofrenik yatırımın *moleküler* biçimi adını verdikleri şey sentezlerin meşru kullanımını gerçekleştirirken, paranoid yatırımın *molar* biçimi bunların gayri meşru kullanımlarını gerçekleştirir.[6]

Molar ve moleküler yatırımlar arasındaki ayrım, birey ve toplum arasındaki bölünmeye hiçbir şekilde tekabül etmez (280/332-333): Molar ve moleküler örnekler organsız-beden üzerinde birlikte var olurlar ve aslında hemen her zaman çok yakın biçimde birbiri üstüne bindirilirler. Deleuze ve Guattari şunu söyleyecek kadar ileri gider: "Moleküler arzulama-makineleri, büyük molar makinelerin ya da arzulama-makinelerinin *çok sayıda yasaya göre oluşturduğu* konfigürasyonların kendilerine yatırımlarıdır" (287/342). Bu-

6 Deleuze ve Guattari'nin "molar" ve "moleküler" terimlerini kullanımları fizikten türetilir, molar kendi bileşen kısımlarına (yani moleküllere) karşıt bir bütün olarak düşünülen madde gövdesine işaret eder; bkz., 180-181/213-214 ve özellikle 280-291/333-346; terimler burada genetikle de bağlantılıdır: (Aile gibi) molar formasyonların hizmetinde işlev gösteren temsillerde ele geçirilebilse de bilinçdışı molekülerdir (107-108/128). Bu terimlerin daha ayrıntılı tartışması için bkz., B. Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (1992), 47-58; ve P. Goodchild, *Deleuze and Guattari: an Introduction to the Politics of Desire* (1996), 158-159.

rada organsız-beden üzerinde kayıt-sürecinin müphemliği, ilave bir anlam kazanır.

Molar yatırımlar bir anlamda basitçe egemen toplumsal normlara tekabül eden ve böylece Deleuze ve Guattari'nin "sürü-olma-eğilimi" (287/341-342 ve başka yerlerde) "sokulganlık" ya da "sürü içgüdüsü" olarak göndermede bulundukları şeyi destekleyen yatırımlarken, moleküler yatırımlar bu normlardan ayrılır ve böylece onları yıkabilir. Ve moleküler yatırımlar (tanım gereği) normları yıkarsa bu, sonuçta *biçim olarak* molar yatırımlardan farklılaştıklarından dolayıdır (365-366/438-439): Moleküler kayıt ayrımları dışlayıcı olmaktan çok kapsayıcıdır, makinesel bağlantıları küresel ve özgül olmaktan çok çokkatlı ve kısmidir, özne-bağlantıları tortulaşmış olmaktan çok göçebedir –ve böylece arzu, tekanlamlılığa ve inanca boyun eğeceği yerde çok-değişken ve çokanlamlı olarak kalır.

Bununla beraber, başka bir anlamda molar yatırımlar yalnızca istatistiksel düzenleri ya da kümelenmeleri ifade etmez: Sürü içgüdüsü ya da toplumsal sokulganlık biçimleri, moleküler liğin çokkatlılığını sınırlandırmak ve onu yaygın egemenlik biçimlerine (ilkellik ve despotizmde tam egemenlik; kapitalizm durumunda müphem "yeni-egemenlik") sokmak için molekülerliğe şiddetli seçici baskı uygular. Verili şey moleküler arzudur; "seçici bir işaretleme ya da kaydetme süreci olarak 'kültür', lehlerinde kullanıldığı çok sayıda insana yatırım yapar" (343/410): Molar biçimler moleküler arzuyu, gücü seçicilik sürecinden kaynaklanan temsillerde ele geçirerek faaliyet gösterir. İlksel bastırmanın [*refoulement originaire*] müphemliği psike içinde organsız-beden üzerinde faaliyet gösteren toplumsal bastırmayla [*répression*] üst-belirlenime boyun eğer.[7]

Artık iki yatırım türünün molar-paranoidin ve moleküler-şizofrenin toplumsal işlevine dönecek olursak, kapitalizmin, zulüm ve terörle desteklenen kodlarda ve üst-kodlarda

7 Toplumsal makineler tarafından arzulama-makineleri üzerinde uygulanan (Darwinci anlamda) seçici baskı hakkında bkz., 287-288/342.

arzulama-üretimini ele geçirip üst-belirlemekle şizofreninin özgür-biçimli arzusunu engelleme yönünde kararlı olan diğer iki toplumsal biçimden öne çıktığı açık kılınmalıdır. Aksine kapitalizm müphemdir: Gördüğümüz üzere paranoyayı, kendisinin yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlama itkisiyle birleşen despotizmden alır; bununla beraber, aynı anda kaçınılmaz yersizyurtsuzlaşma ve kodçözümü eğilimiyle şizofreniyi geliştirir. Ve belirttiğim üzere evrensel tarihteki başlangıç konumunu kodçözümü ve şizofreni yönünde kazanır.

Deleuze ve Guattari'nin evrensel tarih nosyonu oldukça özgüldür, kısmen Marx'm "dünya tarihi her zaman var olmamıştır; dünya tarihi olarak tarih bir sonuç[tur]" (109) vurgusunda bulunduğu *Grundrisse*'de (1939) yaptığı yorumlara dayanır. Deleuze ve Guattari'ye göre, şizofreni ve organsız-beden gibi evrensel (ya da Marx'ın burada "dünya" olarak adlandırdığı şeye ait) tarih de yalnızca tarihin sonunda ortaya çıkar -çünkü kapitalizm arzu ve emeğin ortak özünü açığa çıkarıp, sonra yine bu özü (sermaye ve Oedipus aracılığıyla) yeniden-yabancılaştırmaya devam ettiği tarzlar açısından özeleştiriye yatkın hale gelir.[8] Bununla beraber, bu ortak özün kendisi sabit ya da belirli değildir: Yabancılaştırıcı toplumsal-üretim biçimlerinden bağımsız arzulama-üretimi (paranoya'dan bağımsız şizofreni; iktidardan bağımsız pazar dinamikleri) sürekli devrimin motorudur, bir devamlı dönüşüm ve farklılaşma hareketidir.

Bu yüzden şizoanalitik evrensel tarih, özdeşlikten çok farkı, birlik ve uzlaşmadan çok tekillik ve kaçışı içerir.[9] Ve bu tarihin öznesi bütün sınıflara bir son vermeye ve böylece sınıf çatışması ve sömürüsüyle parçalanmamış ahenkli bir toplum kurmaya yöneltilen bir sınıf değil, biyolojik yaşam biçimi olarak insan-hayvanın moleküler bilinçdışıdır. Bu açıdan Deleu-

8 Özeleştiri hakkında bkz., Marx, *Grundrisse* (1973), 106; ayrıca kapitalizmin bir ürünü olarak benzer bir "sürekli" tarih görüşü için bkz., M. Foucault, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences* (1994), 255'de.

9 Bu, genellikle Hegelci evrensel tarih olarak anlaşılan şeye doğrudan karşıtlık içindedir.

ze ve Guattari'nin materyalizmi, Marx'ın (muhtemelen "türvarlık" nosyonu dışında) materyalizminden çok, Nietzsche ya da Spinoza'nın materyalizmine yakın görünür. Çünkü insan ve doğanın birliği, nihayetinde genetik kod biçimini alan bilinçdışıyla birlikte tarihi, yaşamın döngüsel yeniden-üretimi olarak anlamaya dayanır.[10] Yaşam-gücü olarak bu moleküler bilinçdışı, bilinç ve temsil tarafından talep edilen özdeşlik koşullarının altında fark ve özgürlük –ya da fark olarak özgürlük– ilkesini temsil eder. Ve kapitalizm tarihte ilk kez (kendisinin ilk kez ürettiği bir evrensel tarih içinde) moleküler bilinçdışını, gördüğümüz üzere aynı anda onu yeniden-kodlayıp yeniden-yerliyurtlulaştırarak yeniden-baskı altında tutmaya çalışsa bile, kodlar ve üst-kodlardaki nesnel yabancılaşmadan kurtarır. Bu yüzden kapitalizmi özeleştiri noktasına taşımak –Şekil 3.1'de sunulan anlambilimsel *combinatoire*'da üçüncü toplumsal-üretim tarzı– burada "sürekli devrim" olarak gösterilen bir dördüncü tarzı yansıtır. Kapitalist müphemlik ekonomik özgürlüğü iktidar zorbalığıyla birleştirirken, sürekli devrim şizofreniye özgür oyun sunmak ve moleküler arzu yatırımlarının molar arzu yatırımları üzerinde egemenlik kurmasını sağlamak için iktidar ve paranoyayı yok eder.[11]

İktidar ve paranoya, ilkelliğin karakteristiği olan hareketli borçlar ve ittifaklar yamalı bohçası despota borçlanılan sonsuz borçla üst-kodlandığında ve böylece ittifaklara karşı öncelik vermek için despotta merkezlenen soyzinciri ilişkilerini yücelttiğinde despotizmle birlikte ortaya çıkar. Sürekli olarak devredilebilir toplumsal ilişkilerdeki dışlamadan kaynaklanan

10 Bilinçdışının molekülerliğinin DNA ile ilişkisi hakkında bkz., 290/343.

11 Aynı zamanda dördüncü terimin mantığı, "sürekli devrim"in ittifaka dayalı toplumsal ilişkiler ağına geri döneceğini öne sürer, çünkü despotizm ve kapitalizm soyzincirine dayanır: Her iki iktidar biçimi, topluma ödenemez yükümlülük ve sınırsız boyun eğmenin temeli olarak sonsuz bir borç dayatır. Gerçekten bir "özgür pazar" –yani kapitalist iktidardan özgür bir pazar– geçici devredilebilir ittifaklar ve ödenebilecek borçlar sistemi olarak ilkel zulüm sisteminin yerine geçer.

ölüm tehdidi, despotun buyruğundaki idamla ölüm tehdidinin sürekli terör biçimi olarak özneler etrafında dolaştığı bir devredilemez sadakat ve boyun eğdirme ilişkisine yenik düşer. Bununla beraber ölüm ve yaşamın harcanması, yalnızca kamu uygulamalarında değil, despotun kendi görkemli savurganlık gösterişinde de –onu üstün anti-üretim faili olarak sıradan insanlardan ayıran ve bu insanları onun kuralına tabi kılan yaşam kaynaklarının israfı– hâlâ görünür bir toplumsal mevcudiyete ve temel bir toplumsal işleve sahiptir. Kapitalizmde sonsuz borç, sırasında yığınları toplumsal yükümlülüğe tabi kılmaya devam eder, ancak ölüm ve harcama bütün toplumsal önceliği kaybeder: Toplumsal örgütlenme, harcamadan çok üretim adına (artı-değer adına) üretime tahsis edilir; anti-üretim, gördüğümüz üzere, üretime bağımlı hale gelir ve sadece sermaye birikimine ve özyayılıma müdahaleyle nükseden aşırı-üretim krizlerini önlemeye hizmet eder.

Bu koşullar altında Deleuze ve Guattari ölümün, Freud'un adlandırdığı üzere sessiz, ancak her yerde hazır ve nazır bir "içgüdü" haline geldiğini öne sürer: anti-üretim, kapitalist yayılmanın üretim-gerçekleştirme-birikim döngülerini baştan sona üretimle kapladığı için her yerde hazır ve nazır ve bu yolla üretime tamamıyla tabi hale geldiği için sessiz. Sonsuz borç ve anti-üretim kapitalist üretim tarafından kapsanır kapsanmaz, ölüm artık yaşamın sonlu bir parçası, her oluşun bir anı değil, ancak sürekli bir tehdittir.[12] Ayrıca üretim ilkece yaşam araçlarını üretse de, kapitalist üretim aslında yaşam araçlarını değil, daha öte üretim araçlarını üretir: Üretim, yaşamın kendisine değil ölümden sakınmaya hizmet eder; hiçbir şey ölemez, her şeyin sürekli olarak sermayeye çevrilip yayılması gerekir. Ölüm ve harcama, şimdi en iyi durumda, artı-üretim basitçe

12 Kalıcı ancak kişisel olmayan ölüm tehdidi, P.Virilio tarafından *Popular Defense and Ecological Struggles*'da (1990) incelenir; başka örnekler, Soğuk Savaşı ve nükleer Armageddon olasılığını, ayrıca kişinin işini kaybetmesine ilişkin daha sıradan tehdidi de kapsar.

daha öte üretim araçlarına yeniden-yatırıma tahsis edilmediği zaman, aşırı-üretim krizlerini önlemek ve endüstri çarklarını çalışır tutmak için bu artı-üretimi soğuran genellikle her tarafa yayılmış militarizm içinde ikincil toplumsal roller oynar. Öyleyse tüketim ve yeniden-üretimin yanı sıra ölüm de kapitalizmde özelleştirilir: Tamamıyla üretime tahsis edilmiş bir toplumda artık toplumsal öneme sahip değildir. "Yaşam" –ölümle içsel ilişkisi kesilmiş sapkın bir yaşam versiyonu[13]– o kadar aşırı vurgulanır ki salt harcama bastırılır ve ölüm "içgüdüsel" hale gelir.

Bu yüzden Deleuze ve Guattari'nin anlambilimsel *combinatoire*'ındaki dördüncü terimin, sürekli devrimin mantığı yalnızca ekonominin iktidara dayalı olmayanla yeni bir bileşimini değil –hem ilkellikte hem de organsız-beden üzerinde seyrek olarak ortaya çıkan, ancak sırasıyla despotizm ve kapitalizm tarafından tekel altına alınan ve sonra bastırılan– ölüm ve harcamanın hareketliliğini ve toplumsal değerini yeniden-kurmak için ittifaka dayalı toplumsal ilişkilere bir geri dönüşü de ima eder. Post-kapitalist pazar toplumunda ittifaka dayalı toplumsal ilişkilere geri dönüş, (sermayeye borçlanılan sürekli borçtan farklı olarak) borçları yeniden-sonlu kılarak, onları ödenemez ve yenilenebilir kılarak hareketliliği ölüm ve harcamaya iade edecektir. (Müzakere edilen anlaşmalar ve benzeri biçiminde) sermayeye sonsuz soyzinciri-borcundan özgür olan pazar ittifakları toplumsal olarak dayatılan yükümlülük ya da zorunluluk biçimlerine değil, seçime, fırsata ve özgürlüğe dayanacaktır. Böylece, dördüncü socius'taki anti-üretim, moleküler arzulama-üretimi hareketlerine göre toplumsal bağlantıların ve yatırımların yapılmasını, bozulmasını ve yeniden-yapılmasını sağlayarak organsız-beden üzerinde gerçekleştirdiği kadar

13 G. Bataille, bu tür bir sapkınlık örneği olarak faydacılığı, *The Accursed Share: an Essay on General Economy*'de (1988) şiddetli biçimde reddeder. Deleuze ve Guattari'nin ölüm içgüdüsü çözümlemesi için bkz., 184/217, 199/236, 213/252, 223/265, 262/312 ve 329-337/393-404.

çok faaliyette bulunacaktır. Ve bu, sermayeye borcu iptal etmeyi ve böylece tersini değil, molar yeniden-yerliyurtlulaşmayı ve yeniden-kodlamayı moleküler yersizyurtsuzlaşmaya ve kodçözümüne tabi kılmayı gerektirecektir.[14]

Terapötik dönüşüm

Böylece şizoanalizin eleştirel ya da yıkıcı görevi –yalnızca psikanalizi değil, bir bütün olarak çağdaş toplumu da birkaç ana belirleniminde, yani Oedipal, çileci, kapitalist belirleniminde[15] özeleştiri noktasına taşıyarak –yeniden-yerliyurtlulaşmayı, yeniden-kodlamayı ve paranoyayı faaliyet gösterdikleri her yerde hedef almak için, Üçüncü Bölüm'de yoğunlaştığımız ve *Anti-Oedipus*'un adını taşıdığı Oedipus'un eleştirisinin ötesine uzanır. Aslında, Deleuze ve Guattari şizoanalizin (toplumsal yatırımlara ailesel olanlar üzerinde nedensel öncelik atfeden [356/427]) üçüncü teziyle aynı çizgide şunu öne sürerler: Oedipus, bizzat hiçbir şeyin belirleyici faktörü değildir, ancak daha çok "[toplumsal dinamiklerin] kişiselleştirilen imgelere uygulanmasından ya da indirgenmesinden doğar, bu da bir paranoyak tip yatırımını önvarsayar. ... Oedipus paranoyak yerliyurtluluğun bir bağımlılığıdır" (278/331). Yeniden-yerliyurtlulaşma genel olarak toplumda, toplumsal biçimde üretilen akışlara erişimi yasaklayan paranoid yatırımları destekler –kolektif olarak ürettiğiniz şeyi kolektif olarak temellük etmekten sakınmalısınız: Patronunu öldürmeyeceksin; mülksüzleştirenleri mülksüzleştirmeyeceksin ve üretim ürünlerini yeniden-temellük etmeyeceksin. O zaman bu yatırım tipi, kendi tözünü ve dinamiklerini daha soyut ve hatta daha kısıtlayıcı biçimde yeniden-üreten çekirdek aileye uygulanır: Babanı öldürmeyeceksin; anneni (ya da kardeşlerini) yeniden-temellük etmeyeceksin –ve başka hiçbir şey önemli değildir.

14 Bu, basitçe moları yok etme sorunu değil, onu molekülere tabi kılma sorunudur; bilinçdışı süreçleriyle toplumsal biçimlerin uygunluklarını geliştirmeye ilişkin devrimci amaç hakkında bkz. bu kitabın Birinci Bölümü.

15 Şizoanaliz, Oedipus ve çileciliğin yanı sıra, kapitalist ataerkiyi hedeflemede feminizmle yeterli biçimde örtüşebilir; aşağıya bakınız.

Bu bağlamda, mitte ve tragedyada Freud'un Jungcu simgecilik yorumuna ilişkin eleştirisi doğrudur, ancak yalnızca yarı yarıya doğrudur. Deleuze ve Guattari şu açıklamada bulunurlar: Freud "simgesel temsilleri belirli nesneliklere [*objectités*] ve nesnel toplumsal koşullara göndermek yerine onları libido olarak arzunun öznel ve evrensel özüne gönderir" (301/359). Ancak sonra Freud bilinçdışının işleyişleri hakkında kendi evrensel yorumunu (Oedipus karmaşası) dayatmak için mit ve tragedyayı kullanmaya ilerler:

> [P]sikanalizin mit ve tragedyayla ilişkisindeki muğlaklığın şu açıklaması vardır: Psikanaliz onları nesnel temsiller olarak çözer ve onlarda öznel evrensel bir libidonun figürlerini keşfeder ve onları mitik ve trajik içerikleri sonsuzluğa yayan öznel temsiller olarak yükseltir. ... [A]slında özel mülkiyet kamusal mülkiyete göre ne ise, düş ve fantezi de mit ve tragedyaya göre odur.[16] (304/362)

Bu yüzden, Oedipal paranoya biçimi kapitalist toplumdan türese bile bu –mit ya da tragedyada uygun ifade bulduğunda olduğu gibi– doğrudan olmaz: Psikanalize ve modern insana göre Oedipus sözde evrensel bir fantezi olsa bile, yalnızca fantezi olarak ortaya çıkar.[17] "Psikanaliz ve Oedipus karmaşası, yalnızca inanmaksızın inancı koruyan bir *inkâr* durumuna çıkarmak için insan tarafından şimdiye kadar inanılan ... her şeyi bir araya getirir" (304/362-363): başka koşullarda tama-

16 Psikanalizdeki bu kalıp, kapitalist aksiyomlaşmanın çifte hareketiyle doğrudan bağlantılıdır:

> Kapitalizm yersizyurtsuzlaşma hareketinden ayrılamaz, ancak bu hareket sahte ve yapay yeniden-yerliyurtlulaşmayla defedilir. Kapitalizm, yerliyurtlu ve despotik olanın kalıntıları, mitik ve trajik temsiller üzerine kurulur, ancak onları kendi hizmetinde ve başka biçimde, sermayenin [öznel] imgeleri olarak kurar. (303/360-361).

17 Foucault'nun nesnel temsilden öznel temsile değişime ilişkin göz ardı edilemeyecek açıklaması için bkz., *The Order of Things* (1994), 208-211 ve 253-256.

mıyla kinik bir çağ için son bir özelleştirilmiş sofuluk. Bu ışık altında psikanaliz, farklı koşullarda kodu çözülmüş ve modası geçmiş nesnel bir temsil şemasının –ancak bu onun için daha az kötücül olmayan bir baskıcı-temsildir– öznel bir yeniden-kodlaması olarak ortaya çıkar. Ve Lacancı yapısal psikanaliz, toplumsal kurum olarak aile kodçözümüne ve yersizyurtsuzlaşmaya boyun eğdiğinden, inanmaksızın aynı inancı yalnızca soyutlar ve zayıflatır; çünkü Oedipus'u aile romansından dilbilimsel metafora indirgemek ya da genişletmek bile, Deleuze ve Guattari'nin vurguladığı üzere, "bize aileselcilikten kaçma aracı sunmaz, [ancak bunun yerine] aileye nesnel literal değerlerini kaybettiği anda evrensel metaforik bir değer atfeder" (307/366). İster mit, tragedya, düş biçiminde, isterse metafor biçiminde olsun Oedipus, özgür biçimli arzuyu sabit imgelerde ele geçirip tahrip etme işlevi gören bir temsil ve (ne kadar zayıflatılmış olursa olsun) bir inançtır.

Ancak şizoanalize göre bilinçdışı, inançla ilgilenmez. O hiçbir şey istemez ya da hiçbir şeye inanmaz: Bilinçdışınm bütün yaptığı, bağlantılar kurup bozmak, akışları temellük edip yeniden-yönlendirmektir. Bilinçdışı, yalnızca bilinçli temsiller aracılığıyla mevcuttur, yine de biz, bu tür temsillerden bilinçdışına ait somut hiçbir şey çıkaramayız: Deleuze ve Guattari'nin vurguladıkları gibi, kendisine karşı bilinçli yasakların içeriğinden ya da onun temsillerinden arzunun doğasını anlayamayız. Aksiyomlaşmaya dayalı çağdaş toplumun tamamıyla temsil eşiğinin altında ya da ötesinde faaliyet gösterdiği dikkate alınırsa, tekanlamlı anlama ya da temsile inandığımız sürece hâlâ sofu ya da paranoidiz. Babanı öldürüp annenle yatmak istediğinden suçlu olduğuna inanabilirsin, Oedipus'a inanabilirsin; ancak yeterince sıkı çalışmadığından, çok fazlasına sahip olduğundan ya da kendini fazlasıyla şımarttığından dolayı da suçlu olduğuna inanabilirsin; kendi dininin, ulusunun ya da spor takımının üstünlüğüne inanabilirsin –ve bütün bu inançlar, arzulama-üretiminin moleküler yatırımlarına karşı çıkan

paranoid molar yatırımlardır. Gördüğümüz üzere, psikanaliz Oedipus'u icat etmedi, ancak yaygın kodçözümünün çekirdek ailede onun yeniden-üretim araçlarını temelden yoksun bıraktığı koşullarda psikanaliz yine de "şu işlevi yerine getirir: retten sonra bile inançların devam etmesine neden olmak; hiçbir şeye inanmayan insanların inanmaya devam etmesine neden olmak" (314/374), yalnızca özel ya da metaforik Oedipuslarına inansalar bile. Öyleyse şizoanalizin eleştirel görevi, Oedipus karmaşasının, egonun, dini ve etnik fanatizmlerin, vatanseverliğin, sermayeye borcun vb. de içlerinde yer aldığı pek çok biçiminin tümünde temsil iktidarını yıkmaktır; amaç, inancı bilinçdışından tamamıyla silmek, molar yeniden-kodlamayı olabildiğince çözmektir.[18]

Ve daha önce öne sürüldüğü üzere bu açıdan olanaklı olan şey, yeniden-kodlamayı molar yatırım biçimlerinin moleküler yatırım biçimlerine tabi olduğu noktaya kadar çözmektir. Molar formasyonlardan bütüncül kaçış (insanlar doğası gereği toplumsal hayvanlar oldukları*ndan*) ne zorunlu ne de olanaklıdır; 1. Bölüm'de öne sürüldüğü üzere, arzulanan şey, molar yatırımların olası en büyük ölçüde moleküler bilinçdışının hareketini ve dinamiklerini ifade etmesidir: Belirttiğim üzere şizoanaliz, Kantçı bir anlamda eleştireldir, ancak bu eleştiriyi epistemolojiden çok toplumla ilişkili hale getirir. Böylece şizoanalizin mütekabil olumlu görevi arzulama-makinelerini, kendilerini ele geçirip ezen temsil sistemlerinin altına ya da arkasına yerleştirmek ve onları kendilerine özgü moleküler işleve iade etmektir:

> Şizoanalizin görevi bir öznenin arzulama-makinelerinin ne olduğunu, hangi sentezlerle hangi enerji patlamalarıyla nasıl çalıştıklarını, hangi akışlarla, hangi zincirlerle ve her örnekte hangi oluşlarla, hangi bileşenin iyi çalışmadığını öğrenme görevidir. [Ve] bu olumlu görev, makinenin işlev görmesini

18 Şizoanalitik girişimin olumsuz ve olumlu, yıkıcı ve kurucu uğrakları arasındaki denge hakkında bkz., 311/371, 314/374 ve 318/379-380.

önleyen zorunlu yıkımlardan, molar kümelerin, yapı ve temsillerin yıkımlarından ayrılamaz.[19] (338/404)

Öyleyse şizoanalizin terapötik yönü, kabaca genel olarak toplumda kodçözümü ve yeniden-kodlama anlarına tekabül eden olumlu ve olumsuz görevleri birleştirir: bir yanda molar yatırımları çökertmek ve özneleri kapitalist yeniden-kodlama tarafından dayatılan özel mülkiyet yabancılaşmalarına boyun eğdiren paraoid ve/veya sofu inançlardan özgürleştirmek; diğer yanda, pazar kodçözümüyle salıverilen arzulama-üretiminin özgür-biçimli şizofrenisini ifade eden ve yükselten moleküler yatırımları keşfedip geliştirmek. Kısaca amaç, moleküler arzuyu molar temsil kısıtlamalarından kurtarmaktır.

Devrimsel dönüşüm

Bununla beraber şizoanalitik çabanın terapötik bileşeni, kesin olarak söylemek gerekirse, devrimsel bileşeninden ayrılamaz, çünkü (şizoanalizin birinci ve üçüncü sentezlerini hatırlamak gerekirse) –ister paranoid isterse şizofrenik– her psişik yatırım aynı zamanda bir toplumsal yatırımdır ve aslında bilinçli olarak kişisel ya da ailesel terimlerle algılansa ya da ifade edilse bile, her şeyden önce bir toplumsal yatırımdır. Şizofrenik arzuyu molar ele geçirişten kurtarmak, çekirdek ailenin mahrem sınırlarından tam da sermayeye borca kadar ve sermayeye borcun da içinde yer aldığı baştan sona bütün toplumda paranoya güçlerini yenilgiye uğratmayı gerektirir: Tam kapsamlı toplumsal devrimi gerektirir.

Deleuze ve Guattari'nin devrim nosyonu, muhtemelen şaşırtıcı biçimde, en azından Marx'ın kendisinden olduğu kadar, materyalist karşıt-emsalleri Nietzsche ve Freud'dan da türetilir. Çünkü şizoanalitik devrimin temel öncülleri şunlardır: Devrim anti-kapitalist olduğu kadar, anti-çileci de olacaktır

19 Şizoanalizin olumlu görevi hakkında daha fazla açıklama için bkz., 362/434.

ve yalnızca tarihsel görev ya da sınıf çıkarı fikrinden değil, arzunun gücünden doğacaktır.[20] Arzu altyapının bir parçasıdır (345/413; 348/416) ve

> cinsellik her yerdedir: bir bürokratın dosyalarını sevme, bir yargıcın adaleti sağlama, bir işadamının parayı dolaşıma sokma tarzı; burjuva sınıfının işçi sınıfını becerme tarzı. ... Ve libidonun metamorfozlar [örneğin yüceltme] yoluyla ilerlemesinden daha çok metafora başvurmaya gerek yoktur. Hitler faşistleri cinsel biçimde tahrik etmiştir. Bayraklar, uluslar, ordular, bankalar pek çok insanı tahrik eder. (293/348)

Öyleyse, şizoanalize göre arzunun her yerde hazır ve nazırlığı ve aslında önceliği göz önüne alındığında "bir devrimci makine, en azından bu zorlayıcı makinelerin [uluslar, ordular, bankalar], kırılmalar üretmek ve akışları harekete geçirmek için sahip olduğu güç kadar güç kazanmazsa hiçbir şeydir" (293/348). Şizoanalize göre devrim, özgür-biçimli şizofrenik arzudaki kaynağından olduğu kadar, kapitalist yeni-egemenliğin çileciliğini hedef alışından hareketle zorunlu olarak libidinal enerji akışkanlığını gerektirir.

Bu, Deleuze ve Guattari'nin işaret etmekte çabuk davrandıkları şizofrenleri devrimci olarak düşündükleri anlamına gelmez: Şizofreniyi ve deliliği romantik biçimde kendi içlerinde devrimci olarak idealize etmezler. Çünkü şizoanaliz, bir klinik kendilik olarak şizofren ile süreç olarak şizofreniyi dikkatli biçimde ayırt eder:

> Şizo ve devrimci arasında bütün bir fark dünyası vardır: kaçan biriyle, kaçtığı şeyin kaçmasını nasıl sağlayacağını bilen biri arasındaki fark. ... Şizo devrimci değildir, ancak –[klinik kendilik olarak] şizonun yalnızca bir kesinti olması ya da boşlukta

20 Deleuze ve Guattari'nin vurguladıkları üzere: "Devrimciler, devrimin ödevden dolayı değil, arzudan dolayı istenip yapıldığını çoğunlukla unuturlar ya da bunu kabul etmekten hoşlanmazlar. Başka yerde olduğu gibi, burada da ideoloji kavramı gerçek sorunları ... gizleyen iğrenç bir kavramdır." (344/412).

sürdürme olması açısından– şizofrenik süreç devrim potansiyelidir.[21] (341/408)

Devrimci potansiyele sahip olan kendilik değil, süreçtir –özgür-biçimli arzunun molar iktidar ve paranoya formasyonlarını sayesinde yıkabildiği socius'un moleküler yatırım süreci.

Ayrıca Deleuze ve Guattari, şizofreninin devrim *potansiyeli* olduğunu, devrimin kendisi olmadığını vurgulamaya özen gösterirler –ve bu iki nedenden dolayıdır. Biri, her şeyin şizofrenik sürecin bağlamına ve sonucuna dayanmasıdır: Her şeyin bir yanda ya kesintiye uğramasına ya da yalnızca soyutlamayla ("boşlukta) ilerleyebilmesine, diğer yanda molar formasyonları aktif biçimde yıkıp kodları çözülmüş diğer toplumsal töz akışlarıyla kesişebilmesine dayanır. Aynı şekilde önemli olan, özgür biçimli arzu olarak şizofreninin kendi doğasına bir amaç ya da erek atfedilememesidir: Gördüğümüz üzere, paranoyaya karşıtlığı içinde şizofrenik arzu, çokanlamlı, çokkatlı, kapsayıcı, özgül-olmayan ve göçebedir. Nietzsche'nin güç-istenci çözümlemesiyle aynı çizgide şizoanalize göre, amaçlar ve erekler (bilinçte) arzuya rehberlik eder görünseler bile, her halükarda daima *arzudan kaynaklanırlar*: Arzuyu önceden-kavranılmış amaçlara teslim etmek, onu üretici ve yaratıcı kılmaktan çok reaktif kılar. Bu nedenle Deleuze ve Guattari şunu vurgular: "Şizoanaliz bu sıfatla sunacağı hiçbir politik programa kesinlikle sahip değildir" ve o "devrimden ortaya çıkacak socius'un doğasına ilişkin sorunu ileri sürmez" (380/456).[22] Çünkü bunu

21 Bu yüzden Deleuze ve Guattari "hiç şizofren gördünüz mü" sorusuna yanıt olarak (açıkça –en azından La Borde kliniğinde psikotikleri tedavi eden Guattari için– doğru olmadığından oldukça nükteli biçimde) "–hayır, hiç şizofren görmedik" (380/456) iddiasında bulunurlar. Bir süreç olarak şizofreninin devrimci potansiyeli ve klinik bir kendilik olarak şizofren arasında kategorik bir ayrım için bkz., 379-380/455/456.

22 Deleuze ve Guattari şunu vurgular: Şizoanaliz "kendisini bir parti ya da hatta bir grup olarak düşünmez ve kitleler için konuştuğu iddiasında bulunmaz. Hiçbir politik program şizoanalizin çerçevesi içinde ayrıntılı biçimde ele alınmayacaktır" (380/456). (Devrime neden olmaktan çok)

yapmak, süreç olarak şizofreniye bir amaç atfetmek ve böylelikle çokanlamlı arzu moleküleriğini tekanlamlı molar temsile tabi kılmak olurdu. Ortaya koydukları önemli soru, sürekli devrimin toplumsal-üretimin ve onun egemenlik biçimlerinin moleküler arzulama-üretimi biçimlerine boyun eğmesini gerektirdiği yönünde anlaşılan genel koşul ile birlikte, herhangi bir socius'un arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasında sağladığı "uzlaştırma biçimleri"yle ilgilidir.[23]

Öne sürdüğüm üzere, özgül kapitalist yeniden-egemenlik ve çilecilik biçiminin arzulama-üretimine boyun eğişi, (başka şeyler arasında) sermayeye sonsuz borcun ertelenmesini ve soyzincirine dayalı toplumsal ilişkilerdense, ittifaka dayalı toplumsal ilişkilere bir geri dönüşü gerektirir. Bununla beraber süreç-olarak-şizofreninin devrimsel potansiyelini gerçekleştirmedeki temel güçlük, şizofrenik arzulama-üretimini çok önemli kılan arzunun önceliğinden kaynaklanır. Çünkü arzuyu çeken şey,

---

ona giden yolu göstermeye çalışmak, evrimin izleyeceği yolu öngörmeye çalışmaya çok benzer: Her ikisi de genetik düzeyde (doğal ve toplumsal) çevre bağlamında öngörülemeyen ve olumsal sonuçlar üreten farklılaşmaya ("keyfi mutasyon," moleküler doğaçlama) dayanır.

23 Deluze ve Guattari, bu boyun eğme sürecini şöyle tanımlar:

> Socius göz önüne alındığında şizoanaliz, yalnızca onun arzulama-üretimi için hangi yeri ayırdığını; arzunun orada hangi üretici role sahip olduğunu; iki farklı rejim içinde olsa da her halükarda aynı üretim olduklarından, arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim rejimleri arasındaki uzlaşımın hangi biçimlerde ortaya çıktığını; tam bir beden olarak bu socius'ta bir yandan diğerine, yani molar toplumsal-üretim kümelerinin örgütlendiği yandan, moleküler arzulama-üretimi çokkatlılıklarının oluştuğu daha az kolektif olmayan bu diğer yana gitme olanağı olup olmadığım; arzulama-üretimi, rejimdeki fark içinde işleyen aynı üretim olduğundan, toplumsal-üretimi boyun eğdirsin ve fakat onu yok etmesin diye bu tür bir socius'un iktidarın tersine çevrilmesine katlanabilip katlanamayacağını ve ne ölçüde katlanabileceğini sorar... 380/456-457)

Öne sürdüğüm üzere şizoanalizin, epistemolojik eleştirinin devrimci seferberliğe dönüştürüldüğü Kantçı uğrağı burasıdır.

nihayetinde libidinal yatırımı yöneten şey, verili bir egemenlik biçiminin örgütleyebildiği "kuvvetlerin ya da enerjilerin gelişme derecesi"dir (345/413).[24] Ve bütün bu tür toplumsal biçimler arasında kapitalizm, tarihsel olarak eşsiz bir derecede kendi buyruğundaki enerjileri ve güçleri geliştirir ve örgütler. Aslında şizoanalize göre kapitalizm, kesinlikle ve yalnızca feodalizmin ya da mutlak monarşinin yapabildiğinden daha büyük ölçüde "üretici güçler"i (her tür güç: ekonomik, politik, kültürel vb.) geliştirebildiğinden dolayı kendi devrimini etkileyebiliyordu. Böylece şu soru ortaya çıkar: Hangi koşullar altında ve hangi biçimde üretici güçlerin ve enerjilerin gelişmesi açısından sermayeden daha kuvvetli bir socius'un ortaya çıkabileceğini hayal edebiliriz? Deleuze ve Guattari bu soru hakkında spekülasyona girmezler. Ancak kapitalizmi takip edecek olası socius'a, "yeni yeryüzü" sıfatını verirler (131/155; 299/356; 318-319/380-381; 321-322/384) –bu da şunu ima eder: Kaynakların kapitalist süper-sömürüsü, socius'un üretici güçleri ve enerjileri geliştirmeye devam etme yeteneğini öylesine keskin bir biçimde zayıflatır ya da hatta tersine çevirir ki yeryüzüyle bir başka toplumsal ilişki tarzı daha iyisinin yapılabileceğine ilişkin görünür göstergeleri gösterdikten sonra bir devrim gerçekleşebilir. Bu olasılığa, çevrecilikle bağlantısı içinde aşağıda geri döneceğim.

Bu arada, şizoanalizin ikinci teziyle öne sürüldüğü üzere, arzunun önceliğinin "grubun ya da arzunun bilinçdışı li-

24 Deleuze ve Guattari, libidinal gücün önceliği hakkında açıktırlar:

> Bu güç biçimlerinin nereden kaynaklandığını merak ediyorsak, onların bir amaç ya da erek açısından açıklanmayacağı aşikârdır, çünkü onlar, amaçları ve erekleri belirleyen şeylerdir. Verili bir socius'un biçimi ya da niteliği –yeryüzünün bedeni, despotun bedeni, sermayenin bedeni üretici güçlerin yoğun gelişim durumuna ya da derecesine bağlıdır. (343/410-411)

Ayrıca şu önemli formülleştirmeye de bakınız: "Libidinal yatırım toplumsal sentezler rejimiyle değil, bu sentezlerin bağlı olduğu güçlerin ya da enerjilerin gelişim derecesiyle ilgilenir" (345/413).

bidinal yatırımını önbilinçli sınıf ya da çıkar yatırımı[ndan]" (343/411)[25] ayırt eden devrimci strateji açısından önemli sonuçları vardır. Çünkü şizoanaliz mutlak önceliği ilk yatırıma verir: Her iki libidinal yatırım düzeyi ya da uğrağı önemli kabul edilse de, arzunun bilinçdışı yatırımları temel oluşturucudur; "[ç]ıkarlar her zaman daha sonra gelir" (364/415). Nietzsche'nin kavrayışından sonuç olarak şu çıkar: Bilinç ve onun önkavrayışları, Nietzsche'nin güç-istenci olarak göndermede bulunacağı daha geniş bilinçdışı güçlerin epifenomenleridir.[26] Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu üzere:

> bilinçdışı libidinal yatırım, çıkarımızı bir yerde değil başka bir yerde aramamıza, burasının şansımızın bulunduğu yer olduğuna ikna olarak amaçlarımızı verili bir yolda sabitleştirmemize neden olan şeydir –çünkü sevgi, bizi bu yöne iter. Açık sentezler, yalnızca bir gelişme derecesinin önbilinçli göstergeleridir; açık çıkarlar ve amaçlar yalnızca bir toplumsal tam bedenin önbilinçli yandaşlarıdır. (345/413; çeviri değiştirildi)

Arzunun her şeyden önce ve çok önemli biçimde yatırımda bulunduğu şey, bu ya da şu nesne değildir, ne bu ne de şu amaçtır, ancak *gücün bir gelişme derecesidir*; bu tür bir güç, genellikle kendisini geliştirip örgütleyen iktidar yapısı ya da egemenlik biçimi yoluyla çok kolay ve yaygın biçimde erişilebilir olsa da. (Kapitalizmin pazar mekanizmaları bazen kurulu iktidar yapılarının dışında üretici sermaye güçlerine erişim sağladığından dolayı biricik olmasa bile –istisnalar genellikle kısa ömürlü olup, daha öte sermaye birikimi ve yayılımının hizmetinde

25 Onlar, bu bağlamda "önbilinçli" çıkarı "bilinçli" çıkara tercih ederler, çünkü nesnel çıkarlar bilince taşınabilseler bile (ki bu bir "öncü" partinin temel amaçlarından biridir), her zaman bilinçli değildirler (muhtemelen yalnızca nadiren bilinçlidirler).

26 Bu görüşün kaynağında Nietzsche olduğu kadar, Spinoza ve Bataille da vardır; bkz., G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (1983); B. Spinoza, *The Ethics* (1994); ve G. Bataille, *The Accursed Share* (1994); ayrıca bkz., M. Hardt, *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy* (1993); ve J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France* (1987).

hemen aksiyomlaşsa bile– kapitalizm olağanüstüdür.[27]) Gücün gelişme derecesi temeldir: Bu gücün ne için kullanıldığı –hedefleri, amaçları ve buna yatırımda bulunanların mütekabil çıkarları– kesinlikle ikincildir; o, daima *ex post facto** rasyonelleştirilecektir. Arzu ve çıkarlar birlikte var olur ve çıkarlar oynayacakları inkâr edilemez bir role sahiptir: Çünkü arzu, "amaçlar ve çıkarlar örtüsü altında" toplumsal tam bedene yatırım yapar. Yine de toplumsal makinenin, iktidar biçiminin ve bunların kendinde ve kendisi için gelişimlerinin derecesine ilişkin tarafsız bir sevginin var olması olgusu sürer" (364/414) ve bu sevgi ya da arzu, saçma ya da "irrasyonel"de olsa belirleyici faktördür.[28]

Bu yüzden şizoanalizin ikinci tezi, Reich'ın faşizmle ilgili sorusuna Deleuze ve Guattari'nin verdikleri yanıtın açıklanmasına yardım eder: Kitleler aldatılmadı; onlar faşizmi arzuladılar –ve faşizm bu arzu olmadan, bu libidinal yatırım olmadan bir an için başarılı olamazdı. Ancak bu tür bir yatırım, Deleuze ve Guattari'ye göre yanlış anlaşılan ya da yoldan çıkan bir "ideoloji", çıkar meselesi değildir. O daha çok arzu meselesi ve arzunun –hatta birinin "çıkarlar"ına uzak ya da aslında onlara karşı –daha büyük bir güç ve iktidar derecesini nasıl ve nereye yatıracağı meselesidir: "Toplumun en çok zarara uğrayan, en dışlanmış üyeleri kendilerine baskı uygulayan sisteme tutkuyla yatırım yaparlar ve bunda daima bir çıkar *bulurlar*, çünkü orada araştırma yapıp onu ölçerler" (346/415; çeviri değiştirildi). Devrim, kitlelerin ya da işçi-sınıfının "nesnel" çıkarı olarak ortaya konabilir ve bu kusursuz biçimde doğru olabilir; ancak gerçek soru, şizoanalizin böylesine keskinlik ve kararlılıkla

27 Örneğin, rap müzik gibi yıkıcı alt kültürel biçimlerin müzik endüstrisi tarafından ele geçirilme tarzını ve bunların yıkıcı potansiyelinin nihayetinde pazarlama ve kâr maksimizasyonu buyruklarıyla bağdaştırılma tarzını düşünün.

* Olgudan sonra. (ç.n.)

28 Sermaye için çalışmanın sırf libidinal hazları hakkında bkz., 346-347/415.

sorduğu soru, çıkarın hangi koşullar altında onların arzusuna tekabül ettiği ya da onların arzusu haline geldiğidir ve aksine arzunun nasıl böylesine kolay biçimde ters yönde ele geçirilip yakalanabildiğidir.[29]

Öyleyse arzu ve çıkar her zaman birlikte var olur, ancak çakışmaları gerekmez. "Nesnel" ve "öznel" çıkar sık sık ayrılmakla kalmaz, ancak şizoanaliz için daha da önemlisi, bilinçdışı arzu ve önbilinçli çıkar çakışmayabilir. Önbilinçli yatırımlar içerik olarak devrimci ve nesnel, ancak biçim olarak molar ve bastırıcı olabilirler: "Bir grup, sınıf çıkarı ve onun önbilinçli yatırımları açısından devrimci olabilir, ancak libidinal yatırımları açısından olmayabilir –ve hatta faşist olabilir ve polise benzeyebilir" (348/417). Böylece Deleuze ve Guattari, yalnızca –bilinçsiz ve önbilinçli– iki yatırım uğrağı ya da düzeyi arasında değil, mütekabil iki tür devrimci kopuş ya da kırılma arasında da ayırım yapar. Önbilinçli bir devrimci kopuş, yeni bir socius'un hizmetinde ve buna yönelik bir görüşle, yeni amaç ve çıkarlarla, yeni kodlama ya da aksiyomlaşma biçimleriyle, yeni iktidar biçimleriyle faaliyet gösterir. Aksine bilinçdışı bir devrimci kopuş, molar biçimleri arzulama-üretiminin yıkıcı özgür-oyununa tabi kılarak, moleküler arzunun yükseltilmesinde faaliyet gösterir. Devrimin olması için, iki tür kopuşun çakışması gerekir: Hiçbir devrim, amaçların tanımı yapılmadan ve çıkarlar harekete geçmeden algılanamaz; ancak hiçbir devrim, yine arzu yatırımı olmadan meydana gelmez.[30] Yine de bu iki tür kopuştan hangisinin nihayetinde egemen olacağı önemlidir, çünkü bu, devrimin "yozlaşıp" yozlaşmayacağını ve yeni ve eşit veya (gücün gelişme derecesinin süreç içinde artmasından dolayı genellikle olduğu gibi) daha da bastırıcı iktidar yapısını kurup kurmayacağını ya da aksine sonunda mole-

29 Arzunun başarılı (yani sürekli) ve başarısız (ya da iyileştirilen) devrimlerle ilişkileri hakkında bkz., 377/452.

30 Kopuş uğrağında devrimci potansiyelin gerçekleştirilmesi hakkında bkz., 378/453.

küler arzulama-üretimini sürü içgüdüsü ve molar sokulganlık eğilimi üzerinde egemen kılmada ve böylece sürekli devrimi gerçekleştirmede başarılı olup olmayacağını belirler.

Öyleyse devrim, Deleuze ve Guattari'nin (açıkça Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ndeki çözümlemelerinden yararlanarak[31]) "özne-gruplar" ve "tabi kılınmış gruplar" olarak adlandırdıkları iki farklı tür grup-formasyonu tarafından sürdürülür. Ve bu ayrım, şizoanalizin dördüncü tezinde ortaya konulan, libidinal yatırımın iki kutbu arasındaki, yani şizofrenik ve paranoyak kutuplar arasındaki farka geri götürür. Özne-gruplar şizofrenik biçimin bilinçdışı yatırımlarıyla karakterize edilirlerken, tabi kılınmış gruplar paranoid biçimin önbilinçli yatırımlarına göre faaliyet gösterirler:

> İki kutup, *biri* üretim ve arzulama-makinelerinin verili bir egemenlik biçimi altında daha büyük bir ölçekte kurdukları sokulgan kümelere esir edilmesiyle, diğeri [molar kümelerin arzulama-üretimine] tersine boyun eğme ve iktidarın yıkılışıyla tanımlanır. *Biri* tekillikleri ezen, onları seçen ve kodlarda ya da aksiyomatiklerde alıkoyacaklarını düzenleyen bu molar yapılı kümeler aracılığıyla; *diğeri*, aksine büyük kümeleri kendilerine ait ayrıntılandırmalarda yararlı pek çok materyal olarak ele alan moleküler tekilliklerin çokkatlılıkları aracılığıyla tanımlanır. *Biri* sistemin iç sınırlarına göre akış-

31 Sartre'da özellikle bkz., *The Critique of Dialectical Reasoning*, cilt I: Kitap I, Bölüm D; ve Kitap II, Bölüm A. Sartre'a borçlu olduklarını kabul eden Deluze ve Guattari şöyle der:

> Sartre'ın, *Critique de la raison dialectique*'te, bir sınıf kendiliğindenliğinin değil, ancak bir "grup" kendiliğindenliğinin var olduğu sonucuna vardığı çözümlemesi bize son derece doğru görünüyor: Bu yüzden "kaynaşım grupları"nı, dizi halinde kalan, parti ya da Devlet tarafından temsil edilen sınıftan ayırt etme zorunluluğu doğar. (256-257/305)

Ayrıca bkz., 64/75-76, 277/329, 348-349/417-418, 377/452-453. Deleuze ile birlikte çalışmaya başlamadan önce Guattari, görece az yayın yapsa da, (*Molecular Revolution: Pyschiatry and Politics*'de [1984] derlenen, 24-44) "The group and the person" başlıklı bir makalede Sartre'a borcunu tartışır, özellikle 27.

> ları durduran, daraltan, geriye döndüren, bozan bütünleşme ve yerliyurtlulaşma hatlarıyla ... *diğeri* yeni akışlar üreten, figüratif-olmayan kendi kopuşlarını ya da şizofrenlerini icat ederek, kendilerini arzulama-üretiminden ayıran kodlanmış duvarı ya da yerliyurtlu sınırı daima yararak, kodu çözülen ve yersizyurtsuzlaşan akışları izleyen kaçış hatlarıyla tanımlanır. (366-367/439-440)

Genel olarak özne-gruplar bilinçdışı devrimci kopuşları izlerken, tabi kılınmış gruplar –başarılı biçimde bir devrimi gerçekleştirirlerken bile– yalnızca önbilinçli olanları izleyebilir. Ancak verili bir grup, özne-gruptan tabi kılınmış gruba geçerek ya da tersini yaparak kendi işleyiş tarzını değiştirebilir de.[32] Bu nedenle Deleuze ve Guattari paranoid ya da şizofrenik libidinal yatırım biçimi ve grup etkinliğinin fiili tarihsel sonucu arasında ayrım yapılmasını vurgular: Bir grup yatırım biçimi, şizofren ve paranoid arasında salınırken ya da (sık sık olduğu gibi) birinden diğerine evrilirken bile gerçekten devrim üretebilir.[33] Bununla beraber, yalnızca sürekli bir şizofrenik yatırım, bilinçdışı bir devrimci kopuşu sürdürecektir, onun yankılanmalarını ve etkilerini çoğaltacak ve sürekli devrim üretecektir.

Artık özne-grupların kapitalizm tarafından serbest bırakılan kodları çözülmüş ve yersizyurtsuzlaşmış akışları izleyebildikleri ve bunları kullanabildikleri zaman gerçekleşebilecek bir dizi şeyi anlama konumundayız: Muhtemelen en kötü sonuç, egemen kümelerden kaçmaları ve verimsiz biçimde "boşluğa" düşmeleridir; öyle ki ilgili şizofrenik yatırımlar her-

32 Aynı şekilde verili bir birey (Deleuze ve Guattari, Saint Juste ve Lenin örneğine başvururlar) farklı zamanlarda her iki tür gruba katılabilir; bkz., 349/418.

33 Deleuze ve Guattari şu açıklamayı yaparlar:

> ilkin gerçek bir libidinal [bilinçdışı] devrimci kopuş vardır; sonra bu, amaçlar ve çıkarlara göre basit bir [önbilinçli] devrimci kopuş konumuna dönüşür ve nihayetinde salt özgül bir yeniden-yerliyurtluluğu, sermayenin tam bedeninde özgül bir bedeni yeniden-oluşturur. Tabi kılınmış gruplar, özne-gruplardan sürekli devşirir. Bir aksiyom daha. (375/450)

hangi bir toplumsal yankıya sahip olmaz. Daha iyi sonuç, kendilerinden kaçma sürecindeyken egemen kümeleri ve onların temsillerini geçici de olsa yıkarak, "kaçtıkları şeyin kaçmasını sağla"yabilirler. Çünkü pek çok durumda bu tür yıkım, basitçe kendi egemenlik-temellük yapısına (örneğin, çeşitli işçi hareketlerini soğurma tarzları olarak sendikacılık, Fordizm ya da Fransız Komünist Partisi) bir aksiyom daha ekleyen mevcut sistem tarafından soğrulur –aksiyomlaştırılır ve yeniden-yerliyurtlulaştırılır. Daha da iyisi, özne-gruplar yıkıcı kodçözümü ve yersizyurtsuzlaşmayı yeni bir kodlama/aksiyomlaştırma sisteminin hizmetinde önbilinçli bir devrimci kopuşa yol açma ya da bu kopuşu tahrik etme noktasına kadar güçlendirir –yine de bu durumda özne-gruplar nihayetinde yeni bir iktidar yapısı inşası içinde tabi kılınmış grup biçimini yeniden üstlenirler ya da önceden tabi kılınmış diğer gruplar, iktidarı ele geçirdikleri zaman, acımasızca yok edilirler. Sonuç olarak, özne-grupların bilinçdışı bir devrimci kopuşu üretmeleri ve sonra bunu sürdürebilmeleri olanaklıdır: sürekli devrim, evrensel tarihin gerçekleştirilmesi.

İlk (verimsiz) ve son (şimdiye kadar gerçekleşmemiş) örnekler dışında, hepsinde kapitalist yeniden-yerliyurtlulaşma egemen olur ve özne-gruplar bir tabi kılınmış grup içinde çözülürler ya da bu gruba dönüştürülürler: Kendisini geçici olarak görmekten çok, kalıcı olarak görmeye başlar (kendi ölümünü bastırır); derhal duruma göre hareket edeceği yerde, kendisine uzun-vadeli amaçlar ve hedefler atfeder ve böylece arzunun tatminini erteler (taktik olarak faaliyete başlayacağı yerde stratejik olarak faaliyete başlar[34]); genel olarak toplumla sürekli yeni bağlantılar kurup, bozup yeniden-kurmaktan çok (ayrılma-ayrım aracılığıyla) dışlayan ve dışlayıcı içerisi/dışarısı sınırları oluşturur; içsel bir hiyerarşi geliştirir ve dışlanmışlara yönelik küçümsemenin yanı sıra, bir otorite-figürüyle özdeşliği destekler.

34 Strateji ve taktik arasındaki farklar hakkında bkz., M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (1984); de Certeau, Von Clausewitz'den yararlanır.

Kapitalist aksiyomlaşmanın ve yeniden-yerliyurtlulaşmanın hizmetinde bu şekilde faaliyet gösteren tabi kılınmış grupların, çekirdek aileden başarılı biçimde Oedipalleşen özneler için tercih edilen ezici bir zemin oluşturmaları şaşırtıcı gelmemelidir, çünkü aslında her iki durumda *aynı* baskı-erteleme-ayrılma-feragat-özdeşleşme kalıbı geçerlidir. Sermayenin dinamik yapılarıyla çekirdek aile arasında soyut bir türdeşlik olarak daha önceleri ortaya çıkan şey ("'Bay Sermaye, Bayan Yeryüzü' ve çocukları İşçi" [264/315]), aslında tabi kılınmış gruplar tarafından kapitalist toplumun başından sonuna her tür kurum içinde maddi biçimde üretilen ve yeniden-üretilen bir kalıptır: Politik partiler, izci oymakları, bürokrasiler, spor takımları, ordular, son olarak fakat aynı derecede önemli çekirdek aile.[35] Aslında çağdaş toplumdaki grubun tabi kılınmış bir grup olmaması –ve fark edilecek kadar uzun süre devam etmesi– nadirdir. Oedipus karmaşası paranoyasının çocukta değil, babanın zihninde başlayan bir fikir olduğu belirtilmişti; yine de bu başlangıç, "mutlak değildir: Yalnızca baba tarafından hazırlanan toplumsal tarihsel alanın yatırımlarından başlayarak kurulur" (178/211).[36] Bu yatırımlar, yalnızca socius olarak, genel toplumu yöneten soyut biçim ve dinamik olarak sermayeye değil, aynı zamanda tabi kılınmış gruplar olarak faaliyet gösteren sayısız aracı kurumlara da yapılır.[37] Baba, yalnızca ka-

35 Spor ve şizoanaliz konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz., "'Introduction to the non-fascist life': Deleuze and Guattari's 'revolutionary' semiotics" (1987) başlıklı makalem.

36 Paranoyakların aslen toplumsal (ırklara, mevkilere, sınıflara ve evrensel tarihe ilişkin) bir hezeyanı aileye uygulama tarzı hakkında bkz., 365/438.

37 Başka yerde öne sürdüğüm üzere, tam faşizme doğru gelişmek için tabi kılınmış grupları oluşturan molar-paranoid yatırım tipi olarak görülen şeylerin tümü, bu "aracı kurumlar"ın ortak bir politik otorite-figürü etrafında donması, böylece merkezi bir egemenlik kurması içindir; genellikle pazar sistemi, burada sermayenin yeni-egemenliği olarak adlandırdığım şey içinde bunları birbirlerine karşı görece özerk konumda tutar. Bkz., *Anti-Oedipus*'un İngilizce baskısına Foucault'nun "Önsöz"ü ve "Introduction to the non-fascist life" (1987) adlı makalem. Ayrıca devlet tarafından

pitalizm içinde yaşaması ve kapitalist bir kurumda (çekirdek aile) yeniden-üretmesinden dolayı değil, ayrıca günlük varoluşu boyunca tabi kılınmış gruplara yatırılması ve bu gruplara katılmasından ve böylece onların dinamiklerini hemen hemen başka her yerde olduğu kadar evde de yeniden-üretmesinden dolayı, Oedipus karmaşasına paranoid bir yatırımı taşır ya da aktarır.[38]

Bereket versin ki kapitalizmde tabi kılınmış gruplar, her yerde hazır ve nazır oldukları kadar, şimdiye dek dayandıkları bir mesnede sahiptirler: Kodçözümü ve yersizyurtsuzlaşma (sermaye formasyonlarının da içinde yer aldığı) kalıcı bir formasyonu sürekli alt üst ediyor. Ve işte Deleuze ve Guattari'ye göre burası, devrim fırsatlarının bulunduğu yerdir: moleküler ve şizofrenin yanında. Bu yüzden şizo-devrimci strateji, kapitalist kodçözümü ve yersizyurtsuzlaşmanm yıkıcı vuruşunu kuvvetlendirmeye ve büyütmeye, tabi kılınmış grupların özne-gruplara dönüşümünü ya da hizipleşmesini kışkırtmaya, kitlesel çoğunluğu elde edip iktidarı devirmek için "onun arzulama-makinelerini ve özne-gruplarını iç kısımlarda ya da kenarda birleştirmeye" (277/329) çalışır: arzulama-üretimini molar toplumsal-üretimden kurtarıp, nihai olarak ikincisini birincisine tabi kılmak için.

---

bu grup etkinliklerine dayatılan "özgül biçimde sanatsal Oedipus" ve "özgül biçimde bilimsel Oedipus" hakkında bkz., aşağıda 39. dipnot.

38 Deleuze ve Guattari, Oedipus'un bir aile yapısından fazla bir şey olduğunu vurgular: o ayrıca

> grupla bütünleşme aracıdır ... [Çünkü] Oedipus, tabi kılınmış gruplarda gelişir; burada, grubun kendi bastırıcı biçimleriyle kurulu bir düzene yatırımda bulunulur. Ve Oedipal yansıtmalara ve özdeşleşmelere bağlı olan, tabi kılınmış grup biçimleri değildir, durum bunun tersidir: Hareket kümesi olarak tabi kılınmış grubun belirlenimlerine ve libidinal yatırımlarına bağlı olan Oedipal uygulamalardır. (103/123)

Kesişimler

Böylelikle çokkatlı kaçış hatları arasındaki kesişimleri teşvik etmenin önemi ortaya çıkar; öyle ki, sessizce boşlukta dönmekten ya da basitçe sönüp gitmekten çok "kolektif, olumlu ve yaratıcı" (367/440) hale gelirler. Deleuze ve Guattari (her birinden kitap boyunca düzenli bir biçimde söz ettikleri) modernist sanatı, bilimi ve matematiği her şeye rağmen aksiyomlaşmış olarak kalan güçlü kodçözümü-yersizyurtsuzlaşma vektörleri olarak düşünürler ve kaçış vektörlerinin hangi koşullar altında çağdaş toplumda psikiyatri, işçi hareketleri *vb.*'nin içinde yer aldığı diğer vektörlerle kesişebileceklerini ve onları destekleyebileceklerini sorarlar.[39] Kitabın bu son kısmında, şizoanalizin Marksizm, çevrecilik ve feminizmle olası kesişimlerini değerlendirmek istiyorum. Amaç, bu diğer hareketleri şizoanaliz başlığı altında sınıflandırmak değil, şizo-devrimci stratejinin nerede ve nasıl onların ilgileriyle ve hedefleriyle örtüşebileceğine *ve/veya* onlardan *ayrılabileceğine* işaret etmek olacaktır.

Marksizm

Belirttiğim üzere şizoanaliz, Freud ve Oedipal psikanaliz eleştirisi için seçici biçimde Marx'tan yararlanır. Ayrıca geleneksel Marksizmin belirli özellikleriyle çatışan tarzlarda seçici biçimde Nietzsche'den de yararlanır. Bu tarzlardan bazılarıyla zaten karşılaştık: Her şeyden önce Deleuze ve Guattari, ideolojinin arzudan çok daha az önemli olduğunu düşünürler. İnsanlar, en yüksek çıkarlarına karşı eyleme sokulmak için ideolojik olarak aldatılmazlar: Onların arzusu kendilerini köleleştiren bir güç örgütlenmesiyle cezp edilir: "[Ç]ıkar her zaman daha sonra gelir" (346/415). Kitleler faşizm tarafından kandırılmamıştır, Deleuze ve Guattari Reich'la aynı fikirdedir: Kitleler faşizmi aktif biçimde arzulamış-

39 Deleuze ve Guattari'nin, sanata ve bilime, az çok salt deney ve böylece potansiyel biçimde devrimci olarak başvuruları hakkında bkz., 368-371/442-445 ve 379/454-455. Deleuze ve Guattari felsefe, sanat ve bilim arasındaki ilişkiler üzerine görüşlerini *What is Philosophy*'de (1994) geliştirirler; özellikle bkz., İkinci Bölüm.

tır. Aynı şekilde şizoanaliz, devrimlerin yalnızca görevle ya da çıkarla değil arzuyla yapıldığını ve devrim arzusunun daha büyük güç gelişimi derecesini güvence altına alan rejimlere yönelik, temelde içgüdüsel çekimden önce geldiğini vurgular.[40] Nietzsche'nin güç istenci durumunda olduğu gibi, devrimci bir girişimin amaçlarının formülleştirilmesi gibi, verili bir toplumsal düzenleme savunmasında bilinçli rasyonelleştirmeler *ex post facto* ortaya çıkar; daha büyük bir güç derecesinin karşı konulmaz çekimi her zaman birincildir. Sonuç olarak, Deleuze ve Guattari'ye göre devrimin ve evrensel tarihin öznesi, ne bir sınıf ne de "bir bütün olarak" insanlıktır, ancak biyolojik yaşam gücü olarak genetik bilinçdışıdır. Şizoanalize göre, "tür-varlık," insanda doğuştan gelen özgül niteliklere değil, moleküler bilinçdışının yeniden-üretimine ve yaşam gücünün gelişimine göndermede bulunur.[41]

Ayrıca gördük ki şizoanaliz, özne-grupları tabi kılınmış gruplardan ayırır ve genel olarak söylemek gerekirse, ikinci gruba karşı birinci grubun yanında yer alır. Tabi kılınmış gruplar içinde örgütlendiklerinden dolayı politik partiler, sanat akımlarıyla ya da hatta matematiksel ya da bilimsel yeniliklerle ilgilenen gruplar gibi (bu gruplardan birinin sermaye aracılığıyla aksiyomlaşmayı önlediği ölçüde ve önlemesi koşuluyla) özgür-biçimli arzuyu, özne-grupların yaptığından çok daha fazla bastırmaya eğilim gösterirler. Deleuze ve Guattari öncü politik örgütlenmenin önemini ve hatta gerekliliğini onaylarlar: Derler ki bir devrimci sınıf,

---

40 Şizoanalizin anahtar paradokslarından biri, arzunun hem özgür olmayı arzulaması (özgür-biçimli şizofreni) hem de daha büyük gücü arzulamasıdır (üretici gücün gelişimi): Yalnızca iktidarın kapitalizmden kaldırılması, *hem* daha büyük gücün hem de daha büyük özgürlüğün gerçekleşmesini vaat eder –Deleuze ve Guattari'ye göre bu yüzden bu üretim tarzı evrensel tarihin eşiğinde durur.

41 İnsanlık, kendi "üretici kapasiteleri"nden dolayı gezegendeki diğer çoğu türden daha büyük ölçüde yaşam-gücünü –daha iyiye ya da daha kötüye doğru– geliştirmeye eğilim gösterse de. Bataille'ın, bütün yaşam-biçimlerinin (türlerinin) kendi güçlerini çevrenin olanak tanıdığı en üst noktaya genişletmeye çabalama tarzına ilişkin açıklaması için bkz., *The Accursed Share*.

> kendisini yalnızca yeni toplumsal amaçlara, yeni organlar ve araçlara, yeni bir olası toplumsal sentezler durumuna göre kendi çıkarını yaratan bir karşı-yatırımla kurabilir. Diğer sınıfın, bu amaçları ve araçları kararlaştıracak ve önbilinçli alanda devrimci bir kopuşu –örneğin Leninist kopuşu– gerçekleştirecek bir parti aygıtıyla temsil edilme gerekliliği buradan kaynaklanır. (344/411-412)

Ancak tam da bu gereklilik yalnızca özne-grup ve tabi kılınmış grup arasındaki ayrımı yerinden eder. Çünkü "uygulama açısından sınıf, teorik belirlenimiyle ele alınan bir sınıftan son derece daha az sayıdadır ya da daha az kapsayıcıdır" (344/412): Parti aygıtı içsel biçimde bir özne-grup olarak faaliyette bulunsa bile, kitlelerin çıkarlarını kitlelerin kendileri için temsil etmekle ve onların amaçlarını ve araçlarını formülleştirmekle, böylece kitleleri tabi kılınmış bir grup olarak kurmakla ya da onaylamakla bir öncü olarak işlev gösterir. Ve devrimci bir kopuş gerçekleştirildiği zaman bile, genellikle devrimci özne-grubun yeni bir iktidar yapısının kuruluşuyla ve bastırıcı toplumsal temsil matriksiyle birlikte bir tabi kılınmış gruba dönüşmesi ya da bu grup tarafından yerinden edilmesi yalnızca bir zaman meselesidir.

Bununla beraber parti ve onun öncüsü, devrimci politik örgütlenmenin tek uygun modelleri değildir. İtalya'daki *autonomia*, Fransa'daki *autogestion* ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki doğrudan ya da ekonomik demokrasi ve kadın hareketleri gibi hareketler ve programlar, hepsi daha az merkezileştirilen ve daha az hiyerarşik politik örgütlenme biçimleri –tahminen ya da tanım gereği özne-grupların işleyiş tarzına daha yakın olan biçimler– sunarlar ya da önerirler. Antonio Negri, bu tür grup etkinliğinin muhtemelen en kapsamlı Marksist çözümlemesini ve mantığını sundu ve burada argümanlarını ayrıntılı biçimde *hatırlatamasak da söylenebilecek* şey şudur: Marx'ın sermayenin emeği sırf "biçimsel boyunduruk" [*formal subsumption*] altına almasına ilişkin bir erken dönem ile kapitalizmin "gerçek boyunduruk"unun [*real subsumption*] egemen

olduğu daha gelişmiş bir dönem arasında yaptığı ayrımı kullanan Negri, gerçek boyunduruk ile yalnızca emeğin değil bütün toplumsal etkinliğin sermayenin hâkimiyeti altına girdiğini öne sürer.[42] Değer üretimi, emeğin yeniden-üretimi ve uygun kapitalist üretim ilişkilerinin üretimi-yeniden-üretimi toplumun bütün cephelerine nüfuz eder. Başka bir deyişle, sermayenin emek ve toplumu gerçek boyunduruk altına alışı, Deleuze ve Guattari'nin, toplumun kapitalist aksiyomlarla doldurulması ve devletin kapitalist üretime-yeniden-üretime içkin hale gelmesi olarak adlandırdıkları şeye tekabül eder. Negri'nin öne sürdüğü üzere, toplum bir "toplumsal fabrika" haline gelir ve artı-değer artık yalnızca fabrikalarda değil, her yerde (üretimde olduğu kadar tüketimde ve yeniden-üretimde) elde edilir.

Negri, gerçek boyunduruk koşulları altında sermayeye karşı mücadelenin toplumun her kesiminde meydana geldiğini vurgular: Fabrikadaki endüstriyel emek (iyi ya da kötü), artık ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Bu yüzden *autonomia* hareketi, (çoğu sendika örgütlenmelerinde ve parti formasyonlarında olduğu gibi) eylemleri yukarıdan yöneten merkezi bir hiyerarşiden çok, toplumun her kesiminde, olanaklı olduğu her yerde ve her zaman toplumsallaşan emek ürünlerinin acil dolaysız-temellükünü öneriyordu. Kendiliğinden ya da olsa olsa gevşek biçimde koordine edilen bu eylemler, Deleuze ve Guattari'nin sermaye iktidarına karşı "gerilla" tarzıyla faaliyet gösteren özne-grupların etkinlik tarzına çok yaklaşırlar. Belki de teslim etmek gerekir ki *autonomia* hareketi, kapitalizmi fii-

42 A. Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on Grundrisse* (1984); ve *The Politics of Subversion: a Manifesto for theTwenty-First Century* (1989). Negri, İtalya'daki *autonomia* hareketinin sözcüsü ve teorisyeni olduğundan dolayı mahkûm oldu ve onun Spinoza üzerine yazdığı kitabının (*The Savage Anomaly: the Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* [1991] Fransızca çevirisine bir önsöz yazan Deluze tarafından güçlü biçimde desteklendi. *Anti-Oedipus*'ta sunulan hatlar boyunca Marksizm üzerine ayrıntılı düşünümler için bkz., Guattari ve Negri'nin *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance* (1990).

len başka bir şeye dönüştürmek için gerekli kitlesel çoğunluğu asla elde etmedi. Ancak sermayeyle doldurulan bir toplumda herhangi bir özne-grubun çıkmazı şudur: İktidar ilişkilerini yeniden-üretmeden ve/veya yeni bir kapitalist aksiyom altında kuşatılmadan etkili, ancak yerelleşmiş yıkımdan komple devrime nasıl geçilir.

Hakim Bey bu ikilemden "Geçici Otonom Bölgeler" adını verdiği şeyi önererek kaçınır: Devrimci tutkulardan sakınarak (ve Marksist geleneğin dışında çalışarak) yine de çağdaş toplumun doğasında var olan özgürlük ya da otonomi potansiyelini onaylar. Hakim Bey (pazar kodçözümünün rolünü kabul etmese de), Deleuze ve Guattari gibi olabildiğince uzun bir süre bu potansiyeli gerçekleştirmek için, ancak sürekliliği arzulamaksızın ve bu yüzden tabi kılınmış grupların dejenerasyonundan kaçınarak, ayrıca tam ölçekli dönüşüm olasılığını da feda ederek grupların birleşmesini önerir. Bütün bu düşünürlerce paylaşılan bu muamma şu şekilde görünmektedir: Şimdilik ütopyacı vizyon gerçek olasılıkları geride bırakır görünüyor; arzulama-üretiminin doğasına en iyi tekabül eden istisnai politik biçimler, bunların istisnadan çok kural haline gelebilmesi için, toplumsal koşulları kalıcı olarak dönüştürme konusunda çok az şansa sahip görünüyor. Elbette, Deleuze ve Guattari, şizoanalizin hiçbir politik programa sahip olmadığı vurgusunda bulunurlar!

Şizoanaliz ve Marksizm arasında diğer temel kesişim alanı, evrensel tarih ve tarihsel materyalizm nosyonlarını içerir. Gördüğümüz üzere Deleuze ve Guattari, Freud'u eleştirmek ve tarihselleştirmek için doğrudan Marx'tan yararlanırlar: Tıpkı Smith ve Ricardo'nun değerin soyut öznel özünü keşfedip sonra onu özel mülkiyet içinde yeniden-yabancılaştırdıkları gibi, Freud da, arzunun soyut öznel özü olarak libidoyu keşfetmiş, ancak sonra arzuyu Oedipus karmaşası içinde yeniden-yabancılaştırmıştı. Kapitalizm, insan yeniden-üretimini (libidinal ekonomi) toplumsal-üretimden (ekonomi politik) ayırarak bi-

rini diğerinden koparsa bile, kodçözümü ve yersizyurtsuzlaşma aracılığıyla bütün üretimi soyut kıldığında, her iki keşif de olanaklı hale gelmişti. Kapitalizm evrensel tarihi olanaklı kılar, aynı zamanda özel artı birikim adına yeniden-kodlama ve yeniden-yerliyurtlulaşmayla evrensel tarihin gerçekleşmesini engeller. Deleuze ve Guattari'ye göre evrensel tarihi gerçekleştirmek, hem psikanalizi hem de burjuva ekonomi politiğini özeleştiri noktasına taşımayı, teorik olarak çileciliği ve aksiyomlaşmayı hedef almayı ve bunları pratikte yok etmeyi gerektirir.

Daha önce öne sürdüğümüz üzere, bu evrensel tarih görüşü, basit "materyalist" tersçevrimi bazı Marksist tarih felsefelerini kuran Hegelci tarih felsefesinden tamamen farklıdır. Şizoanalize göre, evrensel tarih rastlantı ve olumsallık tarihidir, farkın ve çokkatlılığın birlik ve uzlaşım üzerinde egemenliğe yükseltilmesidir. Althusser'i izleyen Deleuze ve Guattari, Marx'tan seçici temellükleriyle Hegelciliği bütünüyle reddederler ve bunun yerine Spinoza'nın materyalizminden yararlanırlar. Bu bağlamda Spinoza'nın görüşünde ayırıcı olan şey, teleolojik olmama kararlılığıdır –ve bu yüzden Hegel'in görüşüne keskin bir karşıtlık ve alternatif sunar. Spinoza'nın Deleuze ve Guattari'nin materyalizmine katkısı göz önüne alındığında, Hegel'e karşı kendisinin temsil ettiği alternatifi ayrıntılı biçimde dikkate almaya değer.

Hegelci tarih felsefesine karşı özellikle Marksizm içindeki suçlamalar iyi bilinir: İdealizm, çünkü başlangıç noktası, bitiş noktası ve ana aktörler Tin ya da Zihin'dir; aşkınsal öznelcilik, çünkü bu tarihsel fail, Mutlak Tin, bütün somut özneleri aşan bir öznedir ve aslında tarihin kendisidir; teleolojizm, çünkü tarihin sonu olumsuzlamanın olumsuzlamasının diyalektik süreciyle güvence altına alınır; öyle ki hatalar ve aksilikler bile, nihayetinde tarih aracılığıyla Mutlak Tin'in gerçekleşmesine katkıda bulunur. Ve fakat –Marx'ın kendi tarih felsefesinin (hepsi olmasa da) bir kısmını içeren– "Marksist" tarih felsefesi

olarak kabul edilen şeyin çoğu, Hegelci idealizmi yalnızca her şeye rağmen aşkınsal öznelciliği ve teleolojizmi koruyan bir "materyalizm"e dönüştürür ya da tersçevirir: Tarihsel sınıf çatışması diyalektiğinde, sınıflar aşkınsal özneler olarak hareket ederler; zorunlu yasalara göre bu, tarihin sonunda kapitalizmin çöküşüyle sınıfsız bir toplum üretecektir. Dikkat edilmelidir ki bu büyük eskatolojik anlatı, Marksistler arasında bile tam bir güven uyandırmaz. Ve bu bağlamda Spinoza, Hegel'e ve ima yoluyla Hegelci Marksizme bir alternatif olarak görünür.

Bununla beraber gerçek alternatifler olmak için Spinoza ve Hegel'in ortak bir şeye sahip olmaları gerekir: Aslında paylaştıkları temel ilke, düşünce ve maddenin *nihayetinde* özdeş olmalarıdır. Ancak bu "nihai özdeşlik" biçimleri çok farklıdır. ("Olumsuzlamanın olumsuzlaması" aracılığıyla maddeyi düşünceye tabi kılan) Hegelci idealizmin yerine, Spinoza, gerçekten materyalist değilse bile, kesinlikle anti-idealist bir konum önerir. Spinoza, düşünceyi maddenin üzerine (ya da idealizmin basit bir "materyalist" tersçevriminde olduğu gibi maddeyi düşüncenin üzerine) çıkarmaktan çok, madde ile düşünceyi mutlak biçimde *eşit* olarak düşünür: Düşünce ile uzam farklı ancak karşıt olmayan ("non opposita sed diversa") töz kipleridir. Ve aynı biricik tözün kipleri olarak onların özdeşlikleri verilidir –oysa Hegel'e göre Tin ve maddenin özdeşliği, yalnızca tarihin sonunda gerçekleşir. Daha da önemlisi, Spinoza'ya göre düşünce bir öznenin değil, bir tözün niteliğidir: Hegel'in aşkınsal öznelciliği yerine Spinoza, kendisi için hiçbir olumsuzlamanın ya da karşıtlığın olası ya da zorunlu olmadığı bir tür içkin nesnelcilik önerir. (Kartezyen geometrinin başarısı ve Spinoza'nın bir optikçi ve gözlük camı kesicisi olarak kendi pratiği, evrenin kendisi açısından bilinebilir olduğu yönündeki, doğal özelliklerinden biri matematiksel "düşünce" olan inancına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.) Öyleyse, Spinozacı evren nesnel biçimde bilinebilir; bilinebilirlik onun doğal özelliklerinden biridir.

Ancak bu tür nesnel bilinebilirliğin insan düşüncesinde öznel biçimde hiç gerçekleşip gerçekleşmediği Spinoza'ya göre çok güç bir sorudur: Bu, insanların, eleştirel düşünümle Spinoza'nm "imgelem" (Althusser'in "ideoloji") olarak adlandırdığı şeyin öznel sınırlamalarının üstesinden gelmelerine, böylelikle doğası gereği tözün kendisinde var olan "nesnel" düşünceye daha çok yaklaşan bilgiyi ortaya çıkarabilmelerine bağlıdır. Upuygun fikirlerin gelişmesi otomatik olarak Tin'in ilerleyişinden ve aklın hilesinden ortaya çıkmaz; ancak bu, insanların kendilerini özne-merkezli düşünce çarpıklıklarından uzak tutma yeteneklerine bağlıdır. Bu yetenek (toplumsal, politik, tarihsel olarak) değişiklik gösterir ve bu yeteneğin tarih boyunca artması hiçbir şekilde güvence altına alınmaz. Bu yüzden Hegel'in teleolojizmi yerine, Spinoza yalnızca insanların özne-merkezli imgelem yanılsamalarından vazgeçip daha upuygun bilgi geliştirme *olanağını* önerir.

Sonunda –ve Spinoza'nın materyalizminin oyuna girdiği yer burasıdır– bu tür bir upuygunluğun temel ölçütü Tin ve maddenin nihai bir uzlaşması değil, daha çok insan kudretlerinin [*potentia*] gerçekleşme ve artma derecesidir. İnsan tıpkı doğadaki başka her şey gibi nesnel tözün belirli bir kipidir ve bu sıfatla (Deleuze'ün Nietzsche'nin güç-istenci'ne benzettiği, Spinoza'mn *conatus* –"çaba"– adını verdiği ilkeye göre[43]) kapasitelerini en yükseğe geliştirmeye eğilim gösterir. İnsanları ayırt eden şey, uzam kipiyle olduğu kadar düşünce kipiyle hareket ederek, her şeye rağmen bir parçası oldukları doğa güçlerini anlayabilme, onlara boyun eğebilme, katılabilme ve böylece onları geliştirebilmeleridir. İmgelemin tersine upuygun düşünme, insani-doğal gelişimi engellemekten çok ilerletir.

Deleuze ve Guattari'nin (Nietzsche, Marx ve Freud'un yanı sıra) Spinoza'dan kendi "tarihsel materyalizm" yorumlarına devşirdikleri evrensel tarih görüşü, "tarihin motoru" olarak

43 Bkz., J. Butler, *Subjects of Desire*, 205 ve başka yerlerde; ve M. Hardt, *Gilles Deleuze*, 72, 93 ve başka yerlerde.

sınıf mücadelesi yerine, üretim güçleri ve ilişkilerinin diyalektiğini öne süren Marksist görüşle bazı benzerlikler taşır. Aşkınsal öznellik ve sınıf mücadelesi modeli teleolojizminden kaçındığı ölçüde bu, muhtemelen Marx'ın birkaç tarih felsefesinden en az Hegelci olanıdır.[44] Çünkü buradaki mesele, karşıt sınıf-özneleri arasında zorunlu olarak sınıfsız toplum sentezine sevk eden bir çelişki değil, ancak kendileri öznellikler olmayan, aynı zamanda sınıf sınırlarının da tamamıyla ötesine geçen iki grubun –üretim güçleri ile ilişkilerinin– arasındaki bir gerilimdir.[45] Yine de bu Marksist model, hâlâ aşkınsal öznelciliğin ve teleolojizmin artakalan unsurlarını içerir: Aşkınsal özne olarak sınıflardan çok "tür-varlık" [*homo faber*] gibi bir şeyle birlikte bu insan-merkezli üretici güçlerin gelişimi (zorunlu biçimde *telos*'u olmasa da, ki bu telos daha çok üretici güçlerin gelişimine bağlı olduğu varsayılan insan özgürlüğü-

44 Marx'taki tarih felsefelerine ilişkin bir inceleme için bkz., W. Adamson, "Marx's four histories: an approach to his intellectual development," *History and Theory* (1982). (Althusser'in Marx için ve Negri'nin Spinoza için yaptığı gibi) Marx'ta farklı konumları ayıran kesin bir "kopuş" aramaktan çok, farklı ya da "rakip" görüşler arasındaki korpusta gerilimleri kavramak bana daha özenli ve verimli görünüyor; bir örnek için bkz., E. Balibar, *The Philosophy of Marx* (1995). Spinoza'nın (*Tractatus Theologico-Politicus*'tan bütün pasajları kopyalayan) Marx üzerindeki olası etkisi hakkında bkz., *Cahiers Spinoza* (1977) cilt 1'de M. Rubel ("Marx á la rencontre de Spinoza," 7-28), A. Matheron ("Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx," 159-212) ve A. Igoin ("De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx," 213-228) tarafından yazılan makaleler; bu sayı ayrıca Marx'ın Spinoza'dan kopyaladığı pasajları kendi bütünlükleri içinde yeniden yayımlar.

45 Üretim güçleri, kesinlikle proletaryanın emek-gücünü içerir, ayrıca sermaye sahibi tarafından sunulan bilgiyi, teknolojiyi ve örgütlenmeyi de içerir; üretim ilişkileri açıkça sınıflar arasındaki ilişkileri içerir, ayrıca hem işçiler hem de sermaye sahipleri için ortak olabilecek ancak hiçbirinin çıkarlarına hizmet etmeyen (sahiplenici bireycilik ya da çilecilik gibi) kültürel ya da ideolojik unsurları da içerir. Sınıfı aşkınsal-öznel terimlerden başka terimler içinde yorumlama girişimleri için bkz., N. Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (1975); ve G. Carchedi, *On the Economic Identification of Social Classes* (1977).

nün gerçekleşmesidir[46]) hâlâ tarihin motoru olarak düşünüldüğü ölçüde belirli bir öznelcilik; ve bu modele göre gelişmeyen üretim ilişkileri, her şeye rağmen gelişmeye devam eden üretici güçlerle bir noktada *zorunlu olarak* çelişkiye düştüğü ve böylece sonuçta eski ilişkileri yok eden ve onların yerine üretici güçleri daha iyi geliştirmeye muktedir başkalarını geçiren devrimci bir patlamaya neden olduğu ölçüde teleolojizm. Şizoanaliz, iki şekilde bu artıkları yok etmeyi önerir.

Her şeyden önce, Deleuze ve Guattari'ye göre tarihte söz konusu "üretici güçler" insanlığın dışlayıcı ya da temel üretici-güçleri değil, insanlığın ayrılmaz bir parçası, ancak yalnızca parçası olduğu bir bütün olarak doğanın üretici güçleridir. Bu

---

46 Bu model, K. Marx ve F. Engels'in *The Communist Manifesto*'sunda ortaya çıkar:

> Üretim ve mübadele araçlarının [bu] gelişiminin belli bir aşamasında feodal toplumun ... ürettiği ve mübadelede bulunduğu koşullar, çoktan gelişmiş üretici güçlerle artık uyumlu olmayan bir hale geldi; pek çok engel haline geldiler. Parçalanmak zorundaydılar; parçalandılar. (*On Revolution*, 84-85)

Yine de burada, bir sınıf çatışması olarak tarih, en çarpıcı formülleştirmelerinden biriyle ortaya çıkar: "Şimdiye kadar mevcut toplumun tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir" (81). Marx'ın anahtar hamlelerinden biri kesinlikle Hegel'in Tin ve Madde'ye ilişkin özne-nesne diyalektiğinin yerine dönüşümsel insan emeği ve doğal çevre arasındaki diyalektiği geçirmesiydi. Ancak Hegel'in bu tür bir materyalist tersçevrimi, yalnızca Marksist bir "üretim metafiziği"nin üretilmesi (bkz., örneğin J. Baudrillard, *The Mirror of Production* [1975]) ve/veya yalnızca insan türünün kaderinin geri alınamaz biçimde doğanın egemenliğine bağlı olduğu bir özne-nesne diyalektiğinin yeniden-üretilmesi sonucunu doğurabilir. Üretici gücün gelişimi bizatihi insan özgürlüğünü üretir varsayımı, her halükarda giderek şüpheli görünür: Zaten 1950'lerde Marcuse (*Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*'da [1955; 1974]) üretici güçlerin gelişimi ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi arasındaki gecikmeyi göstermek için "artı-bastırma" önemli terimini türetti; daha yakın zamanlarda Régis Debray (*Critic of Political Reason*'da [1983]) üretici güçlerin gelişimi ve politik ilerleme olasılıkları ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi arasında herhangi bir bağıntıyı reddetmeye kadar gider.

yüzden şizoanaliz, Marksizmi "üretimcilik"ten (yani üretim adına üretime dışlayıcı odaklanmadan) kaçınmaya ve insanlığı Hegelci tarzda doğanın Efendisi olarak düşünmektense, (Marx'ın zaman zaman yaptığı gibi[47]) onun bir parçası olarak düşünmeye sevk eden (muhtemelen Althusser'inkinden daha esaslı) bir anti-hümanizm türü önerir. Aynı şekilde Deleuze ve Guattari "Doğa=Tarih=Endüstri" (25/32) olduğunu ve tarihin ("doğal tarih" olarak tarihin) konusunun nihayetinde yaşam, moleküler bilinçdışının yeniden-üretimi olduğunu vurgularlar.[48] İkincisi, özellikle geniş biçimde yorumlanan (yani insanlığın da içinde yer aldığı, ancak insanlıkla sınırlandırılmayan) doğanın güçleri anlamında anlaşılan "üretici güçler"le birlikte şizoanalitik materyalizm, devrimin kaçınılmazlığını ve tarihsel sürecin ilerlemeciliğini tamamıyla ortadan kaldırır. Çünkü insan düşüncesinin, üretici güçlerin gelişimini engellemekten çok, buna yardım etmesi gereken nesnelliği sürekli ya da hatta

47 En dikkat çekeni, Marx'ın değerin insan emeğinden olduğu kadar doğadan da türetildiği vurgusunda bulunduğu "Critic of the Gotha Program"ında (*On Revolution*, 488-506) yer alır; ayrıca bkz., insanlığın doğanın bir parçası olduğunu öne sürdüğü "The economic and philosophical manuscripts of 1844"daki (*Early Writings* [1975], 279-400, özellikle 324-327 ve 354-358) yabancılaşma üzerine pasajlar.

48 Kitabın başlarında Deleuze ve Guattari şu açıklamada bulunurlar: kendileri,

> insan ve doğa arasında hiçbir ayrım yapmazlar: Doğanın insani özü ve insanın doğal özü, bir tür olarak insan yaşamında oldukları gibi, üretim ya da endüstri biçimindeki doğada da tek bir şey haline gelirler. Öyleyse endüstri artık faydacılığın dışsal bakış açısından değil, daha çok insanın üretimi ve insan tarafından üretim olarak doğayla temel özdeşliği açısından değerlendirilir. Evrenin kralı olarak değil, daha çok bütün varlık biçimlerinin ya da türlerinin derin yaşamıyla yakın ilişki içindeki varlık olarak insan...(4/10)

Bu görüşün modernite, bilim ve epistemoloji sorunlarına çok yararlı uygulamaları için bkz., B. Latour, *We Have Never Been Modern* (1993), 117, 125 ve başka yerlerde.

tutarlı biçimde gerçekleştireceğine ilişkin hiç bir güvence yoktur. Başka bir deyişle, gelişen pazarlanabilir üretici güçlerin, gelişmeyen üretim ilişkilerinin prangalarını zorunlu olarak koparacağına ilişkin hiçbir güvence yoktur: Evrensel tarih bir olumsallık tarihidir ve belirttiğimiz üzere yalnızca ve yalnızca arzu, üretici gücün daha büyük gelişme derecesiyle yeni ve farklı bir toplumsal sentezler rejimine yatırımda bulunursa devrim meydana gelir. Bu açıdan şizoanalitik tarih görüşü (hâlâ fazlasıyla Hegelci bir) Marx'tan çok Nietzsche ve Spinoza'ya dayanır.

Çevrecilik

Spinoza şizoanalize, yalnızca Hegelci tarih felsefesine değil genel olarak özne-nesne düalizmine karşı da bir alternatif sunar. Spinoza Descartes'ın çağdaşı ve eleştirmeniydi ve onun düşünce ve uzamın nesnel özdeşliğine ilişkin görüşü, düşünceyi somut nesnelerdense şüpheci bir öznenin bir niteliği olarak ele alan Descartes'ın görüşüyle keskin bir karşıtlık oluşturur. Kartezyen özne-nesne düalizmine yönelik bu eleştiri ve bu düalizmin "monist" alternatifi, çağdaş çevreciliğe önemli bir katkıyı temsil eder; çünkü Spinoza, insanlığı doğanın efendisi olarak düşünmektense, onun bir parçası olarak düşünmekte ısrar eder.[49] Kısmen Spinoza'dan yararlanan şizoanaliz de, özne-nesne ayrımını ikincil olarak değerlendirir: Özneler ve nesneler, insanlar ve çevre arasında üretici bağlantılar gerçekleştikten, bunların göstergeleri bilinçdışına kaydedildikten ve böylece önemli nitelikleri (kapsayana karşı dışlayan, özgül olana karşı çokkatlı, göçebe olana karşı ayırıcı vb.) saptandıktan sonra, yalnızca üçüncü sentezde (birleştirici sentezde) ortaya

49 Spinoza ve çevrecilik hakkında bkz., A. Ness, "Spinoza and ecology" *Speculum Spinozanum, 1677-1977* içinde (1977), 418-425; burada Ness, "Hiçbir büyük filozof temel çevresel tutumların aydınlatılması ve dillendirilmesi tarzında Baruch Spinoza kadar çok şey sunmadı" (423) iddiasında bulunur. Ayrıca bkz., Ness, *Freedom, Emotion and Self-Subsistence* (1975); ve A. Collier, "Ihe inorganic body and the ambiguity of freedom," *Radical Philosophy* (1991).

çıkar.[50] Aslında Deleuze ve Guattari tarafından öne sürülen doğa, tarih ve endüstrinin nihai özdeşliği, zaten şizoanaliz ve çevrecilik arasında yararlı kesişimler ima eder.

Bununla beraber şizoanalizin çevrecilikle kesişimi, Spinoza'ya dayandığı kadar en azından Bataille'ı temellüküne de dayanır. Belirttiğimiz üzere Bataille, çıkış noktası olarak gezegenimizin güneşten aldığı astro-nomik ısı-enerjisi ve ışık-enerjisi miktarını alır. Böylece temel bir yasa, "biyosfer" adını verdiği şeyi yönetir: Bu enerji harcanmalıdır. Değişik yaşam-formları ve değişik toplumsal biçimler, gezegenden geçen aşırı enerji-akışlarından kendilerine düşen kısmı farklı somutlaştırma, temellük etme, düzenleme, yoğunlaştırma ve harcama tarzlarına sahiptirler. Her bir yaşam-biçimi ya da toplumsal biçim, kaynakları üretimini-temellükünü-tüketimini çevre tarafından koyulan sınırlar içinde olanaklı kıldığı ölçüde gelişir. Kapitalizm "doğal tarih" yasasına karşı çıkar, çünkü gördüğümüz üzere, onun toplumsal örgütlenme biçimi harcamayı (anti-üretim) artı-üretime tabi kılar ve socius'una daha fazla aksiyom ekleyerek, daha öte üretimdeki bütün sınırları sürekli yerinden eder. Marksist üretim vurgusuna karşı, anti-üretime vurgu eklemenin şizoanaliz açısından önemi buradan kaynaklanır: Şizoanalize göre, yalnızca kapitalizmdeki anti-üretimin tabi kılınmasından türeyen çilecilik ve üretimciliğin her ikisinin de hedeflenmesiyle çevresel felaketin önlenmesi umulabilir.

Çünkü kapitalizmde anti-üretimin tabi kılınmasının hem psikolojik hem de toplumsal-tarihsel sonuçları vardır. Psikolojik olarak ölüm, gördüğümüz üzere, bir "içgüdü" haline gelir: Ölüm, kamusal yaşam ve kaynak harcamalarında doğrudan deneyimlenmek yerine özelleştirilir ve bastırılır. İçeriye yöneltilen bastırılmış ölüm içgüdüsü, Oedipus karmaşasının nevrotik

50 Deleuze ve Guattari Spinoza'ya borçları hakkında çok açıktırlar: "Organsız-beden, sözcüğün oldukça Spinozacı anlamında içkin tözdür; ve kısmi-nesneler onun nihai nitelikleri gibidir" (327/390); ayrıca bkz., dpnt. 309/369 ve daha politik bağlamda 29/36.

suçluluğu ve kapitalist artı-üretimin gerekli görüp desteklediği çilecilik olarak geri döner; dışa yönlendirilen ölüm içgüdüsü, diğer insanlara ve doğal çevreye aynı şekilde musallat olan üstünlük ve egemenlik itkisi olarak geri döner.[51] Toplumsal-tarihsel olarak anti-üretimin tabi kılınması, "üretimcilik" sonucunu doğurur: Kapitalizm, harcamadan çok, artı-üretim adına kendi üretici güçlerini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda yalnızca kendi hesaplama sistemine kaydedebileceği ve böylece kazanç elde edebileceği güçleri, yani emek ve teknolojiyi ilk elde üretici güçler olarak dikkate alır: Doğanın "üretici güçler"i –temiz hava ve su gibi kaynaklar, fosil-yakıt rezervleri, tür çeşitliliği ve ekosistem bütünlüğü– çoğunlukla denklemin dışında tutulur. Bu sınırlı hesaplama sistemi Deleuze ve Guattari'nin kapitalist yayılma dinamiklerine ve sınırlarına ilişkin anlayışlarında önemlidir ve bu yüzden daha yakından incelemeyi gerektirir. Burada mesele, kapitalist gelişimin, eğer gerçekten mevcutsa sınırlarının temelde ekonomik ya da çevresel olup olmadığıdır.

Kapitalist meta-üretim sistemi, bu sisteme giren şeylerin çoğu meta olarak üretilmese bile, her şeyi sanki bir metaymış gibi ele alır. Bu, özellikle üretim siferinin dışında, ailede (ve muhtemelen eğitim sisteminde) (yeniden-)üretilse bile, satın alınan bir meta olarak üretime sokulan insan emeği (emek-gücü) hakkında doğrudur.[52] Ancak bu, hava ve su gibi kaynaklar hakkında çok daha açık biçimde doğrudur. Devletler, bu kaynakların sömürüsünü (örneğin vergilendirme ve para cezası yoluyla) bunlara değer atfederek düzenleme girişiminde bulunduğunda bile, bu tür değer biçmeler, kesinlikle söylemek gerekirse, pazar değer biçmeleri değildir: Onlar üretim maliyetleri açısından hesaplanamazlar, çünkü bu tür kaynaklar meta ola-

51 Benzer görüşler için bkz., N. O. Brown, *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History* (1959); ve M. Horkheimer ve T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (1972).

52 Bu, yeniden-üretim siferinin üretim siferiyle ilişkisi etrafındaki ihtilafların ve eğitimin ve hatta meslek eğitiminin kapitalist hesaplama kapsamına dâhil edilme güçlüklerinin açıklanmasına yardım eder.

rak üretilmez. Bu yüzden insani ve doğal kaynaklar önemli bir anlamda, üretimin, meta-üretim sistemine, bu sistemin mantığının ve süreçlerinin dışından giren *önkoşullarıdır*.

Marx'ın çözümlemesi, sömürünün kapitalist meta-üretim sisteminde doğası gereği var olduğunu, aldatmayla, kasıtlı mistifikasyonla ya da sırf politik darbeyle yapılan bir şey olmadığını göstermiştir. Kapitalist sömürü, emek bir meta haline geldiğinde meta üretiminde inşa edilir. Marx şunu kavramıştı ki, insanlar meta-sisteminin dışında yeniden-üretilseler bile, onların emek-gücü aslında metalar *aracılığıyla* yeniden-üretilir. Bu yüzden emek gücü aslında *strictu sensu** bir pazar değerine sahiptir: Onun pazar değeri –Marx'ın öne sürdüğü üzere, herhangi bir metanın pazar değeri gibi– kendisinin üretilmesi için gerekli metaların değerine eşittir. Yine de Marx, emek-gücünün pazar değerinin, üretime katkıda bulunduğu değerden daima daha *düşük* olduğunu kabul eder. Böylece artı-değer, emek-gücünü meta-üretiminde kullanmakla ortaya çıkar: Üretimin meta-olmayan faktörlerine hangi değerler atfedilirse edilsin, artı-değer, emek-gücünün çıktı olarak ürettiği malların pazar değeri ve onu bir girdi olarak yeniden-üretmek için gerekli malların pazar değeri arasındaki fark olarak temellük edilir. Öyleyse pazar rekabeti, sermaye sahiplerini, temellük edilen artı-değeri, daha öte ve/veya her zaman yenilenen üretim araçlarına yeniden-yatırmaya zorlar ve bu dinamik, gezegenin ve insan yaşamının daha fazla alanını meta-sistemine sürekli çekerek, kapitalizmi kendisini ölçeğe uygun biçimde sonsuza kadar büyümeye sevk eder.

Bu kapitalist üretim görüşü hakkında önemli bir soru, bunun kendi ekonomik dinamiği içinde doğası gereği var olan *sınırları*, sömürü, rekabet, yayılma ve yoğunlaşma kadar içerip içermediğidir. Marksistler, genellikle kapitalist gelişimin doğası gereği ekonomik sınırlarının olduğunu ve bu yüzden kapitalizmin sonunun tarihsel olarak kaçınılmaz olduğunu (farklı

* Tam anlamıyla. (ç.n.)

tarzlarda) öne sürerler.[53] Deleuze ve Guattari buna inanmaz: Gördüğümüz üzere onların tarih görüşü (kısmen dayandıkları Spinoza'nm tarih görüşü gibi), kesinlikle teleolojik değildir. Daha özgül biçimde onlar, kapitalizmin kendi aksiyomlaşma sistemlerine yeni aksiyomlar ekleyerek, gelişimine yönelik aşikâr sınırları sürekli yerinden edebildiğini öne sürer. Böylece, örneğin biyolojik ve/veya politik sınırlar, "mutlak" artı-değerin –brüt ücret kesintisi ve/veya işgününün uzatılmasından sağlanan artı-değer biçimi– elde edilmesine engel olarak ortaya çıktığında sermaye, aynı işgününden aynı ücret oranında ("nispi" artı-değer olarak adlandırılan biçimde) daha fazla değer elde edilebilsin diye üretim sistemindeki verimliliği arttırmak için teknoloji aksiyomları ekler. Benzer şekilde artı-değerin elde edilmesi, satın alma gücünü aşırı-üretim krizi tehdidini haber veren bir noktaya indirgediğinde, tüketici talebini desteklemek ya da üretmek için pazarlama ve reklamcılık aksiyomları eklenir. Sonuçta kapitalist aksiyomatiğin küresel ölçekte yayılması, hem bazı yerlerde mutlak artı-değerin elde edilmesini yeniler hem de başka yerlerde nispi artı-değerin yeniden-dağılımı ve yeniden-temellükü için ilave pazarlar sağlar. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, kapitalist meta-üretimi sisteminin içsel hiçbir ekonomik sınıra sahip olmadığı sonucuna varırlar. O, kürenin her yerinde kapitalist üretimi genişletme ve yoğunlaştırma sürecinde aşikâr sınırları sürekli *yerinden eder.*[54]

Ancak süregiden kapitalist yayılımın sınırları, (Marksizmin iddia ettiği gibi) meta-üretimi sisteminin içinden değil de onun önkoşullarından, mantığı dışında ortaya çıkan şeyle –insan ve doğal kaynaklarla– ilişkisinden baş gösteriyorsa ne olur?

53 Ancak, karşı çıkılan eğilim yasası üzerine Marx'ı düşünün: Artı-değer oranının eğilimi (sabit sermayenin değişken sermayeye karşı giderek artan oranıyla birlikte) düşecektir, ancak (özellikle mutlak artı-değerden nispi artı-değere sapma sayesinde) niceliksel terimlerdeki artı-değerin gelişimiyle bu eğilime karşı-çıkılacaktır.

54 Kapitalizmde sınırların yerinden edilmesi hakkında bkz., 175-177/207-209, 231/275, 245-247/291-294 ve 266-267/317-319.

Sistem geliştikçe sürekli olarak gezegenden ve gezegenin popülasyonundan daha çok şeyi meta-üretimine ve tüketime sokmak zorunda kalır: Yine de bu kaynaklar açıkça sınırsız değildir ve onların süregiden yeniden-üretimi hiçbir şekilde güvence altında değildir. Bu açıdan ve (yukarıda belirtilen hesaplama asimetrisi göz önüne alındığında) paradoksal gelse de şizoanalizin (ve Bataille'ın) perspektifinden **çevresel kriz,** kapitalist toplumun çok fazla harcamasından değil, daha **çok, fazlasıyla biriktirirken** çok az harcamasından kaynaklanır: Onun **"kısıtlı ekonomi"**si, bir bütün olarak (insanî olduğu kadar doğal) **biyosferin üretici** güçlerinin zararına, temelde gelişen pazarlanabilir (ya da **"he**saplanabilir") üretici güçler üzerine odaklanır.[55] Öyleyse **bir nok**tada kapitalizmin zorunlu gelişimi, gezegenin (Bataille'ın **biyos**ferinin) taşıyıcı kapasitesiyle karşılaşır: Sürekli gelişim, devam ettirilmesi olanaksız hale gelir.

Artık toplumsal sentezler rejiminde "sürekli devrim" olarak başvurduğumuz, Deleuze ve Guattari'nin sermayeyi izleyen yeni socius olarak "yeni yeryüzü"ne muammalı göndermelerini daha iyi anlama konumundayız. Her şeyden önce şu açık hale gelmelidir ki sürekli devrim, kapitalist hesaplamayla ölçüldüğü üzere dar niceliksel anlamda anlaşılan "üretim güçleri"nin sürekli yayılımını gerektirmez. Bir başka neden de, daima daha büyük derecede üretici güce yatırımda bulunma yönündeki insani eğilim göz önüne alındığında, kapitalist gelişim gerçekten biyosferimizin çevresel sınırlarını aşarsa ve gezegendeki üretici yaşam güçlerini açıkça yok etmeye başlarsa, yukarıda öne sürüldüğü üzere yeryüzüyle diğer başka ilişkilerin gerçekten "daha üretici" görünebilmesidir. Üstelik dördüncü socius olarak bir "yeni yeryüzü"ne başvuru (eski) yeryüzü olan ilkelliğin socius'unu hatırlatır. Orada ölüm, anti-üretimin, soyzincirindense, ittifaka dayalı ilişkileri içinde bir "içgüdü"den çok, bir deneyim olarak

55 *The Accursed Share*'in yanı sıra bkz., Bataille'ın "The notion of expenditure" başlıklı erken (1933) makalesi, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* içinde (1985), 116-129.

işlev gösteriyordu. Elbette pazar yersizyurtsuzlaşması ve kodçözümü dinamiklerinden yoksun olan ilkellik, bütün toplumsal-üretim tarzları arasında temsil tarafından gerçekleştirilen bastırmadan en az özgür olanıydı. Ancak öne sürüldüğü üzere, ittifak ilişkilerine dönüş, anti-üretimi sonsuz borçtan kurtaracak ve böylece toplumsal ve psikolojik olarak başlayan çilecilik ve üretimcilik gereksinimini yok edecekti. Daha dengeli üretim ve anti-üretim bileşiminin temeli olarak "yeni yeryüzü" ile arzulama-üretimi, borcun hizmetindeki kapitalist yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlamanın karşıt kısıtlamaları olmaksızın, pazar kodçözümünden en üst derecede yararlanabilecekti.

Öyleyse yeni yeryüzü sürekli devrim yer-yurdunu temsil edebilir –pazar yersizyurtsuzlaşması ve kodçözümü aracılığıyla temsilden, zulümden, terör ve borçtan kurtulan göçebe bir yer-yurt. Deleuze ve Guattari kitaplarının, başından itibaren "dışarıya yürüyüşe çıkan şizofren, analistin divanına uzanmış nevrotikten daha iyi bir modeldir" (2/7) vurgusunda bulunurlar ve şunu öne sürerler: "Bu gezintiler, şizonun yeryüzünü yeniden-keşfetme tarzıdır" (35/43). Bu, yalnızca şizofreninin, bilinçdışının meşru faaliyetlerini örneklediğinden değil, aynı zamanda kapitalizmin nihai ürününü ve evrensel tarihin gerçek sonunu oluşturduğundan dolayıdır da.[56] Bu yüzden yeni yeryüzünde sürekli devrim, artık borçla yürütülmeyen ve bunun yerine toplumsal-üretimin arzulama-üretimiyle yeni bir uzlaşımını destekleyen bir endüstri tarzı içinde insanlık ve doğanın özdeşliğinin yeniden-keşfini gerektirir.

Feminizm ve cinsiyet

Marksizm ve çevrecilikle karşılaştırıldığında şizoanaliz, biraz sonra göreceğimiz üzere –cinsel kimliğin de içlerinde yer

56 (Diğer bütün toplumların görece sınırı olan) kapitalizmin mutlak sınırı olarak şizofreni hakkında bkz., 2-5/7-11, 35/43 ve 130-131/155. Guattari'nin çevrecilik üzerine sonraki düşünümleri için bkz., onun *Les trois écologies* (1989).

aldığı– her tür kimliği radikal biçimde tartışmaya sokmasına rağmen, doğrudan feminizm hakkında söyleyecek görece daha az şeye sahiptir. Yine de "kişisel olan politiktir" önemli feminist ilkesi, Deleuze ve Guattari'nin, hüküm süren ailesel temsillerine rağmen arzu ve cinselliğin doğrudan toplumsal olduğu, kapitalizmde onları açıkça ayıran uçuruma rağmen arzulama-üretimi ve toplumsal-üretimin nihai olarak aynı şey olduğu vurgusuyla yankılanır.[57] Aynı zamanda, *Anti-Oedipus*'un Üçüncü Bölüm'ünde farklı toplumsal-üretim ve yeniden-üretim tarzlarının betimlenişinin, monolitik bir "ataerki" kavramının –aynı şekilde toplumsal bağlama bakmaksızın kadınları bastıran bir sistem– uygulanabilirliği konusunda şüphe uyandırdığı da söylenmelidir. Fakat o zaman feminizmin ve cinsiyet teorisinin bazı yorumları da yine aynı şeyi yapar.[58] Her halükarda burası şizoanaliz ve feminizm arasındaki kesişimler üzerine tartışmamızın başlayacağı yerdir.

---

57 Deluze ve Guattari'nin kişiler arası bütün ilişkilerin tamamen toplumsal niteliğine vurguları için bkz., 293-294/349 ve 357/428. (Aşağıda tartışıldığı üzere, *Difference and Repetition*'dan yararlanan) Judith Butler ve ("Subject for a feminist standpoint" başlıklı yazısında *Marxism Beyond Marxism* [1996], *Nietzsche and Philosophy*'den yararlanan) Kathi Weeks önemli istisnalarıyla, Deleuze ve Guattari'ye çoğu feminist yanıt, şizoanalize değil, daha çok, hakkındaki tartışma elinizdeki kitabın kapsamı dışında kalan, *A Thousand Plateaus*'da sunulan "kadın-oluş" kavramına yönelir; bkz., örneğin C. Boundas ve D. Olkowski'nin *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*'sinin (1994) R. Braidotti ("Toward a new nomadism: feminist Deleuzian tracks; or, metaphysics and metabolism") ve E. Grosz ("A thousand tiny sexes: feminism and rhizomatics") tarafından yazılan makaleleri içeren "Kadın-oluş Sorunu"na ayrılan bölümü; ve C. Griggers, *Becoming-Woman* (1997). Deleuze ve Guattari'ye verilen en önemli feminist yanıtlar arasında şunlar yer alır: A. Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity* (1985), Bölüm 10; R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: a Study of Women in Contemporary Philosophy* (1991), Bölüm 3 ve 5 ve *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (1994), "Introduction" ve Bölüm 5; ve E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994) Bölüm 7, ve *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (1995), Bölüm 13.

58 Bkz., örneğin J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), 1-6 ve başka yerlerde.

Şizoanalizin ataerki hakkında anlatacak bir hikâyesi olsaydı bu, cinsiyet baskısının psikolojik-oluşu hakkında olurdu. Kodlara ve üst-kodlara dayalı daha erken toplumsal formasyonlarda kurulan ataerki biçimleri ne olursa olsun kapitalizm, bir bütün olarak topluma cinsiyet hiyerarşisini empoze edebileceği her şeyi kapsayan bir koda sahip değildir. Aslında sermaye, soyut emeğin değiştirilebilir ve mübadele edilebilir nicelikleri olarak bireyleri tamamıyla ayrım yapmadan ele alır. Ancak aksiyomlaşmadan sonra onlara, kendilerini bu üretim dalı ya da şu tüketim alanına uygun kılacak özgül beceriler ya da beğeniler bahşedilir. Böylelikle en azından ilkece cinsiyet, kapitalizmde toplumsal kimlik inşasında çok küçük bir rol oynar. Önemli istisna, kadınların "yeniden-üretici" emeklerinin ücretlendirilmiş olmamasıdır; bu, kapitalizmde insan yeniden-üretiminin toplumsal yeniden-üretimden ayrılması konusunda Deleuze ve Guattari'nin tartışmadıkları dikkat çekici bir özelliktir. Bu tür ücretlendirmeyişin ücretlendirilen işten artı-değer elde edilmesine temel olup olmadığı ya da yalnızca daha eski ataerki biçimlerinden bir kalıntı olup bu yüzden daha gelişmiş kapitalizm aşamalarındaki kodçözümü ve aksiyomlaşma için planlanıp planlanmadığı yönündeki ihtilaflarla şizoanaliz ilgilenmez. Ancak açık olan şey, cinsiyetin ilkellik ve despotizmde toplumsal kimliğe temel olmasıydı; orada kişisel ve toplumsal kimlik çoğunlukla örtüşür ve her ikisi de ataerki tarafından biçimlendirilirdi.[59] Kapitalizmde toplumsal kimlik soyut ya da "nötr"dür; despotizmde olduğu gibi (ve göreceğimiz üzere gerçekten onunla ilişkilidir) cinsiyet hiyerarşisi ve kişisel kimlik de çekirdek ailenin özüne ve onun Oedipus karmaşasına geçer. Kapitalizmde ataerki kesinlikle yok olmaz; yalnızca ye-

59 Bu kitabın kapsamı dışında olsa da, ilkelliğin ve despotizmin ataerkilerine ilişkin daha ayrıntılı şizoanaliz, onların çok farklı biçimde faaliyette bulunduklarını gösterecektir.

raltındadır: Toplumsal-kültürel ya da kurumsal olmaktan çok psikolojik hale gelir.[60]

Kapitalizm çekirdek ailede faaliyet gösteren özgül mekanizmalara –Oedipus karmaşası gibi bağlama, ayrılma ve birleştirme sentezlerinin gayri meşru kullanımını içeren mekanizmalara– göre hiyerarşik biçimde cinsiyetli özneleri üreterek ataerkiyi psikolojik olarak yeniden-üretir. Üç kutupsal karşıtlık, çekirdek öznelliğin matriksini oluşturur: erkeğe karşı kadın, nesne-seçimine karşı özdeşlik ve heteroseksüele karşı homoseksüel. Dışlayan ayrılmalar olarak ele alındığında bu kutupsallıklar, arzulama-üretimini ele geçirip bozan standartlaşmış molar öznellik biçimlerini tanımlar. Kesinlikle arzulama-üretimi, cinsel kimliğin ve cinsiyet kimliğinin gerçekten çokişlevli çokkatlılık olması sonucunu doğurarak bu karşıtlıkları arzunun özgürce gezindiği bir süremin son noktaları olarak ele alır:

> [Ç]ünkü sentezler yerel ve özgül-olmayan bağlantılar, kapsayıcı ayrılmalar, göçebe birleşmeler oluşturur, her yerde, hepsi cinsiyetlerin istatistiksel düzenini bozan arzulama-üretimi ilişkilerine girebilen, erkek kadar çok erkeği içeren kadınla ve pek çok kadın olarak pek çok erkekle –kadınlı erkekler, erkekli kadınlar– sonuçlanan, mikroskobik bir transseksüellik [vardır]. ... Arzulama-makineleri insani-olmayan cinsiyet[tir]: Bir ya da hatta iki cinsiyet değil ancak *n* sayıda cinsiyettir. ... Şizoanaliz, toplumun bir özneye empoze edip bununla kendi cinselliğini temsil ettiği antropomorfik temsilin ötesinde bu öznedeki *n* sayıda cinsiyetin değişken analizidir. Arzulama-devriminin şizoanalitik sloganı her şeyden önce şu olacaktır: kendi cinsiyetlerinin her biri adına. (295-296/351-352)

60 Kapitalizmde ataerkinin öncelikle kurumsal olmaktan çok psikolojik olduğunu söylemek, kapitalist kurumların ataerkil olmadıkları anlamına gelmez –bundan çok uzaktır. Daha çok (kurumların da içinde yer aldığı) kapitalizmde ataerkinin yeniden-üretildiği sayısız tarzın aksiyomatikleşmeye içsel olmadığı, ancak yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlama süreçlerinden kaynaklandığı anlamına gelir. Konuyu farklı bir tarzda göstermek gerekirse: Homofobi (muhtemelen daha ılımlı diğer biçimlerde) kurumsal kültürlere de nüfuz etse bile, homofobinin en keskin biçimleri, örneğin toplu halde eşcinsellere saldırma eylemi, kurumsal olmaktan çok psikolojik olarak harekete geçirilir.

Aksine molar temsil, dışlayıcı bir ayrılma empoze eder: Özne, özdeşleşmek için kadın ya da erkeği, nesne-seçimi için kadın ya da erkeği ve böylece cinsel yönelimi için heteroseksüelliği ya da homoseksüelliği seçerek, kendi cinsiyetini "üstlenmek" zorundadır.[61] Dahası, despotizmin ve paranoyanın genel olarak toplumdan çekirdek ailenin özüne geçmesiyle bu kişisel özdeşlik, nesne-seçimi ve cinsel yönelim kalıpları, ya baskıcı egemenliğe ya da alçaltıcı köleliğe yatırımları kaçınılmaz biçimde beraberlerinde taşırlar; çünkü daha önce gördüğümüz üzere, "ensest-tabu"sunun bütün ağırlığını tek başına çektiğinde kısıtlı çekirdek ailede yalnızca iki konum vardır: iğdiş eden despotik babanın ve tabulaştırılan ve tabi kılınmış annenin konumları. Ataerkil öznelliğin ana hatları zaten çok açıktır.

Öyleyse gayri meşru ayırıcı sentezlerden ortaya çıkan ataerkil öznellik, birleştirici sentezlerin (ayrıca ırkçılık ve milliyetçilikte de etkili olan) yalnızca hiyerarşik biçimde cinsiyetlenmiş kimliği değil, aynı zamanda hiyerarşik ve baskıcı değer yönelimini de üreten gayri meşru kullanımıyla bileşir. Gördüğümüz üzere (göçebe birleşmelere karşıt olarak) ayırıcı birleşmeler, öznelerde dışlanan ötekilere atfedilen aşağılık duygusuna göre dışlayıcı bir üstünlük duygusuna neden olur. Bu yüzden Oedipalleşen bir özne, örneğin, tabi kılınmış anne ya da homoseksüel yerine baskıcı baba ya da heteroseksüelle özdeşleşmekle kalmayacak, ayrıca egemenliğe üstün değer atfedecektir; ya da aksine ve muhtemelen zararlı biçimde Oedipalleşen özne tabi kılınmış figürle özdeşleştikten sonra (zaman zaman kadınlar ve homoseksüellerde ve hatta feminizmde bile doğru olduğu üzere[62]) bağımlılığa ya da mağduriyete

61 Oedipus'un ensesti bastırmasından çok daha keskin ve aktif biçimde homoseksüelliği bastırma tarzına ilişkin aydınlatıcı çözümlemeler için bkz., J. Butler, *Gender Trouble*, özellikle 72-88; ve *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"* (1993), özellikle 93-119. İki kutuplu cinsel kimliğin üstlenilmesi edimi, Lacancı öznellik açıklamalarının merkezindedir.

62 Bkz., W. Brown'ın *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*'de (1995) mağduriyet ve kimlik politikaları eleştirileri.

ahlaki üstünlük atfedecektir. Her iki durumda da çekirdek aile, kişisel kimlik duygusu, ataerkil cinsiyet ve cinsellik yönelimi hiyerarşilerini yeniden-üreten özneler üretir; bu hiyerarşiler kapitalist toplumsal kimliğin daha soyut nötr cinsellik/cinsiyet mekanizması tarafından kesinlikle istenmese ya da hatta her zaman desteklenmese bile.

Oedipal cinsiyet hiyerarşilerinin kapitalizmde soyut biçimde desteklenebileceği yer, (Marx'ın *Kapital*'de ortaya koyduğu üzere, Deleuze ve Guattari'nin "ve çocukları İşçi"yi eklediği [264/315]) "Bay Sermaye"nin "Bayan Yeryüzü" ile baskıcı ilişkisindedir. Yeryüzünün toplumsal-üretimde sermaye tarafından egemenlik altına alınması, çekirdek ailede annenin baba tarafından egemenlik altına alınmasında yansımasını bulur; aksine çekirdek ailede öznellik, kapitalist ekonomide doğa üzerinde egemenlik uygulamak için kusursuz biçimde oluşturulur. Bu açıdan şizoanalizin, hem feminizm hem de çevrecilikle ve böylece çevreci feminizmle verimli kesişimlerini tasarlamak olanaklıdır.[63] Bununla beraber çekirdek ailenin bu tarzda öznellik üretmeye muktedir tek kurum olması konusunda şüphelenme nedeni vardır: Burada toplumsal-üretim ve arzulama-üretimi biçimleri arasındaki benzerlik (daha önce olduğu gibi) bir siferden diğerine soyut egemenlik makinesini "aktaracak" aracı güçlerin ve pratiklerin faaliyetini ima eder. Feminizmin "maskülinist" –otoriter, rekabetçi, hiyerarşik vb.– olarak tanımladığı gruplar, şizoanalizin tabi kılınmış gruplar olarak tanımladığı gruplara tekabül edebilir, kadınların örgütsel biçimlerinin –eşitlikçilik, işbirliği, ürün yöneliminden çok, süreç yönelimi vb.– *desideratası** bu biçimleri, Deleuze ve Guattari'nin özne-gruplar olarak göndermede bulundukları gruplarla aynı sıraya koyabilir.

63 Çevreci feminizmin analitik incelemesi için bkz., C. Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Liveable World* (1992), 183-210; alanın bir örneği olarak bkz., K. Warren'ın antolojileri; ayrıca bkz., D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature* (1991); ve N. Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action* (1997).

* Aranılan, istenilen şey, ihtiyaç, istek, dilek. (ç.n.)

Her halükarda feminizm ve şizoanaliz arasında, ataerkiyi yeniden-üretmede çekirdek ailenin rolüne ilişkin kesişimler, en azından somut pratik bir ölçütü ima eder: Çekirdek aileyi çöz. Feministler, çekirdek ailenin toplumun geri kalanından ayrılmasının, kadınlara yönelik tutumları saptırdığını uzun süredir öne sürmektedirler (ve başka şeyler arasında daha eşitlikçi ve toplumsallaşan çocuk yetiştirme düzenlemelerini talep etmektedirler[64]). Oldukça genel esaslarda da olsa şizoanaliz, şunlarla uyuşur: Çekirdek aile, kesinlikle babacıl yasaklama tarafından çocukların kendisinden vazgeçirildiği figür olarak anneyi boyun eğer bir konuma yerleştirir. Ancak bütün libidinal yatırım türlerini öylesine dar parametreler içinde sınırlandırır ki arzu yalnızca saptırılmakla kalmaz, aynı zamanda tamamıyla engellenme, çilecilik tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Şizoanalize göre önemli olan şey, verili bir libidinal yatırım tipinin "arzuyu baskıcı makinelerin hizmetinde çiftin ya da ailenin Oedipal çıkmazlarına sokup sokmaması veya aksine *devrimci bir makineyi körükleyebilecek özgür bir enerjiyi* yoğunlaştırıp yoğunlaştırmaması"dır (293/349).

Şizoanalizin bakış açısından biyolojik ve toplumsal yeniden-üretim ayrımının kaldırılmasıyla (yani çocuk yetiştirmenin işteki ve/ya da komşuluktaki daha geniş topluluk ilişkileriyle bütünleştirilmesi, mesken kooperatifleri, genişleyen aileler vb.), çekirdek ailenin çözülmesi çeşitli yararlar üretecektir. Öncelikle toplumsallaşan yeniden-üretim, anne olarak ve erkeklerle ilişkilerinde kadınların konumunu iyileştirecektir: Çocuklar bir beslenme ve sevgi kaynağına ümitsizce bağlanmayacaklar ve böylece vazgeçme sürecinden ve bununla ilişkili "babacıl" yasaklamadan daha az acı çekip, daha az güceneceklerdir; yasaklama (aile içinde) mutlak otoriteye sahip tek kişi üzerine yoğunlaşmayacak, an-

64 Bkz., örneğin N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978); ve D. Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (1976).

cak daha geniş toplumsal ilişkiler ağı boyunca yayılacaktır. Muhtemelen daha da önemlisi, daha toplumsallaşan yeniden-üretim, keskin biçimde çekirdek aile içindeki arzu kısıtlamasından doğan çileciliği kesinlikle tabu olan nesnelere (ebeveynler ve kardeşler) indirgeyecektir: Çekirdek ailenin arzuyu boğma durumunun kırılması, onun daha özgür ve kolay biçimde genel olarak toplumsal ilişkilere yatırım yapmasını sağlayacak, böylece arzulama-üretimi ve toplumsal-üretim arasındaki duvarı yıkacak ve arzulama-üretiminin toplumsal-üretimi daha iyi doldurmasını ve biçimlendirmesini sağlayacaktır.

Kendi oluşum aşamalarında arzu nesnelerini ve öznelerini çoğaltıp çeşitlendirerek daha tam toplumsallaşan yeniden-üretim, çekirdek aile tarafından üretilen çift-kutuplu katı cinsiyet rollerini hafifletecek ve böylece şizoanalizin savunduğu gibi "*n* sayıda cinsiyet" üretimini kışkırtacaktır. Ancak cinsiyet rollerinin ve cinsel yönelimlerin bu tür çoğalışı, hem kadınların hem de etnik, dini ya da ırkçı grupların, gaylerin, lezbiyenlerin ve biseksüellerin "kimlik politikası"nın temelini de radikal biçimde çürütür. Deleuze ve Guattari'nin gay özgürlüğü hakkında söyledikleri şey, *mutatis mutandi** feminizme ve kadın hareketlerine de uygulanacaktır:

> Örneğin homoseksüellik, heteroseksüellikle dışlayıcı bir ayrılma ilişkisi içinde yakalandığı müddetçe, (ayrılmalar, yerel bağlantılar, göçebe birleşmelerin de içlerinde yer aldığı) kodu çözülmüş arzu akışlarında karşılıklı içerimlerini ve çapraz iletişimlerini açığa çıkarmak yerine, kendilerini iletişimsel-olmayan iki dizide yalnızca farklılıklarını güvence altına almakla görevli hem ortak bir Oedipal stoka hem de iğdiş eden stoka bağlayan bir ilişki içinde yakalandığı müddetçe, hiçbir "gay özgürlük hareketi" olanaklı değildir. (350-351/420)

Aynı şekilde kadın özgürlüğü, *kadın* kavramı farklı rollerin ve yönelimlerin çokişlevli çokkatlılığı içinde yayılmayıp

* Gerekli değişiklikler yapılarak, farklı hususlar göz önünde tutularak. (ç.n.)

bağlanma, kayıt ve tamamlanma sentezlerinin gayri meşru kullanımlarına dayanarak, erkekle çift kutuplu bir karşıtlık içinde kilitli kalır. Aksine sentezlerin meşru kullanımı –küresel tam-kişiden çok, yerel kısmi-nesne bağlantıları; dışlayıcı ayrılmalardan çok kapsayıcı ayrılmalar; ayırıcı tortul birleşmelerden çok göçebe birleşmeler– akıcı, müphem ya da çokişlevli, değişikliğe açık özneler üretir, yani sürekli yapılan, çözülen ve yeniden-yapılan özneler.

Bu tür bir "kimlik" görüşü, Judith Butler tarafından öne sürülen cinsiyet teorisiyle verimli bir şekilde kesişir.[65] (Deleuze ve Guattari gibi) Foucault'dan olduğu kadar Nietzsche'den[66] de yararlanan Butler, parlak bir biçimde cinsiyeti ya da cinsel yönelimi, ne içsel bir özün ifadesi olarak ne de toplumsal inşa ürünü olarak değil, bir tekrar etkisi olarak yeniden-tanımlar. Temel kimliklerin ifadesi olarak görünen cinsiyet normları, aslında onları bu sıfatla kuran, tekerrür eden eylemlerin et-

65 Bkz., J. Butler, *Gender Trouble* ve *Bodies that Matter*.

66 Bkz., Lacan'ın "başarısızlığın dini idealleştirilmesi"ne ilişkin Butler'ın Nietzscheci eleştirisi:

> Lacancı teori, bir tür "köle ahlakı" olarak anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de Tanrı'nın, ulaşılmaz Simgesel'in düzenli olarak [nihilizm biçiminde] kendi güçsüzlüğünü kuran bir güçle (güç istenci) ulaşılmaz kılındığı kavrayışının temellükünden sonra, Lacancı teori nasıl yeniden-formülleştirilirdi? Cinsiyetli öznenin kendisinden önce başarısızlığa zorunlu olduğu kaçınılamaz ve bilinemez otorite olarak babacıl yasanın bu figürasyonu, onu harekete geçiren teolojik dürtüye olduğu kadar, onun ötesine işaret eden teoloji eleştirisine göre de okunmak zorundadır. Başarısızlığı güvence altına alan yasanın kuruluşu, "Yasa"yı kalıcı bir olanaksızlık olarak kurmak için kullandığı çok üretici güçleri reddeden bir köle ahlakının belirtisidir. (Butler, *Gender Trouble*, 57)

Ayrıca bkz., Butler'ın Foucaultcu psikanaliz eleştirisi: "Hem kökensel hem de bastırılan olarak kavranan arzu, bizzat tabi kılıcı yasanın etkisidir" (*a. g. e.*, 65). Butler'ın her iki eleştirisi de Deleuze ve Guattari'nin eleştirisiyle kesişir.

kisidir.[67] Cinsiyet rolleri, ne sabit kimliklerin ifadesidir ne de salt özgür seçimin sonucudur: Onlar tekrarlanan eylemler ve davranışlar içinde normların yüklenmesi ve birleşmesinden ortaya çıkar ve bu tür tekrardan başka gizli gerçekliğe sahip değildirler. Bununla beraber, Butler'a göre tekrar yoluyla kimlik (duygusunun) kuruluşu, daima bu tekrardaki değişikliklere de tabidir.[68] Deleuze'ün de vurguladığı üzere, tekrarın aslında üretebileceği şey, yalnızca aynının tekrarı (normların uygulanması) değil farktır: normların değişimi, ayrılması, sapması, hatta yıkılması. Bu yüzden Butler'a göre stratejik soru, "tekrarlayıp tekrarlamamak değil, tekrarlama tarzı ya da aslında tekrarlayıp tekrarı olanaklı kılan cinsiyet normlarını radikal bir cinsiyet çoğalışıyla yerinden etme tarzı"dır.[69] Butler, tekrara kasıtlı biçimde kurucu yine de potansiyel olarak yıkıcı bir rol atfederken, özgür iradeye karşı determinizm muammasından ustaca kaçınır ve artık tekrarda değişiklik derecelerine göre anlaşılan faillikle birlikte cinsiyet teorisinde failliğe bir yer açar. Faillik sınırlıdır, ancak tekrarla olanaklı kılınır.

Öyleyse Deleuze ve Guattariye göre kapitalizmde socius ve organsız-bedenin müphem olması kadar, Butler'a göre de tekrarda faillik önemli biçimde *müphem*dir. Kapitalist aksiyom-

67 "Cinsiyet ifadelerinin arkasında hiçbir cinsiyet kimliği yoktur; bu kimlik, performatif biçimde kendi sonuçları olduğu söylenen 'ifadeler' tarafından kurulur" (Butler, *Gender Trouble*, 25).

68 *A. g. e.*, 145 ve başka yerlerde.

69 *Gender Trouble*, 148. Bunu, Deleuze'ün tekrar içinde ve tekrar aracılığıyla özgürlük gücü olarak "karşı-edimselleşme" hakkında söylemek zorunda olduğu şeyle karşılaştırın:

> Karşı-edimselleşme hiçbir şeydir, tek başına faaliyet gösterdiğinde ve olmuş olabilecek şeyin değerine sahipmiş gibi göründüğünde bir soytarıya aittir. Ancak gerçekten olan şeyin taklidi olmak, edimselleşmeyi bir karşı-edimselleşmeyle, gerçek aktör ve dansçı gibi özdeşleşmeyi bir uzaklıkla ikiye katlamak, olayın kaçınılmaz edimselleşmesiyle karıştırılmaması yönündeki tek şansı olayın hakikatine vermektir. (*The Logic of Sense*, 161)

laşma hem yersizyurtsuzlaşmayı hem de yeniden-yerliyurtlulaşmayı, hem kodçözümünü hem de yeniden-kodlamayı, hem farklılaşma ve değişim yoluyla özgürlük potansiyelini hem de kapitalist pazarda özelleşen artı temellükle ve ataerkil çekirdek ailede özelleşen yeniden-üretimle desteklenen potansiyel üzerinde kısıtlamalar üretir. Gördüğümüz üzere kapitalizmde organsız-beden arzuyu hem (içgüdüsel ya da alışılmış) belirlenimden özgürleştirip yeni ve farklı yörüngelere sevk etmek hem de mevcut toplumsal iktidar yapılarını destekleyen temsillerde onu ele geçirmek için kaydeder. Bu bağlantıda şizoanaliz, Butler'ın böylesi bir keskinlikle çözümlediği çağdaş "cinsiyet meselesi"ne tarihsel ve materyalist bağlamlar sunabilir.[70]

Şizoanaliz, pazar kodçözümünün kültürün simgesel düzenini istikrarsızlaştırdığını ve böylece kişisel kimliği cinsiyet ve cinsellik yöneliminin de içinde yer aldığı bütün boyutlarıyla temelden yoksun bıraktığını tarihsel olarak gösterir. Butler'ın göndermede bulunduğu, "heteroseksüel tutarlılığın düzenleyici kurgusunu bozan bedenler alanının düzensizliği ve ayrışması", aksiyomlaşmayla gerçekleştirilen kişisel kimliğin genel çözülüşünün özgül bir durumudur –aslında özellikle dramatik ve son derece yüklü bir durumdur: Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu üzere, (aksiyom sayısındaki artışla birlikte) imgelerin sayısı artarken ve dayanıklılığı ve istikrarı azalırken bile, kişiler sırf "imgelerin imgeleri" haline gelir.[71] Ayrıca ve paradoksal biçimde katı, çift-kutuplu cinsiyet normlarını yeniden-üretme eğilimi gösterirken bile, çekirdek ailenin genel olarak toplumdan zorunlu ayrılışı, nihayetinde kişisel kimlik üzerindeki etkisinin zayıflamasıyla sonuçlanır: Cinsiyetlerin yerinden edilişi, sapması ve yıkılışına ilişkin bütün fırsat tarzları, pazar toplumu tarafından ya-

70 Bu tür bir bağlamsallaştırma Butler'ın Lacancı "Simgesel Düzen"in tarihselleştirilmesi yönünde tekrarladığı taleplerle kesişir; bkz., *Gender Trouble*, 66, 73, 76 ve başka yerlerde.

71 *A.g.e.*, 136

ratılan aile dışı sınırsız uzamlarda (alışveriş merkezleri, gece kulüpleri, MTV vb.) olanaklı hale gelir.[72]

Deleuze ve Guattari'nin açıklamalarında, tarihin sonu(nun başlangıcı)nda ortaya çıkan organsız-beden, kapitalist yersiz-yurtsuzlaşma ve kodçözümüyle gerçekleştirilen kimliğin moleküler yerinden edilişi ve yıkılışına maddi temel sağlar. Ancak sırf sürü içgüdüsünden ve uylaşmadan (farka duyulan korku olarak heteroseksizm ve homofobi) kapitalist ve Oedipal çileciliğin aktif uygulanışına (bizatihi cinselliğe ve hazza duyulan nefret olarak homofobi) uzanan molar-paranoid yeniden-yerliyurtlulaşma ve yeniden-kodlama güçlerini de aynı şekilde kaydeder. Bu yüzden organsız-bedenin müphemliği, Butler tarafından sunulan faillik kavrayışına kesinlikle tekabül eder: Deleuze ve Guattari'ye göre bu müphemlik, tekrardaki fark konusunda hem sınırlamaların hem de olanakların yeridir.

Bununla beraber, kimlik yıkımını yalnızca kapitalist kodçözümüyle olanaklı kılınan cinsiyet ve cinsel yönelim üzerindeki kısıtlamaların tarihsel zayıflaması açısından yorumlamak uygun değildir. Bu, (Nietzscheci anlamda) fazlasıyla reaktiftir. Burada Deleuze'ün materyalist fark ontolojisi, Butler'ın öznellik ve tekrar çözümlemesiyle çok verimli biçimde kesişir. Butler'm böylesine ikna edici biçimde öne sürdüğü üzere faillik, tekrardaki değişimlerden ibaretse ve özgürlük, tekrardaki değişim dereceleriyle ölçülüyorsa, tekrardaki maksimum değişim kesinlikle Deleuze ve Guattari'nin şizofreni olarak adlandırdıkları şeydir. Ve gördüğümüz üzere şizofreni, sürekli farklılaşma olarak hem yaşam gücünün ontolojik ifadesine, hem de evrensel tarih içinde kapitalizm tarafından tam olarak gerçekleştirilmese bile, olanaklı kılman özgürlük potansiyeline işaret eder.

72 John D'Emilio, örneğin üretim ve boş vaktin artan toplumsallaşması karşısında ailenin ve karı-kocaya ait etkilerin zayıflamasına bağladığı, varlığını sürdürebilir gay ve lezbiyen kimliklerin ortaya çıkışına kapitalizmin katkılarının muhtemelen en açık örneğini sunmuştur; bkz., D'Emilio'nun *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University* (1992) başlıklı eseri, özellikle "Capitalism and gay identity," 3-16.

Özet

Böylece şizoanaliz tarafından savunulan şizofreni süreci, delirmek ya da yalnızca toplumsal baskı kurumlarından bireysel kaçış-hatlarına girmek hakkında değildir; kapitalizm tarafından başlatılan evrensel tarih içinde olanaklı kılınan sürekli devrim ilkesi olarak fark içinde ve farklılaşma aracılığıyla özgürlüğün gerçekleştirilmesi hakkındadır. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*'ta böyle bir sonuca nasıl ulaşırlar? Aslında Freud, Marx ve Nietzsche'yi birbirlerine karşı yarıştırarak. Kitabın işleyiş tarzının temeli, kasıtlı esprinin yapısı olabilir: Kitap, arzulama-üretimi ile toplumsal-üretimi birbiriyle ilişki içinde –doğa özdeşliği, rejim farkı– belirlerken, aynı zamanda kapitalizmde ayrılışlarının ve özelleşmelerinin tarihselleştirilmesine ve eleştirisine olanak tanır; böylece ekonomi politiği olduğu kadar, psikanalizi de (Marksist anlamda) devrimci özeleştiri noktasına taşır. Ayrıca, toplumsal-üretim (karakteristik olarak Marksist tarzda) arzulama-üretimini belirlese de, arzulama-üretiminin meşru bilinçdışı sentezleri, hem kötü psişik örgütlenme (Oedipus, psikanaliz) eleştirisinin hem de kötü toplumsal örgütlenme (kapitalizm, çekirdek aile) eleştirisinin (Kantçı anlamda) içkin kriterleri olarak hizmet ederken bile, bu tür belirlenim tarihsel değişime de olanak tanır.

Bununla beraber, Marx ve Nietzsche tarafından sunulan müdahalelerden muhtemelen en çok mustarip olan da, Freud'dur; çünkü Freud, Marksist devrimci özeleştiri ışığı altında, kapitalist toplumun eleştirisini sunacakları yerde, yalnızca görünüşteki nesnel hareketini yansıtan Ricardo ve Adam Smith gibi "burjuva savunucuları" kumpanyasına indirgenir. Sonra yine kısmen suç ve öz-ketlemenin yetişme zemini olarak Freudcu Oedipal çekirdek aile teşhisi, şizoanalizin, kapitalist iktidar ilişkileri eleştirisini (Baba sermaye, Anne yeryüzü ve çocukları işçi) Nietzsche'nin kölece reaktiflik ve çilecilik eleştirisine bağlamasına olanak tanır: Çünkü pazar mübadelesiyle desteklenen kodçözümü, hemen başka her yerde egemen olurken, özel ya da

aile içi siferde Oedipal biçimde yeniden-kodlanan çileci özneleri üreten, çekirdek ailedir. Aksine Deleuze ve Guattari, daha sonra bu teşhisi (Sartre aracılığıyla) tabi kılınmış grupların Oedipal dinamiklerine genişletir ve böylece (özellikle Komünist Parti'nin de içinde yer aldığı) çoğu geleneksel Marksizmin örgütsel biçimlerini ve politik stratejilerini, geleneksel liberal devletinkilerden söz etmeye bile gerek yok, hedeflerler. Kitabın müdahale kalıplarından en az zarar gören muhtemelen Nietzsche'dir: Nietzsche'nin perspektifi (Spinoza'nınkiyle birlikte), bütün tarihsel ve psikodinamik süreci, bilinçdışı yaşam gücü ya da güç istenci üzerine temellendirir. Ve yine de şizoanaliz tarafından tasarlanan terapötik ve devrimci dönüşümün toplumsal süreçleri, Nietzscheci bireycilikten ne kadar uzaktır!

Toplumsal-üretim ve arzulama-üretimi arasındaki ilişkiler, organsız-beden ve socius arasında kurulan benzerlikle, her ikisinde faaliyet gösteren üretim ve anti-üretim güçleriyle birlikte daha öte geliştirilir. Bu benzerlik, kesin biçimde bir eşitlik, ifade ya da yansıma ilişkisi *değildir*: Socius üzerindeki üretim ve anti-üretim örgütlenmesi, kendi başına, üstelik yalnızca kapitalizmde ortaya çıkan organsız-bedenin örgütlenmesini belirler. Yine de, sırasında organsız-beden üzerindeki enerji ve yatırım örgütlenmesi, Oedipus'un içsel eleştirisinde bilinçdışının sentezlerinin sistematik gayri meşru kullanımını gerçekleştirerek, Oedipal psikanalizden oluşan beş paralojizmi tanımlamaya ve eleştirmeye hizmet eden bir psike modeli sunar. Öyleyse farklı toplumsal-libidinal üretim tarzlarında socius üzerindeki enerji ve yatırım örgütlenmesinin karşılaştırmalı çözümlemesi, Oedipus'un dışsal eleştirisiyle, kapitalist socius'un taleplerine kusursuz biçimde uyan çileci özneler üreterek, arzunun nesnel canlı temsili olarak Oedipus'u kurmak ve empoze etmek için kapitalizmin, sentezlerin gayri meşru kullanımını önceki toplumsal formasyonlardan nasıl kabaca gerçekleştirdiğini gösterir.

Bununla beraber kapitalist socius'un ve onun beslediği organsız-bedenin en ayırt edici özelliği, *müphemlikleridir*. De-

leuze ve Guattari, özgür-biçimli arzunun, hem socius hem de organsız-beden üzerindeki temsillerle –kapitalist pazar yersizyurtsuzlaştırma ve kodçözme eğilimiyle bu tür bütün temsillerin istikrarını ve gücünü temelden yoksun bırakırken bile– nasıl ele geçirildiğini göstermek için temsil eleştirisini harekete geçirir. Böylece kapitalist aksiyomlaşma, iktidarın ve geçmişin hizmetinde sürekli yeniden-yerliyurtlulaştırıp yeniden-kodlasa da, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin şizofreni adına savundukları semiosis'in özgür-biçimi için fırsatlar sağlayarak, sürekli yersizyurtsuzlaştırıp kodçözer. Bu yüzden şizofreni organsız-beden üzerinde, sürekli devrimde özgürlük ilkesi olarak evrensel tarihin sonunda ve sonu olarak ortaya çıkar.

Bununla beraber, şizoanalize göre şizofreni yalnızca sürekli devrim ilkesi değildir: Devrim sürecinin kendisidir de. Bu yüzden, kapitalizmde sömürüyü ve çileciliği güçlendiren molar temsillerden bireysel kaçış hatlarından ve bu temsillerin kodçözümlerinden daha fazlasını gerektirir: Şizofreni aynı zamanda, varlık ve faaliyet biçimi iktidardaki başat örgütlenme tarzını, tabi kılınmış grupların örgütlenme tarzını yıkan özne-grupların –sanatçı, bilim adamı, eylemci ya da her ne ise– *modus operandi*'sidir.* Sırasında sürekli devrimi gerçekleştirme fırsatları, ne bireysel kaçış-hatlarından ne de yalıtım içinde ortaya çıkan özne-grupların faaliyetinden değil, birleşik etkisi sonsuz borcun ipoteğini kaldıracak ve nihayetinde yerleştirdiği sermayeyi ve engelleri özgürlük ve tasarruf için tasfiye edecek kitlesel çoğunluk içinde bireylerin ve grupların kesişimlerinden ve asamblajlarından kaynaklanır. Öyleyse sürekli devrim, şizofreni sürecinin tamamlanması meselesidir:

> Süreci tamamlamak ve onu durdurmamak, boşlukta döndürmemek, ona bir amaç tahsis etmemek. ... Yeni yeryüzü ... geride olduğu kadar ileride olduğundan, arzulama-üretimi sürecinin tamamlanmasıyla çakışır, devam ederken, devam etmesi koşuluyla her zaman zaten tam olan bu süreçle. (382/458)

* Hareket, icra tarzı. (ç.n.)

KAYNAKÇA

Adamson, W., "Marx's four histories: an approach to his intellectual development," *History and Theory*, 1982, c. 20: 379-402.

Balibar, E., *The Philosophy of Marx*, çev. C. Turner, New York: Verso, 1995 [*Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim yay., 2003].

Bataille, G., *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, A. Stoekl (der.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

——- *The Accursed Share: an Essay on General Economy*, çev. R. Hurley, New York: Zone Books, 1988 [*Lanetli Pay*, çev. M. Yakupoğlu, Mor yay., 1999].

Baudrillard, J., *The Mirror of Production*, çev. M. Poster, St Louis: Telos Press, 1975 [*Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül yay., 1998].

Baugh, B., "Making the difference: Deleuze's difference and Derrida's differance," *Social Semiotics*, 1997, c. 7: 127-149.

Becker, E., *Escape from Evil*, New York: Free Press, 1975.

Bey, H., *TAZ.: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Brooklyn, NY: Autonomedia, 1991 [*T.A.Z. Geçici Otonom Bölgeler*, çev. Rahmi Öğdül, Stüdyo İmge yay., 2002].

Boundas, C. and Olkowski, D. (der.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York: Routledge, 1994.

Braidotti, R., *Patterns of Dissonance: a Study of Women in Contemporary Philosophy*, çev. E. Gould, Cambridge: Polity Press, 1991.

—— *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994.
—— "Toward a new nomadism: feminist Deleuzian tracks; or, metaphysics and metabolism," C. Boundas ve D. Olkowski (der.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* içinde, 159-186.
Brown, N. O., *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History*, Middletown: Wesleyan University Press, 1959.
Brown, W., *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
Butler, J., *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.
—— *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990. [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis yay., 2008]
—— *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge, 1993.
Carchedi, G., *On the Economic Identification of Social Classes*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977.
_____ *Class Analysis and Social Research*, Oxford: Blackwell, 1987.
Certau, M. de., *The Practice of Everyday Life*, çev. S. Rendall, Berkeley: University of California Press, 1984.
Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press, 1978.
——*Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
Clastres, P., *Society Against the State: the Leader as Servant and the Humane Uses of Power among the Indians of the Americas*, çev. R. Hurley, New York: Urizen Books, 1977 [*Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı yay., 1991].
Collier, A., "The inorganic body and the ambiguity of freedom," *Radical Philosophy*, 1991, c. 57: 3-9.
D'Emilio, J., *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*, New York: Routledge, 1992.
Debray, R., *Critique of Political Reason*, çev. D. Macey, Londra: Verso, 1983.
Deleuze, G., *Masochism; an Interpretation of Coldness and Cruelty*, çev. J. McNeil, New York: G. Braziller, 1971.
—— *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983. [*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk yay., 2011]
—— "The group and the person," F. Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics* (1984) içinde, 24-44.

—— *Spinoza, Practical Philosophy*, çev. R. Hurley, San Francisco: City Lights Books, 1988 [*Spinoza, Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk yay., 2005]..

—— *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. M. Joughin, New York: Zone Books; Cambridge, MA: MIT Press, 1990. [*Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk yay., 2013]

—— *The Logic of Sense*, çev. M. Lester ve C. Stivale, New York: Columbia University Press, 1990.

—— *Difference and Repetition*, çev. P. Patton, NewYork: Columbia University Press, 1994.

Deleuze, G. ve F. Guattari, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, nouvelle édition augmente, Paris: Minuit, 1972 (ek olarak "Bilan-programme pour machines désirantes" başlıklı makaleyi de içeriyor).

—— *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley, M. Seem, and H. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm yay., 2012]

—— *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

—— *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi*, çev. Ali Akay, Bağlam Yay., 1990, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Kapma Aygıtı*, çev. Ali Akay, Bağlam yay., 1993.

—— *What is Philosophy?*, çev. H. Tomlinson and G. Burchell, New York: Columbia University Press, 1994 [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi yay., 2006].

Derrida, J., "Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences," R. Macksey ve E. Donato (der.), *The Structuralist Controversy: the Languages of Criticism and the Sciences of Man* içinde, 247-272.

—— "White mythology," *New Literary History*, 1974, c. 6: 5-74.

—— *Writing and Difference*, çev. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

—— *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988 (*Glyph c.* 1 ve 2'den "Signature, event, context" ve "Reiterating the differences," başlıklı makaleleri de içeriyor).

Dinnerstein, D., *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, New York: Harper & Row, 1976.

Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, çev. W. R. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971 [*Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge yay., 1994].

Engels, F., *The Origin of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*, çev. E. Untermann, New York: International Publishers, 1972 [*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol yay., 1998].

Foucault, M., *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994 [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge yay., 1994].

Freud, S., *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey (der.), 24 cilt, Londra: Hogarth Press, 1966-1974 (*Jokes and their Relation to the Unconscious* (c. 8) ve *Beyond the Pleasure Principle*'ı [c. 18] içeriyor) [*Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, çev. Emre Kapkın, Payel yay., 1993, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, Metis yay., 2001].

Genesko, G. (der.), *The Guattari Reader*, Oxford: Blackwell, 1996.

Goodchild, P., *Deleuze and Guattari: an Introduction to the Politics of Desire*, Londra ve Thousand Oaks, CA: Sage, 1996 [*Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş* çev. Rahmi Öğdül, Ayrıntı yay., 2005].

Goux, J.-J., *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, çev. J. C. Gage, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Greimas, A. J., *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, çev. P. J. Peron ve F. H. Collins, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Griggers, C., *Becoming-Woman*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Grosz, E., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

—— *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York: Routledge, 1995.

—— "A thousand tiny sexes: feminism and rhizomatics," C. Boundas ve D. Olkowski (der.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* içinde, New York: Routledge, 187-210.

Grundman, R., *Marxism and Ecology*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Guattari, F., *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, çev. R. Sheed, New York: Penguin, 1984 (Deleuze tarafından yazılan "The group and the person," başlıklı giriş makalesini de içeriyor) [Otonom yay. tarafından yayıma hazırlanıyor].

—— *Les trois écologies*, Paris: Galilée, 1989 [*Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Bağlam yay., 2000].

Guattari, F. ve Negri, A., *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*, çev. M. Ryan, New York: Semiotext(e), 1990 [*Bizim*

gibi Komünistler, çev. İ. Sümer, M. Erata, B. Özçorlu, Otonom yay., 2006] .

Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

Hardt, M., *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993 [*Gilles Deleuze: Felsefede bir Çıraklık*, çev. A. Utku, İ. Öğretir, Otonom yay., 2012].

Hjelmslev, L., *Prolegomena to a Theory of Language*, çev. F. J. Whitfield, Madison: University of Wisconsin Press, 1961.

Hjelmslev, L. ve Uldall, H. J., *Outline of Glossematics: a Study in the Methodology of the Humanities, with Special Reference to Linguistics*, Copenhagen: Nordisk Sprog-og Kulturforlag, 1957.

Holland, E. W., "'Introduction to the non-fascist life': Deleuze and Guattari's 'revolutionary' semiotics," *L'esprit créateur*, 1987, c. 27: 19-29.

—— "The *Anti-Oedipus*: postmodernism in theory, or the post-Lacanian historical contextualization of psychoanalysis," *Boundary* 2, 1988, c. 14: 291-307.

—— "Deterritorializing 'deterritorialization': from the *Anti-Oedipus* to *A Thousand Plateaus*," *SubStance*, 1991, c. 66: 55-65.

—— *Baudelaire and Schizoanalysis: the Sociopoetics of Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

—— "Schizoanalysis and Baudelaire: some illustrations of decoding at work," P. Patton (der.), *Deleuze: a Critical Reader* içinde, Oxford: Blackwell, 1996, 240-256.

—— "Marx and poststructuralist philosophies of difference," *South Atlantic Quarterly*, 1997, c. 96: 83-96.

Horkheimer, M. ve Adorno, T., *Dialectic of Enlightenment*, çev. J. Cumming, New York: Herder & Herder, 1972 [*Aydınlanmanın Diyalektiği 1*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı yay., 1995].

Igoin, A., "De L'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx," *Cahiers Spinoza*, 1977, c. 1: 213-228.

Jardine, A., *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

Klein, M., *Contributions to Psycho-Analysis, 1921-1945*, Londra: Hogarth Press, 1948.

Lacan, J., "Peut-être à Vincennes" *Ornicar?*, c. 1, 1975.

—— *Ecrits*, çev. A. Sheridan, New York: Norton, 1977.

—— *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, çev. A. Sheridan, New York: Norton, 1978.

—— *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, J. Mitchell ve J. Rose (der.), çev. J. Rose, New York: Norton, 1982.
Laplanche, J. ve Pontalis, J.-B., *The Language of Psycho-Analysis*, çev. D. Nicholson-Smith, New York: Norton, 1973.
Latour, B., *We Have Never Been Modern*, çev. C. Porter, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
Lévi-Strauss, C., *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1966 [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi yay., 2000].
Love, N., *Marx, Nietzsche, and Modernity*, New York: Columbia University Press, 1986.
Lukács, G., *History and Class Consciousness*, çev. R. Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1971 [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge yay., 2006].
Lyotard, J.-F., *Libidinal Economy*, çev. I. Hamilton Grant, Bloomington: Indiana University Press; Londra: Athlone Press, 1993.
Macksey, R. ve Donato, E. (der.), *The Structuralist Controversy: the Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1972.
Marcuse, H., *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, MA: Beacon, 1974 [*Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., 1995].
Marx, K., *Capital*, 3 cilt, New York: International Publishers, 1967 [*Kapital*, 3 c., çev. Alaattin Bilgi, Sol yay., 2000].
—— *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*, çev. M. Nicolaus, New York: Vintage, 1973 [*Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, çev. Arif Gelen, Sol yay., 1999].
—— *Early Writings*, Q. Hoare (der.), New York: Vintage, 1975.
—— *On Revolutions*, çev. S. Padover, New York: McGraw-Hill, 1971.
Massumi, B., *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992. [*Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm yay., 2013]
Matheron, A., "Le Traité Théologica-Politique vu par le jeune Marx," *Cahiers Spinoza*, 1977, c. 1: 159-212.
Mauss, M., *The Gift*, New York: Norton, 1990.
Merchant, C., *Radical Ecology: the Search for a Liveable World*, New York: Routledge, 1992.
Mitchell, J., *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women*, New York: Vintage, 1975.
Mitzman, A., *The Iron Cage: an Historical Interpretation of Max Weber*, New

Brunswick: Transaction Books, 1985.
Muller, J. ve Richardson, W. (der.), *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1988.
Negri, A., *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, çev. H. Cleaver, M. Ryan, ve M. Viano, New York: Bergin & Garvey, 1984 [*Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom yay., 2006].
—— *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects, 1967-83*, Londra: Red Notes, 1988.
—— *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, çev. J. Newell, Londra: Polity Press [Blackwell], 1989 [*Yıkıcı Politika: 21. yy İçin Bir Manifesto*, çev. Akın Sarı, Otonom yay., 2006].
—— *The Savage Anomaly: the Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. M. Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991 [*Yaban Kuraldışılık: Spinoza'nın Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, Otonom yay., 2005].
Ness, A., *Freedom, Emotion and Self-Subsistence*, Oslo: Universitetsforlaget, 1975.
—— "Spinoza and ecology," *Speculum Spinozanum, 1677-1977* içinde, S. Hessing (der.), Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977, 418-425.
Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morals*, çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage, 1967 [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say yay., 2004].
O'Connor, J., "Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction," *Capitalism, Nature, Socialism* içinde, 1988, c. 1: 1-15.
Patton, P. (der.), *Deleuze: a Critical Reader*, Oxford, ve Cambridge, MA: Blackwell, 1996.
Poulantzas, N., *Classes in Contemporary Capitalism*, Londra: New Left Books, 1975.
Reich, W., *The Function of the Orgasm: Sex-Economic Problems of Biological Energy*, çev. T. P. Wolfe, New York: World Publishing, 1971 [*Bedensel Boşalmanın İşlevi*, çev. Bertan Onaran, Payel yay., 1978].
Rubel, M., "Marx à la recontre de Spinoza," *Cahiers Spinoza*, 1977, c. 1: 7-28.
Sartre, J.-P., *Critique of Dialectical Reason*, 2 cilt, Londra ve New York: Verso, 1991.
Spinoza, B., *The Ethics and Other Works*, çev. E. Curley, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994 [*Etika*, çev. H. Ziya Ülken, Dost yay., 2005].
Sturgeon, N., *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and*

Political Action, New York: Routledge, 1997.
Ulmer, G., *Applied Grammatology*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1985.
Virilio, P., *Popular Defense and Ecological Struggles*, çev. M. Polizzotti, New York: Semiotext(e), 1990.
Waelhens, A. de., *Schizophrenia: a Philosophical Reflection on Lacan's Structuralist Interpretation*, çev. W. Ver Eecke, Pittsburgh: Duquesne University Press; Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1978.
Warren, K. (der.), *Ecological Feminism*, New York: Routledge, 1994.
—— (der.), *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.
Weber, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. T. Parsons, New York: Scribner, 1976 [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç yay., 1997].
Weeks, K., "Subject for a feminist standpoint," S. Makdisi, C. Casarino, ve R. Karl (der.), *Marxism Beyond Marxism* içinde, New York: Routledge, 1996, 89-118 [*Marksizmin Ötesinde Marksizm*, (der.) Makdisi, Casarion ve Karl, İmge yay., 2005].
Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan, 1953. [*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis yay., 2010]
Zizek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1989 [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis yay., 2002].
—— *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Londra ve New York:Verso, 1991.

Dizin

A

Adorno, T. 10, 38, 9
aile 29, 35, 50-1, 57, 62, 88-94, 96, 100, 112-3, 116, 119, 130, 137, 142-5, 155-64, 168-9; ilkel toplumda genişlemiş aile 130, 133, 137-43, 165; kapitalist kurum olarak çekirdek aile 31-2, 50-1, 76-80, 84-5, 101-3, 126, 149, 153-4, 184-6, 209, 211, 216
akışlar 54, 69, 108, 124, 126, 132-40, 143, 146, 155-6, 172, 180-5, 193, 221
aksiyomlaşma 39, 160, 191, 198, 200-2, 216, 224; aksiyomlaşma ve kodlama 129-33, 154-6, 164, 169-70; aksiyomlaşma ve yerliyurtlulaşma 54, 134, 171, 194, 228
aktarım 115, 163-5
Althusser, L. 202, 207
anlam 21-3, 42, 55, 72-3, 90, 101-2, 132-3, 168-9; ayrıca bkz. kodçözümü/yeniden-kodlama
anne 53, 65, 71, 84, 88-94, 100-1, 107, 113, 139, 143, 159-61, 165-6, 168, 180, 182, 218-20
anti-üretim ve ilksel bastırma 75; despotik anti-üretim 131; ilkel anti-üretim 129, 138, 140, 144; kapitalist anti-üretim 124, 150, 140, 144; toplumsal anti-üretim 125; ayrıca bkz. harcama, ölüm içgüdüsü
Artaud, A. 66, 69, 72
artı-değer 55, 121, 130-6, 145, 151-4, 157-8, 178, 200, 211-2
arzu (çıkar karşısında) arzunun önceliği 184-96; ve temsil eleştirisi 58, 66, 84-5, 112, 114, 142, 228; arzunun soyut öznel özü 172, 201; özgür biçimli arzu 119, 155, 182, 186; üretici olarak arzu 58-60, 65, 69, 74, 83, 122, 125; ayrıca bkz. arzulama-makineleri, arzulama-üretimi, kodlar, moleküler/molar, müphemlik, şizofreni
arzu metonimisi 71, 101, 168
arzulama-makineleri 19-24, 57-63, 79, 81, 98, 110, 114, 174, 183, 192, 196, 217; ayrıca bkz. arzu, arzulama-üretimi, espri, libido, sentezler
arzulama-üretimi 32, 52-3, 61, 74-82, 103, 110-1, 114-5, 122-5, 130, 136, 154, 162, 164, 171-2, 175-6, 179, 182, 184, 187, 191-3, 196, 201, 214-7, 219, 221; ayrıca bkz. bastırma, toplumsal-üretim
aşırı üretim krizleri 151, 178-9, 212
aşkın 44, 46, 102-4, 130-4, 146-7, 150-1, 168, 202-5; ayrıca bkz. despotizm, içkin
ataerki 103, 215-20

B

baba 28, 34, 84, 88-94, 97, 100-4, 107, 118, 130, 159-66, 168-69, 195, 218-22; baba ve sermaye 104, 113, 156-60, 172, 176, 180, 182, 195; Lacan'da baba 71, 92-3, 97, 130, 168
babanın adı 97, 102-3, 130, 168
baskı 28-30, 35, 135, 147, 175, 190, 219; ayrıca bkz. bastırma
bastırma 27-8, 58, 61, 73-4, 77, 98, 114-8, 121, 123, 136, 138, 143, 155, 160, 198-9, 209; ilksel bastırma 77, 115, 136, 165-7, 175; psişik bastırma 29-32, 36, 115-6, 136, 146-7, 163; toplumsal bastırma 115-6, 136, 146-7, 160, 163, 175
Bataille, G. 28, 124, 127, 209; ayrıca bkz. harcama

Bey, H. 201
bilinçdışı 21, 44-5, 50, 58, 60, 71-3, 75, 85-7, 90, 97, 111, 162-3, 165, 168-9, 176-7, 181-3, 188-9, 191-4, 198, 207-8, 214; ayrıca bkz. sentezler
birikim 41, 129, 154, 178, 189, 202
birli özellik 72-3; ayrıca bkz. Lacan
biyosfer 209, 213
borç 33-4, 41, 121, 127-31, 134, 136, 138-9, 141, 144-47, 149-52, 158, 168, 177-80, 214; despotik borç 130; ilkel borç 138, 141; sonsuz borç 145, 147, 149, 158, 168, 177-8, 187
Brown, N. O. 32-7
Butler, J. 222-5

C

cinsellik 29, 36, 94, 111, 185, 215, 217, 219, 224; hetero/homoseksüellik 94-96, 217-8, 221, 224-5; ayrıca bkz. libido
cinsiyet 69, 74, 88, 92-6, 107, 133, 166, 214-5
combinatoire 119, 121, 177, 179; ayrıca bkz. metafizik, özeleştiri, soykütük, temsil

Ç

çekirdek aile, bkz. kapitalist kurum olarak çekirdek aile
çevrecilik 188, 197, 208-9, 214, 219
çıkar bkz. (çıkara karşı) arzunun üstünlüğü
çilecilik 26, 40, 42, 61, 159-60, 187, 209-10, 214, 220 ayrıca bkz. Nietzsche
Çit Yasaları 53

D

değer 46, 48, 53, 64-5, 96, 98, 129, 148, 151-4, 200-1, 207, 210-1; borca karşı mübadele 41, 104, 126-7, 131, 134-5, 139-40, 157, 164, 216, 226; soyut değer 131, 135; ayrıca bkz. artı-değer
dépense 124, 132, 144
Derrida, J. 20, 148
Descartes, R. 208
despot/despotizm 104, 117-22, 126-36, 141, 144-50, 152, 155, 157, 160-1, 165-6, 169, 175-6, 216, 218
devrim 24, 31, 43-4, 54-5, 113, 154, 176-7, 184-8, 190-4, 197-9, 201, 207-8, 213-4, 217; sürekli devrim 24, 82, 121, 176-7, 179, 187, 192-4, 213-4
dilbilim 57, 74, 92, 100-1, 109, 130, 167, 182; ayrıca bkz. Lacan
doğa 35, 52, 110-1, 204, 206-7, 219

E

egemenlik 99, 120, 131, 144, 148-9, 155-6, 161, 163, 175, 185, 187-9, 192, 210, 218-9
ekonomi 26, 39, 119-21, 146, 152-4, 211; ekonomi politik 31, 46, 48, 50-2, 57, 61, 124, 201; kapitalist ekonomi 15, 39, 121, 152, 219; kısıtlı ekonomi 213; libidinal ekonomi 31, 52, 61, 201
eksiklik 25, 58, 90, 92, 97, 101, 104, 107-8, 110, 125, 151; ayrıca bkz. Lacan, metafizik
emek 21, 25, 32, 41, 47-9, 51, 53-4, 60, 132-4, 157-8, 162, 210-1; artı-emek 133; emek-gücü olarak emek 157, 211; soyut emek 47-8, 52, 157, 170, 216; ayrıca bkz. arzulama-üretimi, Çit Yasaları
endüstri 39, 111, 150-1, 207, 209; endüstriyel kapitalizm 40, 150, 157
ensest 84-5, 93, 100-2, 108-9, 114-5, 118, 137, 142-7, 150, 159-60, 218
espri 51, 53, 61

F

fabrika 58, 200; ayrıca bkz. arzu, arzulama-üretimi
fark 50-3, 56, 61, 64, 67-8, 117-8, 223-5; materyalist fark ontolojisi 68, 94, 225; özdeşliğe karşı fark 56; ayrıca bkz. rejim, tekrar
faşizm 13, 29-31, 90, 190, 197
fazlalık; 124-8; ayrıca bkz. Bataille, harcama
feminizm 197, 214-5, 219-21
Fenichel, O. 112
Foucault, M. 13, 117, 222; ayrıca bkz. soykütük
Freud, S. 10-2, 21, 25-30, 32-4, 36-7, 41-2, 46-7, 50-1, 53, 57-8, 61, 64-8, 72, 75, 77-8, 83, 90, 100, 123, 163-8, 178, 181, 184, 197, 201, 204 ayrıca bkz. espri, Oedipus, psikanaliz

G

gerçek 58, 93, 109-10; sermayenin biçimsel boyunduruğuna karşı gerçek boyunduruk 199-200 ayrıca bkz. imgesel, Lacan, simgesel, üretim
gruplar 90, 137, 141, 192-6, 219, 227; tabi kılınmış gruplara karşı özne-gruplar 192-6, 198-201, 218-9, 227-8
göçebe 82, 88, 90, 175, 186, 208, 214, 217-8, 221-2; göçebe öznellik 88
güç istenci 37, 40-1, 79, 110-1, 186, 189, 198, 204, 227 ayrıca bkz. arzulama-üretimi, Nietzsche

H

harcama 124, 128, 138-40, 144-46, 159, 178-9, 209-10, 213; ayrıca bkz. Bataille
haz 27, 33, 61, 64, 67-8, 70, 79
Hegel, G. W. F. 10, 34, 38, 59, 67, 202-3
Heidegger, M. 86
heteroseksüel/homoseksüel bkz., cinsellik
Horkheimer 38-9

I-İ-J

ırk 34, 88-90
içkin 43, 136, 150, 152, 158, 161, 200, 203; bilinçdışının içkin kriterleri 43, 111, 114; ayrıca bkz. aşkın
ideoloji 29, 31, 190, 197, 204
iktidar 28, 56, 119-21, 125, 129-31, 144-5, 149, 153-4, 176-7,179, 183, 186, 189-94, 199-201, 224; kapitalist iktidar 1221, 226
imgesel 59, 92-3, 104-7, 109, 167, 169; ayrıca bkz. Lacan, Gerçek, Simgesel
inanç 22-3, 40, 48, 56, 126, 132, 152, 158, 162, 164, 175, 181-4; ayrıca bkz. kodçözümü, paranoya
ittifak 129, 137, 139, 141, 143, 145, 147, 150, 157-9, 165, 177, 179, 187, 214
Jung, C. G. 181

K

kaçış hatları 193, 196, 228
Kant, I. 43-6, 64, 111, 183; ayrıca bkz. bilinçdışının içkin kriterleri; sentezler
kapitalizm 32-4, 37-8, 40, 42, 45, 47-52, 54-7, 60-2, 77, 83, 88-9, 96, 104, 108-9, 113-6, 117-9, 121-3, 128-38, 150-62, 171-3, 175-9, 188-90, 193, 199-201, 203, 209-17, 223-5; kapitalizm ve aile 41, 158-9; kapitalizm ve çilecilik 40, 158; kapitalizm ve ekonomi 40, 119, 15, 219; kapitalizm ve paranoya 24;

kast 120, 146, 149, 163, 168
katatoni 77-8, 81
kayıt 44, 63, 66, 69, 72, 75, 111, 115, 121-4, 126, 139-40, 144, 148, 152, 169, 171, 174-5; kapitalist kayıt 152, 155; arzulama-kaydı 136; toplumsal kayıt 53, 136, 171
kısmi-nesneler 65, 95, 97-100, 105-8, 110-1, 168; ayrıca bkz. Klein, Lacan
kinizm 153; ayrıca bkz. sofuluk
Klein, M. 21, 65, 97-100, 104; ayrıca bkz. kısmi-nesneler, Lacan
kodçözümü/yeniden-kodlama 39, 53, 55-7, 124, 135, 152-5, 169-70, 184, 194, 202, 224 ayrıca bkz. aksiyomlaşma; iktidar, kodlar; şizofreni, yersizyurtsuzlaşma; yeniden-yerliyurtlulaşma
kodlar 129, 132-6, 154-6, 172; ilkel kodlar 147; simgesel kodlar 132; ayrıca bkz. artı-değer, kodçözümü/yeniden-kodlama
kuvvet(ler) 123, 147, 188

L

Lacan, J. 12, 21, 26, 53, 57-8, 71-3, 75, 81, 86-7, 90,92-4, 98, 99-107, 109-10, 123, 130, 149, 167-9, 182; ayrıca bkz. eksiklik
Lenin, V. I. 199
Lévi-Strauss, C. 101, 103, 108, 126
libido 21, 25, 29, 32, 41-2, 47, 50-1, 57, 61, 97, 165, 167, 172, 181, 185, 201; ayrıca bkz. arzulama-üretimi
Lukacs, G. 38-9, 55
Luther, M. 46, 48, 50

M

Marcuse, H. 27-30
Marx, K. 23, 25-7, 34, 37-42, 45, 47-51, 54, 59, 76,0 119, 124-5, 152-3, 157, 176-7, 184, 197, 199, 201-8, 211, 219
materyalizm 25-6, 39-40, 177, 201-4, 207; tarihsel materyalizm 26, 40-1, 62, 201, 204; göstergebilimde materyalizm 71, 74, 87; psikiyatride materyalizm 11, 29, 31, 41-2, 45, 57 ayrıca bkz. Freud, Marx, Nietzsche, Spinoza, tarih
metafizik 43-4, 51, 67, 79, 125; eksiklik metafiziği 125; metafizik eleştirisi 43-4; ayrıca bkz. aşkın, içkin, Kant
metafor 20, 24, 103-4; ayrıca bkz. Lacan
metonimi bkz., arzu metonimisi
mübadele 135, 157; ayrıca bkz. pazar
müphemlik 85, 175-7, 223, 225, 227; ayrıca bkz. organsız-beden, temsil

N

Negri, A. 199-200
nevroz 21, 34, 37, 68, 74, 77-8, 86, 93
New Deal 151
Nietzsche, F. W., 25-7, 32-42, 58-60, 67, 79, 99, 109-11, 117, 119, 124, 140, 149, 177, 184, 186, 189, 197-8, 204, 208, 222, 225
Nihilizm 37, 40, 42

O

objects petit-a: bkz., Klein, kısmi-nesneler, Lacan
Oedipus 28-9, 43, 45, 50-1, 58, 62-3, 66, 83-93, 98-101, 109-10, 113-16, 122, 130, 137, 142-4, 146, 149-50, 160-70, 172, 176, 180-3, 195-6, 201, 209, 216-7
organsız-beden 24, 66-7, 69-72, 74-8, 80-3, 85, 87, 98, 115-6, 122-3, 136, 171, 174-6, 179, 223-5, 227-8

Ö

özdeşlik 52, 67-8, 88, 93, 135, 176-7, 203, 217-8
özeleştiri 45-6, 50-1, 62, 87, 99, 122, 164, 168, 176-7, 180, 202
özelleşme 52
öznellik 31, 64, 78-83, 87-9, 94, 98-9, 104-7, 109, 111-12, 149, 158-9, 163, 205, 217-9, 225; kapitalist öznellik 109, 158; oedipal öznellik 83, 87, 89, 112; şizofrenik öznellik 83, 88, 94; ayrıca bkz. göçebe, egemenlik, özdeşlik

P

paranoya 23-4, 57, 83, 147, 170, 173-7, 180—1, 184, 186, 195, 218
parti 195, 198-200
pasifleşme 149, 159, 161-3; ayrıca bkz. reaktiflik
patron 28, 113, 161, 180
pazar 22, 38-9, 42, 48, 55, 131-5, 138, 150, 155-9, 161, 164, 166, 176, 179, 184, 189, 201, 210-4
Platon 10, 58, 67, 125
postyapısalcılık 10, 17, 39, 47, 56, 58, 66-7, 84, 143
psikanaliz 22, 25-6, 30-3, 41-7, 50-3, 57-9, 61-3, 66, 69, 83-92, 96-9, 102-3, 116, 125, 163-7, 180-3, 226-7; ayrıca bkz. Freud, Klein, Lacan, psikanalizin paralojizmleri, temsil
psikanalizin paralojizmleri çifte-bağ paralojizmi 91, 166; dışdeğerbiçim paralojizmi 96, 100; sonradan paralojizmi 112, 167; uygulama parolojizmi 87, 91; yerinden etme parolojizmi 84, 108, 167
psikiyatri 29, 31, 41-2, 45-6, 57; ayrıca bkz. Luther, Smith
psikoz 21-2

R

reaktiflik 226
Reich, W. 27, 29-31, 36, 112, 190, 197
rejim, bkz., arzulama-üretimi
Ricardo, D. 47-50, 201, 226

S

sanat 11, 17, 76, 197-8
sapkınlık 78, 81, 83, 98, 138, 179
Sartre, J. P. 192, 227
Saussure 71, 74, 130
semiosis 23, 57, 86, 167, 228
sentezler 43-4, 63-4, 74-5, 77, 86, 94, 107, 111-2, 165-6, 174, 213, 217-8, 222
sınıf 10, 17, 27, 59, 120, 138, 156, 166, 176, 185, 189-92, 198-9, 203, 205
simgesel 92-3, 99, 101-7, 109, 126-7, 129-33, 136, 145, 167-9, 181, 224; ayrıca bkz. Gerçek, Lacan, Lévi-Strauss, İmgesel, socius
Smith, A. 46-8, 50, 201, 226
socius 121-3, 126-8, 135-6, 143, 145, 150, 155, 157-8, 173, 179, 186-8, 191, 195, 209, 213, 223; ayrıca bkz. organsız-beden; toplumsal-üretim
sofuluk 48, 152, 182; ayrıca bkz. kinizm
soykütük 62, 117-9, 168-70
soyzinciri 139, 141-3, 145, 147, 150, 157-9, 165, 177, 179, 187, 213
sömürü 35, 41-2, 176, 188, 210-1, 228; ayrıca bkz. Marx
Spinoza, B. 10-2, 40, 177, 202-4, 208-9, 212, 227
suç 34-5, 41-2, 128

Ş

şizofreni 21-5, 53, 57, 62, 70, 77, 82, 83, 86, 88, 94, 111-2, 119, 130, 170, 173-7, 184-7, 192-3, 196, 214, 225, 228

T

tanrı(lar) 23, 34, 88, 94, 104, 128, 145
tarih 26, 40-2, 45-51, 57, 111-2, 117, 121, 171-3, 176-7, 194, 198, 201-8, 224-5
tekrar 33, 36-7, 64, 68, 70, 74, 83, 90, 94, 102-4, 123, 222-5; ayrıca bkz. fark, materyalist fark ontolojisi
temsil 22, 37, 45, 50-3, 55, 58, 62, 66, 73-4, 84-7, 91-2, 98, 101, 105, 110-2, 114-5, 119-20, 123, 130-1, 143-50, 160-2, 164-7, 171, 173-5, 177, 181-4, 194, 199, 214-8, 224, 227-8
terapi 58, 89, 169
terör 148-9, 175, 178, 214
tiyatro 57, 96; ayrıca bkz. arzulama-makineleri, fabrika
toplumsal-üretim 52-3, 61, 70, 85, 113-5, 121-38, 150, 152, 155-64, 168, 171-2, 176-7, 187, 196, 201, 214-5, 219, 221, 226; ayrıca bkz. arzulama-üretimi
trajedi 58

Ü

üretim 51-5, 57, 60, 79, 81; ayrıca bkz. arzulama-üretimi, bilinçdışının bağlayıcı sentezi, fabrika, toplumsal-üretim
üretimcilik 207, 209-10, 214
üst-kodlama 130, 133, 135, 146-7, 156, 168, 173-4; ayrıca bkz. despotizm, kodlar

V-W

Vico, G. 59
Weber, M. 27, 37-40, 55, 158

Y

yabancılaşma 32, 42, 50, 172, 177, 184
yaşam 30, 33, 37, 42, 57-8, 64, 68, 82, 98, 108-11, 113, 121, 124, 133-4, 138-40, 143-7, 149, 153, 159-61, 176-9, 198, 207, 211, 213, 225, 227
yatırım (arzu yatırımı) 122; libidinal yatırım 173-4, 188; moleküler / molar yatırım 174-5, 182-4, 186; şizofrenik yatırım 174, 193; paranoid yatırım 174-80
yazı 140, 142, 148, 155
yeniden-üretim 35, 41, 43, 52, 62, 83, 87-9, 91, 104, 111, 113-4, 118, 123, 125-6, 137-8, 142, 148, 155, 159-60, 165-6, 172, 177, 179, 183, 198, 200, 207, 213-6, 220-1, 224
yeniden-yerliyurtlulaşma 53-5, 57, 152-5, 171, 173, 176, 180-1, 194-5, 202, 214, 224-5; ayrıca bkz. aksiyomlaşma, yersizyurtsuzlaşma
yerliyurtlulaşma bkz., yersizyurtsuzlaşma, yeniden-yerliyurtlulaşma
yersizyurtsuzlaşma 53-5, 57, 131, 135, 152-5, 171, 173 ,176, 180 ,182, 194, 196-7, 202, 214, 224-5; ayrıca bkz. aksiyomlaşma, kodçözümü, yeniden-yerliyurtlulaşma
yeryüzü 122, 127-8, 139-41, 145, 188, 213-4, 228; ayrıca bkz. sürekli devrim
yüceltme 115, 165, 185

Z

zulüm 140, 142-3, 175, 214

Anti-Oedipus felsefede son otuz yıldır yayımlanan en önemli metinlerden biridir. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin ilk ortak çalışmaları olan metin, kapitalist kurumların gerici, suça teşvik edici ürünü olarak mahkûm ettiği Freudcu Oedipus karmaşasının parlak ve etkili bir eleştirisini sunar. Gerçekten dikkate değer ve çok karmaşık bir metin olan *Anti-Oedipus*, postyapısalcılığı ve kıta felsefesini kökten değiştirmiştir.

Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: *Şizoanalize Giriş*'te Eugene W. Holland, bu güç ve karmaşık metnin kapsamlı ancak anlaşılabilir bir rehberini sunuyor. Holland, modernitenin üç ana düşünürü Freud, Marx ve Nietzsche arasındaki etkileşimleri, Deleuze ve Guattari'nin müzakere ettikleri tarzda araştırıyor ve Deleuze ile Guattari'nin radikal materyalist psikiyatrisinde şizoanalizin rolünü açık bir biçimde inceliyor.

Anti-Oedipus'un vazgeçilmez bir rehberi olan bu kitap, yalnızca eserin önemini ve titizliğini kutlamakla kalmayıp Marksizm, çevrecilik ve feminizm üzerine süregiden tartışmalara ilişkin içerimlerini de öne çıkararak, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesine mükemmel bir giriş sunuyor.

THG
0084879
BEL

9 789756 056561

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

otonom