

Siyasetin ‘Yeni’ Aktörü Olarak “Çokluk”

Nazile Kalaycı¹

Özet

Günümüz siyaset felsefesinde giderek daha fazla tartışılan konulardan biri siyasetin ‘yeni’ öznesi olarak Çokluk’tur. Bu çalışmada Çokluk Negri ve Hardt’ın düşüncelerine dayanarak ele alınacak, Çokluğun ontolojik yapısı ise Leibniz’in *Monadoloji*’sinden yola çıkarak belirlenecektir. Negri ve Hardt’ın özellikle Spinoza’ya referans vermelerine rağmen bu çalışmada Leibniz’le ilgisinde ele alınmaları, *Monadoloji*’nin teklik’leri, teklik’lerin kendiliğinden devinimlerini ve bir arada mümkün oluşlarını vurgulaması nedeniyledir. Bu vurgu, otonomi çerçevesinde belirlenen günümüz siyasi düşüncesi bakımından önemlidir. Bu çalışmada ilk olarak siyasette temsil krizi ele alınacak, ardından Negri ve Hardt ile Leibniz’in düşüncelerine yer verilecek, sonuç bölümünde Negri ve Hardt ile Leibniz’in düşüncelerinin içkinliğe, doğrudan katılıma, yerelliğe, tekil pratiklere ve ilişkiselliğe dayanan bir siyasi düşünce geliştirmek bakımından önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Temsil Krizi, Çokluk, Monad, Monadoloji, İmparatorluk.

Multitude: The “new” form of political actor

Abstract:

In contemporary political philosophy one of the most popular topics is Multitude as the “new” political actor. In this study, Multitude will be discussed based on the thoughts of Negri and Hardt and the ontological structure of Multitude will be derived from Leibniz’s Monodology. The relation between the ideas of Negri-Hardt and Leibniz (even though Negri and Hardt give references mostly to Spinoza in their works) is based on the emphasis of Monodology on singularity, the individual movement of singularities and the possibility of these singularities existing together. These emphases are important because contemporary politics are set in a framework of autonomy. In this study firstly the crisis of representation in politics will be examined, after this the ideas of Negri, Hardt and Leibniz will be explained, and in the conclusion the importance of the ideas of Negri, Hardt and Leibniz in terms of developing a political idea based on immanency, direct participation, locality, singular practices, and relationality will be emphasized.

Keywords: Crisis of representation, Multitude, *Monad*, Monodology, Empire.

¹ Nazile Kalaycı, Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Beytepe/Ankara. nazilekalayci@gmail.com

Giriş: Dünya Ticaret Örgütü 30 Kasım 1999'da Seattle'da yeni milenyumun ekonomik anlaşmaları hakkında önemli kararlar almak üzere bir zirve toplantısı yapmaya karar vermiş, ne var ki toplantının başlayacağı gün yaklaşık 40 bin kişi ara sokaklar da dahil olmak üzere kentin bütün yollarını işgal ederek toplantıya ulaşımı sekteye uğratmış ve toplantının açılış töreninin yapılmasını engellemiştir; dönemin ABD başkanı Bill Clinton dahi açılış konuşmasını yapamamıştır. 1999'da başlayan bu süreç 2001'de Barselona'da Dünya Bankası'na karşı yapılan gösterilerle devam etti; gene aynı yıl G8'i protesto etmek amacıyla binlerce kişi Cenova'da bir araya geldi. Aynı yılın bir başka önemli olayı da Porto Allegre'de (Brezilya) binlerce insanın katıldığı küreselleşme karşıtı ilk büyük toplantının yapılmasıydı. Burada bir araya gelen gruplar kendilerini her yıl Davos'ta toplanan "Dünya Ekonomik Forumu"na karşı konumlandırarak "Dünya Sosyal Forumu" olarak adlandırmışlardı. Bu toplantılar ve gösteriler dünyanın pek çok bölgesinde –Doha'da (Katar), Cancun'da (Meksika), Filistin'de, Etiyopya'da, Mumbai'de, Zimbabwe'de– devam etti. Elbette bu sayılanlar dünya kamuoyuna yansıyan büyük olayların sadece bir kısmıdır. Daha yakın zamanlara gelinecek olursa Wall Street, Arap Baharı, Syntagma, Gezi Parkı derken Türkiye'nin de bu süreçten payına düşeni aldığı görülür. 1999'da başlayan süreçle birlikte dünya siyasetinin yeni bir döneme girmiş olduğu aşikârdır. Sürece 'yeni' denilmesinin nedeni –her ne kadar bu süreci kapitalizmin daha önceki krizlerinden kopartmak doğru olmasa da–, siyaset yapma biçiminin ve siyasetin kavramlarının dönüşmüş olmasıdır: örgütlenme yerine hiyerarşik olmayan, yatay ve merkezsiz bir örgütlenme olarak "ilişkilendirme", yurttaşlık yerine "öznellik üretimi", devrim yerine "süreç", diyalektik yerine "diyaloji" daha fazla dile getirilmekte, yerellik, farklılık, tekil pratikler, içkinlik siyaseti, otonomi ve etik vurgusu giderek artmaktadır. Kuşkusuz yukarıda anılan gösterilerin/olayların en dikkat çekici yanı, katılımcılarının bir aynılık formuna indirgenemeyecek olan çokluğu, çeşitliliğidir. Artık siyasetin aktörü halk ya da ulus değil, Çokluk'tur. Ne var ki Çokluğu halihazırda mevcut ve tamamlanmış bir varlık olarak süreci yöneten, yönlendiren aşkın bir özne olarak da düşünmemek gerekir; Çokluk süreç içinde oluşmakta ve dönüşmektedir. Siyasetin temel kavramlarının ve bizzat siyaset yapma biçiminin bu dönüşümünün siyasette "temsil krizi" olarak belirlenen durumdan kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerek.

I- "Temsil krizi" siyasette postmodern durumu en iyi özetleyen ifadedir. Çokluk meselesi ise böyle bir kriz ortamında siyasete doğrudan katılmanın imkânını tartışma konusu yaptığı için önemlidir. Son yıllarda tüm dünyada gelişen olayları temsil krizinden kopuk değerlendirmek eksik bir girişim olacaktır. Siyasette temsil meselesine kısaca bakılacak olursa, konunun günümüze kadar eşitlikler ve farklılıklar çerçevesinde (farklılıklar burada empirik belirlenime

sahiptir) ve iki farklı yurttaşlık görüşüne bağlı olarak ele alınmış olduğu görülür: Ödevler temelinde kurulan ve bireyin yurttaşlık ödevlerini toplumsal olarak belirlenmiş amaçlara göre belirleyen cumhuriyetçi yurttaşlık görüşü ile bireyleri bağımsız ve özerk yapılar olarak gören, ödevlerden çok kişisel haklara saygıyı önemseyen liberal yurttaşlık görüşü (İçduygu-Keyman, 2004: 157-171). İlki tüm yurttaşlara eşitlik temelinde yaklaşarak ayrımcı olmamak adına grupsal ve kültürel farklılıklara eşit mesafede uzak davranılması gerektiğini, ikincisi ise bireysel ya da kültürel farklılıkları vurgulamaktadır. Günümüzde her iki görüş de eleştirilmektedir. Eşitlik vurgusunun eleştirilmesinin nedeni bütüncül ve soyut olmasıdır. Bütüncül olduğu için totalitarizm tehlikesi barındırmaktadır (ne var ki evrenselci her düşünceyi totalitarizmle bağdaştırmak doğru değildir, totalitarizm evrenselliğin biçimsel olarak değil, somut içeriklerle belirlenmesiyle ilgilidir); diğer yandan “genel irade”, “ortak yarar”, “kendinde iyi” gibi soyutlamalar yaşamın çoğulluğuna ilişkin problemleri çözmek bakımından yetersiz kalmaktadır. Ancak farklılık vurgusu da farklılıklar arasında bir hiyerarşiye ve çoğunluk olan farklılığın tiranlığına yol açma tehlikesi barındırmaktadır.

Akademik çevrelerdeki tartışmalar bu minvalde seyrederken gerçekte olan herhangi bir kimliğe bağlı görünmeyen neoliberal perspektifler ile belirli bir kimlik ve belirli bir aidiyetten yola çıkan muhafazakar görüşlerin farklılıklar meselesiyle ilgili birlikte çözüm üretmeye başlamış olmasıdır. Günümüzde farklılık retoriği her türden farklılığı sırf farklılık olduğu için fetişleştirmeye varmıştır. Bu tutum farklı olanı görmezden gelmek kadar tehlikelidir. Farklılıklara bu saygı duyma biçimi aslında farklılıkları onaylayıcı değil yadsıyıcıdır; çünkü tepkiseldir ve hınç (*ressentiment*) duygusundan beslenmektedir. Bu tür düşüncelerde hoşgörüden fanatizme ve saldırganlığa kaymak çok kolaydır; neredeyse farklılık vurgusunun artışıyla doğru orantılı olarak tüm dünyaya bir nefret söylemi hâkim olmuştur. Öte yandan “farklılıkların temsili” ifadesi düşünce açısından da sorunludur. Çünkü temsil faaliyeti özü gereği ortaklıklardan, eşitliklerden hareket ederek aslen eşit-olmayanları eşitleme yoluyla iş görmekte, farklı tekillikleri ortak bir genellik formunda ifade etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle temsili siyasette “temsili edilen” temsilde sadece bir dolayım olarak vardır.

Günümüzde post-yapısalcı düşünce mutlak temsilin imkânsızlığı meselesini “ontolojik fark”tan hareketle çözümleyerek yukarıdaki soruna da bir alternatif sunmaktadır. Ontolojik fark “düşünülen” ile “dışarıda duran” ya da “Bir” ile “Çok” arasında kapatılamayacak bir mesafe olduğu, bu ikisinin asla tam olarak örtüşürülemeyecekleri anlamına gelir. Burada farklılık vurgusu göz ardı edilmemekte, farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Post-yapısalcıların ilgilendiği

fark/farklılık empirik değil *a priori* bir belirlenime sahiptir; içerikli değil, biçimseldir. Artık söz konusu olan şu ya da bu farklılık değil (farklı kimlikler, gelenekler, ritüeller ya da inanç sistemleri değil), farklılığın imkânıdır. Çünkü sorunu empirik olarak temellendirmenin vardığı yer ya öznenin sonluluğu ya da empirik sonsuzluk olmuştur. Bu nedenle, düşüncenin konusu bir varolan olarak fark değil, farkın *varlığı* olmalıdır (Marchart, 2007: 11-25). Oliver Marchart (2007) bu belirlemeden hareket ederek siyasette temsil meselesini “temelcilik”, “anti-temelcilik” ve “post-temelcilik” çerçevesinde genişletir: Kamusalılığı eşitlikler üzerinden belirleyen görüş siyasette temelciliğe karşılık gelir; öte yandan farklılıkları vurgulayan ama bunu eşitliklerden de vazgeçmeksizin yapan liberal düşünce de temelciliğe yakındır; temelleri bütünüyle yadsıyan neoliberalizm ise anti-temelcidir. Post-temelciler temellerin tözsel değil de olumsal olduğuna dikkat çekerek farklılık vurgusunu içeriksel belirlemelerden uzaklaştırırlar; biçimsel fark ise temsil edilebilir olmayandır.

Söylenenlerden yola çıkıldığında, siyasette farklılıkların nasıl temsil edileceğinden çok temsile dayanmayan bir siyasetin imkânları hakkında düşünmek daha doğru görünüyor. Çokluğun temsilin dışında kendini ifade etmesinin bir yolu var mıdır? Bu soruya orijinal bir yanıt günümüz düşünürlerinden A. Negri ve M. Hardt’tan gelmiştir; bu düşünürler özgürleşmenin koşulu olan *posse*’den kaynaklanan hakkın devredilemez olduğu düşüncesiyle otonom ya da özerk teklik’lere dayanan yeni bir kamusalılık düşüncesi dile getirmekteler. Düşünürler Spinoza’nın yapmış olduğu bir ayırmadan, –her ikisi de güç/iktidar anlamına gelen– *potentia* ile *potestas* kavramları arasındaki farktan hareket ederler: *Potestas* siyasal iktidar tarafından temsil edilen egemenlik gücüne karşılık gelirken *potentia* kişinin *conatus*’u, yani “var kalma çabası”dır. Her varlığın var kalabilmek için gösterdiği ve doğa gereği sahip olduğu bu çaba, kendisini destekleyen unsurlarla karşılaştığında güç kazanarak özgürleşmekte, engelleyen unsurlarla karşılaştığında ise güç kaybederek köleleşmektedir. Bu nedenle bu doğal hakkın bir sözleşmeyle bir egemene koşulsuz, sürekli ve kalıcı devri söz konusu değildir (Negri, 2005: 239, 247). Sözleşme (ya da devlet) yurttaşların var kalma çabalarını desteklediği ölçüde kendini meşru olarak sürdürebilmekte, engel olmaya başladığıdaysa meşruiyetini kaybederek zora dayalı bir şekilde var kalmaktadır.

II- A. Negri ve M. Hardt birlikte yazdıkları *İmparatorluk*’ta küresel bir kamusalılığın imkânını sorguluyorlar. Onlara göre, Kant’ın evrensel ölçekte temellendirdiği dünya yurttaşlığı düşüncesi küresel kamusalılık için yeterli değildir. Küresel kamusal alan, Kant’ın düşündüğü gibi, Devletler Federasyonu’yla temellendirilen dünya yurttaşlığına dayanamaz. Çünkü “evrensellik”, “ebedi barış” ve “İnsan Hakları”na dayanan BM, misyonunu yerine getirememektedir. Tam da bu

nedenle, yeni dünya düzeni için gerekli olan, kimsenin kimseyi temsil etmediği yeni bir “kolektif kamusalılık” biçimidir. Kolektif kamusalılığın öznesi Çokluk’tur (*multitudo, multitude*). Çokluk, yurttaş yerine otonom teklik’lere, evrensellik yerine yerelliğe dayanır; Çokluk, karşı-İmparatorluk’tur.

Hardt ve Negri’ye göre yeni dünya düzenini ifade etmek için emperyalizm terimi yeterli değildir. Bu nedenle kendileri yeni düzeni ifade etmek için İmparatorluk terimini kullanırlar: İmparatorluk “karma kuruluş yapısına sahip” (antik Roma’da üç temel yönetim biçimi olan monarşi, aristokrasi ve demokrasinin birlikte iş görmesi gibi, günümüzün İmparatorluğu’nda ulus devletler, ulus-aşırı birimler, yerel ve bölgesel sivil toplum kuruluşları bir araya gelmiştir), “bir iktidar merkezinden yoksun” (günümüz İmparatorluğu’nun Roma’sı yoktur), “bir dışarısı bulunmayan”, “herhangi bir sözleşme gereği kurulmamış”, “giderek bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katmakta olan merkezsiz ve topraksız bir yönetim aygıtıdır”; normatifliğinin kaynağı ise “biyo-politik makine”dir (Negri ve Hardt, 2001: 14, 65).² Bu makine, çeşitli aygıtları ve düzenekleriyle, özneleri ve nesneleriyle yeni bir dünya üretmiştir (Haraway (2006) ve Latour’a göre (2008), günümüzde özne ne nesne yerine öznemsi ve nesnemsilerden, *simian* ve *siborg*lardan, makine-insanlardan, aktör ve *aktant*lardan söz etmek gerekir). Karşı-İmparatorluk olarak Çokluk ise tekil unsurlardan oluşan kolektif bir varlıktır.

“Çokluk” kalabalık, kitle, sürü, güruh, halk, sınıf, ulus ya da çoğunluk değildir: Kitle (güruh ya da sürü) yaratıcı olmayan ve sadece dış manüplasyonla devinen kalabalıklardan oluşur ve aslen pasiftir; oysa Çokluk kendi kendini devindiren, yaratıcı ve aktif teklik’lerden oluşur. Diğer yandan çoğunluk, herkes, halk, ulus ve sınıfta farklılıkları bir özdeşliğe indirgeyen bir birlik söz konusudur; oysa Çokluk “indirgenemez bir çoğulluktur”, onu meydana getiren tekil farklılıklar bir aynılık ve özdeşlik formunda düzleştirilemez (Negri ve Hardt, 2004: 114). Bir birlik formuna

² Hardt ve Negri üzerinde Foucault etkisi, özellikle biyo-siyaset konusunda, aşikârdır. Foucault yaşamın siyasetin temel konusu haline gelmesinin tarihini 18. yy.’dan başlatır. “Biyolojik modernliğin eşiği” olan bu dönüşümle birlikte insan türünün bedeni ve bedeninin sahip olduğu güçler siyasi stratejilerin merkezine oturtulmuştur (alıntılayan; Agamben, 2001: 108). Siyasetin biyo-siyasete dönüşmesiyle birlikte insanın kendi yaşamını örgütleyerek siyasallaşma olanağı elinden alınmış, onun yaşamı bizzat onun kendisine karşı bir şekilde başkaları tarafından örgütlenmeye başlanmıştır. İktidar mekanizmaları yararlanılabilir olması doğrultusunda insan türüne, onun bedenine ve yaşamına yönelmiştir (Foucault, 1993: 151). Biyo-siyasetin amacı itaatkâr beden –bağımlı kılınabilen, kullanılabilen, geliştirilebilen beden– yaratmaktır. Artık bedenleri kitlesel ve tekdüze şekilde dize getirmenin modası geçmiştir; onları ayırmak, çözümlemek, farklılaştırmak gerekmektedir (Foucault, 2006: 255). Disipline dayalı bu iktidar tipi, Foucault’ya göre, hastanelerde, hapishanelerde, tımarhanelerde, lojmanlarda, fabrikalarda, okullarda, atölyelerde, kırsalalarda kendini kurmakta ve devam ettirmektedir. Günümüzdeyse iktidarın kendini kurduğu yerlerden belki de en önemlisi AVM’lerdir.

sahip olmamakla birlikte, Çokluk, uyumsuz ya da dağınık da değildir; çünkü “ortak payda”ya sahip teklik’lerden oluşmuştur (225). Bu ortak payda küresel kapitalizmdir. Küresel kapitalizm farklı tekil durumların her birinde (Arap Baharı, Wallstreet, Gezi Parkı vd.) farklı şekillerde ve farklı yönleriyle etkili olan karmaşık bir süreçtir. Zizek’in ifadesiyle,

Günümüz küresel kapitalizminin genel eğilimi, pazarı daha da genişletmek, kamusal mekânı çevreleyip kapatmaya yeltenmek, sağlık, eğitim, kültür gibi kamu hizmetlerinden kısmak ve giderek otoriterleşen bir siyasal iktidar sürdürmektir. Yunanlıların uluslararası finansal kapital ve temel sosyal hizmetleri sağlayamayan kendi bozuk ve verimsiz devlet yönetimlerine karşı protestoları bu yüzdendir. Türkiyelilerin kamusal mekânın ticarileştirilmesini ve otoriter dinciliği protesto ediyor olmaları da bu bağlamda anlaşılmalıdır; Mısırlıların Batılı güçler tarafından desteklenen bir rejimi; İranlıların çürümüşlüğü ve köktendinciliği protesto etmeleri bundandır.³

Zizek’in andığı tekil durumların her birinde küresel kapitalizm farklı şekillerde etkili olmuş ve farklı sonuçlar doğurmuştur; Çokluğun indirgenemez teklik’lerden oluşması da bu anlama gelmektedir. Günümüz siyaseti açısından Çokluğun önemi ise, siyasetin temel kabulünü – yalnızca bir’in (monark, halk, ulus, parti vb.) yönetebileceği (ki bu yönetim de temsile dayanır) kabulünü– değiştirebilecek, temsili demokrasinin yerine yeni bir demokrasi modeli için imkân yaratabilecek, yöneten ile yönetilen arasındaki egemenlik ilişkisini bozabilecek tek siyasal öznenin o olmasıdır (Negri ve Hardt, 2004: 344). Negri ve Hardt dışarıda bırakılan egemenlik ilişkisinin yerine de demokratik özerkliği ve onun devinim şekli olarak “aşk”ı koyarlar: “Aşk çokluğu inşa eden siyasal eylemdir” (365). Aşkın hazırlıksız yakalayışı, kişiyi büsbütün ele geçişi, dizginlenemez oluşu ve dönüştürme gücü özellikle önemlidir. Burada söz konusu olan bir çifte, bir aileye özgü olmayan “nesnel aşk”tır. Nesnel aşk, “geniş ilişkilennmelerimizin ve sürekli ortaklaşmalarımızın getirdiği mutluluktur” (365). Öte yandan Çokluğun işleyişi, dilin işleyişine benzemektedir: Nasıl ki, dil, bütün öğeleri birbirinden farklı olmasına rağmen sadece bütün olarak işliyorsa, Çokluk da öyledir. Çokluk’tan bir karar çıkması, dilden bir anlam çıkması gibidir; bütün öğeleri farklıdır, ama sadece bütün olarak işleyebilir. Bu nedende “herkesin herkes tarafından yönetimi” anlamına gelen demokrasiyi sağlayabilecek tek siyasal özne Çokluk’tur.

Çokluğun ontolojik yapısını çözümlmek bakımından en uygun filozoflardan biri kuşkusuz Leibniz’dir. Leibniz 17. yy.’ın meşhur töz/substanz sorunu çerçevesinde Descartes ve Spinoza’yı takiben düşünmeyi sürdürmüştür. “Var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan”, “kendi kendisinin nedeni olan”, “kendisi aracılığıyla tasarlanan şey” olarak töz Descartes için

³ Slavoj Zizek, http://www.radikal.com.tr/hayat/slavoj_zizek_turkiyeyi_yazdi_cennette_sikinti-1139685.

Tanrı (sonsuz töz) ile ruh ve maddedir (sonlu tözler); Spinoza Tanrı ya da aynı anlama gelmek üzere Doğa'yı töz olarak belirlemiş ve Descartes'in sonlu tözlerini bu tek ve sonsuz tözün öz nitelikleri olarak ele almıştır. Leibniz ise evreni monad olarak adlandırdığı sonsuz sayıda basit tözden yola çıkarak tartışma konusu yapar: Her biri birer *individuum* olan monadlar etkin, tasarımıyan kuvvetlerdir, tasarımlarının konusu ise evrendir; sahip oldukları evren tasarımının açık ve seçikliğine göre monadlar arasında sonsuzca farklılık vardır. Negri ve Hardt'ın Çokluğa dair düşünceleri ile Leibniz'in monadlara dair söyledikleri arasındaki benzerlik, *Monadoloji* (2011a) ile *Çokluk*'un temel argümanlarına bakıldığında daha açık hale gelir:⁴

Her biri birer *individuum* olan ve “etkin kuvvet” olarak tanımlanan monadlar basit, yalın, parçasız ve sonsuz sayıdadır (*M*); *Bir'e indirgenemeyen Çokluk sonsuz-tekilliklerden oluşur* (Ç).

Her bir monad sahip olduğu olanağı etkin hale getirme yönünde sürekli bir eğilime sahiptir (*M*); *Çokluğu ifade eden posse devamlı mümkün olana ve farklılığa açık, hiç kapanmayan bir varolma halidir; çokluğun eti saf potansiyel ya da biçimlenmemiş yaşam gücüdür* (Ç).

Monadların pencereleri yoktur, dolayısıyla birbirlerini etkileyemezler (*M*); *dış manüplasyona kapalı olan Çokluk sadece içkin bir kuvvet uyarınca devinir* (Ç).

Her bir monad aynı şeyi tasarlar, tasarımın konusu evrendir (*M*); *Çokluk ortak payda temelinde hareket eder, ortak payda yeni küresel düzendir* (Ç).

Her bir monadın hep aynı şeyi tasarlaması aralarında bir bağlantı olduğunu düşündürür (*M*); *Merkezden bağımsız olmakla birlikte tek bir ruhla hareket ediyor gibi görünen çokluğun ortak paydada buluşması, onlar arasında bir ilişki olduğunu düşündürür* (Ç).

III- Leibniz'in *Monadoloji*'de dile getirdiği düşünceler siyasetin öznesi olarak Çokluk'la ilgisinde, **a-** “evrenin monadlarda içkin olması”, **b-** “monadların ‘kendi tarzlarında’ evreni yansıtmaları”, **c-** “monadların penceresiz olmalarına, dolayısıyla birbirlerine etki edememelerine rağmen ‘ilişkisel’ ve ‘bir arada mümkün oluşları’” gibi meseleler bakımından ele alınmayı gerektiriyor. Bu incelemenin günümüz siyasetiyle ilgisinde yanıtını aradığı soru “insanların kendi farklarını inşa etmelerine olanak sağlayacak yeni kamusallık biçiminin, ‘temsili siyaset’ten ya da ‘saplantılı bir örgütlenme takıntısı’ndan vaz geçerek mümkün olup olamayacağı”dır; başka bir ifadeyle, Leibniz'in düşüncelerinin, klasik örgütlü yapıların araçsal mantığını, bilinç taşıma pedagojisini, dost-düşman kutuplaşmasını aşan ve örgütlü bir örgütsüzlüğe, hareketli/kaygan bir merkezliliğe ve diyalojik bir kamusalığa yaslanan bir siyasal düşüncüyü temellendirmek açısından kullanışlı olup olmadığıdır.

⁴ Negri ve Hardt'ın *Çokluk* ve *İmparatorluk*'u ile Leibniz'in *Monadoloji*'sinin temel savlarının karşılaştırıldığı ilerleyen satırlarda *Monadoloji* “*M*”, *İmparatorluk* ve *Çokluk* ise “*Ç*” ile kısaltılarak gösterilmiştir.

a- Leibniz'in evreni monadların (benzer şekilde toplumu bireylerin, akvaryumu balıkların, okyanusu damlaların) içine yerleştiren ve kendi dönemi için –hatta günümüz için bile– oldukça orijinal sayılabilecek düşünceleri sadece felsefede değil (Stirner, Nietzsche vd.) sosyolojiden moleküler biyolojiye ve antropolojiye kadar (Gabriel de Tarde, Bruno Latour vd.) pek çok alanda yankı uyandırmıştır. Gabriel de Tarde *Monodoloji ve Sosyoloji*'de (2013) Leibniz'in düşüncelerini toplumsal perspektiften ele almış, toplumu *sui generis* bir varlık olarak belirleyen Emile Durkheim'ı gene Leibniz'e dayanarak eleştirmiştir. Durkheim'a göre –en dar anlatımıyla– toplum bireyi dışarıdan belirleyen bir yaptırım gücüdür; birey psikolojinin, toplum ise sosyolojinin konusudur. Tarde'a göre ise toplum bireyler kolektivitesinden tümüyle soyutlanabilir bir yapı değildir; her birey kendi tarzınca topluma sahiptir. Toplum farklılıklarını oluştururken birlikte üreten insanların özerk ve bağımsız işbirliği olarak ele alınmalıdır. Coğrafya, psikoloji gibi disiplinler dahi toplum alanından ayrılamazlar; çünkü yaşamsal, toplumsal ve fiziksel olan karşılıklıdır. Bu nedenle bitkisel ve hayvansal hayatın bütün fenomenleri de toplumsaldır.⁵ Kısacası, evrenin monadlara içkinliğinden bireyin mantıksal ve sosyal olarak toplumdan daha karmaşık, ontik olarak da daha yüksek olduğu sonucu çıkmaktadır. Ulus Baker hem Leibniz'i hem de Tarde'ı Türkiye ve günümüz bağlamında şöyle yorumlamıştır:

Bireyler toplumlardan, uluslardan, devletlerden ve bu tür söylemsel varoluşlardan daha çok gerçeklik içerirler, daha karmaşık, daha yoğun ve daha kapsamlıdır. Bu durumda bireyleri tek bir kimlik içinde ayırt etmek de imkânsızlaşmaktadır: Bir Kürt, bugün yalnızca Kürt değildir, aile babasıdır, kadındır, yalnızdır ya da bir cemaate bağlıdır, yoksul ya da zengindir, bir çeteye bağlıdır veya değildir vesaire... (Baker, 2011: 292).

Baker'in sözlerinin felsefedeki karşılığını ise Leibniz ifade eder:

(...) her basit töz⁶ diğer tüm tözleri ifade eden münasebetler içindedir, dolayısıyla her basit töz, evrenin daimi ve canlı bir aynasıdır (56).
Maddenin her kısmı bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir gölet gibi tasarlanabilir. Ama bitkinin her dalı, hayvanın her uzvu ve sıvıların her damlacığı da yine böyle birer bahçe veya gölettir (67).

⁵ Bruno Latour ise Tarde'ı takip ederek oluşturduğu aktör-ağ teorisinde insan merkezli değil ilişki merkezli bir toplum dile getirmiştir. Latour'a göre ağ dinamik ve açık bir sistemdir; sermaye ise bu ağlarla küresel olarak yayılmaktadır. Diğer yandan bu teoride insan ile nesne arasında simetrik bir ilişki tasarlanmıştır; nesnelere ve insanlar ilişkilerin aynı şekilde parçasıdır; insan ve insan olmayan tüm varlıklar, oluşumlar, eşit derecede eylemde bulunma kapasitesine sahip aktörler ve aktantlar, öznesimler ve nesnesimlerdir (2008).

⁶ *Monadoloji*'nin Türkçeye çevirisinde *substance*'ın karşılığı olarak kullanılan "cevher", makale dilinin tutarlılığı açısından burada ve izleyen alıntılarda "töz" olarak değiştirilmiştir.

Bahçedeki bitkiler arasında bulunan toprak ve hava veya göletteki balıklar arasındaki su her ne kadar bitkiler ya da balıklar olmasalar da yine de bunları barındırırlar (68) (Leibniz, 2011a: 41, 51).⁷

Bu alıntılar toplum ile birey arasındaki ilişkiyi bütün-parça ilişkisi gibi ele alan ve bütünü her zaman parçaların toplamından daha büyük bir yapı olarak belirleyen sosyoloji kuramlarından farklı bir düşünceye dayanmaktadır; burada söz konusu olan, parça ile bütünün her zaman aynı özelliğe sahip olduğunu dile getiren “fraktal-ontolojisi”dir.

b- Her bir monad aynı şeyi, evreni, kendinde taşımasına rağmen birbirinin aynı iki monad –hatta birbirinin aynı iki su damlası bile– yoktur. Söz gelişi “ben” ve “Sezar” aynı şekilde evrenin tamamını içermekte ve algılamaktayızdır ama “ben” ve “Sezar” aynı değildir. Bu durumu Leibniz “potansiyellik/gücüllük” ve “edimsellik/etkinlik” kavramları çerçevesinde ele alır. Deleuze’ün sözleriyle;

Bir yandan, var olan bütün monadlarda aynı dünya içerilmiş olduğuna göre, bu monadlar aynı küçük algılar sonsuzluğunu ve onlarda şaşırtıcı derecede birbirine benzeyen bilinçli algılar üreten aynı diferansiyel ilişkileri sunarlar. Bütün monadlar böylece aynı rüzgarı, aynı notayı, aynı nehri algırlar ve her seferinde aynı edebi nesne onlarda edimselleşir. Ama öte yandan, edimselleşme monaddan monada değişir, iki ayrı monadın algıladığı rüzgar asla aynı açıklık-koyuluk derecesine sahip aynı rüzgar değildir. Yani, bütün monadlar sonsuz sayıda bir-arada olanaklı küçük algıya sahiptir, ama açık algılar üretmek için bunların bazılarını seçecek diferansiyel ilişkiler monaddan monada değişmektedir (Deleuze, 2006: 132).

Kısacası, her monad aynı evreni kendine özgü tarzda ifade etmektedir; monadları farklılaştıran ise bakış açılarıdır: Monadlar evrenin bütününe belli bir bakış açısından, belli bir perspektiften içermektedir.

Aynı şehrin farklı yakalardan bambaşka görünmesi ve adeta bir perspektifler çokluğu barındırması gibi, basit tözlerin sonsuz çokluğuna bağlı olarak sanki bir o kadar farklı evren varmış gibidir; ama aslında bunlar, her monadın kendi görüş noktasından algıladığı tek bir evrenin farklı perspektifleridir (57) (Leibniz, 2011a: 41).

Şimdiki zaman gelecekle yüklüdür; geçmişe bakarak gelecek okunabilir; uzak olan yakın olanda ifade edilir. Ruhun ancak zamanla hissedilir biçimde gelişebilen bütün kıvrımlarını açabilseydik her bir ruhta evrenin bütün güzelliğini temaşa edebilirdik. Ancak ruhun her seçik algısı tüm evreni kuşatan bulanık algılar sonsuzunu içerdiğinden, ruh dahi algıları seçik hale gelmedikçe neyi algıladığını bilemez. Her ruh sonsuzu bilir, her şeyi bilir, ama ancak bulanık şekilde bilir (13) (Leibniz, 2011b: 76).

⁷ Leibniz’den yapılan alıntılarda Türkçe çevirideki sayfa numaralarının yanı sıra orijinal metindeki paragraf numaraları da verilmiştir.

(...) bütün bir evrenin detayı söz konusu olduğunda bu temsilin ancak bulanık olacağı doğrudur; bu temsil eşyanın sadece küçük bir parçası için, yani her bir monada göre ya en yakın ya da en büyük olanlar için seçik olabilir... Monadların hepsi bulanık şekilde sonsuza, bütüne uzanırlar, ama seçik algılarının dereceleri tarafından sınırlandırılırlar ve birbirlerinden bu yolla ayrılırlar (60).

(...) seçik algılara sahip olduğu ölçüde monada fiil, bulanık algılara sahip olduğu ölçüde de infial atfedilir (49) (Leibniz, 2011a: 45, 39).

Bu söylenenler öznenin bir bakış açısına yerleşerek var olduğunu, bakış açısı tarafından kurulduğunu iddia etmekte, öznenin bakış açısını önceleyen varlığını sarsmaktadır. Bakış açısı da öncelikle akıl ya da zihinle değil bedenle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Leibniz'e göre, evren bulanık ve belirsiz bir şekilde her bir monada bulunsa da, her bir monad sonsuz sayıda küçüklü büyüklü bilinçdışı algıya sahip olsa da, bunların bilinçli algıya dönüşmesini sağlayan bedene en yakın olan algıdır; kişi sadece kendi bedenini ilgilendiren şeyi açık ve seçik ifade edebilir. Söz gelişi "Rubicon'u geçmek" "Sezar'ın bedeni"ni ilgilendirir, bu nedenle benim tarafımdan açık ve seçik ifade edilemez; bunu sadece Sezar açık ve seçik ifade edebilir. Bulanık bir şekilde aynı dünyaya sahip olan monadları birbirlerinden ayıran, dünyanın kendi bedenleriyle ilgili olan bölümlerine dair açık ve seçik ifadeleridir. Her bir monad potansiyel olarak evrenin tamamını içerse de, onun ancak küçük bir bölümünü, bir bölgesini, şehrin bir mahallesini, sonlu bir parçasını, kendi bedenini ilgilendiren kısmını daha açık ifade edebilir (Deleuze, 2007: 40-41).

c- Monadların kendi içlerine kapalı oluşları, onların büsbütün yalıtık oldukları anlamına da gelmemektedir; onlar arasında karşılıklılığa dayalı bir iletişim vardır. Bir monad bir başkası tarafından harekete geçirilemez de (çünkü bir monad bir diğerine onun zaten sahip olduğu şeyi – algıyı, kısırtıyı, titreşimi– veremez) onlar ancak bir arada mümkündürler. Söz gelişi "Sezar'ın Rubicon'u geçmesi", "Adem'in günah işlemesi" bir arada ve bizim de içinde yaşadığımız bu aynı dünyada mümkündür. Bu durumda "Rubicon'u geçmeyen Sezar", "Adem'in günah işlediği dünyada" mümkün değildir. Adem'in günah işlemediği, Sezar'ın Rubicon'u geçmediği dünya, bizim içinde yaşadığımız dünya değildir. Leibniz'e göre, özneler arasında –örneğin Sezar ile Adem arasında ya da Sezar ile benim aramda– hiçbir doğrudan iletişim olmasa da, bir monadın ifade ettiği şey ancak diğer monadların ifade ettikleri şeylerle bir arada ortak bir dünya biçimlendirebilmektedir (Deleuze, 2007: 45). Bu durumda "dünya da kendinde ve kendi başına var olamaz; dünya yalnızca bütün bireysel tözlerin ortak ifade ettiği'dir" (41).

Leibniz yukarıda özetlenen düşüncelerini oldukça titiz bir analizle ve ilkeleri (özdeşlik, nedensellik, yeter-sebep ve süreklilik ilkelerini) kendine özgü bir tarzda kullanarak serimlemiştir.

Bu serimlemeyle, **a-** evrenin monadlarda bir içkinlik düzlemi olarak ve potansiyel bir şekilde bulunduğunu (özdeşlik ilkesi ya da olma sebebi *-ratio essendi-* mümkün olanın yasaasıdır), **b-** her bir monadın kendi bakış açısına göre potansiyelini etkinleştirdiğini ve evreni ifade ettiğini (yeter sebep ilkesi ya da var olma sebebi *-ratio existendi-* bireyleştirici unsurun yasaasıdır), **c-** monadların birbirlerine etki edememelerine rağmen yalnızca bir arada mümkün olduklarını, aldıkları her kararla, yaptıkları her seçimle bütün evreni kateden ve her yöne doğru yayılan süreçleri başlattıklarını, dönüştürdüklerini, yollarından çevirdiklerini (nedensellik ilkesi ya da bilme sebebi *-ratio cognescendi-* ilişkinin, bir arada oluşun yasaasıdır ve sonsuza, belirsizliğe uzanmaktadır), **d-** oluşun sürekli olduğunu (süreklilik yasaası *-ratio fiendi-* oluşun yasaasıdır; doğa sıçramalar yapmadığına göre süreçte süreksizlik ya da kesiklilik yoktur) göstermiştir (Deleuze, 2007: 113-131).

Bu serimlemede dikkat çekici olan Leibniz'in sadece akıl hakikatlerinin değil olgusal hakikatlerin de analitik olduğunu dile getirmesidir. Evreni içinde taşıyan monadlar böylelikle anlaşılır olabilmektedir. Leibniz bunu gösterebilmek için ilkeleri kendine özgü bir tarzda kullanmıştır. Deleuze'e göre Leibniz'de ilkelerin biri vülger, diğeri bilgece olmak üzere iki karşılığı vardır ve Leibniz'i anlayabilmek için ikincilere dikkat etmek gerekir. Özdeşlik ilkesinin "Bütün özdeşlik önermeleri analitiktir" ve "Her analitik önerme doğrudur" olmak üzere iki ifadesi vardır. Burada Leibniz'e özgü olan ikinci ifadedir: Bütün özdeşlik önermeleri (bunlara akıl hakikatleri de denir) ya "karşılıklılık" ya da "içerme" bakımından doğrudur.⁸ Ne var ki orijinal olan Leibniz'in yüklemle özneye özdeş olmadığı varoluş önermelerine (ya da olgusal hakikatlere) dair düşünceleridir. Leibniz olgusal hakikatleri özdeşlik önermesinin ikinci ifadesinde özne ile yüklemle yerini değiştirerek ele alır: "Bütün analitik önermeler doğru" ise "Bütün doğru önermeler de analitik olmalı"dır. Bu aynı zamanda yeter-sebebe ilkesinin de ikinci ifadesidir. Basitçe "Her şeyin bir sebebi vardır" şeklinde ifade edilen yeter-sebebe ilkesinin daha bilgece karşılığı "Her yüklemle şeylerin doğasında bir sebebi vardır" önermesidir. Bu ikinci ifadeye göre, bir şeye dair söylenebilecek olan sadece onun özü değildir; yüklem ona ilişkin ya da ait olan bütün etkilenimlerin, olayların toplamıdır. Olgusal önermeler birbirlerinden yüklemle özne tarafından fiili ya da potansiyel olarak içerilmesiyle ayrılırlar. Bizi burada ilgilendiren, "Bütün doğru önermeler analitiktir" ifadesinin nasıl bir evren düşüncesine vardığıdır. Evrenin monadın içinde taşındığı, bireyin başına gelecek her şeyin onun kavramında içerildiği bir düşüncedir bu;

⁸ "Üçgenin üç açısı vardır" önermesi özne ile yüklemle tek ve aynı olduğu karşılıklı önermelerdendir; "Üçgenin üç kenarı vardır" önermesi ise yüklemle öznenin kavramında ihtiva edilmiş olduğu içerme önermelerindedir. İlki için bir ispatlama gerekmemektir (sezgi bilgisidir bu), ikinciler ise sınırlı ve belirli bir kaç işlemle ispatlanabilmektedirler (bu da tanımlama bilgisidir).

tıpkı “Rubicon ırmağını geçme”nin Sezar kavramında, “günah işleme”nin Adem kavramında, dahası bütün evrenin de Sezar ve Adem kavramlarında içerilmiş olması gibi (Deleuze, 2007: 30-31). Sezar Rubicon ırmağını geçerken, Adem günah işlerken bir halıyı açıp serer gibi kendi kıvrımlarını açmaktadırlar. Özetle, “monad, bir çokluğu kendinde katlayan birlik, Bir’i ‘dizi’ olarak açan çokluktur” (Deleuze, 2006: 38); monad sonsuza uzanan bu kıvrımlarını bir süreç içerisinde ve tarzlarının sonsuz çeşitliliğinde açmaktadır.⁹

Sonuç: Kısaca ifade edilecek olursa, monadlar penceresizdir, bu nedenle devinimlerinin kaynağı bizzat kendileridir; evrenin bütününe potansiyel olarak sahip olmakla hepsi aynıdır, ama tarzlarında, fiiliyatta farklılaşırlar; bulanık algıları bakımından evrenin tamamına karanlık bir şekilde sahip olan, hatta ilişkilerinde sonsuza uzanan monadlar, seçik algılarında farklılaşırlar; onları farklı kılan düşünceleri ve bakış açılarıdır; öte yandan monadlar birbirlerinden yalıtık da değildirlar, onlar ancak bir arada mümkündürler. Leibniz’in bu düşünceleri, aynı zamanda Negri ve Hardt’ın kendi kendini devindiren, yaratıcı ve aktif teklik’lerden oluşan Çokluğa dair düşünceleri, içkinliğe, doğrudan katılıma, yerelliğe, tekil duygulanımlara, ilişkiselliğe dayanan bir siyasi düşünce geliştirmek açısından oldukça kullanışlıdır.

⁹ Deleuze *Kıvrım, Leibniz ve Barok*’ta Leibniz’i Barok filozof ya da sonsuza giden kıvrımın filozofu olarak değerlendirir. Barok durmaksızın kıvrımlar meydana getiren, kıvrımları sürdüren, sonsuza taşıyan üsluptur; “sonsuz yapıtı ya da sonsuz işlemi icat eder” (55); “Doğu’dan gelmiş kıvrımlar, Yunan, Roma, Ortaçağ kıvrımları, Gotik ve Klasik kıvrımlar... inorganik kıvrımlar, organik kıvrımlar...”; “kıvrımları tekrar tekrar eğip bükerek, onları sonsuza götürür” (7); kıvrımı oluşturan ideal öge bükülmez (24); bükülme belirsiz işarettir, gücül olandır (25); tıpkı ilk sineğin gelecekteki tüm sinekleri kendinde taşıması gibi, her şey zamanı gelince kendi parçalarının kıvrımlarını açacaktır (16); kıvrımın açılması, farklılaşmamış olanın farklılaşmasıdır (19).

Kaynakça

- Agamben, Giorgio, (2001) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baker, Ulus, (2005) *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf Yayınları.
- Baker, Ulus, (2011) *Yüzyılımın Fragmanları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deleuze, Gilles, (2006) *Kıvrım, Leibniz ve Barok*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, Gilles, (2007) *Leibniz Üzerine Beş Ders*, Çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Foucault, Michel, (1993) *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.
- Foucault, Michel, (2006) *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Hardt, M., A. Negri, (2001) *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M., A. Negri, (2004) *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Haraway, Donna, (2006) *Siborg Manifestosu*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- İçduygu, A., F. Keyman, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu Batı*, Sayı 5, Kamusal Alan Özel Sayısı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004: 157-171.
- Latour, Bruno, (2008) *Biz Hiç Modern Olmadık*, Çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Leibniz, G.W., (2011a) *Monadoloji*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Leibniz, G.W., (2011b) "Doğanın ve İlahi İnanetin Akla Dayalı İlkeleri", *Monadoloji* içinde, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Marchart, Oliver, (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- May, Todd, (2000) *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Negri, Antonio, (2005) *Yaban Kuraldışılık*, Çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Tarde, Gabriel, (2013) *Monodoloji ve Sosyoloji*, Çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör Yayınları.
- Zizek, Slavoj, http://www.radikal.com.tr/hayat/slavoj_zizek_turkiyeyi_yazdi_cennette_sikinti-1139685.