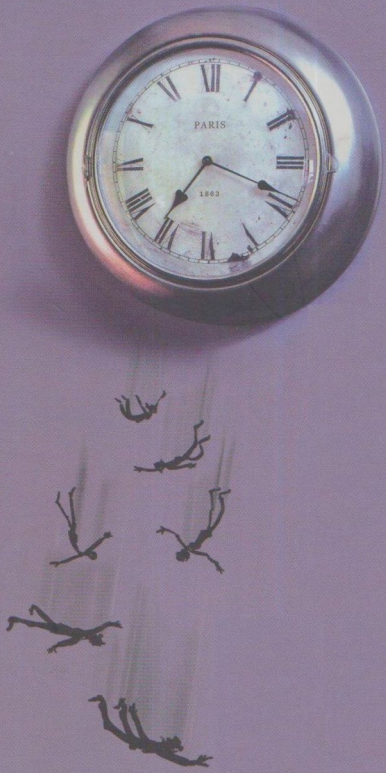
Jason Read

Sermayenin Mikropolitikası

ŞİMDİKİ ZAMANIN TARİHÖNCESİ VE MARX



metis

Jason Read

Sermayenin Mikropolitikası

Şimdiki Zamanın Tarihöncesi ve Marx

1994'te Hampshire College'da lisans eğitimi aldı, 2001'de State University of New York'ta "The Production of Subjectivity: Marx and Contemporary Continental Thought" (Özneliğin Üretimi: Marx ve Çağdaş Avrupa Düşüncesi) başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Southern Maine Üniversitesi'nin Felsefe bölümünde doçent olarak araştırmalarına devam ediyor. Başlıca çalışma alanları toplumsal ve siyasi felsefe, 19. ve 20. yüzyıl kıta felsefesi, eleştirel teori, tarih felsefesi ve Spinoza; ayrıca feminist felsefe ve felsefi antropoloji gibi alanlarla da ilgileniyor. Çeşitli dergilerde ve derleme kitaplarda yayımlanmış pek çok makalesi, kitap eleştirileri, konferans sunumları ve söyleşileri bulunan Read'in ilk kitabı *Sermayenin Mikropolitikası*. Halen üzerinde çalıştığı ikinci kitabı ise üretim ilişkileri çerçevesinde iktisat ile siyaset arasında bireyleraşırılık meselesini ele alıyor.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Sermayenin Mikropolitikası
Şimdiki Zamanın Tarihöncesi ve Marx
Jason Read

İngilizce Basımı:
The Micro-Politics of Capital
Marx and the Prehistory of the Present
State University of New York Press, 2003

© State University of New York, 2003
© Metis Yayınları, 2013
Çeviri Eser © Ayşe Deniz Temiz, 2014

İlk Basım: Eylül 2014

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-961-0

Jason Read

Sermayenin Mikropolitikası

ŞİMDİKİ ZAMANIN TARİHÖNCESİ VE MARX

Çeviren:
Ayşe Deniz Temiz



metis

Her zaman yanımda olan babam Robert Read
ve annem Deborah C. Arntz'a

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 9

GİRİŞ
Şimdiki Zaman Gibisi Hiç Görülmedi 11

1 TARİHÖNCESİ DEVRİN YAŞAM İÇİN FAYDA VE SAKINCALARI
Marx'a Göre "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar" ve Emek Öznesinin İnşası 39

2 KARL MARX'IN FELSEFESİNDE YAŞAYAN VE ÖLÜ OLAN NEDİR?
Canlı Emeğin Siyaseti ve Ontolojisi 105

3 SERMAYENİN ÖZNELLİK ÜZERİNDEKİ GERÇEK TAHAKKÜMÜ 175

SONUÇ 255

Kaynakça 269

TEŞEKKÜR

SORULARIMI VE ARAŞTIRMAMI erken bir aşamada geliştirmeme yardımcı olan, daha da önemlisi, sorgulama ve tefekküre adanmış bir yaşam sürmenin ne demek olduğuna dair bir imge sunan Meredith Michaels ve Bill Haver'a teşekkür ederim. Bu projeyi farklı aşamalarda büründüğü çeşitli kılıklar içinde —önce tez, sonra bir taslak ve nihayet kitap— okuyan, tekrar okuyan ve eleştiri, yorum ve önerilerini sunan Kira Brunner, Christopher Fynsk, Bill Haver, Michael Hardt, Lily Jacobs, Fouad Kalouche, Warren Montag, Robert Read, Stephen David Ross ve Hasana Sharp'a açıkça teşekkürü borç bilirim. Çeviri dünyasına adım atmama yardımcı olan Ophelia Selam'a; kitapta ortaya konan fikirlerin gelişmesi için verimli bir toprak sunan New York Eyalet Üniversitesi Binghamton'da düzenlenen "Materyalizm Atölyesi"ne ve bir dönem bu meşum etiketle anılmış olan herkese (Peter Carlo, Alejandro de Acosta, Mark Frezzo, Pete Morse, Diana Taylor, Chad Wilson, Soenke Zehle ve diğerleri); araştırmamdan bölümleri sunmam için beni davet eden Stefano Harney, Bill Martin, Gabrielle Soldatenko, Paul Zarembka, Laurie Ousley, *The Brecht Forum* ve Buffalo Üniversitesi, Lisansüstü Marksist Araştırmalar Grubu'na teşekkür borçluyum. Güney Maine Üniversitesi'nde vermekte olduğum Marksizm dersine katılan öğrencilerime gösterdikleri heyecan, enerji ve merak için hususi teşekkürler. Taslağın son hazırlıkları sırasında desteğini ve tavsiyelerini esirgemeyip beni hep yüreklendiren Carol Varney'e sonsuza dek minnettarım. Son olarak, New York Eyalet Üniversitesi Yayınları'ndan Jane Bunker ve Kelli Williams'a sabır ve destekleri için şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

ŞİMDİKİ ZAMAN GİBİSİ HİÇ GÖRÜLMEDİ

Hedefe ulaştığına bir an olsun inanırsa, Marksist teori tarihin gerisine, hatta kendinin gerisine düşebilir.

— Louis Althusser, "Felsefede Marksist olmak kolay mı?"

20. yüzyıl hakikaten bir muammadır. Belki de hiç var olmadığını, iki haneli bir rakam, boş bir dizi veya salt bir isimden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. 19. yüzyıla özgü ideoloji, umut ve hurafelerin tekrarıdır, bir bakıma. Gelgelelim bu tekerrür, aslından daha hızlı cereyan ederek söz konusu unsurları uç noktasına vardırmış, tek kelimeyle aşırılaştırmıştır. Dolayısıyla, 19. yüzyıldan sıyrılmamıza henüz izin vermeden bizi 21. yüzyıla fırlatan bir "zaman bitkinliği" halini ifade eder.

— Antonio Negri, *Yıkıcı Politika*

İDEOLOJİ, PRATİK VE İKTİSAT alanında kapitalizmin tam da toplumsal yaşamın tüm boyutlarına nüfuz ettiği, dünyanın dört bir yanında, gazete bayilerinden, haber programlarından zaferini ilan ettiği bir anda, sermayenin ve siyasal iktisadın eleştirisi büyük ölçüde ortadan kalkmış bulunuyor. *Sınıf*, *sınıf mücadelesi*, *metalaşma*, *sömürü* gibi terimler sanki yalnızca başka yerlere ve zamanlara ait sözlermiş gibi boş tınlıyor. Durumdan hoşnut olanların bu kayboluş için açıklamaları dünden hazır: Zaten başından beri eleştirilecek bir şey yoktu. Piyasa oldum olası özgürlükle eşanlamlıydı. Buna benzer savları ve durumu haklı çıkaran söylemleri burada doğrudan muhatap almak yerine, sermayenin genişlemesine mukabil sermayeyi karşısına alabilecek her türlü eleştirel dağarcığın tükendiği bu paradoksal bağlama temelden farklı başka bir açıklama getirmek istiyorum.

Kapitalist üretim, son otuz yıllık zaman zarfında derin bir başkalaşım geçirdi. Kısaca ifade edecek olursak, mal ve hizmet üreticisi olan sermayeyi, eskiden üstyapı olarak adlandırılan fikir, inanç, algı ve beğenilerin üretiminden ayırt etmek artık olanaksız. Günümüzde kapitalist üretim, kültür, inanç ve arzuların üretimini ya doğrudan ele geçirmiş, ya da bunları meta üretimi ve dolaşımına dolaylı olarak iliştirmiş durumdadır. Herhangi bir metayı ona eşlik eden "yaşam tarzı" veya altkültürden ayrı düşünmek güçtür. Günümüz kitle iletişim araçlarında yayımlanan reklam ve imgelerden izi silinmiş olan şey, denizaşırı ülkelere ihraç edilen üretim süreci değildir yalnızca; bu imgelerde metaların kendisini bile göremezsiniz: Karşımıza çıkan daha ziyade yaşam tarzlarına, aldırışsız bir mizaca ait bir imgedir, zaten satın almamız beklenen şey de bu imgelerin ta kendisidir. Bu dönüşüm beraberinde emeğin de temelden başkalaşımını getirmiştir: Artık yalnızca fiziksel emek gücü değil, bilgi, duygulanım ve arzular da işe koyulmaktadır. Hasılı, kapitalist üretim "mikropolitika" tabir edebileceğimiz bir boyut kazanmış durumdadır; kendisini gündelik toplumsal varoluşun dokusuna ve nihayet, bizzat öznelliğe zerk eder. Eski terimler burada kifayetsiz kalmaktadır, çünkü yalnızca ele aldıkları nesne değil —artık 19. yüzyılda yaşamıyoruz— eleştirinin dayanakları da değişmiş durumdadır. Sermayeyi evrensel tarihin büyük senaryolarına dayanarak eleştirmek mümkün olmadığı gibi, kuşatıcı başkalaşımların erişemediği değer ve arzu kalıntılarına yaslanarak sermayeye karşı çıkmak da olanaksızdır. Eleştiri, sermayenin mikropolitik boyutuna göre akort edilmeli, Michel Foucault'nun tabiriyle, "kendimizin eleştirel ontolojisi"ne dönüşmelidir.

Bununla birlikte, eleştirel düşüncenin bu gerçeklikle hangi düzeyde başa çıkması gerektiği henüz açık değildir. Üretim sürecinin dönüşümüne odaklanmak, ilk bakışta sosyolojik veya iktisadi bir tartışmanın konusu gibi görünür. Bu durumda, bahsettiğim dönüşüm "yeni iktisadın" konumu, yani iletişim, enformasyon ve hizmetlerin diğer üretim biçimlerine başatlığı üzerine, ampirik olarak kanıtlanabilir veya sorgulanabilir bir tartışmaya izin verebilirdi. Diğer taraftan, söz konusu dönüşümün "öznellik" ve "üretim" arasındaki ilişkide görülen bir başkalaşım —temel insan etkinlikleri olan

algı, düşünme ve edimi etkileyen bir başkalaşım— olduğunu ileri sürmekle, bunun "ekonomi" olarak tanımlanan şey —örneğin, mal veya hizmet üretiminde kaç kişinin istihdam edildiği— içerisindeki görev ve önceliklerde görülen bir değişimden ibaret olmadığını, insan varoluşunun bizzat yapısında veya altyapısında yaşanan köklü bir dönüşüm olduğunu ima etmiş oluyoruz. Eleştirel düşüncenin bu dönüşümle yüzleşmesi gerektiğini öne sürmek, bu türden bir eleştirel projenin öncesinde var olan kategori ve ayrımlarda bir eksiklik olduğunu söylemek anlamına geliyor. Diğer bir deyişle, varoluşun sınırları çizilmiş, belirli bir alanında hareket eden iktisadi analiz — içinde mal ve hizmetlerin üretilip dolaşıma girdiği bir alan olarak ekonomi— ile, insanın algı, arzu ve bilgisi ile uğraşan ve bunların tarihdışı olgular olduğu yönünde gizli bir varsayıma dayanan felsefi analiz arasındaki ayrımın kendisi, şimdiki zamanda yaşanan dönüşümü idrak etmenin önünde temel bir engel teşkil eder.

Karl Marx'ın "üretim tarzı" kavramı belki de, üretimin tarihsel değişime açık alanı ile kültürel değerlerin zamandan bağımsız alanı arasındaki bu bölünmeyi aşmayı amaçlamıştı. Böyle bir atıf, Marx' ın üretim tarzı kavramı ya da probleminde yararlı, hatta belki de zaruri bir yan olduğuna dair böyle bir önerme, günümüzün felsefe ve teori ikliminde en iyi ihtimalle modası geçmiş bir sav olarak görülecektir. Böyle görülmesinin tek nedeni, 1960 ve 70'lerin üretim tarzı tartışmalarına geri dönmeyi önermesi değil, daha da önemlisi Marx'ın yazımının sosyoloji veya iktisat dışında, felsefe için de hâlâ geçerli olduğunu ima etmesidir.

"Marksizmin Ölümü" hakkındaki pek çok beyanın muhasebesini yapmak bu kitabın çerçevesinin tümüyle dışında, ancak bu tartışmada ifade edilen pek çok farklı konumun, Marx'ın düşüncesinin felsefeye hiçbir miras bırakmadığı kabulünde birleştiğini belirtmek gerek. Marksist siyasi projenin şu veya bu biçimine yakınlık duyan felsefeciler için bile, Marx dendiğinde akla gelen şey, ya sömürü hakikati karşısında dile getirilen, muğlak içerikli ahlaki bir serzeniştir, ya da salt iktisadi bir analizin temel araçlarından ibarettir. Bunun ötesinde Marx'ın felsefesi, erken dönem yapıtlarında G. W. F. Hegel'e yöneltilmiş hararetli ancak toy bir saldırıdan öteye geçmeyen yabancılaşma eleştirisiyle sınırlıdır. Nitekim "postmarksizm"in bü-

yük bölümü, özellikle Ernesto Laclau, Chantal Mouffe ve Judith Butler'ın yapıtları, Marx'ın daha geç dönem yapıtları olan *Kapital* ve *Grundrisse*'nin günümüz felsefe ve siyaset pratiğine ne sunduğu konusunda nispeten sessiz kalmıştır. Postmarksizm daha çok siyasi pratikler tarihini, özellikle Antonio Gramsci'nin hegemonya pratiğini dayanak alır; Marx'ın yazılarıyla, kapitalist üretim tarzının çelişkili eğilimlerinin analiziyle uğraşmanın, son derece talihsiz birtakım siyasi ve düşünsel sonuçlara yol açmaktan öteye geçemeyeceği varsayılır.[1] Marx'ı felsefi olarak okuyan birinin, Hegel'in tarih öznesinin proletarya için yeniden yazımından başka bir şey bulamayacağı varsayılır. Burada postmarksizmin savlarını doğrudan irdelemek gibi bir niyetim yok; amacım daha ziyade temelden farklı bir Marx okuması üretmek.

Marx'ın metinlerindeki felsefi savların bu şekilde sessizce gözardı edilmesi yalnızca felsefe iklimindeki bir değişime yorulamaz, daha ziyade iktisadi ve felsefi eleştirel sorgulamalar arasındaki ilişkiye dair yukarıda sözünü ettiğim soruna bağlanabilir. Belirttiğim gibi bu ayrım, kültür ve iktisat kategorilerini birbirinden yalıtılmış halde düşünmenin giderek güçleştiği günümüzde, kültür, siyaset ve en nihayet varoluş alanlarında gerçekleşen değişimleri anlamamızın önünde engel oluşturuyor olabilir. Bu tür ayrımlar, inceleme ve sorgulamadan muaf tutulduğu sürece, etrafımızdaki dünyayı anlamamız açısından sorun yarattığı gibi, Marx'ın yazımındaki temel dertlerin ne olduğunu kavramamızın önünde de engel teşkil eder. Marx'ın Ludwig Feuerbach üzerine 11. tezindeki o veciz cümlesinde söylediği gibi, "Felsefeciler çeşitli yollarla dünyayı yalnızca yorumladılar; oysa yapılması gereken dünyayı değiştirmektir". Pekçokları için bu ifade, Marx'ın felsefeyi mutlak surette mahkûm edişinin, felsefeyle yolunu ayırmasının da beyanıdır. Bu durumda daha sonraki yazıları, siyasal iktisat, tarih ve siyaset analizi alanına ait yapıtlar olarak görülür. Louis Althusser, Marx'ın "epistemolojik kopu-

1. Bu bakış açısının örneği olarak bkz. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*; Türkçesi: *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil, 2009.

şu"na dair tartışma yaratan tezini kısmen, Marx'ın felsefesini yalnızca 1840'lardaki yazılarıyla sınırlayan bu düşünceye karşı geliştirmiştir. Genç Marx'ı olgun Marx'tan ayıran bu köklü bakış açısı değişikliği, sonuçta *Kapital* gibi yapıtların altında yatan felsefi sorunlara dikkat çekmek gibi bir yarar sağlamıştır.

Althusser'i Marx'ın geç dönem siyasal iktisat eleştirisinin altında yatan yeni felsefi sorunları gündeme getirmekte haklı buluyorsak, bu felsefi sorunların yeni bir serim üslubundan ayrı düşünülemeyeceğini de teslim etmeliyiz. *Kapital* ve *Grundrisse*'de, felsefi spekülasyon, felsefi antropoloji ve felsefe tarihine ait unsurlar ile, makineler, fabrikalar hakkındaki yasal mevzuat ve siyasi mücadelelere dair somut analiz kesişmektedir. İkinci grup ilkinin salt örneği değildir, aksine, daha genel ve belki de tam anlamıyla felsefi denebilecek önermeleri temelden değişime uğratır.[2] Felsefi spekülasyon ile varoluşun çeşitli boyutlarına dair "gerçekler" arasındaki bu yüzleşme materyalizmin pratiğe dökülmesi, felsefenin sınırlanmış alanının belli bir toplumsal durumdaki izdüşümü olmanın yanı sıra, yorum açısından da çetrefil bir durum yaratır. Étienne Balibar'ın deyimiyle, Marx'ın yazımı aynı anda hem "felsefenin ötesine geçerek" felsefi bilginin evrensellik iddialarına dayanak olan kısmi tarihsel ve maddi koşulları ifşa eder, hem de bilginin doğasına ve varoluşa dair önermeleri birtakım keyfi tezler olarak sunması nedeniyle "felsefenin gerisinde kalır".[3]

İşte bu noktada Marx'ın üretim tarzı kavramına veya sorununa dönerek, bunu iktisat veya toplum yerine kullanılan bir terim değil, felsefi bir sorun olarak kavramaya başlayabiliriz. Marx "üretim tarzı" terim ve kavramını, maddi varoluşun belli bir üretimi ile belli bir toplumsal düzen —buna bilinç biçimleri de dahildir— arasındaki değişken tarihsel ilişkiyi kavramsallaştırmak için kullanmıştı. Marx'ın şu paragrafı kavramın en geniş tanımını içerir:

2. Marx'ın felsefesinin konumuna ilişkin soru, Jacques Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* yapıtı etrafında gelişen son dönem tartışmada merkezi bir yer tutar (çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001).

3. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, 19; Türkçesi: *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim, 2000.

Varoluşunu toplumsal olarak üretmesi esnasında insan, kaçınılmaz bir biçimde kendi istencinden bağımsız olan belli ilişkilere girer. Bunlar, maddi *üretim güçlerinin* mevcut aşamasına karşılık gelen *üretim ilişkileridir*. Bu üretim ilişkilerinin toplamı bir toplumun iktisadi yapısını, yani hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseleceği altyapıyı oluşturur; bu altyapıya belirli toplumsal bilinç biçimleri tekabül eder.[4]

Altyapı ve üstyapıdan oluşan bu ünlü veya meşum mimari mecaz, Marx'ın toplumsal ilişkilere dair düşüncesinde üretim tarzı kavramının yerleşeceği merkezi konumu saptamakla beraber, belli bir muğlaklık da içerir; hiç değilse sonradan, Marx'ın yapıtının çeşitli yorumları böyle bir muğlaklık üretmiştir. Bu paragraftan üretim tarzının tanımını çıkarmak istersek, kavramın salt üretim ilişkilerini mi kastettiği, yoksa üretim ilişkilerinin (ve güçlerinin) siyasi ve hukuki üstyapı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri üzerindeki etkilerini mi ifade ettiği açık değildir. Üretim tarzı aynı anda hem iktisadi ilişkilere atıfta bulunan sınırlı bir kavramdır, hem de toplumsal alanın bütününe atıfta bulunan geniş bir kavram.[5] Her iki durumda da bilinç veya öznelliğin konumu muğlaktır: Sınırlı tanımı içeren ilk durumda, bizzat öznelliğin üretim ilişkilerine dahil edilip edilmeyeceği açık değildir; ikinci durumda ise bilinç biçimleri altyapıdan kaynaklanmaktadır. Marx'ın düşüncesinde üretim tarzının sahip olduğu kurucu rol, kavramın *Alman İdeolojisi*'nde sol Hegelciliğe karşı polemiklerde ilk kez ortaya atılmasından, üretim tarzının sınıf mücadelesinden daha öncelikli olduğuna (veya sınıf mücadelesinin, üretim tarzının belli bir evresine bağlı olduğuna) dair Marx'ın ifadelerine dek etraflıca belgelenmiştir. Biraz kabaca da olsa şunu ekleyebilirim belki: Pratiğin (teorik pratik de dahil) tarihsel ve maddi zemini olan üretim tarzı düşüncesini çıkaracak olursak, Marx'ın felsefesi ve siyasi yapıtı bir ahlakçılık (kapitalizm kötüdür)

4. Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 20; Almancası: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 13; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1970.

5. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, 45; Türkçesi: *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2005. İkinci bölümde üretim tarzının sınırlı ve geniş anlamı arasındaki bu ilişkiye Marx ve Foucault arasında bir karşılaştırma aracılığıyla geri döneceğim.

ve (yanlış) kehanet derekesine düşer. Marx'ın yazımı içerisinde sahip olduğu merkezi konuma rağmen, belki tam da bu konumu nedeniyle, üretim tarzı kavramı basit bir tanıma indirgenemez; daha çok bir sorun, yahut Althusser'in deyimiyle sorunlu bir alan (problematik), yani soru sormayı mümkün kılan bir aygıttır.

Sorunlu bir alan olarak üretim tarzı ihtiyati olarak, birbirinden farklı ancak birbiriyle ilintili dört unsur üzerinden tanımlanabilir: 1) bilinç (ki toplumsallık veya öznellik gibi daha güncel biçimlere tercüme edilebilir) ile üretim arasındaki ilişki; 2) "toplumsal pratikler"in farklı biçimleri arasındaki ilişki: İktisadi, hukuki, teknolojik ve siyasi olabilen bu unsur böyle pratiklerin birbiri üzerinde yaratacağı gerçek ve muhtemel etkileri de zorunlu olarak kapsar; 3) tarihin farklı üretim tarzları biçiminde dönemselleştirilmesi —komünal, Asya tipi, feodal ve kapitalist— ve bu "tarzlar" arasındaki geçişler veya devrimler; 4) tarihsellik; veya, her üretim tarzı içinde "yeniden üretim" (yani belirlenim) ile "çözülme" (veya belirlenimsizlik) arasındaki gerilim, ve tarihin herhangi bir kesitinde farklı tarzların bir arada varoluşu.

Bu listenin belki bir parça alelacele oluşturulduğunu eklemem gerek. Bir defa, buradaki numaralandırılmış derli toplu düzen, Marx'ın yapıtının "eşitsiz", "tamamlanmamış", hatta bağlamsal olma niteliğini gözardı ediyor. Bu farklı unsurlar Marx'ın yapıtının farklı dönemlerinde farklı koşullar altında farklı derecelerde geliştirilmiştir. Sözgelimi Marx, bilinç ve bilincin maddi olarak üretimi sorununu, yazılarının hemen hiçbirinde, doğrudan felsefe eleştirisini konu alan *Alman İdeolojisi* gibi erken dönem metinlerdeki tartışmadan öteye götürmez. Problematiğin üçüncü ve dördüncü unsurları ise kapitalist üretim tarzının tarihselleştirilmesi ve dönüşümünü (yükseliş ve çöküşünü) konu alan *Kapital*'in büyük kısmını oluşturur. İkinci olarak, bu tür bir liste, çizgisel sunumu nedeniyle bu farklı unsurlar arasındaki olası bir gizli gerilimi perdeler. Daha önce verdiğim örneğe geri dönüp genişletecek olursak, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden itibaren metinlerinin, bilincin üretimi ile üretim tarzının dönüşümü arasındaki teorik kesişime dair pek fazla bir şey sunmadığı ileri sürülebilir. *Kapital* gibi, tarih ile kapitalist üretim tarzının tarihselliği arasındaki ilişkiye odaklanan sonraki dönem metinlerde

bu tür bir ilişkiye değinilmeyişi, problematiğin bu iki unsuru arasında muhtemel bir gerilime işaret etmeye başlar. Fikirlerin ve öznelliğin maddi olarak üretimi demek ki didaktik bir role sahiptir, aslen Marx'ın Alman idealizmiyle olan çatışmasında ortaya çıkar; kapitalist üretim tarzına has oluşumlar ve çatışmalara ilişkin incelemede ise eksikliği hissedilir boyuttadır. Sonuç olarak, bilincin veya öznelliğin üretimine ilişkin analiz, halihazırdaki bağlamın en gerekli kıldığı noktada, kapitalist üretim tarzının iç işleyişinde, ortadan kaybolmuş gibidir.

Üretim tarzı, bu şekilde bir dizi sorun olarak tariflendiğinde, *postyapısalcı* olarak nitelenen Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin (ve bir noktaya kadar Jacques Derrida'nın) başını çektiği bir grup felsefeciyle ilişkilenir. Bu yazarların her birinde rast geldiğimiz "aygıt", "toplumsal makine", "soyut makine" gibi kavramlar yukarıdaki sorun kümesine, daha açık bir ifadeyle, bilinç (ki bu yazarlarca öznellik olarak ifade edilir) ile maddi koşulları arasındaki ilişki, ve farklı pratikler (siyasi, iktisadi, hukuki vb.) arasındaki eklemlenme sorununa karşılık arar.

Bu benzerliğin en bariz haliyle Foucault'da görüldüğü söylenebilir. Foucault hem üretim yerine iktidar biçimlerindeki köklü değişiklikleri temel alan (kralın hükümran erkinden modern devlete özgü gözetleme ve denetime dayalı disiplin kurucu iktidara uzanan), Marx'ınkine rakip bir dönemleştirme sunar, hem de Marx'la kısmen yöntemsel bir benzerlik gösterir. Marx gibi Foucault da felsefe eğitimi almış, ancak çağdaş toplum eleştirisini şimdiki zamana dair bir tarih veya soykütüğü yazımı üzerinden gerçekleştirmiştir. Kendi düşünsel projesini tarif ederken söylediği gibi, "Kitaplarım felsefi risale veya tarihsel inceleme değil, olsa olsa tarihsel bir sorun alanında uygulamaya konmuş felsefi fragmanlardır".[6] Bu tür bir tarif her ne kadar Marksizmi genellikle son tarih felsefesi olarak gören ve bütün tarihi "sınıf mücadelesi"nin üst mantığı içinde açıklayan resmi anlayışa tekabül etmese de, felsefeyi tarih içine yerleştiren Foucaultcu düşünce, felsefi sorunların somut tarihsel anlar içerisinde hallini öneren Marx'ın kendi felsefi üretimini anlamak için de ve-

6. Michel Foucault, "Questions of Method", 74.

rimli biçimde kullanılabilir. Marx'ın önemli kavramlarının hepsi — ideoloji, meta fetişizmi, üretim tarzı— ayrıca yazımının kesintilerle ciddi olarak bölünmüş oluşu —"farelerin kemirgen eleştirisine" terk edilmiş taslaklar ve *Kapital*'in tamamlanmamış ciltleri— belki de, konumlandırılmış ve bağlamsal niteliği önplanda olan bu düşünce tarzının yansıması olarak anlaşılabilir.

Bu kitabın ana sorununun, akademi içerisinde Marksizm ile postyapısalcılık gibi iki yöntem veya düşman kamp arasında arabuluculuk yapmak olduğu gibi bir izlenime yol açmak istemiyorum. Yukarıda işaret ettiğim muğlak benzerliğin kaynağı kuvvetle muhtemel her iki yöntemin ortak bir sahada konumlanmış olması, yani karşıtların yakınlığı. Bu kitap farklı bir provokasyonla ve bağlama dair farklı bir anlayışla ilişki kuruyor; içerdiği çeşitli araştırma ve provokasyonlar da işte bu bağlamın arkaplanında temelleniyor ve yarattığı etkiyi de bu arkaplana göre ölçüyor. Marx ve Foucault (veya Deleuze, Derrida, Guattari) arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu son kertede pekâlâ çözümsüz de olabilir, ancak Marx ile şu veya bu düşünür veya entelektüel hareket arasındaki ilişki biçiminde formüle edildiğinde bu soruya verilecek yanıt, birtakım akademik tartışmaları ve düşmanlıkları uzlaştırmak dışında pek bir anlam ifade etmeyecektir.

Beni burada asıl ilgilendiren, postyapısalcılık ve Marksizm arasındaki farkların ne olduğu değil, bu farkların işaret ettiği ve bugün ele alınması zaruri olan bir boşluk. Bir yanda, kaynağını Marx'tan alan, kapitalist üretim tarzının dönüşümlerini ve gelişimini incelemeye yarayan araçlar var, ki öznellik burada baştan hesaba katılmamış bir sonuç olarak kalıyor. Diğer tarafta ise, kaynağını Foucault' dan ve postyapısalcı düşünürlerden alan, öznelliğin üretimini "benlikle kurulan ilişki" biçiminde, kapitalist değer tespitinin dışında tutarak inceleyen yaklaşım söz konusu.[7] Böylelikle, postyapısalcılığa atfedilen önceki yöntem ve önyargıların hepsinden kopuşa rağmen kendimizi iktisat ve kültür arasındaki ayrımın pençesinde buluyoruz. Halihazırda bu iki sorgulama hattı arasında bölünmüş durumdayız; üretim ile öznelliğin üretimi arasındaki yeni kesişim noktala-

7. Maurizio Lazzarato, "Le 'cycle' de la production immatériel", 115.

rının yol açtığı siyasi, kültürel ve iktisadi dönüşümleri kavrayamıyoruz.

Bu kitap aynı anda iki doğrultuda işliyor. İlki, öznelliğin üretimine ilişkin, üretim güçleri ve üretim ilişkileri veya altyapı ve üstyapı gibi kavramların zikredilmesinden öteye geçen bir teori bulmak gayesiyle Marx'ı okumak. Buna öznelliğin üretimine dair bir "düşünce" veya "sorun" demek daha doğru olabilir, çünkü Marx böyle bir teoriyi açıkça geliştirmiş değildir; daha ziyade Marx'ın kavramları arasındaki aralıklarda, gerilim ve temas noktalarında ipuçlarını bulmak mümkündür. Dolayısıyla böyle bir inceleme Marx'ı "Marx'a karşı" okumayı gerektirir. Belki de Marx'ın kendisine karşı olmaktan çok, onun erken dönem yapıtlarını (başlangıçtaki bir doygunluk halinden yabancılaşma düşüncesinden önce gelen) hümanist bir öznellik kavramından, daha sonraki yapıtlarını ise kapitalist gelişimin yasalarının salt iktisadi bir izahatından ibaret olarak gören Marksist külliyata karşı bir okuma olmalıdır bu. Bu tür bir karşı okuma, Foucault ve bahsettiğim diğer postyapısalcılara ait kışkırtıcı olarak nitelenebilecek birkaç yapıt, keza Althusser, Balibar ve Rancière'nin yapısalcı Marksizm tabir edilen yaklaşımı; Antonio Negri, Mario Tronti, Leopoldina Fortunati, Maurizio Lazzarato ve Paolo Virno'nun "otonomist Marksizm"i ile eleştirel teori ve feminist felsefe alanından daha nice yapıt sayesinde mümkün olur. Söz konusu metinler burada önereceğim Marx okumasını mümkün kılmanın yanı sıra Marx'ın metinlerinde temellenen kavram ve sorunların genişletilmesini sağlayan doğrultular da sunuyor.

Ancak buradaki mesele Marx'ın doğru veya yanlış yorumlarını ayıklayıp bir doğru-yanlış cetveline oturtmak olmadığı gibi, Marksizmin tarihçesini bu kitapla nihayete erdirmek hiç değil. Projenin ikinci boyutu, öznelliğin üretimine ilişkin Marx'ta henüz kuluçka evresinde olan kuramın, çağdaş Marx yorumları ve öznelliğin üretimine dair rakip kuramlarla ilişkilendirilmesini kapsıyor. Buradaki amaç, Marx okumasını mevcut bağlamın talepleriyle ilişkilendirmek. Yukarıda "felsefeyi tarih içinde konumlandırmak" hakkında söylenenler yalnızca Marx'ın yöntemini değil, aynı zamanda buradaki projenin kendisi için koyduğu ideal hedefi tarif ediyor: Marx'ın ve Marksizmin düşünce mirası üzerine son sözü söylemek değil,

Marx'ı ve Marksizmi içinde bulunduğumuz zamana özgü çelişkili eğilimleri kavramaya olanak verecek biçimde okumak.

Bunu yaparken, Marx'ı kendi kendisinin önüne geçen bir tür postmarksist yahut postyapısalcı figürüne çevirdiğim, sınıf mücadelesi, çelişki ve gerçek tarihi görmemiz beklenen yerde yapı, *aporia* ve metinsel gerilimler bulup çıkardığım gibi suçlamaların yöneltilmesi muhtemeldir. Keskin iktidar ve arzu mücadelelerinin altında materyalizm ve sermayeyi hazır ve nazır olarak bulduğum için Foucault, Deleuze ve diğerlerini gizli birer Marksiste indirgediğimi öne sürenler de çıkabilir. Bu iki tür eleştirinin birbirini iptal etmesi veya en azından, bu projenin kısıtlarını ortaya çıkardığı gibi, akademik kategorilerin ne derece yabancılaşmış olduğunu ifşa etmesi beklenir. Bunun ötesinde, böyle suçlamaları iki şekilde yanıtlamak mümkün. İlk yapılacak şey, adı geçen bütün felsefecilerin (Marx, Foucault ve diğerleri) kendilerine atfettiğim sözleri kelimesi kelimesine bu şekilde söylediklerinden emin olmaktır. Bu kitap Marx'ın yazılarına ve savlarına titizlik derecesinde, harfiyen dikkat etmeyi düstur ediniyor. Resmi ve akademik Marksizmin bayat formüllerinin ötesine geçmek için Marx'ın kendisini, özellikle de *Grundrisse*'nin ve taslak haldeki *Kapital*'in yazarı olan korunaksız Marx'ı bilfiil okumak önem taşıyor.

İkinci olarak, bu proje bir düşünce tarihi, en azından bir soyağacı inşa etmeyi amaçlıyor. Marx ve postyapısalcılık arasında bir anlamda ortak bir düşünce mirası bulunduğunu yukarıda belirttim. Herhangi bir biçimde aşkınlığa başvurmayı reddetme (içkinliğin olumlanması da diyebiliriz) ve tarihten bağımsız olduğu varsayılan şeylerin (özne gibi) tarihsel ve olumsal olarak üretilmesine dikkat gösterme, bu ortak zemini tarifliyor. Daha da önemlisi, ileriki sayfalarda açımlanacak olan bu genel düşünsel benzerliğin kendisi de, 19 ve 20. yüzyıl tarihinde vuku bulan dönüşümlerin, yani sermayenin tarihinin bir yansımasıdır. Üretim tarzının incelenmesinden öznelliğin üretimini incelemeye doğru geçiş, bizzat sermayenin geçirdiği değişimler karşısında alınan bir tutumdur. Sermaye yaşamı üreten ve yeniden üreten toplumsal şebekelerin derinlerine doğru indikçe, eleştirel düşünce de bu göçü kısmen takip ederek dikkatini öznelliğin üretimine ve yeniden üretimine çevirdi. Bu nedenle Althusser'

in yapısalcı Marksizmi bu kitapta önemli bir işleve sahip. Althusser'in engin felsefi üretimi, Marksizm ve postyapısalcılık gibi birbirine düşman addedilen iki kamp arasında "giderek kaybolan bir aracı" görevi görüyor.

Bir örnek vermek gerekirse, Althusser'in daha sonra "üstbelirlenim" ve ideolojinin somutluğu hakkındaki araştırmasının da kaynağını oluşturacak olan en kışkırtıcı felsefi kavramı, "yapısal veya içkin nedensellik", tarihsel bir bağlama oturtulabileceği gibi (günümüz kapitalizminin gelişiminin izini sürmek), felsefi bir bağlama da oturtulabilir (takip eden araştırmaların "içkinlik"e ve Marx'ın metinlerindeki çelişkili mantıklara doğru açılması).[8] Althusser *Kapital*'in nedenselliğin derinlemesine yeniden düşünülmesini gerektirdiğini ileri sürüyor, bunu da yapısal veya içkin nedensellik olarak adlandırıyordu. Sonuçları daima altta yatan bir özün görünümlerinden ibaret olarak tarif eden neden ve sonuç arasındaki bölünme yerine, içkin nedensellik, yarattığı etkiler dışında var olmayan bir neden fikrini ortaya atar. Bütün sonuçların eşit ölçüde ve aynı zamanda birer neden olduğunu söylemenin başka bir biçimidir bu.

> Bunun anlamı, sonuçların yapının dışında olmadığı, yapının gelip damgasını vuracağı, önceden var olan bir nesne, unsur veya mekânın bulunmadığıdır: Bilakis, yapının sonuçlarına içkin olduğu, Spinozacı anlamda sonuçlarına içkin bir neden olduğu; varoluşunu bütünüyle sonuçlarına borçlu olduğu; kısacası, münferit unsurlarının özgül bir birleşiminden ibaret olan yapının, yol açtığı sonuçlar dışında hiçbir yerde bulunmadığı anlamı çıkar.[9]

Böyle bir nedensellik teorisi, üretim tarzına ilişkin resmi "Marksist" görüşlerin çoğunun altında yatan en katı hiyerarşileri yerle bir eder. Eğer her şey, hem neden hem de sonuç içkinse, üstyapıyı, fikirleri ve öznelliğin üretimini, üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiden kaynaklanan veya bu çelişkiyi yansıtan sonuçlar olarak düşünmek bundan böyle imkânsız hale gelecektir. Berikilerin aynı zamanda birer neden olarak, belli bir ekonominin veya üretim tarzının yeniden üretimine veya çözülmesine yol açan ko-

8. Antonio Negri, "Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser", 58.

9. Louis Althusser, "The Object of Capital", 189.

şullar olarak anlaşılması gerekecektir. Başlangıçta katışıksız ve basit olan iktisadın daha sonra farklı kültür ve inanç sistemleri tarafından değişime uğratılması değildir söz konusu olan. Yalnızca bir üretim tarzı vardır ve öznelliğin belli bir üretimi bunu hem oldum olası koşullandırmakta hem de bunun kuyusunu kazmaktadır. İçkin nedensellik, bizzat öznelliğin somutluğunu, üretim tarzının yanı sıra (ve içerisinde) var olan bir "tabi kılma tarzı"nın somutluğunu yeniden incelemeyi gerekli kılar. Balibar'ın içkin nedensellikle geleneksel Marksist şema arasındaki farkın uç bir örneğini içeren şu kışkırtıcı formülde ifade ettiği gibi:

> Böyle bir şemanın ideal olarak neleri kapsayacağını tarif etmenin dahi mümkün olduğunu düşünüyorum. Tarihselliğin tamamlayıcısı veya desteği gibi işlev gören bir "altyapı" ve "üstyapı"nın toplamından ibaret olmayacak, iki açıklama "temel"inden veya hem birbiriyle bağdaşmayan hem de birbiriyle iç içe geçmiş olan iki belirlenimden oluşacaktır: "tabi kılma tarzı" ve "üretim tarzı" (daha genel bir söyleyişle, ideolojik tarz ve genel iktisadi tarz). Her ikisi de maddidir, ancak tezat anlamda. Tabi kılma ve üretimin farklı anlamlarda ifade ettiği somutluğu adlandırmak için ilk anda akla gelen terimler, "imgesel" (veya muhayyile) ve "gerçeklik" terimleridir. Bu terimler benimsenebilir, gelgelelim herhangi bir tarihsel bağlamda imgeselin etkilerinin ancak gerçek olan yoluyla ve gerçek olanın içinden ortaya çıkacağını, ve gerçeğin etkilerinin de ancak imgesel olan yoluyla ve imgesel olan içinde belireceğini akılda tutmak kaydıyla. Başka bir deyişle, tarihin nedenselliğinin yapısal kanunu, *öteki sahnenin dolayımından geçen bir dolambaç*tır. Marx'a öykünerek söylersek, ideolojinin "kendine ait bir tarihi" olmadığı gibi iktisadın da yoktur, çünkü her birinin tarihi, diğerinin içinden geçer, kendi sonuçlarının etkin nedeni de diğerindedir.[10]

Şu halde, içkin nedensellik kavramında Althusser'in "ideolojinin maddiliği" üzerine daha ileriki sorgulamasının öncüllerini görebileceğimiz gibi, öznelliğin üretimi ve içkinlik sorununun çağdaş postyapısalcılık içerisinde kazanacağı önemin ipuçlarını da fark edebiliriz. Eğer içkin nedensellik, materyalizmin şeylerin üretiminden ibaret olmadığı, düşüncelerin, ilişkilerin ve arzuların üretimini ve üretkenliğini içerdiğine dair tam anlamıyla materyalist bir fikir üzerinde temelleniyorsa, bu kavramın zorunlu koşutu "maddenin pek çok an-

10. Étienne Balibar, "The Infinite Contradiction", 160.

lamı vardır" önermesi olacaktır.[11] Öznelliğin maddi niteliğinden bahsetmek, üretimin, makinelerin ve iktidar ilişkilerinin somutluğundan bahsetmekle aynı şey değildir, ancak aradaki fark da tarihsel olarak sabit değildir. İçkin nedensellik, toplumun farklı boyutlarının her birinin maddilik veya etkinlik düzeyleri sorununu gündeme getirir.

İçkin nedensellik kavramı üzerinden öznelliğin üretimi meselesini düşünmek, Althusser'in kavrama verdiği tanımın ötesine geçmeyi gerektirir, ancak bu "Althusser'den öteye geçiş" aynı anda iki ayrı doğrultuda işler: bir yandan Althusser'den etkilenen düşünürleri (başta Balibar olmak üzere Althusser'le ilişkisi daha az bilinen Deleuze ve Guattari) incelemek, diğer yandan ise, tabir caizse, suç mahalline, yani Marx'ın asıl metinlerine geri dönmek. Sonraki bölümlerde tartışacağım üzere, Marx'ın kapitalizm-öncesi ile kapitalist dönem arasında çizdiği ayrımı, benzer şekilde, sermayenin biçimsel tahakkümü ve topyekûn veya gerçek tahakkümü (*real subsumption*) arasındaki ayrımı, öznelliğin "etkinlik" düzeyi arasındaki farklar ışığında yeniden yorumlamak mümkündür.

Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarında üretken faaliyet, belirli bir yaşam biçiminin ve belirli öznellik yapılarının yeniden üretimine tabidir. Marx'ın öne sürdüğü gibi, antik dünyada üretim alanındaki yeni gelişmeler, "yurttaşlar"ın üretilmesi ve yeniden üretilmesi talebine tabidir. Kapitalist üretim tarzında ise, üretim artık herhangi bir inanç, arzu veya gelenek yapısının yeniden üretimine bağlı değildir. Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki veciz ifadesiyle, sermayeyle birlikte "katı olan her şey buharlaşır", önceki üretim tarzlarına ait bütün gelenek ve hurafeler, para ilişkisi tarafından, yani her şeyin bir fiyatı olduğu kabulü tarafından tahrip edilir. Kapitalist üretim tarzının kendisi de "soyut bir öznel potansiyel", yani ne iş olsa yapabilecek

11. Althusser'in belirttiği gibi: "Elbette ideolojinin bir aygıt içerisindeki somut varoluşu ve pratiği kaldırım taşlarının veya bir tüfeğin somut varoluşuyla aynı kipe sahip değildir. Fakat, yeni-Aristocu olarak yaftalanmayı göze alarak, 'maddenin pek çok anlamı vardır' diyeceğim, daha doğrusu, maddenin farklı kiplerde var olduğunu ve son kertede bunların hepsinin 'fiziksel madde' içinde kök salmış olduğunu söyleyeceğim." Bkz. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes Towards an Investigation", 166; Türkçesi: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2003.

olmak üzerinde temellenir. Kapitalizm bu soyut potansiyeli bir yandan disiplin ve işbirliği aracılığıyla geliştirirken, bir yandan da disiplin ve çeşitli öznellik teknikleriyle denetim altına almak zorundadır. Bu genel şema en azından, Marx'ın "biçimsel tahakküm" adını verdiği, önceki toplumsal ve teknolojik yapıların üzerine ücret biçiminin dayatılmasıyla ortaya çıkan, kapitalizmin en erken evresi boyunca geçerliliğini korur. Gerçek tahakküm, veya Marx'ın kimi zaman "tam tekmil kapitalist üretim tarzı" (*specifically capitalist*) adını verdiği dönemde ise öznellik yeniden üretilmez; soyut bir potansiyel değil, bilgi, arzu ve duygulanımlardan menkul olan öznellik doğrudan üretken kılınır. İşte Marx'ın kavramları arasında, içinde bulunduğumuz döneme ilişkin bazı soruları hiç değilse gündeme getirmeye en çok yaklaşanı budur. Burada niyetim ilerleyen sayfalardaki araştırmanın tam tekmil bir özetini vermek değil. Şimdilik yalnızca, öznelliğin üretim tarzına içkin oluşu noktasının bahsedilip geçilecek yalın bir gerçek olmadığını, öznellik ile üretim arasında bulunan ve farklı üretim tarzları arasında değişkenlik gösteren ilişkinin irdelenmesine yol açan bir sorun olduğunu belirtmekle yetineceğim.

Balibar'ın terimleriyle söylersek, öznellik (veya tahakküm) kipi ile üretim tarzı arasındaki ilişkinin gösterdiği değişkenliğin analizi, işlevselci bir toplum anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Söz konusu olan, sermaye veya başka herhangi bir üretim tarzının bitimsiz bir özüretim sürecinde, ihtiyaç duyduğu özneleri üretmesi kadar basit değildir. Böyle bir bakış açısına göre bütün farklar, bütün uzlaşmaz çelişkiler ancak sistemi yeniden üretmeye hizmet eder; bu bakış açısı, içinden geçmekte olduğumuz karamsar zamanlarda iyiden iyiye yaygınlık kazanmıştır. Oysa, öznelliğin aynı anda hem sonuç hem de neden olduğunu gören böyle bir anlayış, neden ve sonucun özdeş olmadığının farkına varılmasını sağlar.[12] İleriki bölümlerde tartışa-

12. Balibar yapısalcılığa ilişkin şu kışkırtıcı tanımı öneriyor: "Buna yapısalcılık diyebiliriz – ancak bu ifadeden, bir küme veya bir bütünlük oluşturmaya yarayan birleştirici yahut hiyerarşik bir şema değil, aksine, değişken kimliklere ilişkin bir problematik anlaşılmalıdır; nedenlerin iki kez kayda geçmesini ve işlevselliğin temsili içerisinde nedenlerin sergilediği aşırı üretkenliği konu alan bir analiz, ve son olarak da, hadiselerin kendileriyle eşzamanlı olmayışı üzerine sonsuz bir tema." (Bkz. Balibar, "The Infinite Contradiction", 161).

cağım üzere, öznelliğin üretimi, özgül durumlardan —ki bu örnekte kapitalist üretim tarzıdır— doğan taleplerin daima hem ötesine geçer, hem de gerisinde kalır. İçkin nedensellik fikrinin ima ettiği şey, yani üretim tarzının çoğul sonuçlarının aynı anda birer neden olduğunun farkına varılması, işlevselcilik düşüncesini nihayetine erdirmek bir yana, paramparça eder ve herhangi bir üretim tarzının tarihsel ve olumsal niteliğine ilişkin çoğul irdelemeleri mümkün kılar.

Varoluşun en gelip geçici boyutlarının, yani öznelliği oluşturan arzu ve inançların, bizzat üretimin dönüşümünde etkili olan maddi koşulları oluşturduğu noktasının genel bir kabul görmesi, bizzat sermayenin geçirdiği dönüşümden, bilgi, arzu ve cinselliğin metalaşmasından kaynaklanır. Bu iki kamp arasında varsayılan karşıtlığın gerçekte var olduğuna hükmetmek için, kişinin Althusser ve çevresindekilerin yapıtlarını gözardı etmekle kalmayıp bu yapıtların katettiği tarihi de gözardı etmiş olması gerekir.[13] 1960'larda Althusser'in içkin nedensellik üzerine yazılarıyla başlayan bu düşünce tarihini izlemeyi sürdürürsek, geçen yüzyıl sonu boyunca içkinlik probleminin kıta felsefesi ve postyapısalcılığı kateden tarihini izleyebiliriz.[14] Arzunun bütün toplumsal ilişkilere içkin oluşuna dair

13. Antonio Negri, "The Specter's Smile", 5.

14. Gilles Deleuze, Foucault üzerine kitabında Althusser, Foucault ve kendi yapıtı arasında doğrudan bir hat önerir, Baruch Spinoza'nın bahsedilmeyen ismi bu hat üzerinde yer alır. Deleuze Foucault'nun iktidar hakkındaki önermelerini, içkin nedensellik probleminin genel tarihi içerisine yerleştirir. Bu tarih Althusser'in Spinozacı Marx yorumunu da içerir. Deleuze'ün içkinlik kavrayışı pek çok açıdan Althusser'in içkin nedenselliğini tamamlar, her iki durumda da söz konusu olan içkin nedensellik içerisindeki özdeşliği değil farklılıkları görmektir.

> Burada içkin neden derken neyi kastediyoruz? Yarattığı etkide gerçekleşen, bütünlenen ve ayırt edilen bir nedendir bu. Yani içkin neden sonuçlarında gerçekleşir, bütünlenir ve ayırt edilir. Dolayısıyla, neden ve sonuç arasında, soyut makine ile somut asamblaj arasında bir bağıntı ya da karşılıklı birbirini varsayma ilişkisi vardır (Foucault "dispozitif" –"mekanizma"– terimini ikincisi için kullanır). Eğer etkiler bir şeyi gerçekleştiriyorsa, güçler arasındaki ilişkilerin veya iktidar ilişkilerinin sadece virtüel, potansiyel, kararsız, kaybolmaya yüz tutmuş ve moleküler olmasından, ve sadece etkileşim imkânlarını tarif etmesindendir, akışkan maddelerine ve yaygın işlevlerine biçim verebilecek makroskobik bir bütüne dahil olmadıkları sürece tabii. Ancak gerçekleşme, eşit ölçüde bütünleşmedir, başlangıçta yerel olan ve sonra küresel hale gelen, ilerici bütünleşmelerden oluşan bir kolektif, güçler arasın-

Deleuze ve Guattari'nin formülasyonu, iktidarın öznellik ve bilgiye içkin oluşuna dair Foucault'nun savı, Althusser'in yalnızca düşünce mirasını değil, aynı zamanda sorun alanını da devralmak biçiminde anlaşılabilir: Fredric Jameson'ın ileri sürdüğü gibi, aşkınlığın, doğanın ve bilinçdışının son kaynaklarının da topyekûn metalaştırıldığı ve sömürüldüğü bir devirde direnişi düşünmek.[15]

Bundan da öte, bahsettiğim yazarlarda emeğin sömürüsüne odaklanan geleneksel Marksist sorgulamanın reddi, üretimin, arzunun üretimini veya iktidar ilişkilerinin üretkenliğini içerecek biçimde daha kapsamlı olarak yeniden tarif edilmesine dönüşür. Üretim fikrinin veya antropolojik bir sabit olarak emeğin eleştirisi, insan varoluşunun farklı boyutlarının "üretkenliği" ve somutluğu üzerine bir araştırmanın kapısını aralar.[16] Antropolojik ve araçsal bir emek "şe-

---

daki ilişkileri sıraya koyan, homojenleştiren ve özetleyen (*Foucault*, 37; Türkçesi: *Foucault*, çev. E. Koyuncu ve B. Yalım, İstanbul: Norgunk, 2013).

15. Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, ix; Türkçesi: *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, İstanbul: Nirengi, 2011.

16. Foucault'nun Marx eleştirisi bile "üretim" kavramının genişletilmesi olarak anlaşılabilir. *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault'nun ismini vermediği ancak merkezi önemdeki, Freudcu-Marksist bir hasımı hedef alan eleştirilerine aşina olanlara, bu söylediğim paradoksal, hatta saçma gelebilir (çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003). Foucault bu kitapta, modernlik içerisinde cinselliğin tarihinin üretim talepleriyle belirlendiği –işçi sınıfının bedenini üretken kılmak için cinselliğin baskılandığı– varsayımını eleştirir. Bu açıdan Foucault, kültürel ve siyasi olguların hepsinin ekonomik üretim perspektifiyle çözümlenebileceği varsayımını eleştirir. Ancak Foucault'nun eleştirisi daha çok, iktidarın zaten verili olan bir şeyi (emek gücü veya arzu) ancak eksiltebileceği, sınırlayabileceği ya da yabancılaştırabileceği varsayımına yöneliktir. İktidar ne baskılar ne de reddeder, ancak öznelliği, dünyayı ve varlığı üretir. Bu üretim katı ekonomik tanımdan olduğu kadar araçsallık ya da ereksellikten de muaftır. Üretim ya da iktidarın üretkenliği, stratejilerin rastlantısal ve antagonist oyununa açıktır, kasta indirgenemeyecek sonuçlar üretir. Felsefi tarih yapıtlarında Foucault sürekli, bu kastedilmeyen sonuçların öznel figürlerini karşımıza çıkarır, suçlu ve sapkın gibi. Belli iktidar ilişkileri tarafından üretilmiş olan bu figürlerin kendileri de mücadele vererek yeni ilişkiler üretecektir. Foucault'ya göre üretim bir öznenin sıfatı değil, öznelliği üreten ve onun tarafından üretilen çatışmalı bir süreçtir. Üretimin bu ontolojisi ve tarihselliği, doğal varsayılan her şeye karşı harekete geçirilir – ne emek ne de arzu "insanın somut özü" olarak kabul edilebilir. Foucault üretim kavramını, iktidarın çatışmalı ve rastlantısal üretkenliğini kapsayacak biçimde genişlete-

ma"sının —bir araç yardımıyla bir nesne üzerinde çalışan özne— reddi, emeğin öznelliğin (beğeniler, arzular, kavramlar) öznellik tarafından üretimini kapsayacak biçimde genişlediği, "hizmetler" ve "bilgi" temelli bir ekonominin yükselişiyle tarihsel olarak çakışır. Düşünce tarihi perspektifinden, böyle bir çakışma belki de bir rastlantı olmanın ötesindedir. Ancak, burada yapmaya çalışacağım, böyle bir düşünce tarihini inşa etmek değil. Aslında, Althusser, Foucault, Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarını, Marx'ın üretim tarzı kavramı, daha doğrusu sorunuyla ilişkilendirerek, yukarıda tarif ettiğim teorik çıkmazın üstesinden nasıl gelinebileceğiyle ilgileniyorum.

İçkin nedensellik kavramı, karşıt gibi görünen sorgulama biçimleri arasında genel bir süreklilik tesis etmekten ibaret değildir (kaldı ki bu süreklilik, burada değindiğimden çok daha karmaşık ve çetrefildir). Bu kavramı üretmek için Althusser, Marx'ın siyasal iktisat metinlerini ele alış biçiminden doğan bir okuma stratejisini bizzat Marx'ın metinlerine uygular. Marx yalnızca hataları düzeltmek ve burjuva siyasal iktisadının iddialarına karşılık vermekle yetinmemiş, siyasal iktisadın bilinçdışı teorik varsayımlarını, altında yatan antropolojiyi ve tarih felsefesini eleştirel biçimde ifşa etmeye girişmişti. Belli bir metnin dile getirilmemiş önkabullerini ve kısıtlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan bu okuma yöntemine Althusser "semptomatik okuma" (*lecture symptomale*) adını verdi. Bu yöntemi Marx'ın kendi yazılarına, pek çoklarınca siyasal iktisat yapıtları olarak görülen, dolayısıyla tamamen felsefenin dışında olduğu kabul edilen yapıtlarına ve bilhassa da *Kapital*'e uygulayarak toplumsal ilişkilerin nasıl eklemlendiğini açıklayan içkin nedensellik kavramını üretti. Semptomatik bir okuma, Marx'ın kendi düşüncesinin dile getirilmemiş önkabullerine ve sorunlu alanlarına dikkat kesilerek içkin nedensellik kavramını üretir. Marx, içkin nedensellik kavramına yaklaşmış değildir, ancak *Kapital*'in metnini oluşturan ve emeğin antropolojisinden işgününün uzunluğu için verilen mücadeleye ilişkin tarihsel belgelere dek uzanan çeşitli felsefi önermelerin ve somut araştırmaların satır aralarında bu kavramı bulmak mümkündür.

---

rek, Marksizmin ekonomik üretim üzerindeki ısrarını, insanın insan tarafından üretilmesine dayanan antropolojisini yerinden eder.

Marx'ın düşüncesinin bütündeki ifadesine odaklanan Althusser (Balibar, Rancière ve Pierre Macherey gibi yol arkadaşlarıyla birlikte), Marksizmin tarihini oluşturan entelektüel açıdan kısır yorum stratejileri ile, örneğin "Manifesto" gibi metinlerden birkaç cüretkâr cümleye atıfta bulunarak bunları Marx'ın külliyatının "anahtarı" olarak sunan yaklaşımla, yolunu mutlak surette ayırmıştır. Daha ötesi, Althusser (ve Balibar) Marx'ın yazımının mantığına gösterdiği bu dikkati genişleterek, yapıt içerisindeki farklı felsefi, siyasi ve tarihsel koşullar arasındaki gerilimin incelenmesine vardırmıştır. Althusser ilk dönem yapıtlarında gerek Sovyet gerekse Batı Marksizmi'nin sapmalarına karşı Marx'ın düşüncesinin bütünlüğünü kurmaya çabalar, daha sonraki stratejisi ise bu sözümona sapmaları (yani ekonomik indirgemecilik ve hümanizmi) bizzat Marx'ın metni tarafından üretilmiş birer olanak gibi görmeye çalışır. Marx'ın yazımının bütünsel mantığına veya ifadesine gösterilen dikkat, ki içkin nedensellik kavramı buradan türemiştir, bir sonraki adımda Marx'ın metnindeki çoğul mantıkların ve bunlar arasındaki gerilimlerin farkına varma olanağını yaratır. Bunu bir kısıt olarak görmek gerekmediği gibi, hiç durmadan teorik alçakgönüllülük gösterme zorunluluğu duymak da şart değildir; burada daha ziyade, yaratıcı olabilecek bir Marx okumasının koşulu mevcuttur. Doktrinin yokluğu, (doktrinin) *yeniden üretim*inden ibaret bir okuma yerine, *üreten* (kavramlar, sorular, sorunlar üreten) bir okumayı mümkün kılar. Mutlak bir yorum (ve aynı zamanda gerçek anlamda Marksist bir soyağacı oluşturma) beklentisi bir tarafa bırakıldığında, Marx'ı şimdiki zamanın talepleri doğrultusunda kavramlar üretmek için okumak mümkün hale gelir.

Tronti, Negri, Virno ve Mariarosa Dalla Costa'nın dahil olduğu otonomist Marksizm (namı diğer *Operaismo*) hareketi de bu kitabın ortaya çıkışında kilit bir role sahip. Althusser ve Balibar'ın yapısalcı Marksizm tabir edilen yaklaşımı gibi otonomist Marksizm de, Marx'ın metinlerine yeni bir yorumsamacı ve ontolojik yaklaşım getirir. Yapısal Marksizmde olduğu gibi burada da böyle bir yaklaşım, nesnelerin üretimi olarak anlaşılan altyapı ile öznellik veya bilincin üretimi olarak anlaşılan üstyapı arasındaki ayrımı altüst eder. Bununla birlikte, böyle bir simetriyi ileri götürerek günümüz dü-

şünce tarihinde gözardı edilen bir geçiş noktası olarak "soykütüksel" bir konumu savunmak mümkün değildir. Postyapısalcılık ve postmarksizm, otonomist Marksizmi çoğu kez tamamen gözardı etmiştir; bu durumun kayda değer yegâne istisnası, Tronti ve Negri'ye önemli ölçüde başvuran Deleuze ve Guattari'dir.[17]

Althusser ve Balibar'da yorumsamacı alan ile ontolojik alan veya bir yorum stratejisi ile maddiyatın köklü biçimde yeniden tariflenmesi arasındaki kesişim noktası içkin nedenselliktir. Tronti ve Negri'de ise benzer bir kesişim noktası "otonomizm hipotezi" olarak adlandırılır. Basitçe ifade edersek, otonomizm hipotezi, direnişin, işçi sınıfı direnişinin, kapitalist üretim tarzının dönüşüm ve gelişiminden önce geldiğini ve bu dönüşümleri önceden biçimlendirdiğini iddia eder.[18] Bu görüşe göre devrimci olan güç, üretim tarzının teknik ve toplumsal veçhelerini dönüşüme uğratan ve dünyayı kaplayıncaya dek ilerleyen sermaye değildir; sermayeyi değişime ve başkalaşıma zorlayan şey, öznel emek gücüyle uzlaşmaz bir çelişki içinde karşı karşıya gelmesidir.

Bu tür uzlaşmaz çelişkilerin kapitalist üretim tarzını nihayetinde dönüşüme uğratmasının en açık örneği, Marx'ın belgelediği işgününün kısaltılması için verilen mücadele ve bunun sonucunda ortaya çıkan yasal mevzuattır (2. Bölüm'de tartışılacak). Bir grup işçinin fabrika mekânında toplanması bir işbirliği ağını meydana getirir; bu ağ her ne kadar sermayenin hizmetine koşulmuş olsa da, sonuçları buna indirgenemez. Bu "işbirliğine yatkın öznellik", gücünü ve enerjisini işgününün kısaltılması mücadelesi için seferber eder. İşgünü-

17. Deleuze ve Guattari'nin iki ciltlik *Kapitalizm ve Şizofreni* yapıtı, Marksizm ve postyapısalcılık arasında bu türden bir ayrım üzerinden düşünme geleneğinin önemli bir istisnasıdır. Deleuze ve Guattari, Marx'ın üretim tarzı ve emek (ya da canlı emek) kavramlarıyla ve genel olarak Marksist problematikle karmaşık bir ilişki kurar. Deleuze Negri'yle bir konuşmasında bunu şöyle dile getirir. "Sanırım Félix Guattari ve ben, her birimiz kendi yolundan da olsa, ikimiz de Marksist kalmayı sürdürdük. Herhangi bir siyaset felsefesinin, kapitalizmin analizine ve gelişme tarzlarına er ya da geç dönmesi gerektiğini düşünüyoruz." (Bkz. *Negotiations*: 1972-1990, 171; Türkçesi: *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2006.)

18. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, 260-80; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

nün kısaltılması yönünde elde edilen başarı sonucunda oluşan yasal mevzuat kapitalist üretim tarzının yeniden örgütlenmesine yol açar: Yaygın sömürü rejiminden yoğun sömürü rejimine geçilir, makinelerin kullanımı sayesinde emek daha kısa zamanda daha üretken kılınır, vb. Kanaatimce Marx'ın direniş düşüncesinin büyük kısmını izah eden ve harekete geçiren bu örneği önemli kılan, tarihin kinayesi veya aklın kurnazlığı değil, antagonizma ile kapitalist üretim tarzının kuruluşu arasındaki ilişkidir. İşgününün kısalması, sorunu çözmez, ancak işyerinin teknolojik dönüşümü gibi meseleler ve beraberinde iş hızı ve yapısının ne gibi bir dönüşüme uğrayacağı üzerine yeni çatışmaların, yeni antagonizmaların yolunu açar. Negri' nin belirttiği gibi, "Yeni bir yapının kurulduğu her durum antagonizmanın kuruluşudur."[19]

Otonomizm hipotezi, geleneksel olarak sınıf mücadelesinin işaret ettiği şeyi, kapitalist üretim tarzını kuran uzlaşmaz çelişkiyi genişletir ve derinleştirir. Zaman zaman mecazi bir ifadeye —savaş meydanında karşı karşıya gelip hedefe kilitlenmiş iki büyük sınıf— dönüşme tehlikesi arz eden bu tanımı, iç içe geçmiş direniş ve sömürü taktiklerinin somut analizine çevirir. Bu taktikler, bir araya toplanmış farklı türden bedenler, eller ve zihinleri "emek gücü" adı verilen hesaplanabilir bir metaya dönüştürmek için bir dizi teknoloji ve tekniğin uygulandığı fabrika ve atölyelerin "mikro" ölçeğinde yer alır. Öyleyse sermayenin antagonist boyutu ile Foucault'nun iktidar analitiği arasında dikkate değer bir mukayese bulunur. İktidara odaklanan bir analiz ile kapitalist üretim tarzının tahlili arasında halihazırda var olan karşıtlığın (ki çoğunlukla Marx ile Max Weber, veya Marx ile Friedrich Nietzsche arasında oldum olası var olan çatışmanın yeniden sahnelenmesi olarak görülür) kendisi de, maddi dünya üzerine kaçınılmaz biçimde kazınmış bir karşıtlık olmaktan çok, günümüze özgü önyargı ve ayrımların bir yan ürünüdür. Kaldı ki, sermayenin uzlaşmaz çelişkiler üzerine kuruluşu da yalnızca fabrika mekânıyla sınırlı değildir; sermayenin fabrika duvarlarını çoktan aştığı, toplumsal mekânın bütününü ele geçirdiği bir çağda

19. Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse, 56; Türkçesi: *Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom, 2006.

fabrika mekânında ısrar, tehlikeli bir fetişe dönüşme riski taşır.

Otonomizm hipotezine göre sermayenin dönüşümü, yeni mekânlara ve teknolojilere doğru genişlemesi, önceki çatışmaların bir sonucu ve yer değiştirmiş biçimidir. Yüksek teknolojiye dayalı modern üretim süreçleri, geçmişteki mücadelelerin izlerini içinde saklar. Kapitalist üretim tarzı bu mücadeleler tarafından dönüşüme uğratılmıştır ve kendisi değişirken çatışmanın koşulları da değişir. İleriki bölümlerde tartışacağım gibi, otonomizm hipotezi, sınıf mücadelesine dair eskimiş çerçevenin 21. yüzyılda sermayeye özgü çağdaş ilişki ağlarını kapsayacak biçimde genişletilip dönüştürülmesine olanak verir. İşgününü kısaltmaya yönelik mücadelelerde olduğu gibi, çağdaş mücadeleler de giderek öznelliğe, bilgi, arzu ve emek ilişkilerinin nasıl kullanılacağına veya sömürüleceğine odaklanmaktadır. Son bölümde tartışacağım gibi, günümüzde "sermayeyle" ödünsüz karşıtlık, çoğunlukla toplumsal faaliyetin en temel düzeyinin, yani bilgi, arzu ve iletişimin gasp edilerek sömürülmesi etrafında şekillenmektedir.

Otonomizm hipotezinin resmi Marksizm tescili altında yazılanlarla —ki sermayeyi alaşağı etmeye dönük niyetini (haddinden fazla) dile getirmekle birlikte, sermayenin gücünün her yere yayıldığı bir tablo karşısında neredeyse mazoşist bir haz duyduğu söylenebilir— bağdaştırılması güç gibi görünüyorsa, bunun nedeni söz konusu perspektifi kazıp ortaya çıkarmanın eleştirel bir okuma stratejisini gerekli kılmasıdır. Marx'ın "ilkel birikim" (kapitalizm-öncesi toplumsal ilişkileri ortadan kaldırmak için gereken şiddet), işgününün kısaltılması için verilen mücadele ve makineleşmenin neden olduğu çatışmaya adadığı sayfalardan antagonizmanın ne olduğunu ve gücünü çıkarabilecek bir semptomatik okumaya ihtiyaç vardır. Marx'ın yapıtının bir bakıma tali ya da minör mantığını oluşturan bu pasajlarda, işçi sınıfı öznelliğinin, yani Marx'ın yer yer "canlı emek" olarak adlandırdığı özneye ait talep ve arzuların, kapitalist üretim tarzının oluşum sürecinde nasıl hem koşul hem de kısıt işlevi gördüğü çözümlenir. (Söz konusu semptomatik okuma *Kapital*'in tamamlanmış ciltlerinden öteye, *Grundrisse*'de derlenen ve canlı emek gücünün yıkıcı gücüne daha fazla dikkat gösteren notlara ve taslaklara uzanır). Tıpkı içkin nedensellik perspektifi gibi otonomizm hipotezi

de, kapitalizmin toplumun "doğal yasası" olarak görülen bir ekonomi gibi, kendi kendine yeterli bir dizi piyasa ilişkisi gibi işlediğine dair düşünceye meydan okur; kapitalizmin oluşumunu ve gelişimini borçlu olduğu uzlaşmaz çelişki ve üstbelirlenime dayalı tarihsel süreci ortaya serer.

Gelgelelim, ileriki sayfalarda tartışılacağı üzere, bu iki yorum stratejisi arasında kayda değer bir fark var gibi görünmektedir. Bu farkı kaba hatlarıyla tanımlayacak olursak, içkin nedensellik, bizzat üretim tarzının öznelliğin üretimine, yani Marx'ın deyimiyle kapitalist üretim tarzının gereklerini "sorgusuz sualsiz kabul edilecek doğa yasaları" olarak gören bir öznenin üretimine bağlı olduğunu gösterir; buna karşılık otonomizm hipotezi, kapitalizmde muazzam bir servet üretiminin altında yatan ve onu mümkün kılan öznelliğin, canlı emeğin görkemli üretken gücünü ortaya atar. Bu iki farklı strateji iyelik zamirinin iki ayrı anlamıyla ilişkilendirilebilir. Bir yanda, Althusser'den gelen düşünce hattı, sermayenin çoğul stratejileri, ideolojileri ve teknolojileri tarafından öznelliğin nasıl üretildiğine odaklanmaktadır. Diğer yandan, Tronti'den Negri'ye uzanan düşünce geleneği ise sermayenin altında yatan öznelliğin muazzam üretken gücüne odaklanmaktadır. Bu iki perspektifi, karamsarlık ve iyimserliğe tekabül eden iki farklı teorik bakış açısı olarak karşı karşıya koymak mümkün olsa da, Marx'ın metinlerinin eleştirel bir okuması üzerinden her ikisinin de izini sürmek daha verimli olacaktır. Ancak böyle bir okuma sayesinde içinde bulunduğumuz bağlamda dünyayı var eden ve dönüştüren gücün, yalnızca nesnel serveti değil, bizzat yaşam dünyasını oluşturan bilgi, duygulanım ve arzuları da üretenin, emeğin muazzam gücü olduğunu, buna karşın sermayenin üretken güç üzerindeki tahakkümünün giderek perçinlendiğini kavramak mümkün olabilir. İçinde bulunduğumuz döneme ayırt edici niteliğini veren, "tahakküm" ile "özneleştirme"nin çelişkili özdeşliği üzerine düşünmek için bu strateji ve perspektifleri bir araya getirmek gerekiyor.

Bu girişte ortaya koymak istediğim temel nokta, takip eden bölümlerde araştırılacak olan, Marx, Althusser, Negri, Tronti, Foucault, Deleuze ve diğerleri arasındaki çeşitli kesişimlerin yalnızca eklektik bir teorik yaklaşımdan kaynaklanmadığı, söz konusu pers-

pektiflerin, kuvvetli felsefi alt akıntılar ve çatışmalarla birbirine bağlı olduğudur. Güncel kategoriler ve şimdiyi anlamlandırmak için kullanılan entelektüel yaftalar* her ne kadar bu kavramsal alt akıntıların üzerini örtse de, varlığını ortadan kaldırmaya yetmez. Bu kesişimler kendi başına önemli olmanın yanı sıra, şimdiki zamanı felsefi olarak kavrama çabasında hayati olduğunu düşündüğüm bir probleme, öznelliğin üretimi problemine de işaret ediyor. Böylelikle, bu kitabın altında yatan düşünce tarihlerinin ve entelektüel güzergâhların kaba bir taslağını çizerken, bir yandan da niyetimin halihazırdaki karşıtlıkları parçalayan bir tür düşünsel "karşı-tarih" üretmek olmadığını vurgulamak isterim. Burada geliştirdiğim sorun ve hipotez —bir üretim tarzı olarak kapitalizmi eleştirel bir biçimde kavramanın, ancak onu öznelliğin üretimi olarak görmekle mümkün olduğu hipotezi— son kertede, Marx'a yaklaşım stratejisi olarak, çağdaş felsefenin (eskiden "teori" denirdi) büyük kısmının altında yatan siyasi ve felsefi koşulları anlamayı ve bizzat şimdiki zamanı anlamlandırmayı mümkün kılan bir yorum stratejisi olarak ne derece katkı sağladığı temelinde değerlendirilmeli.

KİTABIN PLANI

1. Bölüm hem kitap boyunca kullanılan genel okuma ve muhakeme stratejisini ortaya koyuyor hem de üretim tarzı ve öznellik sorunu arasındaki kesişimi tarif ediyor. Bunu yaparken, Marx'ın yapıtına dair genel bir tartışma veya özet sunmak yerine iki metin okuması üzerinden ilerliyor: *Kapital*'in ilkel birikimi konu alan bölümleri ve *Grundrisse*'de "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar" başlığını taşıyan defterler. Bu iki metnin seçimi, Marx'ın yazımında etkin olan iki farklı mantık arasındaki gerilimi göstermeyi amaçlıyor. Ayrıca, üretim tarzı ile öznelliğin ilişkisi problemini benzersiz biçimde ortaya koyan metinler bunlar. İlkel birikim hakkındaki bölümler bunu temelde olumsuz bir yol izleyerek gerçekleştirir. Bu bölümler klasik siyasal iktisadın altında yatan "sözde ilkel birikim" efsanesine karşı eleştirel bir konum alırken, yalnızca bu efsanenin ayan be-

* Postyapısalcı, postmarksist gibi yaftalar kastediliyor –*ç.n.*

yan ideolojisini eleştirmekle kalmayıp, oradaki gizli antropolojiyi de ifşa eder. Kapitalizmin ilk sermayedar figürlerinin tutumluluğu üzerinde temellendiğini öne süren bu antropolojinin merkezinde, tarihin dışında konumlanmasına mukabil tarih üzerinde etkin olan bir özne fikri yatmaktadır. Marx'ın ilkel birikime dair açıklaması yalnızca kapitalizmin güllük gülistanlık kökenine dair tabloyu tersyüz etmekle kalmaz, aynı zamanda, kapitalizmin ortaya çıkışının karmaşık ve üstbelirlenime tabi koşullarını vurgulamak suretiyle öznellik ve tarih arasındaki ilişkiye dair başka bir teori ortaya koyar. Bu bölümlerde Marx, hem klasik siyasal iktisadın altında yatan aşkın bir özne fikrinden (tabii bu fikir siyasal iktisatla sınırlı değildir), hem de "tarihin öznesi"ne ilişkin her tür kavramsallaştırmadan sıyrılarak öznelliğin maddi bir temelde kuruluşuna vurgu yapar. Kapitalist üretim tarzının kökeninde Marx, ilk sermayedar efsanesinde anlatıldığı gibi, tarihi kendi niyetleri doğrultusunda üreten bir özneyi değil, köylülerin toprağına el koyarak onları emeğin ilk öznelerine dönüştüren çetrefil bir tarihi gözlemler.

Marx'ın ilkel birikim kuramı, temelde olumsuz bir doğrultu izleyerek, yalnızca klasik siyasal iktisada değil, son kertede resmi Marksizmin büyük kısmına da temel teşkil eden özne fikrinin eleştirisini sunar. Bu bölümlerde öznelliğin, kapitalist birikim için zaruri olan çalışan öznenin, tarihin şiddeti aracılığıyla nasıl teşekkül ettiğini görürüz, ancak bizzat bu öznenin nasıl kurucu olduğunu göremeyiz; öznellik bir neden olarak değil, ancak bir sonuç olarak ele alınmaktadır. "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ı konu alan defterler ise temelde olumlayıcı bir doğrultu izleyerek üretim tarzı ile öznellik arasındaki ilişkinin taslağını çizer: İkinci ilkinin sonucundan ibaret değildir, üretim tarzının gerek ortaya çıkışında gerekse çözülmesinde bizzat rol oynar. Kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzları belirli bir toplumsallık biçiminin yeniden üretimi üzerinde temellenmiştir. Üretimin nesnel koşulları kadar yeniden üretimin öznel koşullarının da tehdidine açıktırlar. Diğer bir deyişle, inanç ve arzu yapılarının —örneğin zorba hükümranın erkine duyulan inancın— çöküşü, kapitalizm-öncesi üretim tarzının yeniden üretimi açısından iktisadi ilişkilerdeki bir dönüşüm kadar tehditkâr olabilir. Marx'ın "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ı konu alan defter-

leri, öznelliğin somutluğunu tavizsiz biçimde ortaya koyar.

2. Bölüm, ilk bölümde geliştirilen, üretim tarzı ile öznellik kipi arasındaki ilişkilere dair sorundan hareket ediyor, aynı zamanda bu genel sorun ile Marx'ın "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da öne çıkardığı kapitalizm-öncesi üretimden kapitalist üretim tarzına geçiş arasındaki ilişkiyi ele alıyor. Marx'ın bu yapıtında ileri sürdüğü gibi, kapitalist üretim tarzının önkoşulu, kendisinden önce gelen üretim tarzının "çözülmesi", özellikle de işçi ile üretim koşulları (mülk veya topluluk) arasında bağ kuracak her tür ilişkinin çözülmesidir. Dolayısıyla bu bölümün amacı, Marx'ın kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlara dair metinlerinin okumasından çıkarılan öznelliğin somutluğu kavramını geliştirmeye devam etmek ve bir yandan da öznelliğin üretiminde kapitalizmin nasıl temel bir dönüşüm ifade ettiğini araştırmak.

Kapitalist üretim tarzı, soyut bir öznel potansiyel olan herhangi bir işi yapabilme yetisi üzerinde temellenir; bu yeti aynı anda hem geliştirilmeli, hem de sınırlandırılmalıdır. Kapitalizm bir yandan emekçi öznenin esnekliğini, işbirliği ağlarını ve potansiyelini geliştirirken, diğer yandan çatışma ve antagonizma olanağını azaltmalıdır. Marx "soyut emek" ve "canlı emek" kavramları aracılığıyla bu çelişkili eğilime dair bir kavrayış geliştirir. Bu iki kavramın kesiştiği ve çeliştiği noktaları yakından okuyarak, yani *Kapital*'i *Grundrisse*'nin arkaplanına yerleştirip yorumlayarak "sermayenin ödünsüz karşıtlık mantığı" olarak adlandıracağım şeyin irdelenmesine olanak verir. Bu ödünsüz karşıtlık mantığı, ilk olarak mücadele ve çatışmaya öncelik verir, ve bunları kapitalist üretim tarzının kayıtsızca süregiden gelişimi çerçevesinde cereyan eden hadiseler olarak değil, üretim tarzını bizzat meydana getiren olaylar olarak görür. İkinci olarak, bu mantık dolambaçlar ve kastedilmemiş sonuçlarla doludur, örneğin işgününün kısaltılması için verilen mücadele, kastedilmeyen bir sonuç olarak kapitalist üretim tarzında toplumsal ve teknolojik bir "ince ayar" yapılmasına yol açmıştır. Kapitalist üretim tarzının gelişimi sermayenin ödünsüz karşıtlık mantığı çerçevesinden okunduğunda, kendi kendini biteviye mükemmelleştiren bir şey olmaktan çıkarak, kesişen antagonist eğilimlerden türeyen bir şeye dönüşür. Daha da önemlisi, bu eğilimler öznelliğin üretimiyle

(bu tabirin her iki anlamında) gittikçe daha fazla kesişmektedir. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzının tarihi ve tarihselliği içinde iktisat yasalarının kaçınılmaz ilerleyişi yerine, emeğin öznelliği ve toplumsallığında derinleşen bir çatışmayı görmek mümkün hale gelir.

Eğer, ikinci bölümde iddia ettiğim gibi, kapitalist üretim tarzı antagonist eğilimler üzerine kuruluysa, bu veri, toplumun "gerçek tahakküm" altına alınması kavramına bakışımızı değiştirmelidir. Marx bu kavramı, kapitalist üretim tarzının barındırdığı eğilimin son noktasını isimlendirmek için kullanmıştı. Bu noktada, sermaye üretimin daha önceki toplumsal ve teknik düzenini meta üretimi ve ücretin biçimsel koşullarına tabi kılmak yerine, artık kendi toplumsal ve teknolojik koşullarını yaratmaktadır. Sermayenin ödünsüz karşıtlık mantığı perspektifinden, yani kapitalist üretim tarzının altında yatan muazzam öznel potansiyel açısından bakıldığında, kavramın diğer, antagonist yüzünü de ortaya sermek gerekli olur. Bu "diğer yüzü" incelemek için en iyi konumun gerçek tahakküm içerisinde öznelliğin konumu olduğunu ileri süreceğim. Gerçek tahakküm koşullarında öznellik, paradoksal biçimde, hem azami derecede güçlü bir konuma sahiptir —zira sermaye giderek canlı emeğin işbirliği ağlarına bağımlı hale gelmektedir— hem de azami düzeyde tahakküm altındadır — zira işbirliğinden doğan bu güç giderek sermayenin kendi gücü olarak görülür.

Güce sahip olma ve tahakküme tabi olma arasındaki bu paradoksu açmak ve bunun ötesine geçmek için, Marx'ın "üretim", "sabit sermaye" ve "tüketim" kavramları üzerine yeniden düşünmek gerekir. Bu tür bir yeniden ele alış, gerçek tahakküm koşullarında emeğin geçirdiği kökten dönüşümün çetelesini tutmak için zaruridir. Emek artık fabrika veya benzeri mekânlarda yalıtılmış değil, bilgi, arzu ve iletişimden doğan üretken güçleri içerecek biçimde toplumsal doku içerisine yayılmış durumdadır. Bu yüzden Marx'ın kavramlarını, bu kavramlar üzerinde sessizce belirleyici olan fabrika mekânı ve fabrika üretimi modelinden çekip çıkarmak gerekir. Bu da maddi olmayan emeğin veya "öznelliğin öznellik tarafından üretimi" olarak adlandırılabilecek şeyin ne derece başat olduğunu idrak etmeyi gerektirir. Nihayetinde, öznelliğin üretim tarzı içindeki yerini yeniden düşünmek zorunlu hale gelir. Gerçek tahakkümde,

öznellik (belirli tabi kılma/özneleştirme kipleri) sermayenin yeniden üretimi işlevinden sıyrılarak bizzat üretken hale gelmiştir. Sermaye kendisi dışında oluşan yaşam tarzlarını, arzuları ve bilgileri işe koşmaktadır.

Bu bölüm, antagonizmanın mantığını tariflemekten çok (çünkü bunun için belli eğilimlerin tarihsel olarak nasıl bir yol izlediğini geriye dönük bir bakışla ortaya koymak gerekir), gerçek tahakkümün farkını irdelemeye odaklanacak. Yeni mücadelelere dair olanaklar, fay hatları, mekânlar ve talepler ortaya konacak.

1

TARİHÖNCESİ DEVRİN YAŞAM İÇİN FAYDA VE SAKINCALARI

MARX'A GÖRE "KAPİTALİZM-ÖNCESİ İKTİSADİ OLUŞUMLAR" VE EMEK ÖZNESİNİN İNŞASI

Kapitalist üretim tarzının gelişiminin her ânında, işbirliğinin hangi biçimi alacağını öneren daima sermaye olmuştur. Bu biçim, sömürü biçiminin bünyevi bir parçası değilse bile, onunla en azından işlevsel açıdan uyumlu olmak zorundaydı. Emeğin üretken hale gelmesi ancak bu sayede mümkün olmuştur. Benzer şekilde, sermayenin kendisinden önce var olan emek biçimlerini kuşatarak kendi değer tespit mekanizmalarına tabi kıldığı ilkel birikim döneminde de, hâkim işbirliği biçimini ortaya atan sermaye olmuştur; bunu da geleneksel emekçi özneler arasında önceden kurulmuş olan bağların içini boşaltarak sağlamıştır.

— Antonio Negri, *Twenty Thesis on Marx*
(Marx Üzerine Yirmi Tez)

İLKEL BİRİKİM

Karl Marx'ın, kendi analizinin önceki bütün (burjuva) siyasal iktisat yaklaşımlarından farkını, kapitalizmin tarihsel bir kavramlaştırılması ile tarihdışı bir kavramlaştırılması arasındaki fark olarak tarif ettiği herkesçe malumdur. Bu derece kesin olmayan nokta ise Marx'ın ya da ondan sonra gelenlerin bu farktan ne anladığıdır: Bu ayrımın teorik zemini nedir; felsefe, tarihsel bakış ve siyasi pratik alanlarında ne gibi etkiler yaratmıştır veya yaratabilir? Üzerine pek çok yorum yapılmış olan bu ayrım, bugün bile çoğu kez ya yanlış bir ke-

hanet (kapitalizm çökecek) ya da muğlak ve hükümsüz bir tarih bilincine katkı (kapitalizmden önce bir şeyler, bir tür iktisat vardı) biçiminde temsil edilmektedir. Bugün Marx ile siyasal iktisat arasındaki ayrıma dair başka bir düşünce önerme veya herkesçe benimsenmiş bu akademik kabulün ötesinde soruyu, sorunu, soruşturma hatlarını tekrar canlandırma imkânı varsa, Marx'ın nezdinde bu farkın, tarihin yarattığı farkın salt bir kehanetten bambaşka bir zemini ve toplum, maddilik, iktidar ve öznellik kavramlarıyla kastedilen şeyi dönüştüren sonuçları olduğunu belirtmek gerekir.

Bu farkı kavramaya başlamak için Marx'ın "üretim tarzı" olarak adlandırdığı şeyle ne kastettiğini sormak gerekir. Üretim tarzı, daha özelde kapitalist üretim tarzı, Marx'ın kendisine sorun edindiği meseleye verdiği isimdi, ve bu meseleden hareketle, tarih, siyaset ve siyasi pratik olanağına ilişkin bir yaklaşım sundu. Dahası, bu özgül "teorik nesne"nin tanımından hareketle Marx, idealist felsefe ve burjuva siyasal iktisadının ele aldığı konuların, yaygın olarak "toplum" ve "iktisat" adıyla bilinen konuların eleştirisini geliştirdi.[1] Bu eleştirinin hedefi, en açık biçimde, burjuvazinin analiz nesnesini kavrayışına temel oluşturan siyasi motivasyondu (burjuvazinin çıkarı gereği kapitalizmi sonsuza dek sürecek bir düzen olarak gördüğünü söylemeye gerek dahi yok), yani en bayağı ve temel anlamıyla "ideoloji eleştirisi" denen şey. Gelgelelim Marx'ın eleştirisi salt siyasi çıkara dair bir çözümleme olmaktan öteye geçerek, burjuva iktisadı ve felsefesinin ele aldığı konulara ilişkin sorgulanmamış önkabullere işaret ediyordu. Bu önkabullerden birisi, klasik burjuva siyasal iktisadının teorik zeminine sessiz bir dayanak oluşturan, insan doğası denen şeydi. Burada "insan doğası", klasik siyasal iktisada bahaneler ve meşruiyet kazandıran belli bir felsefi antropolojinin yanı sıra, insan arzuları, motivasyonları ve inançlarının (yani öznelliğin) tarih içindeki yerinin ne olduğu —koşulları, kısıtları ve yol açtığı etkiler— gibi daha pratik bir sorunu da içerecek biçimde, geniş anlamda tanımlanıyordu.

Marx'ın burjuva siyasal iktisadına dayanak oluşturan insan doğası ve öznellik kavramlarına getirdiği eleştiri ve (kısmi ve yarım

1. "Object", 158/363.

kalmış da olsa) öznelliğin tarihselliği ve maddiliğine dair geliştirdiği kökten farklı düşüncenin en güçlü biçimiyle ifade edildiği yer belki de, Marx'ın kapitalist üretim tarzının oluşumunu ve önceki bütün diğer üretim tarzlarından temel farkını ortaya koyduğu noktadır. Burada *Kapital*'in ilk cildinin son bölümleri ile *Grundrisse*'deki "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar" başlıklı defterleri kastediyorum; bu metinleri bir dünya tarihi veya spekülatif bir antropolojinin parçası olarak değil, toplumsal ilişkilerin ve öznelliğin maddi niteliğinin kavranmasına ve son kertede —metnin başlığı her ne kadar aksini işaret etse de— bizzat kapitalist üretim tarzının kavranmasına birer katkı olarak okumayı öneriyorum.

Tarihsel oluşum ile çağdaş varoluş arasındaki bu kesişim, Marx'ın sözde ilkel birikimi (*sogenannte ursprünglichen Akkumulation*) hedef alan eleştirisi boyunca vurgulanır. Kimi zaman "önceki veya kökensel birikim" olarak da anılan sözde ilkel birikim, siyasal iktisadın çözümsüz gibi görünen bir soruya verdiği yanıttır: Kapitalist üretim mütemadiyen kendi kendisini varsayar, elinde servet bulunan sermayedarları ve işgücü dışında satacak hiçbir şeyi olmayan bir nüfusu varsayar. Bu iki unsur, sermaye ve işçiler, herhangi bir kapitalist üretimin koşuludur, gelgelelim kapitalizm tarafından izah edilemez. Kapitalist birikim sonsuz bir kısırdöngüyü andırır, daima kendi koşullarını varsayar. Sermaye biriktirmek için sermayeye sahip olmak gerekir. O halde kökensel veya önceki bir birikim olması şarttır; bu birikim kapitalist üretim tarzının sonucu değil çıkış noktasıdır ve sermaye ile işçiler arasındaki temel farklılaşmayı oluşturur. Bu kurucu ayrım, siyasal iktisat tarafından genellikle ahlaki bir ayrım biçiminde anlaşılmıştır. Marx'ın belirttiği gibi:

> Siyasal iktisatta ilkel birikim, teolojide ilk günahın oynadığı rolün aşağı yukarı aynısını oynar. Âdem Baba elmayı ısırır ısırmaz insan ırkı günaha bulaştı. İlk birikimin kökeni de geçmişe dair bir öykü biçiminde anlatılınca açıklanmış farz edilir. Evvel zaman içinde, iki tür insan vardı; bir tarafta sebatkâr, akıllı ve her şeyden önemlisi parasını tutumlu kullanan bir seçkinler grubu, diğer tarafta tembel, varını yoğunu har vurup harman savuran serseriler. Teolojinin ilk günah efsanesi, kuşkusuz, insanoğlunun ekmeğini alnının teriyle kazanmaya nasıl mahkûm edildiğini anlatır bize; ekonomik ilk günah hikâyesi ise, buna hiç de mecbur olmayan insanların var olduğunu ele verir. Dert etmeyin! Böylece ilk gruptakiler servet birik-

tirmiş, ikincilerin ise sonunda kendi derilerinden başka satacak hiçbir şeyleri kalmamıştır.[2]

Dolayısıyla, ilkel birikim adı verilen şey kapitalist üretim tarzının oluşumuna dair bir teori ortaya koyduğu ölçüde, her ne kadar sebatkâr ve tembel arasında varsayılan bir ayrıma dayansa da, bu açıklamayı şimdiki zamana bir mesel olarak tercüme eder. Köken, şimdiki zaman için ahlaki bir bahane sağlar, sermayedar ile işçiyi iyi-kötü ekseninde birbirinden ayırır.

Sözde ilkel birikim teorisi, şimdiki zaman içinde işlev görmesinden, şimdiki zamanı, daha doğrusu şimdiki zamanın ahlaki bir tasvirini amaç edinmesinden öte, kendini bir tarih olarak sunduğunda bile şimdiki zamanı asla terk etmez. Sözde ilkel birikim, münferit bir sermayedarın sermaye birikimi gibi idealleştirilmiş bir hatırayı —para biriktirmek, ki kendi başına bu bile sermaye düzeni içinde birikim yapmayı ahlaki olarak kodlanmış, idealize edilmiş (ideolojik) biçimde sunmaktır— alıp kapitalist birikimin genel koşullarına tercüme eder. Bu bireysel hatırayla tarihi birbirine karıştırır, kapitalist birikim içerisinde görülen münferit koşulları kapitalist birikimi *tanımlayan* koşullar gibi gösterir. Étienne Balibar'ın iddia ettiği gibi, "İlkel birikimin analizi bizi tarihe özgü köklü bir *hafızasızlık*la baş başa bırakır (hafıza ne de olsa tarihin belirli bir sahadaki — ideoloji, hatta hukuk— yansımasıdır ve bu haliyle pek de aslına sadık bir yansıma olduğu söylenemez)".[3] Kapitalist üretim tarzını açıklayan bir teori olarak sözde ilkel birikim, farklı koşulları, kısıtları ve tarihsel sonuçları düşünme konusunda bir zaaf arz eder, üstelik bu zaaf yalnızca kişisel çıkarla açıklanabilecek gibi görünmemektedir. Sözde ilkel birikim, kapitalist üretim tarzının koşullarını

2. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1*, 873; *Karl Marx Friedrich Engels Werke Band 23*, 741; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011. [Alıntılarda bu Türkçe çeviri kullanılmış, gerek görülen yerlerde değişiklikler yapılmıştır. Metin boyunca, sırasıyla Türkçe ve Almanca basımların sayfa numaraları verilecektir –*ç.n.*]

3. Étienne Balibar, "Basic Concepts of Historical Materialism", 283; "Concepts fondamentaux du matérialisme historique", 535. [Metin boyunca, alıntılarda sırasıyla İngilizce ve Fransızca basımların sayfa numaraları verilecektir –*ç.n.*]

zaman içerisinde sonsuza dek geri götürmekten başka bir şey yapmaz: Kapitalizm geçmişte olanaklıydı (ve gelecekte de daima olanaklı olacak); gerçekleşmesi için ihtiyaç duyduğu tek şey ilk sermayedarın çalışkanlığı ve zekâsıydı.

Tutumlu bir müstakbel sermayedar fantezisi, okul kitaplarında ve sermayenin ideolojisi içinde, bir çocuk masalı olarak her ne kadar işe yarasa da, kapitalist üretim tarzının oluşumunu açıklamakta tümüyle yetersiz kalır. Paranın biriktirilmesi, onu sermayeye çevirecek koşulların, yani emek gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayan işçilerin yokluğunda, sermaye birikimi değil "istifçilik"ten (*Shatzbildung*) ibarettir (KI 133/144). Marx için istifçilik, kısmen paradan türemiş öznel bir para düşkünlüğüdür ve sermayeden önceki devirlerde, yani yatırım veya artı değer olanağının bulunmadığı koşullarda görülür. Bir mizaç olarak istifçilik, paranın niteliksel olarak sınırsız —başka herhangi bir metanın, arzulanan herhangi bir şeyin yerine geçebilme gücü— ve niceliksel olarak kısıtlı —insan daima ancak sonlu bir meblağa sahiptir— olma özelliğinden kaynaklanır.

Burada bizim açımızdan ilginç olan nokta şudur: Marx istifçinin mizacını, çalışma, tutumluluk ve açgözlülüğün istikrarsız bir bileşimi olan para biçiminden ayırt etmekle, sözde ilkel birikim kuramının arzu ve iradeyi tarihi yaratmak için yeterli gören varsayımını tekrar etmiş olur, ancak bunu tiye alarak yapar. Gerekli tarihsel koşullar olmadan, "cimri"nin biriktirme arzusu belli yapısal sınırlara çarpmaya mahkûmdur. "Paranın nicel kısıtlılığı ile nitel sınırsızlığı arasındaki bu çelişki, istifçiyi Sisyphos'un kısırdöngüsüyle baş başa bırakır: birikim. Ele geçirdiği her ülkeyle yeni bir sınır keşfeden dünya fatihinin kaderini paylaşır" (KI 136/146). İstifçilik veya servet arzusunun para biçimi kadar eski olduğunu, dolayısıyla sermayeden önce de var olduğunu varsayarsak, Marx'ın formülünü tersine çevirerek komedinin trajediden önce geldiği söylenebilir.[4] (Çuval

4. *On Sekiz Brumaire*'deki o ünlü cümleden söz ediyorum: "Hegel bir yerde dünya tarihinin en önemli olay ve şahsiyetlerinin dünyaya iki kez geldiğini söyler. Unuttuğu bir şey vardır: ilk defasında trajedi, ikincide güldürü olarak" (Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 15; Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2010).

dolusu parasıyla cimri karikatürü, kapitalist birikim ve kitlesel mülksüzleştirme trajedisinden önce gelir.) Bu durumda soruyu şöyle sormak gerekir: Bu arzu hangi koşullarda ve başka hangi nedenlere bağlı olarak gerçekleşir? Birikim nasıl olup da cimrinin rüyası olmaktan çıkıp etkin bir pratiğe, bütün bir üretim tarzını oluşturan bir pratiğe dönüşür?[5]

Paranın sermayeyi meydana getirmesi ve para biriktirme arzusunun sermaye birikimini oluşturması için yatırım yapma koşulları mevcut olmalıdır, yani sermayedar hem üretim araçlarını hem de emeği satın alabilmelidir. Bu unsurlar, üreticinin üretim araçlarını, yani aletleri veya tarım toprağını elinde tutmasına izin veren mülkiyet ilişkileri ve toplumsal ilişkilerden çözünmüş olmalıdır. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzının oluşumu için en az iki koşul gerekir. Marx'ın sıkça tekrarlanan ve sadeliğine aldanmamak gereken formülünde belirttiği gibi:

> Para ve metalar kendi başına sermaye değildir, tıpkı geçimlik üretimde kullanılan araçların da sermaye olmadığı gibi. Bunların sermayeye dönüştürülmesi gerekir. Ne var ki bu dönüşüm ancak belli koşullar altında gerçekleşebilir. İşte bu koşullar burada buluşmuş, birbirlerinden tamamıyla farklı iki meta sahibi karşı karşıya gelmiş ve bunlar arasında ilişki kurulmuştur: bir yanda, sahip oldukları değerler toplamını başkalarının emek güçlerini satın alarak artırmaya can atan para, üretim ve geçim aracı sahipleri, öte yanda, kendi emek güçlerini satan, dolayısıyla emek satıcısı konumunda olan özgür işçiler. (KI 687/742)

Bu basit gerçek aracılığıyla tanımına yaklaşmakta olduğumuz kapitalist üretim tarzı, para sahipleri ile emek güçleri dışında satacak bir şeyi olmayanların karşılaşmasıyla oluşur. Marx ikinci grup-

5. Marx cimri ile kapitalist arasında paralellik kurarak şöyle yazar: "Zengin olmak için duyulan bu sınırsız dürtü, değerin peşinden böyle bir tutkuyla koşma, kapitalist ve cimrinin ortak yanıdır; fakat cimri yalnızca çıldırmış bir kapitalisten, kapitalist akılcı bir cimridir. Cimrinin parayı dolaşımdan kurtararak varmak istediği değeri durmadan çoğaltma hedefine, daha akıllı olan kapitalist, parayı durmadan yeniden dolaşıma sokarak ulaşır" (KI 157/161). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*'da Gilles Deleuze ve Félix Guattari kapitalist üretim tarzının oluşumu sorusunu, açıkça arzunun yaşama geçmesi çerçevesinde ele alır (Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2012).

takileri özgür ya da "kuş gibi özgür" (*Vogelfrei*) olarak nitelendirir, yani mal (köle) değildir, mülksüzdürler ve mülk sahiplerinden oluşan insan topluluğundan dışlanmış, köklerinden koparılmış, yersiz yurtsuz kılınmışlardır. Bu iki unsurun çakışması, sermaye birikiminin zaruri veya asgari koşulunu oluşturur ve kapitalist üretim tarzının, ne kuruluşu ne de tanımı itibariyle, tek bir unsurun sonucundan ibaret görülemeyeceğini, bir ilişki, daha doğrusu bir ilişkiler bileşkesi (*ensemble*) olduğunu gösterir.[6]

Kapitalist üretim tarzının bir "ilişkiler yumağı" olarak kavranması gerektiğini ileri sürmek, aslen ve olumsuz (eleştirel) anlamda, kapitalist üretim tarzı düşüncesini "insan doğası"na ilişkin bir düşünüşten ayırmak anlamına gelir. Kapitalist üretim tarzı insan doğasının ne basit bir ifadesi ne de ondan sapma biçiminde anlaşılabilir. Ne temel ve asli bir bencilliğin tecellisidir, ne de kadim devirlere has komünal bir özün baskılanması sonucu oluşmuştur.[7] *Feuerbach Üzerine Tezler*'de Marx, *insan ilişkileri bileşkesi* terimini insan özü sorusunun yerini alacak biçimde kullanır. Marx, Ludwig Feuerbach'ın "insanın soyut özü" kavramına ve bunun din aracılığıyla yabancılaşmış olduğu savına karşı çıkar. "Fakat insanın özü, tek tek her bireyin içinde var olan bir soyutlama değildir. Esasında (*in seiner Wirklichkeit*) bu, bir toplumsal ilişkiler bileşkesidir (*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)."[8] Marx'ın önermesi insanın özüne dair soruyu yerinden eder, çünkü öz düşüncesine toptan karşı çıkmamakta, ancak böyle bir özün fikir düzeyinde değil, bireylerin birbirleriyle kurdukları çoğul ve faal ilişkilerde gerçek anlamda var olduğunu ileri sürmektedir.[9] İnsanlar arasında "ortak" olan şey, insanlığa dair soyut bir fikir değil, her an çoğul biçimlerde kurulan özgül ilişkilerdir. Burada yaratılan kaymaya eşlik eden "bileşke" kavramı olumlu bir niteliğe sahiptir: Sermayenin insan özü denen soyut bir şeyle ilişkilendirilemeyecek oluşu, insan arzularından, insan ira-

6. "Basic Concepts", 215/440.

7. Louis Althusser, *For Marx*, 111; Türkçesi: *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.

8. Karl Marx, "Theses on Feuerbach", 122; Türkçesi: "Feuerbach Üzerine Tezler", *Alman İdeolojisi* içinde, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1976.

9. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, 30.

desinden ve öznelliğinden bütünüyle ayrı düşünülebileceği anlamına gelmez; ancak bu arzular, hangi ilişkiler çerçevesinde oluştuğu ve bu ilişkilerin tarihi açısından ele alınmalıdır. Başka bir ifadeyle, kapitalist üretim tarzının oluşumu, ne salt sermayedarın birikim arzusuna ne de sermaye ile işçi arasındaki ahlaki farka indirgenerek açıklanabilir. Bununla birlikte, arzuları da, para biriktirme ve harcamanın çağrıştırdığı değerlerden oluşan bütün bir ahlaki söylemi de kendi bileşenleri arasında kapsar.[10] Gelgelelim bu unsur veya ilişkilerin nedeni, insan doğası gibi soyut bir şey değil, mevcut ilişkiler bileşkesinden önce gelen ve onunla yan yana varlığını sürdüren başka ilişkilerdir. Marx'a göre, kapitalist üretim tarzını oluşturan ilişkiler "çok sayıda iktisadi devrimin, tedavülden kalkan bir dizi eski toplumsal üretim yapısının bir sonucu"dur. Tedavülden kalkan oluşumlara en doğrudan ve yakın örnek ise feodal üretim tarzıdır (KI 172/183).

Feodal üretim tarzının "tedavülden kalkması" çoğul unsurları ve güzergâhları içinde barındırır: Lonca düzeninin çözülmesi, köylülüğe dayalı toprak mülkiyetinin yıkılması, halihazırdaki servet ve imtiyaz yapılarının ticaret sermayesi ve tefecilik aracılığıyla unufak edilmesi buna dahildir.[11] Çözülmeye neden olan bu unsurlar tek bir stratejinin sonucu veya tek bir sürecin veçheleri değildir, aksine, her biri bambaşka bir boyuta aittir. Balibar, "kapitalist üretim tarzı tarafından bir araya getirilen unsurların birbirinden farklı ve bağımsız kökenleri olduğunu" açıklar.[12] Çözülmeyi tetikleyen tefecilik benzeri unsurlar çoğu kez eski toplumun kıyılarında ve "gözenek"lerinde filizlenir, merkezi bir konuma yerleşmeleri ancak yol açtıkları sonuçlar, yani yeni bir ekonomi ve üretim tarzını inşa etmeleri sayesindedir. Bu unsurlar eğer anlaşılır bir bütünlük sergiliyorlarsa, bu

10. Henüz *1844 El Yazmaları*'nda Marx, siyasal iktisadın biriktirme ve harcamaya ilişkin kendi içinde çelişkili bir ahlaki söylem barındırdığını tespit eder; bunu, bir yandan "zorunlu emek"i asgari düzeye indirirken, diğer yandan daha fazla meta satmak gibi çelişkili iki eğilimin bir tür yansıması olarak görür (bkz. *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2000).

11. Bu somut örneklere bakınca, Marx'ın, tıpkı eleştirmekte olduğu siyasal iktisat gibi, aslolarak Batı Avrupa, özellikle İngiltere, ve biraz da Kuzey Amerika' yı ele aldığı aşikâr olsa gerek.

12. "Basic Concepts", 281/531.

ancak süreç tamamlandıktan sonra, geriye dönük bir bakış açısından kapitalist üretim tarzının koşulları olarak görülmeye başladıkları zaman gerçekleşmiştir.

Sözde ilkel birikim teorisinin belirli bir hafıza ve ahlak anlayışıyla birbirine bağlanan geçmiş ile gelecek arasında muğlak bir özdeşlik tasavvur ettiği yerde, Marx, ancak karşılıklı olarak yarattıkları ortak mekânda bir araya gelen apayrı tarihsel güzergâhların kesişimini gözlemler. Sözgelimi, ortak arazileri otlaklara dönüştürerek köylüyü toprağından koparan yasa ve kararlar, proletarya gibi mülksüz bir sınıf yaratma amacı gütmüyordu; daha sonra farklı aktörler tarafından devralınan kasıtsız bir sonuçtu bu (KI 696-7/752).[13] Sözde ilkel birikim ile ilkel birikim arasındaki mukayeseye devam edecek olursak, siyasal iktisadın teorisyenlerinin güllük gülistanlık ahlaki bir dönüşüm gördüğü yerde, Marx'ın kan dökücü bir şiddet gördüğünü ekleyebiliriz. Bu vahşi dönüşüm iki hamlede gerçekleşmişti. İlkin, yukarıda belirttiğim gibi, mülksüzleştirmenin birden fazla koşulu vardı, sözgelimi tefecilik bunlardan biriydi. Bu yolla üreticiler, başta tarım arazisi olmak üzere, üretim araçlarından kelimenin tam anlamıyla koparılıyordu. Gelgelelim mülksüzleştirme kendi başına "özgür işçiler" yaratmaya kadir değildir, olsa olsa köylü ve zanaatkârlar meydana getirir, ki bu kişilerin iş aramak üzere yeni palazlanan sermayedarlara ait fabrikaların kapısında boy göstermeleri kadar, dilencilik ve suça kaymaları da muhtemeldir. Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği gibi: "Mülksüzler işçiden ziyade göçebe, hırsız veya dilenci olmaya meyillidir."[14] Mülksüzleştirme dönemini "vah-

13. Belli bir sürecin sonuçlarının devralınıp bambaşka gaye ve amaçların emrine sunulması sürecine Louis Althusser *détournement*, yani dolambaç adını veriyor. "Bu dolambaç, sürecin bir ereksellik içermediğine işaret eder; süreçten doğan sonuç, kendisine bütünüyle yabancı olduğu halde kendisinin mümkün kıldığı bir başka sürecin kütüğüne işlenir." Bkz. "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", 572.

14. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 736; Almancası: *Karl Marx Friedrich Engels Werke Band 42*, 631; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008. [Alıntılarda bu Türkçe çeviri kullanılmış, gerek görülen yerlerde değişiklikler yapılmıştır. Metin boyunca, sırasıyla Türkçe ve Almanca basımların sayfa numarası verilecektir –*ç.n.*]

şi bir yasa koyma" dönemi takip eder: Suçu dizginlemek ve yeni suçlular sınıfını denetim altına almak amacıyla yasalar çıkarılır, ceza ve işkence rejimleri uygulamaya konur.

> Bu nedenle Avrupa'da 15. yüzyılın sonunda ve bütün 16. yüzyıl boyunca serseriliğe karşı kanlı şiddet yasaları çıkarıldı. Bugünkü işçi sınıfının ataları, düşürülmüş bulundukları serserilik ve yoksulluktan sorumlu tutulup cezalandırıldı. Yasa koyucu bunları "iradi" suçlular olarak gördü; iyi niyetli olsalardı, hükmünü çoktan yitirmiş eski koşullar altında çalışmaya devam edeceklerini varsaydı. (KI 704/762)

Bu tür yasalar her ne kadar feodalizm sona erdikten sonra çiftçi olmayı sürdürmenin mümkün olduğu gibi bir fantezi üzerine kurulu olsa da, bunların tali ve muhtemelen kasıtsız sonucu işçi sınıfının, yani emek gücü dışında satacak bir şeyi olmayanların denetim altına alınarak dizginlenmesiydi. Önceki emek ve varoluş biçimlerinden "özgürleşmiş" olanlar, şiddet kullanılarak yeni emek ve varoluş biçimlerine zorlanmalı ve bu biçimler içine kıstırılmalıydı. Feodalizmden kapitalizme geçiş ne pürüzsüz ne de kolay olmuş, köylü ve zanaatkârların emekçi öznelere dönüştürülmesi yasa, devlet ve yeni polis güçlerinin müdahalesini zorunlu kılmıştı.[15] Marx'ın ileri sürdüğü gibi devlet, özellikle de polis ve şiddet güçleri, bu durumda, kapitalist üretim tarzının kuruluşu için olumsal ancak zaruridir (KI 707/764).

İlkel birikim sorunu sadece iki farklı köken ve ahlak anlayışından mı ibarettir? Bunlardan ilki, tutumlu ve çalışkan olmasından ötürü sermayedar figürünü iyilik safında, kötülüğü ise savrukluğundan ötürü işçi safında konumlandırır; ikincisi ise kötülüğü zorbaca saldırganlığından ötürü sermayedar safında, iyiliği ise romantize edilen masumiyetinden ötürü işçi safında konumlandırır. Yoksa burada birbiriyle yarışan tarihler veya efsanelerden farklı bir şey mi söz konusudur? Yukarıda önerdiğim gibi, kapitalist üretim tarzının

15. Kesin tarihler ve sürecin mekanizmaları arasında farklar bulunmakla birlikte –Marx'ın durumunda bu, 15. yüzyıldaki göçebeliğe karşı yasalardır, Michel Foucault'da ise 18. yüzyılın son döneminde ceza sisteminin ortaya çıkışı– Marx'ın "vahşi bir yasa koyma süreci"ne dair analizi ile Foucault'nun disiplin toplumu analizini aynı siyasi sorun içine yerleştirmek mümkündür: dinamik bir kitleyi tanımlı bir üretici sınıfa dönüştürmek.

tarihsel tanımını oluşturan unsurlar, sözde ilkel birikimin eleştirisi üzerinden ortaya konur. Buraya kadar bu unsurlar belki de yalnızca sözde ilkel birikimi savunan ahlakçılar ile karşıtlıklar üzerinden kaba bir taslak olarak verilmiştir. İlk olarak, bir üretim tarzı, münferit bir öznenin niyetlerine indirgenemez, bundan öte bir şeydir. İlkel birikimin "peri masalı" tarihsel dönüşüm olanağını ve kapitalist birikimi, parasını savurmak yerine biriktirenlerin ahlaklı tutumu ve bireysel gayesi üzerinde temellendirse de, Marx cimri karakteri aracılığıyla, öznel niyetlerin uygun maddi koşullar olmadan gerçekleştirilemeyeceğini, dahası niyetleri de bizzat bu koşulların oluşturduğunu ileri sürer. Öznellik onu mümkün kılan ilişkiler yumağından ayrı düşünülemez.

Amaçsallığın bu maddi eleştirisinde belki bir parça daha dolaylı bir başka boyut daha vardır. Marx'ın ilkel birikimin birbirinden bağımsız koşulları hakkındaki açıklaması üretim tarzına ilişkin bu yaklaşımı tarihin öznesi fikrinden ayırır. Eski üretim tarzının çözülmesine yol açan özne ile yenisini üreten özne aynı değildir.[16] En temel düzeyde bunun anlamı, Marx'taki üretim tarzı düşüncesinin, tarihi, fikirlerin ve niyetlerin bir *tabula rasa* içinde gerçekleşmesinden ibaret gören, "büyük adamlar"dan oluşan bir tarih felsefesi yazma çabasından ayrılmasıdır. Daha da önemlisi, Marx'ın tarihi, tek bir sınıfın amacı veya gelişimi, hatta iki sınıf arasındaki çatışmanın izlediği seyir de değildir. Sınıflar ve öznellikler, özgül maddi koşullarının öncesinde var olmaz. Son olarak, Marx'ın sözde ilkel birikim eleştirisi, üretim tarzı içindeki özgül bir soruna işaret eder: bir üretim tarzının arzuları, yaşam biçimlerini ve niyetleri, kısacası öznelliği nasıl kurduğu ve bunlar tarafından nasıl kurulduğu.

16. Daha sonra geri döneceğim bir yerde Althusser, feodal üretim tarzını yıkan sermayedar veya burjuva ile kapitalist üretim tarzının ortaya çıkardığı burjuvanın aynı olamayacağını ileri sürer. Marx'ın terminolojisinin –sermaye ve sermayedar kavramlarını hem kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına has ticaret ve tefeci sermayeyi hem de kapitalizmi nitelemekte kullanmasının– sermayedar sınıfını bir anlamda tarihin öznesi olarak görmeyi mümkün kıldığını ileri sürer ("Rencontre", 574).

İÇKİN NEDENSELLİK

Marx'ın sözde ilkel birikim eleştirisi, kapitalist üretim tarzının koşullarını ve yanı sıra üretim tarzı kavramının genel öğelerinden bazılarını teorileştirmek için gerekli bir şart olsa da, kapitalist üretim tarzını irdelemeye bu noktadan başlamak bir paradoks içerir. Paradoksun nedeni, ilkel birikimin koşullarının tarihsel bir dönemselleştirme içerisinde nerede, hangi üretim tarzı içinde konumlandırılacağının muğlak oluşudur. Çözülüşü bu koşullara yer açan feodal üretim tarzına dahil edilebilecekleri gibi, doğuşuna yol açtıkları kapitalist üretim tarzı içinde de konumlandırılmaları mümkündür. İlkel birikim iki tür şiddet ve iki tür iktidar ilişkisi arasında yer alır: feodal kölelik biçimleri, ki bunları ortadan kaldırır, ve kapitalist sömürü biçimleri, ki bunları olanaklı kılar. Dolayısıyla, ilkel birikim, kesin bir dönemselleştirmenin veya tarihin birbirini izleyen bir dizi üretim tarzına (Asya tipi, antik dönem, feodal, kapitalist ve komünist) bölünmesinin ötesine geçen bir kavram gibi görünmektedir. Daha ziyade bir geçiş noktasıdır.

Ancak ilkel birikimi geçici bir dönem olarak geçmişe, kapitalist üretim tarzının tarihöncesine indirgemenin mümkün olup olmadığı açık değildir. Bir birikim süreci olarak ilkel birikim, hem sermayenin tarihsel oluşum koşullarını hem de onun başka mekânlara ve üretim tarzlarına doğru genişlemesini kapsar. Sermayenin bir üstbelirlenim sonucunda tarihsel olarak ortaya çıkışını açıklarken Marx şöyle yazmaktadır:

> Amerika'da altın ve gümüş madenlerinin keşfi, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi, Doğu Hint Adaları'nın fethine ve yağmalanmasına başlanması, Afrika'nın siyah derili avına çıkan tacirlerin cirit attığı bir yer haline gelmesi, kapitalist üretim döneminin şafağının işaretleriydi... Bu farklı olaylar, 17. yüzyılın sonunda İngiltere'de sömürge sistemini, devlet borçları sistemini, modern vergi sistemini ve korumacılık sistemini içine alan sistematik bir bütün oluşturur. Bu yöntemler, sömürgecilik sisteminde olduğu gibi, kaba güce dayanır. Ama hepsi, feodal üretim tarzının kapitalist üretim tarzına dönüşüm sürecini tıpkı bir katalizör gibi hızlandırmak ve geçiş süresini kısaltmak için devlet zorunu, toplumun tek elde toplanmış ve örgütlü zor gü-

cünü kullanır. Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir. Başlı başına iktisadi bir güçtür. (KI 718-9/779)

Bu pasajda belirtildiği gibi, ilkel birikim hem kapitalist üretim tarzının tarihsel oluşumunda yer alır, hem de sömürgeciliğin zorbaca şiddeti aracılığıyla başka üretim tarzlarına doğru genişlemesinde. İlkel birikim yalnızca bir hadisenin değil, başka iktisadi ve toplumsal ilişkileri yıkıp sermaye açısından üretken kılmak için gerekli olan mülksüzleştirme ve yasama sürecinin de adıdır. İlkel birikim, emeğin üretim araçlarından ve kendi varoluşunu yeniden üretme araçlarından ayrılış sürecidir.[17] Böylece ilkel birikim, kapitalist üretim tarzının yalnızca nedeni değil, aynı zamanda sonucu haline gelir.[18] İlkel birikimin iki yaşamsal sonucu —satacak yalnızca emek gücü olan işçiler ve herhangi bir yere yatırım yapmakta özgür olan sermaye— kapitalist üretim tarzının gerek farklı üretim tarzları ve ekonomilerle, gerekse kapitalist toplumun bünyesindeki meta-dışı üretimlerin kalıntılarıyla olan karşılaşmasının da bir sonucudur. Ortak olan bir şeyin (yakacak odunun toplandığı arazi de olabilir bu, endemik bitkilerin genetik şifresi de) özel mülke dönüştürüldüğü ya da varoluşun üretimini ve yeniden üretimini sağlayan koşulların metaya dönüştüğü (geçimlik sebze yetiştirilen bahçelerden *fastfood*'a geçiş) her noktada, ilkel birikimin gerçekleştiği söylenebilir.[19] O halde dış kolonizasyonun (sermayenin başka mekânlara yayılması) yanı sıra bir iç kolonizasyondan (kapitalist toplum içerisinde varoluşun metalaşmaya veya sömürüye tabi olmadan kalmış katmanlarının kolonizasyonundan) da bahsetmek mümkündür. Bu kavramlar eğer ilkel birikim fikrini, kapitalizmin doğduğu o kara geceden daha öteye taşımayı mümkün hale getiriyorlarsa, bunu birer geçiş ânı olmaya borçludurlar. Bu geçiş, zaman içinde tek bir nokta olmaktan öte, genişletilerek bir süreç halini almıştır; yine de ilkel birikimin tanımı, kapitalist üretim tarzı tanımının dışında kalır.

Yukarıdaki alıntı ilkel birikimin yalnızca bir geçiş ânına indirgenemeyeceğini bir başka açıdan da gösterir. Bu diğer açıya yaklaş-

17. Massima de Angelis, "Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capitals' 'Enclosures'", 5.

18. Roman Rodolsky, *The Making of Marx's "Capital"*, 279.

19. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, 238.

mak için şu soruyu sorabiliriz: İlkel birikim ânı ne zaman ve nasıl son bulur? İlkel birikimi kendini durmadan tekrarlayan bir geçiş kılan "dış" ve "iç" kolonizasyon biçimlerini bir anlığına paranteze alsak dahi, ilkel birikimin içerdiği şiddetin yeni meydana getirdiği düzenle olan yakın ilişkisi nedeniyle bu soruları yanıtlamak güçtür. Marx ilkel birikimin yeni bir toplumu doğuran güç ve iktidar ilişkilerini, daha da önemlisi devlet güçlerini içerdiğini göstermiştir. Dönüşüm noktasında konumlanan şiddet ânı, infaz edildiği sırada neredeyse ortadan kaybolmaktadır. Gilles Deleuze ve Félix Guattari Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini, zaten olup bitmiş ve meşruiyetini beraberinde taşıyan bir şey gibi sunulan, bu yüzden de eleştirmesi zor olan bir şiddet türüyle ilişkilendirirler.

İşte devlet şiddetinin kendine özgü niteliği burada ortaya çıkar: Bu şiddeti işaret etmek çok güçtür çünkü kendisini daima zaten gerçekleşmiş olarak sunar. Şiddetin üretim tarzına içkin olduğunu söylemek bile yeterli değildir. Marx kapitalizm için şu gözlemi yapmıştı: Zorunlu olarak devletin içerisinden işleyen, kapitalist üretim tarzından önce var olan, ilkel birikimi oluşturan ve bizzat kapitalist üretim tarzını mümkün kılan bir şiddet söz konusudur. Kapitalist üretim tarzı içerisinde bir noktadan bakınca kimin hırsız kimin mağdur olduğunu, hatta şiddetin nerede konumlandığını söylemek çok güçtür. Çünkü işçi dünyaya anadan üryan gelmiştir, kapitalist ise bağımsız bir mal sahibi kisvesine "bürünmüş" olarak. İşçiye ve kapitaliste bu biçimi veren şeyin ne olduğu bizim havsalamızı aşar, çünkü başka üretim tarzlarında işlenmiştir.[20]

Böylelikle ilkel birikimin içerdiği şiddet, yeni meydana getirdiği düzen içerisinde, bu düzen tarafından derhal meşrulaştırılır. Örneğin çitleme hareketi ile ortak arazilerin yok edilmesi, ancak bu hareketin ortadan kaldırdığı eski düzen ve pratikler açısından bakıldığında bir zorbalık olarak görünür. Michel Foucault'nun ileri sürdüğü gibi, ilkel birikim dönemi, yasadışı olana ve mülkiyete ilişkin tanımların kökten dönüşümüne yol açar. Toprağın geleneksel kullanımından doğan ve uzun bir geçmişe sahip olan ilişkilerin (hayvan otlatmanın serbest oluşu, yakacak odun toplamak vb.) yerini yeni bir mülkiyet rejimi alır: "Toprağın mülkiyeti mutlak mülkiyete dönüştü; köylülerin elde etmiş oldukları veya muhafaza ettikleri, hoş-

20. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, 44.

görülen "haklar"ın hepsi, yeni mülk sahipleri tarafından reddedilerek düpedüz hırsızlık addedilmekteydi."[21] İlkel birikim şiddet ile hak arasındaki geçiş noktasıdır. Antonio Negri'nin belirttiği gibi, "Şiddet böylelikle birikim ve haklar arasında aracı görevi görür."[22]

İlkel birikimin şiddetini bir hadise olarak tespit etmenin güçlüğü, hem kendisinin meydana getirdiği yasa ve yeni toplum içerisinde eriyip kaybolmasından, hem de şiddetin dönüşümünü ve yeni bir şiddet türünün ortaya çıkmasını sağlamasından ötürüdür. Feodalizmden kapitalizme doğru uzun geçiş döneminde, bu dönüşüm öncelikle feodal soyluların elinde dağılmış halde bulunan şiddetin, yasa ve burjuva devletinin tekelinde standartlaştırılması biçimini alır. Marx'ın ifade ettiği gibi, başlangıçta "Yükselmekte olan burjuva, devlet erkine ihtiyaç duyar; bu erki ücretleri 'düzenlemek', yani kâr elde etmeye uygun sınırlar içerisine çekmek, işgününü uzatmak ve bizzat işçiyi normal bir bağımlılık düzeyinde tutmak için kullanır. Bunlar sözde ilkel birikimin asıl parçasını oluşturur" (KI 707/764). İlk olarak, feodalizme özgü, dağınık halde bulunan, aşırıya kaçan şiddet biçimleri, hukukun evrenselliğine tercüme edilir, ancak bütün dönüşüm bundan ibaret değildir. Marx şiddetin dönüşümünün ikinci bir basamağına işaret eder; burada şiddet yasanın tarafsızlığı içinde değil, yasanın mümkün kıldığı gündelik ilişkilerin içinde kaybolur. Marx'ın sözleriyle, "iktisadi ilişkilerin sessiz baskısı kapitalistin işçi üzerindeki kesin tahakkümünü tamamlar. Gerçi iktisat dışı, dolaysız zora yine başvurulur ama yalnızca istisnai olarak" (KI 707/764).

Marx, ilkel birikim devrinin kapanışı ve ortaya çıkardığı yeni üretim tarzıyla olan ilişkisi konusunda bir parça muğlaktır. Kimi zaman ilkel birikim ve içerdiği açık şiddetin, iktisadi sömürünün gündelik ilişkileri içerisinde son bulduğunu iddia ediyor gibi görünür. Kimi zamansa, ilkel birikimin zorbaca yasa koyma erkinin yalnızca özelleştirilerek fabrikanın iç mekânına taşındığı gibi bir izlenim uyandırır.[23] Marx fabrika kodlarının dayattığı disiplin düzenini geniş örneklerle açıklar: "Gözcülerin ceza defteri, köle güdücülerin

21. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, 85; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992.

22. Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, 254

kırbacının yerini alır. Bütün cezalar doğal olarak para cezasına ve ücretlerden yapılan kesintilere dönüşür; bu fabrika Lykurgos'u, yasa koyuculuktaki ince zekâsıyla cezaları öyle düzenler ki, koyduğu yasaların ihlal edilmesi onlara riayet edilmesinden mümkünse daha kârlı hale gelir" (KI 406/447).

Marx ilkel birikim ile ondan doğan kapitalist ekonomi arasında niteliksel bir fark olduğunu belirtir; ilkinin şiddete dayalı süreksizliğinin yerini, sonrakinin sürekliliği ve sessizce işleyişi almıştır. Fakat Marx aynı zamanda, bu niteliksel değişimin belki de en iyi şekilde şiddet biçimindeki değişimden anlaşılacağını söyler. Kapitalist birikim, ilkel birikimin fabrikada sürdürülmesinden başka bir şey değildir, yani vahşi yasalar ve çitleme hareketiyle başlayan şiddetin dönüşümü sürecinin devamından başka bir şey değildir. Yasa ve polisin şiddeti yerini fabrikada ustabaşının yaptırım gücüne ve makinelerin ritmine bırakır.[24]

İlkel birikim ile kapitalist üretim tarzı arasındaki ilişki meselesi bir başka soruna bağlanır: kapitalist üretim tarzının nasıl tanımlanacağı, başka bir deyişle, bir üretim tarzı olarak anlaşılan kapitalizm ile bir "iktisat" olarak anlaşılan kapitalizm arasındaki farkın nasıl ele alınacağı. Bu tür bir ayrım, sermayenin sürekliliğinin, üretim güçleri ve ilişkilerinin zaman içerisinde yeniden üretildiğinin anlaşılmasını gerektirir. Sermayeyi bir üretim tarzı olarak anlamak, bazı yorumlara göre, bu sürekliliğin koşullarının zorunlu olarak karmaşık olduğu noktasında ısrar etmeyi gerektirir — devlet, hukuk ve ideoloji gibi bir dizi karmaşık etken sermayenin işleyişi için zaruri-

23. Yasa koyucu şiddet, yeni bir hukuki düzeni kuran şiddet kavramını, ayrıca yasa koyan şiddet ile yasayı koruyan, yani verili düzeni koruyan şiddet arasındaki ayrımı, Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" makalesinden alıyorum (bkz. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi, haz., çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2010).

24. Sömürünün dolaysız şiddeti ve hukuki üstyapı dolaylı bir şiddete dönüşür ve üretim sürecinin dahili yapısı biçimini alır. Yasa –ki aslında şiddetin biçimidir– bir makineye, daha doğrusu makinenin sürekli yenilenmesini ve katı disiplinini sağlayan daimi bir sürece dönüşür" (Negri, *Insurgencies*, 257). Negri, Foucault' nun hükümran erk ve disiplin kurucu iktidarın farklı dönemlerine dair savını izleyerek, bu dönüşümün "hükümran şiddetinin dünyası"ndan "disiplin dünyası"na geçişe yol açtığını söyler. Bu iddia, ve disiplin kurucu erk ile kapitalist üretim tarzı arasındaki ilişki, bir sonraki bölümde araştırılacak.

dir. Sermayeyi veya başka bir üretim tarzını bir iktisat olarak anlamak ise "ekonomik indirgemecilik" denen şeye düşmek olur. Ekonomik indirgemecilik, çok kısaca, iktisadın devlet, ideoloji, hukuk ya da öznellik gibi başka etkenlerin veya unsurların devreye girmesine gerek duymadan, kendi kendisini yeniden üretmeye yeterli olduğuna duyulan güvendir. Ekonomik indirgemecilik, iktisadın kanuna benzer doğasını verili bir durum olarak kabul eder ve diğer unsurlar üzerindeki etkilerini doğrusal bir neden-sonuç ilişkisi olarak görür. İlkel birikim devrinin kapanışına dair yukarıda bahsedilen muğlaklığa geri dönersek, "iktisadi ilişkilerin sessiz tahakkümü" nü, iktisadın diğer toplumsal veçheler üzerindeki hâkimiyeti olarak yorumlamak mümkün olduğu gibi, Marx'ın sermayedarın disiplin gücüne dair ifadeleri doğrultusunda, şiddetin sisteme dahil edilmesi olarak yorumlamak da mümkündür.

Münferit alıntılar ve atıflar düzeyinde kalındığında, üretim tarzının sınırları ve karmaşıklığı sorunu tam anlamıyla çözümsüzdür. "Ekonomik indirgemeci" bir Marx ile indirgemeci olmayan bir Marx'ı karşı karşıya getirmek daima mümkündür, zaten Marksizmin tarihi de buna tanıklık eder. Marx'ın yazılarından alınmış şu veya bu ifade ya da kavram arasında süregiden bitimsiz münakaşanın ötesine geçmek için, ilgisiz gibi görünebilecek başka bir soru sormak gerekir: İlkel birikim Marx'ın *Kapital*'inin mantığı veya anlatımı içerisinde nasıl bir yere sahiptir? Louis Althusser Marx'ın geç dönem yapıtlarında, özellikle *Kapital*'in ilk cildinde (zira Marx bu cildi kendisi tamamlamıştır) uğraştığı felsefi sorunların, yapıtın bizzat sunum tarzında (bölümlerin izlediği sıra, kategorilerin mantığı) ifadesini bulduğunu ileri sürmüştür. Marx kendisi de *Kapital*'in ikinci basımına yazdığı sonsözde şöyle demektedir: "Şüphesiz, sunuş (*Darstellung*) tarzının araştırma (*Forschung*) tarzından biçim itibariyle ayrılması gerekir. Araştırma sırasında, malzemenin tüm ayrıntılarıyla ele alınması, farklı gelişme biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantısının keşfedilmesi gerekir. Gerçek hareket ancak bu işin yapılmasından sonra uygun şekilde betimlenebilir" (KI 28/27).

Althusser'e göre *Kapital* yarım kalmış bir taslak, manifesto ya da yazarın "kendi zihnini açıklığa kavuşturmak üzere aldığı" bir dizi not değil, tamamlanmış bir metin veya en azından böyle bir me-

tinden bir bölümdür. Bu haliyle belirli bir soruyu, kendi serimleme biçimi ve mantığının ne olması gerektiği sorusunu ele alır ve irdeler. Soyut kavramlar, örnekler ve tarihsel olaylar arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına dair bu soru, kapitalist üretim tarzı denen şeyin sunum ya da temsilinin nasıl olması gerektiğini de belirler.

Bu soruya ilişkin ipuçlarını sözde ilkel birikimin eleştirisinde görmüştük. Bir bakıma, ideoloji ve siyaset açısından bariz farkları bir yana bırakırsak, *ilkel birikime dair burjuva teorisi ile Marx'ın teorisi arasındaki fark, bir temsil farkı biçiminde ifade edilebilir.* İlkel birikimin tarihselliği ve içerdiği şiddet, klasik siyasal iktisat içerisinde ortaya çıkamaz, çünkü klasik siyasal iktisadın konusu olan, devlet müdahalesi olmaksızın görünmez bir el gibi işleyen piyasa fikrine uymamaktadır.[25] Marx'a göre ilkel birikimin sunumu ile sermayenin oluşumu, birbirinden tümüyle farklı unsurları —feodal üretim tarzının çözülüşünün tarihi, kapitalist üretim tarzının şiddet zoruyla oluşumu ve sömürgecilik tarihi— içermekle kalmaz, aynı zamanda bu unsurlar arasındaki ilişkileri de kapsar.[26] Eğer materyalist diyalektik çelişki, antagonizma ve ilişki üzerine kurulu bir düşünüş olarak ele alınacaksa, yani eğer Marx G. W. F. Hegel'in tepetaklak edilmesinden (maddi dünyaya uyarlanmasından) ibaret

25. Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, 196.

26. Althusser'e benzer şekilde Theodore Adorno da sermayenin bileşenlerinden biri veya birkaçı, örneğin "kâr güdüsü", üzerinden tarif edilemeyeceğini, düşünülemeyeceğini, ancak farklı unsurların bir araya gelerek oluşturduğu karmaşık "ilişkiler yumağı" biçiminde temsil edilebileceğini ileri sürer (*Negative Dialectics*, 166). İki felsefeci arasındaki gayet bariz farklara karşın, Fredric Jameson, Althusser ve Adorno'nun sermayenin temsil edilme mantığı bakımından temel bir benzerlik taşıdığını öne sürmüştür (*Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*, 244). Bir edebiyat ve kültür teorisyeni olarak Jameson kapitalist üretim tarzının film, tiyatro ve felsefe gibi birbirinden çok farklı mecralarda temsil edilebilirliği sorununu tekrar tekrar vurgulamıştır. Jameson'ın ileri sürdüğü gibi, kapitalist üretim tarzını temsil etmekteki güçlüklerden biri, kurucu unsurlarından hem daha fazla hem de daha az oluşudur; yani para değildir, ancak paranın paradan öte bir şey, yani sermaye olarak ortaya çıktığı nokta ile, kendinden eksik bir şey, yani işçilerin yoksulluğu biçiminde ortaya çıktığı noktanın kesişimidir (*Brecht and Method*, 148; Türkçesi: *Brecht ve Yöntem*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Habitus, 2013). "Daha fazla ve daha az"ın bu bileşimi, Althusser'de "metonimik" ve "içkin" nedenselliğin bileşiminde ifadesini bulur.

değilse, söz konusu diyalektiği *Kapital*'in sunum mantığında aramak gerekir.

Bu temsil sorunu *Kapital* ile sınırlı değildir; başka yapıtlarda daha da güçlü bir teorik formülasyonla ifade edilir. 1857 tarihli "Giriş"inde (*Grundrisse*'nin M cildi) Marx yukarıda değindiğimiz sorunla boğuşur: Kapitalist üretim tarzının tarihsel bir serimlemesi nasıl yapılabilir? Buna verilecek yüzeysel yanıt, kavram ve ilişkilerin birbirini kronolojik olarak izlediği, ilkel toprak rantından finans kapitale uzanan doğrusal bir tarihselciliktir. Oysa bu tür bir sunum, kapitalist üretim tarzının kendi içindeki öncelik ve belirlenim ilişkilerini, yani kapitalist üretim tarzı içindeki "eski" ve "yeni" iktisadi biçimler arasında kurulan tahakküm ve tabiyet ilişkilerini gözden kaçırır. Marx şöyle der:

> Örneğin, tüm üretimin ve tüm varlığın kaynağı olan toprağa ve tüm azçok yerleşik toplumların ilk üretim biçimi olan tarıma bağlılığı düşünüldüğünde, işe toprak rantıyla, toprak mülkiyetiyle başlamak en doğal şeymiş gibi görünür. Ama aslında bundan daha yanlış bir kanı olamaz. Tüm toplum biçimlerinde tek bir üretim tarzı, bütün diğerlerinin, ve o üretim tarzına özgü üretim ilişkileri de tüm diğer üretim ilişkilerinin mertebesi ve etkinliğini tayin eder. Bütün diğer renklerin özgüllüğünü belirleyen genel ışık kaynağıdır bu. (G 152/40)

Biraz ileride ise şöyle devam eder:

> O halde ekonomik kategorileri, tarihte belirleyici oldukları sırayla birbirlerini izlemeye terk etmek lüzumsuz ve yanlıştır. Gerçekte sırayı belirleyen, bunların modern burjuva toplumu içinde birbirleriyle olan ilişkileridir ve bu da doğal sıralama gibi görünen ya da tarihi gelişime tekabül eden dizinin tam tersidir. Sorun, ekonomik ilişkilerin farklı toplum biçimleri silsilesindeki tarihi konumu değildir. Hele "fikir düzeyindeki" sıralama (Proudhon'daki bulandırılmış tarihi süreç kavramı) hiç değildir. (G 153/41)

Marx'ın metinlerinde kavram ve kategorilerin izlediği sıra ne kronolojiktir ne de salt mantıksal veya kavramsal bir ilişki tarafından ("fikir düzeyinde" izledikleri sıraya göre) belirlenmiştir. Kapitalist topluma özgü ilişkilerin sunumu veya eklemlenmesidir. Bu "sunum", somut olanın fetişleştirilmesini, münferit bir unsur veya olgu düzeyinde kalan ve sermayeyi bu somut unsur üzerinden anlamlandırmaya çalışan (tıpkı klasik siyasal iktisadın sermayenin

oluşumunu para biriktirmeye ilişkin münferit bir hafıza üzerinden anladığı gibi) bir kuramlaştırmayı aşabilmek için, zorunlu olarak bir soyutlama içerir. Böyle bir sunum (veya eklemlenme) aracılığıyla, kapitalist üretim tarzını meydana getiren ilişkiler istikrar ve istikrarsızlığı içinde kavranabilir.[27]

Marx'ın *Kapital* ve *Grundrisse* gibi yapıtlarını böyle bir eklemlenmeyi arayarak okumak belli başlı teorik ve felsefi sonuçlara yol açar: Her şeyden önce, Marx'ın asla adını koymadığı bir "amaç" veya "sorun"u metin içinde aramaya olanak verir. Bu amacı/sorunu, ihtiyati olarak, kapitalist üretim tarzının "temsili" olarak adlandırıyorum. Yanlış bir adlandırma olabilir bu, ancak temsil edilmekte olan şeyin, yani kapitalist üretim tarzının bizzat temsilin sınırlarını ve sahasını aktif olarak dönüştürdüğünü kabul etmek kaydıyla doğru bir adlandırma da olabilir.[28] Temsil edilmekte olan şey bir düşünce nesnesi değil ilişki, hatta ilişkiler bileşkesi ve bunlar arasındaki dinamizm ve gerilimlerdir (G 145/36). Demek ki Marx'ın metni yapılar, işbölümü, üretim ilişkileri vb. arasındaki ilişkiler sorununu ele almaktadır, ki bunların her biri de daha büyük bir yapının, kapitalist üretim tarzının unsurlarıdır.[29]

27. Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, 47.

28. *Kapital'i Okumak*'ın ilk basımında Althusser, *Darstellung* fikrinin temsil ve estetik temsil sorunu ile nasıl zorunlu olarak çakıştığını *Darstellung* ve *Vorstellung* terimlerinin karşılaştırmalı etimolojisi üzerinden izah eder. "*Vorstellung*'da, bir konum söz konusudur, ancak bu konum *öne çıkmış*tır, dolayısıyla bu ön-konumun *gerisinde* tutulan bir şeyi, öne çıkarılan elçisi –yani *Vorstellung*– tarafından *temsil edilen* bir şeyi varsayar. *Darstellung*'da ise, aksine, geride hiçbir şey yoktur: söz konusu olan şey orada, 'da' ile belirtilen mevcudiyet konumunda sunulmuştur" (*Lire le Capital*, 646; Türkçesi: Althusser, Balibar ve diğ., *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007). Yapı / *Darstellung* kavramının önemi ve Althusser'in düşüncesi içerisindeki geçmişi hakkında, ve yukarıdaki paragrafın çevirisinde Michael Sprinker'dan yararlandım (*Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, 291).

29. Althusser sunduğu katkıda bu ilişkiyi, bölgesel üretim tarzı ile küresel üretim tarzının ilişkisi olarak ele alıyor ("Object", 183/397), böylelikle *üretim tarzı* terimine küresel düzeyde, salt iktisadın ötesine geçen daha kapsayıcı bir anlam ithaf edilirken, iktisat bölgesel bir üretim tarzı gibi görünüyor. Bu ayrım Jameson'ın şu iddiasını meşrulaştırır: Birisi Althusser'in Marksizmini yapısalcılık olarak nitelemek isterse, bunun yalnızca tek bir yapının olduğu bir yapısalcılık olduğunu da eklemelidir: üretim tarzının kendisi, yani toplumsal ilişkilerin oluşturdu-

Bu yapılar arasındaki ilişki mevcut nedensellik modelleri içine sıkıştırılamaz, bu modeller içinde temsil edilemez, zira biri diğerinin mekanik anlamda neden ve sonucu değildir. Verili temsil modelleri, özellikle öz ve görünüm arasında bir ayrımı varsayan modeller de burada yetersiz kalır. Daha ziyade bir içkin nedensellik ilişkisi geçerlidir: Neden veya yapı, sonuçlarına içkindir; sonuçları dışında hiçbir yerde var olmaz. Dolayısıyla, nedenler ve sonuçlar arasında basit bir ayrım veya öncelikten söz edilemez: Her sonuç, eşit ölçüde ve aynı zamanda bir nedendir.[30] Hem içkin hem de namevcut bir nedendir, çünkü sonuçlarına içkin ve sonuçlarında mevcut olmak aynı zamanda yeri tespit edilemez olmak anlamına gelir. Söz konusu neden herhangi bir noktada mevcut veya ampirik olarak verili olamaz, Althusser'in "metonimik nedensellik" adlandırması bu yüzdendir. Bir örnek vermeyi göze alırsak (bir risk söz konusudur, çünkü evrensel ve tikel, kavram ve örnek arasındaki ilişkiye dair felsefenin geleneksel varsayımlarının burada ne derece geçerli olduğu tartışılır), kapitalist üretim tarzının sonuçları gibi görünen unsurlar, sözgelimi sermayedarın birikim yapma arzusu veya "akılcı" istifçilik, aynı zamanda onun nedeni ve işleyişini sağlayan unsurlar olarak düşünülmelidir. Althusser bu sunum/eklemlenme/yapıyı yeni bir tiyatroya, yeni bir makineye benzetir.

Şimdi o son derece semptomatik "temsil" (*Darstellung*) terimini hatırlayarak bu "makine" ile karşılaştırabilir ve kelime anlamıyla, bu makinenin sonuçlarıyla birlikte varoluşu olarak düşünebiliriz: Kendi kendisinin hem sahnesi, hem senaryosu ve hem de oyuncusu olan bir tiyatro mizansenidir bu; seyirciler, seyirci olmalarının bedeli olarak zaman zaman bu tiyatronun oyuncusu olmaya zorlanırlar; asla yazarı olamayacakları, çünkü aslında yazarı olmayan bir senaryonun kısıtlarına ve rollerine mecbur olurlar.[31]

ğu eşzamanlı sistemin bütünü (*The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, 36; Türkçesi: *Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alogan ve Mesut Varlık, İstanbul: Ayrıntı, 2011). Daha sonraki bir metinde Althusser her toplumsal oluşumun, yarı-iktisadi dar anlamıyla, en az iki üretim tarzından oluştuğu gerekçesine dayanarak bu geniş tanımdan uzaklaşmış gibi görünür (*Sur la Reproduction*, 45).

30. "Object", 191/405.

31. *A.g.y.*, 193/411. Warren Montag'ın izah ettiği gibi, *Kapital'i Okumak*'ın ilk basımında bu tiyatro mecazı iki yönde işler: ilkin, tümüyle içkin, öznesiz bir

Althusser'in *Kapital* okumasının bütün inceliklerine değinecek değiliz, ancak onun sunum veya felsefi serimleme ile yapı ve üretim tarzına özgü ilişkiler arasında yakın bir ilişki olduğunda ısrar etmekle, bir üretim tarzında dönüşümün veya geçişlerin nereden kaynaklandığı sorusunu yeniden tanımladığını belirtmeliyiz. Böylelikle, "Marx'ın gerçekte ne düşündüğü"nü kanıtlamaya çalışan bitmek tükenmek bilmeyen bir alıntılar ve karşı alıntılar silsilesinden çıkararak başka bir probleme, Marx'ın metninde hangi serimleme veya mantıkların (bir anlığına birden fazla olabileceği ihtimalini göz önünde tutarak) karşımıza çıktığı sorusunu sorar.

Marx'ın ilkel birikim fantezisini yeniden yorumlayışı, metinsel sunum sorunu perspektifinden bakıldığında birtakım sorunlara yol açar. İlkel birikim, kapitalist üretim tarzını oluşturan gerçek ilişkiler (feodalizmin çözülüşü gibi) ve bu ilişkilerin nasıl tahayyül edildiği (mesel) sorusuyla uğraştığı halde, *Kapital*'in son bölümlerinde yer alır. Dolayısıyla ilkel birikimin *Kapital*'in planı içindeki konumu ile tarihsel oluşum içerisindeki yeri arasında ciddi bir fark vardır. Metin, kapitalist üretim tarzının hem fenomenolojik olarak ortaya çıkışını hem de sağduyusunu teşkil eden meta biçiminin o ünlü analiziyle başlar. Kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu yerlerde toplumsal servet "muazzam bir meta yığını (*ungeheure Warensammlung*) biçiminde ortaya çıkar" (KI 49/49). Meta, hem kapitalizm koşullarında gündelik deneyimin sorgulanmamış malzemesi, hem de kapitalizmin bütün muammalarını açacak kilittir.[32] Marx *Kapital*'e

süreç; senaryo ile sahneye konuşu arasında hiçbir hiyerarşinin olmadığı, yazarı olmayan bir tiyatro. Gelgelelim kitabın daha sonraki basımlarından çıkarılan bir paragrafta Althusser şöyle yazmaktadır: "Her bir ânın içinde, kişisel varoluşunu sürdüren her bir karakterde, karakterler arasındaki ilişkilerin hepsinde tamamlanmış bir bütünün mevcudiyetinin yaşadığını biliyoruz, gelgelelim bu, ancak bütünün mevcudiyeti olarak, bütünün gizil yapısı olarak bütünün içinde kavranabilir, ve her bir unsur ve rolde ancak hissedilebilir" (*Lire le Capital*, 646). Montag'ın ileri sürdüğü gibi, bu son cümle, "gizil bir yapı", sahne arkasında gösteriyi yöneten bir güç öne sürmekle, içkin nedenselliğin genel sonucundan sapıyor gibi görünüyor ("Althusser's Nominalism", 71).

32. Marx, toplumsal ilişkilerin görünürlük kazanmasının bir göstergesi ve teorisi olarak ünlü meta fetişizmi düşüncesini meta biçiminin analizi aracılığıyla geliştirir. Sözde ilkel birikim hakkındaki tartışma, ve kapitalist üretim tarzının tarihdışı gibi görünmesine yol açması, düşünüldüğünde ikisini birleştiren doğru bir

köken sorusuyla değil, sermayeye ait hem çok gündelik hem de her şeyi kapsayan bir unsurla başlar. Başlangıç noktası olarak alınan meta biçiminden hareketle Marx, mübadele değeri ve kullanım değeri, soyut ve somut emek arasındaki çelişkili bağı geliştirir. Burada *Kapital*'in planının bir özetini vermek gibi bir işe girişecek değilim, ancak sermayenin tarihsel olarak ortaya çıkışını ifade eden ilkel birikim ile sermayenin sunumunun başlangıç noktası olan meta arasındaki farkı belirtmeye çalışacağım. Bu iki nokta arasındaki fark, yalnızca sermaye ilişkilerinin eşzamanlı bir eklemlenmesi ile sermayenin tarihsel olarak ortaya çıkışı arasındaki farktan ibaret değildir. Aynı zamanda *kapitalist üretim tarzının* sunumu (*Darstellung*) içindeki iki farklı eğilime tekabül eder.

"Sınırları İçinde Marx" başlıklı daha sonraki bir yazısında Althusser, Marx'ın *Kapital* gibi olgunluk dönemi metinleri de dahil yapıtlarının, tek bir sunum tarzına indirgenemeyeceğini, çoğul sunum tarzları ve mantıklar tarafından belirlendiğini ve kurulduğunu ileri sürer.[33] Yukarıda bahsettiğim iki farklı sunum tarzına bakacak olursak, meta biçimi ve *Kapital*'in birinci bölümünün bir dizi iç çelişkiyle ilerlediğini görürüz: kullanım ve mübadele değerinden, soyut ve somut emeğe ve nihayet artı değere uzanan bir dizi çelişki. Bu hareket aynı zamanda meta veya değerin ifade ettiği belirsiz soyutlamadan, kapitalist üretim tarzının gündelik ilişkileri ve fabrika mekânındaki mücadeleleri de içeren özgül eklemlenme biçimine doğru uzanır. *Kapital*'in ilk bölümleri aynı anda hem bir tür kaba Heg-

çizgi çizmek mümkün olabilir, belki Georg Lukács'ın şeyleşme kuramından faydalanarak. Gelgelelim, Althusser'in *Darstellung* düşüncesiyle paralel biçimde, Marx'ta "görünümler"e ilişkin birbirinden kopuk ve farklı teori ve önermeler arasında herhangi bir bağlantının, ideolojiden meta fetişizmine ve "üçleme formülü"ne varıncaya dek, tabandan gelerek, yani özgül örnekler, unsurlar ve örneklerden hareketle eklemlenmesi gerektiği görüşündeyim.

33. Althusser'in *Kapital'i Okumak*'taki katkısı Stalinizm ve hümanist Marksizmin açmazlarını bertaraf eden bir Marksist felsefe pratiğini yeniden tesis etmekti. Daha sonraki bu metin ise Marx'ın metinlerinin kısıtları, boşlukları ve eksiklerini ele alır. Bu sonraki metin daha çok Marksizmin kısıtları ve krizleriyle ilgilenir; doğru ve hakiki Marx'tan şu veya bu biçimde uzaklaşmış olmakla (Stalinizm, Leninizm, varoluşçuluk, vb.) açıklanamayacak, bizzat Marx'ın yapıtının kalbine dek uzanan bir krizdir bu ("Marx dans ses Limites", 363; buradan itibaren "Limites" olarak kısaltılacak).

elcilik (belirsiz soyutlamadan çelişki aracılığıyla somuta geçiş) hem de iktisadi indirgemecilik (kapitalizmi bütünüyle meta biçimi üzerinden anlama) barındıran bir mantığa dahildir.[34]

Erken dönem yazılarında Althusser, Marksizmin sözde karşıt kamplarını oluşturan Hegelci veya tarihselci Marksizm (Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre) ile iktisadi indirgemeci Marksizmin (İkinci Enternasyonal) aslında nasıl aynı "problematiğin" iki yüzü olduğunu göstermeye çalışır.[35] Bu önerme bir dipnot gerektirmeyecek denli eskimiş gibi görünse de, bugün ekonomik indirgemecilik ve Hegelciliğin çakışması çoğu kez Marksizmin toptan reddi için bir zemin teşkil ettiğinden, Althusser'in tartışmasına geri dönmekte fayda görüyorum. Althusser'e göre ekonomik indirgemeci Marksizm veya Stalinist Marksizm tek bir merkezi çelişkiye odaklanmaktadır: üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişki. Bütün diğer çelişki ve çatışmalar, nihai çöküşüne dek hiçbir engel tanımadan devam eden bu merkezi çelişkinin yalnızca sonuçlarını veya koşullarını oluşturur. Böyle bir yorum, Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde yer alan ünlü paragrafına dayanır (ve belki de bundan bir adım öteye gitmez):

> Varoluşunu toplumsal olarak üretmesi esnasında insan kaçınılmaz olarak kendi iradesinden bağımsız birtakım ilişkilere, yani maddi üretim güçlerinin gelişmişlik evresine tekabül eden ilişkilere girer. Bu üretim ilişkilerinin toplamı bir toplumun iktisadi yapısını oluşturur. Hukuki ve siyasal üstyapı, bu gerçek temelin üzerinde yükselir ve belirli toplumsal bilinç biçimleri de bu temele tekabül eder... İktisadi temelde gerçekleşen değişimler er ya da geç bu muazzam üstyapıda dönüşümlere yol açar... İnsanların çatışmanın bilincine varması ve mücadeleye girişmesi de bu üstyapının unsurları olan ideolojik biçimler dolayımıyla gerçekleşir.[36]

Tarihselci ya da Hegelci Marksistlerin çoğu bu iddiaya karşı çıkarak üstyapı içindeki çatışmaları vurgular. Sınıf mücadelesinin kaderini, dolayısıyla tarihin yönünü asıl tayin edenin ideolojik biçimler arasındaki çatışma olduğunu ileri sürerler. Her iki yaklaşımda da "daima tek bir özdeşleşim *yapısı* işbaşındadır, ki bu da problemati-

34. "Limites", 395. 35. "Object", 138/337.

36. Karl Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, 20; *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 13.

ğin yapısıdır; verili düzeyleri birini diğerine indirgemek suretiyle *teorik olarak* birbirleriyle özdeş kılar".[37] Hegelci Marksizmi ekonomik indirgemecilikten ayıran teorik ayrım çizgisinin her iki tarafında sabit kalan şey dışavurumcu nedensellik (*expressive causality*), yani toplumun tek bir çelişki tarafından şekillendirildiği fikridir. O halde "Sınırları İçinde Marx" makalesinde Althusser her iki eğilimin de ayırdındadır: toplumu tek bir çelişki, meta biçiminin mantığı tarafından şekillendirilmiş olarak görmek.

Kapital'in ilk cildinin başında yer alan ve bir yanıyla kaba bir Hegelcilik diğer yanıyla ise iktisadi indirgemecilik olan bu "mantık" metnin bütününü ifade etmez. Althusser bu mantığın, meta biçiminin iç çelişkisine indirgenemeyecek olan ilişki ve düzeyleri içeren analizler ve bölümler tarafından sürekli kesintiye uğratıldığını, serimleme düzeninin dışında kalan (*hors d'ordre d'exposition*) bu bölümlerin Hegelcilikten veya iktisadi indirgemeci mantıktan bir kopuş ifade ettiğini ileri sürer.[38] Bu kopuş ilkel birikimi konu alan bölümleri, dolayısıyla kapitalist üretim tarzının kuruluşu sorununu içermekle birlikte bundan ibaret değildir. İktisadi indirgemecilikle gerilim içerisindeki bu diğer mantık işbirliği, işgünü, makine ve büyük ölçekli sanayi hakkındaki bölümleri de kapsar (bütün bu bölümlere ve her birinin yaslandığı mantığa daha sonra döneceğim). Hâkim serimleme düzeninin dışında kalan bu diğer mantık neyi içermektedir? Hâkim mantığın kesintiye uğratılması ya da onun dışında kalmak gibi negatif terimlere başvurmadan farklı bir seçenek nasıl düşünülebilir? Başka bir deyişle, ekonomik indirgemecilik ve Hegelciliğin, ya da Marksist düşünce olarak adlandırılan şeyin büyük bölümünü oluşturan bu iki yaklaşım arasındaki ortak bölgenin, toplumsal üzerine bir söylem kurarken dışlamak zorunda olduğu şey nedir?[39]

37. "Object", 139/338. 38. "Limites", 397.

39. Althusser'in geç ve erken dönemi arasında ciddi bir kopuş yoktur, içkin nedenselliğin ilk ortaya atılışının ekonomik indirgemecilik ile toplumsal ilişkilere dair daha materyalist –yani içkin– bir kavramsallaştırma arasında içsel bir gerilimi tespit etme çabası olduğu görülmektedir. "Zira her ne iddia öne sürülürse sürülsün, [Althusser] bize '*Kapital*'i okumak' yönünde çağrıda bulunduğunda, bunu Marksizme atfettiği hipotetik bir saflığı geri kazandırmak amacıyla değil, tam da Marx ideolojik sınıf mücadelesini teorize etmeyi ilk kez mümkün kılan kavram-

Bu sorulara verilecek karşılığın ipuçları, *Kapital*'in iki başlangıç noktası, yani meta biçimi ve ilkel birikim arasındaki uyuşmazlıkta bulunabilir. İkincinin emeğin metalaşmasını tarihselleştirme yoluyla sorguladığı şeyi ilki varsaymaktadır. İlkel birikim emek gücü dışında satacak bir şeyi olmayan emekçi bir öznenin meydana gelmesi için zorunlu olan şiddete dayalı operasyonu ifşa ederken, meta biçiminin analizi bu koşulu zaten gerçekleşmiş bir veri olarak kabul eder. Tarihsel perspektifin yarattığı farkın bu olduğu bile iddia edilebilir. Tamamlanmış olarak kabul edilen kapitalist üretim tarzı ile kapitalist üretim tarzının oluşumu sorunu arasındaki farktır bu. Aynı zamanda, ilk mantık kullanım değeri/mübadele değerinden soyut ve somut emeğe, oradan da artı değerin tanımına doğru ilerlerken, emeğin metalaşması varsayımı, tümüyle niceliksel bir artı değer anlayışından ayırt edilmez hale gelir.

Kapital'in birinci cildinin ilk bölümünü okurken artı değere ilişkin teorik bir izah karşınıza çıkar: Bu aritmetik izaha göre artı değer, emek gücü tarafından üretilen değer ile emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olan değer (ücret) arasındaki fark cinsinden hesaplanabilir. Artı değerin bu aritmetik izahında emek, salt bir meta olarak boy gösterir.[40]

Althusser'in ileri sürdüğü gibi bu izahat, emeğin metaya dönüşmesi için gerekli olan koşulları —hem fabrikadaki işbölümü, işbirliği ve disiplin gibi emeğin örgütlenmesine ilişkin, hem de emeğin fabrika dışında yeniden üretimine ilişkin koşulları— yani ekonominin oluşumu için gerekli olan "örgütlü toplumsal güçler"i (devlet, yasa, ideoloji) dışlamaktadır. Meta üzerine olan bölümde bu fark iyice belirginleşir, zira emeğin bir meta olduğu görüşü, tümüyle iktisadi bir analizi mümkün kılar; ilkel birikim üzerine olan bölüm ise "üretimin siyaseti"ne, yani emek gücünü metaya dönüştürmek için gereken ilişkilere işaret eder.[41] Bu farkın tam anlamıyla ortaya kon-

---

ları yerleştirdiği anda, bizzat bu kavramsal biçimlerin içinde cereyan eden ideolojik sınıf mücadelesinin izlerini açığa çıkarmak amacıyla yapar" (Dominique Lecourt, *The Mediocracy: French Philosophy since the Mid-1970s*, 170).

40. Louis Althusser, "The Crisis of Marxism", 233.

41. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe siyasi ilişkilerin, emek gücünün oluşumu için zorunlu olan iktidar ve mücadele ilişkilerinin, herhangi bir iktisadi indirgemeciliği geçersiz kılacağını ileri sürüyorlar (*Hegemony and Socialist Strategy:*

ması, içkin nedensellik fikrinin siyasi açıdan ne ifade ettiğinin anlaşılmasını sağlar. Herhangi bir ekonominin, herhangi bir üretim tarzının koşullarının üstbelirlenmiş olduğunun farkına varmak anlamında içkin ya da yapısal nedensellik, toplumsal ilişkilerin somutluğu üzerine düşünmek gibi siyasi ve felsefi bir sorunla doğrudan ilişkilidir.

Özgür işçinin, dolayısıyla sermayenin oluşumu için zorunlu olan yıkım ve şiddeti vurgulayan ilkel birikimi konu alan bölümler, toplumsal ilişkilerin somutluğunu tarif etmeye başlar. Antonio Negri'nin belirttiği gibi, ilkel birikimi tarif eden yıkım ve şiddeti anlamak için, sermayeden önce var olan işbirliği ve toplumsal ilişki biçimlerini hayal etmek gerekir; kapitalist birikimin ihtiyaç duyduğu "özgür işçi"nin meydana gelişi, bu biçimlerin tahrip edilmesi veya büyük oranda değişime uğratılmasıyla mümkün olmuştur. Negri' nin belirttiği gibi, "sermayenin önceki emek biçimlerini kuşatarak kendi değer takdiri mekanizmasının kıskacına aldığı ilkel birikim döneminde, işbirliğinin hangi biçimi alacağını dayatan sermaye olmuştu, ve bunu, geleneksel emekçi özneler arasındaki ilişkilerin içini boşaltarak gerçekleştirdi".[42] Kapitalist üretim tarzının oluşumu ile ilkel birikim evresinin içerdiği şiddet arasındaki yakın bağ, sermaye öncesi toplumsal ilişkilerin somutluğuna tekabül eder.[43] Takas biçimindeki ilkel mübadeleden yasadışı mülksüzleştirmeye dek uzanan ilkel birikimin bu "diğer yüzü", ilkel birikimin (çitleme hareketinden kanlı yasalara dek uzanan) şiddet yüklü tarihinin ayna görüntüsü olarak kendiliğinden gelişmiş ve dirençli toplumsal ilişkilerde varlığını sürdürür. Şiddetin kurumsallaşması olan ilkel birikim nasıl hiçbir zaman tam anlamıyla son bulmayıp fabrikanın iç

Towards a Radical Democratic Politics, 79; Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim, 2008). Bu noktaya bir sonraki bölümde geri döneceğim.

42. Antonio Negri, "Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today", 165.

43. Michael Perelman'a göre, klasik iktisadın ilk dönem teorisyenleri teorik yazılarında, siyasi yazılarında, günlüklerinde ve mektuplarında piyasa zorunluluğunun "görünmez el"inden bahsetseler de, ortak alanlardan piyasaya yönelik olmayan üretime kadar kendi kendine yeterliliği besleyen bütün geleneksel ilişkileri yıkmak için bilinçli bir çaba sergilerler (*The Invention of Capitalism*).

mekânlarına göç ederse, bu işbirliği ve toplumsallık biçimleri de sermayenin oluşumuyla birlikte ortadan kalkmaz, ancak kökten bir dönüşüme uğrar. Negri'nin ileri sürdüğü gibi, kapitalist üretim tarzının tarihinin tamamı, birikim biçimleri ve bunlara eşlik eden erk ve şiddet biçimleri ile, işbirliği biçimleri ve bunların peşi sıra gelen direniş biçimleri arasındaki ödünsüz karşıtlık olarak yorumlanabilir.[44] Bu çatışma, sürekli olarak yeni birikim ve işbirliği biçimlerinin yıkılıp inşa edilmesine yol açar.

Yeni işbirliği biçimlerinin yıkımı ve yaratılması eski toplumsallık ve öznellik biçimlerinin yıkımı ve yaratılması anlamına gelir. Böylelikle, önceki üretim tarzı ve onun zorbaca yasalarının temellük edilmesi veya tahribi sonrasında Marx'ta ilkel birikimin üçüncü bir momentini, dayanağını öznellik ve toplumsallıktan alan bir normalleşme momentini bulmak mümkündür. Marx'ın ifade ettiği gibi: "Kapitalist üretimin ilerleyişi bir işçi sınıfını ortaya çıkarır; eğitim, gelenek ve alışkanlıkların şekillendirdiği bu sınıf, bu üretim tarzının gereklerini sorgusuz sualsiz doğa yasaları olarak kabul eder" (KI 707/765). Eski üretim tarzının zorbalığı ve çözülüşünü yeni üretim tarzının normalleşmesi izler, böylelikle geçmiş üretim tarzının hafızasıyla birlikte, yeni üretim tarzının temelinde yatan şiddetin izleri de silinir. Kapitalist üretim tarzının düzenli işleyişini sağlayan bu normalleşme, yalnızca hukuk ve kurumlar düzeyinde değil, aynı zamanda öznellik düzeyinde yaşama geçer.[45] *Kapitalist üretim tarzının oluşumu için belli bir öznellik üretimi zorunludur*. Sermaye gibi yeni bir üretim tarzının kurumsallaşması için yalnızca yeni bir ekonominin oluşumu veya yeni yasaların yazılması yeterli değildir; kendisini varoluşun gündelik boyutunda da kurması, alışkanlığa dönüşmesi gerekir.

Öyleyse bu farklı mantıklarda etkili olan şey, ekonomi tarafından üretilmekle birlikte onu aşan toplumsallık ve öznelliğin ta kendisidir. "Üretilmek" ve "aşmak" burada bir ilişkinin söz konusu olduğunun, toplumsallık ve öznelliğin üretim tarzıyla olan ilişkisinin kaba bir ifadesidir. Muğlaklık, bu noktada kaçınılmazdır, çünkü bu

44. Negri, *Insurgencies*, 259.
45. Gabriel Albiac, "Spinoza/Marx: le sujet construit", 13.

ilişkiyi henüz yalnızca kaba hatlarıyla görmeye başlıyoruz, dolayısıyla üretim tarzının da ancak kaba hatlarını görmeye başlıyoruz. Şu aşamada bu ilişkinin ne olduğuna dair pek az şey bilsek de, ekonomik indirgemeciliğin çeşitli biçimlerinin, hatta erken dönem yapıtlarında bizzat Althusser'in ileri sürdüğü gibi, iktisadi boyut tarafından uysal ve itaatkâr bir toplumsallık biçiminin yaratılmasından ibaret olmadığını biliyoruz. Söz konusu olan, iradiciliğin (*voluntarizm*) ve yabancılaşma metafiziğinin çeşitli biçimlerindeki gibi bir dışsallık ve aşkınlık ilişkisi de değildir. Buna benzer öznellik tahayyüllerinin altında yatan temel fikir, klasik siyasal iktisat ve onun sözde ilkel birikim teorisiyle teorik açıdan uyumludur: İki durumda da öznellik, zamandan bağımsız bir olasılık olarak tarihin dışında konumlanması hasebiyle tarih üzerinde etki etme gücüne sahiptir. Değişim ve dönüşüm, ancak tarihin şiddetinden payını almayan, aşkın bir özne imgesi üzerinden tahayyül edilebilir. Öznellik ile üretim tarzı arasındaki ilişkiye dair salt olumsuz değil olumlayıcı bir yaklaşım geliştirmeye başlamak için, bu "diğer mantık"ı irdelemeliyiz, ancak Marx'ın metinlerindeki "hâkim" mantığın kuruluşunda rol oynadığı gibi bu mantıktan etkilendiğini de akılda tutarak.

KAPİTALİZMİN TARİHÖNCESİ

Ekonomik indirgemecilik problemi ve eleştirisi, Marx'ın yapıtının araladığı mekânın içsel bir sorunu ve çelişkisidir. Marx tarafından bu ad altında dile getirilmiş olmadığından Marx'ın kendinden ziyade Marksizmin problemi olduğu söylenebilir.[46] Marx'ın yapıtlarındaysa, ekonomik indirgemecilik sorununun ilk işaretlerini veren bi-

46. Ekonomik indirgemecilik sorunu ve etrafında gelişen polemikler Marx'ın ve Friedrich Engels'in yapıtlarında da eksik değildi, bunların en iyi bilineni belki de Engels'in Joseph Bloch'a yazdığı 21 Eylül 1890 tarihli mektubudur. Mektup şöyle başlar: "... Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte nihai olarak belirleyici etken, gerçek yaşamın üretilmesi ve yeniden üretilmesidir. Marx veya ben hiçbir yerde bundan fazlasını ileri sürmedik. Dolayısıyla eğer biri bunu eğip bükerek ekonomik etken yegâne belirleyicidir derse, önermemizi anlamsız, soyut, saçma bir ifadeye dönüştürür. Ekonomik durum temeldir, fakat sınıf mücadelesi ve sonuçlarına dair üstyapı-siyaset biçimlerinin çeşitli unsurları... özellikle bütün bu gerçek mücadelelerin katılımcıların zihinlerindeki yansıması, siyasal, hukuki, fel-

raz daha farklı sorunlar mevcuttur, sözgelimi iktisadi ilişkilerin başatlığına (meta üretimi, artı değerin realize olması vb.) dayanan bir üretim tarzı olan kapitalist üretim tarzı ile muhtemelen farklı belirlenim ve tahakküm ilişkilerine dayalı kapitalizm-öncesi üretim tarzları arasında ne tür bir fark olduğu sorusu gibi. Bu, ekonomik indirgemecilikle aynı sorun değilse de, yani sorun ekonomik indirgemeciliğin hangi (kapitalizm-öncesi) toplumlar için geçerli, hangileri içinse geçersiz olduğunu ayırt etmek olmasa da, benzer bir sorundur, zira ekonomi olarak adlandırılan şeyin farklı üretim tarzları içinde farklı etkinlik düzeylerinde ortaya çıkışını sağlayan koşulları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ele alır. Marx'ın *Grundrisse*'de "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ı konu alan bölümlerde ele aldığı sorulardan biri budur.

"Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da Marx'ın temel sorusu, kapitalizm-öncesi üretim tarzları (Asya tipi, antik, feodal vb.) ile kapitalist üretim tarzı arasındaki farkın hangi zemine dayandığı ve sonuçlarının ne olduğudur. Claude Lefort, Marx'ın temelde, kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzlarının kendi aralarındaki küçük farklılıklardan ziyade, bu üretim tarzları ile kapitalist üretim tarzı arasındaki ana ayrımla ilgilendiğini belirtir.[47] Gelgelelim, defterlerde ele alınan soruların tamamı bu ayrımla ilgili değildir. Kapitalizm-öncesi üretim tarzları kapitalist üretim tarzının tarihöncesini oluşturduğu, kendi çözülüşü ile kapitalist üretim tarzını var eden unsurları meydana getirdiği için, bir dönemden diğerine neyin miras kaldığı, neyin nasıl dönüştüğü sorusu basit bir karşılaştırmayı aşar. Dolayısıyla bu defterlerle Marx'ın ilkel birikim analizi arasında pek çok kesişme noktası bulunur. Farklı tarz veya biçimlerin ister mukayese isterse tarihsel süreklilik açısından aynı düzlemde yer alması için, aralarında bir ortaklık, her birini üretim tarzı kılan ortak bir şey olmalıdır. Böylece metin bir üretim tarzının nasıl tanımlanacağına

---

sefi teoriler, dini görüşler ve bunların giderek dogma sistemlerine dönüşmesi – bunlar da tarihsel mücadeleler üzerinde etkilerini gösterir ve pek çok durumda bu mücadelelerin *biçimini* belirler." Bu alıntı, Marksizm içinde çizilen mevzilerde uzun bir geçmişe sahip olmakla birlikte, burada ortaya atılan sorunları çözmeye pek bir katkı sunmuyor.

47. Claude Lefort, "From One Vision of History to Another", 142.

ilişkin genel soruyu ortaya atar. İşte bu üçüncü problem etrafında metin önceden bahsettiğimiz tali mantıkla en açık biçimde çakışır. Kapitalizm-öncesi iktisadi koşullara odaklanan defter, *Grundrisse*'nin büyük bölümü gibi, bir üretim tarzının belirlenimi ve dönüşümünde öznellik ve toplumsallığın kurucu gücünü kabul eden bir kavramsal sahada geliştirilir.[48]

Son olarak, metinde söz konusu olan bu farklı problematiklerin (ki daha sonra her biri gerekçelendirilecek ve ayrıntılı olarak ele alınacak) sıralanmasının ardından, kendi başına bir problematik oluşturmasa da bir okuma sorunu doğuran dördüncü bir boyutu daha eklemek gerekir: bu farklı problemler arasındaki ilişkinin nasıl eklemleneceği sorusu. "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar", *Grundrisse*'yi oluşturan defterlerde görülen açık, yer yer çakışan, kesintili üslubu izler; önceki ifade ve analizler hafif değişikliklerle tekrar edilir, bazen de analiz yarıda kesilir ve daha ileride tekrar ele alınarak geliştirilir. *Grundrisse* genel kuram ile onun özgül ifadesi, kavram ve örneği arasında kesin bir ayrım yapmayan bir üslup izler.[49] Genel ve tikel arasındaki hiyerarşinin sarsılması, defterlerin tamamlanmamış oluşuna yorulabileceği gibi, başka bir soruya uzanan bir açıklık olarak da düşünülebilir: Bu defterlerde spekülatif antropoloji ve tarih alanına bir katkı dışında ne amaçlanmaktadır? Marx burada yalnızca öznellik ve üretim tarzı arasındaki ilişkiye dair karmaşık bir düşünce geliştirmekle kalmaz, tarihsel dönüşüme ilişkin de farklı ve orijinal bir düşünüş geliştirir.

48. Althusser'in *Kapital*'i konu alan erken dönem çalışmasına benzer bir sahada ve Althusser'e tezat olarak, *Grundrisse*'nin öznellik ve antagonizmanın kurucu gücüne açık bir sunum (*Darstellung*) ve mantık geliştirdiğini öne sürer. "*Grundrisse*'de *Forschung* ile *Darstellung* arasında gerçekleşen mantıksal sürecin tüm safhalarını izlemek mümkündür. Önceki belirtileri dikkate alırsak, bu sürecin doğrusal, tek hat üzerinden ilerleyen bir süreç olmadığını çabucak fark ederiz. Araştırma ve sunumun diyalektiği, aksine, her yandan açıktır: Araştırmanın sunumu biçimini alan her sonuç, mekânı yeni bir araştırmaya ve yeni bir sunuma açar" (*Marx Beyond Marx*, 12).

49. Bu ayrımın sarsılması, her ne kadar belli bir metindeki gerilimlere ve söz konusu olanın ne olduğuna bağlı olarak kendi içinde farklı biçimler ve boyutlara bürünse de, Marx'ın yazımının değişmez bir özelliği olarak görülebilir (Balibar, *The Philosophy of Marx*, 97). Bu "sarsılma"ya ikinci bölümde geri döneceğim.

"Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar" kapitalist üretim tarzının temel tarihsel önkoşulları ve varsayımlarının sıralanmasıyla başlar. Marx'ın ilkel birikim anlatısında olduğu gibi burada da, kapitalist üretim tarzının önkoşulları ve varsayımları, kapitalizmin oluşumunu sağlayan ancak kapitalizmden türetilemeyecek olan koşullar, "işçi"nin üretim araçlarından kopuşu ve bir para akışının serbest kalarak sermayeye dönüşme potansiyeli taşımasıdır, yani çıplak işçi ve serbest servet. Bu başlangıç noktasından hareketle Marx hem kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumların çözülmesiyle birlikte bu özgül varsayımların (*Voraussetzungen*) ve tarihsel önkoşulların (*Bedingungen*) tarihsel oluşumunu araştırır, hem de sermaye öncesi oluşumlar arasında, yalnızca farklı varsayımları ve önkoşulları temelinde değil, aynı zamanda bu varsayımların nasıl ele alındığına bağlı olarak önemli bir ayrım geliştirir. Kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumların hepsinde (Asya tipi, antik, feodal vb.) ortak olan varsayım, işçinin üretim araçlarından veya paranın servetten ayrılmış olmadığı, bunların belirli bir topluluk veya toplumsallık ile bütünleştiği bir durumdur. Marx şöyle yazar:

> Doğal olarak ortaya çıkan bu kabile topluluğu, buna pastoral toplum da diyebiliriz, yaşamlarının nesnel koşullarını, yaşamın yeniden üretimini ve nesnelleştirici faaliyetini (çobanlık, avcılık, çiftçilik gibi faaliyetleri) temellük etmenin ilk varsayımıdır — kan bağı, dil ve geleneklere dayalı komünallik. Dünya büyük bir atölye, emeğin hem araçlarını hem de malzemesini sağlayan bir cephaneliktir; aynı zamanda da topluluğun yeri ve temelidir. Topluluk üyeleri dünyayla naif bir ilişki kurarlar, onu topluluğun, kendini canlı emeğinde üreten ve yeniden üreten topluluğun mülkü olarak görürler (G 445/385)

Kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzları arasındaki ilişkiye dair bu yaklaşımın en az iki teorik sonucu vardır. Öncelikle, aralarındaki ayrımın ne olduğu sorunu kapitalizmin nasıl ortaya çıktığı sorusunu içerir: Her iki soru da varsayımların işleyişiyle ilgilidir. İkinci olarak, üretim tarzını varsayımları üzerinden düşünmek gibi bir nebze farklı bir teorik problem ortaya atar, yani üretim tarzını paradoksal oluşum ânı üzerinden düşünmeyi getirir. Bu an, yeni oluşan üretim tarzına dışsaldır, çünkü onu meydana getiren şey başka güçler ve ilişkiler, başka bir üretim tarzının çözülüşüdür; ama ay-

nı zamanda ona içseldir, çünkü üretim tarzının sürekliliğini ve bekasını sağlamak için gerekli varsayımların yeniden üretimidir. Örneğin kapitalist üretim tarzı "çıplak işçi" ve "serbest servet"i yalnızca önkoşul olarak varsaymakla kalmaz, bekası için bu varsayımları sürekli yeniden üretmelidir.

Bir üretim tarzını varsayımları üzerinden düşünmek, onu bu koşulların zaman ve mekânda bir araya geldiği an üzerinden, yani bir karşılaşma üzerinden düşünmeyi gerektirir. Herhangi bir üretim tarzının oluşumunda rol oynayan kurucu unsurlar, örneğin kapitalist üretim tarzının oluşumunda serbest işçi ve üretken bir kullanımdan serbestleşen para gibi birbiriyle ilişkiye giren unsurların her biri, farklı doğrultularda ilerleyen birer tarihe sahiptir.[50] Bu unsurlar birbiriyle karşılaştığında para cinsinden bir fazlalık, satacak yalnızca emek gücü olan bir nüfusla karşılaştığında ise belli bir üretim tarzı ve ona eşlik eden zorunluluk ve istikrar biçimleri ortaya çıkar. (Aynı örnek üzerinden devam ederek, kapitalist üretim tarzının pek çok zorunluluğunu düşünebiliriz, bir iş bulma, mal üretme, artı değer elde etme, kâr elde etme zorunluluğu bunlar arasında sayılabilir. Bu üretim tarzı içinde bunların her biri farklı derecelerde farklı gruplar için birer dayatma oluşturur.) Karşılaşmanın kendisi olumsaldır. Deleuze ve Guattari'nin ileri sürdüğü gibi, "serbest işçiler ve para sermayesi 'aslında' yan yana duruyorken bile karşılaşma gerçekleşmeyebilirdi".[51] Zorunluluk, yani bir üretim tarzının düzenli olarak yeniden üretimi bizzat olumsallığın yarattığı bir sonuçtur, ve bu nedenle olumsallıktan belki de asla kurtulamaz. Bu, üretim tarzının nasıl düşünüleceğine dair belli bir talep getirir. Althusser'in belirttiği gibi, "Olumsallığı zorunluluğun bir değişkesi veya istisnası gibi düşünmek yerine, zorunluluğu olumsallar arasındaki karşılaşmanın zorunlu hale gelişi olarak düşünmek gerekir".[52] Bu "zorunlu hale geliş", olumsaldan zorunluluğa doğru basit bir geçiş değil süreçtir; çünkü bir üretim tarzının farklı unsurları, toplumsal, teknolojik ve

50. "Rencontre", 571.

51. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, 225/266.

52. "C'est-à-dire qu'au lieu de penser la contingence comme modalité ou exception de la nécessité, il faut penser la nécessité comme le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents" ("Rencontre", 566).

siyasi koşullar, birbirinden bağımsız birer tarihçeye ve ilişkilere sahiptir; bu nedenle de her üretim tarzı, içinde çözülme veya dönüşüme uğrama tehlikesini barındırır. Marx'ın defalarca işaret ettiği gibi, sermaye sürekli olarak iki kurucu unsurunun raydan çıkması tehdidi altındadır: İşçi akışı kesilebilir veya işçiler ayrılıp gidebilir; benzer biçimde sermaye, yatırıma sevk edilmek yerine "israf" edilebilir.[53] "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da "olumsal olanın zorunlu hale gelişi" iki probleme tercüme edilir: herhangi bir üretim tarzının kendi varsayımlarıyla olan ilişkisi ve herhangi bir üretim tarzında üretim ile yeniden üretimin ilişkisi.

Herhangi bir üretim ilişkisinin varsayımları, bu üretim tarzını oluşturan ancak ondan türetilmiş olmayan koşullardır. İlk ortaya çıktıkları an, o üretim tarzına has protokol ve pratikler açısından hayal edilemez, açıklanamazdırlar. Sözde ilkel birikimde gördüğümüz gibi, bu varsayımlara ilişkin soru, "ideoloji" olarak adlandırabileceğimiz soruyla, yani belli bir üretim tarzının kendi ortaya çıkış ânını yeniden yazma ve üst-kodlama aracılığıyla nasıl meşrulaştırdığı meselesiyle ilgilidir. Sözde ilkel birikim örneğinde bu üst-kodlama, kapitalist ile işçi arasındaki farkın, biriktirenler ile har vurup harman savuranlar arasındaki bir fark biçiminde ahlaki bir çerçeveye tercüme edilmesiyle sağlanmıştı. Marx benzer bir sorunu kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlarda görür, bunların her birinin varsayımı belli bir görünüm veya kodlamaya sahiptir.[54] Marx'ın ifade ettiği gibi:

53. Negri, *Marx Beyond Marx*, 45.

54. Üst-kodlama terimi, çok genel ve mecazi anlamda, kodlama, mevcut bir farklılıkla kümesinin üzerine eklenen fazladan veya tamamlayıcı bir "anlam" katmanı olarak anlaşılabilir, örneğin kapitalist ve işçi arasındaki farkın ahlaki olarak kodlanması gibi. Ancak buradaki kullanımda terimin Deleuze ve Guattari tarafından *Anti-Oedipus*'ta geliştirildiği biçimini temel alıyorum. Deleuze ve Guattari'nin kod veya üst-kodlama terimini kullanım biçimi bu genel anlama gönderme yapmakla birlikte, Marx'ın "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ındaki sorunla özgül bir ilişki kurar; buna göre kod, verili bir üretim tarzının kendi varsayımlarıyla olan ilişkisini içerir. Deleuze ve Guattari'nin üst-kodlama düşüncesi, kısmi veya yerel pratiklerin hâkim merkezi bir anlam tarafından yeniden yazılması veya yeniden yorumlanması, Marx'ta Asyalı despotun kendinden önce gelen ilkel topluluklarla olan ilişkisine dair kavramsallaştırmadan hareket eder (194/224). Tabii, Deleuze ve Guattari için kod, ancak kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlar için geçerlidir. Sermaye bütünüyle içkin aksiyomlar üzerine kuruludur ve açıklama için

Emek süreci aracılığıyla *gerçek mülk edinme*, emeğin *ürünü* olmayan, tersine emeğin doğal ya da *tanrısal varsayımları* olarak görünen bu varsayımlar çerçevesinde gerçekleşir. Toprakla kurulan bu ilişkiyi temel alan biçim, pek çok farklı yoldan kendisini gerçekleştirebilir. (G 445-6/385)

Bu doğal veya tanrısal önkoşullar, dünyayla kurulan ilişkinin yanı sıra, herhangi bir üretken faaliyeti önceler gibi görünen belirli komünal ve toplumsal ilişkileri içerir. Marx bu varsayımlara, yahut bu varsayımlarla kurulan belirli bir ilişkiyi ifade eden "biçim"lere geniş bir kapsam verir. Kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumları tanımlayan bu form, yalnızca ilkel kabilelerde bulunan toplumsal ilişkileri —bir tür ilkel komünizmi— değil, Asyalı despotu da kapsar. Asya tipi üretim tarzında herhangi bir üretken faaliyetin önkoşulu ve varsayımı olarak beliren şey dünya değil, despotun kendisidir.

Marx'ın ileri sürdüğü gibi:

Örneğin çoğu *Asya tipi* toprak biçiminde olduğu gibi, bütün bu küçük cemaatlerin üstündeki *toplayıcı birliğin*, üst düzeydeki *mülk sahibi* ya da *tekmülk sahibi* olarak görünmesi bir çelişki değildir. Birlik, mülkün gerçek sahibi ve ortak mülkiyetin gerçek varsayımı olduğuna göre, bu birliğin kendisi çok sayıda gerçek tikel topluluğun üstünde, *ayrı bir* varlık olarak ortaya çıkabilir; bu durumda birey fiilen mülksüzdür, veya mülkiyet (yani bireyin emek ve yeniden üretimin doğal koşullarıyla olan ilişkisinin, öznelliğin, doğa tarafından bahşedilmiş bu nesnel ve inorganik bedeninin kendine ait olması) en yüksek birlik tarafından (ki bütün cemaatlerin babası sıfatıyla despot tarafından temsil edilir) tikel topluluğun dolayımıyla, bireye bağışlanmış bir şey olarak görünür (G 446/385)

Marx'ın üretimin koşulları olarak dünyayı ve despotu aynı biçim içerisine, çelişki kaygısı duymadan dahil etmesi, üretim tarzının görünümü veya kodlanması sorusu ile üretim tarzının varsayımları sorusunun birbiriyle ilişkili, hatta belki birbirinden ayrı düşünülemez olduğuna işaret eder. Böylelikle, aşikâr bir nokta gibi görünen her üretim tarzı veya üretken faaliyetin birtakım önkoşullar ve varsayımlardan ayrı düşünülemez oluşu, yani insanın daima tarihin belli

---

başka bir anlam katmanına başvurmaz. Gelgelelim Deleuze ve Guattari kapitalizmde "yeniden kodlama"nın devam ettiğini kabul eder, ki benim savım da ahlaki kategorilerin yeniden-kodlamanın önemli bir unsuru olarak işlev görmeyi sürdürdüğü, değerin anlamsız denklemlerine anlam yüklediği yönünde.

bir noktasından başladığı gerçeği, daha zor bir soruya paralel hale gelir: çeşitli istikrar biçimlerinin yaratılması, yani bu varsayımların görünüm veya kodlama aracılığıyla zorunlu kılınması. Bu ikinci sorun, "üretim güç ve ilişkilerinin yeniden üretimi" için —ki her üretim tarzının halletmesi gereken bir sorundur— inanç, görünüm ve arzuların yaratımı ve normalleştirilmesinin, dolayısıyla, yeni kurum, yasa ve pratiklerin yanı sıra, belli başlı gündelik pratiklerin, alışkanlıkların veya öznel temayüllerin de yaratılarak yaygınlaştırılmasının gerekli olduğu anlamına gelir.[55]

Belli bir üretim tarzının normalleşerek yeniden üretilmesi, üretim tarzının görünümünün inşasını içerir. Marx'ın kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışı hakkında söylediği gibi, "üretim tarzının gerekleri sorgusuz sualsiz doğa yasaları gibi görülmelidir" (KI 707/765). Marx'ın iddiasını izleyerek, bu görünümün hem bir şeyleşme hem de doğallaşma, ama aynı zamanda bir "tersyüz ediş" olduğu ileri sürülebilir, zira üretim tarzını oluşturan ve mümkün kılan pratik, şiddetin örtbas edilmesi ve alışkanlık sayesinde ilerleyen bir süreçtir. Kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumların her birinde üretim tarzının ve onun kendine has emek fazlası elde etme biçiminin bir sonucu olan şey —örneğin despotizmin kendine has toplumsallık tarzı— bir neden gibi algılanır (ve dolayısıyla bir bakıma bir neden işlevi görür); böylelikle, o üretim tarzına özgü ilişkileri güvence altına alarak normalleştirir. Althusser'in "toplum etkisi", Deleuze ve Guattari'nin ise "*socius*" olarak adlandırdığı sorun budur. Althusser'e göre bir üretim tarzının kurucu unsurlarını kuramsallaştırmaya dönük herhangi bir çaba, bir başka soruyu sormadığı sürece eksik kalır: Toplum etkisine ilişkin bu soru, farklı unsurların tutarlılık içinde bir araya gelerek belli bir tür toplumsal varoluşu nasıl oluşturduğu sorusudur.[56] Bir üretim tarzını kuran karmaşık koşulların,

55. Althusser, *Sur la reproduction*, 20. Alışkanlık ve yatkınlıkların bir üretim tarzının yeniden üretimiyle ilişkisindeki ısrarımı, Althusser'in ideolojiyi maddi bir pratik olarak kavramsallaştırmasına borçlu olduğumu söylememe gerek yok.

56. Althusser'in toplum etkisinin, herhangi bir üretim tarzının tarihsel gelişiminin zorunlu tamamlayıcısı olduğuna dair savı, kısmen Marx'ın şu cümlesinden ilham alır: "Tek bir mantıksal hareket formülü, zaman akışı formülü içinde bütün ilişkilerin aynı anda bir arada var olduğu ve birbirini desteklediği bir toplum yapı-

örneğin kapitalizm için, köylülerin mülklerinin ellerinden alınması, simsarlık, sömürgecilik, ticaret sermayesi vb.nin ötesinde, bu unsurların bir üretim tarzını ve onun kendine özgü düzenliliğini, istikrarını ve kurallarını oluşturmak üzere nasıl eklemlendiği sorusu önem kazanır.[57] Toplum etkisi işte bu istikrardır, daha doğrusu istikrarı üreten, üretim tarzının düzenli işleyişinin hem bir sonucu hem de önkoşulu olan normalleşme ve dayanışmayı üreten nedenlerden biridir. Althusser'in ileri sürdüğü gibi:

> Bu "toplum etkisi"nin üretim mekanizması, ancak mekanizmanın bütün sonuçları gerçekleştiğinde, bireylerin toplumla olan bilinçli ya da bilinçsiz fakat somut ilişkisini oluşturacak düzeye kadar indiğinde, yani insanların bilinçli veya bilinçsiz sürdürdükleri yaşamlarının, proje, eylem, tavır ve toplumsal işlevlerinin çerçevesini oluşturan ideoloji fetişizmi (ya da "toplumsal bilinç formları") düzeyine indiğinde tamamlanmış sayılabilir.[58]

Bir mekanizma olarak toplum etkisi, kurum ve yapılardan alışkanlık ve tavırlara, iktisadi ilişkilerden toplumsal ilişkilere uzanan bir dizi etki veya çakışan düzey olarak kavranmalı, bu düzeyler arasında otomatik bir öncelik hiyerarşisi varsayılmamalıdır.[59] Marx'ın kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzlarına ait görünümler ve varsayımlar konusunda belirttiği gibi, bu toplum etkisi, üretim tarzının belli bir görünümünü veya ona yönelik belli bir tutumu içerir. Bu görünüm çoğu kez neden ve sonucun yer değiştirmesi olarak tarif edilir, yani belli bir faaliyet veya pratiğin sonuçları onun nedeni gibi görünür. Gelgelelim bu görünüm ya da tutum basit bir sonuç ya da art-görüngü (epifenomen) olarak geçiştirilemez; belli bir üretim tarzı içindeki insan ilişkileri toplamını oluşturan edim, düşünce ve davranışlara dahil edildiğinden başlı başına bir etkinliğe sahiptir. Bu açıdan Deleuze ve Guattari'nin fahri-neden (*quasi-cause*) olarak adlandırdığı şeye tekabül eder. Marx'ın bir önceki alıntıda gördüğümüz metnine ilişkin olarak Deleuze ve Guattari şu yorumu yaparlar:

---

sını nasıl açıklayabilir?" (*The Poverty of Philosophy*, 110; Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 1966).

57. Louis Althusser "From *Capital* to Marx's Philosophy", 66.

58. *A.g.y.*

59. Étienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, 30

Tıpkı arzu üretiminin biçimleri gibi, toplumsal üretim biçimleri de teşekkül etmemiş, atıl bir tavrı içerir; sürece eşlik eden bu üretim-karşıtı unsur, *socius* olarak işlev gören bir bütün gövdedir. Bu *socius*, dünyanın gövdesi olabileceği gibi, tiranın ya da sermayenin gövdesi de olabilir. Marx'ın, emeğin ürünü olmadığını, ancak onun doğal veya ilahi bir varsayımı gibi belirdiğini söylediği şey işte bu gövdedir. Aslında başlı başına üretken güçlere karşı olmakla da sınırlandırmaz kendisini. Üretimin tamamı üzerine çökelerek üretim güçlerinin ve aktörlerinin üzerinde dağılacağı yüzeyi meydana getirir. Böylelikle bütün artı ürüne el koyar ve sürecin hem bütününü hem de parçalarını kendine vehmeder; bir fahri-neden yerine geçerek sürecin kendisinden kaynaklanıyormuş gibi görünmesine yol açar.[60]

Deleuze ve Guattari'ye göre bir fahri-neden paradoksal bir çokluktur çünkü kendisi bir sonuç olan şeyin geriye dönük olarak bir nedensellik ve etkinlik sergilemesini ifade eder. Bu sonucun kendisi, bir üretim tarzının varsayımı olarak görünen, veya daha genel olarak, edimin ve üretimin tarihselliğinin, tarihinin dışındaymış gibi görünen şeye karşı gösterilen bu tutumun kendisi bir neden işlevi görür, zira o üretim tarzı içerisinde yaşayanların tutumlarını şekillendirir ve etkiler.

Toplum etkisi denen bu şeyi, Althusser'in ve Deleuze ile Guattari'nin yaptığı gibi, üretim tarzına ilişkin genel problemi, dolayısıyla Marx'ın sermaye çözümlemesini kapsayacak biçimde genişletmek mümkündür. Marx'ın yapıtları içinde böyle bir genişletmeye dayanak olabilecek en az birkaç nokta bulunur. Öncelikle, daha önce de belirttiğim gibi, Marx için bir üretim tarzının "varsayımları" ya da "tarihsel önkoşulları" meselesi o varsayımların ideolojik görünümünden ya da kodlanmasından ayrı düşünülemez. İkinci olarak, görünümlerin aynı anda hem "ayrışması" hem de tersyüz edilişi, *Alman İdeolojisi*'nden *Kapital*'e, Marx'ın metinlerinin çoğunda karşımıza çıkan genel bir temadır. İdeoloji ve fetişizm gibi çok çeşitli kavram ve problematikleri kateden bu ikinci temayı izlemeye girişecek değilim, ancak kapitalin, kapitalizm-öncesi veya Asya tipi üretim tarzındakine benzer bir görünüm biçimi veya yapısı kazandı-

60. Deleuze ve Guattari, Marx'ın kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına dair metinlerine getirdikleri yorumlarda Althusser ve Balibar'ın *Kapital'i Okumak* yapıtından büyük ölçüde faydalanmaktadırlar (*Anti-Oedipus*, 10/16).

ğı anları takip edebilirim. Kapitalizmin, tıpkı Asya tipi despotun dünyası gibi, kendi "görünüm kipi"ni oluşturduğu söylenebilir. Sermayenin emekten önce geldiği ve ondan bağımsız olduğu efsunlanmış bir dünya kurar. Marx bunu şöyle betimlemektedir:

> Emeğin bu doğal gücü, sermayenin kendine mal ettiği ve kendini muhafaza etmesini sağlayan bir güç gibi görünür, tıpkı emeğin üretken gücünün de sermayenin bünyevi bir niteliği olarak görünmesi gibi, ve yine tıpkı kapitalistin emek fazlasına sürekli el koymasının, sermayenin kendi kendini değerli kılması olarak görünmesi gibi. Emeğe bütün güçler kendisini sermayenin gücüymüş gibi yansıtır, nasıl ki metanın değer biçimleri para biçiminde yansırsa. (KI 586-7/633)

Sermaye, tıpkı Asyalı bir despot gibi, kendi varlık koşullarını — bu örnekte emek fazlasını yaratan işi— kendisi yaratan, "esrarengiz bir varlık"a dönüşür.[61] Marx'ın belirttiği gibi, üretken faaliyetin varsayımı olan dünya veya despot, daima yarı-gerçek yarı-hayali (hatta tanrısal) bir varlıktır (G 493/401). Bu gizeme bürünmüş el koyma edimi, birlikte çalışan bireylerden oluşan geniş bir grubun sahip olduğu toplumsal işbirliği güçlerinin fazladan üretkenliğine el koymadır, dolayısıyla bu bir grup işçiyi örgütleyen güç her kimse ona ait bir güçmüş gibi görünmeye başlar (KI 323/352). Marx daha polemikçi bir tonda devam ederek, Asya tipi despotun bu gerçek gücünün, yani işbirliğinden ve çokluktan kaynaklanan gücün, bu güce eşlik eden gizemli görünüm biçimiyle birlikte kapitalist üretim tarzında yeniden canlandırıldığını ve yeniden doğduğunu söyler: Asyalı ve Mısırlı kralların ya da Etrüsk teokratlarının vb. bu kudretleri, modern toplumda, ister tek başına bir kapitalist olarak, isterse kolektif şirketlerde olduğu gibi birleşik bir kapitalist olarak ortaya çıkmış olsun, sermayedara geçmiştir. (KI 325/353).

Asya tipi üretim tarzıyla kapitalizm arasındaki benzerliklere ilişkin bu savı, Marx'ın sözde "aydınlanmış" bir burjuvazinin, tezatı olan oryantal despotizmle aynı efsane tarafından kurulduğunu ortaya sermesini salt bir polemik olarak niteleyip gözardı etmek mümkün değilse, bu iki üretim tarzı ve bunların görünüm biçimleri

61. Karl Marx, *Kapital Vol 3*, 966; Türkçesi: *Kapital, 3. Cilt*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1978.

arasında, kavramsal veya tarihsel bir tür bağ bulunmalıdır. Balibar, zaman ve mekânda birbirinden fersah fersah uzak olan bu iki üretim tarzı arasındaki yapısal ya da biçimsel benzerliği hiç değilse kavramsal düzeyde kurmayı başarır. Asya tipi ve kapitalist üretim tarzları arasındaki yapısal ya da biçimsel benzerliğin —neden ile sonucun yer değiştirmesi ve toplumsal ilişkilerin toplumsal olana dair belli bir imgenin bünyesinden kaynaklanıyormuş gibi görünmesi— her bir üretim tarzına özgü belirlenim ilişkileriyle açıklanabileceğini öne sürer. Balibar'a göre diğer üretim tarzları, sözgelimi feodal üretim tarzı, toplumsalın başat boyutu ile belirleyici boyutu —ki iktisattır— arasındaki bir ayrım üzerine kuruludur.[62] "Herhangi bir yapıyı ele aldığımızda, *iktisat belirleyicidir, zira toplumsal yapının hangi boyutunun başat konuma yerleşeceğini belirler*. Basit bir ilişkiden ziyade ilişkiler arasındaki bir ilişkidir; geçişli (*transitive*) değil, yapısal bir nedenselliktir."[63]

Belirleyici ile başat arasındaki bu ayrım, herhangi bir üretim tarzında artı değerin elde edilmesini sağlayan özgül koşullara bağlı olarak ifade edilir ve kurumsallaşır. Balibar, feodal üretim tarzında emek ile artı emeğin hem zamansal hem de mekânsal olarak birbirinden ayrıştığını, ve bu ayrışmanın bir dizi yasal, hukuki ve dinsel ilişki ve pratiğe yansıdığını ve bunlar içerisinde kurulduğunu ileri sürer.[64] Bu ayrım, serflik ve köylülük gibi tahakküm ilişkilerini baskın konuma yerleştirir. Sermaye ve Asya tipi üretim tarzı ise, hiç değilse norm ve yapı olarak benzerdir, çünkü emek ve artı emek arasında deneyimsel herhangi bir ayrım içermez. Sermayede bu ayrım fark edilmeyecek biçimde her bir işgününün içinde örülmüştür, As-

62. Balibar'ın belirleyici ve başat arasında yaptığı ayrım hemen tümüyle Marx'ın şu sözlerine dayanır:

> Şu kadarı apaçıktır: Ne Ortaçağ Katoliklikle, ne de antik dünya politikayla karnını doyurabilirdi. Tersine, her birinin geçimini sağlama tarzları birinde niçin politikanın, diğerinde ise Katolikliğin başrolü oynadığını açıklar. Bunun dışında, örneğin, Roma Cumhuriyeti tarihiyle bir parça tanışıklık, onun gizli tarihinin toprak mülkiyeti tarihi olduğunu bilmek için yeterlidir. Diğer yandan, Don Kişot maceracı şövalyeliğin toplumun bütün iktisadi biçimleriyle bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı hatanın cezasını çoktan çekmiş bulunuyor. (KI 91/96)

63. "Basic Concepts", 224/454. 64. *A.g.y.*, 452/223.

ya tipi despot hâkimiyetindeyse bütün mülkiyet despota aittir, dolayısıyla emek, veya zorunlu emek, despot için harcanan emeğin içinden türetilir (G 446/385). Bu üretim tarzlarının her ikisinde de belirlenim ve başatlık konumunu işgal eden, aynı toplumsal boyut, kurum ya da pratiktir: Kapitalist üretim tarzında bu boyut ekonomidir, Asya tipi üretim tarzında ise siyasi erk. Belirlenim mercii ile başatlık merciinin böylelikle çakışması, kendine has tezahürlerini, yahut göz aldanmacasını üretir. Balibar'a göre bu aldanmaca, Marx'ın meta fetişizmini konu alan o ünlü kısacık metniyle tematik bağları nedeniyle "fetişizm" olarak adlandırılabilir: Her iki halde de aldanmaca, belirleyici boyut ya da sahnenin kendisinden kaynaklanmaktadır.[65] Yani belirlenim, din veya siyaset gibi başka bir sahneye taşınmış değildir. Fetişleştirilen şey, belirleyici momentin kendisidir, zira tümüyle kendi kendine yeterli ve özerk, hatta aşkın ve metafizik bir görünüm arz etmektedir: Asya tipi üretim tarzında despot, toplumsal ilişkilerden evvel ve bağımsız gibi görünür, kapitalizmde ise ekonomi, insan eyleminden bağımsız ve ondan önce, kendi yasalarına göre işleyen bir görünüm arz eder.

Toplum etkisi veya üretim tarzının görünümüne dair genel bir kuram inşa etmeye dönük herhangi bir çaba, Althusser'in belirttiği gibi, deneyimsel, bilinçdışı ve bilinçli sonuçlarını, ilişkilerini, en ince ayrıntısıyla ve gündelik düzeye kadar inerek tarif etmelidir.[66] Böyle bir izahat olmaksızın toplum etkisi düşüncesi, veya bilincin kaçınılmaz olarak düştüğü aldanmaca, ya tümüyle biçimsel bir teori düzeyinde kalır, ya da sermayenin gücünü Asya tipi despotun antik ve gizemli güçleriyle bağlantılandıran, salt polemik bir çağrışım olmaktan öteye geçemez.[67] Salt biçimsel veya "göz aldanmacası"na

65. *A.g.y.*, 218/444.

66. Althusser Marx'ın en azından *Kapital*'deki projesinin, toplum etkisini mikropolitik ilişkilerine ayrıştırmak olduğunu iddia eder ("Philosophy", 66/75). Bu amacın gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalı olabilir. Ancak Althusser'in *Sur la reproduction* yapıtı, ideolojinin kurumsallaşmış, gündelik biçimlerinin karmaşık karşılıklı ilişkilerine gösterdiği dikkat düşünüldüğünde, belli bir bağlamda kapitalist üretim tarzının toplum etkisine dair böyle bir teori üretme çabası olarak okunabilir (*Sur la reproduction*, 211).

67. Toplum etkisine dair böyle bir teorinin tümüyle biçimsel niteliğine getirilen en iyi eleştiri belki de Balibar'ın özeleştirisidir. "Sur la dialectique historique:

dayalı bir kuram, farklı unsurların işleyiş ve ilişkilerini kesin olarak tarif etmekten yoksun olduğu gibi, verili üretim tarzını da durağan bir biçimde kavrar. Böyle bir kuram, belli bir toplumsal oluşum içerisinde "iktisadi" veya "politik" olanı kendi içine kapalı ve belirleyici birer boyut olarak ele almanın ne derece meşru olduğunu sorgulayan farkları gözden kaçırır. Daha da önemlisi, böyle bir kuram, verili herhangi bir üretim tarzının altında yatan gerilimli ve dönüştürücü ilişkilerin bizzat toplum etkisinin parçası olduğunu gözardı eder. Dolayısıyla, "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da, Asya tipi ve kapitalist üretim tarzları arasında göz aldanmacası düzeyinde görülen herhangi bir benzerlik, her bir üretim tarzının özgül niteliği —örneğin her birinde "fazlalık" teriminin anlamı ve işlevi— ve daha önemlisi, her bir üretim tarzında gözlenen özgül tarihsel gerilim ve dönüşümler ışığında düşünülmelidir.

Marx'a göre kapitalizm-öncesi bütün üretim tarzları gibi Asya tipi üretim tarzı da aslında bir yeniden üretim tarzıdır; üretken faaliyetin ve ilerlemenin ereği ve amacı, kendisinin varsayımı olan komünal ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesidir. Kapitalizm-öncesi üretim tarzları, yenilik üretmeyi değil tekrar etmeyi amaçlayan durağanlık ve tekrar biçimleridir.[68] Her birinin geçirdiği dönüşümler ve nihai çöküşü temel bir tekrar çerçevesinde anlaşılmalıdır. Marx'ın belirttiği gibi:

> Toprak mülkiyeti ve tarımın ekonomik düzenin temelini oluşturduğu, dolayısıyla ekonomik amacın kullanım değerleri üretimi, yani bireylerin, toplulukla aralarındaki mevcut ilişkiler çerçevesinde yeniden üretimi olduğu bütün bu biçimlerde, şu özellikler mevcuttur: 1) Emeğin doğal koşullarının —yani emeğin ilk aracı, laboratuvarı ve hammadde kaynağı olan toprağın— emek yoluyla değil, emeğin önvarsayımı olarak temellük edilmesi. Birey emeğin nesnel koşullarını doğrudan kendisine ait şeyler, kendi öz-

---

quelques remarques critiques à propos de *Lire Le Capital*" makalesinde Balibar, bu formülasyonun iki temel açıdan sorunlu olduğunu belirtir: Öznenin, en azından öznel algıların ve bilincin yapısal belirlenimine ilişkin böyle bir teori, hem yapısalcılığın hem de hümanizmanın kusurlarını taşır, çünkü özünde yabancılaşmış bir özne teorisi üretir (224). İkincisi ve daha önemlisi, öznelliğin üretimini bir sonuca indirgemektedir; bu sonucu yapısal nedensellikle ilişkilendirmek için ne kadar uğraş verilirse verilsin, üretim tarzının tek bir unsuru ya da boyutuyla açıklanabilen bir sonuç olmaktan öteye gitmez (217).

nelliğinin inorganik gövdesi olarak görür, onlarla bu sıfatla ilişki kurar ve kendi öznelliğini onlarda yaşama geçirir; emeğin başlıca nesnel koşulu, bir emek ürünü değil, verili doğadır; bir yanda canlı birey, öbür yanda bireyin yeniden üretiminin nesnel koşulu olan toprak. Böylece daha ilk başta bile birey, salt çalışan bir birey, soyut bir emekçi değildir; toprak üstündeki mülkiyeti ona, eyleminin salt sonucu değil önkabulü, yani tıpkı yaşam sürecinde yeniden ürettiği önkabul olan kafası, duyu organları vb. gibi, eylemin önkabulü olan nesnel bir varoluş tarzı kazandırır. 2) Ama çalışan bireyin toprak üzerinde mülk sahibi olma konumu, bu ilişki, onun bir topluluğun üyesi olmasıyla dolayımlanmıştır; doğal kökenli bir klanın üyesi vb. olmakla sahip olduğu, doğal kökenli ve çeşitli tarihi süreçler içinde şu ya da bu oranda gelişmiş ve değişikliğe uğramış olan (toplumsal) varlığına bağlıdır. (G 457-8/393)

Marx'ın kapitalizm-öncesi, özellikle Asya tipi üretim tarzları hakkındaki görüşleri, bu üretim tarzlarını tarihin dışında konumlandırması, Batı'yı tarihin ve ilerlemenin membaı olarak gören Hegelci ana temayı tekrar eder gibidir.[69] Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kuramı bu tür fantezi ve temalardan münezzehmiş gibi davranmak saçma olur. Kuramın varsayılan bir gerçekliğe ne derece uygun düştüğü sorusuyla uğraşmaktansa, metinsel düzeyde Marx için neyin önemli olduğu, yani bu problemin metin içinde ne gibi bir işleve sahip olduğu ve neyi mümkün kıldığı sorusunu sormak daha önemli görünüyor.[70] Bu durumda soruyu şöyle sormak gerekir: Marx'a gö-

68. Lefort, "Marx", 149.

69. Maurice Godelier, "La notion de 'mode de production asiatique' et les schemas marxistes d'evolution des sociétés", 25.

70. Marx'ın burada geliştirmeye başladığı biçimiyle Asya tipi üretim Marksist devlet, siyasal toplum, ideoloji ve iktidar kuramları olarak benimsenmiş ve kabul görmüş olan kuramlarda birçok soruna yol açar. Kaldı ki bütün bu sorunlar, bu kuramın mekânı ve zamanı belli herhangi bir Asya toplumundan ziyade, Aristoteles'ten Montesquieu'ya ve Hegel'e uzanan, "Oryantal Despotizm"e dair köklü Batılı fantezisinin alanına ait olmasının daha baştan işaret ettiği kaçınılmaz sorunun dışındadır. Bizzat Marx'ın ifadeleri "şark"ı Hindistan ve Çin'de olduğu kadar Peru veya Meksika'da konumlandırmaktadır (Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, 462-72). Gerek teorik tutarlılık gerekse tarihsel geçerliliğe ilişkin bu sorunlar nedeniyle, Asya tipi üretim tarzı Marksist teorinin ifade ettiği asıl bütünlükten büyük oranda çıkarılmıştır. Marksist ortodoksi açısından en güç teorik problemlerden biri, Asya tipi üretim tarzının devletin gerekçesinin, yani sınıf mücadelesinin henüz ortada olmadığı bir dönemde bir devlet ortaya atmasıdır. Marksizmin resmi devlet tanımını ihlal ettiği gerekçesiyle (sınıf mücadelesi ol-

re tarihte tekerrürün koşulları, sınırları ve sonuçları nelerdir? Daha ileride Marx, tekrar edilenin her şeyden önce belli bir öznellik biçimi, "inorganik doğasını", öznelliğini oluşturan belli komünal ve toplumsal ilişkiler içinde "bireyin yeniden üretimi" olduğunu söyleyecektir. Burada "birey" sözüyle kastedilen bu bağlardan ayrı, yalıtılmış bir birey değildir. Marx'ın belirttiği gibi, "tüm çıplaklığı içinde bir işçi olan bireyi ortaya atmak başlı başına tarihin bir ürünüdür" (G 444/385). Marx kapitalizm-öncesi üretim tarzlarında, öznellik ile toplumsal bağların kesişiminin yeniden üretilmesinin, bu üretim tarzları için belli bir istikrar sağladığını, bu istikrarın diğer tarihsel dönüşümlerden sonra bile varlığını sürdürebildiğini ileri sürer.[71] Marx'a göre bu tekrarın koşulu, belli bir üretim türü, yani kullanım değerinin üretimidir. Kullanım değerinin üretimi (mübadele için değil, kullanım ve tüketim için üretim) ile varsayımların ve toplumsallığın yeniden üretimi arasındaki bağ ilk anda net değildir. Bu bağı kuran, "yeniden üretim"e dair tümüyle antropolojik bir anlayış

madan devlet de olmaz) Barry Hindess ve Paul Hirst, Asya tipi üretim tarzını reddeder (*Pre-Capitalist Modes of Production*, 198). Pek çok kimsenin Asya tipi üretim tarzı teorisini Marx'ın yapıtında bulunan devlet teorisinin ipuçlarıyla (bu ipuçları genelde *Alman İdeolojisi* ve *Komünist Manifesto*'dan çıkarılır) bağdaşmadığı gerekçesiyle reddettiği sırada, bu dezavantajın, devleti sınıf mücadelesinin hem bir sonucu hem de bir aracı olarak gören bir devlet kuramına indirgenemez oluşunun, Asya tipi üretim tarzının gücü olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu yorumları kışkırtan etkenlerden biri Marx ve komünizm adına bürokratik devlet sosyalizmlerinin oluşumu, yani devlet gücünün "zaman içinde ortadan silinmesi"ne karşı bilfiil direndiğine delalet eden gerçeklerdir. Karl Wittfogel, daha da ileri giderek, bu ikinci grubun belki en ünlü kişisi, bürokratik totaliter sosyalist devletle olan utanç verici yakınlığından ötürü Marksizmin Asya tipi üretim tarzı teorisini karartmak zorunda olduğunu iddia etmiştir (*Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, 411).

71. Marx'ın *Kapital*'de yazdığı gibi,

> Kendilerini devamlı aynı şekilde yeniden üreten ve tesadüfen dağıtıldıklarında, aynı yerde, aynı isim altında yeniden kurulan bu kendine yeterli kapalı toplulukların basit üretim organizması, Asya toplumlarındaki değişmezliğin sırrının çözülmesi konusunda bir anahtar sağlar. Bu sabitlik, Asya devletlerinin durmadan yok olmaları ve yeniden kurulmaları ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri karşısında çarpıcı bir tezat oluşturur. Toplumun temel iktisadi unsurlarının yapısı, siyasetin bulutlu bölgelerinde kopan fırtınalardan etkilenmez. (KI 346-7/379)

olabilir; yani ihtiyaca tekabül eden üretim, toplumsallığı veya öznelliği değiştirmek yerine otomatik olarak yeniden üretmektedir. Bu görüşe göre sermaye, ya da kapitalist üretim tarzı, doğal ihtiyaçlar alanından bir sapma, ekonomi ve ihtiyaçlar arasındaki doğal uyumun saptırılmasıdır. Marx'ın ifade ettiği gibi:

> Bu nedenle, hangi dar ulusal, dini, politik sınırlar çerçevesinde tanımlanırsa tanımlansın, insanın daima üretimin nihai amacı olarak belirdiği eski dünya görüşü, insanın amacının üretim, üretimin amacının da servet olarak göründüğü modern dünyaya oranla çok yüce, çok soylu görünür. Oysa dar burjuva biçimlerinden sıyrıldığında, servet, gerçekte bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin evrensel mübadeleyle yaratılan evrenselliğinden başka nedir? İnsanın doğa güçleri üstünde, hem dış "doğa", hem de kendi doğası üstünde tam bir hâkimiyet kurmasından başka nedir? Yaratıcı potansiyellerini, geçmiş tarihi gelişimden başka hiçbir koşul ve önvarsayım tanımaksızın bu gelişmenin kendisini, yani önceden verili hiçbir ölçüye vurmaksızın insan yeteneklerinin kayıtsız şartsız gelişimini, başlı başına nihai amaç ilan ederek işleyip ortaya çıkarması değil midir? Belirlenmiş bir çerçeve içinde kendini yeniden üretecek yerde, kendi bütünlüğünü üretmesi değil midir? Olmuş olanda kalmaya çabalamak yerine, mutlak oluşum süreci haline, mutlak devinim haline gelmesi değil midir? Burjuva iktisadında —ve ona tekabül eden üretim çağında— insani içeriğin bu tam anlamıyla işlenip açığa çıkarılması, tam anlamıyla bir boşalma ve içeriksiz kalma olarak görünür; bütün sınırlı ve tek yanlı amaçların alaşağı edilmesi, başlı başına nihai amaç olan şeyin bütünüyle dışsal bir amaca kurban edilmesi olarak görünür. (G 460-1/396)

Marx'ın yazımı (Marksistlerden bahsetmiyorum bile) her ne kadar bu yöne meyletse de, yeniden üretim ve üretim arasındaki ayrım, "doğa" ve ihtiyaçlar alanı ile sermaye ve aşırı üretim/yabancılaşma arasındaki bir ayrıma tekabül etmez. Bu tema, daha *Grundrisse*'de bunu destekler gibi görünen bölümlerden alıntı yapmaya başladığımızda dağılır. İlk olarak, yukarıda değindiğim gibi, kapitalizm-öncesi yeniden üretim ekonomilerinde ortaya çıkan "biçim", ilkel komünün yanı sıra Asya tipi despotu da içerir. Yeniden üretimin mekânında konumlandırılan şey doğal münferit insan değil, öznelliğe dair bir dizi farklı olanak ve kısıtlardır (despotizmin tebaası, köle, serf). Yeniden üretim doğal veya önceden verili bir topluluk veya öznelliğe bağlı kalmaz. Genel şeması içinde farklı muhtemel iktidar ilişkilerini içerir. Kapitalizm-öncesi üretim tarzları kullanım

değerlerini yeniden üretir, ancak bu değerlerin hizmetine sunulduğu kullanımlar, iktidar ilişkilerinin muhafazasını içerir. Yeniden üretim, türün doğal olarak yeniden üretimi değil, üretim tarzının toplumsal taleplerinin yeniden üretimidir.

Alman İdeolojisi'nde yaşamın temel maddi koşullarının yeniden üretimi başından itibaren belli bir toplumsal ilişki çerçevesinde temsil edilir. Marx ve Engels'in —yaşamın üretimi ve yeniden üretimini insanlık tarihinin temeli kabul ederek— Hegelci tarih şemasını tersyüz ettikleri bu erken dönem metinde bile yeniden üretim, üretimin ayrılmaz bir parçası, üretim ise tahakküm ve tabiyet ilişkilerinden ayrı düşünülemeyecek bir bütün biçiminde temsil edilir. Marx ve Engels şöyle yazmaktadır: "Yaşamın üretilmesi, ki buna hem emek aracılığıyla kişinin kendi yaşamını üretmesi hem de çocuk sahibi olarak yeni bir yaşamı üretmesi dahildir, şimdi çift taraflı bir ilişki gibi görünüyor; bir yanda doğal, diğer yanda toplumsal bir ilişki."[72] Üretimin ikili doğasına, hem doğal hem de toplumsal niteliğine dair bu iddia, veya daha önce tartıştığımız terimlere dönersek, her yeniden üretimin aynı zamanda bir üretim olduğu iddiası, kendi başına meseleyi çözmeye yetmez. *Alman İdeolojisi*'nin yanı sıra daha sonraki metinlerde de biyolojik üretim ve yeniden üretim —insan bireylerinin yeniden üretimi— üretimin toplumsal ve doğal boyutları arasındaki ilk kesişim olarak görülür. Bu kesişimin alanı ailedir. Kendi başına aile bu ikili ilişkiye dair teorik bir açıklama sunmaz, kimi zaman "doğal bir işbölümü" kimi zaman da toplumsal sömürü ilişkisinin kökeni olarak tarif edilir. Engels şöyle yazmaktadır:

> Tarihte ortaya çıkan ilk sınıf çelişkisi, tekeşli evlilikte erkek ve kadın arasında gelişen ödünsüz karşıtlığa rastlar, ilk sınıf tahakkümü de erkeğin kadın cinsi üzerindeki tahakkümüne tekabül eder. Tekeşlilik müthiş bir tarihsel ilerlemedir, ancak, kölelik ve şahsi servetle birlikte, her ilerlemenin aynı anda göreli bir gerileme olduğu, bir grubun refah ve gelişiminin diğerinin sefaleti ve bastırılması pahasına elde edildiği bugüne dek süren o devrin açılışını yapmıştır. Tekeşlilik, medeni toplumun bir hücresidir, toplumda gelişkin biçimine ulaşan antagonizma ve çelişkilerin doğasını orada incelemek mümkündür.[73]

72. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, 50.

"Doğal" ile "toplumsal"ı yeniden üretim ile üretim arasındaki ayrımın altında yatan normatif kavramlar olarak savunma çabası, Marx'ın (ve Engels'in) aile ya da cinsel işbölümü hakkında sergilediği muğlak tavırla çatışır. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'ndeki veciz ifadeyle, işbölümü, "kökeninde cinsel eylemdeki işbölümünden başka bir şey değildi" diyerek, doğal bir cinsel işbölümünü sonraki bütün bölünmelerin temeline yerleştirirler.[74] Bununla birlikte, aileyi bütün toplumun siyaset-öncesi zemini olarak "doğallaştırma" ya gitmezler; bilakis, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (ki Marx'ın *Grundrisse*'deki antropolojik araştırmasından bolca faydalanan bir yapıttır) Engels'in temel gayelerinden biri, aileyi tarihselleştirmektir. Aile (modern ataerkil ve tekeşli anlamıyla) biyolojik zorunluluktan veya derinlerde gizlenmiş bir dürtüden değil, mülkiyet ve üretim tarzının dönüşümünden kaynaklanan toplumsal ve siyasi bir ilişkidir.[75] Bir önceki alıntının işaret ettiği üzere, sömürü ve tahakkümün ilk sahnesidir, böylece daha sonraki karmaşık toplumlara özgü ilişkilerin yoğunlaşmış bir nüvesini içerir. Marx ve Engels'in düşüncesinde kısmen cinsiyet ayrımına dayanan doğal bir işbölümü bulmak mümkündür; bu temel ilişkinin toplumsal ve siyasi dönüşümü, "modern aile" gibi özgül sosyo-kültürel kurumları meydana getirir.[76] Bu doğal işbölümü, bireylerin yeniden üretiminin daha sonraki biçimlerinin, yeniden işlenerek ev işi ve üretken emek gibi son derece kökleşmiş toplumsal kurumları meydana getirecek olan şeyin hammaddesini oluşturduğuna göre, ne derece doğal bir zemin, doğal bir unsurun yeniden üretilmesi olarak görülebileceği kesin değildir.[77] Bu işbölümünün doğal zemini cinsellik ya da üreme

73. Friedrich Engels, *The Origin of Family, Private Property, and the State*, 75; Türkçesi: "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", *Seçme Yapıtlar*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1979.

74. Marx ve Engels, *The German Ideology*, 51.

75. Engels, *The Origin of Family, Private Property, and the State*, 74.

76. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" başlıklı etkili makalesinde bu ayrımdan hareket eder, ve bunu kendi "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi"nde ifade eder: "Bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi bir toplumun biyolojik cinselliği insan etkinliğinin ürünlerine dönüştürmesini ve bu dönüşmüş biçimdeki cinsel ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir dizi düzenlemedir" (75).

idiyse bile, tarihin iniş çıkışları tarafından önemli ölçüde dönüşüme uğratılmış gibi görünmektedir: Cinsel işbölümü, hem toplumsal işbölümü tarafından sürekli olarak dönüşüme uğratılır, hem de onu dönüşüme uğratır.[78] Kısacası, kapitalizmin aileyi bizzat yaratmadıysa da tepeden tırnağa değişime uğrattığı söylenebilir; bunu kısmen yalıtma yoluyla, ailenin de içinde yer aldığı diğer işbirliği ilişkilerini ilkel birikim sürecinde tahrip etmek suretiyle yapar.[79]

Eğer yeniden üretim (normatif olmakla uzaktan yakından alakası olmayan bir anlamda) doğal olarak nitelenemezse, üretim de doğadan bir sapma olarak anlaşılamaz. *Grundrisse*'den alıntıladığımız bölümde Marx şu soruları sorar: "Dar burjuva biçimlerinden sıyrıldığında, servet gerçekte bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin, evrensel mübadeleyle yaratılan evrenselliğinden başka nedir? İnsanın doğa güçleri üstünde, hem dış "doğa" hem de kendi doğası üstünde tam bir hâkimiyet kurmasından başka nedir?" (G 460-1/396). Böylece Marx, yeniden üretimin prangalarından kurtulmuş üretime pozitif bir nitelik atfeder; serveti, ihtiyaçların evrenselliği ve yeni ihtiyaçların yaratılması olarak gören düşünceye işaret eder.[80] Tek başına ele alındığında bile, böyle bir ifade, sermayenin eleştirisi için doğal olarak önceden beri var olan bir öznellik ve toplumsallığın özgürleşmesinden farklı bir bağlam önermektedir. Öyleyse Marx'ın kullanım değerine ilişkin saptamasının aksine, yeniden üretim ve üretim arasındaki ayrım doğa ve kültür arasındaki ayrıma tekabül etmez, üretim ve yeniden üretimin kendine özgü bir teorisi geliştirilmelidir, bunun için de sözde doğal ihti-

77. Marx ve Engels'in aileyi doğal bir ayrım üzerinde temellenen, tarihsel açıdan olumsal bir kurum biçiminde ele almasının içerdiği paradoks, Marksizm ile feminizm arasında bir ilişki kurmanın zorluğunu kısmen açıklar. Bkz. Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 131.

78. Engels, *The Origin of the Family*, 152. Bu nedenle Iris Young gibi sosyalist feministler, "işbölümü" kavramının Marksizm ile feminizm arasında muhtemel bir kesişim noktası olabileceğini ortaya atmıştır ("Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory", 43).

79. Mariarosa Dalla Costa, "Women and the Subversion of Community", 21.

80. Negri böyle bir geçişin, yabancılaşmadan önceki bir duruma dönüş değil, özgürleşme sorusunun tümüyle öznelliğin kuruluşuna odaklanması anlamına geldiğini ileri sürer (*Marx Beyond Marx*, 112).

yaçlar ve bunların kültür tarafından saptırıldığı yolundaki yaklaşımdan farklı bir zemine ihtiyaç vardır.

ÜRETİM

Üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrımın teorik gelişimini izlemek için *Grundrisse*'nin "M defteri"ne, nam-ı diğer "1857 Girişi" ne dönmek öğretici olur. Marx başlangıçta *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın girişi olarak düşündüğü bu metnin yayımlanmasını ertelemiş, *Grundrisse*'yi oluşturan defterlerden biri olarak saklamıştır.[81] Bu defterin *Grundrisse*'nin geri kalan bölümleriyle ilişkisi tartışmalara yol açmış olmakla beraber, Marx'ın metinde üretim, bölüşüm ve tüketim arasında kurduğu yapı, yukarıda ortaya atılan, Marx'ın kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzları arasında yeniden üretim ve üretim temelinde yaptığı ayrımın dayanakları meselesiyle ilişkilidir. Daha özelde, böyle bir ayrımın dayandığı teorik zeminle ilişkilidir. Giriş bölümünde Marx, burjuva toplumuna dair tarihsel —olumsal ve sonlu— bir anlayış ile tarihsellikten yoksun —zorunlu ve doğal— bir açıklama arasındaki farkı ele alarak kavramsallaştırır. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, burjuva iktisadı veya klasik siyasal iktisat üretim, bölüşüm ve tüketim arasındaki ilişkinin belli bir eklemlenmesi üzerinden ilerler; bu mantık, "ekonomi" ve onun insan doğası fikriyle olan ilişkisine dair belli bir görüşten beslenir ve aynı zamanda bu fikri inşa eder. Marx şöyle yazar:

> Böylece [siyasal iktisatta] üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim bir tutarlılık oluşturur; üretim genel olandır, bölüşüm ve mübadele tikeldir, tüketim ise bütünü bir arada tutan tekilliktir. Tutarlı olmakla beraber yüzeysel bir şemadır bu. Üretim genel doğa yasalarıyla belirlenir, toplumsal tesadüfe bağlı olan bölüşüm ise üretime destek olabileceği gibi köstek de olabilir; biçimsel bir toplumsal hareket olan mübadele, bu ikisinin arasında

81. Marx giriş yazısını yayımlamamasının gerekçelerini şöyle sıralar: Kaleme almış olduğum genel bir giriş yazısı çıkarıldı, çünkü daha sonra düşündüğümde henüz somutlaştırılmaya ihtiyacı olan sonuçları öngörmenin kafa karışıklığı yaratabileceğini düşündüm. Beni cidden izlemek isteyen okurun, münferit olandan genele doğru ilerlemede karar kılması gerekecek (*A Contribution to the Critique of Political Economy*, 18).

durur; nihai hamle olarak, yalnızca bir bitiş noktası değil, aynı zamanda kendi içinde bir amaç olarak anlaşılan tüketim ise, aslında iktisat alanının dışına ait olmakla beraber başlangıç noktası üzerinde etki ederek bütün süreci yeniden başlatır. (G 129-30/25)

Böyle bir siyasal iktisat kavramsallaştırmasında üretim ve tüketim, siyasal iktisadın başlangıç ve bitiş noktaları, siyasal iktisadın dışındadır ya da en azından siyasal iktisat tarihinin dışındadır. Tüketim ve üretim doğal yasalara, antropolojik bir sabit ihtiyacına tabidir.[82] Böylelikle "verili" birer çokluk, siyasal iktisadın kendisinden türediği varsayılan bir zemin gibi işlev görürler. Yalnızca bölüşüm ve dolaşım gerçek anlamda tarihsel kabul edilir: Ancak farklı mülkiyet türleri, üretim ve ihtiyaç arasındaki doğal ilişkiyi dolayımlayan ve kesintiye uğratan farklı türde yasalar tarihseldir. Tarih asla iktisada dahil değildir, onun dışındadır, ki bu iktisat kavramıyla savaşlar ve fetihlerin tarihi olarak resmedilen tarih arasındaki yakın ilişkinin kaynağı da budur. (Bu olaylar kendi kendisi için üreten insan doğasının türdeş ve sürekli tarihini kesintiye uğratan ve dönüştüren yegâne anlardır.) Siyasal iktisat, ilk ve son kertede, gözden ırak kalmayı seçecek kadar zeki olan ve aksiyonu sahne gerisinden yöneten bir antropoloji tarafından belirlenmektedir.[83] Althusser bu antropolojinin toplumsal alanın tümünü türdeş bir mekân olarak tasavvur ettiğini ileri sürer. Yani verili kabul edilen ihtiyaçlara ilişkin varsayımın, ve bu ihtiyaçlara yönelik üretimin, kendine özgü ihtiyaçlara ve rasyonaliteye sahip bir toplum kavramına dönüştürüldüğü ve öylece muhafaza edildiği bir söylemi mümkün kılar. İhtiyaç, ekonomi ve toplum arasındaki ilişkinin bu şekilde kavranmasının bir sonucu olarak, toplumun ihtiyaçlarından bahsetmek hem mümkün hem de kaçınılmaz hale gelir: Antropolojinin açtığı mekân, toplumu insan biçiminde, ihtiyaçları olan ve onları karşılamak üzere

82. Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, 25; Türkçesi: *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1998.

83. Althusser'e göre, klasik iktisadın "ihtiyaç"ı, kavramsallık öncesi verili bir durum olarak kabul etmesi ve siyasal iktisadın alanını maddi ihtiyaç üzerinden tanımlaması, bu "antropoloji"nin gözden uzak kalmasına yol açar. Bu antropoloji aynı zamanda bir ahlak ideolojisidir: Tanımı gereği dışladığı şey, ekonominin iktidar ve tahakküm gibi başka etkenler tarafından belirlenmekte oluşudur. Tanım gereği, ihtiyaç için üretim dışında bir şey yoktur ("Object", 162/368).

harekete geçen bir varlık olarak tasavvur eden anlayış tarafından kapatılır. Bu tür bir kavramsallaştırmanın tartışılmaz kıldığı şey yalnızca tarih (üretim, tüketim ve bölüşümün tarihi) değil, aynı zamanda bu tarihin toplumsal varoluşun merkezinde kayda geçirdiği farklılıklar, hiyerarşi, çatışma ve ayrıma dair farklılıklar, sınıf farklarıdır. (G 135/29)

Marx toplumsala, toplumsalın antropolojik temellendirilişine ilişkin bu kavram karşısında üretim, bölüşüm ve tüketim arasındaki ilişkiye dair tümüyle tarihsel, farklı bir yaklaşım sunar. Başka bir deyişle, doğal ihtiyaçlar ve tarihsel dolayımlar arasındaki basit ve doğrusal nedenselliği korumak yerine Marx, üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim arasındaki karmaşık ilişkilere dair bir düşünce geliştirir, tek tek hepsinin birbiri üzerinde etki ettiğini, birbirini belirlediğini ve bir dereceye kadar birbirini ürettiğini hesaba katar. Bunu farklı bir felsefi dile tercüme etmek istersek, üretim, bölüşüm ve tüketim arasındaki karşılıklı ilişkilere dair bir içkinlik düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz, zira hem (ekonomik indirgemeciliğin çoğu biçiminde olduğu gibi) belirlediği şeye dışsal kalan aşkın bir belirlenim sahnesinin teorik olarak ortaya atılmasına karşıdır, hem de (klasik iktisadın antropolojik zemininde olduğu gibi) altta yatan gizli ve aşkın bir temel olduğu varsayımına. İçkinlik düşüncesi, bütün ilişkilerin (üretim, bölüşüm ve tüketim) birbirinin hem sonucu hem de nedeni olarak düşünülmesini gerektirir.

Sonuç ve neden ilişkisinin eşzamanlılığı üretim ve tüketime referansla gösterilebilir. Marx'ın belirttiği gibi, üretim ve tüketim arasında bir karşıtlığın yanı sıra doğrudan bir özdeşlik var gibi görünmektedir, zira bütün üretim hammadde tüketimini içerir, ve her tüketim de derhal bir şey üretir, en azından üretim için enerji üretir gibi görünmektedir. Bu doğrudan özdeşliğin ötesinde Marx, üretim ve tüketim, ihtiyaç ve öznelliğin sözde dışsal ve tarihdışı zeminini de kapsayan daha yakın bir karşılıklı gereklilik ilişkisi olduğunu iddia eder. Marx şöyle yazar:

> Üretim yalnızca ihtiyaca karşılık veren malzemeyi değil, aynı zamanda malzemeye tekabül eden ihtiyacı sağlar. Tüketim, başlangıçtaki doğal ilkellik ve dolaysızlık halinden çıkar çıkmaz —böyle bir aşamada kaldıysa, ancak üretimin o aşamada takılıp kalmasının bir sonucu olabilir bu— biz-

zat nesnesi tarafından dolayımlanan bir yönelişe dönüşür. Tüketimin nesne için duyduğu ihtiyaç, nesnenin algılanışından kaynaklanır. Diğer bütün ürünler gibi sanat ürünü de sanata karşı duyarlı, güzellikten zevk alma yeteneğine sahip bir kamuoyu oluşturur. O halde üretim sadece özne için bir nesne değil, aynı zamanda nesne için de bir özne yaratmaktadır... Benzer şekilde tüketim de, amaç tayin edici bir ihtiyaç niteliğiyle, üreticinin yöneldiği hedefi üretir. (G 133/27)

Üretim tüketimi üretir, onun yalnızca nesnesini değil, özgül biçimini ve öznesini de üretir; öte yandan tüketim, üretim üzerinde etki eder, hatta onu üretir. Benzer biçimde Marx, "tüketim ideal koşullarda üretim nesnesini içsel bir imge, ihtiyaç, dürtü ve amaç olarak ortaya atar. Üretim nesnelerini halen öznel bir biçim altında yaratır," diye yazmaktadır (G 133/27). Üretim ve tüketim arasındaki ilişkiye dair bu formülasyon tüketime etken bir rol atfettiğinden, ikisi arasındaki nedensellik hâlâ hiyerarşik olarak düzenlenmiş gibi görünmektedir; zira tüketim bir ihtiyaç veya arzuyu yerine getirir, üretim ise bu ihtiyacın nesnesini ve araçlarını üreterek onu tamamlar; tüketim yalnızca belirsiz bir kışkırtma yaratır, üretim ise bu kışkırtmaya biçim vermek suretiyle onu tamamlar ve belirler.[84] "Böylece üretim, tüketimin yalnızca nesnesini değil tarzını da üretir, salt nesnel olarak değil öznel olarak da. Üretim böylece tüketiciyi yaratır" (G 133/27). Veya Marx'ın doğa/kültür ayrımından bir kalıntıya işaret ederek tariflediği gibi, "Açlık açlıktır, fakat çatal bıçakla yenen pişmiş etle doyurulan açlık, çiğ eti el, tırnak ve diş yardımıyla mideye indiren açlıktan farklı bir açlıktır" (G 133/27). İçkinlik ilişkileri bu gizil aşkınlık, bu hiyerarşi kalıntısı tarafından kesintiye uğratılır; buradaki iktisadın toplumsal olan üzerindeki aşkınlığı değil, üretimin toplumsalın diğer unsurları üzerindeki önceliğidir. Bu öncelik, Marx'ın klasik siyasal iktisatta başat tarihsel moment rolü oynadığını belirttiği bölüşüm söz konusu olduğunda daha da güçlü biçimde ortaya çıkar. Marx bölüşümün önceliğinin görünüşten ibaret olduğunu ileri sürer.

Üretim, üretim araçlarının belli bir bölüşümüyle başlamak zorunda olduğuna göre, bundan bölüşümün hiç olmazsa bu anlamda üretimden önce

84. Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, 154.

geldiği ve üretimin varsayımını oluşturduğu sonucu çıkar, denecek olursa, bunun da cevabı şudur: Üretimin gerçekten de şartları ve varsayımları vardır, ve bunlar üretim sürecinin öğelerini oluştururlar. İlk başlarda bunlar kendiliğinden, doğal birer oluşum olarak belirebilir. Ancak bizzat üretim süreci onları doğal belirleyiciler olmaktan çıkarıp tarihi belirleyicilere dönüştürür; bir dönemde üretimin doğal varsayımı olarak ortaya çıkanlar, bir sonraki dönem için üretimin tarihi ürününden ibarettir. (G 138-9/32)

Marx dümeni aksi yöne kırarak, klasik siyasal iktisadın bölüşüm ve mülkiyet ilişkilerini tarihsel değişken olarak gördüğü yerde, zaman içinde değişerek diğer ilişkileri dönüştüren momentin üretim olduğunu ileri sürer.

Marx ile klasik siyasal iktisat arasındaki ilişki salt bir tersyüz etme değildir, yani aynı mantık içinde yalnızca vurgunun bölüşümden üretime kayması değildir söz konusu olan. Marx'ın üretime atfettiği öncelik, dar anlamıyla nesnelerin üretimi olan üretime değil, üretim, tüketim ve bölüşümün altında yatan karşılıklı neden ve sonuç ilişkilerine aittir. Üretim bu dizide iki kez kayda geçmektedir, hem terimlerden biri olarak hem de bütün diziye yapısını veren etkenlik ilişkisi olarak.[85] Marx'a göre, "Üretim hem antitetik belirlenmesinde kendine, hem de aynı zamanda öbür öğelere hâkimdir... belirli bir üretim o halde, belirli bir tüketim, bölüşüm ve mübadeleyi ve *bu farklı öğeler arasındaki birtakım ilişkileri belirler.* Buna karşılık, *dar anlamıyla üretimin* de öbür öğeler tarafından belirlendiği inkâr edilemez" (G 142/34). Bu belirli üretim, veya belirli üretim, tüketim ve bölüşüm arasındaki ilişki, Marx'ın üretim tarzı için sunduğu tanımlardan biridir.

Geniş anlamıyla üretimin bir üretim tarzı oluşturmasından ne anlamak gerektiği sorusu baki kalır. Bu soru, kapitalizm-öncesi ile kapitalist dönem arasındaki temel ayrımı oluşturan üretim ile yeniden üretim arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuyla

85. Slavoj Žižek bu tespiti *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik* (Judith Butler, Ernesto Laclau, ve Slavoj Zizek) adı altında derlenen tartışma paneline sunduğu katkıda geliştirerek, böyle bir "çifte kayıt" düzeninin günümüzde "ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet...vb." dizisine uyarlanması gerektiğini ileri sürüyor. Sınıf hem dizinin elemanlarından biridir, hem de mücadeleleri oluşturan kapitalist toplumsal ilişkilerin toplamının metonimik bir temsilcisi (96).

ilintilidir. En az iki olasılık vardır; bunlar kabaca Marx'ın düşüncesinde (ya da Marksist düşüncede) üretim "güçleri" ile "ilişkileri" arasındaki ayrıma denk düşer.[86] İlk olasılık, üretimin öncelikli olduğunu ileri sürer, zira üretim, bölüşüm ve tüketimi dönüşüme uğratan ve belirleyen şey teknolojinin tarihi, yani üretim araçlarının tarihidir.[87] Bu görüşe Marx'ın şu ifadesinde rastlanır: "El değirmeni bir hükümranlık toplumu yaratır, buhar değirmeni ise sanayi kapitalizminin toplumunu."[88] İkinci görüşe göre üretim ilişkileri bizzat üretimi belirler. Yani toplumsal ilişkiler teknolojik ilişkilerden önce gelir ve onları belirler. Bu iki terimin tanımları ve hangisinin öncelikli olduğu hakkındaki polemik ve tartışmalar, Marx'ın düşüncesindeki muğlak ve kararsız noktalardan hareketle Marksist düşünce tarihini baştan sona kateder. "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da Marx'ın üretim tarzına dair oldukça muğlak bir tanım verdiğine rastlıyoruz:

> Belli bir klan düzeni ile ona tekabül eden mülkiyet —üretimin nesnel koşullarıyla bireyin kendi doğal varlığı, topluluk tarafından dolayımlanmış nesnel varoluşu olarak ilişki kurması— arasındaki ilkel birlik, bir yönüyle özgül bir mülkiyet biçimi olarak görünen bu birlik, canlı gerçekliğini belli bir *üretim tarzından* alır. Bu tarz, bir yandan bireylerin birbiriyle ilişkisi, diğer yandan da inorganik doğayla kurdukları belli bir faal ilişki, belli bir emek tarzı (daima aile emeği, çoğu kez komünal emek) olarak tezahür eder. İlk büyük üretici güç, topluluğun kendisidir; üretim koşullarının ayrı, özgül türlerine (sözgelimi hayvancılık, tarım) tekabül eden farklı üretim tarzları ve farklı üretici güçler ortaya çıkar. Bunlar hem bireyin nitelikleri olarak görünen öznel güçler, hem de nesnel güçlerdir. (G 470/403)

---

86. Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki ilişkinin nihai ve çoğu kez de dogmatik bir versiyonu, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da bulunabilir. Marx'ın bu metinde belirttiği gibi, "Gelişimin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretim güçleri halihazırdaki üretim ilişkileriyle, veya –ki bu aynı şeyin yalnızca yasal ifadesidir– o güne dek faaliyetlerinin çerçevesini oluşturmuş olan mülkiyet ilişkileriyle çatışma içine girer. Daha önce üretim güçlerinin gelişimine biçim vermiş olan bu ilişkiler şimdi birer engele dönüşmüştür" (21). Althusser'in ileri sürdüğü gibi, bu ilişki temel olarak, Hegelci bir biçim ve içerik arasında örtüşme ve örtüşmeme diyalektiği açısından yorumlanmıştır. Bu diyalektikte sınıf çatışmasına da, öznelliğe de yer yoktur (*Sur la reproduction*, 246).

87. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, 158.

88. Marx, *The Poverty of Philosophy*, 119.

Bu pasajda hem komünal veya toplumsal ilişkilere, hem de teknolojik veya üretken gelişmelere belirleyici rol atfedilmektedir. Toplumsal ilişkilerle teknolojik ilişkilerin birbirinden ne derece ayrılabileceği de bir o kadar muğlaktır ("topluluğun kendisi, ilk büyük üretim gücü olarak belirmektedir"). Dolayısıyla bu paragraftan, üretim güçlerinin mi yoksa ilişkilerinin mi öncelikli olduğuna dair polemiklerin daha çetin bir soruyu gözden kaçırdığı sonucu çıkar: Güçleri ve teknolojiyi nasıl birer ilişki biçiminde düşünebiliriz; ilişkileri ise nasıl birer güç olarak düşünebiliriz? Üretim araçlarındaki dönüşümün nasıl üretim ilişkilerinin bir endeksi olarak işlev gördüğüne dair Marx'ın ünlü sözleri, aynı zamanda Marx'a göre "güçler"in toplumsal ilişkilerden ayrılamayacağına işaret ediyor.

> Kemik kalıntılarının yapısı, nesli tükenmiş hayvan türlerinin yapılarını anlamak için ne kadar önemliyse, emek araçlarının kalıntıları da tarihe karışmış iktisadi toplum biçimlerinin değerlendirilmesi açısından o kadar önemlidir. İktisadi çağları ayırt eden, nelerin yapıldığı değil, bu şeylerin nasıl, hangi emek araçlarıyla yapıldığıdır. Emek araçları, insani emek gücünün geçirmiş olduğu gelişmenin derecesini ölçmekle kalmaz, bu emek gücünün hangi toplumsal koşullar altında kullanılmış olduğunu da gösterir. (KI 183-4/194)

Bu önermenin sonuçları, toplumsal bir tarih ya da arkeoloji için sunduğu olanakların ötesine geçerek içkinlik problemine uzanıyor. Toplumsal ve teknik ilişkilerin karşılıklı etkileşimi olarak anlaşılan üretim, bahsetmiş olduğum içkinliği onarır; yani üretim, diğer momentler (tüketim, bölüşüm ve üretim) üzerindeki hâkimiyetini sürdürmekle birlikte, tüketim, bölüşüm ve gündelik pratiklerdeki dönüşümden zorunlu olarak etkilenen bir toplumsal ilişki, bir tür işbirliği ve yaşam tarzı oluşturur.

Bununla birlikte, içkinliğin, kendi kendini oluşturan bir toplum veya insanı yapan insan biçiminde bir formülasyona indirgenmesi gibi teorik ve politik bir tehlike de mevcuttur. Başka bir deyişle, bir tür dışavurumcu nedensellik modelinin, toplumun tek bir baskın üretim idealinin bir ifadesi olduğu düşüncesinin geri dönmesi tehlikesi mevcuttur. Üretim güçlerinin dolambacından geçmek, teknoloji tarihinin toplumsal tarih tarafından içerilmesinden farklı bir şeydir; bir üretim tarzının böyle hümanist bir biçimde içerilmesinin zo-

runlu olarak kesintiye uğradığını ifade eder. Althusser'in ileri sürdüğü gibi: "Marx'a göre, toplumsal ilişkiler yalnızca insanı değil, üretim sürecinin aktörlerini ve maddi koşullarını belli 'kombinasyonlar'da sahneye çıkarır."[89] Belirleyici olan güçler ya da ilişkiler değil "ilişkiler arasındaki ilişkiler"dir, yani ancak içkinlik terimleriyle, varoluşun tarihdışında duran her tür boyutunu —ekonomi ya da insan doğası— devreden çıkararak düşünülebilecek olan ilişkiler. İçkinlik "üretimin aynası", insanın insana üretim aracılığıyla içkinliği değildir, doğa ve teknolojiyle olan ilişkiyi kapsar, yani insani olmayan (*nonhuman*) bir içkinliktir. Deleuze ve Guattari'nin "1857 Girişi"ne farklı bir açıdan atıfta bulunarak ileri sürdükleri gibi:

> Belli bir doğa ve endüstri düzeyinin iki ayrı şey olması mümkündür: Bir bakış açısına göre, endüstri doğanın karşıtıdır; başka bir açıdan, endüstri hammaddelerini doğadan elde eder; daha başka bir açıdan ise atıklarını doğaya geri gönderir, vb. Toplum içerisinde bile, bu karakteristik insan-doğa, endüstri-doğa, toplum-doğa ilişkisi üretim, bölüşüm ve tüketim olarak adlandırılan birbirinden görece bağımsız alanlardan sorumludur... Meselenin asıl hakikati ise... görece bağımsız alanlar veya döngüler diye bir şeyin olmadığıdır: Üretim doğrudan bir tüketim ve kayıt (*enregistrement*) sürecidir, arada herhangi bir dolayım yoktur; bu kayıt süreci ve tüketim üretimi doğrudan belirler, gerçi bunu üretim sürecinin kendi içinde yapar. Dolayısıyla her şey üretimdir: *üretimlerin üretimi*, edim ve tutkuların üretimi; *kayıt sürecinin üretimi*, bölüşümün ve referans noktaları olarak işlev gören koordinatların üretimi; *tüketimlerin üretimi*, duyusal hazzın, endişelerin ve acının üretimi.[90]

Deleuze ve Guattari'ye göre içkinlik, üretimin içkinliği, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki ayrımı yıkmakla kalmaz, maddi şeylerin üretimi ile varoluş tarzları ve öznelliğin üretimi arasındaki ayrımı da yıkar: Tüketim, üretim ve bölüşüm yalnızca şeyler ve nesnelerle değil, arzular, yatkınlıklar ve bunlarla bağlantılı ihtiyaçlarla da ilişkilidir.

Deleuze ve Guattari'nin üretim, öznellik ve teknoloji arasındaki bu içkin ilişki için kullandığı terim *makine* veya *toplumsal makine*dir. Bu terimi kullanma biçimleri kısmen Althusser'in bileşim (*com-*

89. "Object", 174/385.
90. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, 4/10.

bination) ya da bileşke (*ensemble*) sözcüğünü kullanımına benzer; üretim tarzının öznelerarası bir ilişkiye ya da belli bir "üretim biçimi"ne indirgenemeyeceğini vurgular. Gelgelelim Deleuze ve Guattari'nin *makine* terimini kullanımı yalnızca toplumsal ilişkilerle teknik güçlerin bileşimini değil, bunların öznelliğin üretiminde belli aygıtlar ya da maddi koşullarla kesişimini de içerir:

> Toplumsal makinenin parçaları ise insanlardır, onları makineleriyle birlikte ele alsak, ve faaliyet, aktarım ve motorizasyonun her aşamasında kurumsal bir modele dahil etsek bile. Böylelikle toplumsal makine bir hafıza üretir, bu hafıza olmaksızın insan ile onun (teknik) makineleri arasında bir sinerji olamazdı. Berikiler aslında sürecin yeniden üretimi için gerekli koşullara sahip değildir; kendilerini koşullandıran ve örgütleyen, fakat aynı zamanda gelişimlerini kısıtlayan ve engelleyen toplumsal makinelere işaret ederler... toplumsal makine, sabit bir motora sahip olduğu ve bir dizi müdahale gerçekleştirdiği ölçüde, kelimenin tam anlamıyla bir makinedir, burada herhangi bir mecaza yer yoktur: Akışlar birbirinden ayrıştırılır, unsurlar zincirinden koparılır ve yerine getirilmesi gereken görevler dağıtılır. Akışların kodlanması bu işlevlerin hepsini içerir. Toplumsal makinenin en önemli görevidir bu, zira üretimin bölüştürülmesi zincirden koparılmayla olur, ve sonuçta, üretimin üretimini, kayıt sisteminin üretimini ve tüketimin üretimini düzenleyen küresel arzu ve yazgı sistemi içinde her üye kendine düşen cüzi payı alır.[91]

Toplumsal makine yalnızca insanlar ve makineler arasındaki ilişkileri değil, aynı zamanda bu ilişkilerin görünümünü ve kodlanmasını da içerir.[92] Kodlar, öznelerarası bir niteliğe sahip olmayan,

91. *A.g.y.*, 141/165.

92. Deleuze ve Guattari'nin kodu kavrayış biçimi Marx'ın kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlar yaklaşımının birkaç unsurunu içerir. Kod, üretim, yani genel faaliyetin bütün etkileri ile kapitalizm-öncesi üretim tarzının varsayımları, yani Deleuze ve Guattari'nin *socius* ya da "dolu gövde" dediği şey arasında bir kayıt ilişkisi kurar. Deleuze ve Guattari'ye göre kod, inanç ve gelenekle yakından bağlıdır. "Kolektif takdir ve değerlendirme sistemine, söz konusu toplumun varoluşu ve hayatta kalışının koşulu olarak bir dizi duyu organına veya daha kesin bir ifadeyle inanca işaret eder" (*a.g.y.*, 247/294). Kod toplumsalın çeşitli pratikleri ve faaliyetleri ile *socius* ya da toplum etkisi arasında bir ilişki tesis eder, ta ki toplumsal olarak algılanmayan hiçbir etkinlik kalmayıncaya dek. Bizim amacımız açısından daha önemlisi, kod, Deleuze ve Guattari'nin anlamamızı önerdiği biçimiyle, üretim tarzı içinde belirlenimin sahip olduğu iki yönü, toplumsal ilişkiler ve teknolojik gelişmeyi bir araya getirir. Kod bir gelenek, inanç sistemidir, ancak

gayri insani öznellik unsurlarıdır; öznelliği, arzuları, bilgiyi ve dili katederler ancak bunlardan türemiş değildirler; Marx'ın "inorganik öznellik" olarak tarif ettiği şeyin birer öğesidirler. Deleuze ve Guattari'ye göre, ritüeller, aygıtlar ve ideolojiler kelimenin tam anlamıyla öznellik üretmeye yarayan makinelerdir.[93] (Marx'ın istiflemeye ve istiflemenin bizzat para biçimi tarafından üretilmesine dair tahlili, nesneler ve pratikler ile belli bir tür arzunun üretimi arasındaki ilişkiye örnektir.) Bunun "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"a referansla nasıl işlediğini anlamak için örneğin Asya tipi üretim tarzını ele alabiliriz: Deleuze ve Guattari'yi izleyecek olursak, bu yalnızca işbirliği ve emeğin belli biçimlerini —merkezi bir bürokrasi tarafından örgütlenen ve koordine edilen küçük ölçekli komünal işbirliği— ve belli bir teknolojik gelişmeyi —merkezi sulama projeleri ve su yapıları— değil, aynı zamanda hayranlık ve korkunun törensel nesnesi olarak Asya tipi despotu gerektirir. Bu üçüncü unsur, belli bir öznellik veya bilinç biçimi, toplum etkisi teşkil eder, ki üretim tarzının bekasını sağlamada en az toplumsal ilişkiler ve teknolojik ilişkiler kadar zaruridir.[94] Toplumsal makine bu unsurlar ara-

---

üretim, bölüşüm ve mübadele ilişkilerine doğrudan etki eder. Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi, kodlama, Marx'ın geniş anlamıyla üretiminin bütün unsurları arasında, yani yazarların deyimiyle üretimin üretimi, kayıt sisteminin üretimleri ve tüketimin üretimleri arasında bir ilişki veya ilişkiler dizisi tesis eder.

93. Félix Guattari, "Regimes, Pathways, Subjects", 96.

94. Deleuze ve Guattari'ye göre üretim tarzının öznel boyutunun üretimi olan kodlar, yalnızca kapitalizm-öncesi üretim tarzları için geçerlidir; bu halleriyle, Marx'tan Althusser ve Balibar'a uzanan kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzları arasındaki ayrımın pek çok diğer boyutunu da içerirler:

> Bütün bu kod özellikleri --dolaylı, niteliksel ve sınırlı– bir kodun iktisadi olmadığını ve olamayacağını göstermek için yeterlidir: Aksine, ekonomik güçlerin veya üretken bağlantıların ekonomi-dışı bir katmana, sanki o katmanda doğmuş gibi, atfedilmesini sağlayan görünüşteki nesnel hareketi ifade eder, kayıt sisteminin desteği ve aktörü görevi gören bir katmandır bu. Althusser ve Balibar'ın çok iyi bir şekilde gösterdikleri şey budur: Hukuki ve siyasi ilişkiler nasıl olup da başat hale gelebiliyor? Örneğin feodalizmde, çünkü emek fazlası artı değerin bir biçimi olarak emekten nitelik ve zaman bakımından ayrı bir akış meydana getirir, ve sonuç olarak kendisi de niteliksel olan ve ekonomi harici etkenleri içeren bir bileşkeye dahil olmalıdır... Kısacası, üretim-karşıtı bir boyut olan dolu bir gövdenin zaptettiği ekonominin üzerine çökeldiği yerde bir kod vardır. İşte bu nedenle, akışları üretmek ve

sındaki ilişkinin belli bir etkileşimi ya da kodlamasıdır: Hiçbir makine siyasi, teknik ve öznel varlık koşullarından daha uzun süre ayakta kalamaz. *Grundrisse*'nin bir okuması olarak Deleuze ve Guattari'nin makine ve kodlardan oluşan terminolojisi önemli bir gerçeğin altını çizer: Bir üretim tarzı, ürettiği ve varsaydığı öznelliğin üretiminden ayrı düşünülemez. Deleuze ve Guattari'nin bir üretim ontolojisinin izini süren okuması, Althusser'in yapısal nedensellik kavramını izler: Her iki durumda da gerek ekonomik indirgemeciliğin gerekse hümanizmin ötesine geçen bir üretim tarzı kavramı geliştirilmektedir.

Herhangi bir üretim tarzı, kendisini yeniden üretmek için ihtiyaç duyduğu belli bir toplumsal ilişkinin ve belli bir öznelliğin üretiminden ayrı düşünülemez. Engels "somut yaşamın üretimi ve yeniden üretimi... ikili bir karaktere sahiptir" diye yazar: Aynı zamanda hem geçim araçlarının üretimidir, hem de "tür"ün.[95] Buradaki ikinci boyutu "tür"le özdeşleştirmek, yeniden üretilen sanki insan yaşamıymış gibi anlaşılabileceğinden doğru olmayabilir. Aslında her üretim ve yeniden üretimin üçlü bir niteliğe sahip olduğunu söylemek daha doğru olacaktır: üretim araçları, biyolojik varoluş ve belli bir tür öznellik. (*Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın her üretim tarzının aynı zamanda belli bir üretim ilişkisini, belli bir işbölümünü ürettiğinden bahsettiğini hatırlayalım.) Bu üç boyut arasındaki ilişkinin eklemlenmesi Deleuze ve Guattari'nin "kodlama" adını verdikleri şeyi veya —en azından "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da tanımlandığı kadarıyla— üretim tarzını meydana getirir. Bu tanım daha sonra defterlerin daha önce sözünü ettiğimiz kısıtlarına gelip dayanır, yani üretim tarzının kavramsallaştırılması gibi genel bir işin, kapitalizm-öncesi ve kapitalist dönem gibi bir devir ayrımına tabi kılınması, bunun yanı sıra defterlerin tamamlanmamış, parçalardan menkul niteliği. Üretimin bu farklı "veçhe"leri arasındaki

---

kesmekten oluşan ekonomik bir işaret olarak arzunun işaretine, zorunlu olarak ekonomi harici bir gücün işareti eşlik eder, her ne kadar nedenleri ve sonuçları ekonominin alanına dahil olsa da (örneğin, kredi verenin gücüyle ilişkili olarak bağlılık işareti). Veya –ki bu da aynı kapıya çıkar– artı değer burada bir kodun artı değeri olarak belirlenir. (*Anti-Oedipus*, 247/294)

95. Engels, *The Origin of the Family*, 26.

ilişkileri, etkenlik ve belirlenim düzeylerini tam anlamıyla betimleme yönündeki her çaba bu kısıtların somut olarak açığa çıkmasına yol açar.

"Defterler"de, varoluşun üretimi ve yeniden üretimine ait farklı boyutların nasıl eklemlendiğine dair sağlam bir fikir noksandır. Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarını irdelerken Marx'ın hedefi, kapitalizmi meydana getiren önkabullerin —para akışı ve emek gücünün akışı— bu özgül üretim tarzlarının çözülmesinden önce mevcut olmadığını, daha doğrusu, ayrı birer akış olarak mevcut olmadığını göstermektir. Kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzlarında servet henüz soyut servet olarak ortada yoktur, bir inanç ve tahakküm yapısının ayrılmaz parçasıdır; emek de soyut emek biçiminde var olmaz, belli tabiyet yapılarının içine yerleşmiş durumdadır. Kapitalizm ile kendinden önceki üretim tarzları arasında bütünde görülen bu tarihsel farka odaklanmak —ki bu üretim tarzlarının çeşitli veçheleri kapitalin "soykütüğü"ne ait unsurlar olarak sunulur— kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzlarını oluşturan somut ilişkilerin irdelenmesinden vazgeçmek anlamına gelir.[96] Marx'ın defterleri öznelliğin üretiminin üretim tarzına içkin olduğunu ortaya koymakla altyapı ve üstyapı ya da üretim güç ve ilişkileri arasındaki herhangi bir katı ve tarihdışı hiyerarşiyi yıkar, ancak bunu yaparken özgül ilişkileri, belirlenimin nedenlerini ya da belirlenim ilişkilerini tabandan yukarı düşünülmeyi bekleyen bir soru olarak bırakır.

ANTAGONİST MANTIK (BİRİNCİ KISIM)

Eldeki sorundan uzaklaşmış gibi görünüyoruz: Marx'ın yeniden üretim kipleri olarak tariflediği kapitalizm-öncesi üretim tarzları ile asıl üretim kipi olarak gördüğü kapitalist üretim tarzı arasında yaptığı ayrım. Gelgelelim bu ayrımı kavramak kadar, ayrımın mantığı-

96. Judith Butler Marx'ın teorisini, kültür, cinsel kimlik ve ekonomiyi varoluş ve siyasi bağlılığın ayrı ayrı alanları olarak değerlendirmeyen bir cinsel üretim tarzı teorisinin temeli olarak kullansa da, Marx'm defterlerinin bu bakımdan sadece zihin açıcı olduğunu kabul etmekte fayda var ("Merely Cultural", 41). Engels' in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* başlıklı yapıtının aksine, Marx'ın defterleri ailenin tarihi üzerinde durmaz.

nı, dayandığı zemini anlamak da önemlidir. Bu ayrımın, doğal olduğu varsayılan ihtiyaçlardan menkul bir zemin ve ondan sapmayı, veya teknolojik dönüşümün tarihine ilişkin belli bir fikri temel alamayacağını, ancak üretim, tüketim ve bölüşüm arasındaki içkin ilişkiler (ki öznelliği hem karmaşık bir sonuç hem de neden olarak içerir) biçiminde anlaşılabilecek olan üretim tarzının geniş anlamı içerisinde aranması gerektiğini belirtmiştim. Bu ilişkinin farklı unsurlar arasında önceden verili bir nedensellik ya da sonuçsallık figürünü ortadan kaldırdığını ileri sürmüştüm. Üretken teknolojilerdeki, mülkiyet ilişkilerindeki, inanç ve arzulardaki belirli bir dönüşümün ne gibi sonuçlara yol açacağı önceden verili değildir. Gelgelelim her şey mutlak bir biçimde eşittir demek değildir bu; siyaset, iktidar ve tarihin mutlak bir olumsallığa indirgendiği, herhangi bir anda her şeyin mümkün olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı daha ziyade, somut olanak ve kısıtları tabandan yukarı doğru, somut bağlamın ve üretim tarzının içinden düşünme zorunluluğudur. Yeniden üretim ve üretimi, kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzında olanaklı kılan özgül nedensellik, her bir üretim tarzına has unsurlar ve ilişkilerden yola çıkılarak düşünülmelidir.

"Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar", Marx'ın yapıtında belirleyici olan hâkim tarih felsefesinde bir tür kesinti yaratır. Öteki metinlerden, özellikle de *Komünist Manifesto*'dan farklı olarak, "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da Marx'ın ortaya koyduğu tarih ya da soykütüğü, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki bağ ya da sınıf mücadelesi gibi evrensel ilke veya nedenlere dayanmaz. Aslında Marx farklı üretim tarzlarını doğrusal (Asya tipinden, antik, feodal ve kapitaliste uzanan) bir tarih anlayışına oturtmaz. Bunun yerine, kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzlarını belli bir formun farklı tecellileri olarak sunar. Ancak bu biçimsel sunum Marx'ı her bir üretim tarzının özgül istikrar ve çözülme koşullarına ait unsurları aralara serpiştirmekten alıkoymaz.

Yukarıda da belirttiğim gibi, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının her biri, çözülüş ânına odaklanarak açıklanır. Bu geriye dönük açıklamaya Balibar "soykütüğü" adını vermektedir. Marx'ın belli bir üretim tarzının çözülüş biçimine dair betimlemesi zaman zaman olumsallığın, hatta anekdotun sınırında dolaşır. Örneğin fetih savaş-

larının, uğrunda savaşılan üretim tarzını zorunlu olarak tehdit ettiğini, çünkü hem nesnel mülkiyet biçimlerini hem de rütbe ve unvan gibi öznellik biçimlerini dönüşüme uğrattığını belirtir:

> Özellikle savaş düzeninin ve fetihlerin etkisi —örneğin bunların topluluğun temel ekonomik koşulları arasında sayıldığı Roma'da— topluluğun dayandığı gerçek bağların bu çalkantılarla askıya alınmasına yol açar. Bütün bu biçimlerde bireyin toplulukla varsayılan (az çok doğal olarak ortaya çıkmış veya tarihsel olmakla birlikte gelenekselleşmiş) ilişkilerinin yeniden üretilmesi, ayrıca bir yandan emeğin koşullarıyla öbür yandan diğer çalışanlar, klan üyeleri vb. ile ilişkileri içinde özgül, önceden belirlenmiş, nesnel varoluş tarzının yeniden üretilmesi gelişimin temelidir; o halde gelişim daha baştan sınırlandırılmıştır ve bu sınırların aşılması yozlaşma ve çöküş anlamına gelir. (G 459/396)

Savaş, kölelik, toprağın tek elde toplanması ve tefecilik, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının hepsinde özgül bir hadise ve marjinal bir gelişme olarak ortaya çıkar. Bu gelişmelerin her biri, olanaklılık koşulunu ve hatta gerekçesini, içinde belirdiği üretim tarzında bulur; aynı zamanda bu gelişmelerin her biri, üretim ilişkileri, bölüşüm, tüketim ve öznellik üzerinde kasıtsız etkilere yol açar ve bu etkiler nihayetinde kendi temellerini çürütür. Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının her biri kasıtsız sonuçların tehdidi altındadır. Teknolojik, toplumsal ve siyasi dönüşüm denetlenemeyen etkilerin yolunu açar.[97] Claude Lefort'un kapitalizm-öncesi üretim tarzlarından bahisle ileri sürdüğü gibi, "tarih ona dışarıdan gelir, diyebiliriz".[98] Ancak tarih kapitalizm-öncesi üretim tarzına dışarıdan geliyorsa da, giriş koşulları o üretim tarzının kendi içinde olmalıdır. Kapitalizm-öncesi üretim tarzları tam da muhafazakâr oldukları, kendi varsayımlarını (ki aynı anda toplumsal, teknolojik ve siyasi varsayımlardır) zorunlu olarak yineledikleri ve muhafaza ettikleri içindir ki kasıtsız sonuçların tehdidine maruz kalırlar. Negri'nin ileri sürdüğü gibi: "Öyleyse her tanımlı toplumsal oluşum, koşullar ve kısıtlardan oluşan karmaşık bir bütündür ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiler verili oluşumun hem varoluşunu hem de krizini de yaratır."[99]

97. "Rencontre", 573. 98. Lefort, "Marx", 147.
99. Negri, *Marx Beyond Marx*, 108.

Koşul ve kısıtların bu kesişimiyle birlikte genel bir kavrama, genel bir tabloya, hatta tarihsel nedensellik ve dönüşüm arasında bir diyalektiğe ulaşıyoruz, ancak bir gaye veya amaçtan yoksun olan bu diyalektik, zorunluluk ve olumsallık arasındaki ayrımı sürekli kısa devreye uğratır. Bu mantık, birbirinin doğrudan tezatı olarak görülemeyecek olan yeniden üretim ile üretimin zorunlu diyalektik ilişkisi tarafından çerçevelenir. Her yeniden üretim, dolayısıyla her yeniden üretim tarzı üretimde bulunmak zorundadır, ve her üretim de kendi bekasının koşullarını yeniden üretmeye mecburdur. Bu durum zıtların özdeşliği meselesine indirgenemez, çünkü üretim ve yeniden üretimin çakışması veya aynı amaçlara ulaşması neredeyse fiziksel olarak imkânsızdır. Üretim daima belli bir yeniden üretim talebinden ileriye ve öteye doğru hamle yapar. Marx'ın iddia ettiği gibi: "Bu yeniden üretim aynı zamanda, zorunlu olarak, yeni bir üretimdir ve eski biçimin yıkımıdır" (G 468/401). Bu "diyalektik", her ne kadar bu terimi içeremeyecek kadar gevşek olsa da, öznelliği kateder, ve öznelliğin üretiminden geçen bu dolambaç ona özgüllüğünü ve dinamizmini verir. Marx'ın ifade ettiği gibi:

> Yeniden üretim eyleminde değişen yalnızca nesnel koşullar —köyün kent haline gelmesi, bakir toprakların tarıma açılması vb.— değildir; üreticilerin kendileri de değişerek yeni nitelikler kazanır, üretme eyleminde bizzat kendilerini geliştirerek, dönüşür, yeni güçler ve yeni ufuklar, yeni ilişki biçimleri, yeni ihtiyaçlar, yeni bir dil edinirler. (G 469/402)

Söz konusu olan, salt üretimin yeniden üretimi aşması, bir fazlalığın ortaya çıkması değildir; bu fazlalık belli arzular, ihtiyaçlar ve inançlara gömülü olduğu ölçüde üretim tarzı için gerçek anlamda yıkıcı hale gelir. Kapitalizm-öncesi herhangi bir üretim tarzında üretimin yeniden üretim karşısındaki olumsal ve dağınık fazlalığı, tutumlar, inançlar ve pratikler içinde kayda geçtiğinde zorunlu hale gelir. Kapitalizm-öncesi üretim tarzının çözülüşünde Marx'ın paraya atfettiği önem buradan kaynaklanır. Paraya, özellikle de tefecilik ve ticaret sermayesi tarafından istiflenen paraya atfedilen önem, sözde ilkel birikime doğru bir gerileme değil, maddi pratikler, nesneler, arzular ve öznellik biçimlerinin rastlaştığı yoğun bir düğüm noktasının ortaya konmasıdır. Para çürütücü bir etkiye sahiptir; eski toplulukları ve emek biçimlerini oluşturan imtiyaz, bilgi ve arzu

ilişkilerini tahrip eder, eski kodları sonuna dek çözer.[100] Para yeni bir açgözlülük biçiminin maddi olanağını oluşturur: Arzu bundan böyle belli bir nesne için duyulan arzu olmaktan çıkıp, bütün diğer nesnelerin yerine geçen nesneye yönelir. Benzer bir sav yeni emek öznelerinin, kuş gibi özgür (*vogelfrei*) emekçilerin ortaya çıkışı için de öne sürülebilir: Bu işçi, kendisini emeğin zorunlu bir koşulu olan dar bir inanç ve arzu biçimine tabi kılacak (feodalizmde görülen türden) kodlardan tümüyle sıyrılmıştır. Para akışları ile emeğinden başka satacak şeyi olmayan kişilerin akışı arasındaki rastlaşma, yeni arzuları, yeni alışkanlıkları ve yeni özneleri meydana getirir ve onlar tarafından biçimlendirilir.

Toplumsallık ve öznelliğe içkin bir üretim tarzı düşüncesinin teorileştirilmesi "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ın doruk noktasını oluşturduğu gibi, analizin de sınırını, kıyısını oluşturur. Negri'nin belirttiği gibi, üretimin yeniden üretimin ötesine geçerek onu dönüştürmesi yönündeki soyut ve genel eğilim, varoluş için zaruri kabul edilen şeylerin genişleyen alanı, kapitalist üretim tarzına özgü antagonizmaya dönüştüğünde özgül, belirleyici ve öznel bir nitelik kazanmaya başlar. "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ı ele alan tahlilin ilkel birikimin tahliliyle örtüştüğüne değinmiştim; metinlerin her ikisinde de kapitalist üretim tarzına kaynaklık eden maddi koşulları yaratan çözülmenin karmaşık koşulları ele alınmaktadır. Negri'nin ileri sürdüğü gibi, kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumların analizi ile sermayenin oluşumuna dair analizin kesiştiği noktada üretim ve yeniden üretimin soyut diyalektiği belirsizlikten kurtulur. Bu mantık, kurucu özneler ve antagonizmalar tarafından belirlenir hale gelir.[101] Marx'ın öne sürdüğü gibi:

> O halde, kapitalistlerin ve ücretli işçilerin üretilmesi sermayenin değerlenme sürecinin başlıca ürünüdür. Sadece üretilmiş nesneleri göz önüne alan alelade iktisat bu gerçeği tamamen unutur. Nesnelleşmiş emek bu süreçte işçinin nesnellikten yoksun oluşu biçiminde, işçinin antitezi olan bir

100. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, "Açgözlülük veya servet hırsı antik toplulukların (*Gemeinwesen*) çöküşünü zorunlu olarak beraberinde getirir. Dolayısıyla onların antitezidir. Kendi başına topluluk (*Gemeinwesen*) olduğundan kendinden yukarıda bir başka topluluğa tahammül edemez" (G İng. 223).

101. Negri, *Marx Beyond Marx*, 44.

öznenin nesnelliği olarak, yani işçiye yabancı bir iradenin mülkü olarak görülmeye başlandığında, sermaye artık aynı zamanda zorunlu olarak bir sermayedar olarak karşımıza çıkar... Emeğin (bizzat kendi ürünü olan) nesnel koşullarının emeğin aleyhinde bir kişiliğe bürünmesi, başka bir deyişle, işçiye yabancı bir kişinin mülkiyeti farz edilmesi, sermaye kavramının bir gereğidir. (G 491-2/420)

Sınıfların ve sınıf çatışmasının oluşumuyla birlikte öznellik, bir topluluk (komünite) düşüncesine veya belli bir üretim tarzının varsayımlarına bağlı, belirsiz bir unsur olmaktan çıkar. Antagonizma ve sınıf çatışmasıyla birlikte üretim ve yeniden üretim, her toplumsal oluşumda ortak olan genel bir eğilim, bir tür toplum ya da doğa yasası olmaktan çıkarak belirli iradelerin ve çelişkili stratejilerin unsurları haline gelir. Bu noktaya, yani sermayenin analizine dek, öznellik insan türüne özgü varlığın veya sürü zihniyetinin unsuru olarak bir birlik arz eder; farklı üretim tarzları içinde öznelliğin oluşumu için farklı koşullar yer alsa da (Asya tipi despotizmin gizemli bir korku ve hayranlığa gömülü öznesinden, stokçu tüccarın doyumsuzluğuna uzanan bir yelpaze) tek bir üretim tarzının kendi içindeki farklılık ve antagonizmaya dair bir analiz mevcut değildir. Asya tipi despot bile çatışma halindeki güçlerin öznel bir unsuru olmaktan çok bir görünümden, Asya tipi üretimin yarattığı bir göz aldanmacasından ibarettir. (Veya Marx'ın Asya tipi üretim tarzı teorisi ile Hegel'in *Tarih Felsefesi* arasındaki benzerlikleri çıkarmak istersek, Asya tipi üretim tarzında öznelliğe sahip olan yegâne kişinin despot olduğunu söyleyebiliriz.) Marx'ın kastettiği şey belki de yalnızca herhangi bir sınıf bölünmesinden önce herhangi bir üretim tarzının öznel koşulları ve sonuçlarının görece tekbiçimli olduğudur. Eğer bu doğruysa, sınıf ayrımının ortaya çıkışı ve ona eşlik eden toplumsal ve teknik işbölümü, yeni katmanlar ekler. Toplumsalın farklı pratikleri ve tutumları, meydana getirdikleri ve yansıması oldukları sınıf ayrımı temelinde, iki kez hesaba katılmalıdır.[102]

Üretim tarzı ve onun öznellikle ilişkisi sorununu Marx'ın kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına dair analizinin perspektifinden düşünmek, yalnızca ilkini tarihselleştirmek anlamına gelmez, bunun yanı

102. *A.g.y.*, 45.

sıra özgül bir teorik kavramı, içkinlik veya içkin nedensellik kavramını ifade eder. İçkin nedensellik, sabit veya tarihdışı herhangi bir belirlenim konumunu, sözgelimi aşkın bir yapı olarak insan doğası veya ekonomi fikrini ortadan kaldırır. Aynı zamanda, içkin nedensellik kavramı ve üzerinde temellendiği (ve mümkün kıldığı) üretim ontolojisi özgül bir probleme yol açar: Üretim tarzının farklı boyutları —tüketim, bölüşüm ve üretim— arasında ne gibi etkenlik ve nedensellik ilişkileri vardır? Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına dair defterler bu soruyu eğer biraz muğlak bıraktıysa, kapitalizm-öncesi ile kapitalizm arasındaki başlıca farkı vurgulamak ihtiyacındandır. Bu fark kısmen, öznelliğin üretimindeki temel dönüşümle ilgilidir. Kapitalizm-öncesi üretim tarzları, büyük oranda, kendi nesnel ve öznel koşullarını yeniden üreten birer yeniden üretim kipidir; kapitalizm ise koşullarını yeniden üretirken bir yandan da devrimci bir dönüşüme uğratmaya mecburdur.

Marx'ın kapitalizmin tarihöncesi hakkında yazdıkları, kapitalist üretim tarzına özgü öznellik problemiyle muğlak bir ilişki içindedir. Bir yandan, öznelliğin üretiminin üretim tarzına içkin olduğu gibi genel bir teorik iddia mevcuttur. Öte yandan, kapital söz konusu olduğunda "işler değişir" denmektedir. Kapitalizmin tarihöncesini konu alan yazılar, öznelliğin üretiminin merkezi rolünü vurgulamakla birlikte, bunu kapitalizm içerisindeki öznellik problemiyle karşıtlık içinde kurarlar. Dolayısıyla ilkel birikimin okunması, Marx'ın kapitalist üretim tarzına dair düşüncesinde öznelliğin üretimi sorununun sürmekte olduğunu ortaya koysa da, geriye Marx'ın kapitalizmi konu alan metinlerine ilişkin olarak düşünülmesi gereken birkaç soru kalır. İlk olarak, kapitalist üretim tarzında öznelliğin üretimi ne gibi bir konuma sahiptir; koşulları ve sonuçları nelerdir? Aynı zamanda, Marx öznelliğe karşı kayıtsızlık ve öznelliğin soyutlanması üzerine kurulu bir üretim tarzı olarak tanımladığı kapitalizmi eleştirmeye giriştiğinde, öznelliğin üretimi hakkındaki düşüncesi ne gibi bir yol izler?

2

KARL MARX'IN FELSEFESİNDE YAŞAYAN VE ÖLÜ OLAN NEDİR?

CANLI EMEĞİN SİYASETİ VE ONTOLOJİSİ

Marx kapitalizmin özü ile uğraşırken, öncelikle bütün tahakküm süreçlerini elinde toplayan tek bir küresel ve vasıfsız öznelliğin kuruluşundan söz eder aslında. Bu biricik özne ("servetin benzersiz öznel doğası") kendisini "herhangi bir nesne"de dışavurur. Marx'a göre kapitalizm, öznelliği, onu sınırlayan bütün geleneksel kodlardan özgürleştirir, ta ki değerin üretimi sırasında tekrar bu öznelliğin üzerine çökelene dek.

— Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri, "Ek 2"

SOYUT EMEK

Karl Marx'a göre kapitalist üretim tarzını meydana getiren iki bileşen, emek, yani istihdam araçlarından azat edilmiş emek kapasitesi ile nesnel yatırım araçlarından azat edilmiş servettir. Kapitalist üretim tarzı, serbest bir emek akışı ile biçim almamış bir servet akışının rastlantısından doğar. Bu iki akışın ücretli emek biçiminde çakışması, Marx'ın "biçimsel tahakküm" adını verdiği, kapitalizmin ilk evresini meydana getirmek için yeterlidir.

Bir önceki bölümde kapitalist üretim tarzını "karşılaşma" perspektifinden tanımlamanın yaslandığı tarihsel savı ele aldık. Bu sav, tarihte rastlantının oynadığı rolün farkında olmayı gerektiriyordu; burada tarihin kendisi de çeşitli öznel, teknik ve siyasi bileşkelerin (*ensemble*) rastlaşması ve birbirleri üzerindeki etkilerinin tarihi olarak anlaşılıyordu. Marx'ın kapitalist üretim tarzının oluşumunda

emek ve servetin temel bir rol oynadığına ilişkin savı aynı zamanda siyasal iktisadın söylemiyle ilişkilendirilmelidir. Bunu yaparken sadece sözde ilkel birikimde olduğu gibi tarih felsefesinin altında yatan ahlaki, antropolojik veya ideolojik unsurların incelenmesi yeterli değildir, sorun alanının başat sorusu da dikkate alınmalıdır. Bu başat soru, Adam Smith ve David Ricardo gibi fizyokratların ortaya attığı emek ve servet arasındaki bağın (ki daha sonra "değer" olarak adlandırılacaktır) niteliğine ilişkindir. Pek çok yorumcu, Marx'ın emek gücü, canlı ve ölü emek ve kapitalist değerlenmeye dair formülasyonlarının Smith ve Ricardo ile başlayan "emek-değer kuramı"nın yalnızca devamı olduğunu ileri sürmüştür. Ben burada, kapitalist üretim tarzının oluşumu esnasında emek ve servetin eklemlenmesine ilişkin Marx'ın geliştirdiği düşüncenin, önceden ortaya atılmış bir soruya verilen yanıttan ibaret olmadığını, bizzat yeni bir soru ortaya attığını ve bunun Marx'a özgü bir probleme dönüştüğünü savunacağım. Bu diğer problem, daha doğrusu problemler dizisi, emek ve servet arasındaki bağın çatışmalı doğasında ortaya çıkar: Emek ve servet, zaman ve mekânda, işçi ve sermayedar arasındaki belli bir ilişki çerçevesinde bir araya gelir. Öyleyse, bu ilişkiden doğan antagonist mantık ve ona eşlik eden sömürü, tahakküm ve dönüşüm yapıları ve stratejileri nasıl açıklanabilir? Marx, burjuva siyasal iktisadından devraldığı soruyu —emek ve servet arasındaki ilişki— siyasal iktisat perspektifinden düşünülmesi katiyen mümkün olmayan başka bir sorun alanına tercüme eder: kapitalist talepler ile işçi sınıfı direnişi arasındaki ilişkinin çatışmalı ve tarihsel mantığı.[1]

Bu problematiğin kalbinde öznelliğin üretimi ve kuruluşu yatar. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarında öznellik ile üretim tarzının kesişimi, Marx'ın kapitalizm-öncesi formlara has bir muhafazakârlık olarak gördüğü yeniden üretim tarafından çerçevelenir. Kapitalizm-öncesi formlar, koşul ve varsayımlarını —ki bunlar teknik, siyasal ve özneldir— yineleyerek muhafaza eder. Bu yineleme, kapitalizm-öncesi formların bilhassa kırılgan olmasına yol açar. Öznellikte ve maddi yaşamın

1. Étienne Balibar, "Plus-value et classes sociales: contribution à la critique de l'économie-politique", 108.

üretiminde gerçekleşen değişimlerin tehdidine açıktırlar. Buna karşın, kapitalist üretim tarzının kökeninde, belirli bir yaşam biçiminin kısıtlarından da güvencelerinden de "özgürleşmiş" kolektif bir özne bulunur. Böylelikle öznellik problemi kapitalist üretim tarzına son derece farklı bir biçimde dahil olur: Söz konusu olan sabit bir öznenin yeniden üretimi değil, birbirinin yerine geçebilecek biçimde kurulan bir özneler çokluğundan servet elde etmektir. Bu bölümde araştırılacak olan bu temel fark, bütün üretim tarzları için geçerli olan temel bir hakikati değiştirmez: Bir üretim tarzının koşulları ve kısıtları, birinin çözülüp diğerinin oluşumuna yol açan her ne varsa, mutlaka öznelliğin üretiminden geçer.

Siyasal iktisadın iki sorunu, değerin belirlenmesi ve —Marx'ın problemi— kapitalist üretim tarzının "antagonist" yapısı arasındaki eşitsizlik, Marx'ı siyasal iktisattan ayıran yarık hakkında fikir verir, ancak aradaki mesafenin haritasını sunmaz. Bu haritanın çizgileri, Marx'ın kendi düşüncesiyle klasik siyasal iktisat arasındaki uzaklığı özetlediği ifadelerinde bulunur. Bu uzaklık, hiç değilse kısmen, o iki "akış"ın, servet ve emeğin adlandırılmasında ve kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar. Marx'ın Friedrich Engels'e yazdığı bir mektubunda belirttiği gibi, kapitale dair kendi kavramsallaştırmasının yakın öncüllerinden (Smith ve Ricardo) ilk farkı, serveti halihazırdaki belirli biçimiyle (kira, kâr, faiz vb.) düşünmek yerine öncelikle soyut olarak, biçimden yoksun bir artı değer olarak ele almaktır.[2]

İkinci çarpıcı fark, emeği değerle doğrudan ilişkilendirmek yerine, Marx'ın tıpkı meta gibi emeğin de çift karakterli olması gerektiğini savunmasıdır. Marx emeğin çifte karakterinin "bütün eleştirel kavramsallaştırmanın sırrı" olduğunu ileri sürer.[3] Marx ile siyasal iktisadın farkları şu şekilde özetlenebilir: kâr, faiz ve kira gibi somut meblağlar yerine soyut artı değer, ve "soyut" ve "somut" emeğin bir çakışması olan emek. İlk bakışta yalnızca terminoloji farkı gibi görünen bu farkların giderek temel bir fark veya problematiğe işaret ettiği anlaşılır. Bu ayrımın ana hatları bir paradoks biçiminde açığa çıkar. Marx'ın kendisini materyalist olarak tanımlamasına ve siyasal

2. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence*, 186.
3. *A.g.y.*

iktisadın materyalist bir eleştirisini önermesine karşın, burada kritik olan ayrım, soyut olanda ısrar edişi gibi görünmektedir; yani Marx kâr, kira, servet gibi somut biçimler yerine soyut artı değer üzerinden düşünmek ve somut emeğin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak soyut emeği ortaya atmakla kendisini siyasal iktisattan ayırır. Marx'ın materyalizmi, münferit şeylerin somut maddiliği lehine soyutlamanın veya biçimin dışlanmasını değil, aksine bizzat soyutluğun son derece gerçek maddi koşullara ve sonuçlara sahip olduğu fikrine dayanır. Bir örnek: Öznellik, kültür ve siyaset üzerindeki etkileri bakımından meta biçiminin en önemli yanı, maddi içeriğe karşı mutlak surette kayıtsız oluşudur. Maddiliği de etkenliği de soyutluğundadır.[4]

Marx'ın ilk yıllarında G. W. F. Hegel'e ve genç Hegelcilere getirdiği eleştiri göz önünde tutulduğunda soyut maddiliğin paradoksu derinlik kazanır. Marx'ın bu eleştirisindeki temel nokta, Hegelcilerin somut ve belirli iktisadi ve siyasi ilişkilerin yerine kavramın belirsiz ilişkilerini koymalarıdır. Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* yapıtı bu eleştirinin en iyi örneğidir. Marx, Hegel'in hukuk felsefesinde kavram ve varoluş arasındaki ilişkiyi şöyle özetler: "Felsefenin görevi, düşünceye belirli bir siyasi gerçeklik içerisinde cismaniyet kazandırmak değil, bu gerçekliğin soyut düşüncede buharlaşmasını sağlamaktır. Felsefi boyut, gerçeğin mantığı değil mantığın gerçekliğidir."[5] Hegel ve genç Hegelcilerin varoluşun somut gerçekliğini kavradıklarını iddia ettikleri yerde bile düşündükleri, yalnızca kavram ve kavramlar arasındaki ilişkilerdir. Genç Hegelcilere yönelik bu eleştiriden hareketle Marx ideolojiye dair ilk teorisini *Alman İdeolojisi*'nde geliştirir. Bu metinde soyutlama, fikirlerin somut bağlam ve koşulundan koparılması, ideolojik tarih

4. *Maddilik* ve *etkenlik* terimleri üzerine bir not: Bu iki terimi birbirine tümüyle eşitleyerek şeylerin, etkileri olduğu ölçüde maddi olduğunu iddia etmeyeceğim. Ancak yapısal nedenselliğin, farklı pratiklerin ve ilişkilerin birbiri üzerindeki farklı ve karmaşık etkisi temelinde maddiliğin geniş bir tanımına izin verdiği kanaatindeyim. Bu nokta hakkında bkz. Louis Althusser, "Is It Simple to Be a Marxist in Philosophy?", 215.

5. Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, 18; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1997.

kavramsallaştırmasının başlıca koşuludur.[6] Fikirler ortaya çıktıkları tarihsel-toplumsal koşullardan koparıldı mı, tarihi yalnızca farklı fikirlerin ilerleyişi olarak değil, idea'nın veya ruhun (*spirit*) öz-gelişimi olarak da anlamak mümkün olur. Tarihi, ruhun veya ideanın ilerleyişi olarak gören bu kavramsallaştırmaya karşı Marx, soyutlamayı değil, insanın doğayla olan zorunlu maddi etkileşiminin somut gerçeklerini hareket noktası alan somut bir tarih önerir.[7]

Marx henüz *Alman İdeolojisi*'ni yazdığı sıralarda, soyut ve somut tarih arasındaki sabit karşıtlıktan hoşnutsuzdur. Bir kere, ikincisi ilkini içermek zorundadır. Marx tarihin fikirler tarihi biçiminde ortaya çıkmasını sağlayan tarihsel-toplumsal koşulları tespit etmeye koyulur. Dolayısıyla Alman idealizminin Almanya'daki gerici siyasi koşullarla ilişkisine dair sözleri (devrimin yalnızca fikirler düzeyinde gerçekleştiği bir ulus olarak Almanya) bir polemikten ibaret değil, ideoloji kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. İkinci olarak, ideoloji yalnızca koşulları açısından değil, sonuçları açısından da, özellikle yarattığı tahakküm ve tabiyet etkisi temelinde maddidir. Fikirlerin veya genel itibariyle ideal olanın tahakküm kurucu ve tabi kılıcı gücü, zihin ve kol emeği arasındaki ayrımdan kaynaklanır, ki bunun kendisi de sınıf ayrımının bir koşulu ve sonucudur. Bu ayrımdan yola çıkarak toplumu, fikirleri yayma ve dolaşıma sokma gücüne sahip olanlar ve fikirleri edilgen biçimde alımlamaktan başka seçeneği olmayanlar şeklinde ayırmak mümkündür. "Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, zihinsel üretim üzerinde de denetime sahiptir, öyle ki genel itibariyle zihinsel üretimin araçlarından yoksun olanlar bu üretime tabi olur."[8] Burada tabiyet, aynı

6. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, 67.

7. *A.g.y.*, 42. Soyut ve somut arasında kaba bir karşıtlık içeren bu ifade, ancak Marx'ın bu erken dönem metnindeki bazı polemik ifadeler ve bunların Marksizmin tarihi içerisinde pozitivist bir eğilim oluşturacak biçimde geliştirilmesi sayesinde meşruiyet bulur. Étienne Balibar *Alman İdeolojisi*'ne dair, burada geliştirilen "ansamblaj" ve "üretim tarzı" düşüncesiyle daha tutarlı, farklı bir okuma önermiştir. Balibar'ın okuması Marx'ın ideoloji kuramında ilişkilerin önemini vurgular: "İdeolojinin materyalist eleştirisi gerçeğin bir ilişki olarak, pratik ilişkilerden kurulu bir yapı olarak analizine tekabül eder" (*Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, 92).

8. Marx ve Engels, *The German Ideology*, 64.

anda hem belli fikirlere ve dünyayı görme biçimlerine, hem de hâkim bir sınıfa tabi olmayı ifade eder. Böylelikle, bu iki unsur zorunlu olarak birbirini gerektirir. Marx fikirlerin maddi gücüne dair bu tespitini geliştirmez, hatta yarın bırakır; *Alman İdeolojisi*'nin son sayfalarında fikir ve gerçeklik arasındaki karşıtlığa proleter figürü üzerinden geri döner. Maddi üretim içerisindeki konumu nedeniyle proleter, ideolojiden muaf kabul edilir.[9]

Marx'ın "1857 Girişi", *Alman İdeolojisi*'nde ortaya atılan ilk iki soruna geri döner: soyutlamanın tarihdışı ve idealleştirici eğiliminin eleştirisi ile soyut kavramları üreten tarihsel koşullar. (Bir üçüncü soruna, soyutlama ve tahakküm arasındaki ilişkiye hiç değinilmediği anlamına gelmez bu.) Marx'ın soyutlama sorununa geri dönüşü, siyasal iktisat ile siyasal iktisadın eleştirisi arasındaki ayrının, her birinde soyutlamanın sahip oluğu konumun yeniden düşünülmesi çerçevesinde gerçekleşir. Bu ayrını ortaya atarken Marx, bütün bir toplumsal üretim ediminin temeli ve öznesi farz edilen "nüfus"un somut verilerinden harekete geçen siyasal iktisadın, somutlukla işe başlıyor gibi göründüğünü söyler — aynı yerde ikamet eden insanların gerçeğe dayalı, kanıtlanabilir sayısından daha somut ne olabilir (G 144/35)? Gelgelelim Marx, onu oluşturan antagonizma ve bölünmelerden ayrı ve bunların öncesinde düşünülen nüfusun kendisinin de bir "muhayyel somut" (*vorgestellten Konkreten*) olduğunu ileri sürer. Marx bir tür tersyüz edişi savunmaktadır: Nüfus gibi, somut olduğu varsayılan bir hareket noktasından —ki bütüne ilişkin bulanık bir fikirden başka bir şey değildir— başlamak yerine, soyut olandan başlamak gerekir. Bu tersine çevirme yalnızca soyut ve somut arasındaki öncelik sırasının tersine çevrilmesi değildir; soyutluğun varoluşun içinde üretilmesi ile düşünce yoluyla ve düşüncede üretilmesi arasındaki farka dayanır (G 145/36).

9. Balibar bu son noktanın, her ne kadar metnin başında ideal ve gerçek varoluş arasında ortaya konan karşıtlığın bir uzantısı da olsa, siyaseti düşünmede derin sorunlara yol açtığını belirtir. Siyaset, veya en azında Marksist siyaset, siyasi eylem ile ideoloji arasında Marx'ın önerdiği ayrından ziyade karmaşık iç içe geçişlerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu veya başka nedenlerden dolayı ideoloji terimi, veya en azından genel bir ideoloji kuramı projesi, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden sonraki metinlerinde yer almaz (*Masses, Classes, Ideas*, 97).

Fiilen ve somut olarak içinde yaşadığımız dünya, kendi "kuralları"na göre üretilmiştir ve bunlar kavramın kuralları değildir. Bu ayrım, düşünce ile somutluk arasında herhangi bir ilişki ihtimalini yok saymaz, ancak bunların "gerçek soyutlama"da uzlaşmasına olanak verir.[10] Marx, Smith'in emeği tarım veya sanayi gibi belli bir istihdam türüne bağlayan herhangi bir kısıtlayıcı niteliği devreden çıkarmakla gerçekleştirdiği muazzam keşfin, belli bir tarihin ürünü olduğunu ve siyasal iktisadın tarihine indirgenemeyeceğini ileri sürer. "Genel emek" gibi basit bir kategori, ancak kapitalist ücretli emeğin ortaya çıkışıyla birlikte görülür.

> Kural olarak, en genel soyutlamalar ancak mümkün olan en zengin gelişmenin ortasında, bir şeyin birçok şeyde, hatta her şeyde ortak olarak belirdiği durumlarda ortaya çıkar. Böylece bu şey, yalnızca şahsına münhasır bir form içinde anlaşılır olmaktan çıkar. Öte yandan emeğin böyle kayıtsız şartsız emek olarak soyutlanması, somut emeklerin toplamından çıkarılan zihinsel bir sonuç olamaz. Emeğin özgül türlerine karşı kayıtsızlık, bireylerin kolaylıkla bir işten öbürüne geçebildikleri, ne tür bir işte çalıştıklarının tesadüfi olarak belirlendiği, dolayısıyla fark etmediği bir toplum biçimine tekabül eder. Emek burada yalnızca bir kategori değildir, gerçekte de zenginliğin yaratılma aracı haline gelmiş, tek tek bireylere göbek bağıyla bağlı olmaktan kurtulmuştur. (G 149/38)

Marx'ın emeğin bir soyutlama olarak görünür hale gelmesi hakkındaki ifadesi kısmen Hegel'in modern durum hakkında söylediklerinin bir tekrarı olarak görülebilir: Antik dönemde felsefenin görevi duyusal dolayımsızlıktan kavramı veya soyutlamayı çekip al-

10. *Gerçek soyutlama* terimi en açık ve kışkırtıcı tanımını Alfred Sohn-Rethel'den almıştır. Sohn-Rethel'e göre meta biçimi, ve beraberinde mübadele değeri, gerçek bir soyutlamanın paradigmatik biçimidir:

> Öte yandan meta soyutlamasının özü, düşünceden kaynaklanmaması, insanların zihinlerinden değil de eylemlerinden doğmasıdır. Yine de bunun "soyutlama"ya yüklediği anlam salt mecazi değildir. Kesin ve düz anlamıyla soyutlamadır söz konusu olan. Bundan doğan iktisadi değer kavramının temel özelliği nitelikten tümüyle yoksun oluşu, yalnız niceliğe ve pazarda bulunabilecek her tür mal ve hizmete uyarlanabilir olması sonucu farklılaşmasıdır... İnsan zihninin dışında bir varlığı yoktur, ancak insan zihninden kaynaklanmış da değildir. Tamamıyla toplumsal bir niteliğe sahiptir, insanlar arası karşılıklı ilişkilerin zaman-mekânsal alanında ortaya çıkar. Bu soyutlamaları meydana getiren şey insanlar değil onların eylemleridir. (*Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2011, s. 34.)

maktı, buna karşılık "modern zamanlarda birey soyut olanı hazırda bulur."[11] Burada Marx'ın, Hegel'in uğraştığı sorunu genişlettiği düşünülebilir: Modern felsefenin görevi, düşünceyi, elde hazır bulunan durağan ve şeyleşmiş soyutlamalardan, ister felsefe veya siyasal iktisatta isterse gündelik varoluşta olsun, çekip almaktır. Öyleyse sorun, "soyut" olanın etkenliğini yalnızca düşüncede değil varoluşta da kabul etmek ve kendini onun paslı zincirlerinden azat etmektir. Hegel'e göre bu özgürleşme düşünümü, öz-bilinci ve diyalektiği gerektiriyordu, kısacası, özerk olduğu farz edilen inatçı kavramlarda kişinin kendisini görmesi ve onları harekete geçirmesi gerekliydi.[12] Marx içinse soyutlamanın yalnızca düşünce işi olmadığı, faaliyetlerin hepsini ilgilendirdiği göz önünde tutulursa, özgürleşme zorunlu olarak farklı kanallardan ilerler.

Marx soyut kavramını olsa olsa kısmen Hegel'e borçludur. Mario Tronti, Marx'ın geliştirdiği soyut emek kavramının veya soyut ve somut emek arasındaki ilişkinin, kısmen siyasal iktisattan geldiğini, özellikle bir yanda Ricardo, diğer yanda Hegel'den miras alınan problematiklerin kesişimi olarak anlaşılabileceğini ileri sürmüştür.[13] Marx bu iki problemin birleşiminden soyut olanın maddiliği kavramını türetir. Ricardo'dan Marx'a özgül bir problem miras kalmıştır: soyut öznel faaliyet olarak anlaşılan emek ile değer arasındaki ilişkinin ne olduğu.[14] Ricardo'ya göre servetin kaynağı, şu veya bu nesne —örneğin merkantalistler için altın— veya belli bir tür emek —örneğin fizyokratlar için tarımsal emek— değil, kişinin öznel üretken faaliyette bulunmasını sağlayan genel bir yetenektir.[15]

11. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, par. 33; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.

12. Fredric Jameson, Gilles Deleuze'ü konu alan denemesinin başında Hegel düşüncesinin bu unsurunun altını çizmiştir: şeyleşmenin ilk düşünürü olarak Hegel ("Marxism and Dualism in Deleuze", 394).

13. Mario Tronti, *Ouvriers et capital*, 156.

14. David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, 18; Türkçesi: *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

15. Bu ilk noktayı Michel Foucault *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*'da ortaya koyar (254; Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994). Foucault'nun burada ileri sürdüğü sav, Marx'ın siyasal iktisadın sorunları ve varsayımlarından epistemolojik veya

Ricardo için değer, belirli bir nesne veya emek türü tarafından değil, emeğin maliyeti veya soyut üretken faaliyet tarafından belirlenir. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin belirttiği gibi, "Marx, Luther' in en büyük yararının, dinin özünü, nesnesine bağlı olarak değil içsel bir dinsellik olarak tanımlaması olduğunu söylemişti; Adam Smith ve Ricardo'nun faydası ise servetin nesnel bir özünün olmadığını, köklerinden koparılmış, soyut ve öznel bir öze sahip, genel bir üretim faaliyeti olduğunu ortaya koymaları olmuştu."[16] Herhangi bir sahada istihdam edilebilecek olan, araçlarına ve amacına kayıtsız bir faaliyet olarak soyut öznel faaliyet, kapitalizm koşullarında servet üretiminin temelini oluşturur.[17] Gelgelelim Ricardo, emeği imtiyazlı bir tür emekten —sözgelimi tarımsal emek— ayırmakla birlikte, buradan soyut emeğe varmamış, emeği kendi tikelliğine bağlı bir üretim maliyeti olarak görmeyi sürdürmüştü. Bu zaafın siyasal iktisat düzeyinde, onun özgül soruları ve söylemi itibariyle sorunlar yaratmış olması muhtemeldir, ancak kendi başına ele alındığında kapitalist üretim tarzının bağrında yatan problemlere işaret eder. Deleuze ve Guattari'nin açıkça ortaya koyduğu gibi, siyasal iktisadın servetin kaynağının öznel faaliyet olduğuna dair tespiti, bu faaliyetin yabancılaşmasıyla birleşir.

Burada büyük bir kod-açımı veya yersiz yurtsuzlaştırma* hareketiyle karşı karşıyayız: Servetin doğası bundan böyle alansal (*territorial*) veya

---

başka türlü herhangi bir kopuş gerçekleştirdiğine karşı çıkar. Bu sava karşı, Deleuze ve Guattari de aynı soruna –öznellik ve değer arasındaki bağlantı– geri dönerek Marx'ın sermaye probleminin öznellik problemi olduğunun farkında olduğunu ileri sürerler (*Anti-Oedipus*, 258/307)

16. *Anti-Oedipus*, 259/308; Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 128-9.

17. Deleuze ve Guattari'nin Marx okumasında kullandığı soyut öznel faaliyet ve soyut öznel öz kavramları zorunlu olarak muğlaktır. Bu tanımları oluşturan unsurlar –soyut, özne ve öz sözcüklerinin buradaki anlamı– burada henüz geliştirilme aşamasındadır.

* Türkçede *deterritorialize* kavramının karşılığı olarak benimsenen "yersiz yutsuzlaştırma" ifadesi, hem mekânsal bir belirlenimcilik hem de insanmerkezcilik ile maluldür. Kavramın aslı ise zorunlu olarak mekânsal bir yer değiştirme ifade etmediği gibi, Deleuze ve Guattari'nin yapıtı boyunca para, dürtü, makine, dil gibi birbirinden tümüyle farklı kiplerde işleyen bir dinamiği açıklamakta kullanılır –*ç.n.*

despotik makineye has dışsal koşullarda, nesnelerde aranmayacaktır. Fakat Marx'ın hemen eklediği gibi özünde "kinaye" taşıyan bu keşif, düzeltilerek yeni bir fetişizm veya "riyakârlık" biçimi alırken yeni bir alan çizilir. Soyut ve öznel bir öz olarak üretim, ancak kendisini yeni baştan nesnelleştiren, yeniden alansal bir çerçeveye yerleştirerek (*reterritorialization*) yabancılaştıran mülkiyet formları içinde keşfedilir.[18]

Deleuze ve Guattari'nin klasik siyasal iktisat ile Marx arasındaki ayrımda tespit ettiği şey yalnızca iki söylem arasındaki kopuş değil, kapitalist üretim tarzının kendi temel çelişkisidir: "Kapitalizm ancak soyut servetin öznel doğasını geliştirerek, yani salt üretim saikiyle yapılan üretim üzerinden ilerler... fakat... bunu ancak tanımlı bir üretim tarzı olarak kendi kısıtlı amacı dahilinde... halihazırdaki sermayenin kendi kendini genişletmesi biçiminde yapabilir."[19] Deleuze ve Guattari bütün bir kapitalist üretim tarzının dinamiğinin ipuçlarını soyut emekte bulurlar — bu noktaya daha sonra döneceğiz. Tronti'ye göre ise soyut emeğin bu ikili karakterinin ipuçları, Marx'ın bu kavramı iki ayrı kaynaktan türetmesi sırasında mevcuttur. Yani Tronti için sorun yalnızca Marx'ın iki veya üç kaynaktan

18. *Anti-Oedipus*, 259/308. Yerinden etme kavramı hakkında bir not. Fredric Jameson'ın ileri sürdüğü gibi, Deleuze ve Guattari'nin bu terimi, kavramsal ağırlığını ve mecazi temelini Marx'tan alır (*The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern*, 152; Türkçesi: *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost, 2005). Deleuze ve Guattari terimi, Marx tarafından tartışılan birkaç farklı süreç içerisinden geliştirir. Yazarların ileri sürdüğü gibi kapitalist üretim tarzını meydana getiren iki akış –servet ve emek– yerinden etme sonucunda oluşmuştur.

> Bu unsurların her biri, birbirinden çok farklı kökenlere sahip, birden çok kod-açma ve yerinden etme sürecini devreye sokar. Serbest işçi açısından: özelleştirme yoluyla toprağın yerinden edilmesi, temellük etme yoluyla üretim araçlarının kodunun açılması, ailenin ve şirketin çözülmesiyle birlikte tüketim araçlarının yitirilmesi, ve son olarak, işin veya makinenin lehine işçinin kodunun açılması. Sermaye açısından: paranın getirdiği soyutlamayla birlikte servetin yerinden edilmesi, tüccar sermayesi aracılığıyla üretim akışlarının kodunun açılması, finans sermayesi ve kamu borçları aracılığıyla devletin kodunun açılması, sanayi sermayesinin oluşumuyla birlikte üretim araçlarının kodunun açılması, vb. (*Anti-Oedipus* 225/266)

Her bir durumda, maddi koşulların bilgi ve sembollerle iç içe geçtiği bir örgünün kırılması söz konusudur. Marx'ta bunun en açık örneği belki de, paranın eski imtiyaz ve inanç sistemlerini yıkma gücü hakkındaki ifadelerdir.

19. *Anti-Oedipus*, 259/308.

faydalanması değil, bizzat kapitalizmin antagonist dinamiğidir.

Tronti'ye göre, genel emek ile değer arasındaki ilişkiyi fark eden, ki aslında değeri şu veya bu nesnel ölçüden ayırarak öznelliğin üretkenliğiyle ilişkilendiren düşünür Ricardo idiyse, "soyut emek" sorununu ortaya atan da Hegel'di. Soyut emek kavramı Hegel'in erken Jena dönemi felsefesinden başlayıp *Hukuk Felsefesi*'ne dek uzanan bir hattır. Bu hat kısmen, "soyutlama"nın yaşanmış deneyimin tanımlayıcı bir unsuru olarak ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Öte yandan soyut emeğin Hegel için siyasi bakımdan önemi, değerin belirlenmesi değil, somut emeklerin tikelliğinin alıkoyarak aşılmasıdır (*Aufhebung*).[20] Emek, ihtiyacın kaba dolayımsızlığında cisimleşen ve çoğu kez köylü emeği biçiminde tarif edilen kör ve hayvani nitelikteki somut emeğin, evrenselliğin boyunduruğuna girerek ona tabi kılınmasını, böylelikle devlet tarafından içerilmesini sağlayan dolayım noktasıdır.[21] Emek tikelliğin eğitilmesidir. Evrensellik eğitimi, işin teknik koşullarında (makine), toplumsal koşullarında (işbirliği, işbölümü) ve siyasal koşullarında (sendikalar) bulunur.[22] Hegel bu süreci şöyle tarif eder:

> Çalışma aracılığıyla pratik eğitim, insanın şu veya bu şekilde meşgul olmak için duyduğu, kendi kendini besleyen ihtiyaç veya alışkanlıktan doğar. Kişinin kendi faaliyetini hem eldeki malzemenin niteliğine, hem de — asıl önemlisi— başkalarının keyfi iradesine göre kısıtlaması, ve bu disiplin aracılığıyla nesnel faaliyetin ve evrensel olarak uygulanabilir yetilerin kişide bir alışkanlığa dönüşmesi anlamına gelir.[23]

---

20. Tronti, Hegel'in soyut emek üzerine düşüncelerinde dolayımlayıcı, diferansiyel bir ilişki olarak değere ilişkin herhangi bir düşüncenin bulunmadığını söyler. Bu durum, Hegel'in emeği, artan üretkenlik ve ihtiyaç arasında diyalektik bir ilişki içerisinde konumlandırdığı Jena felsefesinde görülebilir. Bkz. Tronti, *Ouvriers et capital*, 166.

21. Michael Hardt, "The Withering Away of Civil Society", 25.

22. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* par. 198; Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991. Hegel'in Jena dönemine ait erken dönem yazıları, özellikle *Tinin Görüngübilimi*'nin 1803/1804 tarihli taslağı, eğitim ve disiplinin aracı olarak alet ve makinelere çok daha yaşamsal bir rol yükler. Marx'ın, biraz farklı bir biçimde, makineye ilişkin sorunun iktidar sorunuyla iç içe oluşunu nasıl ortaya koyduğunu daha sonra göreceğiz. Bkz. G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, 231.

Sivil toplum soyut emeğin örgütlendiği, eğitildiği ve denetlendiği bir toplumdur.[24] Tronti'nin önermesini genişleterek diyebiliriz ki Marx'ta iki "keşif" çakışır: aldırışsız ve öznel bir gücün üretkenliği (Ricardo) ve bu gücü sürekli disiplin altına alma ihtiyacı (Hegel). Bu iki sorunun biraradalığı Marx'ın düşüncesinden Ricardo ve Hegel'de olmayan bir şeyi talep eder: son derece güçlü, değer alanını yaratan soyut ve öznel bir güç (emek gücü) ile bu gücü disiplin ve denetim altında tutma zaruretinin (sermaye) biraradalığını düşünmek. Kışkırtıcı bir önerme yapacak olursak, Ricardo ve Hegel'in Marx'taki bu birleşiminin, Michel Foucault'nun disiplin kurucu iktidarın altında yatan siyasi problem olarak tanımladığı sorunun ta kendisini içerdiğini düşünebiliriz: "Disiplin, bedenin güçlerini (ekonomik fayda itibariyle) artırır ve aynı güçleri (siyasi itaat itibariyle) azaltır."[25] Her iki durumda da siyasal sorun yalnızca sömürü ve tahakküm değil, bir "karşı-gücün" kışkırtılmasıdır — kapitalizm emek öznesinin üretkenliğine bağlıdır ve bunu aynı zamanda denetlemesi gerekir.[26]

Belki de bunun yeni bir sorun olması nedeniyle Marx, Hegel'in soyut emekten anladığı şeyi ve dolayısıyla bizzat soyut olanı yeniden düşünmek zorunda kalmıştır. Soyut emek değeri yaratan emek, çatışma ve denetimin sahası haline gelir, dolayısıyla basit bir "genelleştirme" olamaz. "1857 Girişi"nden yukarıda alıntıladığımız paragrafa geri dönecek olursak:

> Bu durumun en gelişkin haline ulaştığı yer, burjuva toplumunun en modern varoluş biçimi, yani Amerika Birleşik Devletleri'dir. Burada ilk kez, modern iktisadın hareket noktası, yani "emek" kategorisi, "kendi içinde emek", kayıtsız şartsız emek denen soyutlama fiilî bir hakikat kazanır. Yani modern iktisadın tartışmanın başına koyduğu ve her tür toplumda geçerli kadim bir ilişkiyi ifade eden bu en basit soyutlama, ancak en modern topluma özgü bir kategori haline geldiği vakit bir soyutlama olma vasfıyla fiili bir hakikat kazanır. (G 149-50/38)[27]

---

23. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, par. 197.

24. Hardt, "The Withering Away of Civil Society", 25.

25. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 138.

26. Deleuze, karşı-iktidar veya direniş sorusu temelinde Foucault ve Tronti arasındaki bu benzerliğe işaret etmiştir (*Foucault*, 144 n. 28/96 n. 26).

Bu paragrafta Marx, şu veya bu tanımlı görev veya faaliyete karşı kayıtsız olan soyut "emek"in, yalnızca sermaye koşullarında geçerli bir kavram olmadığını, ancak sermayenin ortaya çıkışıyla birlikte fiiliyata geçerek etkinlik kazandığını önerir gibi görünmektedir. Hegel'in aksine Marx, yalnızca soyut düşüncenin tarihçesi ya da tarihsel olarak ortaya çıkışıyla değil, niteliksel içeriğe karşı kayıtsız, ideal bir özdeşlik anlamındaki soyutlamanın salt düşüncede değil, tarih içerisinde fiili olarak nasıl üretildiğiyle ilgilenir.[28] Bu soyutlamayı üreten ne tür bir edimdir? Nasıl üretmektedir? Bu edim/üretim, değerin kaynağı olarak öznel faaliyetin keşfi ve aynı anda ortaya çıkan, bu faaliyeti disiplin altına alma ihtiyacıyla nasıl ilişkilenir?

Kapital'in ilk cildinin açılış bölümünde Marx, nasıl ki meta kullanım değeri ve mübadele değerinin bir arada varoluşu olarak anlaşılmalıysa, emeğin de hem somut hem de soyut emek olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Tronti, metanın çifte karakterine dair yaygın farkındalığın aksine, Marksist iktisat ve felsefenin bağrına işlemiş olan, emeğin somut ve soyut emek olarak arz ettiği ikili karakterin çoğu kez gözardı edildiğini ileri sürer.[29] Üstelik, Tronti'yi izleyerek, bu ikinci ayrımın gözardı edilmesine veya ıskalanmasına yol açan nedenin, salt kavramsal bir belirlenimden ibaret olmadığını, yani tikel olan (şu veya bu tür emek) ile evrensel olanın (genel olarak emek) biraradalığından öte bir şey olduğunu ekleyebiliriz. Çoğunlukla soyut emek "genel olarak emek" biçiminde anlaşılır, ve bu şekliyle kapitalin ve kapital içinde değer üretiminin anlaşılması için gerekli olan "zihinsel bir genelleme"yi ifade eder. Diğer bir deyişle, soyut emek yalnızca zihinsel bir yuvarlak hesap olarak görülür.[30] Oysa bu soyut emek anlayışının gözden kaçırdığı nokta, zihin-

27. Bu paragrafta Marx emeğin hem "pratikte hakiki" hem de "bütün toplumsal biçimler için geçerli" olduğunu ileri sürüyor, böylelikle aynı anda hem tarihselci bir emek anlatısını hem de antropolojik bir emek yaklaşımını benimsiyor. Her tür münferitlikten soyut bir emek hem kapitalist üretim tarzının bir ürünü, hem de önceki üretim tarzlarını anlamanın koşuludur.

28. Sohn-Rethel, *Zihin Emeği, Kol Emeği*, 34.

29. Tronti, *Ouvriers et capital*, 154.

30. Lucio Colletti, soyut emeği zihinsel bir genellemenin ürünü olarak gören ve İkinci Enternasyonal'in pek çok yazarı arasında (örneğin Edward Bernstein) yaygın olan bu yorumun salt iktisadi bir sermaye kavrayışına yol açtığını ileri sü-

sel bir genellemenin nasıl olup da değer ürettiği, bundan da öte, soyut emek ve emeğin toplumsal ortalamasının nasıl olup da gerçek sonuçlar doğurduğu, değer ve artı değerin nasıl bunlara bağlı olduğudur. Soyut emeği farklı emek türlerinin zihindeki genellemesinden ibaret olarak görmek, soyut emeğin kendine özgü gücünün farkına varmayı imkânsızlaştırır. Marx, tikel somut emek ile değer arasında doğrudan bir bağ kurma çabasının ne kadar naif bir çaba olduğunu tiye alarak bu zaafa işaret eder:

> Bir metanın değeri, onun üretimi sırasında harcanmış olan emek miktarıyla belirlendiğine göre, bir kimse ne kadar tembel ya da beceriksizse, ürettiği malın yapımı o kadar fazla zaman alacağından, o kadar daha değerli olacağı sanılabilir. Oysa değerlerin özünü oluşturan emek eşit insan emeğidir, özdeş bir insani emek gücünün sarf edilmesidir. (KI 52/53)

Böylesine doğrudan bir bağlantı anlamsızdır çünkü soyut emeğin etkenliğini hesaba katmamıştır. Bütün emeklerin toplumsal ortalaması etkenliğini, kendini bir norm olarak şu veya bu tikel emeğe dayattığı noktada ortaya koyar: Üretimde bu normun hızını ve üretkenliğini yakalayamamak, değer veya kâr üretmekte başarısız olmak anlamına gelir. Bu norm, birbirinden farklı ve ayrı bireylere ait çok çeşitli ve heterojen emeklerin ölçülebilir bir ortalamaya eşitlenmesini zorunlu kılar. Gelgelelim bu noktada Marx, söz konusu ortalamayı kaynağını belirtmeden, yani farklılıkların eşitlenmesini sağlayan şeyin ne olduğunu belirtmeden, sorgusuz sualsiz bir veri olarak alır. Bunu bir veri olarak kabul ederken aynı zamanda, gerek klasik siyasal iktisada getirdiği eleştiride, gerekse soyut emeği "insanların arkası dönükken gerçekleşen bir süreç" olarak tanımlayan kendi ifadelerinde, bu eşitlemenin bilinçdışı değilse bile farkına varılmayan bir şey olduğunu belirtir. Ne hızı yakalamaya uğraşan işçi soyut emeğin farkına varır, ne de servetin sırrını araştıran iktisatçı. Soyut emek, belli bir ortalama hıza ve miktara göre üretme talebi olarak bilfiil deneyimlendiği halde asla farkına varılmayan, paradoksal nitelikte bir gerçektir. Soyut emeğin soyutlaması, salt düşün-

---

rer. Bu yorumların ıskaladığı nokta, soyut emeğin ekonomiyi anlamak için gerekli bir kurmacadan ibaret olmadığı, bizzat toplumsal gücü meydana getiren unsur olduğudur ("Bernstein and the Marxism of the Second International", 80-87).

cenin ne çıkarsayabileceği ne de ayırdına varabileceği bir şeydir, ancak somut sonuçları üzerinden deneyimlenir.

Soyut emeğin gerçekliği ile bu gerçeğin ayırdına varmanın imkânsızlığı arasındaki kesişim *Kapital*'in ilk bölümünün sonunda yer alan meta fetişizminin tanımında dolaylı biçimde ele alınır. İlk okuyuşta meta fetişizmi ve emek, yanlış ve doğru gibi bir karşıtlık içinde görünür. Eğer meta fetişizmi, kabaca, nesnelere toplumsal bir nitelik ve değer atfedilmesi, ve değeri üretenin giderek toplumsal ilişkiler, başta emek, yerine nesnelerin kendisi olduğu izleniminin doğması ise, bu durumda emek bir yanılsamanın gerisindeki hakikat gibi görünür. Gelgelelim Marx'a göre, doğru ile yanlış arasındaki karşıtlık asıl sorunun elden kaçmasına neden olur: bizzat görünümün aldığı biçim veya form. Ancak bu soruyu yanıtlayarak soyut emeğin aynı zamanda hem "gerçek" hem de bilinçdışı niteliğini anlamaya yaklaşabiliriz. Meta fetişizmini konu alan bölümde Marx bu yanılsamanın psikolojik veya kasıtlı olduğu yönündeki herhangi bir anlayışı reddeder. Immanuel Kant'ın çatışkıları gibi, insan bilincine kazınmış bir yanılsama değildir bu, kimsenin sahne gerisinden suni sis püskürten bir yönetici sınıfı tarafından kandırıldığı falan da yoktur. "Mesele daha ziyade, gerçekliğin (belli bir toplumsal biçim veya yapının) görünümünün ister istemez büründüğü biçimdir."[31] Marx'a göre bu görünümün kaynağı bizzat faaliyette, ilişkiler yumağında bulunur. Mesele değerin metalarda bulunduğuna inanılması değil, mübadele sürecinde kişilerin metalar, bütün farklı niteliklerine rağmen, sanki mübadeleye olanak veren soyut bir eşdeğerliğe indirgenebilirmiş gibi davranmalarıdır. Bu soyutlama mübadele edimi için zorunludur, her ne kadar bu zorunluluğun büyük ihtimalle ayırdına varılmıyor olsa da. Aslında mübadele ediminde farkına varılan şey, şu veya bu metanın somut tikelliğidir. Alfred Sohn-Rethel'in belirttiği gibi: "Meta mübadelesinde kişilerin eylemleri ile bilinci farklı yollara sapar. Soyut olan sadece eylemdir, aktörlerin bilinci değil."[32] Mübadele aracılığıyla üretilen bu soyutlama kısmen soyut emeği oluşturan şeydir. Gerek meta biçimi gerekse soyut emekte

31. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, 60.
32. Sohn-Rethel, *Zihin Emeği, Kol Emeği*, 44.

karşımıza çıkan mesele, çok çeşitli ve heterojen tikellikleri içinde şeylerin, edimlerin, nasıl olup da bir standarda veya ölçüte tabi kılındığı sorusudur. Marx bunun mübadele aracılığıyla mümkün olduğunu ileri sürer.

> Demek ki, insanların kendi emeklerinin ürünlerini birbirlerinin karşısına değerler olarak çıkarmalarının nedeni, bu şeyleri, aynı türden insan emeğinin maddi örtülerinden ibaret saymaları değildir. Tersi geçerlidir. Farklı ürünleri, mübadele sırasında birbirine eşitlemekle, farklı türden emeklerini insan emeği vasfıyla birbirine eşitlemiş olurlar. Bunu farkına varmadan yaparlar. (KI 84/88)

Çok çeşitli ve birbirinden ayrı nesnelerin mübadelesini mümkün kılan bu farkına varılmayan soyut eşdeğerlik bizzat meta mübadelesi pratiğinde ortaya çıkar, bu pratikler yoluyla maddiyat kazanır. Soyut eşdeğerlik en az iki anlamda maddidir: Farklı ürünleri, farklı emekleri soyut türdeş emeğin birimleri olarak ilişkiye sokan gündelik mübadele pratikleri içinde üretilir ve bu denklik para olarak somutlaşır. Daha doğrusu —paradoks paradoks üstüne— aynı anda hem somutlaşır hem de idealleşir, çünkü para maddi bir nesnedir ama aynı zamanda saf bir nicelik birimi olarak saf soyutlamanın yerine geçen somut bir nesnedir.[33] Mübadele ilişkileri, meta biçimi ve para, birer tüketim ilişkisidir; bu halleriyle, üretime etki eden ve onu belirleyen örnek bir tüketim ânını oluştururlar.[34] Tüketim aynı zamanda bir edim olduğundan, Marx'ın geniş anlamıyla üretim kavramına referansla, tüketimin soyut emeğin görünümünü ürettiğini söylemek yanlış olmaz. Meta tüketimi pratikleri soyut emeği zorunlu bir bilinçdışı varsayım olarak üretirler.

Soyut emeğin bilinçdışı olduğunu söylemek tam doğru olmaz. Aslında soyut emeğin ve mübadele değerinin, farkında olmadan, bir inanç biçiminde de içselleştirilmeden, nasıl gündelik pratikler aracılığıyla üretildiğini açıklığa kavuşturmak için, kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzları arasındaki yukarıda bahsettiğimiz o çığır açıcı ayrıma dönerek, "kodlar" ile "aksiyomlar" arasındaki ayrı-

33. Balibar, *The Philosophy of Marx*, 63.

34. Burada, bir önceki bölümde bahsettiğimiz geniş anlamıyla üretim kavramını (üretimin üretimi), yani mübadele ve dolaşımın meta biçimini alarak bizzat üretim üzerinde etkili olduğunu görüyoruz.

ma başvurmak daha yararlı olur. Kodların ya da kodlamanın ana unsurlarından biri, inanca iliştirilmiş ve anlamlı olmalarıdır. Kapitalizm-öncesi üretim tarzları kendi varsayımlarını kodladığında, bir dizi farkı diğer bir dizi farka tekabül ettirdiğinde, örneğin despotu topluluğun kurucusu ve kökeni olarak sunduğunda, üretim tarzının işleyişi için zorunlu olan bir inanç ilişkisi tesis eder.[35] Aksiyomlar ise kodlardan farklıdır, çünkü işleyişleri için inanca gerek duymazlar. Şöyle demek belki de daha doğru olur; aksiyomlar neye inanılması gerektiğinden çok ne yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Aksiyomlar meşruiyet zeminlerini din, siyaset veya yasa gibi başka bir sahneye borçlu değildir. Soyut ve niceliksel akışların birbirine bağlı olarak değiştiği diferansiyel ilişkilerden ibarettirler.[36] Kapitalizmde bu türden iki akış, piyasadaki emek gücü akışı ile sermaye akışıdır. Bu iki akış belli bir yer ve zamanda çakışır ve bu çakışma iki akışın birbirine bağlı olarak değiştiği (diferansiyel) bir ilişki tesis eder.[37] Bu ilişki tesis edildiğinde, belli bir miktar emek ile belli bir miktar sermaye, yani ücret arasında belli bir ilişki kurulduğunda aksiyom etkin hale gelmiş olur, kaçınılmazdır. Bundan sonra sisteme ancak yeni aksiyomlar eklenebilir. Kod veya inançlar katmanından aksiyomlara karşı çıkmak mümkün değildir; kişiler aksiyomlara inansa da inanmasa da, diferansiyel ilişkiler ve bunların yarattığı so-

35. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, 248/295.

36. Bkz. Jameson, "Marxism and Dualism in Deleuze", 398. Bir kez daha, Deleuze ve Guattari'nin farkı, yalnızca Marx'ın metni üzerinden değil, Balibar'ın *Kapital'i Okumak*'taki katkısında da görülebilir. Balibar'ın ileri sürdüğü gibi, kapitalizm-öncesi oluşumların hepsinde emek ile artı değerin elde edilişi arasında zamansal ve mekânsal bir ayrım vardır. Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarında fazlanın elde edilmesi her zaman, zorunlu emek ile emek fazlası arasındaki ayrımı görünür ve elle tutulur hale getiren ekonomi-dışı başat bir katmanın eşliğinde olur (siyaset veya din). Oysa kapitalist üretim tarzında bu ayrım bir anlamda görünmez hale gelmiştir. Balibar'ın ileri sürdüğü gibi, kapitalizmde işçi üretim sürecinde çalışır, bu sürecin zamansallığı (işgünü) ve ilişkileri (sözgelimi, münferit işçi ve sermayedar arasındaki ilişki) işçinin yaşam deneyimini meydana getirir, oysa değer tespit süreci ve zorunlu emek ile emek fazlası arasındaki ayrım, deneyimlenen zaman içerisinde gerçekleşmez. Kapitalist üretim tarzında zorunlu emek ile emek fazlası arasında hiçbir mekânsal veya zamansal ayrım yoktur: Bir anlamda sömürü görünmezdir, en azından görünmez olma ihtimali vardır, insanın arkası dönükken olup biter ("Basic concepts", 223/451).

37. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, 249/296.

mut etkiler baki kalır, işlevini sürdürür.[38] Soyut nicelikler arasında aksiyomlar kurulması Deleuze ve Guattari'nin "yeniden alansal çerçeveye yerleştirmek" olarak adlandırdığı, soyut niceliklerin bu soyutluk temelinde düzenlenmesinin bir veçhesidir.[39] Meta fetişizmi örneğine geri dönersek, bir miktar soyut emek ile para arasındaki eşdeğerlik, emeğin soyut potansiyelini bizzat paraya aktararak suni bir alan tesis eder; üretken olan artık paranın kendisiymiş gibi görünür. Kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzları arasındaki çığır açıcı ayrım, yalnızca öznel ve nesnel tahakküm arasındaki bir ayrım değil, aynı zamanda bu tahakkümün nasıl deneyimlendiğine ilişkin bir kaymadır. Kapitalizmin öncesinde bu, kodlanmış inanç yapıları ve kişisel olarak boyunduruk altına girme biçiminde deneyimlenmekteyken, kapitalizmde, inanılması, hatta kavranması bile zorunlu olmayan, soyut birtakım işlevsel ilkeler aracılığıyla deneyimlenir. Marx'ın belirttiği gibi, "Ayrıca bu *nesnel* bağımlılık ilişkileri, *kişisel* bağımlılık ilişkilerine tezat biçimde ortaya çıkar... öyle ki bireyler önceden birbirlerine bağımlıyken bundan böyle *soyutlamalar* tarafından idare edilir hale gelirler" (G İng. 164/98).

Meta fetişizmine gelince, değerin, insanlar tarafından metaların veya paranın bir özelliği olarak görüldüğü pek söylenemez; nihayetinde şeylerin altı üstü birer "nesne", paranın ise bir kâğıt parçası olduğunu itiraf etmeye hazırdır herkes, fakat yine de değer metaların bir özelliğiymiş ya da para değerin ifadesiy"miş gibi" davranırlar, öyle davranmak zorundadırlar.[40] Meta fetişizmi, toplum etkisinin bir öğesidir: Edim aracılığıyla üretilir, fakat üretilmiş veya tarihsel bir şey oluşunun ayırdına varılmaz.[41] Tam bu noktada, değerin meta bi-

38. *A.g.y.*, 251/298. Deleuze ve Guattari'ye göre, işlevsel bir zemin teşkil eden aksiyomatiklerin bu işlevsel işleyişi ile inanç arasındaki ayrım, sermayenin neden bir sinizm sistemi olarak tarif edilebileceğini açıklar.

39. "Yerinden etmeyi yeniden yerleştirmekten ayırmak hemen hemen imkânsız gibidir, zira iç içe geçmiştirler veya aynı sürecin farklı yüzleri gibidirler" (*a.g.y.*, 258/306).

40. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 31; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2002.

41. İlk bölümde gördüğümüz üzere, Deleuze ve Guattari her üretim tarzının, her toplumsal makinenin, tarihten muaf gibi görünen bir katman, üretimin sonucu değil önkoşulu gibi görünen bir *socius* ürettiğini öne sürerler. Deleuze ve Guatta-

çiminde tezahür etmesinin bir dizi pratik tavır ve davranışla doğrudan ilişkilendiği yerde Marx, toplumsal nesnellik kuramından (metaların sahip olduğu düşünülen "toplumsal açıdan tekbiçimli nesnellik olarak değer" ya da "hayalet nesnellik") toplumsal öznellik kuramına doğru ilerler.[42] Şeylerin sahip olduğu değer, bu değerin iniş-çıkışlı ilişkileri ve dönüşümü, yalnızca gözlenen veya bir göz yanılsaması olarak algılanan bir şey değil, davranışı belirleyen, etkileyen bir şeydir. İşçi bu metalara ve aralarındaki değer farklarına, kendisi de satacak bir metaya —emek gücüne— sahip olan biri gibi yaklaşır, ve bu meta da dünyadaki diğer metalar kadar fetişleştirilir. Emek gücü —insan faaliyeti— diğer şeylerle olan ilişkisi değerlendirilip ölçülecek bir şeye, değere dönüşür.[43] Böylelikle belirli bir pratik faaliyet tarafından üretilen soyut emek, mübadele değerinin zorunlu bir varsayımı olarak ortaya atılır ve onu kuşatan pratik faaliyet üzerine çökelir.[44] Marx emeğin münferit bireylerin emeğinden önce var olmuş gibi göründüğünü gösterir: "Böylelikle zaman ile ölçülen emek, hakikaten, farklı kişilerin emeği gibi görünmez, aksine, çalışan bi-

---

ri bu gözlemi "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"dan çıkarmış olsalar da, *socius*'un sermaye koşullarındaki işleyiş biçimi ile kapitalizm-öncesi toplumlardaki işleyişi arasında önemli bir devir farkı tespit ederler. "Kapital kendisini diğer bir *socius*'tan veya dolu gövdeden ayrıştırır, bizzat doğrudan iktisadi bir boyut olarak ortaya çıkar ve bir kod biçiminde kaydedilebilecek iktisat-dışı etkenleri araya sokmaksızın üretimin üzerine çökelir. Kapitalizmin ilerleyişiyle birlikte, dolu gövde hakikaten çıplak hale gelir, tıpkı bu dolu gövdeye iliştirilen işçinin kendisi gibi" (*Anti-Oedipus*, 249-50/297).

42. Balibar, *The Philosophy of Marx*, 66.

43. Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studes in Marxist Dialects*, 87; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998.

44. Moishe Postone emeği kapitalist üretim tarzının toplumsal sentezi olarak ele alıyor. "Kapitalizmde toplumsal ilişkilerin karakteri ve emeğin toplumsal karakteri, açıkça toplumsal ilişkilerin yerine geçen emeğin toplumsal işleviyle belirlenmeye başlar. Başka bir deyişle, kapitalizmde emek kendi toplumsal karakterini, toplumsal bir dolayım etkinliği olma rolü üzerinde temellendirir. Bu açıdan, emek kapitalizmde kendi kendisinin toplumsal zemini haline gelir (*Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, 151). Postone'un toplumsal bir sentez olarak emek fikri, Althusser'in toplum etkisi kavramıyla bazı açılardan benzerdir. Ancak Postone, sermaye koşullarında emeğin toplumsal bir sentez, farklı pratikleri ilişkilendiren toplumsal zemin olduğunu ileri sürerken, Althusser ve Deleuze ve Guattari sermayeyi toplumsal etki veya *socius* olarak düşünür.

reyler bu emeğin farklı birer organından ibaretmiş gibi görünürler."[45] Nasıl ki farklı metaların hepsi mübadele değeri denen tözün farklı ifadeleri gibi görünürse, kişi kendi emek gücünü ya da öznel potansiyelini de satışa sunulan emeğin içinden bir pay gibi görür.

Belli bir nesnellik biçimi (birer meta/değer olan nesneler) ile belli bir öznellik biçiminin (soyut emeğin birer tecellisi olan bireyler) toplumsal bir pratik olarak üretilmesi arsasındaki karşılıklı ilişki Marx için hiç de tesadüfi veya tali bir nokta değildir. Genel olarak insanlık gibi bir şeyden bahsetmeyi mümkün kılan şey, tikelliği içindeki çeşitli emeklerin eşdeğerliğidir.

> Genel toplumsal üretim ilişkilerinin temelinde, ürünlerini birer meta, dolayısıyla da değer olarak gören ve bu nesnel biçim altında kendi bireysel emekleri arasında türdeş insan emeği vasfıyla ilişki kuran meta üreticilerinden oluşan bir toplum için en uygun din biçimi, soyut insan kültüne sahip olan Hıristiyanlık ve özellikle onun burjuva gelişiminin ürünleri olan Protestanlık, deizm vb.dir. (KI 88/93)

Farklı faaliyetler arasında mukayese ve denkliğin imkânı olan soyut emek ve herhangi bir tikel kimliğin altında yatan öz olarak insanlık, tarihsel olarak aynı anda ortaya çıkar. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, soyut emek ile soyut insanlık arasındaki bu tarihsel çakışma henüz gerçekleşmiş olmadığı içindir ki Aristoteles değerin sırrını keşfedememiştir (KI 71/72).[46] Emeğin insanın özünü oluşturduğu bir antropoloji inşa etmek yerine —soyut emek, genel emek ve insanlık arasındaki bağ— her iki terimin tarihsel ve toplumsal olarak üretildiğinin anlaşıldığı radikal bir tarihselleştirmeye atıfta bulunur. Gerek soyut emeğin gerekse soyut insanlığın öncülü toplumsal ilişkidir. Marx'ın sözleriyle, "Buna karşın, metaların yalnızca aynı toplumsal tözün, yani insan emeğinin ifadeleri oldukları ölçüde değer olarak nesnel bir karaktere sahip olduklarını, dolayısıyla da değer olarak nesnelliğin tümüyle toplumsal olduğunu hatırlarsak, değer olarak nesnelliğin kendisini yalnızca meta ile meta arasındaki toplumsal ilişkide gösterebileceği de kendiliğinden anlaşılır" (KI 60/

45. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, 30.

46. Thomas Keenan'ın belirttiği gibi, "Bizzat insanlık, kendi yarattığı meta biçiminin hâkimiyetiyle birlikte meydana gelir" (*Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, 118).

62). Soyut emek de insanlık da toplumsal bir ilişki, yani meta üretimi üzerine kuruludur.[47] Bu perspektiften, *Kapital*'in giriş bölümleri, meta biçiminin soyut kayıtsızlığından hareketle insan ihtiyaçları ve insan faaliyetinin kökten bir yeniden ele alınışı olarak okunabilir.[48] Meta üretiminin meta tarafından karşılanan ihtiyaçlara karşı kayıtsız oluşu, soyut emeğin kayıtsızlığının koşuludur. "Meta en başta dışsal bir nesnedir, nitelikleriyle her türden insan ihtiyacını karşılayan bir şeydir. Bu ihtiyaçların doğası, diyelim ki mideden mi yoksa hayal gücünden mi kaynaklandıkları, hiç fark etmez" (KI 49/49). *Kapital* soyut olanın maddileşmesiyle söze başlar.

Bu noktada Marx'ın soyut insanlığın meta biçimiyle birlikte meydana geldiği iddiası üzerinde durmak gerekli olabilir. Kuşkusuz Marx'ın zamanında, hatta bugün bile, soyut emeğin taleplerinin ürettiği bu soyut insanlık henüz ortaya çıkmış değildir. Irk ve toplumsal cinsiyete dair farklar emek dünyasını şekillendirmeye devam etmektedir. Marx için makineleşme, emeği, onu uygulayan kişinin kuvvet, vasıf ve nihayetinde toplumsal cinsiyetinden soyutlayarak soyut bir kayıtsızlık üretme olanağı taşıyordu. "Bu nedenle, makinelerin kapitalist tarzda kullanımının ilk sonucu, kadın ve çocuk emeğidir!" (KI 378/416). *Komünist Manifesto*'da ailenin ataerkil yapısı, pek yakında, herkesi eşit bir sömürüye tabi tutan kapitalist hesapçılığın "buz gibi sularında" boğulacak feodal bir kalıntı olarak tarif edilir. Pek çok kadının işgücüne katılımına karşın böyle bir dönüşümün gerçekleşmemiş oluşu, Marksist feminizmin çoğu yapıtının eleştirel odak noktasını oluşturur. Bu tartışmayı derinlemesine ele almaya girişmeyeceğim, fakat en azından soyut emek tartışması için önemine işaret etmek zaruri.

Heidi Hartman'ın ileri sürdüğü gibi, Marx'ın toplumsal cinsiyete bakmaksızın emeğin giderek daha soyut bir biçimde birbirinin yerine geçebilir olma eğilimine dair görüşü, aile içi tahakkümü, ön-

47. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, 263-4.

48. İçeriği sınırlandırılmamış bir emek kabiliyeti ile sınırlandırılmamış servet akışları arasındaki rastlantının bir başka biçimidir bu. Deleuze ve Guattari'nin iddia ettiği gibi, emeğin soyut potansiyeli, şu veya bu belirli servet biçimi veya nesnenin üretimine değil, belirsiz, "herhangi" bir nesne olan meta üretimine bağlıdır (*A Thousand Plateaus*, 452/565).

ceki feodal üretim tarzlarının bir tortusu olarak açıklamaktan öteye geçemez. Marksist kavramsal eleştiri aygıtı içerisinde toplumsal cinsiyetin, herhangi bir "doğal" gerekçe olmaksızın ekonomi içerisinde kadroların dağılımında rol oynamayı sürdürmesini veya kadınların genel olarak erkeklere tabi kılınmasını açıklayacak hiçbir araç bulunmamaktadır.[49] Toplumsal cinsiyet yalnızca etkin olmayı sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda ataerkil aile—ev emeği fazlasının (temizlik, çocuk bakımı vb.) kadın tarafından yerine getirildiği aile— emek gücünün yeniden üretimini ucuza mal ettiği için sermaye açısından işlevsel olarak faydalıdır.[50] Kapitalizm ve ataerkilliğin aynı anda birbirinden bağımsız olduğu halde birbirini beslemesini nasıl açıklarız, sorusu Marksist feminist literatürün büyük bölümünün odağını oluşturur.[51]

Bu sorunun kendisi bile Marx'ın soyut emeğin maddiliğine ilişkin iddiasını geçersiz kılar, en azından bu iddiaya kısıt getirir gibi görünmektedir, zira işin soyut esnekliğinin ortadan kaldırmadığı somut bir farka (toplumsal cinsiyet) işaret etmektedir. Gelgelelim, Leopoldina Fortunati'nin belirttiği gibi, kapitalizm ve ataerkilliğin yan yana varoluşu, aynı zamanda farklı iş sahalarının yan yana varoluşu anlamına gelir: kamusal ve üretken olan soyut veya ücretli emek ile, ücretsiz olan ve iş olarak dahi görülmeyen yeniden üretime yönelik emek. Bu ikincisi, erkek ve çocukların fiziksel ve duygusal bakımı ve yeniden üretimi için yapılan iş ücrete tabi değildir, dolayısıyla toplumsal ilişkilerin "doğal" bir boyutu gibi görünür.[52] Ücret için yapılan iş soyut ve bir diğerinin yerine geçebilir özellik-

49. Heidi Hartmann, "The Unhappy Mariage of Marxism and Feminism: towards a More Progressive Union", 10.

50. *Ataerkillik* kavramı burada genel anlamıyla toplumsal cinsiyet farkı üzerine kurulu temel bir hiyerarşi anlamında kullanılıyor. Bu terimin faydası, bu tür eşitsizliklerin temelde anakronistik olan yapısına işaret etmesi, barındırdığı tehlike ise tarihsel farklardan veya farklı üretim tarzlarında aldığı biçimden muaf, evrensel bir tahakküm fikrini çağrıştırması. Bkz. Michèl Barrett, *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, 14; Türkçesi: *Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı: Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar*, çev. Şen Süer Kaya, Ankara: Pencere, 1996.

51. Soruna verilen yanıtların tarihçesi hakkında önemli bir tartışma için bkz. Kathi Weeks, *Constituting Feminist Subjects*, 73-93; Türkçesi: *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, çev. İlkay Özküralpli, İstanbul: Otonom, 2013.

teyken, yeniden üretime yönelik iş, bir iş olma statüsünü ve üretkenliğini gölgeleyen kişisel ilişkiler ağı içerisinde yer alır. Dolayısıyla soyut emek ve değer arasındaki kesişim yalnızca tek doğrultuda ilerlemez: Yalnızca soyut emeğin değer üretimi değildir söz konusu olan, aynı zamanda değer de, ücret ve sermayenin dağıtımı yoluyla, asıl emeği ya da soyut emeği neyin oluşturduğunu belirler.[53]

Marx soyut emeğin toplumsal ve tarihsel olarak kavranmasını savunmakla birlikte, soyut emeği —farklı emek türleri arasındaki eşdeğerliği— aynı zamanda biyolojik bir veri veya kalıntı olarak tarif eder. *Kapital*'in ilk kısmında belirttiği gibi:

> Üretken faaliyetin sahip olduğu belirli niteliği ve dolayısıyla emeğin yararlı niteliğini bir yana bırakırsak, geriye kalan, bir insan emek gücünün sarf edilmesidir. Terzilik ve dokumacılık nitelik olarak farklı üretken faaliyetlerdir belki ama ikisi de insan beyni, kasları, sinirleri, eli vb.nin üretken şekilde harcanmasıdır ve bu anlamda ikisi de insan emeğidir. (KI 57/58)

Karşıt gibi görünen bu iki ifadenin aynı sunum içerisinde yer alması, eğer bir kafa karışıklığına ya da kendi kendisiyle çeliştiğine delalet değilse, özgül bir probleme işaret ediyor olsa gerektir; yani soyut emeği aynı anda hem tarihsel hem de doğal olarak düşünme zorunluluğuna, hem belli bir ilişkiler yumağının ürünü olarak, hem de biyolojik temeli (beyin, kaslar ve sinirler, vb.) ile birlikte var olduğu noktaya dek öznelliği içermiş halde düşünme zorunluluğuna işaret etmektedir.[54]

Doğal ile tarihsel olanın çelişkili gibi görünen bu birleşimi bir bakıma kışkırtıcıdır da: Marx'ı ilgilendiren yalnızca birtakım öznel durumlar —mesela açgözlülük— ile kapitalizmin oluşumunun birbirini gerektirmesi değildir; aynı zamanda öznelliğin üretimiyle, doğal ve biyolojik temellerine varıncaya kadar ilgilenmektedir. Marx öznelliğin biyolojik ve doğal gibi görünen boyutlarına tarihsel bir açıklama getirmeye yönelik ilgisini daha *1844 El Yazmaları*'nda ka-

52. Leopoldina Fortunati, *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*, 107.

53. Michael Hardt ve Antonio Negri, *The Labor of Dionysus: A Critique of the State Form*, 9; Türkçesi: *Dionysos'un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim, 2003.

54. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, 146.

rarlılıkla dile getirmiştir: "Beş duyunun oluşumu bugüne dek dünya tarihinin tamamının emeğini gerektirmiştir."[55] Soyut emeğin çelişkili ve paradoksal biçimde hem biyolojik hem de tarihsel olarak tarifi, *Kapital*'in birinci kısmında izlenen perspektifin kısıtlarına işaret etmeye başlar. *Kapital*'in ilk kısmı dolaşım ve piyasanın (gerek meta piyasası gerekse emek piyasası) ele alınışıyla sınırlıdır. Her iki durumda da üretimi, *Grundrisse*'de ve bir önceki bölümde ana hatları çizilen geniş anlamıyla —üretimin üretimi olarak— ele aldığımızda, söz konusu bölüşüm ve tüketim ilişkilerinin kendi içinde üretken olduğu açıktır, zira farkına varılmayan ancak etkin biçimde işleyen varsayımları olarak soyut emeği üretirler. Ancak bu ilişkilerin soyut emeğin "üretimi" için yeterli olup olmadığı açık değildir, yani soyut emeği tümüyle meta biçiminden türemiş olarak görmenin mümkün olup olmadığı bir soru işaretidir. Farklı biçimde söylersek, sermaye koşullarında, toplumsal ilişkilerin tamamı meta biçiminden türetilebilir mi? Meta biçimini ya da meta fetişizmini kapitalist üretim tarzının asli ve merkezi unsurunun ifadesi biçiminde sunma yönünde pek çok çaba olmuştur.[56] Marksist düşünce içinde öteden beri yerleşik bir eğilim oluşturan bu savların derinlemesine bir eleştirisine girişmeyeceğim, ancak bunların kısıtlarını en azından işaret etmek, soyut emeğin analizini "üretimin gizli köşesine" doğru genişletmenin önemini vurgulamak açısından önemli.

Louis Althusser'in nitelemesiyle "dışavurumcu nedensellik", toplumsal bütünlüğü tek bir merkezi çelişkinin ifadesi olarak temsil etme çabasıdır. Kapitalizmin dinamiklerini metanın birbiriyle çakışan çelişkilerinden türetmek için gösterilen herhangi bir çaba (kullanım ve mübadele değeri, soyut ve canlı emek arasındaki çelişkiler) mecburen bu mantığa dahil olur.[57] Bu mantık, toplumsal ilişkilerin

55. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 141.

56. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ve Sohn-Rethel'in *Zihin Emeği, Kol Emeği* yapıtları, bu bölümde bize sunduğu faydalarına karşın bu eğilime birer örnektir.

57. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" başlıklı bölümün ilk paragrafı, Althusser'in dışavurumcu nedensellik kavramının tanımını verir gibidir: "Zira insanlık tarihinin bu evresinde, o soruya geri dönmeyen hiçbir problem, topluluk yapısı muamması çözüldüğü takdirde çözülemeyecek hiçbir sorun yoktur" (*History and Class Consciousness*, 83).

temsili açısından sorunlarla karşılaşır. *Kapital*'in ilk kısmında Marx meta üretimini, birbirinden yalıtılmış üreticiler tarafından sürdürülen bir üretim olarak tarif eder, aralarındaki tek toplumsal ilişki mübadele edimidir. "Üreticiler, emeklerinin ürününü değiş tokuş ettikleri âna değin toplumsal bir ilişkide bulunmadıklarından şahsi emeğin toplumsal niteliği yalnızca bu mübadelede belirir" (KI 83/87). Bu tarifle ilgili ilk sorun, zorunlu olarak kapitalist üretimin bir unsuru olmayışıdır: Meta üretimi kapitalist üretimden önce de vardır, birbirinden yalıtılmış olan ve yalnızca mübadele aracılığıyla irtibat kuran üreticilere ilişkin senaryo ise kapitalizm-öncesi toplumların kıyılarında gerçekleşir.[58] Daha da önemlisi, yalıtılmış meta üreticilerinin mübadele aracılığıyla bir araya geldiği gibi bir formülasyon, mübadeleyi kapitalist toplumsal örgütlenmenin ana ekseni haline getirerek emeği toplumsallığın dışına veya öncesine terk eder.

Bir önceki bölümde tartıştığım gibi, *Kapital*'in girişinde meta biçimini konu alan bölüm, emeğin doğal bir insan vasfı olduğunu varsayar. Emeğin öznelliğinin üretimi sorunuyla meşgul olmaz. Bu bakış açısından emek tarihin doğal zeminidir, tarih ise farklı bölüşüm tarzlarının tarihidir. Bu izahatı izleyerek pek çok yazar mübadele ile üretim arasındaki bu farkı, sanki iki farklı veya karşıt dünya görüşü söz konusuymuş gibi bir noktaya vardırmıştır: Mübadele, bizzat soyutlamanın değilse de, soyut emeğin üretildiği yerdir ve üretim —emek— bu süreçten tümüyle ayrıdır. Buna göre mübadele, mübadele değerlerinden, birbirine özdeş niceliksel birimlerden müteşekkil bir dünyayı hem gerektirir hem de varsayar. Emek ise dinamik tikelliği içindeki somutlukla kurulan bağdır.

Meta üretimi ile soyut emek arasında hiç kuşkusuz zorunlu bir bağ olmakla birlikte, Marx'ın ilk döneminde üretimi yalıtılmış ve

58. *Kapital*'in yayımlanmamış bölümlerinden olan, "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" başlığıyla bir ek olarak yayımlanan taslakta Marx, kendi içine kapalı topluluk üretiminin kapitalizm-öncesi döneme özgü olduğunu vurgular. Bu metinde Marx'ın amaçlarından biri, kapitalizmin kendi koşullarını nasıl dönüştürdüğünü açıklamaktır. Meta üretimi, kapitalist üretim tarzının zaruri bir önkoşulu olmakla birlikte (münferit üreticiler mallarını ya da üretim fazlasını değiş tokuş eder), kapitalizm, hem üretim araçlarını hem de emek gücünü metaya dönüştürmek suretiyle meta üretimini nihayetinde genelleştirir; bu genelleştirme sonucunda, meta üretiminin önceden dayandığı temeli ortadan kaldırır.

gayri toplumsal bir faaliyet olarak tarif edişi, *Kapital*'in ileriki bölümlerinde geliştirilen üretimin toplumsal ve çatışmaya dayalı niteliğini gölgeleme eğilimindedir.[59] Meta biçimiyle sınırlı eleştiriler, örtük olarak kapitalin bölüşüm tarzına —meta üretimi ve piyasa ilişkileri— yönelik eleştirilerdir, kapitalin üretim tarzını hedef almazlar.[60] Bu eleştiriler meta biçimi ve piyasa ilişkilerine odaklanır, emeğe ve üretime ise dokunmazlar. Dolayısıyla soyut emeğin yalnızca mal ve emek piyasasında değil, bizzat üretim sürecinin içinde farklı emeklerin çeşitli bedenlerine dayatılan bir norm olarak işlev gördüğünü kavrayamazlar.[61] Marx'ın terimleriyle, "sermayenin nasıl *ürettiğine* dikkat ederler ama sermayenin kendisinin nasıl *üretildiğini* gözden kaçırırlar". Gözden kaçan nokta, kapitalist üretim tarzının üretimi ve yeniden üretiminin nasıl hem iktisadi ilişkiler düzeyinde hem de işçinin bedenine, alışkanlıklarına ve öznelliğine etki eden iktidar ilişkilerinin mahrem düzeyinde gerçekleştiğidir. Üstelik soyut emeği salt meta biçiminden türeterek, meta üretiminin ortaya çıkışıyla birlikte gerçekleşmiş bir şey gibi sunarlar, böylece soyut emeğin toplumsal üretimine içsel olan uzlaşmaz çelişkileri gözardı etmiş olurlar. Gözden kaçan, emeği niceliğe dönüştürülebilir ve hesaplanabilir kılma talebinin karşılaştığı kısıtların yanı sıra, ileride göreceğimiz gibi, sermayenin karşı karşıya kalabileceği en güçlü sınırın bizzat kendisinin eğilimlerinden biri, aktif ve işbirliği içinde bir işçi sınıfı yaratma eğilimi olduğudur.

CANLI EMEK

Soyut emeği oluşturan ilişkiler bileşkesini ve bu ilişkilerin ürettiği antagonizma ve çatışmaya dayalı alanı incelemeye geçmeden önce, Marx'ın Ricardo ve Hegel'den devraldığı problematiğin diğer yanını incelemek gerekiyor. Bu problematiğin Hegel tarafı, emeği disip-

59. Toplumsallaşma biçimi olarak mübadele ve kendi içine kapalı emek arasındaki bu ayrım, Michel Henry gibi bazı yazarları Marx'ın yapıtının altında bir "monadik öznellik felsefesi"ne bağlılık bulunduğu sonucuna götürmüştür (*Marx: A Philosophy of Human Reality*, 194).

60. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, 8.

61. Jean-Marie Vincent, *Abstract Labor: A Critique*, 19.

lin altına alan, soyut emeğin eşitleyici ve normalleştirici etkisine tabi kılan (ve değer üretimi için zorunlu olan) pratik ve süreçlerin incelenmesini gerektirir. Sorunun Ricardo tarafıysa soyut emeği mümkün kılan koşullarla ilgilidir, genel emeği üretkenlik veya öznel potansiyel olarak tarif eder. Gerçi, göreceğimiz üzere, burada "mümkün olma koşulu" ile kastedilen, kronolojik değil yalnızca mantıksal bir ilişkidir — başlangıçta var olan henüz bir biçim almamış saf bir potansiyelin daha sonra birtakım pratikler ve güçler tarafından denetlenip eğitilerek niceliğe dönüştürülmesi ve standartlaştırılması söz konusu değildir. Hegel ve Ricardo adları birbirini tamamlayan iki farklı incelemeye işaret eder: İlki, bedenlerin ve bireylerin sahip oldukları üretkenliği belli amaçlar doğrultusunda standartlaştırmak ve düzenlemek için onlara dayatılan güç ilişkilerine odaklanır; ikincisiyse, bedenlerin ve bireylerin kendi kendilerini idame ettirmek için gerekenin çok üzerinde (*super-adequacy*) olan üretkenliğine dair bir incelemedir.[62] Bu iki farklı açı, soyut olanın iki ayrı cephesine tekabül eder: İlk cephe (Hegel), farklı bedenlerin birbiri yerine geçebilmesi, soyut emek gücünün birimlerine indirgenmesine; ikinci cephe (Ricardo) ise emek gücünün potansiyeline ve esnekliğine, verili olanın ötesine geçme yetisine tekabül eder.

Marx soyut emek kavramını, açıkça burjuva siyasal iktisadıyla gerçekleştirdiği önemli kopuşun parçası olarak sunsa da —*Kapital*'in ilk sayfalarının çoğu bütün eleştirel kavramsallaştırmanın sırrı olan bu noktayı geliştirmeye ayrılmıştır— "canlı emek"ten açıkça ancak *Grundrisse*'nin birkaç nadir sayfasında bahsedilir. Ancak kavramın yalnızca birkaç kez dile getirilmesi Marx'ın yazımı boyunca işlevsel olmadığı anlamına gelmez. Bu yüzden, Marx'ın canlı emek fikrini tanımlamak ve açıklamak için, Marx'ın çeşitli emek eleştirilerini "semptomatik bir okuma"ya tabi tutmak gerekir. Moishe Postone, Marksizmde kabaca iki ayrı eleştirel strateji tespit eder: İlki, emeği eleştirinin nesnesi olarak alır, ikincisinde ise emek eleştirinin öznesidir.[63] Emeği eleştirinin nesnesi yapmak, insanın bütün faali-

62. Gayatri Chakravorty Spivak *super-adequate* tabirini kullanarak Marx'ın emek gücü fikrinin içerdiği basit ancak gözden kaçırılmış bir unsura dikkatimizi çekiyor: Bu kavramın temelinde yatan şey güçtür, kendi koşullarını aşma gücü ("Scattered Speculations on the Question of Value", 154).

yetlerinin emeğe indirgenmesini eleştirmek, yani emek fikrinin örtük olarak içerdiği araçsallık ve erekselliği eleştirmek anlamına gelir. Bu tür bir eleştiri insanların temelde birer *homo laborans* oldukları fikrine karşıdır, insanı emeğin "organ"larına indirgeyen tarihsel, siyasal ve kültürel dönüşümleri ortaya çıkarmayı amaçlar. Emeğin konumundan kurulan bir eleştiri ise emeği varoluşun temel bir unsuru olarak verili kabul eder ve buradan giderek emeği sömüren, onu kendi etkinliğine yabancılaştıran bölüşüm ilişkilerini eleştirir. Emeğin üretken olduğu ve değer yarattığı varsayılır, kritik soru ise bu gücün nasıl emeğin kendisine karşı döndüğüdür. Bu iki eleştirinin birbirine taban tabana zıt olduğu varsayılır. Aralarındaki karşıtlık, genelde emeğin tek taraflı olduğunu varsayar, yani onun ikili karakterini unutur. Soyut ve canlı emek arasındaki ilişkiyi incelemek, emeğin nesne olduğu bir eleştiriyi, yani soyut emeği oluşturan aygıt ve yapıların eleştirisini mümkün kıldığı gibi, emeğin potansiyelinin eleştirinin merkezine yerleştirilmesiyle emeğin özne olduğu bir eleştiriye de olanak verir. Tronti'nin ileri sürdüğü gibi, işçi sınıfı kapitalizme karşı mücadele vermek zorunda olduğu gibi kendisine karşı da, kendisinin soyut emek gücü olarak kuruluşuna karşı da mücadele etmelidir.[64]

Emeği özne kabul eden eleştirinin en doğrudan örneğinin Marx'ın erken dönem yazılarında, *1844 El Yazmaları*'nda (namı diğer "Paris Elyazmaları") bulunduğu düşünülebilir. İlk bakışta, yabancılaşmış emek, veya yabancılaşma, öznesi emek olan bir bakış açısından yazılmış bir eleştiri gibi görünür. Emek insanlığın "somut özü" varsayılmaktadır, ve insanlığın özü olan bu emeğin kendi denetimi altında olmayan ürünler ve emek süreçleri içerisinde yabancılaşması, insan özünün de yabancılaşması anlamına gelir. Gelgelelim bu metinde üretimin iki farklı tanımı arasında daha şimdiden bir gerilim bulunur: bir yanda, üretimin içkin bir tanımı —üretim, tüketim ve bölüşümün karşılıklı belirlenimi anlamındaki üretim— öte yanda ise yalnızca üretim kavramının değil, siyasal iktisadın bütünüyle insan özünün ifadesi veya yitimi olarak antropolojik bir anlama indir-

63. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, 16.
64. Tronti, *Ouvriers et capital*, 322.

genmesi.[65] Bu problematikler arasındaki mesafe açıkça tespit edilmemiştir, aradaki fark ancak sonraki gelişmelerin perspektifinden geriye dönük olarak tanımlanabilir. *Grundrisse*'de geliştirilen içkin üretim anlayışının bir öncülü olarak insan, doğa ve tarih arasındaki ilişkinin tümüyle içkin bir biçimde tanımlanması ancak bu perspektiften mümkün olur.

> Doğa insanın inorganik bedenidir, tabii insan bedeninin kendisinin de doğa olduğunu saymazsak. İnsan doğanın üzerinde yaşar — yani doğa, insanın, eğer ölmek istemiyorsa sürekli etkileşim içinde kalmak zorunda olduğu kendi bedenidir. İnsanın fiziksel ve zihinsel yaşamının doğaya bağlı olması, doğanın kendi kendisine bağlı olmasından başka bir şey değildir, zira insan doğanın bir parçasıdır.[66]

Aynı zamanda doğanın bu içkin sahası onun kısıtlarını aşma yetisine sahip olan insanda tamamına erer. Aynı pasajın ilerisinde Marx şöyle yazmaktadır: "Bir hayvanın üretimi tek yanlıdır, oysa insanın üretimi evrenseldir. Hayvan ancak doğrudan fiziksel ihtiyaçların baskısıyla üretir, oysa insan fiziksel ihtiyaçtan azade olduğunda bile üretir, hatta gerçek anlamdaki üretimini ancak bu özgürlük içerisinde gerçekleştirir. Hayvan yalnızca kendisini üretir, oysa insan doğanın bütününü yeniden üretir."[67] Bu bir tek pasaja çok fazla önem atfetmeden, elyazmasının tamamını okumaya da girişmeksizin, bu problematiğin kendi içinde bütünüyle muğlak kaldığını iddia edebiliriz, zira aynı anda hem insan, doğa ve tarihin içkinliği olumlanmaktadır, hem de "insan"a bu ilişkide etkin rol biçen aşkınlık kalın-

65. Bu iki eğilim, çok farklı zeminlerde, Gérard Granel ("L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la 'coupure'") ve Jacques Rancière ("The Concept of 'Critique' and the 'Critique of Political Economy': From the Manuscripts of 1844 to Capital") tarafından açıkça ifade edilmiştir. Granel'in makalesi, Rancière'ye, ve genç Marx ile bilimsel Marx arasında bir "kopuş" olduğu iddiasına doğrudan bir yanıttır. Bu iki makaleye aynı anda atıfta bulunmaktaki amacım zıt bakış açılarının birbirini dengelemesi ya da yorumu havada bırakmak değil, Marx'ta bir tarihle sabitlenmesi mümkün olmayan kopuş ve gerilimlerin varlığına işaret etmek.

66. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 112; Marx ve Engels, *Gesamtausgabe Band 2 März 1843-August 1844*, 369. Spivak ilk cümleyi, "Doğa insanın organsız bedenidir", biçiminde çevirerek Marx ile Deleuze ve Guattari arasındaki bağlantıları ortaya çıkarıyor (*A Critique of Colonial Reason*, 328).

67. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 113/369.

tısı.[68] (Marx'ın metninde bu muğlaklığın *Kapital*'in 7. Bölümünde emek sürecinin tanımına dek sürdüğü söylenebilir). İnsan, doğa ve tarihin içkinliğindeki bu muğlak ısrar üzerinden Marx, Ludwig Feuerbach'ın tür-olarak-varlık (*Gattungswesen*) terimini yeniden tanımlar: İnsan bir tür-olarak-varlıktır, çünkü kendi türünü veya evrensel olanı amaç edinir, daha doğrusu insan bizzat doğayla etkileşim kurduğu ölçüde tür-olarak-varlıktır.[69] Tür-olarak-varlığın bu tanımı içkinlik ısrarını belirgin biçimde bir hümanizme yöneltir; yabancılaşmanın (*Enfremdete*) tanımını da bu minvalde temellendirir.

Yabancılaşma, kısmen bir nesnelleşme olarak tanımlanabilir; emeğin kendisini kaybederek bir nesneye, veya mülkiyete dönüşmesi ve nesneyi karşısında bulması. "Şeylerin dünyasının değeri yükseldikçe insanın dünyası doğru orantılı olarak değer kaybına uğrar."[70] Yabancılaşmanın bu ilk anlamının —nesneleşme olarak yabancılaşma— yanı sıra, bundan türeyen ikinci bir anlamı daha vardır: bizzat faaliyetin içinde yabancılaşma. "Fakat yabancılaşma yalnızca sonuç üründe değil, üretim eyleminde, üretme etkinliğinin kendisinde de ortaya çıkar."[71] Yabancılaşmanın bu ikinci anlamı, yaşamsal faaliyetin sınırlandırılmamış potansiyeli —ki tür-olarak-varlığın muhtemel anlamlarından biridir— ile emeğin şu veya bu özgül türü arasındaki çelişki üzerine kuruludur. İlki, ikinci kapsamına dahil edildiği ölçüde işçi yabancılaşmıştır. Bu dönüşüm bir

68. Granel, gerek *1844 El Yazmaları*'nı gerekse *Alman İdeolojisi*'ni okurken, bu tür önermelerin Marx'taki ontolojiyi radikal biçimde yeniden düşünmek için bir önkoşul oluşturduğunu ileri sürmüştür ("L'ontologie marxiste de 1844", 294).

69. Çeviri hakkında bir not: *Gattungswesen*'ın "tür-olarak-varlık" (İng. *species-being*) biçiminde tercümesi, tümüyle yanlış değilse de terimi biyolojik veya antropolojik bir temele oturtma eğilimindedir. Terim, özellikle Feuerbach'tan devralındığı düşünülürse, biyolojik bir atıf içermekle beraber, kendi başına biyolojik bir anlam taşımaz. Fransızca çevirisi, *la vie générique* (jenerik yaşam) belki de daha doğru bir karşılıktır (Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 112/369).

70. *A.g.y.*, 107/364. Rancière'nin belirttiği gibi, değer ve değer kaybetme (devalüasyon) terimleri, hem ekonomik hem de etik ya da antropolojik bir anlama sahiptir, ve *1844 El Yazmaları*'nda ikincisi, ilkini açıklığa kavuşturur: İşçiler servet ürettikçe, bizzat işçilerin koşulları yoksullaşır ("The Concept of 'Critique'", 87; *Lire le capital*, 98).

71. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 110/367.

tersyüz ediştir: Tür-olarak-varlık, şu veya bu etkinliğin sınırlandırılmamış olanağı, çıplak yaşamın, bir tek hayatın idamesi için zaruri olan tek bir özgül etkinliğe —emeğe— tabi kılınır.[72] Herhangi bir etkinlik karşısında potansiyel kayıtsızlık, veya her tür etkinlik olanağının açık oluşu anlamında tür-olarak-varlık, Marx'ın soyut emek tanımının önemli bir kısmını, anlamı tümüyle tersine çevirerek de olsa, içinde barındırıyor gibidir: Etkinlik karşısında soyut bir kayıtsızlık, emeğin kapitalizm altında yabancılaşmış bir niteliği gibi görünür, oysa onu mümkün kılan varsayımdır. Marx'ın yabancılaşmış emek kuramı aynı zamanda yabancılaşmadan menkul olan emeğin kuramı biçiminde de anlaşılabilir: Tek bir kısıtlı faaliyete mecbur edilmişlik olarak emek, tür-olarak-varlığı oluşturan her tür etkinliğe açık olma durumundan —ki daha ileride canlı emek kavramının bütünsel bir parçasını oluşturacaktır— yabancılaşma anlamına gelir.

"Feuerbach Üzerine Tezler"in ilki, öznelliğin etkinlik olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürerken tür-olarak-varlık düşüncesini geliştiriyor gibi görülebilir.

> Bugüne dek var olan bütün materyalizmlerin (Feuerbach'ınki dahil) temel zaafı, şeyin, gerçekliğin, duyusallığın *duyusal bir insan etkinliği, pratiği* biçiminde, öznel olarak değil, salt bir tefekkür nesnesi olarak kavranmasıdır. Bunun sonucunda, etken olan yanı, materyalizmin aksine soyut biçimde, gerçek duyusal etkinliğin ne olduğunu bilmeyen idealizm tarafından tanımlanmıştır.[73]

Marx'ın eleştirisi materyalizmin idealist eğilimler barındırdığını, maddi nesneyi temsil edilebilir bir nesne olarak ortaya koyma

72. Marx, "Theses on Feuerbach", 121.

73. *Herhangi* teriminin soyut emek ve tür-olarak-varlıkla ilişkili anlamını, Giorgio Agamben'in *Gelmekte Olan Ortaklık* ve *Nesir Fikri* gibi yapıtlarındaki potansiyel olma üzerine düşüncelerinden ödünç alıyorum. Agamben'in kavramının tür-olarak-varlık ile sıkı sıkıya bir paralellik içinde olduğunu iddia etmeksizin, her iki durumda da kesin bir eylemde somutlaşamayan bir potansiyelin söz konusu olduğu söylenebilir. Agamben şöyle demektedir: "Eğer her güç aynı anda hem olmaya dönük bir güç, hem de olmamaya dönük bir güç ise, eyleme geçiş ancak eylemin olmamaya dönük gücü içinde taşıması (Aristoteles, "saklaması" diyor) sayesinde gerçekleşebilir" (*The Comming Community*, 36; Türkçesi: *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl, 2012; ayrıca bkz. *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç, İstanbul: Metis, 2009).

vasfıyla idealizmin, özellikle Marx'ın aşina olduğu Alman idealizminin ise etkinliğe, pratik etkinliğe öncelik vermesi dolayısıyla materyalist bir eğilim taşıdığını ortaya koyar.[74] Bu çift taraflı eleştiriden Marx'ın kendi tezini çıkarsamak mümkündür: maddilik ve öznelliğe dair bugüne dek var olan bütün kavramların ötesine geçme çabası. Öyleyse birinci tezin, maddeyi veya maddiliği dilsiz bir nesnellik değil, bir pratik ve faaliyet olarak tarifleyerek materyalizmi yeniden tanımladığı gibi, öznelliği de bir tefekkür değil bir faaliyet olarak yeniden tanımladığı söylenebilir. Marx'ın daha ileriki emek gücü ve canlı emek kavramlarının altında yatan, bu yeniden tanımlanmış maddilik ve öznellik kavramları, yani maddi bir etkinlik olarak öznellik kavramıdır.[75]

Marx'ın daha geç dönemki yazılarında, sınırlandırılmamış faaliyet ve emek arasındaki ilişki sabit bir karşıtlık olmaktan çıkar, tür-olarak-varlığı kapitalizmin başlangıcından itibaren yabancılaşmış bir potansiyel olarak konumlandırır.[76] Emeğin soyut potansiyeli ile fiili varlığı arasındaki ilişki bir çatışmanın dinamik koşulu halini alır. *Alman İdeolojisi*'nde herhangi bir faaliyete karşı kayıtsızlık durumu, komünizmin somut bir görünümü olarak belirir, ki Marx'ın nadiren dile getirdiği bir şeydir. Şöyle demektedir:

> Kimsenin tek bir faaliyet alanıyla kısıtlı olmadığı, herkesin dilediği dalda kendisini geliştirebileceği komünist toplumda, genel üretimi toplum denetler ve böylelikle bugün bir şey, yarın başka bir şey yapmama olanak tanır; sabah ava çıkıp, öğleden sonra balık tutup, akşam hayvan otlatıp, akşam yemeğinden sonra eleştiriyle uğraşabilirim; bunun için avcı, balıkçı, çoban veya eleştirmen olmam gerekmez.[77]

Gelgelelim bu ütopyacı olasılığın hangi zemin üzerinde durduğu son kertede açık değildir. Felsefi bir antropolojinin ana kavramı olan önceden verili bir tür-olarak-varlık fikrine, yani insana aslolan faaliyetin, hiçbir faaliyet türünü asıl ve nihai kabul etmemek olduğu fikrine mi dayanmaktadır? Yoksa tarihsel olarak, mevcut toplumsal ilişkilere içkin olan çelişkide, yani tarihte ilk kez yeni proletaryadan

74. Balibar, *The Philosophy of Marx*, 25.
75. Negri, *Insurgencies*, 34.
76. Granel, "L'ontologie marxiste de 1844", 300.
77. Marx ve Engels, *The German Ideology*, 53.

talep edilen esneklik ile her bireyi belli bir etkinlik alanına zincirleyen toplumsal işbölümü arasındaki çelişkide mi temellenmektedir? Bu muğlaklık *Grundrisse*'de Marx'ın canlı emeği, soyut emeğin tarihsel olarak oluşmuş, çelişkili bir veçhesi olarak tarif ettiği yerde çözülmüş gibi görünür.

> Kendisini fiilen emek yapan öğelerden *soyutlanmış* durumdaki canlı emek (ki değerin de karşıtıdır); emeğin çırılçıplak soyulmuş, nesnellikten tümüyle yoksun, saf öznel varoluşu, *mutlak yoksulluk* olarak emek: eksiklik anlamındaki yoksulluk değil, nesnel servetin, zenginliğin bütünüyle dışlanması anlamında yoksulluk... nesne halinde değil eylem halinde emek, kendisi bir değer olmayan ancak *değerin canlı kaynağı* olan emek... Öyleyse bütün bunlar hiç de çelişkili değildir, daha doğrusu, her bakımdan birbiriyle çelişen şu iki önerme, bir yandan emeğin nesne olarak mutlak yoksulluk, diğer yandan özne ve etkinlik olarak servetin genel potansiyeli olduğu ifadesi, karşılıklı olarak birbirini belirler ve emeğin —sermayenin, kendi çelişkisi, çelişkili varlığı (*gegensätzliches Dasein*) *varsaydığı* ve kendisi de sermayeyi varsayan— özünden ileri gelir. (G 320-1/217)

Bu paragrafta *1844 El Yazmaları*'ndaki terimlerin aynıları —özne, nesne, genel faaliyet, yoksulluk— kullanılmış, ancak anlamları yeniden tanımlanmıştır. Söz konusu olan bundan böyle yoksulluk (emek) ve servet (sermaye) arasında basit bir karşıtlık değil, emeğin mutlak yoksulluk ve bütün servetin kaynağı olarak görülmesini gerektiren dinamik bir çelişkidir. Üstelik, emek tam da yoksulluğa denk olduğu, her tür üretim aracından ve özgül nitelikten sıyrılmış olduğu için bütün servetin kaynağıdır. Marx soyut emek ve onun soyut servetle karşılaşmasını önceki araştırmasından farklı bir anlamda betimler: "Sermaye, tözünü oluşturan tikelliklerin tümüne karşı kayıtsız olduğu, yalnızca tözün bütünlüğü olarak değil de onun bütün tikelliklerinden tek tek soyutlanma olarak var olduğuna göre, onu karşısına alan emek de öznel olarak aynı bütünlük ve soyutlamayı içinde barındırır" (G 321-2/218). Soyut emek, yani belirli ve sabit bir faaliyette bulunma değil de ne iş olsa yapabilecek olma potansiyeli, burada tür-olarak-varlığa benzer bir biçimde ortaya çıkar; tek farkı, yitirilmiş bir varsayım olarak sermayeden önce ortaya çıkmış olmayıp, sermayenin hem sonucu hem de zorunlu nedeni olarak ona dahil oluşudur. Bundan da öte, *Grundrisse*'den alıntıladığım bu paragrafta soyut emek, *Kapital*'de rastlamadığımız, antagonist bir

niteliğe sahip olarak tanımlanmıştır.[78] Soyut emek burada, meta mübadelesinin bir varsayımı olarak veya üreticiler farkına varmadan gerçekleşen bir eşdeğer kılma ve standartlaştırma süreci olarak değil, faaliyet türüne karşı kayıtsızlığı hasebiyle özgül bir güç olarak tanımlanmıştır.[79] Soyut emek, yaşayan emekle iç içe geçmiştir.[80]

Yaşayan emek (*lebendige Arbeit*) veya *canlı emek* terimi Marx'ın düşüncesinde hem retorik hem de kavramsal bir rol oynar. Retorik açıdan, işçi sınıfı biçimini alan yaşayan emek ile kapitalist servet ve makineyi kapsayan "ölü emek" arasındaki karşıtlığı, "yaşam" ve "ölüm" veya daha dramatik biçimde yaşam ve "canlı bir canavar olan sermaye" arasındaki bir karşıtlık olarak temsil eden bütün o mecazi çerçeveyi kurar (KI 197/210). Yaşayan emek, bu belagate dahil olmakla birlikte bir parça farklı bir anlama daha sahiptir: sermayeye ait olan ölü emeğe —sabit sermaye— karşıt olmaktan çok, emeğin işçi sınıfının ihtiyaçlarını ve taleplerini ifade eden boyutu.[81]

78. Bu paragrafın Operaismo ve Otonomi teorilerinde temel bir rol oynaması bu yüzdendir. Bkz. Tronti, *Ouvriers et Capital*, 202-4; Negri, *Marx Beyond Marx*, 69-70.

79. Negri, *Marx Beyond Marx*, 70.

80. Yaşayan emek soyut emeğe tümüyle dahil olduğu, diğer bir deyişle, soyut emek yaşayan emeğe mutlak biçimde bağlı olduğu için Marx'ın bu terimi kullanışında tutarsızlıklar görülür. Soyut emek yalnızca emeğin baskın, normalleştirici yönünü, yaşayan emek ise yaratıcı, faal yönünü ifade ediyor olsaydı her şey yerli yerine otururdu, ancak böyle bir terminolojik ayrım mümkün değildir.

81. Burada *işçi sınıf* terimiyle işi, emeği ve üretkenliğiyle doğrudan ve dolaylı olarak sermaye üretenleri kastediyorum. Hardt ve Negri *proletarya* terimini benzer biçimde yeniden tanımlıyorlar:

> Proletarya terimiyle kapitalist tahakküm tarafından sömürülen ve ona tabi olan herkesi kastediyor oluşumuz, proletaryanın homojen, biçimden yoksun bir birim olduğu anlamına gelmez. Farklılıklar ve tabakalanmalar ile çeşitli yönlere bölünmüştür. Bir kısım emek ücretlidir, bir kısmıysa ücretsiz; bir kısım emek fabrika duvarları arasına sıkışmıştır, bir kısmıysa sınırsız toplumsal alana yayılmıştır; bir kısım emek günde sekiz saat ve haftada kırk saatle sınırlandırılmıştır, bir kısmıysa yaşamın bütün zamanını dolduracak biçimde yayılmıştır; bir kısım emeğe asgari değer karşılık gelir, bir kısmıysa kapitalist ekonominin zirvesine yükselmiştir... Burada ortaya koymak istediğimiz nokta, bütün bu farklı emek biçimlerinin kapitalist disipline ve kapitalist üretim ilişkilerine tabi olduğudur. Bu sermayenin içinde olma ve sermayeyi idame ettiriyor olma durumu bir sınıf olarak proletaryayı tanımlayan şeydir. (*Empire*, 53)

Bu yönüyle yaşayan emek, yani faaliyet, yaratıcı güç, saf bir yenilik üretme gücü olarak emek, nihayetinde itaatsizdir.[82] Marx'ın sözleriyle, "Emek canlı, biçim veren bir ateştir; şeylerin gelip geçiciliğidir, yaşayan zaman tarafından şekillendirilmiş oluşudur" (G İng. 361/281). Bu emek yalnızca şeyleri —nesneleri— değil, ihtiyaçları ve toplumsallığı da üretir; yaşayan emek sermaye için ürettiği kadar kendisi için, kendi ihtiyacı için de üretir.[83] Kavramın ilk (retorik) anlamıyla ikinci (antagonist) anlamını birleştiren şey, faaliyet, güç ve dönüşümün her durumda emeğin tarafında konumlandırılmış oluşu ve sermayenin bu gücü değerlendirmek zorunda oluşudur.

Yaşayan emek, sermayeyle karşıtlık, hatta ödünsüz karşıtlık ilişkisi içerisinde tanımlanan emek gücüdür. Kapitalist üretim tarzı eğer değerlenme, yani artı değer artışı üzerine kuruluysa, yaşayan emek kendi kendini değerli kılma edimidir. Sermaye zorunlu emeği azaltıp artı değeri artırmaya çalışırken, yaşayan emek zorunlu emeği, dolayısıyla ihtiyaç ve arzuların etkenliğini artırmaya çalışır.[84] Antonio Negri'nin *Grundrisse* okuması üzerinden geliştirdiği kendini değerli kılma kavramı, üretim ile tüketimin kesişim noktasında konumlanır. Kısaca, muğlak bir biçimde ifade edecek olursak, kendini değerli kılma, üretim ile yeniden üretimin özdeş olmayışıdır. Aralarındaki ilişkiyi ve kesişim alanını tarifleyen şey, ihtiyaçlar ile arzulara, zorunlu emek ile artı-emeğe odaklanan çatışmadır. İlk olarak, ihtiyaçların genişlemesi, bizzat kapitalist birikim sürecinin zorunlu kıldığı bir şeydir: Artı değeri piyasada paraya çevirebilmek için yeni ihtiyaçların, yeni ürünlerin varlığına ihtiyaç vardır. Marx bunu şöyle tarif eder: "Bizzat toplumdan kaynaklanan yeni ihtiyaçların keşfi, yaratılması ve karşılanması; toplumsal insanın bütün niteliklerinin geliştirilmesi, bu insanın ihtiyaçlar açısından olabildiğince zengin, zira nitelik ve ilişkiler bakımından zengin, bir birey olarak üretilmesi... benzer biçimde sermaye üzerine kurulu üretimin bir koşuludur" (G 380/323). İhtiyaçlar alanının genişlemesi, tümüy-

82. Negri, *Insurgencies*, 33

83. Michael Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, 54; Türkçesi: *Kapital'in Ötesi*, çev. Arif Geniş, Ankara: Phoenix Yay., 2006.

84. Negri, *Insurgencies*, 264.

le sermaye tarafından üretilen veya dayatılan bir şey değildir; ancak ne de olsa sermaye açısından aynı anda "zorunlu emek"i azaltmak, emek gücünü mümkün olan asgari maliyette ve en düşük varoluş seviyesinde yeniden üretmek, ihtiyaçlar alanını genişletmek, yeni ihtiyaç ve arzular üretmek gereklidir.[85] Dolayısıyla ihtiyaçların artma eğilimi tek başına sermayenin suni ihtiyaçlar yaratma güdüsüyle açıklanamaz, çünkü sermaye aksi yönde işleyen güdülerin çatışmasından muzdariptir.

İhtiyaçlar alanındaki genişlemenin gerçekleşebilmesi için yaşayan emeğin mücadelesi ve çatışması gereklidir. Bu mücadeleyi mümkün kılan, kölelik veya feodalizmin aksine, kapitalizm içerisinde emeğin yalnızca yeniden üretimin belirli ve özgül koşulları için değil, ücret —yeniden üretimin soyut koşulları— karşılığında çalışıyor olmasıdır.

Özgür işçi geçimini *ücret*, *mübadele değeri*, yani servetin soyut toplumsal biçimi cinsinden kazanır. Ücreti gümüş, altın, bakır veya kâğıttan başka bir şey olmasa da, para burada yalnızca dolaşımın bir aracı olarak işlev görse de... soyut servet onun zihninde, geleneksel ve yerel kısıtlarla çepeçevre sarılmış belirli bir kullanım değerinden öte bir şeydir. Parayı arzu ettiği herhangi bir kullanım değerine çeviren işçinin kendisidir; gönlünün dilediğince ve paranın sahibi sıfatıyla malları satın alan kendisidir... malları satan kişiyle kurduğu ilişki, herhangi bir müşterinin kurduğu ilişkiden farksızdır. Elbette varoluşunun koşulları —ve kazandığı kısıtlı miktardaki para— onu oldukça kısıtlı bir grup mal arasından tercih yapmaya zorlar. Yine de bir miktar esneklik mümkündür, örneğin kentli İngiliz işçinin ana tüketim kalemlerinden birinin gazete oluşu bize bunu gösterir.[86]

Elbette işçinin bu soyut servet içindeki payı kısıtlıdır. Ancak asıl önemlisi, işçinin kendi kişisel arzularını, belirli bir yaşam biçimini bu soyut potansiyel temelinde ortaya koymasıdır. Marx'ın belirttiği gibi:

85. Lebowitz, *Beyond Capital*, 30.

86. Karl Marx, "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları", 794/1033. [Metin içi referanslarda R kısaltmasını izleyen sayfa numarası Türkçe çeviriye, ikincisi ise Almanca basıma ait. Alıntılarda mevcut Türkçe çeviri üzerinde kapsamlı değişiklikler yapmayı, bazen de doğrudan İngilizceden çevirmeyi tercih ettim. Ancak Marx'ın metninin takip edilebilmesi açısından Türkçe metnin sayfa numaraları referans gösterilecek –*ç.n.*]

Zorunlu tabir edilen ihtiyaçların giderilme tarzları gibi miktarları da tarihsel gelişimin ürünüdür ve bundan dolayı, bir ülkenin uygarlık düzeyine, başka şeylerin yanı sıra, esas olarak özgür işçiler sınıfının hangi koşullar altında ve dolayısıyla hangi alışkanlıklarla ve hangi yaşam beklentileriyle oluşmuş olduğuna büyük ölçüde bağlıdır. Bu demektir ki, emek gücünün değeri belirlenirken, diğer metalar için söz konusu olmayan bir tarihsel ve manevi unsur da işe karışmaktadır. (KI 173/185)

Bu tarihsel ve manevi boyut, farklı ulusal kültür ve geleneklerde farklı ücret seviyelerine yol açar (İngilizler gazetelerine düşkündür, vb.). Deleuze ve Guattari bu tarihsel ve manevi bileşenleri, bu değer ve arzuları "yeni-alansallaşma" veya yeniden alansal çerçeveye yerleştirme olarak adlandırıyorlar. Bunlar, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına özgü, üretimi belli toplumsal ilişkilere bağlayan kodlar ya da alanların eşdeğeri değildir, ancak ücretin soyut evrenselliği içinde kurumsallaşan bazı değerlerin bakiyesidir.[87] Bu gelenek ve değerler ücretin belirlenmesinde etkili olacaksa, bu ancak kendini değerli kılma yoluyla, yani bu değerleri kendi yeniden üretiminin zorunlu koşulu olarak talep eden işçi sınıfının mücadelesi aracılığıyla gerçekleşir.[88] Bu mücadele ihtiyaçlardaki artışı hemen hemen geri çevrilemez hale getirir.[89] İhtiyaçları kısmak imkânsız değildir ancak zordur, zira ihtiyaçlar işçi sınıfının alışkanlıklarına işlemiştir. Kendini değerli kılma, "yeniden üretim"in —işçi sınıfının yeniden üretiminin— üretim üzerine uyguladığı baskıyı açığa çıkarır.

Yaşayan emek ve soyut emeğin, amaç ve kapsamını ileriki kısımlarda açıklayacağım antagonist bir mücadelenin iki tarafını oluşturdukları ölçüde, doğrudan çakıştıkları, örtüştükleri söylenemez. Yaşayan emek ve yeniden üretim arasındaki bağlantının gösterdiği gibi, yaşayan emek ücretle doğrudan telafi edilen emekten fazla bir

87. Gayle Rubin ataerkilliğin, kadınların erkeklere tabi kılınmasının, kapitalizmin devraldığı ve istifade etmeyi sürdürdüğü bu "kültürel ve ahlaki miras"ın parçası olduğunu belirtiyor ("Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", 79).

88. Hem Lebowitz hem de Negri'ye göre ücret, kendini değerli kılma (Negri) ve işçi sınıfının siyasal iktisadını tanımlamak açısından (Lebowitz'de) merkezi bir unsurdur. Bu nedenle, iki yazar da Marx'ın ilk dönemlerinde ücretli emek üzerine bir kitap yazma planlarına ve *Grundrisse*'de ücreti konu alan fragmanlara büyük önem atfeder.

89. Negri, *Marx Beyond Marx*, 137.

şeydir. Ailede gerçekleşen yeniden üretim işi, öznellik ve toplumsal ağlar açısından son derece üretken bir ihtiyaç ve arzu alanı oluşturur. Bu alan, soyut emek için gerekli olan emek gücünü yeniden üretir. Üstelik [yeniden üretime yoğunlaşan] böylesi bir emek, sermaye açısından daha da üretkendir, çünkü soyut emek biçimini almaz.[90] Yeniden üretime yoğunlaşan canlı emeğin muazzam üretkenliği, esnekliği ve potansiyeli, ücretlendirilmiş olmayışı nedeniyle gölgelenerek ekonominin dışında kalan bir dizi toplumsal ilişki gibi görünür.[91] Üretken görünmek için ücret zorunludur. Ücretli emeğin üretken görünümü, sermayenin kendi kendini yaratan servet olarak tezahürünün bir türevidir; sermayenin toplum etkisinin bir ardıl görüngüsüdür. Canlı emek, kendi içsel koşulu ve kendini kuran dışsalık olarak soyut emekle karşı karşıya gelir.

Kapitalist üretim tarzı bir "özgür" işçi akışının "serbest" servet akışıyla karşılaşmasından doğar. İşçi açısından bu özgürlüğün, yoksulluğun ve sınırlandırılmamış olma durumunun çakışması olduğu aşikârdır. Sınırlandırılmamış olma durumunu, yani soyutluğu, bir tür güç, yenilik dünyaya getirme gücü olarak düşünmek yanlış olmaz; zira bu güç, yalnızca birtakım şeyler —metalar— üretmekle kalmaz, kapitalist üretim tarzının kendisini de üretir. Bu soyut öznel potansiyeli yeni bir şey, kapitalist birikimle birlikte ortaya çıkan ve onun koşulu olan bir yenilik olarak tarif etmek de yanlış olmaz. Ancak bunu bildik anlamda özgürlükle bir tutmak doğru değildir, çünkü bu soyut öznel potansiyel, kendini emek gücü olarak satmak dışında bir seçeneğe sahip değildir. Kendi kendisini herhangi bir kapitalist girişime, bulduğu herhangi bir işe ve göreve tabi kılar.[92] Soyut emek ya da yaşayan emek olarak soyut emek "herhangi" bir güç ve olanağı geliştirmek veya tüketmek konusunda özgürdür, üstelik bu güç ve potansiyeller, kapitalizm-öncesi yeniden üretimin dar çerçevesinde akla hayale gelmeyecek türdendir. Aynı zamanda, özgürlüğü içinde işçi, emek piyasasının talep ve dönüşümlerine maruz kalmıştır. Üretimi kısıtlayan, siyasi ve toplumsal belirli bir yeniden üre-

90. Mariarosa Dalla Costa, "Women and the Subversion of Community", 35.
91. Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, 37.
92. Tronti, *Ouvriers et capital*, 198.

tim alanıyla ilişkilendiren eski güvenceler ortadan kalkmıştır. Eski güvencelerin ve kısıtların yokluğunda yeni bir mücadele, yeni bir antagonizma doğar: Yaşayan emeği, bu yeni öznenin esnekliğini ve üretkenliğini soyut emeğe, artı değerin önkoşulu olan bir homojenleşme ve standartlaşmaya indirgemeye dönük bir mücadeledir bu.

DİSİPLİN KURUCU İKTİDAR

Kapital'in ilk kısmının sonunda, meta fetişizmini konu alan ünlü bölümün bitiminde, soyut emek asıl uygulama sahasını mübadelede bulan bir kavram olarak sunulur. Soyut emek, meta mübadelesi tarafından üretilmiştir ve karşılığında onu üretir. Her tür meta mübadelesinin önkabulünü oluşturur ve karşılığında emek piyasasına katılan bireylerin davranışları üzerinde etkide bulunarak onları düzenler. Marx *Kapital*'in ikinci kısmının bitiminde mübadelenin analizinden, "İşi olmayan giremez" levhasının öte yanına, üretimin gizli mekânına doğru bir adım olarak tarif ettiği üretimin analizine geçerken, beraberindeki meta fetişizmi kavramıyla birlikte soyut emeğin de resmin dışında kalacağı düşünülebilir. Soyut emeğin meta mübadelesi tarafından oluşturulmuş ve tamamlanmış bir şey olarak tarif edildiği *Kapital*'in ilk kısmını okurken oluşacak intibanın aksine, *Marx farklı emek ve pratiklerin aynı standarda eşitlenmesi ve indirgenmesi demek olan soyut emeği sürekli yeniden gündeme gelen bir sorun olarak sunar.* Aslında *Kapital*'in sunumu boyunca Marx'ın soyut emeğin üretimi için sıraladığı teknik, toplumsal ve hukuki koşullar, metnin daha üst seviyedeki sorunu olan kapitalist değerlenme ile kendi kendini değerli kılma arasındaki mücadeleyle iç içe geçmiştir. Soyut emek yalnızca farklı metaların, emeğin farklı ürünlerinin ölçülmesi için bir standart sunması dolayısıyla mübadelenin bir önkoşulu değil, aynı zamanda üretimin, daha doğrusu değerlenme sürecinin bir önkoşuludur. Artı değerin oluşabilmesi için —emek gücünün maliyeti ile üretkenliği arasındaki fark— ilk önce üretimin bir standardı, normu olmalıdır.

Marx "soyut emek" terimini birbirinden farklı olmakla birlikte zorunlu olarak çelişkili görülemeyecek iki sorun ve pratikten bahsederken kullanır. İlkinde soyut emek, piyasadaki farklı mübadeleler

tarafından oluşturulan ve bunların altında yatan, farkına varılmayan bir eşdeğerliktir: piyasada yalnızca mal mübadelesinin değil emek mübadelesinin de önkoşulu olan bir eşdeğerlik. Bu ilk anlamıyla soyut emek, pazardaki mallar ile bir saatlik emek arasında varsayılan eşdeğerlikten ayrılamaz olduğu ölçüde, "kendiliğinden" işleyen bir ideolojiye hizmet eder.[93] İkinci sorun farklı bir pratiği ve farklı bir üretimi ilgilendirir: soyut emeğin farklı üretim alanlarında üretimi — görünüm ve ideoloji olarak değil, kuvvet, beceri ve direniş açısından bireysel farkları ortadan kaldıran teknolojik dönüşümün ve güç ilişkilerinin bir sonucu olarak soyut emek. Bu farklı soru ve anlamların aynı ad altında toplanması, iki farklı kavramın aynı terim altında birbiriyle karışması, dilin kısırlığına yorulabileceği gibi, üretim tarzının kurucu unsurları olan tüketim ve üretim, ideoloji ve iktidar arasındaki kesişim ve iç içe geçmişliğin göstergesi de olabilir.[94]

Sermayedar, emek süreci esnasında farklı bireyleri, ya da bedenleri istihdam eder, bu bireylerden yalnızca emek gücü değil, emek gücünün toplumsal ortalamasını elde etmek zorundadır. Marx şöyle yazar:

> Bir diğer koşul, bizzat emek gücünün normal nitelikte olmasıdır. Emek gücü, kullanıldığı iş kolunda, orada hâkim olan ortalama beceriye, el yatkınlığına ve çabukluğa sahip bulunmalıdır. Ama bizim kapitalistimiz emek piyasasında normal nitelikli emek gücü satın almıştı. Bu gücün, ortalama

---

93. Althusser, "burjuvazinin emek ideolojisi"nin kısmen eşdeğerlik fikri, yani emeğin değerinin karşılığının ödendiği fikrinden temellendiğini ileri sürer. Bu ideolojinin diğer unsurları arasında, iş akdinin yasal-ahlaki ideolojisi ve işbölümünün nötr olduğu fikri bulunur (bu noktaya daha sonra döneceğiz) (*Sur la reproduction*, 67). Bu ideoloji "kendiliğinden" işler, çünkü resmi bir ideolojinin dayatmasına ihtiyaç duymaksızın, doğrudan pratikler tarafından üretilir. Althusser daha sonra, gerçekte kendiliğinden ideoloji, verili bir pratiğin zorunlu yan etkisi olarak ortaya çıkan bir ideoloji diye bir şeyin olmadığını açıklayacaktır, zira farklı doğrultulara sahip kendiliğinden ideolojiler arasında çatışma doğması kaçınılmazdır (*a.g.y.*, 115).

94. "Piyasa ideolojisi, iktisadi problemden uzaklaştırılarak bir kültür ve üstyapı morguna gönderilebilecek, orada da uzmanlar tarafından kesilip incelenecek düşünsel veya temsili bir lüks ya da süsleme değildir. Şu veya bu şekilde asıl şey tarafından, onun nesnel olarak zorunlu bir art görüngüsü olarak yaratılmaktadır; her iki boyut, gerek özdeşlikleri gerekse farklarıyla birlikte kayda geçirilmelidir" (Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, 260).

düzeyde zorlanarak, toplumsal olarak alışılmış yoğunluk derecesinde harcanması gerekir. Kapitalist, bir saniyenin bile boş geçmemesi için bütün dikkatini harcar. Emek gücünü belli bir zaman süresi için satın almıştır. Kendisine ait olanı elde etmek konusunda ısrarcıdır. Parasını kaptırmaya niyeti yoktur. Son olarak —aynı beyefendinin kendisine ait ceza yasasında da düzenlendiği üzere— hammaddenin ve emek araçlarının amaç dışı kullanımlarına izin verilemez. (KI 198/211)

Soyut emeğin üretimi her ne kadar nitelikten —işe koşulan farklı bedenlerden— niceliğe —saat cinsinden hesaplanabilen emek süresine— doğru bir geçişi içerse de, bu diyalektik geçişten ibaret değildir. Emek burada homojenleştirilip niceliğe çevrilen atıl bir nitelikler kümesi değil, indirgenemez çoğulluğu ve heterojenliği üzerinden direnen bir bedenler çokluğudur. Bu yüzden nitelikten niceliğe geçiş bir başka siyasal soruna yol açar: yaşayan emeğin denetlenmesi.

Bir önceki bölümde ilkel birikimin yalnızca şiddete dayalı bir dönüşüm —kapitalist üretim tarzının şiddetli doğum sancıları— olmayıp şiddetin biçiminde bir dönüşüm —feodal üretim tarzının dağınık ve kanlı şiddetinden gündelik sömürü ve tahakküm edimlerine geçiş— içerdiğini görmüştük. Marx bu dönüşümü bir dizi figür ya da alegori üzerinden açıklar; bu hikâyelerde hükümran erki, hatta antik erki siyasal alandan çıkarak kapitalist üretim tarzının içinde yerleşir. Örneğin Marx aynı paragraf içinde bir yandan "fabrika Lykurgos'unun yasa koyma becerisi"nden, bir yandan da "sermayedarın, başka alanlarda burjuvaların pek sevdiği güçler ayrılığı ilkesini ve bundan da çok sevdikleri temsili sistemi hiç işe karıştırmadan, özel bir yasa olarak ve kendi keyfine göre formüle ettiği, çalıştırdığı işçiler üzerindeki otokrasisini kuran fabrika yönetmeliği"nden bahsetmektedir (KI 405-6/447). Marx sermayenin gücünü tarif edebilmek için antik Yunan'dan Asya tipi despotizme kadar dünya tarihinde ne kadar karakter ve figür varsa hepsini kullanır. Bu iktidar figürlerinin içinde ve ötesinde Marx, işçilerin kapitalist üretim tarzında maruz kaldıkları gözetim ile askeri disiplin arasında devamlı mukayese yapar.

İşçinin teknik bakımdan emek aracının tekdüze işleyişine tabi oluşu ve her iki cinsiyetten, çeşitli yaşlarda işçilerden meydana gelen işçi organiz-

masının kendine özgü bileşimi bir kışla disiplini yaratır; bu disiplin, eksiksiz fabrika rejimine dönüşür ve daha önce sözü edilmiş olan gözcülük işini ve aynı zamanda kol emekçileri ile gözcüler arasındaki bölünmeyi, sıradan sanayi erleri ile sanayi astsubayları arasındaki bölünme düzeyine vardırır. (KI 405/447)

Bu mecaz ve formülasyonları Althusserci bir semptomatik okumayla, ortada olmayan bir kavramın, kapitalist üretim tarzının ürünü olan ve onu üreten şiddet biçimine dair bir kavramın yerine geçen mecazlar olarak görmek mümkündür.[95]

Ortada olmayan bu kavramı Foucault'nun ortaya attığı söylenebilir. Foucault her ne kadar sermaye koşulları altındaki iktidarı incelerken Marx'ın kapitalist üretim tarzında iktidarın oluşumu hakkındaki tespitlerini tamamlamak veya bir araya getirmek gibi bir çaba içinde olmasa da, disiplin kurucu iktidara odaklanan analizi, Marx ile birden çok noktada kesişir: İlk olarak, daha önce belirttiğim gibi, "yasa" ve onun "ihlali" temelinde örgütlenen bir erkten, bir norm temelinde örgütlenen erke doğru bir geçiş söz konusudur. Yasaya bağlı olarak örgütlenen, Foucault'nun hükümran erki adını verdiği güç, ancak bir ihlal söz konusu olduğunda cezalandırma yoluyla karşılık verebilir. Bu nedenle doğası gereği ikili bir yapıya sahiptir: Yalnızca iki terimden oluşur; yasal ve yasadışı.[96] Oysa bir "norm", ayrımların sonsuz derecelendirmesine olanak verir —bir normu eksik olarak yerine getirmek pekâlâ mümkündür— dolayısıyla sonsuz müdahale, sürekli gözetim ve iyileştirme olanağı vardır.[97] Marx'ın fabrikada işleyen cezai kurallara dair tespit ettiği ayrım da belki budur: Söz konusu olan yalnızca siyasal erkin farklı bir mekâna taşınması değil, bu erkin işleyiş biçimini, amaç ve tekniklerini kökten değiştiren bir dönüşümdür.

95. "Philosophy", 28-29/22-23.

96. Hükümran yasa yalnızca iki terimden oluşmakla birlikte anlambilim açısından hiç de kısır değildir. Foucault'nun hükümran erk analizi, çokkatmanlı bir gösterge ekonomisini ortaya koyar: Mahkûmun bedenine işkence yapılması ve mahkûmun idamının temel unsurlarından biri hükümran iktidarın temsil edilişidir (Discipline, 48/52). Foucault'nun hükümran erkin anlambilimine dair iddiası Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm-öncesi toplumda kodların merkezi rolüne dair tespitiyle benzerlik gösterir.

97. *A.g.y.*, 186/184.

Sermayenin oluşum tarihi aynı zamanda farklı iktidar teknik ve teknolojilerinin tarihidir. Foucault'nun özetlediği gibi, "*Kapital*'in satır aralarında, atölye ve fabrikalarda uygulanan iktidar teknolojilerinin tarihini konu alan bir analizi, en azından bu tür bir analizin taslağını bulmak mümkündür."[98] Bu taslağın merkezinde özgül bir sorun durur: kapitalist üretim tarzının oluşumunun parçası olan şiddet yapısındaki dönüşüm. İlkel birikimi konu alan kısımlarda Marx, bu dönüşümü dağınık, aşırı ve kanlı feodal şiddeti —devletin dolayımından geçen şiddeti— kapitalist fabrikanın gündelik, standartlaşmış zorbalığıyla karşılaştırarak açıklar. Bu noktada yine disiplin kurucu iktidar analizi, iktidar ve şiddetin dönüşümüne dair Marx'ta nüveleri bulunan bir teorinin Foucault tarafından geliştirildiği düşünülebilir. Foucault disiplin kurucu iktidarın, kapitalizmin ortaya çıkışının hem bir sonucu hem de koşulu olduğunu öne sürer.[99]

Kapitalizmin oluşumundan önce servet, toprağa ve soyluların yığdıkları birikime bağlanmış, görece güvenceli bir durumdaydı. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte servet veya değerin üretimi, işçilerin bedenleri ile giderek pahalılaşan üretim aygıtlarının (makineler, araçlar, ulaşım ağları) kesişimine bağlı hale geldi. Bu kesişim sonucunda yeni ortaya çıkan burjuva sınıfının servet ve iktidarı, yeni türde yasa ihlallerinin tehdidine maruz kaldı: Eski sistemin hoşgördüğü bir dizi gündelik yasadışı eylem —hırsızlık, sabotaj ve işgal— artık hoş görülemez hale geldi. "Servetin bugüne dek olduğundan çok daha büyük ölçekte mal ve makinelere yatırılmaya başlaması, suça karşı sistematik ve silahlı bir hoşgörüsüzlüğü varsayıyordu."[100] Yeni iktidar matrisi, mülkiyet ağlarını korumak ve gözetmek üzere içlerine sızmanın yanı sıra özneler üzerinde de etkide bulunuyor, onları yalnızca itaatkâr değil aynı zamanda üretken kılıyordu. "Öyleyse sorun, işçileri üretim aygıtına sıkı sıkıya bağlamaktır; onları bu aygıtın temposuna tabi kılma ihtiyacına göre gerek bir yerde yerleşik kılmak gerekse yerlerini değiştirmek, aygıtın ihtiyacı olan istikrar ve düzeni dayatmak, kısacası onlara bir işgücü niteliği kazandır-

98. Michel Foucault, "Le mailles du pouvoir", 189. Buradan itibaren "Mailles" olarak bahsedilecek.

99. *A.g.y.*, 200. 100. *Discipline*, 85/88.

maktır.[101] Böylelikle kapitalizmle birlikte "insanların bedenlerini ve zamanlarını, emek süresine ve emek gücüne dönüştüren bir dizi teknik" ortaya çıkar.[102] Disiplin kurucu iktidar, soyut emeğin norm ve talepleri açısından hem üretken hem de itaatkâr bir nüfus, ya da emekçi özne üretir.

Foucault'nun disiplin kurucu iktidar analizi kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışına rast gelen iktidar biçimine dair bir kavramsallaştırma ve izahat sunmakla birlikte, bu tür bir erkin oluşumu ve tarihsel gelişimi konusunda Foucault ve Marx arasında temel bir fark baki kalır. Foucault'nun "disiplin kurucu iktidar" analizi, modern iktidarın büründüğü çağdaş yapıların soykütüğü içinde yerini alırken, Marx'ın kapitalizm içinde iktidarın oluşumuna dair yorumları, kapitalist üretim tarzının oluşum ve dönüşümü, ve artı değerin giderek yoğun ve yaygın biçimlerde elde edilmesinin tarihi gibi geniş bir inceleme içerisinde yer alır. Bu fark yalnızca kavramın iki farklı arkaplanı arasındaki bir fark değil, daha önce sunum mantığı olarak adlandırdığım şeye ilişkin bir ayrımdır. Yani bu iki sunum arasındaki fark yalnızca birbiriyle rekabet halindeki iki tarih felsefesine — farklı iktidar oluşumları ve bunların beden yatırımlarının tarihi, kapitalist üretim tarzının tarihine— dair değil, iktidarın maddiliğinin ne ifade ettiğine dair bir farktır. İktidarın maddiliği sözüyle, iktidarın yalnızca diğer iktidarlar veya stratejiler üzerindeki çoğul ve karmaşık etkilerini değil, aynı zamanda iktidarın etkilerinin farklı pratikler ve kurumlar tarafından kayda geçirilişini kastediyorum.

Bu çerçeveden Marx ile Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmaları arasındaki en çarpıcı benzerlik ve farkları görebiliriz. Benzerliklere baktığımızda, her ikisinde de geçişli bir iktidar kavramı görmek mümkündür: İktidar toplumsal alanın tek bir düzeyinde veya momentinde, örneğin devlette konumlanmış değildir, farklı kurum ve pratikleri kateder.[103] İktidar heterojendir; ancak çoğul iktidarlar ve bunlar arasındaki çeşitli etkileşimlerden söz edilebilir.[104]

101. Michel Foucault, "The Punitive Society", 33-34.

102. Michel Foucault, "La vérité et les formes juridiques", 622. Bu metinde Foucault, özellikle emeği insanın somut özü olarak gören, dolayısıyla sömürüyü yalnızca bu özden yabancılaşma olarak anlayan, sömürünün bizzat bu ilişkinin üretilmesi olduğunu gözden kaçıran geleneksel Marksizme karşı çıkar.

Böyle bir iktidar kavramının sonucu olarak, Foucault ve Marx'ın kurumların (hapishane, hastane, fabrika vb.) somut tarihçelerine gösterdiği dikkate karşın, bu kurumlar kendi başlarına toplumsal ilişkileri ve çatışmayı açıklamak bir yana, kendileri de güç ilişkileri tarafından açıklanmaya muhtaçtır.[105] Öyleyse, toplumsal alanı kateden iktidar ilişkilerini açıklamak için daha üst kademeden bir "soyutlama" kavramı üretmek zorunda oluşları bakımından Marx ve Foucault arasında belki de bir paralellik bulunur. Marx için bu kavram üretim tarzıdır, ki salt ekonomiyi değil, ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkiler arasındaki karmaşık karşılıklı belirlenim ilişkilerini ifade eder. Marx'ın sözleriyle:

> Her halükârda, üretim koşullarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki dolaysız ilişkide, kendine has biçimi her zaman doğal olarak emek tipi ve türünün gelişmesinde belli bir aşamaya ve dolayısıyla onun toplumsal üretkenliğine tekabül eden bu ilişkide, toplumsal yapının ve dolayısıyla da hâkimiyet ve bağımlılık ilişkisinin siyasi biçiminin, kısacası özgül devlet biçiminin en derinlerdeki, en büyük sırrını buluruz.[106]

Üretim tarzı kavramı siyasal alanla iktisadi alan arasında önceden verili herhangi bir ayrımı —ki yalnızca burjuva siyasal iktisadını değil, genel olarak siyaset teorisini de kuran ayrımdır bu— kısa devreye uğratır.[107] Bu ayrımın yerine belli bir emek ilişkisi —eme-

103. *Transversality* terimi Félix Guattari'den (*Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, 17) ödünç alınmış olsa da, Foucault bu terimi, kendisinin iktidar düşüncesini de harekete geçiren Mayıs 1968 sonrası siyasi mücadelelerden bahsederken bizzat kullanır ("The Subject and Power", 211).

104. "Mailles", 187.

105. Gilles Deleuze, *Foucault*, 75/82.

106. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III*, 927; Türkçesi: *Kapital, 3. Cilt*, 2. basım, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Sol, 1990, s. 692 [çeviride değişiklik yapılmıştır].

107. Balibar Marx'taki bu "kısa devre"ye ilişkin görüşünü "The Notion of Class Politics in Marx" makalesinde geliştirir:

> (bir sömürü ilişkisi olarak) iş ilişkisi doğrudan hem iktisadi hem de siyasidir; "ekonomik topluluk"un ve Devletin biçimi, aynı anda (ya da birbiriyle çakışarak) bu "altyapı"dan çıkar... Başka bir deyişle, emeğin sömürüsü ilişkileri hem piyasanın (ekonomik topluluğun) tohumudur hem de devletin (hükümranlık / tabiyet). Bu tez durağan bir perspektiften bakınca keskinlikten yoksun, üstelik tartışmaya açık gibi görünür... Ancak "belirlenim" düşüncesi güçlü anlamıyla

ğin teknolojik koşulları— ile devlet arasında kurulan karmaşık ilişkinin tarihini koyar. İktisadi ve siyasal alanlar arasındaki ayrımın ihlali benzer biçimde Foucault'nun disiplin kurucu iktidar anlayışında da kendini gösterir. Disiplin kurucu iktidar ceza yasasındaki yeni gelişmelerle kesiştiği gibi, yeni üretim teknolojileri ve talepleriyle de kesişir. Balibar'ın ileri sürdüğü gibi:

> "Disiplin" ve "mikroiktidar" aynı zamanda hem ekonomik sömürünün öteki yüzünü hem de hukuki-yasal sınıf tahakkümünün öteki yüzünü temsil eder ve bunların bir bütün olarak görülmesini sağlar; yani, tam olarak Marx'ın iktisat ve siyaset, toplum ve devlet arasında yarattığı "kısa devre" noktasında resme dahil olur.[108]

Üstelik Foucault'nun aygıt (*dispositif*) düşüncesi, farklı pratikler arasında varsayılan bir ayrım veya nedensel bir yapıya karşıdır. Bir aygıt, heterojen bir pratikler kümesinden meydana gelir — örneğin disiplin kurucu aygıt, belli bir yasal ilişki, iktisadi bir ilişki ve mimari biçimlerin (hapishane ve fabrika) yanı sıra bir dizi söylem ve bilgi biçiminden oluşur. Foucault'nun aygıt terimi, Marx'ın üretim tarzı kavramının bazı boyutlarıyla yakınlık gösterir: Her iki durumda da farklı unsurlar arasındaki ilişkilerin eklemlenmesi söz konusudur. Foucault için bu farklı unsurlar arasındaki bağlantıyı ancak belli bir iktidar ilişkisi veya stratejik durum sağlar.

> Aygıtın oluşumu ve varlığını sürdürmesi, ancak ikili bir sürecin sahası olması ölçüsünde mümkündür. Bir tarafta *işlevsel bir üstbelirlenim* süreci vardır, zira her etki, ister olumlu olsun ister olumsuz, ister kasıtlı isterse kasıtsız, diğerleriyle bir rezonans veya çelişki yaratır ve böylelikle çeşitli noktalarda yüzeye çıkan heterojen unsurların yeniden düzenlenmesini talep eder. Diğer tarafta, sürekli bir stratejik geliştirme süreci vardır. Cezaevi örneğini alın, bu aygıt, tutsaklık koşullarının suçluluk olgusuna uygulanabilecek en etkin ve akılcı yöntem olarak görünmesini sağlamıştır. Bu aygıt ne üretmiştir? Onu tasarlayan, uygulamaya koyan, tarihin üstünde veya ötesinde konumlanmış bir öznenin stratejik kurnazlığı gibi bir şeyle uzaktan yakından ilgisi olmayan, hiçbir biçimde öngörülmemiş bir etki.[109]

---

alınır, yani iletken bir tel gibi kullanılarak son iki yüzyılda piyasanın ve burjuva Devletin dönüşüm eğilimlerinin analizinde, veya daha da iyisi, Marksizmin somut analizlerini izleyerek bu dönüşümün dönüm noktalarını oluşturan ve değişimleri sonuca erdiren can alıcı bağlamların analizinde kullanılırsa çok daha açıklayıcı bir hal alır. (34)

Her durumda, siyasal ve toplumsal alanın sabit ve kararlı gibi görünen biçim ve kurumları, onları hem kışkırtan hem de belirleyen iktidar ilişkileri ve çatışmalara bağlanmalıdır.

Negri'ye göre, Marx'ın kullandığı şekliyle üretim tarzı terimi hem dünya tarihine dair bir anlam taşır—en güçlü biçimiyle kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlar hakkındaki defterde tarif edilen Asya tipinden kapitalist üretim tarzına geçiş— hem de *Kapital*'de incelenen, daha küçük ölçekte emeğin toplumsal ve teknolojik koşullarının zanaattan büyük ölçekli sanayiye geçişini ifade eder.[110] Negri'nin bunlardan ikincisini üretim tarzının "asıl" tanımı olarak görme kararını bir an için bir yana bırakırsak, Foucault ile önemli bir paralellik daha bulabiliriz. Deleuze'ün Foucault'ya ithafen belirttiği gibi:

> İktidar aygıtlarına dair bu tezin iki doğrultu izlediği kanaatindeyim, birbiriyle çelişmeyen ancak birbirinden ayrı iki doğrultu. Her iki durumda da *aygıtlar* bir Devlet aygıtına indirgenemezdi. Fakat doğrultulardan birine göre, dağınık ve heterojen bir çokluktan oluşan "mikro-*dispozitif*"lerden söz edebiliriz. Diğer doğrultuya göre ise bir diyagrama, bütün toplumsal alana içkin olan bir tür soyut makineye işaret edebiliriz (panoptikonun, görülmeden görmek gibi her çokluğa uygulanabilecek genel bir işlev olarak tarif edilmesi bu yüzdendir). Bunlar, deyim yerindeyse, mikroanalizin iki doğrultusunu oluşturur, ikisi de eşit öneme sahiptir çünkü ikincisi Michel'in "dağılma" (*dissemination*) ile yetinmediğini gösterir.[111]

Gerek Foucault gerekse Marx için "yapı", aygıt veya üretim tarzı, bir yandan bütün toplumsal alanı kapsayacak şekilde genişletilmiş, diğer yandan bu yapının özgül mekânsal somutlaşmalarının çoğulluğunu içerecek biçimde daraltılmıştır. Marx'ın *Grundrisse*'de yazdığı gibi, "Üretim daima *belli* bir iş kolunda üretimdir —örneğin tarım, hayvancılık, manifaktür vb.— ya da bir *bütün*dür" (G 125/21).

108. Étienne Balibar, "Foucault and Marx: The Question of Nominalism", 51.

109. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, 195.

110. Antonio Negri, "Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today", 151.

111. Gilles Deleuze, "Desire and Pleasure", 184; Türkçesi: "Arzu ve Haz", *İki Delilik Rejimi* içinde, David Lapon Jade (haz.), çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam, 2009.

Bu ilk doğrultuya göre, özgül bir aygıtta veya belirli bir iş kolunda, yapı daha ayrıntılı biçimde tanımlanarak fabrika veya hapishane gibi somut, hatta teknolojik bir kesitte içerilir. Deleuze'ün Foucault'ya ithafen söylediği gibi, bu iki doğrultu her ne kadar birbiriyle çelişmiyorsa da özdeş değildir. İki doğrultu arasındaki ilişki, içkin neden ile onun özgül momentleri arasında bir gerilim içerir. Kapitalist üretim tarzı fabrikayla özdeş tutulamaz, tıpkı "disiplin kurucu" iktidarın hapishaneyle özdeş görülemeyeceği gibi. İçkin toplumsal alan, bir aygıtlar veya ilişkiler çoğulluğundan müteşekkildir; kapitalizm örneğinde, üretim tarzı aynı zamanda bölüşüm ve tüketim ilişkilerinden oluşur, bu ilişkiler toplumsal alanı oluşturmakla birlikte üretimin kendisinden farklılaşan mantıklara sahiptir.[112] Analizin iki doğrultusunun —toplumsal alanın içkin ilişkileri ve somut yapılar— özdeş olmayışı, bu vektörler boyunca uzanan antagonist stratejilerin de özdeş olmayacağı anlamına gelir. Küçük ölçekte, fabrika veya hapishanedeki direnişler, büyük ölçekte birbirinden farklı etkiler yaratır.

Marx ve Foucault antagonizmanın mantığı ve antagonist ilişkiler konusunda da birbirinden ayrılır. Marx'a göre mücadelenin çoğul veçheleri daima, hiç değilse zahiri olarak, sömürü etrafındaki çatışmaya indirgenebilir: bir tarafta emek süresinin kısaltılması ve maddi ihtiyaçlara dönük talep, diğer taraftaysa sömürü talebi, yani

112. Eric Alliez ve Michel Feher, farklı yapıları aynı soyut makineye dahil etmekle beraber mekânsal olarak ayrıştıklarını vurgulayarak Foucault ve Marx'ı bir araya getiriyorlar.

> Bu andan itibaren kapitalizme içkin bir toplumsal ilişki olarak tabiyet, toplumun tamamına nüfuz eder: artı değerin elde edilmesine olanak veren teknik makineler (kitlesel mal üretici) karşısındaki tabiyetten, değer kazanma döngüsünün kesintisiz işleyişini (hiç değilse günbegün yeniden başlamasını) sağlayan kamu malları karşısında tabiyetin dolayımından geçerek, bu artı değerin gerçekleşmesini sağlayan elektrikli ev aletleri (kitelesel olarak üretilmiş mallar) karşısındaki tabiyete uzanır. Her seviyede, tabiyet, öznenin özgürlüğüyle ilişkilenir: serbest bir işçi, sorumluluk sahibi bir yurttaş ve nihayet ücretinin koyduğu sınırlar dahilinde mümkün olan en yüksek faydayı elde etmeye çalışan bir tüketici... Daha doğrusu, bireylerin özgürlüğünü yaşama geçirirken bir yandan da tabiyet altına alınmalarını sağlayan şey, farklı kesimler arasındaki sınırları geçmeleridir – fabrikaya, okula, süpermarkete gitmeleridir. ("The Luster of Capital", 345)

zorunlu emeğin azaltılması ve artı değerin artırılması. Marx için toplumu ikiye bölen bu antagonizma esastır, Foucault'da ise çatışmalı ilişkilerin çoğulluğundan doğan bir *agonizma* görülür.[113] Marx bu indirgemenin farklı biçimlerini sunar: Kimi zaman, *Alman İdeolojisi*'nde olduğu gibi, bütün toplumsal işlevlerin emeğe indirgenmesi ve emeğin de en basit ve güvenceden yoksun biçimlere indirgenmesini ifade eden proleterleşmeye doğru yönelen tarihsel eğilime dayanır; kimi zamansa, özellikle *Grundrisse*'de, antagonizmaların basitleşmesi, emeğin değer temelinde kendini tüketeceği noktaya varıncaya dek üretim güçlerinin gelişmesine dayanır.[114] Diğer yandan Foucault, iktidar ilişkilerinin temelde çoğul olduğunu belirtir. İktidarın herhangi bir biçimde bölünmesi veya karşıt kamplara ayrılması ancak çeşitli ve tekil iktidar alanlarının birbiriyle ittifakı sonucu oluşabilir.[115]

Marx ve Foucault'yu öznellik sorununu nasıl konumlandıklarına bakarak da ayırmak, hatta birbirine karşıt konumlandırmak mümkündür.[116] Marx büyük ölçüde öznelliğin üretiminin analizini

113. Burada, Balibar'ın Marx'taki antagonizma ve Foucault'daki agonizmaya ilişkin zihin açıcı tespitlerini izliyorum ("Conjunctures and Conjectures", 33).

114. Burada, elbette, birbirinden çok farklı ve karmaşık iki iddianın fazlasıyla kısa bir özetini veriyorum. Ancak ortaya koymak istediğim iki nokta var: ilk olarak, proleterleşmenin ya da sınıf antagonizmasının kaçınılmaz olarak sadeleşmesinin, Marx'ta sürekli bir tema olan antagonizmanın altında yatan tek neden olmadığını belirtmek; ikinci olarak da Marx'ta ve kapitalizmde, emeğin proleterleşmesi ile toplumsallaşması arasındaki gerilime işaret etmek.

115. Bu savın en güçlü biçimde geliştirildiği yer, ünlü *Cinselliğin Tarihi* metnidir. Gelgelelim Foucault kitabın yayımlandığı yıl verdiği "Toplumu Savunmak Gerekir" başlıklı seminerde antagonizmaya veya ikiliğe dayanan toplum kavramının, sınıflar veya ırklar arası mücadele mitosunun bir soykütüğünü çıkarır, toplumun bu biçimde temsil edilmesinin sağladığı taktik faydalara ve dezavantajlara işaret eder.

116. Söylediklerinin tümüne katılmamakla birlikte Balibar'ın şu sözleri söz konusu farkı derli toplu biçimde ortaya koyar:

> Marx'a göre pratik, dışsal bir üretimdir, kendisi dışında etkiler üretir ve bunun sonucunda özneleşme etkisi üretir ("üretim araçları" alanında gelişen çelişki), Foucault'ya göre ise iktidar öncelikle bedenlerin kendi üstünde etki eden üretken bir pratiktir, ilk başta özneleştirmenin bireyselleşmesini amaçlar (daha ileri giderek buna "kendi için" veya "kendine dair pratik" bile denebilir), bunun sonucunda nesnel etkiler veya bilgi üretir. Yani Foucault'nun iktidar ilişkileri mantığı yaşamın elastikliği düşüncesine dayanır, Marx'ın çelişki

maddi üretim analizine tabi kılmaktadır: Öznelliğin geçirdiği dönüşümler ancak maddi üretimdeki dönüşüm ve çatışmalarla çakıştıkları ölçüde ele alınırlar. Gelgelelim öznelliğin üretimi sorununun bu şekilde kenara itilmesi, Marx'ın kapitalizm ile canlı emeğin soyut öznel gücünün birbirini gerektirdiği tespitiyle birlikte son derece karmaşık bir hal alır. *Marx kapitalist üretim tarzını oluşturan soyut öznel faaliyeti kabul etmenin yanı sıra, bu potansiyelin nasıl somut ve belirli öznelere dönüştüğüne dair bir analizin de parçalarını sunar*. Foucault'da ise karşıt bir vurgu değilse bile, Marx'la kıyaslamanın verimli olabileceği bir vurgudan söz edilebilir. Foucault neredeyse tümüyle, farklı iktidar rejimlerinin farklı özneler üretme biçimine odaklanır ve bu tabi kılma sürecini aşan soyut öznel faaliyet gibi bir düşünceyi yer yer tamamen dışlıyor izlenimi verir.[117] Bununla birlikte Foucault'nun daha geç dönem yapıtlarında öznelliğin üretiminin iktidar ve bilgi ilişkilerine içkinliğine paralel olarak, öznelliğin onu oluşturan koşullara indirgenemeyeceği noktasında giderek artan bir ısrar görünür. Öznellik iktidarın bir etkisidir ancak hiçbir zaman yalnızca iktidarın bir etkisinden ibaret değildir. Deleuze'ün belirttiği gibi, "Foucault'nun temel fikri öznelliğin bir boyutuyla iktidar ve bilgiden türediği ancak onlara bağlı olmadığıdır."[118] Öznellik iktidar ilişkilerinin dışında değildir, ancak fazladan bir boyut oluşturur ki bu da direnişin, içinde geliştiği koşullarına indirgenemeyecek olan bir icadın olanağıdır. O halde başlangıçta bir vurgu farkı, hatta öznellik teriminin farklı biçimde anlaşılması gibi görünen şey —Marx tahakkümün öncesinde var olan soyut bir öznel potansiyele odaklanır, Foucault ise münferit tahakküm biçimlerine—

---

mantığı ise (ki iktidar ilişkilerini içselleştirir) yapıya içkin oluşundan ayrı düşünülemez. ("Foucault and Marx", 53)

117. Bunlar Deleuze ve Guattari'nin Marx'taki canlı emeğe benzer bir mantık çizgisinde geliştirdikleri Foucault eleştirisinin dayanak noktalarıdır (*A Thousand Plateaus*, 531). Buradaki mesele salt direniş değil, kendisini denetleyen yapıların hem öncesinde var olan hem de bu yapıları kuran yaratıcı bir unsurdur. Deleuze bunu bazen bir eleştiri olarak sunmak yerine, tahakkümden önce gelen bir direniş düşüncesini Foucault'ya atfeder. "Foucault'da, Mario Tronti'nin Marksizmi 'sermayenin stratejilerinden önce var olan bir işçi direnişi' olarak yorumlamasının bir yankısı bulunur" (*Foucault* 144).

118. Deleuze, *Foucault*, 101/108-9.

öznelliğin "yapı"ya içkin oluşunu ele almanın iki farklı yolu olarak da görülebilir.[119] Marx'ta öznelliğin kapitalist üretim tarzına içkinliği, canlı emeğin sermayeye içkinliği olarak ortaya konur; Foucault içinse öznelliğin, onu üreten iktidar ve bilgi ilişkilerine içkinliği söz konusudur. İki düşünce arasındaki ilişki bir karşıtlığa yaklaşır: Marx'a göre öznellik —canlı emek gücü— bizzat ürettiği yapıya — sermaye— içkindir; Foucault içinse, öznellik —tarihsel olarak kurulmuş özgül öznellik— kendisini üreten yapılara —bilgi ve iktidar ilişkileri— içkindir.

Burada yapmaya çalıştığım Foucault ve Marx arasındaki ilişkinin kapsamlı bir izahını vermek değil, ancak canlı emek ve soyut emek arasındaki ilişkinin mantığına dair özgül problemler ortaya atmak. Bu amaçla yukarıda Marx ve Foucault arasında keskin ayrımlar gibi ele alınan noktaları bu ilişkiyi incelemek için kullanılabilecek bir dizi soru ya da problem biçiminde yeniden formülleştireceğim.[120] İlk olarak, çatışmalı boyutların çoğulluğu ile antagonizmanın ikiliği arasında nasıl bir ilişki vardır? Diğer bir ifadeyle, üretim tarzının karmaşıklığı —siyasal, ekonomik, toplumsal ve teknik

119. Burada "yapı" iki farklı kavram için genel bir im olarak kullanılıyor: kapitalist üretim tarzı ve iktidar dispozitifi.

120. Tamamen farklı ikinci bir soru ise Marx ve Foucault arasındaki çakışmalardan birinde görülebilir. Marx'ın ve Foucault'nun metinlerindeki birtakım eğilimlerde bulunan sanal, hatta muhtemel bir noktadaki çakışmayı kastediyorum; bu iki düşünürde kaçınılmaz bir determinizm gören yorumların tarihçesi bu noktayı açığa çıkarır. Tabii, hem Marx hem Foucault determinizme varıyor olsa da varış yolları temelden farklıdır. Daha önce değindiğim gibi, Marx'ta determinizm eğilimi ekonomik indirgemecilik eğilimiyle iç içe geçmiştir: Toplumsal mekân bütünüyle iktisat "yasaları" tarafından belirlenir ve kavranır; Foucault'daki determinizm eğilimi ise farklıdır. İktidar ilişkilerinin öznellik ile tabiyetin özdeş hale geldiği bir noktaya kadar içselleştirilmesi olarak tarif edilebilir. Foucault'nun belirttiği gibi, "Bize tarif edilen, özgürleştirmemiz beklenen kişi, daha şimdiden kendi içinde kendisinden çok daha derin bir tabiyetin sonucudur" (*Discipline*, 30/34). İki düşünürün metinlerinde de var olan böyle eğilimleri –ki karşı eğilimlerle iç içe geçmiştirler– bu metinlerin hakikati gibi temsil ederek, söz konusu çalışmaların üretken bir noktaya açılamayacak derecede karamsar olduğuna hükmeden eleştiri yazılarına karşılık vermek bu kitabın kapsamının dışında (bkz. Warren Montag, "The Soul Is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-75", 55). Oysa bu eğilimler, Tronti ve Negri tarafından (ilk yazarda dolaylı, ikincideyse açıkça) ortaya atılan biçimiyle canlı emek perspektifinin önemini ve radikal niteliğini vurgulamaktadır.

pratiklerin kesişimi— ile, emekçi öznelerin ihtiyaçları, arzuları ve yaratıcı gücüne yüzünü dönen emek ile artı değerin talebine tabi kılınan bir faaliyet olarak emek arasındaki ikili antagonizma arasında ne gibi bir ilişki vardır? İkinci olarak, canlı emeğin ve içerdiği öznelliğin (gerek onu üreten gerekse onun tarafında üretilen) sermayeye tümüyle içkin olduğunu düşünmek, onu sermayenin sessiz bir etkisine indirgemek anlamına gelmez mi? Tersinden sorarsak, bir aşkınlık boyutuna sarılmadan direnişi veya yeniliği düşünmek nasıl mümkün olabilir? İlla bir genellemeye gitmek veya düşünce tarihine referans vermek istersek, bu iki sorunu öznellik ve yapı arasındaki ilişki sorunu olarak ifade edebiliriz.

ANTAGONİST MANTIK (İKİNCİ KISIM)

Soyut emeğin bir normalleşme ve tahakküm biçimi olarak incelenmesi *Kapital*'in başından sonuna dek sürer, ancak *canlı emek* teriminin hiçbir sistematik kullanımına rastlanmaz. *Kapital*'de emek gücünün metalaşmaya indirgenemeyeceği yönündeki ısrardan başka, direniş ve pratiklerin değişme, üretim tarzının farklı unsurlarıyla kesişerek genişleme eğilimi taşıdığı konusunda da bir ısrar vardır. Bu eğilim yer yer, *Kapital*'in hâkim sunumuna paralel olarak, kapitalist üretim tarzının gelişiminin —aynı zamanda mutlak artı değerden göreli artı değere geçişin— tahlilinde ortaya çıkar.

Mutlak artı değer, işgününün emek gücünü yeniden üretmek için gereken sürenin ötesine uzatılması sonucu elde edilen artı değerdir. Kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışının koşulu ve sonucu olmanın yanı sıra —zira kapitalist ilişkinin halihazırda var olan toplumsal ve teknik ilişkilere dayatılmasından başka bir şey değildir—çıplak sömürünün bir göstergesi, zorunlu emek ile emek fazlası arasındaki tümüyle nicelik cinsinden ifade edilebilen farktır. Göreli artı değer ise emek sürecinin yoğunlaştırılması sonucunda üretilir; emeğin teknolojik ve toplumsal koşullarının dönüşümünü içerir (KI 645/533). İlkinden ikinciye geçiş, *Kapital*'in başat mantığına göre şu şekilde tarif edilir: nicelikten niteliğe doğru salt kavramsal bir geçiş değil, kapitalist üretim tarzının taleplerinin atıl ve edilgen bir zemine kabul ettirildiği bir dönüşüm. Emeğin metalaşması, kalansız bi-

çimde soyut emeğe indirgenmesi böylelikle varsayılmaktadır. Gelgelelim bu hâkim sunum mantığı, bir dizi örnekle sürekli kesintiye uğratılır. Çoğu İngiltere'de kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışına yol açan tarihsel koşullara dair Marx'ın önceki çalışmasından alınan bu örnekler, sunumun başat mantığına çatışma ve antagonizmayı dahil eder.

Bu örnekler eğer sermayenin gelişimine karşı koyan ve hazmedilip etkisizleştirilecek olan pürüz ve istisnalardan, birkaç tarihsel dipnottan ibaret değillerse, kapitalist üretim tarzının gelişiminin toplumsal ve siyasi etkilerini ve koşullarını oluşturuyorlarsa, yapıta ne şekilde eklemlendikleri açıklanmalıdır. Eklemlenmeyi sağlayan unsur canlı emek teriminin kendisi değilse de mantığıdır, yani kendi üretiminin koşullarını sürekli olarak aşan ve devredışı bırakan soyut bir öznel potansiyelin sermaye tarafından ve onun adına üretilmesi. Nasıl ki Foucault soyut emeğin göstergelerinin ardında disiplin kurucu iktidarı okuyorsa, yaşayan emek de semptomatik bir okumayı gerekli kılar.

Elbirliği üzerine olan bölüm Marx'ın metninin aleni ilgi alanının odağında durur: kapitalist üretim tarzının ana dinamiği olarak soyut emeğin üretimi, mutlak ve göreli artı değerin yaratılması. Burası aynı zamanda canlı emeğin açıkça isimlendirilmeden de olsa kendini gösterdiği noktalardan biridir. "Elbirliği" (yahut "işbirliği") başlıklı bölümde Marx, bir grup işçinin üretken bir faaliyet için bir araya toplanmasının başlangıçta normalleştirici bir güç olduğunu ileri sürer: Ortalama emeğin maddi temelidir bu. Marx'ın iddia ettiği gibi:

> Her sanayi kolunda, bireysel işçi, Ali veya Veli, ortalama işçiden az ya da çok sapma gösterir. Matematikte "hata" denen bu bireysel sapmalar, çok sayıda işçi bir arada ele alınır alınmaz birbirlerini dengeler ve ortadan kalkar... O halde, değerlenme yasasının bireysel üretici için eksiksiz şekilde gerçekleşmesi, ancak bu kimse kapitalist vasfıyla üretimde bulunduğu, aynı zamanda çok sayıda işçi çalıştırdığı ve daha işin başından itibaren ortalama toplumsal emeği harekete geçirdiği zaman mümkün olur. (KI 315-6)

Elbirliği yalnızca kapitalist değerlenme için gerekli olan ortalama toplumsal emeği üretmekle kalmaz, aynı zamanda özgül bir tür fazlalık da üretir: toplumsallık fazlası. Marx bu fazlalığın pek çok nedene bağlı olduğunu gösterir:

Birleşik işgününün belli bir durumda bu yükselmiş üretme gücünü kazanması onun ister emeğin mekânik güç potansiyelini yükseltmesi, emeğin mekân bakımından etkinlik alanını genişletmesi, üretimin boyutlarındaki büyümeye oranla yürütüldüğü alanı daraltması, kritik zamanlarda büyük miktarda emeği kısa zamanda harekete geçirebilmesi, çalışanların şevklerini kamçılaması, birçok kimse tarafından yapılan benzer işlere devamlılık ve çok yönlülük damgasını vurması, farklı işlerin aynı anda yapılmasını sağlaması, ortak kullanım yoluyla üretim araçlarında tasarruf sağlaması, isterse de bireysel emeğe ortalama toplumsal emek niteliğini kazandırması sayesinde olsun, bütün bu hallerde birleşik işgününün özgül üretici gücü, emeğin toplumsal olarak üretici gücü veya toplumsal emeğin üretkenliğidir. Bu üretici güç doğrudan doğruya elbirliğinin kendisinden doğar. Başkalarıyla planlı bir şekilde birlikte çalışması sayesinde işçi kendi bireysel sınırlarını aşar ve kendi türünün yeteneklerini (*Gattungsvermögen*) geliştirir. (KI 320-1/349)

Öncelikle, (düşük kademeli antagonizma ve rekabetlerin ürünü olan, taklit etmeye dönük bir tür psikolojik zorlantının neden olduğu mekânsal bir daralma olarak tarif edilen) toplumsallık ya da toplumsal emeğin nedenlerine tümden kayıtsız kalan bu paragraf, Marx'ın toplumsal olana dair düşüncesi ile öznelerarasılık ve kolektifliğe dair kuramların arasındaki mesafeyi artıran bir adım olarak görülebilir.[121] Ne önceden var olan bireyler ne de önceden var olan bir kolektif, kapitalist üretim tarzının unsurları olarak varsayılmaz, aksine kapitalist üretim tarzı artı değer üretmek için ihtiyaç duyduğu bir toplumsallık türünü —ki aynı zamanda bir öznellik türüdür— üretir. Bu paragrafta insanın tür-olarak-varlığı yahut türünün yetenekleri, tek tek her bireyde bünyevi olarak bulunan bir soyutlama değil, Marx'ın terminolojisini kullanırsak, toplumsal ilişkiler bileşkesi olarak karşımıza çıkar. Kapitalist üretim tarzı "kolektif emek gücü"nü üretmekle kalmaz, bu "kolektiflik"i gerek yaygın (*extensive*)

121. Marx'ın gerek bireyselliği gerekse kolektifliği metodolojik veya ontolojik bir başlangıç noktası olarak ortaya atmaktan imtina edişini tarif etmek için Balibar *bireysellik-üstü* kavramını öneriyor (*The Philosophy of Marx*, 121). Bu terimin tanımı için bkz. Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*.

122. Marksist gelenekte devasa bir anlam yüküyle yüklü olan eğilim terimi, burada güçlü anlamıyla, bir erek veya tarihsel gelişmenin bir yasasına işaret etmek için kullanılmıyor. Yukarıdaki paragrafın işaret ettiği gibi, asla tek bir eğilim yoktur, dolayısıyla bir eğilimi bir karşı-eğilimden ayırmak mümkün değildir.

gerekse yoğun (*intensive*) olarak tevsi etme eğilimi taşır.[122] Yaygınlaşma hareketi giderek daha fazla üretken sürecin fabrikaya veya kitlesel olarak örgütlenmiş diğer üretim mekânlarına dahil edilmesiyle gerçekleşir. Kolektifliğin yoğun olarak tevsi edilmesi ise, üretim süreci içinde iş ve görev bölümünün üretimin toplumsal boyutunu sürekli artırması, yani elbirliği, eşgüdüm ve görevlerin birbiriyle entegrasyonunun üretimin ana unsuru haline gelmesi sonucunda gerçekleşir.

Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, bütün emek kolektif emeğe dönüşmeye eğilimlidir, piyasa için tek başına meta üreten işçi bir istisnaya dönüşür. Kolektif emek gücü çok katmanlı ve birbiriyle ilişkili örgütlenme biçimlerine tabi olur. Bu üretim kapitalist toplumsallaşmanın taleplerine indirgenemez; daima bir toplumsallık fazlası vardır. Kapitalist üretim tarzının bir eğilimi olarak bu paragrafta işaret edilen şey, Marx'ın *Kapital*'de emek sürecinin başat eğilimi olarak tanımladığı proleterleşme eğilimiyle belki de gerilim içindedir. Proleterleşme, bir yandan kapitalizm-öncesi emek biçimlerine has istikrar, güvenlik ve toplumsallığın çöküşü, diğer yandan ise bütün emeğin basit emeğe indirgenmesini içeren ikili bir süreçtir. Bu eğilimin yanı sıra ve ona tezat biçimde, Tronti'nin "toplumsallaşma" adını verdiği ikinci bir eğilim veya doğrultu bulunur.[123] Toplumsallaşma da kendi içinde ikili bir süreçtir; toplumsal ilişkilerin giderek üretim sahasına dahil edilmesinin yanı sıra, kapitalist ilişkilerin toplumsal mekân sathına yayılmasını ifade eder.[124]

123. Tronti, *Ouvriers et capital*, 229/254.

124. Bununla bağlantılı ancak farklı bir noktada Balibar, Marx'ın sınıf mücadelesinin kutuplaşması savını, kapitalizmin çöküşüne giden bir ereksel mantık olarak değil, kapitalizmin içsel gerilimi anlamıyla yeniden canlandırmayı önerir. Balibar için bu gerilim proleterleşme ile toplumsallaşma arasında değil, proleterleşme ve "bujuvalaşma" arasındadır. Yani Balibar emeğin işbirliği boyutuna değil, toplumsal kaynakların ve ideolojik aidiyet koşullarının emekçi nüfusun bir kısmını içine alacak şekilde genişlemesine odaklanır – ırk açısından imtiyazlı bir sınıfın üretilmesi de buna dahildir.

Burada kapitalist birikim mantığının çelişkili *iki* yönü vardır: bir yandan, emek piyasasında rekabeti sağlamak, "yedek sanayi ordusu"ndan sürekli yeni emek gücünü çekebilmek, ve göreli bir nüfus fazlasını elde tutabilmek için yaşam ve çalışma koşullarını hareketlendirir ya da daima istikrarsızlaştırır;

Bu kolektif üretken gücün yayılması sermayenin disiplin kurucu iktidarına farklı türde bir talep getirir. Öncesinde disiplin erki emeğe nezaret etmek, işçilerin yatkınlık ve yetenek düzeyleri arasındaki ufak farklara, ayrıca pasif direniş ve iş yavaşlatmaya veya "aylaklığa" karşı emeğin "ortalama üretkenliği"ni sağlamak için gerekliydi. Oysa şimdi kendisine karşı direnme gücüne sahip kolektif bir güçle karşı karşıyadır. "İşbirliği içinde çalışan işçilerin sayısı arttıkça, sermayenin tahakkümüne karşı direniş, ve zorunlu olarak, sermayenin bu direnişin üstesinden gelmek için uyguladığı baskı da artar" (KI 323/350). Sermaye kendi eliyle yarattığı, gelgelelim kendi ihtiyaçlarının tecellisinden ibaret olmayan bir topluluk ve öznellikle yüz yüze bulur kendisini.[125] Gözetim ve denetim, üretim süreci için giderek daha zorunlu hale gelir. Marx disiplin kurucu iktidarın modeli olarak gördüğü orduyu mecaz olarak kullanarak şöyle der: "Kapitalistin üretim sahasında kumandayı ele alması, bir generalin savaş alanında komuta etmesi kadar kaçınılmazdır artık." Bu zorunluluk emeğin kolektif güçleri, yani emek gücünün toplumsallaşması tarafından dayatılmıştır.[126] Kapitalist bundan böyle kolektif bir güçle başetmek, bu gücü üretken ve kârlı hale getirmek zorundadır.

Canlı emeğin giderek kolektifleşen ve toplumsallaşan gücünü düzenlemek için gerekli olan iktidar biçimini tarif ederken Marx, daha önce değindiğimiz mecaz ve alegoriler dizisine başvurur: Sermayenin söz konusu toplumsal güç üzerinde uyguladığı denetim, "işçilerden menkul bir sanayi ordusu"nun kumandası olarak tarif edilir veya eski Mısırlı ve Çinli despotların antik dönem anıt yapılarının inşası sırasında tebaaları üzerinde uyguladıkları iktidarın bir

---

diğer yandan, işçi topluluklarını iş için "eğitmek" ve şirketlere "bağlamak" (aynı zamanda "himayeci" bir siyasal hegemonya ile işçinin "aile düşkünlüğü" arasındaki örtüşme mekanizmasını devreye sokmak) amacıyla uzun dönemler (birkaç kuşak) boyunca sabitler. ("Class Racism", 212; Türkçesi: "Sınıf Irkçılığı", *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler* içinde, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis, 1993)

125. Deleuze'ün belirttiği gibi, "yeni bir benliğin bir direnişin merkezi olarak ağır ağır ortaya çıkışı, kapitalizmin değişimleri açısından beklenmedik bir 'karşılaşma' değil midir?"(*Foucault*, 115/123).

126. Tronti, *Ouvriers et capital*, 267-8.

benzeri, vârisi olarak tanımlanır. Bu mecazların ötesinde Marx, ileriki bölümlerde gerçekleştireceği manifaktür ve büyük ölçekli sanayiye dair analizin parçası olacak bir unsuru tanımlamaya başlar. Kapitalist veya onun üretim süreci içine dağılmış olan aktörleri ile kolektif işçi arasındaki iktidar ilişkisi, zihin emeği ile kol emeği arasındaki ayrıma tercüme edilir. Denetim, yalnızca doğrudan gözetim ve disiplin faaliyeti aracılığıyla değil, dolaylı olarak tasarım ve uygulamanın birbirinden ayrılması biçiminde devreye konur. Tasarımın faaliyetten ayrılmış biçimi olan "plan", sermayenin emek üzerindeki yetke ve iktidarının muadilidir. Marx'ın belirttiği gibi, "Bundan dolayıdır ki, yaptıkları işler arasındaki ilişki, işçilerin karşısına, düşünce düzeyinde plan olarak, pratik düzeyde ise kapitalistin otoritesi olarak, her halükârda onların faaliyetlerini kendi amacının boyunduruğu altına alan yabancı bir iradenin iktidarı olarak çıkar" (KI 323/351). Plan, sermayedarın iktidarına yalnızca "düşünce düzeyinde paralel" değildir, bu iktidarın yer değiştirmiş biçimi ve gizlendiği yerdir — işçi bundan böyle karşısında kendini göz hapsine alan gözcünün bakışını değil, bizzat üretim düzenini bulur.

Marx'ın kolektif emekçinin denetiminde planın oynadığı rol hakkındaki savı *Alman İdeolojisi*'ndeki bir temanın geri dönüşü olarak görülebilir; burada zihin ve kol emeği arasındaki ayrım, topluluktan ayrı olarak var olan bir tahakküm aracı olarak devleti ve ideolojiyi mümkün kılan, kurucu bir ayrım olarak tanımlanmıştır.[127] Zihin emeği kol emeğinden ayrılır ayrılmaz "bilinç var olan edimin bilincinden başka bir şey olduğu için kendisiyle iftihar eder."[128] Bu bölünme ve ayrım zihin emeğini, belirli bir topluluğun gündelik varoluşunun parçası olmaktan azat ederek kendini (hem başkalarına hem de kendisine) genel bir "zihinsel emek" veya düşünce olarak sunmasına olanak verir. Bu sayede münferit çıkarların —şu veya bu sınıfın çıkarının— topluluğun genel çıkarı yerine geçmesi mümkün olur. İdeolojinin materyalist bir izahıdır bu, ideolojinin sadece maddi koşullarını —işbölümü— değil maddi sonuçlarını da ortaya koyar.[129]

127. Marx ve Engels, *The German Ideology*, 51.

128. *A.g.y.*, 52.

129. Étienne Balibar, "Sur le concept marxiste de la 'division du travail manuel et du travail intellectuel' et la lutte des classes", 97.

Bu sonuçlardan biri de devletin ortaya çıkışıdır, ki Hegel'in inandığının aksine, evrensel olanın kurumsal tecellisi değil, münferit bir sınıfın aleti, "komünal bir hayat yanılsaması"dır.

Marx'a göre zihin ve kol emeği arasındaki ayrım sorunsalının bütün soykütüğünü çıkarmaya girişmeden, ortaya çıkışının yol açtığı temel bir sonucu vurgulamak mümkün: Marx için zihin ve kol emeği arasındaki ayrım, dolayısıyla bilgi ve iş arasındaki ilişki, hiçbir zaman salt teknik bir mesele olmamıştır, daima siyasal bir ilişkidir. Balibar *Kapital*'de Marx'ın makinenin siyasal bir kavram olduğu noktasındaki ısrarı ile devleti en azından mecazi düzlemde makine olarak tasvir etmesinin koşut olduğunu ileri sürmüştür.[130] *Alman İdeolojisi*'nden geç dönem yapıtlara kadar makine ve devlet, aynı köken ve oluşum süreciyle ilişkilendirilmektedir. Her iki durumda da bir ayrım (bilginin işçilerden kopuşu, siyasal topluluğun kendisinden ayrılması), otomasyon veya "otonomizasyon" (bilgi bir mekanizma tarafından içeriliyorsa makine ortaya çıkar veya bir bürokrasi tarafından içeriliyorsa devlet ortaya çıkar) ve çatışma (bilgi ayrılıp özerklik ve görünürde tarafsızlık kazanınca, antagonist bir güce dönüşerek kendisini mümkün kılan koşullara sırt çevirir) süreci işlemektedir.[131] Böylece Marx bu temayı *Kapital*'de manifaktür ve zanaatın analizi üzerinden geliştirdiğinde, mesele yalnızca çalışma koşullarındaki teknolojik dönüşümü tasvir etmek değildir, zira bu teknolojik koşullar daha başından siyasidir. Üstelik bu mesele Marx için siyasal sorunun ta kendisidir: elbirliğinden doğan içkin güçlerin üzerinde hiyerarşik emir-komuta güçlerinin ortaya çıkması.[132] Üretimde giderek artan biçimde ortaya çıkan teknolojik bilgi konusunda Marx şöyle yazar:

> Tıpkı bir yabaninin kendi kişisel kurnazlığından bütün bir savaş sanatını türetmesi gibi, bağımsız köylünün veya zanaatçının işini yaparken kısıtlı ölçüde de olsa başvurduğu kendi bilgi, yargı ve iradesi artık yalnızca atöl-

130. Bkz. Étienne Balibar, "Appareil". Marx'ın devlet hakkındaki veciz ifadesinde dediği gibi, "Bütün devrimler bu makineyi geliştirdi, parçalamak dururken" (Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 122).

131. "Limites", 463-4.

132. Negri, Marx'taki merkezi siyaset sorusunu bu şekilde anlıyor (Hardt ve Negri, "Labor in the Constitution", *Labor of Dionysus*, 76-77).

yenin bütünü ölçeğinde ihtiyaç duyulan yetilerdir. Üretimin akılcı biçimde idare edilme olasılığı bir doğrultuda artıyorsa bu ancak diğer pek çok doğrultuda ortadan kalkması pahasına gerçekleşir. İhtisaslaşmış işçilerin kaybettikleri şey, sermayede yoğunlaşmış olarak karşılarına çıkar. Maddi üretim sürecinin zihinsel güçlerinin, bir yabancının mülkü ve kendilerine hükmeden bir kudret olarak işçilerin karşısına çıkması, manifaktür tipi işbölümünün bir sonucudur. Bu ayrılma süreci, basit elbirliği aşamasında, kapitalistin tek tek işçiler karşısında toplumsal emeğin bütün bedeninin birliğini ve iradesini temsil ettiği anda başlar. Bu süreç, işçiyi ihtisaslaşmış işçi şeklinde kötürümleştiren ve güdükleştiren manifaktürde gelişir. (KI 349/382)

Çalışma koşulları ve işçilerin bizzat öznelliği dönüşüme uğramıştır. Vasıflı zanaatkârlar, denetimleri dışındaki bir emek sürecinin aksak parçalarına dönüşmüştür. Marx bu dönüşümü, sırf tekrara dayalı bir faaliyete indirgenen, kendisinin "endüstriyel bir hastalık" (KI 351/384) olarak adlandırdığı şeyi üreten işin kötürümleştirici etkilerini Dickensvari bir dikkatle tasvir eder. Soyut emeğin tam manasıyla oluşması, makinelerin gelişimi, zihinsel yetilerin ve fiziksel gücün makinenin gövdesine aktarılmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Bu noktada sermayenin işe koştuğu bedenlerin yetenek, birikim, cinsiyet ve yaşına aldırış etmediği en azından varsayılabilir. Üstelik soyut emeğin bu dönüşümü, makine tarafından üretilmesi ve onun parçası haline gelmesi, artı değerin üretimi için farklı bir stratejiye olanak verir: Artı değer bundan böyle yalnızca işgününü, emek gücünü yeniden üretmek için gerekli olan süreden daha uzun tutarak değil, emeğin yoğunlaşması, makinelerin hızlanarak emeği daha verimli kılması yoluyla üretilir.

İşçi ile kapitalist arasındaki iktidar ilişkisinin zihin ve kol emeği arasındaki bölünmeye doğru yer değiştirmesi ve bu bölünme ve ilişkinin makinede somutlaşması, benim "yanal" (*transversal*) bir güç kavramı olarak adlandırdığım şeyi açıklar. Toplu haldeki emek ve toplu olarak kapitalistler arasındaki çatışma, zihin ve kol emeği arasındaki ayrıma doğru yer değiştirerek iktidar ilişkisini değişime uğratır. Bunun bir sonucu, teknoloji tarihinin teknolojik icatlar tarihinin, bu gelişmeyi kısmen belirleyen ve koşullarını yaratan iktidar ilişkilerinden ayrılamayacak oluşudur. Bu durum teknolojik gelişmenin tarihini nasıl gördüğümüzü kökten değiştirir: Marx bir mek-

tubunda Engels'e, buhar motoruyla karşılaştırıldığında belki ufak bir icat olan duvar saatinin pratik toplumsal ilişkilere doğrudan uygulanması nedeniyle önemli olduğunu söyler.[133]

Benzer şekilde Foucault'nun "iktidar teknolojileri" analizi de teknolojiden ne anlaşıldığının dönüşümünü, yeniden incelenmesini gerektirir. Foucault bir teknoloji olarak düşündüğü disiplin kurucu iktidarı teknolojiyle karşılıklı bir nedensellik ilişkisi içinde tarif eder. Disiplin kurucu iktidar, "makineli tüfek" gibi teknolojik icatların ve endüstriyel makinelerin gelişimine paralel olarak veya sonrasında ortaya çıkmıştır.[134] Foucault'nun ileri sürdüğü gibi, makineli tüfek, askerlerin eğitimini, disiplin altına alınmasını ve öznelliğinde bir dönüşümü gerekli kılar: Her asker, bağlı olduğu birimin bağımsız olarak işlev gören bir parçası haline gelmelidir; tıpkı Marx'ta, makine ve büyük sanayinin kendi tekrar rejimine uygun biçimde eğitilmiş işçi özneler talep etmesi gibi. Teknolojik gelişme, onun için gerekli koşulları hazırlayan veya koşulları onun tarafından hazırlanan iktidar ilişkilerinin dışında veya öncesinde kavranamaz.[135] Üretim tarzı ya da Deleuze ve Guattari'nin "toplumsal makine" adını verdiği şey, üretimin teknolojik gelişmelerini organize eden ve düzenleyen bir bileşkedir (*ensemble*).[136] Burada *organizasyon*, istikrarı, hatta istikrar sağlayan bir aktör veya gücü ima etmesi bakımından yanıltıcı bir ifade olabilir. Oysa herhangi bir organizasyon çatışmalı bir dönüşüm süreci içerisinden suni olarak çekilip alınmış bir andır.[137] Üretim tarzı veya toplumsal makinenin teknik makine

133. Marx ve Engels, *Selected Correspondence*, 129.

134. Deleuze'ün belirttiği gibi, "Diğer bir deyişle, makineler teknik olmaktan önce toplumsaldır. Daha doğrusu, maddi teknolojinin öncesinde var olan bir insan teknolojisi mevcuttur" (*Foucault*, 39/47).

135. Marx Luddistleri eleştirirken makineler ile "kapitalist kullanımı" arasında siyasi bir ayrım yapsa da, bu durum teknoloji ile toplumsal üretim güçleri arasında içkin bir ilişkinin fark edilmesine engel değildir. Kapitalist üretim tarzına içsel olan değer kazanma talebi halihazırdaki teknolojik gelişmelere tümüyle nüfuz etmiş olduğu için, makinenin parçalanması siyasi bir eylem olarak etkisizdir (KI 408-9/452).

136. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 398/495. Bu, üretim ilişkilerinin üretim güçleri karşısındaki önceliğini ileri sürmenin bir başka, belki daha kesin bir yoludur.

137. Tronti, *Ouvriers et Capital*, 250.

karşısında bir önceliği olmakla birlikte, çatışmalı ilişkiler nihai olarak toplumsal makine karşısında önceliklidir.

Marx her ne kadar *Kapital*'in ilk cildinin hemen hemen tamamında fabrika veya atölyenin tanımlı ve somut mekânına odaklansa da ("toplumsal sermaye" gibi bir nebze farklı bir perspektife açılan tespitleri ikinci cilde saklar) bu analiz hattı sürekli olarak kapitalist üretim tarzındaki büyük ölçekli dönüşümlerin çerçevesine yerleştirilir: Mutlak artı değerden göreli artı değere geçiş, toplumsal ilişkilerin bütün ufkunu oluşturan dönüşümdür. Marx'ın sözleriyle:

> Mutlak artı değer üretimi sadece işgününün uzunluğuna bağlıdır; göreli artı değer üretimi, işin teknik süreçlerini ve toplumun bileşimini giderek köklü değişikliklere uğratır... Demek oluyor ki göreli artı değer üretimi, kendine özgü yöntemleri, araçları ve koşullarıyla birlikte, ancak işçinin sermayeye biçimsel olarak bağımlı hale gelmesiyle sağlanmış bir temel üzerinde kendiliğinden ortaya çıkan ve gelişen özgül bir üretim tarzını, yani kapitalist üretim tarzını gerektirir. İşçinin sermayeye biçimsel bağımlılığı, zamanla yerini gerçek bağımlılığa bırakır. (KI 486-7/533)

Makine ve büyük ölçekli sanayideki gelişimin mutlak artı değerden göreli artı değere geçiş süreci içinde yer alması, doğrusal ilerlemeyi, yani kapitalizmin kendisini mükemmelleştirmesi sürecini kesintiye uğratır. Teknolojinin zanaattan endüstriyel fabrikaya doğru ilerleyişini verili farz etmek yerine veya üretim sürecinde devrimci dönüşümler gerçekleştiren sermayenin gitgide mükemmelleşeceğini peşinen kabul etmek yerine, Marx mütevazı ancak önemli bir soru ortaya atar. Bir değer kazanma stratejisi olarak mutlak artı değer niçin kendisini tüketti? Yanıt, işgününün uzunluğunu hedef alan mücadelede yatar. Aslında buna işgününün kısaltılması için verilen mücadele demek daha doğru olur, çünkü Marx bunu bir soru olarak sormaz, ancak bu mücadelenin muazzam tarihsel analizinin sonuçlarına mutlak artı değeri tartıştığı bölümün sonunda yer verir. İşgününün yasal sınırlarını belirlemek için verilen bu mücadele İngiltere'de cereyan etmiş münferit bir vakadır, ancak Marx bundan çıkarılan derslerin kapitalizmin bütünü için geçerli olduğunu öne sürer. "Kapitalin ruhunu hiçbir şey, 1833-64 arasında çıkarılan İngiliz fabrika yasalarının tarihi kadar iyi anlatamaz!" (KI 271/295). Kavramsal ve tarihsel içerik arasında keskin bir ayrımdan hareket

eden bir okuma, Marx'ın ortaya attığı sorunun felsefi ve siyasal sonuçlarını ıskalayacaktır. Mücadelenin analizi mutlak artı değerden göreli artı değere doğru çizgisel bir ilerlemeyi sekteye uğratır. İşgünü etrafındaki mücadeleyi tartışırken Marx kapitalist sınıfla işçi arasındaki ilişkinin daha baştan ve özünde bir güç ilişkisi olduğunu öne çıkarır.

> Demek ki burada, her ikisi de meta mübadelesi yasasının damgasını taşıyan iki hak arasındaki bir çatışmayla karşı karşıyayız. Eşit haklar arasında son sözü kuvvet söyler. Böylece, kapitalist üretim tarihinde işgünü için bir kıstasın tespit edilmesi, kolektif sermaye, yani kapitalistler sınıfı ile kolektif işçi ya da işçi sınıfı arasında işgününün sınırlarını belirlemek için verilen bir mücadeleye dönüşür. (KI 232/249)

Bu güç ilişkisinde Marx kolektif emek gücünün "kolektif kapitalist"e getirdiği kısıtlara işaret eder. İki eğilim, sermayenin emeği salt bir metaya indirgeme eğilimi ve emeğin sermayeye karşı kendi ihtiyaçlarını ve toplu gücünü ortaya koyma eğilimi arasında bir yüzleşme söz konusudur. Bu eğilimler arasındaki çatışma, işgününün uzunluğu konusunda neredeyse uzayıp giden gizil bir "iç savaş"a yol açar (KI 290/316). Negri bu sonucun genel felsefi önemini vurgular: "Marx'ın işgününün uzunluğu ve Fabrika Yasaları etrafında cereyan eden mücadelelere ilişkin analizinden doğan çarpıcı sonuçlar, sermayenin diyalektiğinin içinde değil dışında yer alan ve işbirliğinin özerkliğinde, yani işçi sınıfının öznelliğinde temellenen yeni bir kurucu sürece işaret eder."[138]

Sürecin kurucu olmasının nedeni, antagonizmanın, şeylerin mevcut düzenine musallat olan talihsiz bir çatışmadan ibaret olmayışı, bilakis mevcut yasal, siyasal ve toplumsal düzeni var eden şey oluşudur. İngiltere'de işgünü etrafında cereyan eden mücadelelerde bir tür zafer kazanılmıştır: İşgünü kısaltılmış, üstelik işçi sınıfı hem siyasal bir güç olarak tanınmış hem de yasal mevzuatta kurumsallık kazanmıştır. İşgünü hakkındaki mücadele sömürünün bir biçimine, işgününün salt uzatılmasına dayanan sömürüye son verirken kaçınılmaz olarak bir başka tür sömürüyü ortaya çıkarır: işçinin daha verimli hale getirilmesine dayanan yoğun (*intensive*) sömürü. Bu

138. Negri, *Insurgencies*, 262.

ikinci biçime, yani göreli artı değere geçişle birlikte emek sürecinin teknolojik dönüşümüne muazzam bir yatırım yapılmaya başlar. Tronti'nin belirttiği gibi, "normal işgünü uzunluğu için verilen mücadele artı değer biçiminde görülen değişiklikten önce gelir, onun koşulunu belirler ve onu kışkırtır."[139] İlk olarak, toplu haldeki emek, kapitalist teşebbüse kendi disiplin kurucu iktidar varsayımını dayatır. Daha sonra, bu emek toplu bir güç biçiminde örgütlendiğinde, sermayeye sürekli olarak teknolojik yenilik talebini dayatır. Marx'ın veciz sözleriyle: "1830'dan bu yana sermayeye sırf işçi sınıfı ayaklanmalarına karşı kullanabileceği silahları sağlamak için yapılan icatların bir tarihi yazılabilir" (CI 563/459). Antagonizma —canlı emeğin daha fazla zaman talebi— kapitalist üretim tarzı üzerinde etkilere yol açar, onu temelden değiştirir, ancak bu etkiler kastedilenle aynı değildir. Canlı emek kapitalist üretim tarzını var eder, ölü emeği var eder, ancak ortaya çıkan sonuç asla kendi imgesiyle örtüşmez.

Balibar, *Kapital*'in merkezindeki tarihsel ve toplumsal anlatının (3, 4 ve 5. Kısımlar) —terimin Marksist düşünce içindeki uzun geçmişine rağmen— proleterleşme kavramı altında birleştirilemeyeceğini ileri sürer. *Proleterleşme* terimi, zanaat üretimini sürekli olarak meta üretimine, vasıflı emeği vasıfsız emeğe dönüştüren, işi sürekli artan bir tahakküme tabi kılarken işçileri de giderek artan istikrarsızlık ve "güvencesizleşme"ye maruz bırakan bir eğilimi ya da çakışan eğilimleri ifade eder. Burada Balibar'ın itiraz ettiği şey bu eğilimin farklı unsurları değil, bunların sanki hepsi tek bir nedenden kaynaklanıyormuş gibi tek bir kavram altında toplanmasıdır.[140] *Kapital*'in tarihsel ve felsefi anlamda kendisini tüketmiş olan bu yorumuna karşıt olarak Balibar, proleterleşmeyi oluşturan unsurları ayrıştıran bir "yapısal tarih" ortaya koyar.[141] Farklı eğilimler arasındaki ilişki —emeğin vasıfsızlaştırılması, zihin ve kol emeği arasındaki artan antagonizma, emeğin giderek daha fazla gözetim ve dene-

139. Tronti, *Ouvriers et Capital*, 255.

140. Étienne Balibar, "From Class Struggle to Classless Struggle?", 162; Türkçesi: "Sınıf Mücadelesinden Sınıfsız Mücadeleye mi?", *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis, 1993.

141. *A.g.y.*, 179.

tim altına alınması, ve emeğin giderek kayıtdışı biçimlere bürünmesi— ekonomik bir süreç tarafından peşinen güvence altına alınmış değildir. Bu farklı eğilim veya yapılar arasındaki bağ, ancak çatışmalı ve antagonist stratejilerin etkileşimi sonucunda kurulur. Balibar'ın ifade ettiği gibi, "Marx'ın metnine baktığımızda çok açıkça görülen şey, biçimler arasında önceden belirlenmiş bağlantılardan ziyade antagonist stratejiler, kendi yarattıkları etkiler sonucunda hiç durmadan yer değiştiren ve yenilenen sömürü, tahakküm ve direniş stratejileri arasındaki etkileşimdir."[142] Negri'nin belirttiği gibi, "ortaya çıkan her yeni yapı, antagonizmanın kuruluşudur."[143] Antagonizmanın farklı pratiklere ve ilişkilere doğru yer değiştirdiğine dair böyle bir düşünceye sahip olmadığımızda varlığı ve tanımı daha baştan verili kabul edilmiş olur.[144]

ÖZNELLİĞİN ÜRETİMİ

Canlı emek ve soyut emek arasındaki bu çatışmanın iç içe geçen etkileri —ki aynı zamanda kapitalist üretim tarzının dönüşümünü ifade eder— herhangi bir eğilim altında birleştirilemez. Ne proleterleşme —emeği vasıfsızlaştırma, basitleştirme ve emek gücünün arzu ve taleplerini asgariye indirgeme yönündeki eğilim— ne de toplumsallaşma —üretim sürecinin parçası olan işbirliği ilişkilerini yaygın ve yoğun olarak tevsi etme eğilimi— nihai olarak baskındır. Bunun bir nedeni, söz konusu iki eğilimin, en azından büyük ölçekte, tezat oluşturmak zorunda olmayışıdır. Aslında birbirlerini tamamlarlar, çünkü emek sürecinin bir kesitindeki proleterleşme, çoğu zaman diğer sektör ve ilişkilerde bir toplumsallaşmaya yol açar

142. *A.g.y.*, 164.

143. Negri, *Marx Beyond Marx*, 56. Negri bu önermeyi *Insurgencies* kitabında biraz daha açar: "Canlı emeğin bu nüvesine, aynı zamanda hem iktisadi hem siyasal olan, sivil, toplumsal ve siyasi yapıları üretmeye kadir, yani tek kelimeyle kurucu olan bu yaratıcı gerilime dikkatle bakmak gerekir. İşbirliği halindeki canlı emek, kurucu ve yaratıcı özellikte toplumsal bir ontoloji üretir, hem iktisadi hem de siyasal olana temas eden biçimlerin bir örüntüsüdür bu; canlı emek iktisadi ve siyasal olanın birbirinden ayırt edilmediği, yaratıcı bir şekle sahip bir karışım üretir" (33).

144. Balibar, "Plus-value et classes sociales", 179.

yahut bunu varsayar.[145] Daha önemlisi, süreç tek bir eğilim altında temsil edilemez, çünkü münferit eğilimlerden her biri, teknolojik, yasal, siyasi unsurlar arasında önceden verili bir birlikten değil, antagonizmaların hiç durmadan yer değiştirmesi ve yoğunlaşmasından oluşur.[146] Bu antagonist yer değiştirme mantığı kasıtsız sonuçlarla yüklüdür, bunun en muazzam örneği ise "tam tekmil kapitalist üretim tarzı"nın teknolojik gelişimini harekete geçirmiş olan, işgününün uzunluğu konusunda verilen mücadeledir. Canlı emeğin ihtiyaç ve arzularında ısrar edişi ve kapitalist değer kazanma yönündeki talepler sürekli olarak birbiri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışarak birbirini belirler ve dönüştürür, ancak bu dönüşüm hiçbir zaman tek bir hat izlemez, daima antagonist mücadeleden etkilenerek değişime uğrar.[147] Mario Tronti'nin belirttiği gibi "günümüz sınıf mücadelesinde hiçbir zaman kesin yenilgi veya zaferler yoktur."[148]

Kendini dönüştüren ve yer değiştiren bu mücadele mantığı dahilinde öznellik ve öznelliğin üretimi giderek belirleyici bir rol oynar. Gelgelelim muğlak bir roldür bu; ne canlı emeğin ihtiyaçlarına hizmet eder, ne de kapitalist değer kazanımına. Marx kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışını öznelliğin kökten dönüşümü olarak görmüştü. Bu dönüşüm ilk olarak soyut bir maddi potansiyelin ortaya çıkışıydı. İkinci olarak, yeni bir tabi kılma tarzının ortaya çıkışıydı. Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle, bu tabiyet biçimleri arasındaki fark, üretim süreci içerisinde "üst bir birliğin" güdümü altında insanın sabit sermayenin lalettayin bir unsuruymuş gibi "makinevari bir kölelik"e mahkûm edilmesi ile, insanın artık makinenin bileşenle-

145. *A.g.y.*, 143.

146. Louis Althusser, *For Marx*, 211. Althusser'in kastedilmeyen etkilere ilişkin bu mantığı vurguladığı bir başka yer: "Le courant souterrain du matérialisme de la recontre", 587.

147. Mücadelelerin bu şekilde yer değiştirmesi William Morris'te son derece çarpıcı bir ifadesini buluyor: "İnsanlar savaşır ve savaşı kaybederler, derken uğrunda savaştıkları şey, yenilgilerine rağmen gerçekleşir, ve gerçekleştiği vakit, istediklerinin bu olmadığı ortaya çıkar, sonra başka insanlar onların asıl istedikleri şey uğrunda, başka bir isim altında, savaşmak zorunda kalır" (aktaran Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, 34; Türkçesi: *Yıkıcı Politika: 21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, çev. Akın Sarı, İstanbul: Otonom, 2006).

148. Tronti, *Ouvriers et capital*, 256.

rinden biri değil kullanıcısı olduğu ve kendi denetimini içselleştirdiği bir "toplumsal tabiyet" arasındaki farktır.[149] *Kapital*'in yayımlanmamış bölümlerinden birinde Marx, kölenin öznelliğiyle serbest işçininki arasındaki ayrım üzerinden bu farkı kabaca vurgular:

> Kölenin aksine, bu emek daha yoğun ve dolayısıyla daha üretken hale gelir, zira köleyi çalışmaya zorlayan, varoluşunu temin etme kaygısı değil (varoluşu, her ne kadar kendisine ait olmasa da, güvence altındadır) dışsal bir korkunun kamçısıdır. Oysa serbest işçi kendi isteklerinin güdümündedir. Özgürlük ve kendi kaderini tayin edebilecek olma bilinci (daha doğrusu vehmi) serbest işçiyi köleye nazaran çok daha iyi bir işçi haline getirir, keza buna eşlik eden sorumluluk duygusu da. Herhangi bir malın satıcısı gibi o da teslim ettiği malın kalitesinden sorumlu olduğundan aynı türde mal satan diğer satıcılara piyasayı kaptırmamak için çaba sarf etmek zorundadır. ("Results of the Immediate Process of Production", 1031)

Emeğin soyut öznel potansiyelini itaatsiz kılan şartlar —belirli bir ihtiyaçlar alanından ve varsayılan bir siyasal ilişkiden özgürleşmesi— aynı zamanda onun sermayenin boyunduruğuna girmesinin koşullarını oluşturur. Öznelliğin üretilmesiyle sermayenin kesişim noktasında temel bir kararsızlık bulunur.

Ücret hem ihtiyaç ve arzuların sınırları için verilen mücadelenin, hem de kansız bir biçimde itaatkâr işçiyi meydana getiren yeni tabiyet ve denetim biçimlerinin önkoşuludur. Ücretin ortaya çıkışı, kişinin günlük veya saatlik bir iş karşılığında para alması, kendi başına sömürüyü gizleyen bir olgudur. "Ücret biçimi böylelikle, işgününün gerekli emek ve emek fazlası, ücrete tabi emek ve ücretsiz emek olarak bölünmesine dair bütün izleri ortadan kaldırır" (KI 517/562). Marx ücreti alıcı ve satıcı arasında adaletli ve eşitlikçi bir mübadele olarak resmeden yanılsamanın "kapitalist üretim tarzına özgü bütün hurafelerin" temelini oluşturduğunu ileri sürer. Böyle bir formülasyon hurafe veya ideolojiye ilişkin yerleşik anlayışı, hurafenin etkin olması için —din örneğinde olduğu gibi— pratik yaşama belli bir mesafede olması gerektiği varsayımını tersine çevirir. Ücret söz konusu olduğunda, "ideolojik boyut, toplumsal çelişkiye en yakın olduğu noktada azami etkenliğe ulaşır."[150] Ücret, sömürü mahallinde

149. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 457/570.

konumlanmıştır, üretilen artı değerden aslan payını kimin alacağı sorusunu bulandırır. Aynı zamanda ücretin biçimi, para olarak sergilediği soyut aldırışsızlık, işçi sınıfının ihtiyaç ve arzularının dolayımını ve koşulunu oluşturur.[151] Ücret yeniden üretimin soyut ya da açık bir koşuludur; yani işçilere özgü, arzular alanından ayrı bir ihtiyaçlar alanını sınırlandırmaz, yalnızca herhangi bir ihtiyacın biçimsel koşuludur. O halde ücret, kapitalist üretim tarzının yeni ihtiyaç ve arzular üretme eğilimiyle de birleşerek, ücretin niceliksel miktarı konusunda bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadeleye yol açar. Ücretin sınırlandırılması, "zorunlu emek"i tanımlayan sınırlandırma, mücadele ve karşı-mücadele arasındaki antagonist ilişkiyle belirlenir.[152] Ücret, kapitalist üretim tarzının paradoksal ve antagonist bir unsurudur: Ücretin biçimi hem tabiyetin temelidir hem de itaatsizliğin. Marx'ın "ücret üzerine kitap"ını bir türlü tamamlayamaması belki de bu paradoksun derinliği yüzündendir.[153]

Negri'nin iddia ettiği gibi, "Öznelliğin ontolojik boyutları farklı (daha doğrusu, *antagonist*) biçimlerde üretilir."[154] Bir yanda sermaye için öznelliğin —uysal, bireysel, esnek ve üretken— üretilmesi söz konusudur, diğer yanda başka bir öznelliğin karşı-üretimi. Bu karşı-öznellik de bir bakıma sermaye için üretilir, zira sermayenin değerlenmesi için gerekli unsurlardan birisidir, ancak kapitalist değerlenmenin taleplerine indirgenemeyecek bir fazlalık barındırır. İki üretimden ilki, öznelliğin sermaye için üretimi, ücretin yanı sıra en güçlü araçlardan biri, iş sözleşmesinin ta kendisidir. Marx sözleşme denen yasal kurgunun, işçiyi emek gücünü istediği gibi sarf etmekte özgür, yalıtılmış bir birey gibi ele aldığını, böylelikle bu mübadeleyi kısıtlayan ve zorunlu kılan maddi ve toplumsal koşulları dışarıda bıraktığını, ayrıca bu mübadeleye dahil olan, zorunlu ola-

150. Étienne Balibar, "Marx, the Joker in the Pack (or the Included Middle)", 21.

151. Lebowitz, *Beyond Capital*, 55.

152. Negri, *Marx Beyond Marx*, 132.

153. Bunu yalnızca kışkırtıcı bir önerme olması için ortaya atıyorum. Marx'ın ücret hakkında yazmayı planladığı kitap, ve yazılamayışının koşulları ve sonuçları için bkz. Negri, *Marx Beyond Marx*; Lebowitz, *Beyond Capital* ve Rosdolsky, *The Making of Marx's "Capital"*.

154. Negri, *The Politics of Subversion*, 128.

rak kolektif emekçi öznenin gücünü ve üretkenliğini dışladığını belirtir.[155] Böylelikle, eşit taraflar arasında gerçekleşen özgür bir mübadele "fikri" ortaya atılır ve muhafaza edilir. Oysa bu özgür mübadele, işçilerin tabiyetinin koşuludur, çünkü işçi hayatta kalmak için emek gücünü satmaya mecburdur; sermayenin işe sürdüğü şeyin daima kolektif bir emek gücü olduğu gerçeğinin böylece üstü örtülmüş olur.[156] Sermaye bu gerçeği yalnızca örtmekle kalmaz, bilfiil onun aleyhinde işler, zira iş akdi rekabetçi emek piyasasının ayrılmaz bir parçasıdır ve bu piyasa soyut/canlı emeğin özgürlüğünü ve esnekliğini rekabete ve güvencesizliğe tabi kılar.[157]

Öznellik üretiminin başvurduğu ikinci araç, zihin ve kol emeği arasındaki ayrım ve teknik işbölümünün tümüdür. Bu ayrımın iktidar ilişkisinden, gözetim ve denetim görevlerinin fabrikadaki dağılımından ayrı düşünülemeyeceğini yukarıda tartışmıştık.[158] Bu iktidar ilişkisine tekabül eden tümüyle teknik bir işbölümü fikri veya ideolojisi —bölünme ve hiyerarşinin kapitalist üretim tarzının ihtiyaçlarından değil, üretim tarzının bütünüyle teknik taleplerinden doğduğunu vaaz eder— bu ilişkiyi gizler ve meşrulaştırır.[159] Negri bu araçların, takviye ettikleri soyut emek gibi, hem muhayyel, yani toplumsalın belli bir temsiline yaslanan, hem de toplumsal alanı kateden iktidar ilişkilerinde bilfiil üretilen şeyler olduğunu ileri sürer. Bunun aynı zamanda hem bir "tezahür" hem de bir iktidar ilişkisi olduğu noktasındaki ısrarı, daha önce Marx'ta gördüğümüz mantığa benzer.

Önceden gördüğümüz üzere (ki hem gerçeklikte hem de bizim yöntemimiz için geçerlidir bu) toplumsal alanın içinde işlemekte olan stratejiler hem toplumsal içinde temellenir hem de ideoloji alanıyla ilişkilenir. Daima ve her durumda çifte gerçekliğe sahiptir. Marx'ın terimleriyle söylersek, bu stratejiler hem altyapıya hem de üstyapıya aittir; son derece karmaşık nedensellik mekanizmaları aracılığıyla ilişkilerin bileşiminde rol oynarlar.[160]

---

155. Bu konuda ayrıca bkz. Eugenii Pashukanis, *Law and Marxism: A General Theory.*

156. Tronti, *Ouvriers et capital*, 254.

157. Balibar, "Plus value et classes sociales", 143.

158. Althusser, *Sur la reproduction*, 64.

159. Negri, *The Politics of Subversion*, 136. 160. *A.g.y.*, 137.

Dolayısıyla eğer üretim tarzı ve tabiyet/özneleştirme biçiminin topolojik mekânını altyapı ve üstyapı, ya da daha soyut olarak, üretim tarzının içerisi ve dışarısı terimleriyle düşünmeyi seçerseniz, tabiyet biçiminin üretim tarzına hem dahil hem de onun dışında olduğunu göz önünde bulundurmanız gerekir. Veya, Althusser'in iddia ettiği gibi, öznelleştirme biçiminin üretim tarzına "dışsallığı", amaç ve hedefler bakımından köklü farklılığı, zorunlu olarak ve çoğu zaman bizzat üretim tarzının bağrında gerçekleşir.[161]

Sermaye için öznellik üreten "araçlar"ın eksiksiz bir listesi yapılamaz, çünkü, bir kere, öznelliği üreten araçlar ve aygıtlar üretim tarzına koşut olarak sürekli değişim halindedir. Bu dönüşümler kısmen, Negri'nin "işçi" veya "proleter" öznelliği tabir ettiği farklı bir öznellik seçeneğinin üretilmesine karşılık olarak gerçekleşir.[162] Bu terimler söz konusu öznelliğe herhangi bir içerik atfetmez, kaldı ki içerik, üretim tarzının tarihsel gelişimine bağlı olarak değişmek zorunda kalacaktır. Burada yalnızca bir doğrultu, olumlanan bir bakış açısı tanımlanır: canlı emeğin ve onun gelişen ihtiyaç ve arzularının bakış açısı. Negri'nin belirttiği gibi:

> Bireysel veçheler, ideolojik eşikler ve makinelerin birikimi söz konusu olduğunda, bu toplumsal oluşumları tekil olarak da görmek mümkündür... Ne zamanki çatışma ilişkinin asli bir boyutuna, yani toplumsal ilişkinin varoluşu ve temposuna odaklanır, o zaman bu seçenekler makro, ikili karşıtlığa dayalı ve antagonist bir biçim alır. Mevcut durumda, seçeneklerin makro, ikili karşıtlığa dayalı ve antagonist biçime büründüğü an, *emeğin işbirliğine el konmasının* gündeme geldiği andır.[163]

Elbirliği, işçi öznelliğinin bizzat üretim süreci tarafından üretilmiş ve bir araya getirilmiş olan unsuru, öznelliğin bu antagonistik üretiminin çekirdeğini oluşturur. Elbirliği hem öznelliğin üretiminin maddi koşulunu oluşturur hem de arzularının nesnesidir. Kapitalist üretim tarzının merkezinde elbirliği ilişkileri yatar, bu ilişkiler yalnızca sermaye için üretken olmakla kalmaz, rekabetçi emek piyasası ve teknolojik işbölümünden doğan hiyerarşinin desteklediği ilişkilerin ötesine geçen ilişkiler için maddi koşulları da hazırlar.

161. Althusser, *Sur la reproduction*, 236.
162. Negri, *The Politics of Subversion*, 136. 163. *A.g.y.*, 129.

İşte bu güç —bu tür ilişkilerin var olma ihtimali— bütün bu araç ve stratejilerin denetim altına almaya çalıştığı şeydir. Tronti, "Üretimin toplumsallaşması daima toplumun örgütlenmesinden ileride olacaktır. Bu iki biçimi birbirinden ayıran tarihsel sınır düpedüz, sermayenin kendi lehine kullandığı bir siyasi tahakküm biçimidir," diye yazar.[164] Emek sürecinin barındırdığı işbirliği ve kolektiflik olanakları, bu olanakların koşulu olan ve onları kateden toplumsal güçler ve ilişkiler tarafından sınırlandırılır.

Marx'ın "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar" ve kapitalizmin oluşumu üzerine yazıları, üretim tarzı ile öznelliğin üretiminin kesişimini genel bir biçimde ortaya koyar. Marx'ın sermaye eleştirisinde bu genel sorun daha tanımlı bir biçim alır: Kapitalizm, soyut ve canlı emeğin kesişiminde duran soyut öznel potansiyele yaslanır, bu potansiyeli hem geliştirmek hem de denetlemek zorundadır. Kapitalist üretim tarzının temelinde öznelliğin üretimi yatar; iyelik zamirinin her iki anlamı da geçerlidir: hem öznelliğin, belirli bir öznel tavrın (vasıflı ve itaatkâr bir işçi sınıfının) oluşumu, hem de öznelliğin üretken gücü, servet üretme kapasitesi. "Öznelliğin üretimi"nin bu iki anlamı örtüşmez, en azından kapitalizmin tarihi boyunca örtüşmemiştir. Aslında tam da örtüşmediği için kapitalizmin tarihi ortaya çıkmıştır, çünkü mücadeleler yasal, teknik ve siyasi dönüşümleri meydana getirmiştir.[165] Böylece, kapitalist üretim tarzı geliştikçe, kapitalist üretim tarzı içindeki öznellik sorunu da gelişim gösterir; Marx'ın "gerçek tahakküm" adını verdiği dönemde, sermaye toplumsal hayatın giderek daha büyük kısmını kapsarken, öznellik de daha merkezi bir konuma yerleşir.

164. Tronti, *Ouvriers et capital*, 254.

165. Étienne Balibar, *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, 30.

3

SERMAYENİN ÖZNELLİK ÜZERİNDEKİ GERÇEK TAHAKKÜMÜ

Zihinsel faaliyetin kitleselleşmesi gayet öğretici bir paradoksun merkezinde yer alır. Bu paradoksun ana özelliklerini emeğin farklı işlevlerinde bulmak mümkündür, fakat bu özellikler her şeyden öte metropollere özgü alışkanlıklarda, dilin kullanımında ve kültürel tüketimde karşımıza çıkar. Üretim tam da artık bir kimlik sunmuyor gibi göründüğü anda kendisini deneyimin her cephesine yansıtır, dil becerilerini, ahlaki yatkınlıkları ve öznelliğe ilişkin en ufak farkları zorla teslim alır... Öyleyse [kitleselleşen zihinsel faaliyet] siyasal iktisada iktisat dışından getirilecek bir eleştiriyi talep eder.

—Paolo Virno, "Genel Zekâ Üzerine Notlar"

GERÇEK TAHAKKÜM

Marx'ın *Kapital*'in birinci cildine dahil etmekten vazgeçtiği "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" başlıklı bölümün taslağında birbiriyle yakından ilişkili iki sorun ortaya çıkar: Genel hatlarıyla tarif edecek olursak, ilki, kapitalist üretim tarzının öznel koşulları ve sonuçları üzerine, ikincisi ise kapitalist üretim tarzının eğilim veya gelişimi, içsel tarihselliği üzerine bir sorgulamadır. Bu iki sorun bir arada ortaya çıktığı halde aralarındaki ilişki açıkça tematize edilip geliştirilmemiştir. Bunun bir nedeni, ikinci sorun metnin ana meselesini oluştururken ilkinin ancak farklı doğrultular izleyen bir dizi sorun ve ima aracılığıyla tarif edilmesidir (bu noktaya daha sonra döneceğiz). Sonuç olarak *Kapital*'in ilk cildinin yayımlanmış nihai biçimine dahil edilmeyen bu taslak, kapitalist üretim tarzının tarihsel gelişimini, üretim tarzının öznellikle içkin ilişkisiyle birlikte ele alması bakımından bizim için elverişlidir.

Metin üstünkörü bir biçimde okunduğunda öznellik ile kapitalist üretim tarzının gelişimi arasındaki ilişkiye dair iki farklı sonuca varılabilir. Öncelikle, Marx'ın "gerçek tahakküm" olarak adlandırdığı şey, yani toplumsal ilişkilerin kapitalist değer tespitinin taleplerine göre yeniden yapılandırılması, kapitalist ilişkinin giderek daha gizemli bir hal almasıyla tariflenir. Sermaye, bilimi, teknolojiyi, topluluğa malolmuş bilgileri devreye soktukça, giderek sermayenin kendisi üretkenmiş gibi görünmeye başlar. Böylece öznellik, en azından toplumun kuruluşu ve servetin oluşumu, yani 1. Bölüm'de "toplum etkisi" olarak adlandırdığım şeye dair öznel inançlar ve algılar anlamındaki öznellik, bütünüyle sermaye tarafından şekillendirilmiş gibi görünür. Marx aynı zamanda, emeğin işbirliği ve toplumsal güçleri geliştikçe kapitalist üretim tarzının giderek toplumsal bilgi, işbirliği ve iletişime bağımlı hale geldiğini öne sürer. Servet bundan böyle fabrikanın kapalı mekânlarında işe koyulan bedenler tarafından değil, toplum çapına yayılan bilgi, iletişim ve etkileşim tarafından üretilmektedir. Öznelliğin hem tümüyle "tabiyet" hem de kolektif bir güç olarak kabul edilmesi, bütün bunların basıma dahil edilmemiş bir taslakta yer aldığı gerçeğini de göz önüne aldığımızda, Karl Marx'ın düşüncesinin "sınırı"nda veya en azından sınırlarından birinde bulunduğumuza işaret eder gibidir.

Geleceğe dair olanın sınırıdır bu, mevcut eğilimlerin incelenmesine dayanan bir analizin, böyle eğilimlerin izleyeceği güzergâhı öngörmeye çalıştığı ve eğilimler arasındaki muğlak gerilime yakalandığı noktadır: farklı doğrultular izleyen, birbiriyle çelişen bütün bu eğilimlerin aynı anda gerçekleşmesinin imkânsız olduğu gibi bariz bir gerçeğin ortaya çıktığı nokta.[1] (Bugün çoğu kimsenin zannettiğinin aksine, Marx'ın ereksel düşünüşle olan ilişkisi, kapitalizmin

1. Antonio Negri "eğilim"in, yani şimdiyi geleceğin veya muhtemel geleceklerin ışığında ele alma tavrının, Marx'ın kapitalizm kavrayışı için soykütüksel yaklaşım kadar önemli olduğunu ileri sürer: "Eğilim: Kategorilerin tarihsel birikimin toplamı temelinde edilgen biçimde kurulması değil, her şeyden önce şimdiki zamanı geleceğin ışığında okumaya olanak veren ve böylelikle geleceği aydınlatacak projeleri mümkün kılan şeydir" (*Marx Beyond Marx*, 49). Hatırlatmak gereken bir nokta, eğilimlerin incelenmesinin, Marx'ın dünya piyasası, gerçek tahakküm, emeğin bilimsel-teknik boyutu gibi konular –ki Marx açısından elbette

yaklaşmakta olan çöküşüne dair bir kehanetten çok daha karmaşıktır.) Bu sınır (özellikle kapitalizmin tarihsel gelişimi ve öznellik arasındaki ilişkiyi kastediyorum) Marx'a yaklaşacağımız doğrultuyu oluşturuyor. Marx için gelecekte gerçekleşip gerçekleşmeyeceği belirsiz olan iki farklı eğilim arasındaki gerilim, Marx'tan sonra gelen bizler için şimdiki zamanın unsurlarıdır. Bu durum Marx'ı okurken, sanki Marx geleceğe bakıp olayların alacağı biçimi haber veren Nostradamus'un 19. yüzyıl versiyonuymuş gibi, doğru ve geçersiz kehanetlerini ayıklamaktan daha karmaşık bir görev yükler bize. Bu tür bir okuma stratejisinin kusuru, dayanağını şimdiki zamanın kibrinden, tarihin bizimle birlikte nihayete erdiği fikrinden almasıdır.[2] Oysa asıl zor olan, çeşitli eğilimlerin kapitalizmin tarihi içinde hangi biçimlerde gerçekleştiğini veya başarısız olduğunu görmek, bir yandan da eğilim düzeyinde kalan, fiiliyata geçmeyen çatışmalı unsurları ayırt etmektir. Marx'ın farkına vardığı gibi geçmişten farklı bir geleceğin koşulları bu unsurlarda yatar.[3] Şimdiki zaman, bütün hesapların kapatılmasına olanak veren imtiyazlı bir nokta değil, çatışma halindeki bir dizi eğilim arasında konumlanan bir andır.

Marx'ın "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları"nda en açık biçimde ilgilendiği eğilim, sermayenin kendi kendisini dönüştürme

---

eğilimlere dayanan öngörülerdi– hakkındaki gözlemleriyle sınırlı olmadığı, fabrika sisteminin hâkimiyeti için de geçerli olduğudur, ki Marx'ın yapıtını yazdığı sırada henüz gerçekleşmeyi bekleyen bir eğilimden ibaretti.

2. Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas İşçiliği ve Yeni Enternasyonal* kitabında, Marx üzerine "son sözü söyleyenler" ile "tarihin sonu" söylemi arasındaki işbirliğine işaret eder.

3. Eğilim konusunda, Marx'ın komünizm için verdiği en veciz tanımlardan birine dikkat çekmekte fayda var: "Komünizm şeylerin halihazırdaki durumunu tasfiye eden gerçek bir harekettir" (Karl Marx ve Friedrich Engels, *German Ideology*, 57). Marx'a göre metodoloji açısından eğilimin seçilmesi ile siyasi proje arasında yakın bir ilişki bulunur. Negri'nin eğilime yaptığı vurgu da kolektif bir vurgu içerir, ya da kendi sözleriyle, "yöntemsel bir komünizm"dir. Bu nokta tümüyle döngüsel gibi görünebilir; yöntemsel kıstas olarak eğilimin seçilmesinin siyasi sonucu önceden belirleyeceği düşünülebilir – kartların öyle karılmıştır ki oyun komünizmle sonuçlanacaktır. Gelgelelim, eğilimin yöntemsel ve siyasi boyutları arasındaki bağlantının, eğer emeğin "toplumsal" boyutu –canlı emeğin indirgenemez toplumsallığı– bağlantıyı sağlayan terim olarak resme dahil edilirse, bir döngüye indirgenmeden kurulabileceği kanaatindeyim.

eğilimidir: Sermaye kendi tarihsel koşulları üzerinde eyleme geçer ve bunları dönüştürür. Marx'ın belirttiği gibi, kapital birtakım varsayımlardan, sözgelimi meta üretiminden harekete geçer; gelişimi esnasında söz konusu varsayımlar bu kez de "dolaysız üretim sürecinin" sonuçları ve etkileri olarak sunulur. Kapitalist üretim tarzı döngüsel bir yapıya sahiptir; bütün unsurları —meta, para ve sermaye— üretimin başlangıç noktası olduğu gibi bitiş noktasıdır, ancak aynı şeyin sonsuz tekrarı olduğu anlamına gelmez bu. Kapitalin ortaya çıkışındaki meta biçimi ile olgunlaşmış meta biçimi arasında temel bir fark vardır — merkantalist kapitalizmin pazarlarında mübadele edilen tek tek metalar ile günümüz kapitalizminin (ki "geç" kapitalizm olarak da adlandırılmaktaydı) planlanmış, tasarlanmış metaları arasındaki farktır bu. Kapitalist üretim tarzı, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarından farklı olarak, dayandığı varsayımları muhafaza etmek yerine dönüştürür. Kapitalist üretim tarzının temel unsurlarındaki bu dönüşüm aynı zamanda kapitalist toplumsal ilişkinin de dönüşümüdür. Marx'ın biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişle kastettiği şey kısmen budur.

Biçimsel tahakküm kapitalist üretim tarzının temel biçimlerinin —meta üretimi ve ücretli emek— üretimin önceden var olan teknik ve toplumsal örgütlenme biçimleri karşısında dayatılmasıdır. Bu, belirli bir artı değer elde etme yöntemine, Marx'ın "mutlak artı değer" tabir ettiği, işgününün uzatılması yoluyla üretilen artı değere tekabül eder. Sermaye halihazırdaki iş pratiklerini, teknolojik şartları nasıl bulduysa öyle devralır. Değişen tek şey, üretimin bundan böyle piyasaya yönelik olarak yapılması ve çalışma saatlerinin artı değer talebi tarafından dayatılmasıdır. Biçimsel tahakkümün tanımı soyut ve asgari gibi görünebilir; ne de olsa, gerekli olan tek şey, emeğin ücretli emeğe indirgenmesi ve bütün ürünlerin birer meta, mübadele değeri olarak üretilmesidir. Bir önceki bölümde gösterdiğim gibi, biçimsel tahakkümün "biçimsel" boyutunu oluşturan soyut emek, meta biçimi ve ücret sahip oldukları özgül içeriğe karşı düpedüz kayıtsız değildirler. Biçimsel tahakkümün kayıtsız kalabileceği bir içerik ürettiğini söylemek daha doğru olur. Soyutlama, maddi koşullarından ve yol açtığı etkilerden ayrı düşünülemez. Sermayenin soyut ve biçimsel koşulları, önlerine çıkan, emeği belirli

nitelik ve vasıflara veya üretimi belirli amaçlara, ereklere bağlayacak her tür yasal ve toplumsal düzeni yıkıp geçer.[4] Ustayla çırak, köylüyle toprak ağası ve köleyle efendi arasındaki özgül ve belirli gelenek, güç ve otorite ilişkileri kapitalist ve işçi arasındaki ilişkinin içinde erir.

> Üretim sürecinden önce hepsi birer meta sahibi olarak birbirinin karşısına çıkar ve aralarında sadece bir *para* ilişkisi vardır; üretim süreci *içerisinde* bu sürecin kişileşmiş birer bileşeni olarak bir araya gelirler: sermayedar "sermaye" olarak, ilk elden üretici de "emek" olarak. Aralarındaki ilişki ise kendi kendini değerlendiren sermayenin salt bir etmeni olarak işlev gören emek tarafından belirlenir. (KI 783/92)

Marx'ın bu bölümde verdiği biçimsel tahakküm tanımı üretimin içsel bir unsuru olan iktidar ilişkisini merkez alır. Biçimsel tahakkümü kapitalizm-öncesi ilişkilerin tümünden ayırt eden, üretimde etkin olan iktidar ilişkisinin bundan böyle kodlanmış olmayışı, siyasi veya dini amaçlara hizmet etmeyişidir. "Sonuç olarak sömürü sürecinin üzerindeki ataerkil, siyasi, hatta dini bütün örtüler sıyrılır. Elbette üretim ilişkilerinin kendisi de yeni bir hâkimiyet ve tabiyet ilişkisi tesis eder (ve bu da yine kendi siyasal ifadesini üretir)" (KI 788/98). Paradoksal biçimde Marx biçimsel tahakkümü bütünüyle iktisadi bir tabiyet biçimi olarak tanımlar gibi görünür: Eski siyasi bağlar ve ilişkiler çözülerek yerini alım-satım ilişkilerine, emek piyasasının aksiyomlarına bırakır. Bu durum paradoksaldır, zira biçimsel tahakküm anlaşıldığı kadarıyla hiç de iktisadi boyuttan ibaret değildir: İktisadi ilişki daha başından siyasal bir ilişkiye, iktidar ilişkisine bulaşmıştır. Bu iktidar ilişkisi salt bir güç ilişkisi olarak tezahür etmez; özgül bir tabiyet biçimini, belirli bir öznelliğin üretimini içerir.[5] Böylelikle Marx'ın biçimsel tahakküme ilişkin tanımı, kesinkes iktisada, yani kısıtlı bir faaliyet alanına uygulanabilir gibi

4. André Gorz, *Critique of Economic Reason*, 22; Türkçesi: *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

5. Önceki bölümde, ücret ilişkisinin hem belli bir tür altüst ediş (soyut ihtiyaç ve arzulara, herhangi bir arzuya yönelik talep) olduğuna, hem de –zorunlu emek ve emek fazlası arasında herhangi bir somut ayrımı silerek– belli bir tür tahakküm kurduğuna değinmiştim. Ücret ile öznelliğin üretimi arasındaki ilişkiye bu bölümün daha ileriki kısımlarında döneceğiz.

görünen şeyin, zorunlu olarak diğer toplumsal ilişkilere sıçrayan etkilerinden ayrı düşünülemeyeceğine dair temel bir sezgiden hareket eder. Kapitalist üretim tarzının doğuş ânında bile çapraz (*transversal*) bir iktidar ilişkisi karşımıza çıkar.

Biçimsel tahakküme özgü iktidar ilişkisi "sömürgeler"de veya Amerika'da gün yüzüne çıkar. Marx'ın gözlemlediği gibi, Amerika'nın yeni yerleşilen toprakları, en azından beyaz sömürgeciler için, göz alabildiğine uzanan bir arazi bolluğundan oluşmaktadır. Dolayısıyla her ücretli işçi aynı zamanda muhtemel bir çiftçi, bağımsız bir üreticidir. İşçilerin hayatlarını idame ettirmek için emeğini satmaya mecbur olmadığı bir durumda, ücretli emeğin sömürüsü söz konusu olamaz. Bu bağımlılık Avrupa'da zaten verili olan durumdur, kısmen ilkel birikim sürecinden, daha doğrudan da seçim şansının, yeni sınırların olmamasından doğar. Amerika'da ise böyle bir bağımlılığın olmayışı kapitalisti artı değer elde etmek için farklı yöntemler kullanmaya sevk eder. "Uzun zaman önce uygarlaşmış ülkelerde işçi, özgür olmakla beraber, doğal yasalar gereği kapitalistlere bağımlıdır; sömürgelerde bu bağımlılığın yapay araçlarla yaratılması gerekir" (KI 736/798). Marx'a göre sömürge ülkeleri, kapitalist sömürünün hakikatini temsil etmektedir.

Biçimsel tahakkümü genelde kapitalizm-öncesi veya özelde feodal ilişkilerle kıyaslarken, *iktisadi* ve *siyasi* terimleri aradaki farkı tarif etmekte son derece yetersiz kalır, zira her özgül üretim tarzında çapraz bir ilişki kendiyle özdeş olduğu varsayılan siyasi ve iktisadi alanları boylu boyunca kateder. (Étienne Balibar feodalizmde siyasi ilişkilerin başatlığını belirleyen şeyin ekonomi olduğunu ileri sürer.) *Grundrisse*'de, biçimsel tahakkümün yeni ortaya çıkan unsurları —yani, para ve ücret ilişkisi— üzerine düşünürken, Marx bu iki üretim tarzının her birinde geçerli olan iktidar kipini ayırt etmek için *şahsi* ve *gayri şahsi* terimlerini kullanır.

> Gelişmiş mübadele sistemi dahilindeki para ilişkisinde... kişilerarası bağımlılık, soyluluk, eğitim düzeyi vb. zeminine oturan bağlar infilak ederek paramparça olur (en azından kişisel bağların tümü salt *kişisel* ilişkiler biçimini alır); bireyler görünüşte bağımsızdırlar... bu özgürlük ortamında birbiriyle çarpışmak ve mübadeleye girmekte özgür gibi görünürler; ancak *koşullardan*, bu bireylerin birbirleriyle irtibat kurmalarını sağlayan *varoluş*

koşullarından soyutlanmış birinin nazarında (bu koşullar da bireylerden bağımsızdır, her ne kadar toplum tarafından yaratılmış olsalar da bireylerin denetimi dışında kalan *doğal koşullar* gibi görünürler). Bireyleri tanımlı kılan şey, önceki durumda bir bireyin diğeri tarafından şahsen kısıtlanması iken, sonraki durumda bireyden bağımsız ve kendi içinde yeterli koşullar tarafından bireyin nesnel olarak kısıtlanması biçimini alır... Bu dışsal ilişkiler "bağımlılık ilişkilerinin tasfiyesi" olmaktan çok uzaktır; daha ziyade bu ilişkilerin çözülerek genel bir biçim alması ve şahsi bağımlılık ilişkilerinin genel *temelinin* ortaya çıkışıdır söz konusu olan. (G İng. 164/97)

Şahsi ve *gayri şahsi* terimleri bile farklı üretim tarzları arasındaki dönüşümü açıklamakta yetersiz kalır. Feodalizmde bütün iktidar ilişkilerinin —ince ince örülmüş hiyerarşilerin muhafaza edilmesinin— eninde sonunda şahsi ve dolaysız ilişkilere indirgenebileceğini söylemek doğru olmaz. Marx bu üretim tarzında bile görünüşte kişiler arasında işleyen bu tahakküm ilişkilerine dayanak olan yapı ve kurumların öznelerarasılığı zorunlu olarak aştığını belirtir (G İng. 165/98).[6] Bu terminolojik güçlükler —iktisadi ve siyasi ya da kişisel ve nesnel terimlerinin iktidar ilişkilerini tarif etmekteki yetersizliği— üretim tarzı sorununun (daha doğrusu, üretim tarzı ile öznelliğin üretiminin kesişiminin) ne kadar yeni olduğuna işaret eder.

Kısaca, yalnızca öznelliğin tarihsel olarak üretimine değil, öznelliğin kendi maddi koşullarıyla ilişkisinin tarihselliğine dikkat gösterme olarak tarif edilebilecek bu yenilik çoğu kez, Althusser'in tabiriyle, "kavramdan yoksun" biçimde yol alır. Biçimsel tahakkümün tanımı bir dizi paradoks üzerinden ilerler (Balibar'ın iktisatla siyasal alanın kısa devre yapması dediği şeyi açıklayan paradokslardır bunlar): Biçimsel tahakküm hem salt biçimseldir hem de böyle değildir (zira bu biçimler, örneğin soyut emek, kendi özgül maddiliğine sahiptir), hem salt iktisadidir ama hem de değildir (zira iktisadi olan siyasi bir ilişkiden ayrılamaz) ve hem gayri şahsidir hem de değildir (zira kendi öznellik üretiminden ayrılamaz). Sadede ge-

6. Barry Hindes ve Paul Hirst, feodalizmin kişisel bağımlılığa dayalı bir ilişki olarak tarif edilmesinin Marx'ın üretim tarzı düşüncesinde bir tutukluk âni olduğunu öne sürüyor, zira Althusser'in belirttiği gibi, üretim tarzı öznelerarası ilişkilere indirgenemez (*Pre-Capitalist Modes of Production*, 228).

lirsek, kapitalist üretim tarzının kendi içinde dönemlere ayrılmasına dair bir teori geliştirerek biçimsel ve gerçek tahakkümü birbirinden ayırt ettiği noktada Marx, kapitalizm ile kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlar arasındaki çığır açıcı ayrıma geri döner. Her üretim tarzında iktidarın maddiliği gibi istikrarsız bir ayrım geliştirir, ki iktidar sorununun biçimsel ve gerçek tahakküm arasındaki ayrım için merkezi olduğu anlamına gelir bu.

Marx'a göre biçimsel tahakküm, kapitalizmin ortaya çıkış aşaması olmanın yanı sıra kapitalizmin daha gelişkin biçimlerine koşut olarak var olabilecek bir tarzdır. "Biçimsel tahakküm" kavramı yalnızca geriye dönük kaba bir işlev görmekle kalmaz, aynı zamanda geleceğe doğru devam eden bir sürece işaret eder. Biçimsel tahakküm kapitalist üretim tarzının kendisini dünyanın öteki bölgelerine doğru genişletmesidir. Biçimsel tahakkümün örnekleri, kapitalist üretim tarzının henüz tam bir hâkimiyet kazanmadığı bölgelerde bulunabilir. Marx daha da ileri giderek bu biçimlerin "tam tekmil" kapitalist üretim tarzı (namı diğer gerçek tahakküm) ile birlikte var olabildiğini ve kendilerini ona paralel olarak yeniden üretebildiğini ileri sürer; bir "dünya pazarı"nın karmaşık ve birbirine bağlı olarak değişen (*differential*) bir biçimde eklemlenmesi düşüncesini böylelikle ortaya atar (KI 796/95).[7] Biçimsel tahakküm, daha ileride tam tekmil kapitalist üretim tarzı biçimine dönüşecek olan şeyin erken bir evresinden ibaret olmadığı gibi, kapitalizmin dünyanın dört bir yanına yayılan tohumu da değildir. Kapitalist üretim tarzının temel unsurlarının yabancı bir saha karşısında özgül bir biçimde eklemlenmesidir. Biçimsel tahakküm diğer üretim tarzlarının çatlaklarında yer bulan sermayedir.

Biçimsel tahakkümün ilk tanımında bir tür çelişki bulunduğu söylenebilir. Kavram en geniş anlamında ele alındığında, ücretli

7. Bu önermeler "eşitsiz gelişim" ve dünya sisteminin analizi üzerine devasa boyutta bir eleştirel literatürün yolunu açmıştır. Bu araştırma alanını ele almak bu kitabın çerçevesinin çok dışında kalıyor. Ancak hem bir önceki bölümde başladığım sosyalleşme ve proleterleşme eğilimlerinin incelenmesinin devamı olması, hem de kapitalizmin halihazırdaki bağlamının bir unsuru olması açısından bu bölümün ileriki kısımlarında kapitalist üretim tarzının "eşitsiz eklemlenme"sine döneceğim.

emek ve meta üretiminin asgari koşullarının belirli bir iktidar ilişkisini ve öznelliğin belirli bir üretimini barındırdığını ifade eder. Dolayısıyla biçimsel tahakküm kavramının içinde önceki üretim tarzlarının yıkımı ve kapitalist üretim tarzının bir bütünlük olarak kurulacağı zaten ima edilmektedir — bütünlüğün anlamı kapitalist üretim tarzının tek başına var olması gerektiği, başka bir efendiye tahammül edemeyeceğidir. Bunun aksine, biçimsel tahakküm kavramı en dar anlamıyla ele alındığında, başka üretim tarzlarına ait unsurlarla eklemlenmeyi ima eder. Bu çelişkinin çekirdeğinde çözümlenmemiş, hatta dile getirilmemiş bir sorun yatar: toplumsalı oluşturan veçhelerin birbirine bağlı olarak değişen (*differential*) biçimde eklemlenmesi. Biçimsel tahakküm eğer kapitalist olmayan bir çevreye (merkantalizmin erken dönemi veya kısıtlı meta üretiminde olduğu gibi) karşı kapitalizmin bir unsuru olabiliyorsa, bu ayrı unsurların eklemlenmesini açıklayacak bir kavrama ihtiyacımız var demektir. (Althusser bu probleme yanıt olarak belirli bir tarihsel dönemde çoğul üretim tarzlarının —biri başat, diğerleri ona tabi— çok katmanlı eklemlenmesi anlamındaki *toplumsal oluşum* terimini önermiştir.)[8] Marx böyle bir kavram sunmaz, ancak kapitalist üretim tarzı ile ondan önce veya sonra gelen üretim tarzları arasındaki eşitsiz ilişkiye dair bir dizi gözlemde bulunur.[9]

Bu bölümdeki asıl odak noktamıza, biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişe dönersek, toplumsalın türdeş olup olmaması problemi daha da bariz hale gelir. Bir bütünlük olarak biçimsel tahakküm ile diğer üretim tarzları arasındaki bir geçiş unsuru olarak biçimsel tahakküm arasındaki gerilimde, Marx'ın bu gerilimin tarihsel gelişimini ele aldığı noktada terazinin bir kefesi ağır basar. Marx'ın biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme dönüşümü ger-

8. "Bütün toplumsal oluşumlarda görülen bu üretim tarzları çoğulluğu, bir üretim tarzının fiili olarak diğerleri üzerindeki hâkimiyeti... bütün somut toplumsal oluşumlarda gözlenebilen çelişkili ampirik verileri tam olarak açıklamayı mümkün kılar" (*Sur la reproduction*, 43).

9. Yazdığı dönem düşünüldüğünde, Marx kapitalizm ile ondan önce gelen üretim tarzları (örneğin feodalizm) arasındaki ilişki üzerine sık sık kafa yorar. Ancak gelecekteki bir üretim tarzına (komünizm) özgü unsurların halihazırda kapitalizm içerisinde faal oluşu üzerine nadiren düşünür.

çekleştiren nedir sorusuna verdiği yanıt, biçimsel tahakkümün bir bütünlük oluşturduğunu zaten ima ediyor gibidir.

> Sermayenin emek üzerindeki salt biçimsel tahakkümünün bile kendi içinde farklılaşmaya başlaması ve bu farklılaşmanın zaman içerisinde eski geleneksel emek modeli üzerinden bile artarak devam etmesi, üretimin ölçeği itibariyle gerçekleşir. Yani farklılıklar, yatırım yapılan üretim araçlarının hacminde ve tek bir işveren altında çalışan işçi sayısında görülen artış biçiminde ortaya çıkar... Bu ölçek artışı, eğer tarihsel koşullar da —örneğin 16. yüzyılda olduğu gibi— uygunsa, tam tekmil kapitalist üretim tarzının üzerinde yükseleceği temeli oluşturur. Elbette bu, toplum çapında hâkim olmak yerine, eski toplumsal oluşumlar içerisine dağılmış, birbirinden ayrı tek tek noktalarda da gerçekleşebilir. (KI 784-5/94)

Biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişin zorunlu ve yeterli koşulları, daha biçimsel tahakkümün genişlemesi sürecinde ortaya çıkmış durumdadır. Biçimsel tahakküm üretimin ölçeğini artırıp, giderek daha fazla sayıda işçiyi üretim mekânına dahil ettiğinde, üretimin toplumsal ve teknolojik koşullarını da değiştirmeye başlar. Emeğin kolektif koşulları işin toplumsal organizasyonunu ve teknolojik koşullarını dönüştürmeye başlar: Yan yana çalışan işçiler işbölümünde değişikliği mümkün hale getirirken, ölçek artışı ve görevlerin farklılaşması da üretim makinelerine yatırım yapmayı olanaklı hale getirir. Yukarıdaki alıntının son cümlesi bu karşılaşmanın olumsal olduğunu ima etse de, iddianın bütününe baktığımızda, gerçek tahakküm —kapitalist üretim tarzının niteliksel dönüşümü— biçimsel tahakkümün niceliksel olarak genişlemesinin neredeyse doğal bir sonucudur. Nicelikten niteliğe doğru klasik bir geçiştir buradaki; yeterli miktarda emek ve servet biçimsel tahakküm altına alındığında, gerçek tahakkümün niteliksel dönüşümleri kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Burada dikkat çeken nokta, biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçiş sürecinde ne kapitalizm-öncesi üretim tarzına ait yasal, siyasi veya toplumsal yapılardan, ne de varoluşu bu süreçte topyekûn dönüşüme uğrayacak olan işçilerden herhangi bir direnişle karşılaşılmış olmasıdır.[10] Bu durumda, biçimsel tahakküm-

10. E. P. Thompson atalet ve direnişin, bir yanda yasa ve görenekler, diğer yanda işçi sınıfından oluşan bu ikili yapısının gerçekte hiç de bu biçimde ayrılmadığını göstermiştir. İşçilerin kapitalizme karşı direnişinin ilk biçimleri –Luddist-

den gerçek tahakküme geçiş, kapitalizmin kendi varsayımlarını sorunsuzca öne sürmesinden, kendi toplumsal ve teknik koşullarını yaratmasından ibaret gibi görünmektedir.

"Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları"nda Marx, biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişin aynı zamanda nasıl kapitalist üretim tarzına içkin olan "gizemlileştirme"nin yoğunlaşması anlamına geldiğini açıklar. Biçimsel tahakküm düzeyinde kapitalist üretim tarzına içkin olan gizemlileştirme, "zorunlu emek" ile "artı emek" arasındaki ayrımın görünmez kılınmasından kaynaklanır. İşçinin hangi noktada kendi yaşamını idame ettirmek için çalışmayı bırakıp kapital için değer yaratmaya başladığını zaman ve mekân üzerinde işaretleyen herhangi bir iz olmadığı gibi, bu ayrımı hissedilir kılacak, örneğin toprak ağası gibi uyarıcı bir figür de yoktur. Sarf edilen emeğin tamamı zorunlu gibi görünür, artı değere gözden ırak bir yerde el konur. Başka bir ifadeyle, çalışma koşullarını — üretim araçlarını— temin eden taraf sermayedar veya şirket olduğundan, bütün iş sermayedar tarafından verilmiş gibi görünür. "Kapital ilişkisinin doğasındaki muamma burada ortaya çıkar. Emeğin değer üretme gücü sermayenin kendi kendinin dayanağı olma gücü gibi görünür, emeğin değer yaratma gücü sermayenin kendini değerli kılma gücü olarak belirir, ve genel olarak *canlı* emek, *nesneleşmiş emek* tarafından istihdam edilmiş gibi görünür" (KI 815/93). Bu muammanın gerçek tahakküm altında yoğunlaşması da aynı mantığı izler: Her durumda canlı emeğin üretken gücü —değer yaratma kabiliyeti— sermayenin bir sıfatıymış gibi sunulur. "*Socius*" (sermaye) kendisini oluşturan belirleyici faaliyet ve emekten önce var olmuş gibi görünür. Gerçek tahakkümde bu muamma emeğin yeni teknik ve toplumsal örgütlenmesinin hatlarını izler. Burada emeğin toplumsal niteliği, yalnızca fabrika içerisinde kolektif olarak faaliyete geçmesinden ve mecburen işbirliği içinde olmasından değil, bilim, dil vb. genel bir toplumsal etkinliğin ürünü olan şeyleri bu faaliyette kullanmasından kaynaklanır.[11]

---

ler ve ilk dönem sendikalar– çoğunlukla önceki yasal ve toplumsal düzene atıfta bulunuyordu (*The Making of the English Working Class*; Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim, 2004).

Toplumsal emeğin üretken güçlerinin bütün bu gelişimi (bireylerin az çok yalıtılmış emeğinin aksine), bilimin (ki toplumsal gelişimin genel ürünüdür) kullanımıyla da birleşerek, dolaysız üretim sürecinde sermayenin üretken gücü biçimine bürünür. Emeğin üretken gücü olarak görünmez, hatta emeğin sermayeye özdeş olan kısmının ürünü olarak dahi görünmez. Hele de münferit işçilerin ya da üretim sürecinde bir araya gelmiş işçilerin üretken gücü olarak hiç görünmez. (KI 816/95)

Kapitalist ilişkiye içkin olan gizemlileştirmenin yoğunlaşması, sermayenin üretken gücü olarak hazır ve nazır olan toplumsal faaliyetin tümünü kapsar.[12] Dolayısıyla bu yoğunlaşma niteliksel bir değişimi içerir. İlk başta sermaye ve işçi arasındaki ilişkide geçerli olan —üretim ile ürün arasındaki öncelik ilişkisini tersine çeviren— gizemlileştirme şimdi toplumun tamamı üzerinde etkili olur, sanki toplumun tamamı kapital tarafından üretilmiş gibi bir görüntü yaratır.

Biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişin öyküsü ile gerçek tahakkümün bağrında toplumsal ilişkilerin yoğun olarak gizemlileştirilmesi arasında bir temas noktası vardır. Bunun çerçevesini şu soruyla çizebiliriz: gerçek tahakkümün getirdiği toplumsal

11. Bu noktada bilim, bilgi ve enformasyonun Marx'ın sabit ve değişken sermaye (makine ve emek gücü) arasında yaptığı ayrıma nasıl uyacağı açık değildir, zira ikinciler tarafından üretilir üretilmez ilkinin parçası haline gelirler. Bu noktaya ilerleyen kısımlarda döneceğiz.

12. Althusser'in "toplum etkisi" kavramı ile Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *socius* kavramı hakkındaki tartışmaya dönersek, gerçek tahakkümün bir unsurunun, bilginin üretim aygıtına dahi edilmesinin, ikinci kavramda zaten ima edildiğini görebiliriz.

> Makineler ve aktörler sermayeye öylesine yakın durular ki işleyişleri sermayenin bir mucizesi gibi görünür. Nesnel olarak her şey, bir yarı-neden olarak sermaye tarafından üretilmiş gibi görünmektedir. Marx'ın saptadığı gibi, başlangıçta sermayedarlar sermaye ve emek arasındaki karşıtlığın, ve sermayenin artı-emeğe el koymanın bir aracı olduğunun pekâlâ farkındadırlar. Fakat sermaye bütün üretimin üzerine çökelen bir kayıt yüzeyi rolünü oynamaya başlayınca, birdenbire sapkın, lanetli bir dünya ortaya çıkar. (Kayıt haklarına sahip olmanın koşulu, artı değer üretmek veya piyasada paraya çevirmektir.) ... sermaye böylece çok gizemli bir varlık halini alır, zira emeğin toplumsal üretken güçlerinin tamamı emekten değil de sermayeden kaynaklanıyor izlenimi verir ve bizzat sermayenin rahminden doğuyormuş gibi görünür. (*Anti-Oedipus*, 11/17)

ve siyasi dönüşümü sermaye tarafından, sermaye adına gerçekleştirilen bir dönüşüm olarak sunmakla Marx'ın kendisi de eleştirdiği gizemlileştirmeye düşmüş olmaz mı? Bu iki durum kuşkusuz tam olarak aynı şey değildir. Sermayenin merkezindeki gizemlileştirmeyi ele alırken Marx'ı ilgilendiren oldukça özgül bir problemdir: değerin üretimi ve bu üretkenliğin kaynağının canlı emeğin şebekelerinden sermayeye doğru yer değiştirmesi. Oysa tam tekmil kapitalist üretim tarzının dönüşümü ve gelişimi söz konusu olduğunda üretimin çok daha geniş anlamından bahsediyoruz: yeni toplumsal yapıların ve ilişkilerin üretimi. Gelgelelim bu iki anlam Marx açısından daima iç içe geçmiştir, zira kapitalizmin yalnızca nasıl ürettiğini değil, bir toplumsal ilişki olarak kapitalizmin nasıl üretildiğini de inceleme çabasındadır. "Kapitalistlerin ve ücretli işçilerin üretimi, sermayenin gerçekleşme sürecinin başlıca ürünüdür. Yalnızca üretilen şeylerle ilgilenen genelgeçer iktisat bunu tümüyle unutur" (G İng. 512/419).

1. Bölüm'de *Grundrisse*'ye atıfla gösterdiğim gibi, Marx'ın üretim tarzı kavramı, üretimi geniş anlamıyla, yani salt şeylerin değil öznelliğin ve toplumsal ilişkilerin üretimini de kapsayacak biçimde kullanılır. Öyleyse Marx'ın gizemlileştirmeye dair eleştirisini üretimin bu ikinci anlamını kapsayacak şekilde genişletebiliriz: değer üretimi için gerekli olan yaşam tarzlarının ve öznelliğin üretimi. Önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi, kapitalist üretim tarzının geçirdiği teknolojik ve toplumsal dönüşümler ne katışıksız olarak kapitalizmin ne de tek başına kapitalizme karşı direnişin ürünüdür, rakip stratejilerin antagonist karşılaşmasının sonucunda ortaya çıkar: artı değeri artırmaya yönelik kapitalist stratejiler ve işçilerin kendi ihtiyaç ve arzularını genişletmeyi amaçlayan stratejileri. Dolayısıyla yalnızca değer üretimi değil, toplumsal ilişkilerin üretimi ve dönüşümü de gizemlileştirilmektedir.

Marx'ın *Kapital*'de sermayenin biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme doğru gelişimini ele alış biçimi bu sorunu hiç değilse not etmiş gibi görünür. "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" ile *Kapital* arasındaki farka baktığımızda, Marx'ı biçimsel ve gerçek tahakküm terimlerini taslak aşamasında bırakmaya iten koşulları görmek kısmen mümkündür. *Kapital*'de biçimsel ve gerçek tahak-

küm kavramları "mutlak ve göreli artı değer" kavramlarıyla ilişkilidir (hatta ilk kavram çifti, yalnızca ikinciyi tanımlamakta kullanılan birer unsur olarak ortaya çıkar).

> Mutlak artı değer üretimi sadece işgününün uzunluğuna bağlıdır; göreli artı değer üretimi, işin teknik süreçlerini ve toplumun bileşimini giderek köklü değişikliklere uğratır... Demek oluyor ki, göreli artı değer üretimi, ancak sermayenin işçi üzerindeki biçimsel tahakkümü temelinde kendiliğinden ortaya çıkan ve gelişen özgül bir üretim tarzı olarak kapitalist üretim tarzını, onun kendine özgü yöntemlerini, araçlarını ve koşullarını gerektirir. Bu biçimsel tahakküm, zamanla yerini gerçek tahakküme bırakır. (KI 486-7/533)

Bu paragraf her ne kadar biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme doğru gelişimi "kendiliğinden" gerçekleşen bir gelişim olarak ifade etmekle toplumsal dönüşümü gizemlileştirmeye kısmen ortak oluyorsa da, iki kavramsal geçişin ilişkilendirilmesi nihayetinde "Dolaysız Üretim" metninde bulunmayan antagonizma ve çatışma unsurlarını içerir. *Kapital*'de mutlak ve göreli artı değer kabaca biçimsel ve gerçek tahakküme tekabül eden doğrusal bir hat izler. Mutlak artı değer teknolojik ve toplumsal koşullara —emeğin yoğunluğu— dokunmaz, işgününün uzatılmasıyla üretilen fazlalığın miktarını artırmaya dayanır. Göreli artı değer ise sabit bir işgününün kısıtları dahilinde emeğin yoğunluğunu ve organizasyonunu değiştirir. Gelgelelim Marx hemen ardından bu ayrımın göreli olduğunu ekler: Mutlak artı değer emeğin belli bir süre için belli bir yoğunlukta olduğunu varsayar — tarihsel olarak üretilmiş bir yoğunlukta. Diğer bir deyişle, gerek mutlak gerekse göreli artı değer, emek gücünün kendi yeniden üretimi için gerekenin katbekat fazlası bir potansiyele sahip olduğunu varsayar; yani mutlak ve göreli artı değerin her ikisi de bir fazlalığı varsayar, yalnız bu fazlalığı iki farklı biçimde organize eder.

Öyleyse artı değer üretiminin iki biçimi arasındaki ayrımı oluşturan nedir? Marx'ın yanıtı dolaylı bir yol izleyerek değer elde etmenin farklı stratejilerinin karşılaştığı maddi kısıtlamalara atıfta bulunur. "Ne var ki, artı değerin hareketini göz önünde tuttuğumuzda, bu özdeşlik görünümü yok olur gider. Kapitalist üretim tarzı bir kere yer edip genelleşir genelleşmez, mutlak artı değer ile göreli artı de-

ğer arasındaki fark, artı değer oranını yükseltme sorununun söz konusu olduğu her durumda kendisini hissettirir" (KI 488/534). Öyleyse, bu ayrımı hissettiren şeyin, yani artı değer yaratmanın farklı stratejileri olarak mutlak ve göreli artı değer arasındaki farkı yaratanın ne olduğu sorusu doğar. Yanıt elbette bir dizi karmaşık koşulu, sözgelimi teknolojk dönüşümü kârlı hale getiren koşulları katedecektir. Gelgelelim mutlak artı değerin sınırını —işgününü uzatarak değer üretmeyi imkânsız hale getiren şey— arayacak olursak, verilecek yanıtın (bir önceki bölümde tartışılan) işgününün uzunluğu etrafında verilen mücadele ve buna tekabül eden 10 Saat Yasası'nı da içermesi gerekecektir. Bu mücadelenin geri çevrilemez oluşu —yalnızca çıkarılan yasa değil bu yasayı üreten mücadele de bunun teminatıdır— mutlak artı değerden göreli artı değere geçişi zorunlu kılar. "Normal bir işgünü uzunluğunun saptanması, kapitalist ile işçi arasında yüzlerce yıllık bir mücadelenin sonucudur" (KI 264/287). İşgünü bir kez kısaltıldığında —bu vakada 10 saate indirildiğinde— bu süre kapitalist birikim için bir sınır ve kısıt işlevi görmeye başlar. Değeri elde etmek için başka yollar bulmak, teknolojik ve toplumsal koşullarını değiştirmek suretiyle emek gücünü yoğunlaştırmak kaçınılmaz olur, kısacası biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçiş zorunlu hale gelir.

Önceki bölümde tartıştığım gibi, Marx'ın *Kapital*'de işgününün uzunluğu konusunda verilen mücadeleyi belgelemesi (yaklaşık elli sayfa) kuru ve kavramsal bir iddiayı izah etmek için başvurduğu, belli bir ülkedeki kapitalizm örneğinden ibaret olmadığı gibi, Marx'ın kendi siyasi önyargılarının (sermayeye karşı ve işçilerden yana oluşu) bir kalıntısı da değildir. Salt örnek değildir, çünkü bu kısım çıkarılacak olsa, geriye kapitalizmin dönüşümüne ilişkin yeterli bir açıklama kalmaz. Kapitalizm biçimsel tahakkümün on iki, on dört, hatta on altı saatlik işgününden kâr sağlamayı pekâlâ sürdürebilirdi. İşgününü konu alan mücadele kapitalist üretim tarzının antagonist yapısının, onun tek bir strateji, niyet veya mantığa indirgenemez oluşunun bütünsel bir parçasıdır. İşgününü konu alan mücadele olumsal bir olay, bir karşılaşmadır, bu nedenle Althusser'in kapitalist üretim tarzının oluşum ve gelişiminde "olumsallığın zorunluluğu" olarak adlandırdığı noktaya işaret eder.[13]

Bu "antagonist yapı"nın gerçek tahakküm kavramını nasıl aydınlattığı burada önem kazanıyor. Gerçek tahakküm kimi zaman kapitalist üretim tarzının mükellef biçimde ve bütünüyle kendi kendini üretimi, sermayenin kendi toplumsal ve teknolojik koşullarını, "dışarıdaki" hiçbir şeye başvurmaksızın ve hiçbir kısıtlama olmaksızın üretmesi olarak görünür; teknolojik, yasal ve toplumsal mekânın sermaye tarafından sermaye için yeniden organize edilmesi olarak tarif edilir. Marx "*kapitalist üretimin* kendisini kendinden menkul bir üretim tarzı olarak sunduğunu ve yeni bir maddi üretim tarzı meydana getirdiğini" yazar (R 1035/105). Kavramın bu yönü bir bakıma yararlıdır, zira kapitalist üretim tarzının içsel gelişim ve dönüşümleri sorununu ortaya atar. Feodalizm, kapitalizm ve komünizm gibi devir ayrımlarını parçalayarak kapitalist üretim tarzının içsel dönüşümlerine dikkat çeker. Sermayenin yeni toplumsal mekân ve ilişkilere göç ettiğini, yeniden üretimin önceleri mahrem kabul edilen alanlarda —beslenme ve dinlenme gibi gündelik işler— ve daha önce devletin denetiminde bulunan girişimlerde sanayi ve hizmet tesis ettiğini kimse inkâr etmeyecektir. Bu dönüşümler çoğunlukla kabul edilmekle beraber kapitalist üretim tarzının salt niceliksel bir genişlemesi olarak değerlendirilir. Çoğu kez sermayenin tanımı gereği emperyalist olduğu, yeni pazar arayışı içinde olduğu iddia edilir. Bu yüzden işler ne kadar değişirse o kadar aynı kalır. (Yeni olanı fark etme güçlüğü ne yazık ki Marksist düşüncenin temel bir unsurudur, tarihin etkinliğini çıkış noktası alan bir düşünce biçimi için ironik bir kaderdir bu.) Bununla birlikte gerçek tahakküm kavramı, böyle bir genişlemenin toplumun sermaye tarafından tahakküm altına alınmasına, dolayısıyla toplumsal ilişkilerin ve onları meydana getiren bilgi, arzu ve pratiklerin dönüşümüne tekabül ettiğini vurgulayarak niteliksel bir değişime, kapitalizmin yeni bir biçimine işaret eder.

Kavramın elverişsiz yanları da aynı derecede açıktır. Gerçek tahakküm tek bir nedene, tek bir mantığa bağlı niteliksel bir dönüşüm, bütün toplumsal ilişkilerin sermayenin buyruğuna bağlı olarak yeniden şekillendirilmesi olarak tarif edilir. Yani göreli artı değerin talep-

13. "Philosophy", 45.

lerine göre bütün toplumsal ilişkiler emeği daha yoğun, daha üretken hale getirme amacı doğrultusunda yeniden şekillendirilir. Toplumsal alan, sermaye akışı için pürüzsüz bir mekâna dönüşür. Marx'ın kapitalist üretim tarzına içkin gizemlileştirmeye getirdiği eleştiri ve işgününün uzunluğu konusunda verilen mücadelenin tarihsel olarak yoğun soykütüğü — hepsi birden kavramı parçalama gereğine işaret eder. Kavramı parçalamak onu ortadan kaldırmakla eşdeğer değildir; bütünlüğünü kırıp açmak ve içinde barındırdığı karmaşıklığı ve antagonizmayı ortaya sermek anlamına gelir. Antonio Negri'nin terimin olanak ve kısıtlarını tarif ederken belirttiği gibi:

> Yukarıda bahsettiğimiz, emek sürecinin denetim biçimlerinde gerçekleşen evrimi, kavramsal olarak *"biçimsel tahakküm"den "gerçek tahakküm"e geçiş* çerçevesinde çözümledik. Yapıtının çeşitli noktalarında açıkça görüldüğü gibi Marx bu geçişi öngörmüştü, bunu toplumun tamamının kapitalist üretim tarzının tahakkümü altına alınması olarak tarif etti. Bu teorik çerçevenin sağlam dayanaklara sahip olduğu kanaatindeyim. O halde şöyle sorulabilir: "Zaten iyice anlaşılmış olduğu düşünülen bir dönem hakkında neden bunca siyasi heyecan duyuluyor (ve betimlenmesinde neden bunca edebi dramatikleştirmeye başvuruluyor)? Yanıt —açıkça görüldüğü gibi— bu dönüşümün iç doğasına dahil olmakla birlikte onu radikal bir yenilik olarak karşılayan ve yeterince açıklanmış olmayan bir şeyin varlığıdır. Burada bu gizlenmiş şeyi vurgulamak istiyoruz.[14]

Bu "gizlenmiş şey"i açıklamak, toplumun sermayenin gerçek tahakkümüne girmesiyle birlikte "canlı emeğin" ve onun işbirliği ağlarının ne düzeyde bir niteliksel dönüşüm geçirdiğini incelemek anlamına gelir. Bu ise "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" metnini kesintili biçimde kateden ikinci hattı —öznelliğin ve onun sermaye tarafından çelişkili bir biçimde içerilmesi veya tahakküm altına alınmasına dair incelemeyi— izlemeyi ve bu metnin ötesine, şimdiki zamanın ana hatlarını çizmeye başladığı noktaya dek uzatmayı gerektirir.

14. Antonio Negri, *The Politics of Subversion*, 72.

MAKİNE ÜZERİNE

Gerçek tahakküm kavramını yeniden tanımlamak, sermayenin toplum üzerinde gerçek bir tahakküm kurmasıyla neyin kastedildiğini sorgulamayı gerektirir. Bu tahakküm fikri ne gibi bir süreci tarif eder? Ne gibi iktidar ilişkilerini içerir? Gerçek tahakküm canlı ve soyut emek arasındaki ilişkiyi, bunun yanı sıra önceki bölümde tanımlanan kapitalizmin antagonist eklemlenmesini nasıl bir değişime, dönüşüme uğratır? Bu soruların yanıtı canlı emek ve ölü emek, üretim ve tüketim, üretim ve yeniden üretim gibi Marx'ın merkezi kavram çiftlerini ve bu kavramların altında yatan ontolojik bağlılıkları katetmeyi ve yeniden tanımlamayı gerektirecek.

Gerçek tahakküm, emek sürecinin teknik ve toplumsal şartlarının dönüşümüdür: Başlangıçta sermayenin dışında bulunan, emeğin toplumsal ve teknik koşullarının içselleştirildiği bir süreçtir. Bu koşullar üretim sürecinin işlevsel birer unsuru haline gelir. Malumun tekrarını göze alarak şöyle diyebiliriz: Gerçek tahakküm teknik ve toplumsal dönüşüm arasındaki bağ, daha doğrusu bunların birbirinden koparılamaz oluşudur. Emeğin teknik koşullarının değişimiyle aynı sırada canlı emek daha yoğun hale gelir. Öyleyse kavramın merkezinde makinenin dönüşümü vardır, ki bunun daima siyasi bir dönüşüm olduğunu öne sürmüştüm. (Elbette teknik, toplumsal ve siyasi olanın gerçek tahakkümde ne şekilde birleştiğine bakmak gerekir.) Teknolojik değişimi, daha doğrusu teknolojik değişimin toplumsal dönüşümle ilişkisini gerçek tahakkümün merkezine yerleştirmek birtakım güçlüklere ve çözümsüz gibi görünen sorulara, örneğin, üretim "güçleri" (kabaca teknoloji olarak anlayabiliriz) ve "ilişkileri" (kabaca toplumsal ilişkiler olarak anlaşılabilir) arasındaki ilişkide hangi unsurun belirleyici olduğu sorusuna yol açar. Fakat aynı zamanda gerçek tahakküm tartışmasının metinsel zemini "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" ile *Kapital*'in yayımlanmış nüshası arasındaki bağın ötesine doğru, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki bağı geliştirerek sorunlaştıran başka metinlere doğru genişletilmiş olur. *Grundrisse* içindeki "Makine Üzerine" başlıklı defterler bunların başında gelir.

2. Bölüm'de emeğin teknolojik koşullarının gelişiminin emeğin toplumsal koşullarının siyasi dönüşümünden ayrı düşünülemeyeceğini öne sürmüştüm. Denetleme, gözetleme ve disiplin gibi siyasi ilişkiler makinenin gelişiminin içkin bir parçasıdır. Sermaye hâkimiyetindeki fabrikada teknolojik gelişmenin başlıca amacı, ne de olsa, emek sürecinin yoğunlaşmasıdır. Teknolojik gelişim aynı zamanda emeğin toplumsal, antropolojik ve nihayet ontolojik temelinde bir dönüşümü ima eder. *Kapital*'in 5. Bölümünde Marx, emek sürecinin temel şemasını "herhangi bir toplumsal oluşumdan bağımsız" olarak çizer. Bu şemaya göre herhangi bir emek süreci üç bileşenden oluşur: iş ya da belli bir amacı olan bir faaliyet, üzerinde çalışılan nesne ve üretim aletleri veya araçları. Bu tanım büyük oranda antropolojiktir, yani tarihsel değişimin hareket çerçevesini oluşturan, insana özgü koşulların sınırları olarak sunulan sabitleri ortaya koyar. Marx tarihin bu şemaya ortanca terim üzerinden, yani sürecin hem ürünü hem de unsurlarından biri olan araçlar noktasında dahil olduğunu ileri sürer. "Kemik kalıntılarının yapısı, nesli tükenmiş hayvan türlerinin yapılarını anlamak için ne kadar önemliyse, emek araçlarının kalıntıları da, tarihe karışmış iktisadi toplum biçimlerinin değerlendirilmesi açısından o kadar önemlidir" (KI 183/194). Araçlar, bir toplumsal oluşumun yalnızca teknolojik gelişmişlik düzeyini değil, bu üretim tarzında geçerli olan toplumsal ilişkilere dair ipuçlarını da ele verir. Toplumsal bir gösterge olarak araç, muğlak bir konumda durur. Belirleyici boyut olan "iktisadi oluşumun" bir göstergesi midir, yoksa çok katmanlı bir toplumsal oluşuma ait bir işaret işlevi mi görür, açık değildir. Aracın başkalaşıma uğraması yalnızca neyin üretebileceğini değiştirmekle kalmaz, sürecin üzerine çökelerek bizzat üreticiyi dönüştürür: Şeylerin üretimi aynı zamanda daima bir öz-yaratım süreci, üreten kişinin üretimi, yani öznelliğin üretimidir. Marx'ın emekçi hakkında söylediği gibi, "Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, kendi öz doğasını da değiştirir" (KI 182/192).

Kapital'de metnin bütününe hâkim olan siyasal iktisat eleştirisinin ortasında kısa bir antropolojik spekülasyon olarak yer alan, emek sürecine dair bölüm, aralarında karar vermenin güç olduğu bir dizi teorik alternatifi gözden geçirir. Bu bölümde Marx belirleyici

rolü üretim güçlerine atfetmek ile toplumsal güçlere atfetmek arasında gidip gelir; kimi zaman teknolojinin belirleyiciliğine meyleder, kimi zaman da teknolojinin daha geniş toplumsal sürecin bir sonucu veya işaretinden ibaret olduğunu ima eder.[15] Bu bölüm insan doğası konusunda da aynı derecede muğlaktır. Bir yandan herhangi bir üretim sürecinin aşkın koşullarına ilişkin antropolojik bir şema çizerken, diğer yandan nesnenin dönüşümünün aynı zamanda daima öznenin dönüşümü olduğunu, öznenin bizzat "doğası"nın dönüştüğünü ileri sürer.

Marx her ne kadar emek sürecine ilişkin bu şemanın herhangi bir toplumsal oluşum için geçerli olduğunu iddia etse de, *Kapital*'in ileriki bölümlerinde kapitalizmin zanaattan manifaktüre ve oradan da büyük ölçekli sanayiye doğru gelişimine dair yaptığı analiz bu şemayı altüst eder. Bu son bölümlerde Marx üretim tarzını dar anlamıyla, belli bir teknik ve toplumsal üretim anlamıyla ele alır. Fakat bu bölümlerde aynı zamanda canlı emek, makine ve bilim arasındaki ilişkiye dair, gerçek tahakkümün tanımlanmasında kilit rol oynayacak bir eğilim de tarif edilmektedir. Marx üretim tarzının dar anlamına odaklanırken, fabrikanın hem toplumsal bir mekân olarak, hem de bütün toplumsal ilişkilerin hızı ve örgütlenmesi üzerindeki etkileri açısından resmini çizer.

Marx'ın teknolojik işbölümünün tarihine getirdiği yaklaşım, üretimin örgütlenme ilkesinin münferit bir ürün olan metadan toplumsal bir ürün olan metaya doğru değişiminin izini sürer. Kapitalizmden önce var olan (ve sermayenin biçimsel tahakkümüne giren) tek-

15. Deleuze ve Guattari bu kararsızlığa işaret ediyor: "Ayrıntıları incelendiğinde görülür ki Marx'ın üretim güçleri ve üretim ilişkilerine dair önermesi kadar muğlak bir şey yoktur. Ana hatları yeterince açıktır. Aletlerden makinelere, üretimin insani araçları üretimin toplumsal ilişkilerini ima eder; gelgelelim bu ilişkiler araçlara dışsaldır, onların yalnızca birer 'gösterge'sidir. Fakat burada gösterge ne anlama gelir?" ("Balance Sheet Program for Desiring Machines", *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*). Deleuze ve Guattari yukarıda değindiğim teorik ihtimallerden ikincisini –toplumsal aygıtın göstergesi olarak teknoloji– *L'Anti-oedipe* ve *Mille Plateaux* boyunca geliştirmeye devam ediyorlar. Herhangi bir toplum ile bir tür makinenin birbirine tekabül ettiği rahatlıkla iddia edilebilir; makinelerin farklı türde toplumları şekillendirdiği anlamına gelmez bu, ancak makine, kendisini üretme ve kullanma becerisine sahip olan bu toplumsal biçimi ifade eder" ("Postscript on Control Societies", 180).

nolojik ve toplumsal bir işbölümü olarak zanaat, işçinin beceri ve yetenekleri temelinde örgütleniştir. Bu ilke, teknik ve toplumsal işbölümünün sınırını çizer, belirli bir metanın üretimine ait görevler ancak ayrı birer zanaat kolunu oluşturacak şekilde parçalara ayrılabilir. Manifaktür de bu ilkeyi sarsmaktan ziyade onun sınırlarını zorlar. Hem analitik hem de sentetik bir işleyişe sahiptir: Her bir zanaatı bileşenlerine ayırırken (örneğin at arabası üretimini marangozlar, tabaklar vb. biçiminde ayırır), bir yandan da bu işçileri tek bir süreç içerisinde, aynı çatı altında toplar. "Meta, bağımsız bir zanaatkârın ürettiği münferit bir ürün olmaktan çıkarak, her biri kısmi işlerden yalnızca bir tanesini icra eden zanaatkârlardan oluşan topluluğun toplumsal ürününe dönüşür" (KI 328-9/358). Zanaatın ilkesi değişmeden kalmıştır. İşin nasıl bölüneceğini tayin eden hâlâ münferit işçinin bilgisi, yani bir tek kişinin beceri ve yetenekleridir. Benzer biçimde Claude Lefort da manifaktüre ilişkin olarak, "Atölyenin yapısı hâlâ bedensel bir şemaya göre belirlenmektedir," diye yazar.[16] Marx'a göre kopuş, zanaat ve manifaktür arasında değil, işçi ile emeğin araçlarının bütünlüğü esasına dayanan her iki emek süreci ile farklı bir tür bütünlüğü —emeğin araçları ve nesnesi arasındakini— esas alan büyük ölçekli sanayi arasındadır. Üretim süreci bundan böyle işçinin becerisi temelinde değil, metanın talepleri etrafında örgütlenir.

Makine işçinin üretimi örgütleyen bütünlük olduğu modelden kopuşu mümkün kılar. Marx'a göre makineyi bir aletten ayırt eden şey hareket gücü —kas gücünden dışsal bir güç kaynağına geçiş— değil, makinenin zanaatın antropolojik sınırlarını aşmasıdır.

> İnsanoğlunun kullandığı bir aracın onun elinden çıkıp bir mekanizma içinde yer almasıyla birlikte, sırf alet olan bir şeyin yerine bir makine geçmiş olur. İnsanoğlunun kendisi hâlâ asıl itici güç olmaya devam etse bile aradaki fark hemen göze çarpar. İnsanın aynı zamanda kullanabildiği emek araçlarının sayısı, onun doğal üretim araçlarının, yani kendi vücudunun organlarının sayısı ile sınırlıdır. (KI 360/394)

Makineyle birlikte iş, insan ölçeğiyle sınırlı olmaktan çıkar; insanın organik sınırları (iki kol, iki göz vb.) bundan böyle işin nasıl

16. Claude Lefort, "Marx: From One Vision of History to Another", 159.

yapılacağını tayin etmez. Zanaatın koyduğu sınırlar eninde sonunda insan bedeninden kaynaklanır, ancak bu sınırlar biyolojik olduğu kadar toplumsaldır da, çünkü aynı zamanda işin zanaat kollarına bölünmesinin izlediği eğilime tabidir, bir kişi ömür boyu aynı işi yapabilir. Kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının muhafazakâr yapısının altında yatan ihtiyaç veya kullanım değeri nasıl ki doğal olarak verili değilse, zanaat ilkesinin altında yatan da katışıksız biçimde doğal bir beden tahayyülü değildir. Lonca ve zanaatlara özgü toplumsal pratikler, idareyi elde tutan birliğin üretken doğal beden olduğu fikrini sürekli olarak üretir ve yeniden üretirler.[17] Oysa bu beden daha baştan toplumsal bir bedendir. İşbölümünün, felsefi kökenleri Platon'un *Devlet*'ine kadar uzanan görünürdeki tarihsel sürekliliğinin altında gerçek bir fark yatar: insan kabiliyetleri ve bunların sınırlarını esas alan bir işbölümü ile makinenin teknik kapasitelerinin belirlediği bir işbölümü arasındaki fark.[18] İnsan şemasından özgürleştiğinde, emeğin işbölümü ve organizasyonu yalnızca makinenin teknik taleplerine değil, kapitalist değerlenmenin taleplerine de tabi hale gelir.

> İşbölümünün... öznel ilkesi, makineli üretimde ortadan kalkar. Toplam süreç burada nesnelleşmiştir; aslında ne ise o olarak görülür ve kendisini oluşturan evrelere ayrılır. Her bir parça-sürecin nasıl yürütüleceği ve çeşitli parça-süreçler arasındaki bağın nasıl kurulacağı sorunu mekanik, kimya vb. bilimlerinden sağlanan teknik uygulamalar yardımıyla çözülür. Ancak doğal olarak, bu durumda da teorik kavrayış, geniş ölçekteki deneyimlerin birikiminden faydalanarak geliştirilmelidir. (KI 365/401)

Makine veya makineler sistemi ile emek gücünün yer değiştirmesi el ele gider. İlk olarak, canlı emek artık, üretim süreci içinde merkezi ve örgütleyici bir konum işgal etmemektedir; yer değiştirerek makinelerin oluşturduğu kitlesel yapıya eklenen bir unsur konumunu almıştır. Marx'ın sözleriyle, işçiler "otomatonun bilinçli birer organı"ndan ibaret hale gelir (KI 400/442).[19] Bu yer değiştirme, bi-

17. Didier Delelule ve François Guéry, *Le corps productif*, 25.

18. Marx'ın iddia ettiği gibi, "Platon'da topluluk içerisindeki işbölümü, bireylerin çok yönlü ihtiyaçları ile tek yönlü kabiliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar" (KI 487/396). İşbölümünün kullanım değeri ve beceriyi esas aldığını ileri süren kapitalizm-öncesi bir savdır bu.

lim, kimya ve hatta Marx'ın "büyük ölçekteki deneyimlerin birikimi" olarak bahsettiği fabrikalar ve diğer üretim sahalarından derlenen deneyim ve gözlemlerin içerilmesiyle mümkün olur. Makine, emeği tek başına bir bireyin, hatta bir çatı altında iş gören bir grup işçinin faaliyeti olarak düşünmeyi imkânsız hale getirmiştir. Emeğin hepsi toplumsal emektir; işbirliği fabrika mekânıyla sınırlı olmaktan çıkmış, emek sürecinin koordinasyonu için gerekli olan toplumsal süreçlerin (bilimsel araştırma, ulaşım, koordinasyon, hatta belki reklamcılık) tümünü kapsar hale gelmiştir. "Fabrikada bulunmadığı halde bu işbirliğine dahil olan emekçiler vardır."[20] Marx'ın dar anlamıyla üretim tarzının dönüşümünü —emeğin salt teknolojik örgütlenmesini— tarif ederken izlediği yol, üretimin geniş anlamına, toplumsal alanın tamamına içkin ilişkilere açılır.

Emeğin zanaattan büyük ölçekli sanayiye doğru tarihsel dönüşümü, emek şemasının insan bedeninden makineye doğru yer değiştirmesiyle sınırlı değildir, aynı zamanda bilginin organizasyonunda kökten bir dönüşümü içerir. Zanaat üretiminde işin yapılması için gereken bilgi ve beceriler saklı tutulur ve bir iş koluna mensup olanlar arasında aktarılırdı.

Daha 18. yüzyıla kadar özel zanaatların sırlar (*mystères*) olarak adlandırılmaları bu duruma özgüdür; bunların karanlık dünyasına yalnızca meslekleri ve pratik deneyimleri itibariyle ehil kabul edilen kişiler girebiliyor-

---

19. Bedeni parçalayan ve bedenin parçalarını kendisine çeken bu tür bir makine fikrinin Henry Ford'un özyaşam öyküsünde karşımıza çıktığını belirtmek ilginç olacaktır. Mark Seltzer'in aktardığı gibi,

> Model T'nin üretimi 7882 ayrı parça işi kapsıyordu, fakat Ford bunlardan yalnızca %12'si –949 parça iş– için "güçlü, kuvvetli ve aslında mükemmel bir vücuda sahip adamlar"a ihtiyaç olduğunu fark etti. Geri kalanlardan –ki Ford'un kendi üretim yönteminin en büyük başarısı olarak gördüğü şey de kesinlikle buydu– "670'inin bacağı olmayan adamlar, 2637'sinin yalnızca tek bacağı olan adamlar, 2'sinin kolsuz ve 715'inin tek kolu olan adamlar ve 10'unun da kör adamlar tarafından yapılabileceğini gördük." Bir bakış açısından, böyle bir hayal doğal bedenin vahşice parçalanmasını ve insan iradesinin içinin boşaltılmasını göz önüne getiriyor olsa da, başka bir perspektiften doğal bedenin aşılmasını ve insan iradesinin destekleyici teknoloji aracılığıyla genişletilmesini öngördüğü söylenebilir. ("Serial Killers", 99)

20. Étienne Balibar, "Basic Concepts", 240/474.

du. Büyük sanayi, kendi toplumsal üretim süreçlerini insanlardan gizleyen örtüyü yırtıp attı ve üretimin kendi akışı içerisinde bölünmüş çeşitli dallarını, yalnızca meslekten olmayanlar için değil, bizzat meslek erbabı için bile bir bilmece haline getirdi. Büyük sanayinin, her üretim sürecini kendi başına ele alıp onu oluşturan unsurlarına ayırma —ve bunu yaparken de insan elinin yeni süreçleri uygulayıp uygulayamayacağını gözardı etme— ilkesi, bütün bir modern teknoloji bilimini ortaya çıkarmıştır. (KI 464-5/510)

Bilgi köklerinden, insan elinden, gelenekten, bir yaşam tarzından koparılmıştır, tıpkı emeğin de köklerinden koparıldığı, topluluk içerisindeki çıpalarından özgürleşip sermaye için daha üretken hale geldiği gibi.[21] Üretken emeği oluşturan şeyin alanı bu kökünden koparılma sonucunda yeniden tanımlanır. "Üretici tarzda çalışmak için artık bizzat elle çalışmak bile gerekmez. Kolektif işçinin organlarından biri olmak, bunun alt işlevlerinden herhangi birini yapmak yeter" (KI 486/549). Kapitalizm koşullarında teknoloji, emeğin rolünü aynı anda hem kısıtlar hem de genişletir; fabrikada emeği bir otomata eklenmiş parçalardan birine indirger, öte yandan bilimi ve elbirliği halindeki çoğulluğun bütün toplanmış bilgilerini işe koşar. Üretim sürecinde emeğin rolünün böylelikle hem genişleyip hem de daraltılması, proleterleşme ve toplumsallaşma yönündeki çelişkili eğilimlerin bir sonucu, daha doğrusu somutlaşmasıdır. İlk durumda canlı emek soyut emeğe, birbirinin yerine geçebilen, mekanik ve güvencesiz bir sürece indirgenirken, diğer yandan da ücretli emeğe belki de indirgenemeyecek olan başka faaliyetler, sözgelimi araştırma ve bilim, sermaye için üretken kılınır.

Grundrisse'de topluca "Makineler Üzerine" adıyla bilinen notlar bu çelişkili sürecin bitim noktasının taslağını sunar, bu taslak ay-

21. Her teknik makine belli türde akışları varsayar: Makinenin hem içindeki hem de dışındaki kodların akışı, teknolojinin, hatta bilimin unsurlarını oluşturur. Kapitalizm-öncesi toplumlarda bu akışlar öyle bir biçimde kodlanmış veya üstkodlanmıştır ki hiçbir zaman bağımsızlık kazanamaz (demirci ustası, astronom). Oysa kapitalizmde akışların kodlarının çözülmesi, kod akışlarını da diğer akışlar gibi özgürleştirmiş, mekândan koparmış ve kodlarını açmıştır – o derece ki, otomatik makine daima bu akışları bir güçler alanı olarak giderek gövdesine veya yapısına katmış, bir yandan da bilim ve teknolojiye, kol emeğinden ayrılmış olan sözde zihin emeğine bağlı olmuştur... Bu açıdan, kapitalizmi yaratan makineler değil, makineleri yaratan kapitalizmdir" (*Anti-Oedipus*, 233/277).

nı zamanda, en azından örtük biçimde, gerçek tahakkümün tanımı olarak sunulur. Bu kısımda *Kapital*'de makinenin analizi biçimini alacak olan unsurların (antropolojik şemanın yıkılması ve bilimsel bilginin öneminin artması) biraz farklı bir felsefi ve siyasi kullanıma konduğunu görürüz. Makineye dair bu eğilimler halihazırdaki fabrika sisteminin unsurlarından ibaret olarak değil, gerçek tahakkümün yahut —Marx'ın bu bölümde başvurduğu tabirle— tam tekmil kapitalist üretim tarzının, kurucu unsurları olarak tarif edilir. Üstelik, biraz paradoksal biçimde, Marx makinenin gelişim eğilimini kapitalizmin çözülüşü ve komünizmin maddi temeli olarak sunar. Bu bölümde, kapitalizmin çözülüşü ve buna tekabül eden komünizmin temeli hakkındaki ifadeler, Marx'ın diğer yazılarında bulunanlardan temel bir fark sergiler.[22] Bu farkın bir taslağını vermek gerekirse, Marx'ın en iyi bilinen metinlerinde kapitalizmin sonunu getiren proleterleşmedir (proletaryanın zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan umutsuz bir kitle olarak üretimi), oysa sözünü ettiğimiz fragmanda kapitalizmin sonunu getiren toplumsallaşmadır (elbirliği içinde, bilgi sahibi bir emek gücünün üretimi). Tabii ki bu ikisi birbirinden tümüyle ayrılamaz, çünkü her iki eğilim de aynı antagonist mantığa gömülüdür. Marx'ın farklı metinleri kapitalist üretim tarzının hâkim eğilimi olarak emek gücünün proleterleşmesine veya toplumsallaşmasına odaklanıyor olsa da, bu eğilimlerden biri diğerinden tümüyle ayrı olarak, saf bir biçimde ortaya çıkmaz. Aradaki fark aslında yalnızca bir vurgu farkıdır. Bu fragmanı bizim amacımız açısından belki de daha yararlı kılan şey, başka bir çelişkiye ışık tutmasıdır: Gerçek tahakkümün barındırdığı bu çelişki, toplumsallık ve öznelliğin sermayeye bütünüyle tabi hale gelmesi, buna karşılık, soyut emeğe indirgenemeyecek toplumsal ve öznel bir gücün ortaya çıkışıdır.

22. Bu fragman, şahsına münhasır konumu ve geç kapitalizmle kehaneti andıran paralelliği nedeniyle son dönem eleştirel literatürde oldukça revaçtadır. Fransa ve İtalya'da, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, Antonio Negri ve Jean-Marie Vincent fragmana farklı yorumlar getirmiş veya içerdiği terminolojiyi kendi yapıtlarında kullanmışlardır. ABD'de Moishe Postone ve Nick Dyer-Witheford, fragmanı Marx'ın eleştirel kuramını yeniden okumak için ana teorik kaynak olarak kullanmıştır. Bu çalışmaları aşağıda ele alacağız.

Marx'ın "Fragman"da ortaya attığı önermeler *Kapital*'de geliştirmiş olduklarıyla aynı mantığı izler. *Kapital*'de olduğu gibi burada da Marx, makinelerin ortaya çıkışını beceriyi esas alan üretimin ortadan kalkmasıyla eş tutar. Bir alet daima işçinin ustalığına bağlı iken, makinenin gerek tasarımı gerekse işçiler tarafından icra edilen faaliyetleri taklit etmesi aracılığıyla bilginin makinede içselleştirilmesi bizzat makineyi bir "usta"ya çevirir. Beceri, teknik bilgi ve bilim makinenin fiziksel özelliğine dönüştükçe, işçinin ne olup bittiğini bilmesi gerekmez artık. "Mekanizmanın cansız parçalarını birbirine ekleyerek bir otomat gibi amaca yönelik çalışmasını sağlayan bilim, işçinin bilincinde (*Bewußtsein*) konumlanmış değildir; ancak makine aracılığıyla işçiye yabancı bir güç, makinenin kendi gücü olarak işçi üzerinde etkin olur" (G 548/593). Makinenin gelişimi — daha fazla göreli artı değer elde etme, emeğin üretkenliğini yoğunlaştırma talebinin kamçıladığı gelişim— aslında üretim sürecinde emeğe duyulan ihtiyacı azaltır.

> Emek, üretim sürecinin içsel bir öğesinden çok, denetçisi ve düzenleyicisi konumunu almaya başlar. (Makineler için geçerli olan, insan faaliyetlerinin birleşip bütünleşme tarzı ve işbirliği ilişkilerinin gelişimi için de geçerlidir.) İşçi bundan böyle kendisi ile nesne arasına ara bir unsur olarak işlenip değiştirilmiş bir doğal nesneyi koymaz; bunun yerine, kendisiyle inorganik doğa arasına doğal sürecin sınai bir sürece dönüşmüş halini koyar. Üretim sürecinin baş aktörü olmaktan çıkıp süreci kenardan izleyen biri haline gelir. (G 558-9/601)

Canlı emeğin üretim sürecinde tabi bir rol üstlenmesiyle birlikte, doğayla, tarihin ürünü olan bir nesne dolayımıyla kurulan ilişki esasına dayanan "antropolojik şema" tümüyle paramparça olur. Üretimin temelini oluşturan artık emek gücü değil, nesnelleşmiş haldeki zihinsel güçlerdir.

> Doğa, makine üretmez, lokomotifler, demiryolları, elektrikli telgraflar, ip eğirme makineleri vb. insan çabasının, sanayinin ürünleridir; doğal malzemenin insanın doğa üzerindeki iradesinin ya da insanın doğaya iştirakinin organlarına dönüşmüş halidir. *İnsan beyninin, yine insan eliyle yaratılmış organlarıdır*; bilimin nesnelleşmiş gücüdür. Sabit sermayenin gelişim düzeyi, genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar *dolaysız bir üretici güç* haline geldiğini ve dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının ne

dereceye kadar genel zekânın kontrolü altına girmiş olduğunu, ne dereceye kadar dönüştürülüp ona uyumlu hale getirildiğini gösterir. (G 560/602)[23]

Kapitalizm, bedeni devasa bir otomatonun parçalarına ayıran antropolojik şema olmadan da yapabilir. Gelgelelim yıkıcı bir ihtimal barındıran şey, emek süresinin —soyut emeğin süresi— kapitalist değerlenme, yani mübadele değeri ve artı değer için zorunlu bir koşul olmasıdır. İşçinin beceri ve kuvvetini makineye aktarmakla sermaye, emek gücünün sömürüsüne dayanan bir üretim tarzı olarak bindiği dalı kesmiş olur. "Bir yandan emek süresini asgariye indirmek için bastıran, öte yandan, emek süresini servetin yegane ölçüsü ve kaynağı olarak vaaz eden sermaye ayaklı bir çelişkidir" (G 559/602). Sermaye kendi temellerini yıkarak kendi kendisini dayanaksız bırakır.[24]

Bu noktaya kadar Marx'ın kapitalizmde makinenin veya gerçek tahakkümün başat unsuru olan teknolojinin tarihsel eğilimini henüz gerçekleşmemiş, hatta ütopyacı bir eğilim olarak kavradığı düşünülebilir. Paolo Virno'nun bu fragmana getirdiği farklı yorumda ileri sürdüğü gibi, "Bugün ilk anda dikkatimizi çeken nokta *Grundrisse*'de tarif edilen eğilimlerin bütünüyle *yaşama geçmiş olduğu*, ancak bunun gidişatta özgürleşim veya en azından çatışma yaratacak bir tersine çevirmeye yol açmadığıdır".[25] Teknoloji ve bilgi doğrudan üretken hale gelmiş, ancak bu durum kapitalizme hiçbir tehdit oluşturmamıştır. Elbette Marx'ın metni bu olasılığı da hesaba katmıştır:

23. Genel zekâ (*general intellect*) terimi, asıl metinde İngilizce olarak geçer. Marx'ın bir terim için, özellikle başka metinlerden yaptığı alıntılarla bağlantılı olarak, bazen İngilizceye veya Fransızcaya geçiş yapması *Grundrisse*'de sıkça rastlanan bir durumdur. Dolayısıyla terime ilk anda kavramsal bir önem yüklenmiş değildir. Ancak çağdaş Fransız ve İtalyan felsefecilerin terimi, günümüz üretim sürecinde bilginin rolünü tanımlamak için kullanması, terime kavramsal bir ağırlık kazandırır.

24. Moishe Postone, *Grundrisse*'de Marx'ın eleştirel kuramının değer ile servet arasında radikal bir ayrıma dayandığını ileri sürer. Değer, emek süresiyle ölçülür, servet ise üretebilecek olanın toplamıdır. Dolayısıyla üretim sürecinde bilgi ve bilime kıyasla emeğin önemini azaltmak suretiyle servetin ölçüsü ve aracısı olan emeği devreden çıkaran sermayenin kendisidir (*Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, 359).

25. Paolo Virno, "Notes on the General Intellect", 267.

Kapitalizmin böylece ortaya çıkan devasa toplumsal güçleri emek süresi cinsinden ölçmesi olanaklıdır (G 560/602). Üretkenliğin kaynağı başka yerde —makinenin bünyesine dahil edilen bilgide— olduğu halde emek süresinin hâlâ ücretin, ihtiyaç ve arzuların bölüşümünde kıstas olarak işlev görmesi mümkündür. Emek süresi, emeğin mübadele değeri üretkenliğin bir ölçütü olma işlevini yitirdikten çok sonra bile bir ölçüt, siyasi bir standart olarak iş görmeyi sürdürebilir. Değer, ölümünden sonra da yaşamaya devam eder. "Emek süresi fiilen bir ölçüm birimidir, ancak artık gerçek birim değildir."[26] Öyleyse Marx'ın "Fragman"ını bugünden ayıran farkı tespit ederken sonuca işaret etmek yeterli değildir, çünkü bu sonuç daha baştan muğlak bir niteliğe sahiptir. Üretimin kapitalist örgütlenmesine karşı eleştirel tavrı açık olmakla beraber, "Fragman" kendi ereksel sonuçlarıyla ikircikli bir ilişkiye sahiptir. Kapitalizmin çözülüşünün ve emek süresinin sömürüsüne dayanmayan bir üretim tarzının zeminini tarif ederken, bir yandan da sermayenin sonu geldikten sonra bile ayakta kalması, zombi gibi gezinmeye devam etmesi olasılığını hesaba katar. Fakat fragmanın bugünün gerisinde kalmasının asıl nedeni, Marx'ın toplumun gerçek tahakküm altına girmesini toplumsal bilgi veya genel zekânın makinenin bünyesine, yani sabit sermayeye dahil edilmesi olarak kavramasıdır. Virno'nun ifade ettiği gibi "Marx genel zekâyı (veya ana üretici güç olan bilgiyi) bütünüyle sabit sermayeyle özdeşleştirdi, böylelikle aynı genel zekânın bilakis *canlı emek* biçiminde tezahür ettiği ânı ihmal etti.[27]

"Fragman"da Marx aslen emeğin kısıtlanmasına, bilinçli bir organa indirgenmesine odaklanırken, gerçek tahakkümün çelişkili sürecinin diğer tarafını, yani emeğin, canlı emeğin, toplumsal yaşamın önceden üretken olmayan veya kapitalist değerlenmenin dışında kalan boyutlarına doğru genişlemesini gözardı eder. Gelgelelim Marx sürecin bu diğer yanını kavramsallaştırmasa da ima eder.[28] Virno

26. *A.g.y.*, 268. 27. *A.g.y.*, 270.

28. Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri Marx'ın yazımındaki bu gerilimi şöyle tarif ediyor:

> Süreç şöyle ilerler: Sermaye, bir yandan, üretim sürecinde giderek daha fazla tahakküm altına aldığı emek gücünü "sabit sermaye"ye indirger; diğer yandan, bu topyekûn tahakküm aracılığıyla, toplumsal üretim sürecinin temel

"Fragman"ın genel karakterini tarifinde ve genel zekâ ile canlı emeğin ilişkisine dair açık bir kavramsal ifade bulunmadığını ileri sürmekte haklı olsa da, bu diğer boyutun metinde varlığını ısrarla koruduğunu gözardı ediyor gibidir. Marx'ı genel zekâ ile canlı emeğin kesişimine dikkat ederek okumayı önermekteki amacım "Fragman"ı aşırılıklarından ve kısıtlarından kurtarmak değil. On sayfalık bu kısacık bölümden şimdiki zamanın eksiksiz bir temsilini türetmek değil gayem, gerçek tahakküm problemini irdelemek. Bu problem, bütün toplumsal ilişkilerin sermayenin bünyesine dahil edilmesi ile eşzamanlı olarak soyut emek gücüne indirgenemeyecek yeni bir üretken gücün gelişmesini içerir. Kapital tarafından ölçülemeyen, denetlenemeyen, ancak onun işleyişi için zaruri olan bir şey söz konusudur. Marx'ın ölçülebilir olmayan bu aşırılığa pek çok farklı isim verdiğini —ilkel birikim, canlı emek ve şimdi de genel zekâ— bu isimlerin sermayenin tarihindeki farklı evrelere, farklı problemlere tekabül ettiğini gördük. Bu sorunu bir sorun olarak kavramak açısından, ifade edilişinde doğan boşluklar ve güçlükler de kullanılan kavramlar kadar önem taşıyor.

Marx kapitalizmin emek süresinin merkezi rolünü azaltması sürecini tarif ederken bu sürecin bilgi ve gücün makinenin bünyesine dahil edilmesinden öteye geçen boyutlarına işaret eder.

> Dolayısıyla [sermaye] bir yandan zenginlik üretimini, üretimde harcanan emek süresinden (nispeten) bağımsız hale getirmek için bilimin ve doğanın tüm güçlerini, toplumsal işbirliğinin ve toplumsal münasebetin tüm olanaklarını seferber eder. Öte yandan, böylece yaratılan bu dev toplumsal güçleri emek süresiyle ölçmeye, onları önceden üretilmiş olan değerlerin değerini korumak için gerekli olan sınırlar içine hapsetmeye çabalar. Üretici güçler ve toplumsal ilişkiler —toplumsal bireyin bu iki ayrı cephesi— sermayenin gözünde sadece birer araçtır ve sermayenin sınırlı temeli üzerinden yapılan bir üretimde, araçtan başka bir şey olamazlar. (G 559-60/602)

Toplumsal sözcüğünün tekrarı, özellikle de toplumsal ilişkiler veya münasebet ile bilim ve üretici güçlerin aynı sürecin iki yüzü

---

aktörünün artık (ister genel bilimsel bilgi biçiminde olsun, isterse toplumsal faaliyetlerin "birbiriyle ilişkilendirilmesi", yani işbirliği biçiminde) "toplumsallaşmış olan genel zekâ" olduğunu gösterir. ("Travail immatériel et subjectivité", 90)

olarak yan yana gelişi, gerçek tahakkümün bilim ve teknolojinin emeğin yerini almasından ibaret olmayan bir boyutuna işaret eder. Emeği bir bekçi gibi gören önceki paragrafta da benzer bir referansa rastlanır. Marx makinenin bağımsız işleyişine işçinin bekçilik ettiğini söyledikten sonra "makineler için geçerli olan, aynı zamanda insan faaliyetlerinin birleşip bütünleşme tarzı ve işbirliği ilişkilerinin gelişimi için de geçerlidir," diye eklemektedir. Buradan emeğin —süreyle ölçülen ve ücrete tabi olan soyut emeğin— yalnızca makinenin bünyesine katılmış olan bilgiye değil, onun ötesine geçen toplumsal güçlere de bekçilik ettiği anlamı çıkar. Nasıl ki makine ücrete veya değer ölçütüne tabi olmadan üretken olabiliyorsa, toplumsal ilişkilerin ya da toplumsal bireyin üretken gücü de hem üretken hem de ölçülemezdir. Gerçek tahakkümde işe sürülen şey yalnızca doğanın makinede içerilmiş güçleri değil, aynı zamanda makineyi meydana getiren ancak nihayetinde ona indirgenemeyecek olan toplumsallığın, toplumsal ilişkinin gücüdür.

Gerçek tahakkümde, işçiyle nesne arasında duran şey araç değil başka bir emek veya emek aracılığıyla birikmiş bilgi olduğundan, canlı emek, canlı emeğin dolayımıdır. Genel zekâyı makinenin bünyesine dahil edilen bilgiden başka türlü anlamak için, farklı işçiler, farklı üretim sahaları arasında işbirliğinin ötesine geçen ilişkiyi yeniden düşünmek gerekir. İşbirliğinin esası olan ilişki, aynı çatı altında, fabrikada toplanmış olan işçiler ile kapitalist mülk sahibi, idari kadro veya plan biçiminde tezahür eden emek sürecinin kapitalist denetimi arasındaki ilişkidir. İşçiler arasındaki ilişki, birbirinden görece yalıtılmış ve bağımsız bireylerin emeğinin yoğunlaşma biçimlerinden biridir yalnızca. Gerçek tahakküme gelindiğinde ise, üretimi fabrikanın sınırlı mekânında tanımlamak artık olanaklı değildir; üretimin her hamlesi fabrikanın kısıtlı mekânı veya zamanının dışında kalan bilgi, araç, keşif ve toplumsal ilişkileri kapsar. Fabrika, toplumsal bir fabrikaya dönüşür.[29] Bu toplumsal fabrika,

29. Michael Hardt ve Antonio Negri bu dönüşümü şöyle tarif ediyor:

Fabrika bundan böyle emeğin ve üretimin yoğunlaştığı saha olarak düşünülemez; iş süreçleri fabrika duvarlarının dışına taşınmış, bütün topluma yayılmıştır. Diğer bir deyişle, üretim mekânı olarak fabrikanın gerileyişi, fabri-

farklı işler, farklı işçiler arasında aynı anda aynı sermayedara veya aynı tasarıma tabi olmakla sınırlandırılmamış, işbirliğinin tutarlılıktan yoksun toplumsallığıyla da ifade edilemeyecek olan bir ilişki içerir. Canlı emeğin canlı emek tarafından dolayımlandığı bir ilişkidir bu, yalnızca makine değil farklı sahalarda icra edilen emek de emek gücünü artırır ve dönüştürür. Bu dönüşüm nasıl ki fabrikanın sınırlı mekânı üzerinden anlaşılamazsa, dar anlamıyla salt üretim üzerinden de anlaşılamaz. Fabrikanın ötesine geçen bu ilişki dolaşım ve tüketim ilişkilerini de içermelidir. Birinci bölümde ortaya konan "1857 Girişi"nin yorumuna dönerek şöyle diyebiliriz: Dolaşım ve tüketimi, her ikisinin de üretken olmasından dolayı, içermelidir.

GAYRİ MADDİ EMEK

Negri, Marx'ın *Grundrisse*'yi yazarken kullandığı yöntemin araştırma (*Forschung*) ile sunumun (*Darstellung*) iç içe geçmiş bir biçimi olduğunu belirtir. Belli bir araştırma alanı veya bir dizi defterden çıkan sonuçlar, bir başka araştırma alanı için başlangıç noktası olarak sunulur.[30] Farklı araştırmaların art arda eklendiği basit, çizgisel bir ilerleme değil, kriz ve yer değiştirmeyle ilerleyen ucu açık bir hareket söz konusudur. Bu kavramsal hareket, kapitalist üretim tarzının temel çelişki ve antagonizmalarının ilerleyişinin izini sürme çabasıdır.[31] Bu hareket içerisinde Marx'ın araştırmasının temel kategorileri yer değiştirir, farklı açılardan görülür, sorunlaştırılır, hatta farklı kavramsal ve ontolojik zeminlere kayar. Bir önceki bölümde eme-

---

ka üretimine özgü rejimin ve disiplinin gerilediği anlamına gelmez, yalnızca bundan böyle toplum içerisinde belli bir sahayla sınırlı olmadığı anlamına gelir. Toplumsal üretimin bütün biçimleri içine sızmış, bir virüs gibi yayılmaktadır. Fabrika rejimi, yani münhasıran kapitalist üretim ilişkilerinin kuralları artık bütün topluma nüfuz etmiş durumdadır. (*The Labor of Dionysos: A Critique of the State Form*, 9)

30. Antonio Negri, "Marx et le travail: le chemin de la désutopie", 198.

31. Geçen bölümde tartıştığım üzere, antagonizma kendisiyle özdeş bir ilişki değildir; yani kapitalizmde işçi ile sermayedar arasında doğrudan olduğu varsayılan antagonizma, sürekli yasal, teknolojik ve toplumsal pratiklere ve ilişkilere doğru kayar.

ğin önce nasıl antropolojik bir zeminde konumlandırıldığını, fakat hemen ardından teknolojik ve toplumsal güçlerinin gelişmesiyle birlikte ayakları altından bu zeminin nasıl kaydığını görmüştük. "Fragman"ın tamamı bu doğrultuda ilerler gibidir. Değer, sabit sermaye ve döner sermaye kavramları sorunlaştırılır ve yeniden tarif edilir. Dolayısıyla fragmanı kapitalist üretim tarzının yaklaşan çöküşü veya hatta gerçek tahakküm üzerine pek çok anlatıdan biri olarak okumak yerine Marx'ın temel kategorilerinden bazılarının gerçek tahakkümle özdeşleşen toplumsal dönüşüm ışığında yeniden ele alınması olarak okumak mümkündür. Bu yeniden ele alış sürecinin zirve noktası, Negri'ye göre, gerçek tahakkümde öznelliğin rolünün kavranması amacıyla hem tüketim hem de sabit sermayenin yeniden tanımlandığı pasajdır.[32]

> Doyum yeteneği, tüketimin koşulu ve ilk aracı olup bu yeteneğin gelişmesi bireysel bir potansiyelin, bir üretici gücün gelişmesi demektir. Emek süresinden sağlanan tasarruf, serbest zamanın, yani bireyin her yönüyle gelişmesine ayrılan sürenin artması demektir; bu çok yönlü gelişme de en büyük üretici güç olarak yine emeğin üretici gücünü etkileyecektir. Dolaysız üretim sürecinin açısından bunu *sabit sermaye* üretimi olarak görmek mümkündür — insan burada sabit sermayenin ta kendisidir. Bu arada, emek süresinin, burjuva iktisadının perspektifinden göründüğü gibi, serbest zamanın soyut antitezi olarak kalamayacağını ayrıca belirtmeye gerek yok. Emeğin yerini, Fourrier'nin iddia ettiği gibi oyun alamaz (yine de, bölüşümün değil de üretim tarzının daha üstün bir biçim tarafından aşılmasını nihai amaç olarak koymakla Fourrier'nin büyük katkı yaptığını teslim etmeliyiz). Boş vakit, istirahat vakti olduğu kadar daha yüksek faaliyetlere ayrılacak vakit demek olan serbest zaman, sahibini şüphesiz başka bir insan haline getirir ve bu kişi dolaysız üretim sürecine de yepyeni bir insan olarak dahil olur. O halde üretim süreci, oluşum halindeki insan için bir disiplin aracı olduğu kadar, oluşmuş ve olgunlaşmış, kafasında toplumun birikmiş bilgisini taşıyan insan için de bir alıştırma süreci, deneysel bir bilim, maddi olarak yaratıcı ve nesnelleştirici bir bilimdir. (G 567/607)

Bu pasaj Marx'ın daha önce kapitalizm-öncesi ile kapitalizm arasındaki temel fark olarak tanımladığı şeyi tümüyle farklı bir biçimde tekrar eder. Kapitalizmin öncesinde öznellik, topluluk ve ona

32. Antonio Negri, "Marx et le travail", 202.

tekabül eden tahakküm ve boyun eğme ilişkileriyle birlikte, üretim tarzının bünyevi bir unsuru olarak yeniden üretilirken, kapitalizmde öznel kabiliyetler, arzu ve ihtiyaçlar, kapitalist üretim tarzının ihtiyaçları paralelinde hiç durmadan biçim değiştirir. Yukarıdaki pasajda ise bu öz-dönüşüm ve deneysellik süreci, kapitalizm ile ondan öncesi arasındaki bir çığır farkı biçiminde değil, yeni bir tür sabit sermayenin, sabit sermaye olarak öznelliğin meydana gelişi olarak karşımıza çıkar. Bilgi ve toplumsal ilişkiler yalnızca makine biçiminde değil, insan öznesi olarak da sabit sermayeye dahil edilir. Bu yeni özne "serbest zaman" sırasında, ücretli emeğin zamanı dışında, yani tüketim içerisinde, tüketim aracılığıyla üretilir.

Grundrisse'de yeni bir bireyin, yeni bir öznelliğin üretimi, çoğu kez eleştirel bakış açısının temeli olarak sunulur. Bu açıdan *Grundrisse, 1844 El Yazmaları*'nda en güçlü biçimde ifade edilen bir temayı, şimdiki zamanın, içinde barındırdığı gizil olanaklar ışığında eleştirisini ileri taşır.

> Sosyalizm koşullarında insan ihtiyaçlarının *zenginliğinin* ne denli önemli olduğunu, dolayısıyla gerek *yeni bir üretim tarzının* gerekse yeni bir üretim *nesnesinin* taşıdığı önemi gördük: *insan* doğasına ait güçlerin yeni bir tezahürü ve *insan* doğasının yeni şekillerde zenginleştirilmesi. Özel mülkiyet koşullarında her ikisinin de anlamı tersyüz edilir. Herkes kafasında, bir başkasında *yeni* bir ihtiyaç doğurmayı, böylelikle onu yeni fedakârlıklara zorlamayı, yeni bir bağımlılık ilişkisine mahkûm etmeyi ve yeni bir doyum tarzına, dolayısıyla ekonomik mahvoluşa doğru ayartmayı kurar. (147)

1844 El Yazmaları'nda yeni ihtiyaçların, yeni bir öznenin üretimi kapitalizmin temel bir çelişkisi, kapitalizme özgü yabancılaşmanın temel bir unsuru olarak ortaya konur. "Bu yabancılaşma bir yanda ihtiyaçların ve giderilme biçimlerinin gelişkin bir biçim alması, diğer yanda ise ihtiyacın hayvani bir barbarlaşmasında, tümüyle kaba saba soyut basitliğinde kendisini gösterir" (148). Sermayenin serveti işçinin yoksulluğuyla tezat oluşturur. Yeni ortaya çıkmakta olan tüketim alanında yeni duyarlılıkların, yeni bir insanlığın yaratılması, üretimin insanlıkdışı koşullarıyla, hava, ışık, dinlenme ve yiyeceğin bulunmadığı, varsa bile hayatta kalmak için zaruri olan asgari düzeye indirildiği fabrikayla karşılaştırılır. Öyleyse eleştiri-

nin ve siyasetin görevi, mülkiyeti ortadan kaldırarak bu çelişkinin üstesinden gelmektir.

Grundrisse'de ise bu tezat bu derece derli toplu ifade edilmez. Tüketim sahasının içinde yeni ihtiyaçların, yeni bir öznelliğin üretimi, üretim sürecinde ihtiyaçlardan mahrum edilmeyle tezatlık içinde yer almaz, proletaryanın yoksulluğuna karşı burjuvazinin sefahatini ifade etmez. *1844 El Yazmaları*'nda yeni bir insanlığın üretimi, şeylerin üretiminin bir sonucudur: Sanayi, müzik, sanat ve bilimde yeni nesnelerin geliştirilmesi bunlardan zevk almayı bilen bir özneyi üretir. *Grundrisse*'de ise yeni bir duyarlılığın, yeni bir insanlığın üretimi, nesnenin dolayımına ihtiyaç duymaksızın üretim sürecinin ayrılmaz bir parçası haline gelir. (Bir sonraki kısımda tartışacağım gibi, gerçek tahakkümün önemli bir boyutu, öznelliğin, duygulanımlar ve bilginin hizmetler aracılığıyla doğrudan üretimidir.) Kapitalist tüketim ile kapitalist üretimin talepleri arasında önceden ifade edilen çelişkinin belagat gücünden eser yoktur şimdi. Ancak öznelliğin üretimin ayrılmaz bir parçası haline geldiğini söylemek, sanki bütün antagonist güç otomatik olarak kaybolmuş gibi, öznelliğin sistemin işleyen bir unsuru haline geldiği anlamına gelmez. Fourier'nin çalışma yerine oyun üzerine kurulu ütopyacı toplum tahayyülünden bahsetmesi, Marx için tüketim sahasında yeni bir bireyin üretilmesinin, bütün insan kabiliyetlerinin ve güçlerinin insani (sabit) sermayeye dönüşmesi demek olmadığını gösterir. Bu soru, kapitalist üretim tarzının nihai zemini sorusundan ayrı düşünülemez. Sabit sermaye olarak öznelliğin üretimi, serbest zamanın üretken ve dönüştürücü niteliği, devrimin muhtemel bir zemini olarak verilidir.

Bu pasaj Marx'ın siyasi yazılarında dile getirdiği en ünlü beyanlarından ve mantıktan —çoğunlukla Marx'ın bütün yapıtlarını kapsadığı ve yönettiği düşünülen mantık— bir kopuş gibi görünüyorsa, Marx'ın emek kavramsallaştırmasından kopuşu da bundan geri kalmaz. Makine veya büyük ölçekli sanayinin antropolojik şemayı nasıl altüst ettiğini görmüştük: aracın insanın doğa ve dünyayla ilişki kurmasını sağlayan bir nesne olmaktan çıkıp bir mekanizmaya, içerisinde insanın "bilinçli bir organ" konumunda olduğu mekanikleşmiş doğaya dönüşmesi. Gerçek tahakkümün diğer yanı da —toplumsallaşmış bir bireyin, yeni öznel güçlerin üretimi— emek süre-

cinin antropolojik şemasından kopar. İlk durumda özne ile emek aracının ilişkisi sorgulanır, öznenin nasıl araca tabi olduğu gösterilirken, ikinci durumda üretken emeğin bizzat tarifi sorgulanır, zira "ürünün üretim ediminden ayrılamayacağı" bir emeğin varoluşu ortaya atılmaktadır. Bu emek modelinde üretimin toplumsal ilişkiler ve öznellik üzerindeki etkisi, emek süreci şemasında olduğu gibi nesnelerin dönüşümünün bir yan ürünü değildir, doğrudan emek tarafından üretilmiştir, yani emek kendi kendini üretir hale gelmiştir.

Daha önce gördüğümüz gibi Marx, gerçek tahakkümde "bireyin artık elini nesneye sürmesi gerekmez, kolektif işçinin bir organı olması ve onun parça işlevlerinden birini yerine getirmesi yeterlidir" der (KI 486/532). Böylece üretken emeğin tanımı kökten değişir; nesneyle kurulan dolaysız etkileşim olmaktan çıkarak çağdaş kapitalizmin toplumsal süreçlerinden ve destek işlevlerinden birine dönüşür. Üretken emeğin radikal biçimde yeniden tanımlanmasına karşın, nesneyle doğrudan etkileşim —araçsal bir ilişki— modeli Marx'ın düşüncesine hâkim olmayı sürdürür. Bu nedenle üretken emek sorunu Marx için çetrefil bir sorundur. "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları"nda Marx, üretken işi kesinkes nominalist bir biçimde tanımlar. Emeği üretken olarak tanımlayacak herhangi bir içerik veya özgül bir nitelik yoktur. Üretken emek, sermaye üreten emektir, artı değer üreten her tür ücretli emek bu sınıfa girer. Sonuç olarak Marx, bugün çoğu kez "kültürel üretim" olarak adlandırılan şeyin pek çok biçiminin üretken kabul edilebileceğini ileri sürer.

> Örneğin *Kayıp Cennet*'i yazan [John] Milton, üretken olmayan bir işçiydi. Buna karşılık, kitapçısı için fabrikasyon iş yapan yazar üretken işçidir. Milton *Kayıp Cennet*'i ipekböceğinin ipek üretişi gibi, *kendi* doğasını harekete geçirerek yazdı... Bülbül gibi şakıyan bir şarkıcı, üretken olmayan bir işçidir. Şarkısını para karşılığı satarsa o açıdan ücretli işçi ya da meta taciri olur. Ama aynı şarkıcı, para kazanmak için ona şarkı söyleten bir *girişimci* tarafından işe alınırsa üretken işçi olur; çünkü doğrudan doğruya sermaye üretmektedir. Başkalarına ders veren bir öğretmen üretken işçi değildir. Ama ücretli işçi olarak bir enstitüde başkalarıyla birlikte işe alınan ve emeğiyle bu bilgi taciri kurumun müteşebbisinin sermayesini artıran bir öğretmen, üretken işçidir. Gene de bu işlerin çoğu, sermayenin biçimsel tahakkümü evresine dahi ulaşmamış durumdadır ve aslında geçiş evresine aittir. (KI 805/113)

Bu örneklerde önemli olan, üretken emeğin yeniden tarifine öznelliğin dahil oluşudur. Şarkıcı örneğinde, artı değeri üreten onun şahsi yetenekleri ve kabiliyetleridir, öğretmenin durumunda ise ders vermek, yeni bilgi, beceri ve kabiliyetlerin geliştirilmesi sermaye için üretken kılınmıştır. Okulun sermaye üreten kârlı bir işe çevrilmesiyle doğrudan sağlandığı gibi, dolaylı olarak, üretilen öznelerin sabit insan sermayesinin parçası haline gelmesiyle de sağlanır. Her iki durumda da üretilen ve üretken olan şey bizzat öznelliktir. İlk örnekte şarkı söyleme yeteneği artı değer üretiminin boyunduruğu altına alınır; ikinci durumdaysa okul, bilgi sahibi (aynı zamanda itaatkâr) özneler üretir. Bu iki tür üretken emek sanal bir kesişim noktasına dek uzatılabilir, öyle ki bir alanda veya işkolunda öznel kapasitelerin üretimi, bir başka alanda yeni bir üretimin zeminini —Marx'ın "toplumsal birey" adını verdiği şeyi— oluşturmaya başlar. Bu muhtemel kesişim noktasına karşın Marx böyle bir üretimin —üretimin üretimi— "kapitalist üretimin ölçeğiyle karşılaştırıldığında mikroskopik bir önem" taşıdığı görüşündedir (KI 806/114).

Bu gözardı edişin pek çok tarihsel nedeni vardır kuşkusuz, bunlar içinde en bariz olanı da bizzat kapitalist üretim tarzının tarihsel gelişimidir. Marx'ın yazdığı dönemde gerçek tahakkümün tanımı, yani fabrikanın hâkim teknolojik üretim tarzı haline gelmesi bile bir öngörüden ibaretti, fazlasıyla çatışmalı ve düzensiz bir üretim tarzı içerisinde muhtemel eğilimlerden yalnızca bir tanesiydi. Tarihsel malzemenin tamamını incelemeden de, Marx'ın öznelliğin öznellik tarafından üretimini kenara itmesinin, dönemin tarihsel eğilimlerine tekabül ettiği söylenebilir. En başta da, pek çok faaliyet ve pratiğin, yazı yazmak ve ders vermek gibi kültürel üretim faaliyetlerinin, ardında bir nesne bırakmadan üretim ediminin sona ermesiyle birlikte ortadan kalkan üretim faaliyetlerinin henüz tam boyunduruk altına alınmamış oluşu Marx'ın bu yöneliminde etkili olmuştur. Marx'ın kapitalizmin "kraldan fahişeye kadar" bütün faaliyetleri ücretli emeğe indirgediği iddiasına karşın, onun yapıtını kaleme aldığı sıralarda, bugün kültürel üretim veya hizmetler adını verdiğimiz bu faaliyetlerin büyük bölümü artı değer üretimine henüz dahil edilmemişti. Üstelik birer tüketim kalemi olarak kültürel ürün ve hizmetler —sanatın sahnelenmesinden garsonun, kâhyanın ve hizmet sektö-

rünün prototipi diyebileceğimiz diğerlerinin sunduğu hizmete varıncaya kadar— ücretle çalışan emekçiler tarafından değil, çoğunlukla sermayedarlar tarafından tüketilmekteydi. Lüks tüketime harcanan para, kârın bir kısmıydı, üretim aygıtına yatırım yapmak yerine üretken olmayan yollarla harcanan sermayeydi. Dolayısıyla bu tür üretim, öznelerin veya toplumsal ilişkilerin üretimi, kapitalist üretim ve yeniden üretim alanının esasen dışındaydı.

Marx kültürel nesnelerin, örneğin kitaplar ve sanat yapıtlarının, eninde sonunda kapitalist değer tespitine tabi olma ihtimalini pekâlâ göz önüne alıyor gibi görünse de, onun nezdinde hizmetler veya hizmet ilişkileri kapitalist üretim tarzının kıyısında kalmaya mahkûm gibidir. Marx'a göre bunlar lüks harcamanın, paranın sermaye üretimine dönüşmeden harcanmasının örnekleridir. Hizmetler, üretim ediminin sona ermesiyle birlikte ortadan kalkan ürünler, "üretken olmayan ücretli emek" biçimleridir (KI 806/112). Bu ilişkilerin gelecekte kapitalist değer tespitine tabi olabileceğini görmek yerine, Marx bunları geçmişe ait biçimler gibi değerlendirir. Ona göre bunlar burjuvazinin israfı, feodalizmle ilişkilendirilebilecek bir imtiyaz ve "hizmet" düşkünlüğüdür. Leopoldina Fortunati'nin belirttiği gibi Marx, hizmetleri tümüyle kapitalizm-öncesi bir imtiyaz ekonomisine ait gibi görür, bu nedenle ev işi biçimi altında kapitalizmi meydana getiren hizmet ilişkilerini gözden kaçırır.[33] Kapitalizm tanımı gereği şahsi ilişkilerin, sözgelimi toprak ağası ve serf arasındaki ilişkinin yerini gayri şahsi, soyut bağımlılık ilişkilerine terk etmesi olduğundan, kapitalizm içerisinde hizmet ilişkilerine yer yoktur, varsa da ancak kenarlardadır.[34]

Bu kenara itilmiş üretim unsurları —kültürel üretim ve hizmetler— gerçek tahakkümde ön sıraya yerleşir. Marx'ın gerçek tahakküme dair tarifinde ancak dolaylı olarak, toplumsal bireyin ve top-

33. Leopoldina Fortunati, *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*, 49.

34. Christian Marazzi gerçek tahakkümde hizmet sektörünün yükselişinin belki de en iyi biçimde ev işi modeli üzerinden anlaşılabileceğini öne sürüyor. Her iki durumda da şeylerin üretimi bir ilişkinin üretimi içine yerleşmiştir (*La place des chausettes: le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, 93).

lumsal ilişkilerin üretken gücünden bahsederken değindiği bu unsurların ne derece merkezi bir konumda yer aldıkları kuşkulu olmakla beraber, içinde bulunduğumuz, "fiilen var olan gerçek tahakküm" diye adlandırabileceğimiz koşullar altında bunların varlığına dair daha güçlü bir sav ileri sürülebilir. Maurizio Lazzarato, çağdaş kapitalist üretim tarzının "gayri maddi emek" adını verdiği şeyin edindiği merkezi konum itibariyle tarif edilebileceğini ileri sürer.

> Gayri maddi emek kavramı emeğin iki farklı yönüne işaret eder. Bir yanda, metanın bilgi içeriği itibariyle, sanayi ve hizmet sektöründe, büyük şirketlerde işçilerin emek sürecinde gerçekleşen değişimlere işaret eder: doğrudan emeğin kullandığı beceriler giderek sibernetik ve bilgisayar denetimi (ayrıca yatay ve dikey iletişim) becerilerini kapsar hale gelir. Diğer yandan, metanın "kültürel içeriği"ni üreten faaliyet açısından gayri maddi emek, normalde "iş" olarak kabul edilmeyen bir dizi faaliyeti, diğer bir deyişle, kültürel ve sanatsal standartları, modaları, beğenileri, tüketici ölçütlerini ve daha stratejik olarak kamuoyunun kanaatini tanımlama ve belirleme işiyle uğraşan faaliyetleri kapsar.[35]

Gayri maddi emeğin merkezi bir konuma sahip olduğunu ileri sürmek diğer emek biçimlerinin, örneğin fabrika üretiminin, ortadan kalktığını söylemek değildir. Böyle bir iddia toptan saçmadır. Gayri maddi emeğin diğer üretim biçimleri üzerindeki baskınlığını sağlayan bir eklemlenme, bir ilişkiler ilişkisi olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Marx *Kapital*'de özgül bir teknolojik ve toplumsal üretim tarzı olan fabrika sisteminin nasıl başat hale geldiğini açıklarken, diğer üretim tarzlarıyla —zanaat ve tarım— nasıl kesiştiğini, bunların üretim hızını ve koşullarını nasıl belirlediğini gösterir. Bu diğer teknik ve toplumsal üretim tarzları ya fabrika modelini, onun disiplinini, teknolojisini ve yapısını içsel olarak sahiplenirler, ya da ona dışsal olarak uyum göstererek fabrika toplumuna özgü genişleyen kentli nüfus için üretim yapmaya başlarlar. Fabrikanın baskın olduğunu söylemek, onun diğer üretim biçimleri üzerinde hâkimiyet kurduğunu ileri sürmek anlamına gelir.[36]

Benzer bir iddia gayri maddi emek için de ortaya atılabilir. Yoğun iletişimsel ve ilişkisel temas yüzeyleri sanayi üretimine içsel bir

35. Maurizio Lazzarato, "Immaterial Labour", 133.

uyum gösterir. Bu durumda üretim hâlâ maddi meta üretimidir, ancak şeylerin sessiz sedasız üretimi, iletişimin sürekli karşılıklı ilişkilerinin —fabrika ile perakendeciler, işçiler ve yönetim arasındaki iletişimin— gürültüsünde boğulur.[37] Daha da önemlisi, gayri maddi emeğin üretime dışsal olarak dahil edilmesi söz konusudur. Üretim, önceki üretim tarzının —fabrika veya zanaatlar— teknolojik ve toplumsal taleplerine göre devam eder, ancak her ürün gayri maddi emekten geçmelidir. Üretilen her meta, piyasaya kadar ona eşlik edecek bir imaj, yaşam tarzı ve gayri maddi bir haleyle donatılmış olmalıdır. Bu imajları üreten, salt üst düzey reklamcıların talimatı değildir, halihazırdaki kültürel pratikler ve yaşam tarzlarından pek çok şey ödünç alırlar. "Toplumsal iletişim süreci (ve onun ana içeriğini oluşturan öznelliğin üretimi) burada doğrudan üretken hale gelir, çünkü üretimi üretmektedir."[38]

"Gayri maddi emek" kavramının, kapital koşullarında emeğin sahip olduğu çelişkili eğilimleri gölgelediği yönünde bir itiraz getirilebilir: emek gücünün toplumsallaşması ve proleterleşmesi yönündeki eğilimlerin çakışması. Gayri maddi emek, son derece "toplumsallaşmış" —işbirliği halinde, hünerli, düşünceye dayalı— bir emek biçimi gibi görünür, üstelik bu niteliğine tekabül eden bir proleterleşme eğilimi söz konusu değildir. O halde kapitalizmin çift yönlü eğilimi bir tür ikaz gibi değerlendirilebilir. Kapitalist üretim tarzının genel bir eğilimi olan gayri maddi emek, yüksek ücretli bilgisayar programcısı veya reklam şirketi yöneticisi gibi münferit figürlerle karıştırılmamalıdır. Gayri maddi emek aynı zamanda "duy-

36. Gayri maddi emeğin başat olduğu iddiasına getirilen itirazlar, gayri maddi emeğin çoğunlukla yer tuttuğu kent merkezlerinin dışında veya yanı sıra –sanayi üretiminden köylülük temelli zirai üretime dek– başka emek biçimlerinin de var olduğuna işaret etmekle yetinir (bkz. Lazzarato ve Negri, "Travail immatériel et subjectivité, 97). Bu itirazların muhtemelen gözden kaçırdığı nokta, bu farklı üretim biçimlerini nasıl bir hegemonik eklemlenmenin bir arada tuttuğu sorusudur.

37. Bu sonuç dönüşüme çoğunlukla "fordist" tabir edilen modelden "Toyota" modeline geçiş örnek gösterilir. İlk üretim biçiminde, üretim tüketimden hem önce hem de bağımsızdır; birbirine neredeyse tıpatıp benzeyen, standart bir dizi mal, önceden verili bir pazar için üretilir. İkinci durumdaysa, stok düşük tutulur veya hiç stok yoktur ve mallar piyasadan gelen bilgiye göre üretilir (bkz. Marazzi, *La place de chausettes*, 20-22; Michael Hardt, "Affective Labor", 93).

38. Lazzarato, "Immaterial Labor", 143.

gusal emek"i içerir. Duygusal emek ise varlık halleri, sağlık, arzu, konfor ve tutkuya ilişkin durumları üreten ve dolaşıma sokan bütün emek türlerini kapsar.[39] Duygusal emek türleri reklam şirketi yöneticisinden sağlık sektöründe veya kreşte çalışan bakıcıya kadar uzanır. O halde, duygusal emeğin en alt kademesinde işgücünün eğitimli veya beceriyle donatılmış olmayan, dolayısıyla toplumsallaşmış da olmayan (genelde kadın) bir kesimi bulunur. Duygusal emeğin en alt basamağı toplumsallaşmanın sıfır noktasıdır: bakım, iletişim veya etkileşim gibi temel yetiler. Sömürülen yetiler bunlardır. Toplumsallaşmanın bu sıfır derecesinin, kültürün bağrında doğanın bir kalıntısı olmadığını belirtmek gerekir. Mariarosa Dalla Costa' nın işaret ettiği gibi, aile, yeniden üretim işini üretimin işbirliği ağlarından ve teknolojik dönüşümünden uzakta tutan uzun bir tarih sürecinde meydana gelmiş, üretilmiştir.[40] Toplumsallığın sıfır derecesi bazı faaliyetlerin —çocuk bakımı ve ev işi gibi— "doğal" addedilmesi sonucunda tarihsel olarak üretilmiştir ve bu nedenle bu tür ilişkiler sömürüye yatkındır.

Proleterleşme kavramı, gelişmiş işbirliği kapasitesine ve becerilere sahip olan özneyi (kapitalizm-öncesi üretimin zanaatkâr ve ustaları) birbiri yerine geçebilen, soyut emek süresinin bir biriminden ibaret olan özneye indirger. Toplumsallaşmanın sıfır derecesi olan duygusal emek ise toplumsal ilişkilerin asgari ve en yaygın biçimlerinin sömürüsüne dayanır. İlk durumda öznelliğin soyut emek gücüne indirgenmesi söz konusuyken, ikinci durum en iyi biçimde "toplumsal" ilkel birikim olarak tarif edilebilir: toplumsallaşma veya etkileşim kurma kabiliyetinin —ki sermayeden önce ve onun dışında var olur— birikimi.[41] Her iki durumda da emek güçleri arasında insan potansiyelinin sıfır derecesini, çalışma veya iletişim kurma potansiyelini temel alan bir hiyerarşi tesis edilir. Üstelik, nasıl ki duygusal emeğin en düşük ücretli biçimlerinde proleterleşmeye benzer bir durum gözleniyorsa, gayri maddi emeğin tüm biçimlerinde de genel bir proleterleşme ihtimali bulunur. Gayri maddi emek çoğu

39. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, 292.
40. Mariarosa Dalla Costa, "Women and the subversion of Community", 29.
41. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, 296.

kez saate tabi olmayan emektir: İşgünü veya hafta bazında değil, "proje" temelinde ölçülür. İşin düzensizliği ve buna paralel olarak ücretin düzensizliği, denetim ve sömürünün bir boyutuna dönüşür.[42] Gayri maddi emek proleterleşmenin tezatı değildir, aksine, proleterleşmenin koşullarının geçirdiği dönüşümden ayrı düşünülemez.

Gayri maddi emek perspektifinden Marx'a geri döndüğümüzde, bir yanda fabrikanın ötesine geçen toplumsal ilişkileri ve yeni bir toplumsal öznenin üretimini gerçek tahakkümün merkezine yerleştirme eğilimi ile, diğer yanda meta üretimini ve fabrikayı başat imgesi kabul eden bir kapitalist üretim döngüsü modelinde ısrar arasında bir gerilim bulunur. Gelecek öngörüsü olarak ortaya konan bir eğilim ve bu eğilimi tahayyül etmekte kullanılan model arasındaki gerilimdir bu. Gayri maddi emeğin durumunu, makinenin gelişimiyle birlikte emek sürecinde insan şemasının yerinden edilmesiyle kıyaslamak yararlı olabilir. O örnekte Marx, özne, araç ve nesneden oluşan üç parçalı bir şema ortaya atar ve ortanca terimin dönüşümüyle birlikte bu şemanın nasıl dağıldığını göstermeye girişir. Aletin yerini makineye bırakmasıyla birlikte emeği kendi başına bir bireyin nesne üzerindeki faaliyeti olarak düşünmek imkânsız hale gelir. Tarihsel eğilim modeli bütünüyle değiştirir. Bu dönüşüm salt iş düzeyinde ya da emeğin yalıtılmış mekânında gerçekleşen bir değişim değildir, aslında makine örneğinde, siyasi ve toplumsal alanın toptan dönüşümü söz konusudur; bilgi ve güç ilişkileri bundan payını alır. Benzer bir yerinden edilme durumunu gayri maddi emek için de ortaya koymak gerekli olabilir. Bu yerinden edilmeyi başlatan, belki önceki örnekte olduğu gibi aracın başkalaşım geçirmesi değil nesnenin dönüşümüdür — üretimin nesnesi artık bir meta, bir şey değil toplumsal bir ilişkidir. Makinenin gelişimi örneğinde olduğu gibi, terimlerden birinin dönüşümü, bütün şemanın, altında yatan antropolojik kavrayışla birlikte, başkalaşıma uğramasından ayrı düşünülemez. Üstelik, aracın yerinden edilmesinde olduğu gibi, bu dönüşümün etkileri emeği denetleyen şemayla da sınırlı değildir. Bu etkiler toplumsal alanın ve toplumsal ilişkilerin köklü bir

42. Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri, *Le Bassin de travail immatériel (BTI) dans le métropole parissienne*, 65.

dönüşümünden ayrı düşünülemez. Bu dönüşüm, yani gerçek tahakkümün getirdiği dönüşümün yanı sıra Marx'ın temel kavramları ve kavramsal ayrımlarından bazıları da —örneğin sabit ve döner sermaye, üretim, tüketim ve dolaşım üçlüsü— bir "yapısöküm"e uğrar.

Marx'ın külliyatında, çakışan üretim şemaları ve döngülerinde araç, tarihin devreye girdiği nokta olarak tanımlanır. Kapitalizmde sabit sermaye haline gelen şey araç, alet veya makinedir ve zaman içerisinde değişim gösterir. Bu değişim eskime gibi basit biçimde olabileceği gibi bilim ve bilginin makineye dahil edilmesi biçimini de alabilir. Elbette sabit sermayedeki bu dönüşüme neden olan, diğer toplumsal ve siyasi dönüşümlerdir —Marx'ın ileri sürdüğü gibi, makinenin gelişimini kışkırtan, işgünü uzunluğu mücadelesidir— ve sonuçta bu dönüşüm de emek sürecinin diğer unsurları üzerinde etkiler doğurur. Bilgi ve becerinin işçiden makineye aktarılması, emek gücünün proleterleşmesini mümkün kılar. Tarih içerisinde değişmeden kalan, sabit sermayenin kapitalistin veya toplu halde kapitalistlerin mülkiyet ve denetiminde oluşu, ve onu çalıştırarak değer üretebilmek için kapitalistin değişken sermayeye ihtiyaç duymasıdır. Ölü emeği canlandırmak için canlı emek gereklidir. Sabit sermayenin bu iki yüzü kapitalizm içerisindeki çatışmanın büyük kısmını açıklar. Gayri maddi emek söz konusu olduğunda ise sabit sermayeyi makineyle bir tutmak artık mümkün değildir. Marx'a göre, gerçek tahakkümle birlikte, çoğunlukla serbest zaman ve tüketim esnasında işçinin bünyesinde yeni duyarlılıklar ve ilişkilerin üretilmesi, sabit sermayeyi makinede değil işçinin öznelliğinde üretir. Sabit sermaye artık sermayeyle bir tutulamaz, çünkü sermayedarın zaman ve mekân üzerindeki denetiminin dışında üretilmiştir, dışında var olur.

Marx tüketimin daima üretken olduğu kanaatindeydi. 1. Bölüm' de tartıştığım gibi, Marx tüketimi sürecin yalnızca doğal bir bitiş noktası gibi tasvir eden siyasal iktisadın durağan antropolojisinin yerine, tüketimin üretken olduğu, üretimin koşullarını ve arzularını ürettiği bir üretim ontolojisini koyar.

Tüketim, üretim için bir teşvik oluşturur; aynı zamanda, üretim eyleminde amaç olarak bilfiil rol oynayan nesneyi ortaya koyar. Üretimin tüketim için dışsal nesnesini arz ettiği açıksa, tüketimin de üretimin içsel nes-

nesini içsel bir imge, ihtiyaç, yöneliş ve amaç olarak *ideal düzlemde sunduğu* bir o kadar açıktır. Tüketim, üretimin nesnelerini henüz öznel bir biçimde yaratır. İhtiyaç olmadan üretim olmaz. Tüketim fiili ise ihtiyacı yeniden üretir. (G 132/27)

Bu pasajda bir gerilim görülür, bir yandan tüketim güdü ve ihtiyacın bilfiil oluşturulması, yeni bir şeyin yaratılması olarak sunulurken, diğer yandan bu yaratım, sanki bir güdüyü hep aynı ihtiyaçlara geri getiriyormuş gibi, yeniden üretimin kapalı dairesine hapsediliyor gibi görünmektedir. Gayri maddi emek bu daireyi iki taraftan kırıp açar. Tüketimin tamamı daha fazla üretimin koşulu haline gelir.[43] "Gayri maddi emekçiler (reklamcılık, moda, pazarlama, televizyon, bilgisayar vb. işlerde çalışanlar) tüketicinin talebini yerine getirirken aynı zamanda bu talebi meydana getirir."[44] Tüketimin yaratıcı yönü kendi başına bir emek sürecine dönüşmek suretiyle yeniden üretimle bağını koparmıştır. Tüketim hem yeni arzuların yaratılması yoluyla daha fazla tüketimin koşulunu üretir, hem de yarattığı yeni öznel potansiyellerin sabit sermaye olması nedeniyle daha fazla üretimin koşulunu üretir.

Öznelliğin üretimini ele alırken sabit sermaye teriminin bu inanılmaz derecede paradoksal kullanımı üzerine düşünmenin en az iki farklı yolu vardır. Paradoksaldır, çünkü canlı emeğin öznel potansiyelleri sabit sermayenin işlevini görüyor olmakla birlikte, ne zamansal olarak sabittir ne de mekânsal olarak. "Üretken" emeğin — nesneler üzerinde iş gören emeğin— perspektifinden bakıldığında sabit sermaye konumunu işgal eden makinedir. Gerçek tahakküm koşullarında ise bizzat şehir ya da toplumsal mekân sabit sermaye konumuna yerleşir. Negri bu benzerliğe işaret ediyor:

> Böylece toplum, işin emrine amade olur, tıpkı fabrikada tek bir makinenin, birkaç makinenin ve bütün bir makineler sisteminin emek gücünün emrine amade olduğu gibi: yani bir önkoşullar sistemi olarak. Makineler birikmiş emeği ya da yoğunlaşmış emek gücünü temsil ederler ki ancak daha fazla emek gücü tarafından işler kılınabilir ve bu esnada da daha fazla değer, bilgi ve servet yaratır... İleri kapitalizmde toplum, ontolojik olarak

43. Maurizio Lazzarato, "Le 'cycle' de la production immatérielle", 114.
44. Lazzarato, "Immaterial Labor",143.

sabit, muazzam potansiyeller barındıran teknolojik bir sistemdir. Canlandırıcı emeği soğurmak ve böylelikle yeniden üretim sistemini harekete geçirmek üzere içsel bir donanıma sahiptir.[45]

Gayri maddi emeğin metaya kültürel içerik sağlayan boyutuna odaklanacak olursak —yalnızca metaların paketlenme, tasarım ve sürüm tarzı değil, aynı zamanda her bir metanın çağrıştırdığı yaşam tarzı— toplumsal mekânın, özellikle şehrin, gayri maddi emeğin devasa bir arşivi olduğu iddia edilebilir.[46] Bu arşiv, resmi olarak müzeler, kütüphaneler, üniversiteler ve kültür merkezleri olarak var olduğu gibi, karşı-kültürler ve daha yeraltı sanat çevreleri biçimine de bürünür. Metaların pazarlanması ve üretiminde kullanılabilecek bilgiler, imgeler, sesler ve ilişki biçimleri bu arşivde içerilir. Servetin üretiminde soyut emeğin rolünün daraldığı —bu daralma değerin ölçümünü güçleştirmektedir— ve mekânsal bölgelerin üretim sürecinde oynadığı rolün merkezileştiği göz önüne alındığında, değerin ölçülerindense "değerin haritaları" üzerinden düşünmek belki de daha doğru olur.[47] Değer haritaları sermaye tarafından sömürülen toplumsal mekânları ortaya çıkarır. Değer haritası yalnızca özel ve kamusal, fabrika ve ev arasında sınır çizmez, zira gayri maddi emek havuzu genelde sermayenin dışındadır. Kültürleri ve mekânları ile sermaye için üretken hale gelmiş olan alanları gösterir.

Gayri maddi emeğin tamamı bu alanlarda yerleşmiş değildir, gayri maddi emek yalnızca arşivde somutlaşmış da değildir. Toplumsal iletişimi şekillendiren çeşitli yöntemsel, estetik ve duygusal modeller içinde gezinir. Virno bunların içine "yapay diller"i, biçimsel mantık teoremlerini, enformasyon ve sistem teorilerini, yöntemsel paradigmaları, metafizik geleneğinin bazı kesimlerini, dil oyunlarını ve dünyanın imgelerini dahil ediyor.[48] Virno'ya göre genel zekâ, kullanma kılavuzları, videolar ve kurslar aracılığıyla aktarılan bir dizi "kavramsal küme"dir. Küçük birer makine gibi işçilerin ka-

45. Negri, *The Politics of Subversion*, 90.

46. Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri, *Le Bassin de Travail Immatériel (BTI) dans le Métropole Parisienne*, 48.

47. Negri, *The Politics of Subversion*, 68.

48. Paolo Virno, "The Ambivalence of Disenchantment", 23.

fasına ve zihnine yerleştirilmiştir, oysa kaynağı bu kişiler değildir.[49] İşçinin bilinci, veya bilinçli bir organ olarak işçi, ile bilincin dışında işleyen otomat arasında Marx'ın koyduğu ayrımı Virno da korur, ancak bu ayrım artık "içselleştirilmiştir". Kişi makinenin salt bilinçli bir organı değildir, bilinç, küçük makineler, programlar ve kurallar tarafından işgal edilmekte ve harekete geçirilmektedir. Donna Haraway'in günümüz kapitalizmine özgü öznellik figürü olarak yarı makine yarı insan "siborg"u ortaya atması kısmen bu yüzdendir.[50]

Marx'a göre biçimsel tahakkümde sabit sermaye —sabit sermaye olarak makine— yalnızca muhalif işçilerde ve burjuva siyasal iktisadında değil, Marx'ın kendisinde de siyasal kafa karışıklığına yol açmıştır.[51] Bu kafa karışıklığının aşamalarını tek tek incelemek mümkün olmasa da, bizzat sabit sermaye kavramının toplumsalın, toplum etkisinin tezahürüne ilişkin birtakım sorularla nasıl iç içe geçmiş olduğunu, sabit sermaye olarak öznellik söz konusu olduğunda bu sorunun nasıl tekrarlandığını ve dönüştüğünü tekrar gözden geçirmekte fayda var. Öncelikle, İngiltere'de Luddistlerin uzun tarihinin delalet ettiği gibi, makine ile onun sermaye tarafından kullanımını birbirinden ayırt etmek güçtür. Üretken güçlerin işçiden bağımsız hale gelmesi ve ona yabancılaşması makinede somut, elle tutulur bir biçime bürünür, genel bir toplumsal antagonizmanın somut veçhesine dönüşür. Üstelik, işgünü için verilen mücadeleden bu yana makineler sermaye tarafından canlı emeğin kışkırtma ve direnişlerine karşı kullanılmaktadır. "1830'dan bu yana sırf sermayenin işçi sınıfı ayaklanmalarına karşı kullanabileceği silahları sağlamak için yapılan icatların bir tarihi yazılabilir" (KI 416/459). Üstelik sabit sermaye olarak makine, sermaye ilişkisine içkin olan gizemlileştirmenin kilit bir unsurudur: Emekten ve toplumsal ilişkiden bağım-

49. Marazzi, *La place de chausettes*, 107.

50. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 152.

51. Nick Dyer-Withford Marx'ın makine karşısındaki ikircikli tavrının Luddizmden teknolojik indirgemeciliğe ve ütopyacılığa uzanan kapsamlı bir tarihçesini sunar; ayrıca bu muğlaklığın makineye dair farklı Marksist felsefeler üzerindeki etkilerini araştırır (*Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*, 38-61).

sız olarak sermayenin kendisinin üretkenmiş gibi görünmesini sağlamaktan başka, sermayeyi teknolojik gelişmenin zorunlu koşulu gibi gösterir.

Makine, makine biçimindeki sabit sermaye, şeyleşmenin tanımıdır. Makineyle birlikte toplumsal bir ilişki —üretim üzerindeki kapitalist denetim— şeylerin zorunlu bir sıfatı gibi görünür.[52] Benzer bir gizemlileştirme belki öznellik biçimindeki sabit sermaye için de geçerli olabilir, ancak temelden farklı bir biçimde. İlk durumda sabit sermayenin gizlediği şey, teknoloji ile toplumsal düzen arasındaki farktır, yani birikmiş teknolojik üretim araçları olarak sermaye ile bir üretim tarzı olan sermaye arasındaki fark. İkinci durumda ise, gizlenen şey belki de gerçek tahakkümde canlı emeğin antagonist gücünün bizzat varlığıdır. Makine ile sermaye arasındaki farkın gizlenmesi öznellikle sermaye arasındaki farkın gizlenmesine dönüşmüştür. Makine olarak sabit sermaye şeyleşmenin bizzat modelini sunuyorsa, öznellik olarak sabit sermaye şeyleşmenin en uç neticesine vardırılmış hali olarak görülebilir. Georg Lukács'ın belirttiği gibi:

> İhtisaslaşmış "virtüöz", nesneleşmiş ve şeyleşmiş yeteneklerini satışa çıkaran kişi yalnızca toplumun edilgen bir gözlemcisi haline gelmiş olmaz; aynı zamanda kendi nesneleşmiş ve şeyleşmiş yeteneklerinin işleyişi karşısında da izleyici konumuna geriler... Bu olgu gazetecilikte ayyuka çıkar. Burada öznelliğin ta kendisi, bilgi, mizaç ve ifade güçleri, gerek ait oldukları bireyin kişiliğinden gerekse üzerinde uğraşılan meselenin malzemesinden ve somut doğasından kopmuş, özerk olarak işleyen soyut bir mekanizmaya indirgenmiştir.[53]

Sabit sermaye terimini öznel kabiliyetleri veya gayri maddi emek için gerekli öznellik rezervlerini içerecek biçimde genişletmek iki ayrı doğrultu açar. Önce çarpıcı bir farkı vurguladığı düşünülebilir: Makineden oluşan sabit sermayenin aksine öznellik ya —şehir örneğinde olduğu gibi— sermayenin doğrudan denetiminin dışındadır, ya da toplumsal mekânın dört bir yanına dağılmıştır. Sabit sermaye olarak öznellik sermayenin tümüyle dışındadır: Serma-

52. Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, 153.

53. *A.g.y.*, 100.

yenin mülkiyetinde olmadığı gibi fabrika mekânıyla da sınırlı değildir. Gelgelelim aynı zamanda sabit sermaye olarak öznellik bütünüyle sermayeye dahil gibi görünür, zira sermayenin işlevsel bir bileşeni olarak sermaye tarafından üretilmiştir. O halde sabit sermaye olarak öznellik yalnızca antagonizmayı değil, antagonizmanın doğmasını sağlayabilecek her tür zemini de gizlemektedir. Sabit sermaye olarak öznelliği incelediğimizde nasıl üretildiğini görürüz ancak nasıl üretken olduğunu göremeyiz; yani, üretiminin nasıl sermaye için üretimin ötesine geçtiğini, nasıl son kertede yeni toplumsal ilişkiler ve antagonizmalar ürettiğini göremeyiz.

Öznelliğin veya sabit sermaye olarak öznelliğin, sermayenin hem dışında hem de içinde olmasından kaynaklanan ikircikli konumu iki şeye delalet eder: İlkin, içeri ve dışarı mecazının sermayeyi tarif etmekte yetersiz kaldığını gösterir.[54] Biçimsel tahakküm, tanımı gereği kapitalizmin dışarısıyla karşılaşmasıdır. Biçimsel tahakkümle birlikte kapital, önceden var olan emek süreci yapıları ve ilişkilerinde cisimleşen teknik ve toplumsal bir dışsallıkla karşı karşıya gelir. Biçimsel tahakküm çoğunlukla kapitalist üretim tarzı ile diğer

54. Hardt ve Negri, Machiavelli'den Marx'a ve oradan da Foucault'ya dek, modern siyasi düşüncenin, farklı biçimlerde, içeri ile dışarı arasında bir diyalektik olarak kavrandığını ileri sürüyorlar. Bu durumun, liberalizmin kamusal ve özel ayrımı kadar, Marx'ın sınıf mücadelesi yaklaşımı için de geçerli olduğunu iddia ediyorlar:

> Marx açısından, ücretler için verilen mücadeleden siyasi devrimlere kadar, özgürleştirici her girişim, kapitalist gelişimin biçimlerine karşı, kullanım değerinin mübadele değeri âleminden bağımsızlığını öne sürer – ne var ki, bu bağımsızlık ancak kapitalist gelişimin içinde varolur. Bütün bu düşünürlerde modernliğin eleştirisi, dışarıyı arayan bir içeri olarak, iktidar biçimlerinin tarihsel evrimi içerisinde konumlanmıştır. Dışarı için yapılan çağrının en radikal ve aşırı biçimlerinde bile, içerisi, projenin temeli farz edilir – her ne kadar bu bazen negatif bir temel de olsa. (*Empire*, 185)

Marx'ın bu hap gibi taslağının benim canlı emeği eleştirinin suni, içkin ve zaruri bir temeli olarak tarif etme çabama uyup uymadığını bir yana bırakarak, burada Hardt ve Negri'nin iddiasına hiç değilse değinmek önemli. Bu diyalektiğin gerçek tahakkümle birlikte son bulduğunu ileri sürüyorlar. Gerçek tahakkümde dışarısı diye bir şey yok, sermayeye karşı savunulabilecek ne doğa, ne kullanım değeri, ne de mahrem alan var. Sabit sermaye olarak öznelliğin barındırdığı muğlaklık her ne kadar öğretici olsa da, sermayenin hem içinde hem de dışındadır, çünkü bu terimler anlamını yitirmiştir.

üretim tarzlarının ilişkisi olarak adlandırıldığından, bu aynı zamanda dışsallık olarak dünyayla yahut dünya piyasasıyla bir karşılaşmadır. Gerçek tahakküm, "tam tekmil kapitalist" bir toplumsal ve teknik üretim tarzının oluşumuyla birlikte bu koşulların yalnızca ilkini değil, belki ikincisini de ortadan kaldırır. Gerçek tahakküm sermayenin dünyayı kapsaması hareketidir: Dış-kolonizasyonu takip eden toplumsal bir iç-kolonizasyon sürecinde bütün toplumsal ilişkilerin sermayenin istifadesine sunulmasıdır. Aynı zamanda, gerçek tahakküm bütün toplumsal ilişkilere nüfuz ederken giderek ne kendi mülkiyetinde, ne de doğrudan denetimi altında olan toplumsal bilgi biçimlerini işe sürer. O halde, Althusser'i özetleyerek diyebiliriz ki, gerçek tahakkümle birlikte sermayenin dışarısı ortadan kalkar, ama aynı zamanda sermaye dışarıdan ibaret hale gelir. İkinci ifadeden çıkan sonuç, sabit sermaye kavramının gerçek tahakküm koşullarında öznelliği düşünmek için her ne kadar elverişli olsa da, gerçek tahakkümü tarif etmek için tek başına yeterli olmadığıdır. Sabit sermayenin antagonizmayı tümüyle belirsizliğe terk etmesi, sabit sermayenin tümüyle sermaye dışındaymış gibi ancak tümüyle onun için işlevsel görünmesi bunu açıkça gösterir.

Virno genel zekânın hareketli boyutunun -—çeşitli kavramsal modellerle toplumsal mekânın geneline yayılmasının— belki de sabit sermaye olarak değil de bir gerçek soyutlama olarak daha iyi anlaşılabileceğini iler sürer. Virno'nun yaklaşımı sabit sermaye bakış açısından daha elverişlidir, zira bizzat "gerçek soyutlama" kavramı aynı anda hem içkin hem de yapay olan antagonist bir güçten ayrı düşünülemez.

Üretimi ve gündelik yaşam dünyasını organize etmesi hasebiyle genel zekâ, hakikaten bir soyutlamadır, fakat maddi işlerliğe sahip bir *gerçek soyutlama*dır. Ayrıca, paradigma, kod, prosedür ve aksiyomlardan —kısacası bilginin nesnel somutlaşma biçimlerinden— müteşekkil olduğu için genel zekâ, moderniteye özgü eşdeğerlik ilkesine biçim veren "gerçek soyutlamalar"dan mutlak olarak ayırt edilir. "Evrensel eşdeğerlik" olan para, özerk varoluşunda ürünlerin, işlerin ve öznelerin birbiri cinsinden ölçülebilirliğini cisimleştirirken genel zekâ ise her tür pratiğin analitik varsayımlarına istikrar kazandırır. Toplumsal bilgi modelleri farklı emek faaliyetlerini birbirine eşitlemez, daha ziyade kendilerini "üretimin dolaysız güçleri" olarak sunarlar.[55]

Marx gerçek soyutlamanın para ve soyut emek biçimlerine odaklanır. Virno ise bu gerçek soyutlamaların modernite ye özgü olduğunu söyler. Bunlara biçimsel tahakküme özgü gerçek soyutlamalar demek daha doğru olacaktır, çünkü kapitalizmi oluşturan iki boyutla ilişkilidirler: para akışı ve emek gücünün akışı. Bu soyutlamalar gerçektir, zira salt birer zihinsel genellemeden, kavramdan ibaret olmayıp toplumsal pratikler içerisinde sürekli üretilmektedirler. Soyut emek, farklı bedenlere ve bireylere ait emeği birbirine eşdeğer kılan normlar ve disiplin aygıtları aracılığıyla üretilir. Para ise eşdeğerliğin genel göstergesinden başka bir şey değildir.

Önceki bölümde tartıştığım gibi, bu genel eşdeğerlik biçimlerinden hiçbiri antagonist boyuttan ayrılamaz. Soyut emek, canlı emek gücünün yoğunlaşmasını ifade eden işbirliğinden ayrılamaz. Soyut emeğin esnekliği ve hareketliliğinin, işin mahiyetine tümüyle kayıtsız kalma kabiliyetinin zorunlu muadili, canlı emeğin öznel gücüdür. Para, veya ücret biçimindeki para, arzuyu belirli bir yaşam tarzına duyulan arzudan, yeniden üretimin verili koşullarından azat eder. Para ile birlikte işçi sınıfının talepleri üzerindeki akla gelebilecek bütün niteliksel kısıtlar ortadan kalkar. Para sayesinde herhangi bir şeyi istemek olanaklı hale gelir. Antagonist boyut aynı zamanda öznellikle kesişim noktasında ortaya çıkar. Gerçek soyutlamalar, arzuları ve öznellik potansiyelini meydana getirir. Dolayısıyla, eğer biçimsel tahakküme özgü gerçek soyutlamalar antagonizmanın koşullarıyla doğrudan iç içe geçiyorsa, yeni antagonizma koşullarının da gerçek tahakküme özgü gerçek soyutlamalarla iç içe geçmesi olasıdır. Biçimsel tahakküme özgü gerçek soyutlamalar bir eşdeğerlik ilkesini farklı biçimlerde ortaya koyar: Soyut emek, soyut insanlık fikrinin materyalist muadilidir, para ise bütün arzuları birbirine eşitleyerek hepsini aynı derecede erişilebilir veya en azından potansiyel olarak erişilebilir kılar. Kapitalizmin son derece gerçek eşitsizliklerine ve sömürüsüne rağmen, sermayeye özgü gerçek soyutlamalar ütopyacı bir hareketin ayrılmaz bir parçasıdır. "En katı hiyerarşilerin, en zalim eşitsizliklerin temelini oluşturan eşdeğerlik ilkesi yine de toplumsal bağların belli bir görünürlük kazanmasını,

55. Paolo Virno, "The Ambivalence of Disenchantment", 23.

birbiri cinsinden ölçülebilir hale gelmesini, orantılı olarak birbirine çevrilebilme sistemini güvenceye alır."[56] Doğrudan üretken olan genel zekâ ise farklı faaliyetlerin birbirine denk olduğunu öne sürmez, daha ziyade türdeş olmayan çok çeşitli pratiklerin birbiri yerine geçebilmesini sağlar. Bir bireyin çoğu kez tek bir gün ve iş içerisinde birden çok dile, farklı iletişim modelleri ve tarzlarına uyum göstermesi beklenir. İşte bu yüzdendir ki —esneklik ve farklı pratiklerin kişi için fark etmemesi— Virno genel zekâda çağdaş sinik figürünü görür: bir kayıtsızlık ve yoluna çıkan her ne kural ve görev olursa olsun razı olmak.[57]

Genel zekânın bu yönlerinin tek başına sermaye tarafından yaratılmadığını, yaşam mekânının ve zamanının tamamını katettiğini, kentsel ağlar boyunca ve yaşamın bütün anlarında üretilmekte olduğunu akılda tutacak olursak, gerçek tahakküme özgü gerçek soyutlamaların eleştirel potansiyelinin eşdeğerlik ilkesinde değil, sermaye ve yaşam arasındaki ilişkide yattığı iddia edilebilir.[58] Yeni gerçek soyutlamaların eleştiri için sunduğu imkânlar ve bunların altında yatan sermaye ve yaşam ilişkisinin izini sürebilmek için, bir başka kavramsal karşıtlığın tepetaklak edilişini veya yapısöküme uğratılışını izlemek gerekir, ki o da yeniden üretim ile üretim arasındaki ilişkidir.

56. *A.g.y.*, 23.

57. Bir önceki bölümdeki aksiyomatik ve sinizm hakkındaki tespitlerin uzantısında, sinizmin soykütüğünü çıkarmakta kullanılabilecek unsurları hiç değilse kaba hatlarıyla belirtmek mümkün. Deleuze ve Guattari'ye göre kapitalizmin aksiyonları tümüyle işlevseldir, kendilerine inanılmasını talep etmezler. Deleuze ve Guattari kapitalizmi şöyle tanımlar: "Bu artık ne zalimliktir ne de terör, sinizm çağıdır, tuhaf bir sofuluk da buna eşlik eder. (İkisi bir arada hümanizmayı oluşturur: Sinizm, toplumsal alanın fiziksel içkinliğidir, sofuluk ise ruhanileştirilmiş bir kadim-Devletin muhafaza edilişi; sinizm, emek fazlasına el koyan sermayedir, fakat sofuluk, bütün emek gücünün de kendisinden doğuyor gibi göründüğü Tanrı-sermayedir (*Anti-Oedipus*, 225). Virno, toplumsal bilgi ve iletişimin, herhangi bir kapitalizm-öncesi anlamdan, hatta eşdeğerlik ilkesinden dahi sıyrılarak bütünüyle işlevsel hale gelmesiyle birlikte sinizmin artışa geçtiğini ileri sürerken, Deleuze ve Guattari'nin savını izliyor gibidir ("The Ambivalence of Disenchantment", 24).

58. Hardt ve Negri, *Empire*, 54.

ÖZNELLİK: YENİDEN ÜRETİMDEN ÜRETİME DOĞRU

Birinci Bölüm'de ilkel birikim ve "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"ın bir okuması üzerinden Marx'ın üretim tarzına ilişkin genel teorisinin öznelliğin üretimini zorunlu olarak içerdiğini öne sürmüştüm. Her üretim tarzı belirli toplumsallık ve öznellik biçimlerini varsayar ve yeniden üretir. 2. Bölüm'de kapitalist üretim tarzının temelinde ve ortaya çıkışında soyut öznel potansiyelin bulunduğunu ileri sürdüm. Kapitalist üretim tarzının dinamiği, çelişkili biçimde, bir yandan bu potansiyelin, yani kolektif gücün, artışını beraberinde getirirken bir yandan da bunun disiplin araçlarıyla kapitalist değer tespiti taleplerine tabi kılınmasını sağlar. Öznellik üzerinde sermayenin gerçek tahakkümü bu iki yönelimin —yani öznelliğin genel olarak üretim tarzına içkinliği ve daha özelde soyut öznelliğin kapitalist üretim tarzına içkinliği— tekrarından ibaret değilse, gerçek tahakküm koşullarında sermaye ve öznellik ilişkisinin özgül boyutlarını kavramak gerekecektir.

Marx kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının özünde muhafazakâr olduğu kanaatindeydi: Bunlar başlangıçtaki teknik, toplumsal ve öznel varsayımlarını mutlaka tekrarlar veya yeniden üretirler. Buna karşın kapitalist üretim tarzı, kelimenin gerçek anlamıyla bir üretim tarzıdır — amacı artı değerin sürekli üretimi, dolayısıyla varsayımlarının durmadan dönüşüm geçirmesidir. Marx'ın öne sürdüğü üzere, kısıtlı burjuva biçimi altında —bütün üretken faaliyetin kapitalist değer tespitine tabi kılındığı koşullarda— sermaye, zincirinden kurtulmuş üretim güçlerinden başka bir şey değildir ve öznelliğin üretimi de buna dahildir. Kapitalizm, "[insanlığın] belirlenmiş bir çerçeve içinde kendini yeniden üretecek yerde, kendi bütünlüğünü üretmesi değil midir? Olmuş olanda kalmaya çabalamak yerine, mutlak oluşum süreci haline, mutlak devinim haline gelmesi değil midir?" (G 461/396). Kapitalizm-öncesi üretim tarzları ile kapitalist üretim tarzı arasındaki çığır açıcı fark, kabaca, yeniden üretim tarzları ile üretim tarzları arasındaki fark olarak tarif edilebilir. Kabaca dememin nedeni, Marx'ın kapitalizm-öncesi üretim tarzlarında kullanım değerinin önceliği (dolayısıyla yeniden üretimin, sözü-

mona doğal ihtiyaçların yeniden üretimine eş oluşu) konusundaki ifadelerine rağmen, kapitalizm-öncesi üretim tarzları artı değer ve tahakkümden muaf değildir.[59] Bu üretim tarzlarında üretimin yanı sıra yalnızca kullanım değerinin yeniden üretimine indirgenemeyecek olan bir üretim fazlası da mevcuttur. Üstelik kapitalizm salt üretimin engellerinden kurtulmuş biçimde gelişmesi olarak görülemez, zira o da Marx'ın "burjuva kısıtları" olarak adlandırdığı belirli iktisadi, hukuki ve toplumsal koşulları yeniden üretmeye mecburdur.[60] Bu koşulların yeniden üretimi artı değerin üretimi için zorunludur.

Yeniden üretimin üretim içindeki rolünü kavradığımız zaman öznelliğin biçimsel ve gerçek tahakküm içinde oynadığı rolleri birbirinden ayırt edebiliriz. Bu farkı ifade etmenin en iyi yolu, bir başka çığır açıcı ayrımdan hareket etmektir: öznelliğin biçimsel ve gerçek tahakküm içindeki rolü. Kapitalizm-öncesi ve kapitalist üretim tarzı arasındaki ayrım gibi bu ayrım da ilk başta kaba ve durağan bir ayrım gibi görülebilir, dolayısıyla daha sonra sorunlaştırılarak dinamik kılınması gerekecektir. Biçimsel tahakkümde öznelliğin üretimi aslen yeniden üretimle bağlantılıdır, gerçek tahakkümde ise öznelliğin üretimi sermaye için başlı başına üretken hale gelir. İlk bakışta bu ayrım düpedüz yanlış değilse bile paradoksal gibi görünüyor. Kapitalizmin temellerinin soyut bir öznel güce, işin ne tür bir iş olduğuna aldırış etmeyen bir kapasiteye dayandığı doğru değil midir? Belki de kapitalist üretim tarzının altında yatan soyut öznel potansiyel (soyut ve canlı emek) ile belirli tahakküm tarzlarının oluşumu arasında bir ayrım yapmak gerekli olabilir. Sermayenin soyut emekten, yani birbirine benzemeyen bedenler ve edimler arasında zorunlu bir eşdeğerlikten doğmuş olması, şu veya bu öznel geçmişe

59. Her üretim tarzında, artı değer üretimi dahil, üretim zorunludur.

İşçi, kendisinin ve soyunun hayatta kalabilmesi için gereken geçim araçlarını elde etmek üzere sahip olduğu bütün zamanını harcamak durumunda ise, üçüncü kişiler için parasız olarak çalışmasına zaman kalmaz. Emek belli bir üretkenlik derecesine ulaşmadan, işçinin bu biçimde kullanabileceği zamanı olmaz; böyle fazladan bir zaman olmadan artı-emek olmaz, dolayısıyla kapitalistler de olmaz, keza köle sahipleri, feodal beyler de olmaz; kısaca, büyük mülk sahipleri sınıfı olmaz. (KI 488)

60. *Anti-Oedipus*, 259/308.

ve kabiliyetlere karşı aldırışsız olması gerektiği anlamına gelir. Marx kapitalizmle birlikte soyut insanlık idealinin ortaya çıktığını ileri sürer. Biçimsel tahakkümde olduğu gibi, aldırışsızlık, mutlak bir aldırışsızlığı, sermayenin öznel kabiliyetlere ilişkin herhangi bir özel kodlamayı hoşgörebileceğini ifade etmez; aldırışsızlık, niteliğe dair çeşitliliği niceliksel eşdeğerliğe indirgeyen toplumsal aygıtlar aracılığıyla üretilir, soyut emek süresi kıstasında olduğu gibi. Sermayenin aksiyomları soyut emek gücünün önünde engel oluşturabilecek bütün gelenekleri, görenekleri ve kodları zorunlu olarak yıkar. Yıkılmayanlar da geçerliliğini yitirir ve mahrem alana geriler. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin belirttikleri gibi:

> Kişi gerçeklikte "mahrem" hale gelmiştir, soyut niceliklerden türer ve bu niceliklerin somutlaşması sonucu somutluk kazanır. Göze çarpan bundan böyle kişilerin kendisi değil, bu niceliklerdir: sermayen veya emek kapasiten, gerisi önemli değil, sistemin genişleyen sınırları içinde sana her zaman bir yer buluruz, sırf senin için bir aksiyom yaratmak gerekse bile.[61]

Böylelikle sermayenin, en azından biçimsel tahakküm evresinde, üretken kıldığı şey belirli öznellikler veya özneler değil, her ne öznellik olursa olsun onun soyut potansiyelidir. Bu soyut öznel potansiyel, görmüş olduğumuz gibi, temelde belirsizdir: Kapitalist birikim lehine de aleyhine de işleyebilir. Biçimsel tahakkümün gerçek soyutlamaları —para ve soyut emek gücünü— sermaye için üretken hale gelebileceği gibi sermayeye karşı ayaklanmalara da yol açabilir. Bu nedenle, soyut öznel potansiyelin gelişiminin zorunlu bir muadili olan canlı emek kapitalist üretim tarzının öznelliği yeniden üretim seviyesinde ele almasıdır. Yeniden üretimden kasıt, üretimin biyolojik, teknolojik ve toplumsal koşullarının yeniden üretimidir, öznelliğin sermaye için üretken bir öznellik olarak yeniden üretimi bu koşullara dahildir. Kapitalist üretim tarzı bu soyut öznel potansi-

61. *A.g.y.*, 251/298. Bu kayıtsızlığın bir başka biçimi, Brian Massumi'nin Deleuze ve Guattari üzerine yazdığı kitapta karşımıza çıkar: "Aklınıza esen herhangi bir yere gidebilir, her kim olmak isterseniz olabilirsiniz – kredinizin sağlam olması ve ertesi gün işe gelmeniz kaydıyla" (*A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, 136; Türkçesi: *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi: Deleuze ve Guattari'den Sapmalar*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2013).

yeli belirli tabiyet biçimlerine, belirli yaşam tarzlarına bağlayarak kısıtlamak zorundadır. Deleuze ve Guattari'nin iddia ettikleri gibi, bu tabiyet biçimleri çoğunlukla arkaizmler biçiminde ortaya çıkar: feodal ve geleneksel aidiyet biçimlerinin toplumsal ve siyasi denetim için yeniden canlandırılması.[62] Böylelikle biçimsel tahakkümde sermayenin belirli öznelliklerle veya tabiyet biçimleriyle olan ilişkisi aslolarak yeniden üretim düzeyinde gerçekleşir.[63]

Althusser "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" makalesi ve *Sur la reproduction* başlıklı kitap taslağında —beriki makale de bundan türemiştir— yeniden üretim, öznellik ve kapitalizmin ilişkisini ilk ortaya atan kişiydi. Althusser'in analizine dönmeden önce biçimsel ve gerçek tahakküm karşısında benimsediği tarihsel tutumun muğlak olduğunu belirtmek gerekir. Althusser sorgulamalarını pek çoklarınca biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçiş dönemi olduğu iddia edilebilecek olan 1968-1970 arası dönemde kaleme almıştı.[64] Althusser'in böyle bir geçiş dönemi karşısındaki ko-

62. *A.g.y.*, 257/306.

63. Deleuze ve Guattari'nin daha sonraki kitabı, *A Thousand Plateaus*'da kapitalizmin soyut aksiyomları sermayenin uluslararası ya da küresel boyutuyla özdeşleştirilir, münferit tahakküm biçimleri ise devletlerle özdeşleştirilir. "Kapitalizm, kodu çözülmüş akışlardan oluşan bir aksiyomatik yaratmak suretiyle dünya çapında bir özneleştirme girişimi olarak ortaya çıkar. Özneleştirmenin muadili olan toplumsal tahakküm, aksiyomatiğin kendisinden ziyade onun yaşama geçmesini sağlayan modellerde ortaya çıkar. Ulus-devlet veya doğal öznellikler çerçevesinde, özneleştirme süreçleri ve bunlara tekabül eden tahakkümler kendini gösterir" (458).

64. Daha önce de değindiğim gibi, kapitalist üretim tarzının bir eğilimi olan gerçek tahakküm ile, şimdinin toplumsal-tarihsel bir betimlemesi olarak fiiliyatta var olan gerçek tahakküm arasında bir ayrım vardır. Elbette, ikincisi ilkine bağlı olduğundan terimin her iki kullanımı da aynı olguyu kayda geçirir. Her iki durum da toplumsal ve teknik ilişkilerin kapitalist değer takdirinin taleplerine göre yeniden şekillendirilmesini içerir, bu da önceden kamusal olan ilişkilerin özelleştirilmesini, kapitalist olmayan bir dışarının ortadan kalkmasını ve varoluşun bütün alanlarının metalaşmasını beraberinde getirir. Gelgelelim, Marx biçimsel ve gerçek tahakküm arasındaki ayrımı nitelikten niceliğe doğru diyalektik bir geçiş olarak ortaya attıysa da, fiiliyatta var olan gerçek tahakküme dair analizler bu dönüşümün üstbelirlenmiş niteliğini vurgular, sözgelimi üretimde fordizmden postfordizme geçişi, altın standardının feshedilişini, refah devletinin yıkılışını vb. (bkz. Eric Alliez ve Michel Feher, "The Luster of Capital", 322-42; Hardt ve Negri, *Empire*, 260-80; Negri, *The Politics of Subversion*).

numu "Minerva'nın Baykuşu"nun alacakaranlıktaki uçuşu olarak anlaşılabilir; bir üretim tarzının kurucu öğeleri tam geçerliliklerini yitirdikleri sırada belirgin hale gelmiştir. Ancak Althusser'in yazma edimini kışkırtan şey kısmen "Mayıs olayları", yani pek çok şeyin yanı sıra eğitim sistemini de kapitalist üretimle bütünleştirmeyi amaçlayan bir yeniden yapılandırma hamlesi karşısındaki bir başkaldırıydı.[65] Örneğin Bill Readings, Mayıs mücadelesinin kısmen, öğrencilerin hem köhnemiş, seçkinci Fransız Üniversitesine, hem de bunun sermayenin ihtiyaçları doğrultusunda modernleştirilmesine karşı çıkışları olduğunu ileri sürer.[66] Öyleyse, Althusser'in düşünceleri biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme doğru edilgen bir geçiş içerisinde konumlanmaktan çok, bu dönüşümü sonuçlandıran etkin mücadeleler tarafından kışkırtılmıştır.[67] Althusser'in tarihsel olarak geçiş sürecinin aralıklarında konumlanmış oluşu, makalesinde öznelliğin rolünün biçimsel ve gerçek tahakküme özgü kurucu unsurlar arasında salınımında yansımasını bulur. Althusser' in öznelliğin ideolojik olarak üretimini, üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin bir boyutu, dolayısıyla kapitalist üretimin zorunlu bir tamamlayıcısı olan siyasi denetimin bir unsuru olarak tarif ettiği düşünülürse, makalesi biçimsel tahakküm içerisinde konumlanmış gibi görünür. Gelgelelim makale hem özellikle eğitim kurumunu başat "ideolojik devlet aygıtı" olarak sunması, hem de genel olarak tabiyet durumuna bilfiil katılan bir özneye, yani entelektüel ve etkin bir özneye odaklanması ölçüsünde, gerçek tahakküme özgü öğele-

65. Althusser kendi yapıtına dair bu tarihselleştirmeyi 1976 tarihli bir mektupta öne sürer (Althusser'in entelektüel tarihçesi için önemli bir yıl, Komünist Parti'den ayrıldığı yıldır bu) (aktaran Mike Gane, "On the ISAs Episode", 467).

66. Bill Readings, *The University in Ruins*, 135.

67. Otonomizm hipotezini (ilk olarak Mario Tronti tarafından geliştirilen sav, işçilerin direnişinin sermayenin gelişiminden önce geldiği ve onu belirlediğiyle ilgilidir) *Kapital*'de mutlak artı değerden göreli artı değere ve biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişin izini sürerken kullandım. *İmparatorluk*'ta Hardt ve Negri bu savı 1968-70 arası tarihsel dönüşüm aralığına –fordizmden post-fordizme geçiş– uyguluyorlar. Bu geçiş aynı zamanda biçimselden gerçek tahakküme fiili toplumsal geçiş olarak görülebilir, çünkü sermayenin yaşamın iki yeni alanında yoğun genişlemesinin parçasıdır. Hardt ve Negri 1960'ların çeşitli toplumsal mücadelelerinin disiplin kurucu emek rejimine, yani bütün emeği soyut emeğe indirgeme eğilimine yönelik saldırılar olduğunu ileri sürerler (*Empire*, 260-80).

rin bir öngörüsünü sunuyor gibidir.[68]

Marx *Kapital*'de emek gücünün yeniden üretiminin kapitalist üretim tarzının bekası için zorunlu bir veçhe olduğunu ileri sürer: "İşçi sınıfının sürekli olarak mevcut tutulması ve yeniden üretilmesi, sermayenin yeniden üretimi için her zaman gerekli olmuş ve her zaman gerekli olacak bir koşuldur" (KI 553/597). Althusser'in yeniden üretim ve ideoloji arasındaki bağa dair sorgulaması çıkış noktasını buradan alır. Hem Marx hem de Althusser herhangi bir üretim tarzının kendi öznel ve nesnel koşullarını yeniden üretmesi gerektiğini ileri sürseler de, Marx *Kapital*'de öznelliğin yeniden üretiminin biyolojik ve fiziksel boyutunu vurgular —işçi sınıfının fiziksel olarak yeniden üretimi— siyasal ve toplumsal boyutuna ise ancak üstünkörü biçimde değinir.[69] Buradan üretim ilişkilerinin yeniden üretimine işçinin rızasını ve özneleşmesini dahil ettiği için Althusser'in analizinin daha üstün olduğu gibi acele bir sonuca varmadan önce, Marx'ta yeniden üretimin biyolojik boyutunun incelenmesi üzerinde durmak gerekir. Bu gereklidir, çünkü Althusser'in iddia ettiği gibi, yeniden üretim daima üstbelirlenmiştir; işçinin aynı anda biyolojik bir varlık, vasıflı ve eğitimli bir işçi ve uysal ve itaatkâr bir özne olarak yeniden üretimini içerir.[70] Bu apayrı pratiklerin —yiyecek

68. Althusser'in makalesi ve kitap taslağı, Negri'nin *Yıkıcı Siyaset*'inin giriş bölümüyle kıyaslanabilir. Althusser, kısa bir süre önce Fransız Üniversite sistemi etrafında verilen mücadeleye atıfla, İdeolojik Devlet Aygıtlarında sınıf mücadelesine benzer bir şeyin olabileceği fikrini, temkinli bir biçimde öne sürer ("Ideology and Ideological State Apparatus: Notes towards an Investigation", 185). Mücadele modeli hâlâ fabrikadır. Negri 1985'te gayri maddi emeğin rolünün artmasına bağlı olarak fabrikanın artık model alınamayacağını iddia eder: "Böylelikle yeni zihinsel özne, proletaryanın tanımının ana bir unsuru olarak yerini alır ve proletaryanın tamamının eleştiri ve başkaldırısının payandası olduğu kanıtlanır. 1968'de öğrenciler kendi mücadelelerinin meşruiyetini işçi örgütlerinde ve fabrikalarda ararken, bugün işçiler yüzünü öğrencilere dönmektedir" (*The Politics of Subversion*, 51).

69. Bkz. Althusser, *Sur la reproduction*, 20.

70. Althusser "İdeoloji" makalesinde üstbelirlenim terimini kullanmasa da, devletin ideolojik eğitim aygıtında bilgi ve becerilerin aktarımının ideolojinin aktarımının ayrılmaz bir parçası olduğu konusundaki ısrarı, bu kavramı hiç değilse ima eder ("Ideology and Ideological State Apparatus", 132-33). *Sur la reproduction*'da ise Althusser daha güçlü biçimde salt yeniden üretimin genel işlevinin değil, münferit ideolojik aygıtların da üstbelirlenmiş olduğunu ortaya koyar.

tüketmek gibi biyolojik bir talepten ideolojik bir ortamın yeniden üretimine— aynı terim altında birleşmesi, terimi iflah olmaz derecede karışık ve yekpare hale getirerek pek çoklarınca reddedilmesine yol açabilir. Yeniden üretim terimini toptan reddetmektense terimin özgül problematiğini, barındırdığı farklı anlamlar, yani biyolojik, teknik ve siyasal olan üzerinden kurmak daha yerinde olur.[71] Bu yeniden inşa sayesinde terimin özgül tarihçesinin yanı sıra kısıtlarını da ortaya sermek mümkündür.

Marx, yeniden üretimi sermayenin büyük ölçüde "işçinin kendini ve neslini idame ettirme içgüdüsüne" bırakabileceğini savunur (KI 553/597). Marx'a göre işçinin biyolojik varoluşunun yeniden üretimi bir süreç olarak incelenmez, bir hakikat olarak ortaya konur. İşçinin neden işe geldiğinin açıklaması, her ne kadar yeterli olduğu söylenemezse de, budur. Marx işçinin kendini idame ettirmesine yarayan içgüdülerin niçin başkaldırıya veya ayaklanmaya yol açmadığını açıklamaz. Dahası, Marx'ın yeniden üretimi ele alış biçimi, yeniden üretime dönük iş —bakım ve ev işi— ile üretime dönük iş —dolaylı olarak sermaye için yapılan iş— arasındaki ilişkiyi çoğu durumda bütünüyle analizin dışında bırakır.[72] Bundan da öte, işçi sınıfının biyolojik yeniden üretimini, işçinin kendini idame ettirme içgüdüsüyle sermayedarın kâr güdüsünün kaba bir biçimde karşı karşıya gelmesi olarak çerçevelemekle, sınıf mücadelesini neredeyse biyolojik ve tarihdışı bir hayatta kalma mücadelesi gibi resmetmiş olur.[73] Böylece, kapitalist yeniden üretimin dinamiklerini ele alırken Marx klasik siyasal iktisadın altında yatan ihtiyacın doğal temelleri varsayımına *Grundrisse*'de yönelttiği eleştirinin gerisine

71. Balibar yeniden üretim teriminin Marx'ın ve daha nicelerinin metinlerinde temel bir muğlaklık barındırdığını öne sürer. Yeniden üretim aynı zamanda hem ekonominin temel unsurlarının salt tekrarını ifade eder, hem de devlet gibi üstyapı kurumlarının zorunlu dolayımını. İktisadi indirgemeciliğin tanımı ile bunun tam karşıtı arasında ikircikli bir biçimde konumlanmıştır ("Sur la dialectique historique: quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*", 235).

72. Fortunati, *The Aracane of Reproduction*, 58.

73. Marx'ın yazımındaki bu doğalcılık boyutuna –ki Charles Darwin'in etkisiyle bağlantılı olabilir– ithafen Hannah Arendt, Marx'ın siyaset ve siyasi eylemi doğalcı bir zorunluluk kavramına indirgediğini ileri sürer (*On Revolution*, 58; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İstanbul: İletişim, 2012).

düşer. Keza, kapitalist üretim tarzının aynı anda hem yeni ihtiyaçlar üretme hem de emek gücünün maliyetini düşürme yönündeki talebiyle çerçevelenen arzu ve ihtiyacın çatışmalı bir alan olduğuna dair *Kapital*'de yer alan tespitin de gerisine düşer. Önceki bölümlerde tartıştığımız bu eleştiri ve tespitlerde Marx, tarihi doğal güçlerin etkileşimine indirgemediği gibi, doğanın tepeden tırnağa tarihsel olduğunu, tarihin de bütünüyle doğal olduğunu teslim etmektedir.[74] Yaşamın yeniden üretimi alanında tarih ve doğanın bu karşılıklı ilişkisi *Alman İdeolojisi*'nde izah edilir.

> Yaşamın üretilişi, kişinin hem emek aracılığıyla kendi yaşamını hem de çocuk sahibi olarak taze bir yaşamı üretmesi, şimdi çift yönlü bir ilişki gibi görünüyor: bir yanda doğal, diğer yanda toplumsal bir ilişki. Toplumsaldan kastımız, ikiden çok bireyin, her ne koşul altında, hangi yollarla, hangi amaç için olursa olsun yaptığı işbirliğidir... Öyleyse insanlar arasında, her birinin ihtiyaçları ve ortak üretim tarzıyla belirlenen, ve insanın kendi kadar uzun bir geçmişe sahip olan maddi bağlar olduğu daha baştan aşikârdır. Bu bağ durmadan yeni biçimler alır ve böylelikle bir "tarih" ortaya koyar. Bu tarih, insanları bir arada tutmanın farklı yolları olan herhangi bir siyasal veya dinsel saçmalığın varlığından bağımsızdır.[75]

Bu beyan ışığında yeniden üretimin biyolojik temeline karşı bir okuma geliştirmek gerekli hale geliyor. Bunu yapmaktaki amacımız, Marx'ı yeniden üretimin biyolojik boyutuna yaptığı göndermelerden arındırmak değil, bu biyolojik boyut içinde işçi sınıfının ihtiyaçlarına karşı kapitalistin arzuları gibi basit ve tarihsel olmayan bir çatışmanın yerine, biyolojik varoluşun tarihsel dönüşümünü —"kapitalizmin biyopolitikası" tabir edebileceğimiz şeyi— konumlandırmak.

Marx'a göre kapitalizm-öncesi üretim ile kapitalist üretim tarzı arasındaki temel farklardan biri, ikincide yeniden üretimin koşullarının doğrudan verili olmayıp meta biçimi ve ücretin dolayımından geçmesidir. Kapitalist, kölelikteki durumun aksine, işçinin beslenmesini ve bakımını —en azından dolaylı olarak— üstlenmez, ancak yeniden üretimin soyut koşullarını ücret biçiminde sağlar. Biçimsel

74. Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, 50.
75. Marx ve Engels, *The German Ideology*, 50.

tahakküm veya genelleşmiş meta üretimi koşulları altında kapitalist üretimin varsayımlarından biri, yaşam koşullarının meta biçiminde satın alınabileceği ve nihayetinde alınması gerektiğidir. Bu, birtakım kapitalizm-öncesi yeniden üretim pratiklerinin (mutfak ihtiyacını karşılayan bahçeler, ev yemekleri, çocukların evde bakımı gibi) hiç olmadığı anlamına gelmez, ancak meta üretiminin zaman konusunda dayattığı kısıtların (işgünü) yanı sıra metalaşmış muadillerinin el altında oluşu, bu yeniden üretim pratiklerinin rolünün sermaye altında silinip gitmesine yol açar.[76] İlkel birikim süreci işçiyi, varoluş koşullarını tedarik edebilecek olan herhangi bir komünal ve hiyerarşik sistemden "azat" ederek "çıplak yaşam" halinde piyasaya terk eder.[77] Elbette bu özgürlük en iyimser ihtimalle kısmidir, hatta tümüyle yanılsamadan ibarettir, çünkü ücret, ücretli emek — erkek emeği— ile ücretsiz yeniden üretime dönük emek —kadın emeği— arasında yeni bir hiyerarşiyi doğurur. Ücret ve beraberinde gelen meta biçimi, yaşamın ve varoluşun genel koşulu halini alır. Bu ise varoluşu yeniden üretmenin koşullarının, meta biçimi tarafından dayatılan iktisadi kısıtlara ve taleplere tabi olduğu anlamına gelir. Daha özelde, göreli artı değeri artırmanın yollarından biri, emeğin

76. Ernest Mandel, kapitalist ilişkilerin yayılmasının kısa bir taslağını sunar. Kapitalist üretimin halihazırdaki bir yaşam alanına girebilmesi için mevcut süreçleri şu veya bu biçimde yerinden etmesi gerekir; kapitalist olmayan ilişkileri tasfiye edebilecek denli ucuz olmalı veya zamandan kazanç sağlamalıdır (hamburger gibi basit bir örneği düşünün) ya da mevcut geçimlik ekonomileri bilfiil tahrip etmelidir (*Late Capitalism*, 48).

77. Çıplak yaşam terimi kısmen Giorgio Agamben'in yapıtına dayanıyor. Agamben, antik Yunan siyasetinin, kişinin yaşıyor olması gibi basit bir hakikat ile bir bireye veya gruba özgü yaşam biçimi arasındaki ayrımdan temellendiğini, ve bunlardan yalnızca ikincisinin siyaseti ilgilendirdiğini ileri sürer. Bunun aksine modern siyaset kendisini çıplak yaşam üzerine, yaşıyor olmak gibi verili bir durum üzerine kurar. Bunun en iyi örneği Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da siyasi irade savunmasını, "doğal durum"da hepimizin eşit oranda ölümle karşı karşıya olduğumuz gerçeği üzerine kurmasıdır. Dolayısıyla, biyolojik yaşamı siyaseti kararların dışında tutan antik siyasetin aksine, modern siyaset onu bir temele dönüştürür (*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 35; Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001). Agamben soykütüğünü siyasi erk üzerinden kursa da, bana öyle geliyor ki Marx'ın sermayenin oluşumuna dair anlatısı, müstakbel işçilerin *vogelfrei* (kuş kadar özgür) olarak salıverilmesi, bağlantılı bir çıplak yaşam tarihçesi olarak okunabilir.

yeniden üretim maliyetini —yaşamın zaruri ihtiyaçlarını— ucuzlatmaktan, yani artı-emeğin zorunlu emeğe oranını artırmaktan geçer. Kişinin varoluşunun temel koşullarını temin için meta üretimine maruz kalması demek, metaların giderek daha ucuzlaması yönündeki acımasız talebe maruz kalmak demektir.

Marx, yoksulluk ve viranlığa karşı Dickensvari bir dikkatle, bu baskının ekmek, süt, tereyağı gibi temel ihtiyaçlar üzerinde yarattığı etkinin ayrıntılarına iner: Ekmeğe tebeşir tozu, kömür tozu, şap katılmasını tarif eden raporları aktarır (KI 244/263). Zaruri ihtiyaçların tağşiş edilmesi, emeğin maliyetini düşürmeye dönük talebi yansıtmanın yanı sıra, emek gücünün yerine daima yenisinin bulunabilir olduğu gerçeğine de işaret eder: Bu hileli gıdalar yüzünden bir işçi ölür veya hastalanacak olursa, yerine derhal yedek sanayi ordusundan biri alınabilir. "Bundan dolayı, toplumdan gelen bir zorlama olmadığı sürece, sermaye, işçinin sağlığına, ömrünün uzun mu kısa mı olduğuna karşı kayıtsızdır" (KI 263-4/286). Marx'ın işçi sınıfının yaşam koşullarını sermayenin zalimce bir kayıtsızlıkla karşılamasına dair ifadeleri muğlaktır. Sermayedar şu veya bu münferit işçinin ömrünün uzunluğuna karşı kayıtsız olmak, onu öldüresiye çalıştırmakla birlikte, genel olarak sağlıklı ve güçlü kuvvetli bir işçi sınıfının yeniden üretimine bağlıdır. Bu muğlaklık Marx'ın yukarıdaki alıntıya eklediği dipnotta, "Halkın sağlığının, ulusal sermaye için bu denli önemli bir unsur" olduğunu ileri sürmesinde görülebilir (KI 263-4/286). Üstelik Marx'ın zaruri ihtiyaçların içeriğini ve koşullarını tarif eden, eleştiren ve nihayet denetlemeye çalışan çeşitli devlet kurumlarının raporlarından ve yasal düzenlemelerden yaptığı alıntılardan, münferit şirketler düzeyinde yeniden üretimin biyolojik koşullarına karşı bir kayıtsızlık hâkim olsa da devlet düzeyinde bu koşulların artan ölçüde denetime tabi olduğu sonucu çıkar.[78] Basit biyolojik yeniden üretim —canlı ve çalışabilir durumda bir işçi sınıfının idamesi— söz konusu olduğunda bile yeniden üre-

78. Michel Aglietta, metaların koşullarını düzenleme ve güvence altına alma, böylelikle ücret ilişkisini yeniden üretme ihtiyacının devlet tarafından karşılandığını, dolayısıyla devletin pek çoklarının iddia ettiği gibi bir üstyapı görevi görmekten çok kapitalist üretimin bir iç koşulunu oluşturduğunu ileri sürer (*A Teory of Capitalist Regulation: The US Experience*, 32).

tim meselesi toplumsal ilişkilere yeni bir bakış açısı getirir: Marx'ın "toplam toplumsal sermaye" adını verdiği farklı kapitalist girişimlerin çıkarlarının çakıştığına delalet eder.[79]

Michel Foucault nüfusun sağlık ve afiyetine devletin müdahil olmasını "biyo-iktidar" olarak adlandırır. "Disiplin kurucu iktidar" kavramında olduğu gibi burada da Foucault, Marx'ın analizinin boşluklarını kapatmaktan çok —bir dizi gözlem ve tespit halindeki şeyi kavramsallaştırmak— sermayenin ortaya çıkışını ve gelişimini izleyerek Marx'ın kendisinin ve Marksistlerin gözden kaçırdığı yanları araştırır. Yine de bu iki kavramın oluşumunda önemli bir fark bulunduğunu eklemek gerekir. Disiplin kurucu iktidar kısmen, Marx'ın fabrika içerisindeki iktidar ilişkilerine dair analizine dayanır. Foucault'nun kavramı Marx'ın metninde zaten işler halde olan şeyi isimlendirerek kavramsallaştırır. Oysa biyo-iktidar aynı konumda değildir. Marx'ın yapıtında doğal ve tarihsel bir süreç olarak "yaşamın üretilmesi"ne dair genel bir iddianın yanı sıra, meta üretimi — ve emek gücüne olan talep— ile varoluşun koşulları üzerindeki denetim arasındaki ilişkinin dolaylı biçimde de olsa not edilmesi söz konusudur. Gelgelelim bu ifadeler Marx'ın disiplin kurucu iktidar teorisine giden tespitleri düzeyinde bir tutarlılığa ve teorik sağlamlığa kavuşmaz. İkinci durumda basbayağı bir kuramsal öncülden söz edilebilir, ilkinde ise ifadeye kavuşmamış bir problemin hissedilir boşluğu dışında bir şey yoktur.[80]

79. *Kapital*'in 2. cildinde Marx kapitalist iştiraklerin toplamını "toplumsal sermaye" olarak adlandırır. Yeniden üretim sorunu –toplumsal yeniden üretim– ancak toplumsal sermayenin perspektifinden incelenebilir (*Capital: A Critique of Political Economy Vol. II*, 468; Türkçesi: *Kapital, 2. Cilt*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2012). Balibar yeniden üretim ile toplumsal sermaye arasındaki bağlantının yeniden üretimin daima bir edimin birbiri ardına basit tekrarından öte ve daha başka bir şey olduğu anlamına geldiğini söyler. Bunun ötesinde, Balibar yeniden üretimin, üretim kavramını temelden değiştirdiğini iddia eder: "Bu analizlerde Marx bize bir veya daha çok öznenin nesnelleşmesini içeren bir edim olarak üretim kavramından, bazı sınıfları kendi işlevi olarak şekillendiren öznesiz bir üretim kavramına doğru gerçekleşen dönüşüm ânını gösterir" ("Basic concepts", 268).

80. Biyo-iktidar kavramının ortaya çıkışıyla ilişkili bir soru da biyo-iktidar ile disiplin kurucu iktidar arasındaki ilişkidir. İkinci terim Marx'tan alındığına, ilk terim ise Marx'ta bulunmadığına göre, bu soru Foucault ile Marx ilişkisi açısından

Biyo-iktidar kavramının oluşumu pek çok açıdan Marx'ın problematiğinin dışına düşer. Foucault biyo-iktidarın, sanayi kapitalizminin ortaya çıkışından önce geldiğini ileri sürer: "Kuşkusuz biyo-iktidar kapitalizmin gelişimi için vazgeçilmez bir unsurdu; üretim makinesine bedenlerin denetimli biçimde dahil edilmesi ve nüfus olgusunun ekonomik süreçlerle uyumlu hale getirilmesi olmasaydı kapitalizm var olamazdı."[81] Biyo-iktidar kapitalizmden önce gelir, çünkü canlı yaşamsal bir çokluk olarak nüfus ile devlet arasındaki ilişkinin ayırdına varılması en azından erken merkantalist döneme veya ticaret kapitalizmine dek uzanır. Nüfus yalnızca bir alanla sınırlanmış bireyler çokluğu değil, bir ulus için siyasi ve iktisadi olarak yaşamsal önem taşıyan doğum ve ölüm, hastalık ve sağlık arasındaki dinamik ilişkiyi tarif eder.[82] Ancak sonraları, kentsel üretim merkezlerinin yükselişi ve devrim tehdidinden sonra, zenginlerle yoksulların sağlığı birbiriyle iç içe geçmeye başladığında, devlet nüfusu yalnızca istatistiki bir çokluk olarak ele almayı bırakıp, çalışan bedenin sağlığı ve çevresiyle ilgilenmeye başlamıştır.[83] Foucault için aslolan devletin nüfusun yaşam ve ölümü, şehirlerin çevresel koşulları ve işçi sınıfının sağlıklı ve uzun ömürlü olması için yaptığı yatırımın her bir durumda biyo-iktidarı oluşturan siyasi bir ilişki olmasıdır. Müdahalenin amaçları her durumda siyasidir. Biyo-iktidar, üretimi artırırken ayaklanmaya yol açabilecek koşulları ve nedenleri azaltmaya çalışır. O halde biyo-iktidarın hem ekonomik

---

bilhassa önem kazanır. Foucault tarihsel olarak aynı anda ortaya çıktığını iddia ettiği bu iki kavram arasındaki ilişkiyi açıklarken çoğunlukla, biyo-iktidarın nüfusu amaç edindiğini, disiplin kurucu iktidarın ise bireyler ve bireysel mizaçlar düzeyinde işlediğini belirtir. *Il faut défendre la société: 1976 Cours au Collège de France*'ta Foucault bu ayrımı ayrıntısıyla ele alarak biyo-iktidarın, tanımı gereği büyük kitleler üzerinde etki etmesi dolayısıyla devletin tarihinin içerisinde yer aldığını belirtir (223). Bu ibare, biyo-iktidar tartışmasının Marx ve Marksizm tarafından niçin ele alınmadığını herhalde açıklar. Biyo-iktidar tespiti devlet üzerinde bir sorgulamanın (ki Marx'ın bunu tamamlamaya vakti olmamıştır) yanı sıra, devletin iktisadi koşullara doğrudan müdahale etmek suretiyle bir üstyapı kurumu rolünün ne derece ötesine geçtiğini fark etmeyi gerektirir (ki Marksizmin tarihçesinde nadir rastlanan bir durumdur).

81. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 141.

82. Michel Foucault, "*La naissance de la médecine sociale*", 214.

hem de siyasi amaçlara hizmet ettiğini, daha doğrusu siyasi erkin iktisadi erkten ayırt edilemez hale geldiği noktada kurulduğunu söylemek daha doğru olur.[84] Marx'ın siyasal iktisat eleştirisi gibi biyo-iktidar da iktisadi olanla siyasi olanın ayrımını kısa devreye uğratır. Dahası, biyo-iktidar bir yandan siyasi ve iktisadi amaçlara hizmet ederken bir yandan da siyasi ve toplumsal mekânı yeniden yapılandırmaya ve dönüştürmeye çalışır, örneğin karantina uygulamalarından ödünç alınan ve daima hijyenik olduğu kadar da siyasi olan ızgara planı benzeri modellerin şehre uygulanmasında görüldüğü gibi. Bu durum, toplumsal mekânı parsellemenin yeni modellerini, toplumsal mekâna dair yeni bilgi biçimlerini, yeni yaşam tarzları ve yaklaşımlarını da beraberinde getirir.[85]

Yeniden üretim sorununa dönecek olursak, Foucault'nun biyo-iktidar ve biyo-siyaset kavramları, siyaseten yeniden üretimin temelini, zeminini oluşturan basit biyolojik üreme/yeniden üretim gibi bir şeyin herhangi bir dönemde var olduğu düşüncesinin bir yana bırakılmasını sağlar. Canlı emeğin biyolojik yeniden üretimi, daha başından siyasi yeniden üretimiyle iç içe geçmiştir; emeğin sağlığı sorunu emeğin denetlenmesi sorunundan ayrılamaz. Foucault'nun kapitalizmin biyo-siyaseti hakkındaki ifadesi, yeniden üretimin üstbelirlenmiş doğası hakkında Althusser'in temel kavrayışına eklenebilir. İdeoloji üzerine makalesinde Althusser bu üstbelirlenimi temelde iki hat üzerinden, beceri ve itaatkârlık üzerinden ele alır.

Böylece emek gücünün yeniden üretiminin vazgeçilmez unsurunun yalnızca "beceriler"in yeniden üretimi değil, aynı zamanda hâkim ideolojiye, daha doğrusu bu ideolojinin uygulamalarına itaa-

83. *A.g.y.*, 224. Biyo-iktidarı kronolojik ve mekânsal gelişimini kapsayan, nüfus meselesi olarak ortaya çıktığı Almanya'dan şehir sorunu olarak ortaya çıktığı Fransa'ya ve işçi sınıfı problemi biçimini aldığı İngiltere'ye kadar uzanan Foucault'nun savının, Marx'ın İngiliz işçi sınıfının koşullarına dair tespitleriyle paralellikler taşıdığını göstermek mümkündür. Gelgelelim Foucault yazısına başlarken Marx'ın siyasal iktisat İngilizlerin alanıdır, siyaset Fransızların, felsefe ise Almanların alanıdır iddiasını açıkça eleştirir: Foucault yönetimsellik (*governmentality* ya da *Staatwissenschaft*) bilimini ilk geliştiren ve böylelikle bir nesne olarak nüfusla ilk ilgilenmeye başlayanın Almanlar olduğunu ileri sürer.

84. Michel Foucault, "Governmentality", 92.

85. Maurizio Lazzarato, "Du pouvoir à la biopolitique", 48.

tin yeniden üretimi olduğu açığa çıkar. Bir şartla, burada yalnızca o değil, aynı zamanda bu, demek yeterli değildir, zira emek gücünün becerilerinin yeniden üretiminin ancak ideolojik tabiyet biçimleri aracılığıyla, bu biçimler altında olanaklı hale geldiği açıktır.[86]

Bu noktada itaatkârlık ve becerinin kesişimine, sağlığı —canlı ve sağlıklı bir bedenin yeniden üretimini— ekleyebiliriz. Çalışan bedenin canlı, hünerli ve uysal olması gereklidir.

Bir şirket, fabrika veya münferit sermayedar çoğunlukla yeniden üretimin bu üç temel unsuruna karşı kayıtsızdır.[87] Marx'ın münferit bir şirketin işgücünün biyolojik yeniden üretimine karşı aldırışsız olduğuna dair tespiti bir saptama olduğu kadar bir hatadır da, çünkü yeniden üretim sorusu şirket veya fabrika ölçeğinde ortaya çıkmaz.[88] Althusser canlı, rekabet gücüne sahip ve uysal bir emek gücünün yeniden üretiminin başka kurumlar aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürer: okul, hastane, aile vb. (Tıpkı Foucault'nun biyo-iktidar çözümlemesi için toplumsal ilişkilerin başlıca alanı olarak fabrika dışına bakmak gerektiğinde ısrar ettiği gibi.) Öyleyse klasik Marksist terminolojiyi takip ederek, yeniden üretimin altyapı ve üstyapı arasındaki ilişki, ya da bu ilişkinin eklemlenmesi olduğu ileri sürülebilir.[89]

86. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", 133. Althusser' in *Sur la reproduction* başlıklı taslağı yeniden üretimin üstbelirlenmiş bütünlüğünü oluşturan boyutların listesini genişleterek ahlakı ve teknolojik işbölümünün tamamını da dahil eder. Althusser'e göre salt teknik bir işbölümü fikrinin kendisi, gözetleme ve denetimin çakışan talepleri yerine salt makinenin talepleri üzerine kurulu olan ayrım, kapitalizmi kuran ideolojik maskelerden bir tanesidir.

87. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", 130.

88. *A.g.y.*, 128.

89. *A.g.y.*, 136. Balibar Althusser'in geç dönem yapıtlarında üretim tarzına içkin bir öznellik kavramına meylettiğini belirtmektedir.

> Halihazırdaki altyapı teorisine bir üstyapı teorisi eklemek yerine, yapı kavramının kendisini, "üretim" ve "yeniden üretim" sürecinin *kökeninde* bilinçdışı ideolojik koşullara bağlı olduğunu göstererek dönüştürmeyi amaçlar. Sonuç olarak bir toplumsal formasyon ikici terimlerle temsil edilemez – bu tez mantık gereği bizi "üstyapı" tahayyülünü terk etmeye götürmeli. Tarihsel karmaşıklığı içerecek başka bir kavram, karşıt sosyolojik, antropolojik ve ontolojik gereklilikleri olan bir kavram türetilmeli. (Étienne Balibar, "The Non-Contemporaneity of Althusser", 8)

Biçimsel tahakkümde yeniden üretim, kapitalist üretim tarzının dışında kalan toplumsal kurumların (devlet, okul, aile gibi) üretim tarzıyla olan ilişkisini ifade eder. Nasıl ki biçimsel tahakküm kapitalist üretimin asgari koşulları —ücret ve meta üretimi— ile emeğin halihazırdaki toplumsal ve teknik koşullarının ilişkisini içerirse, kapitalist üretim ile onun dışında kalan ve emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olan toplumsal koşullar arasındaki ilişkiyi de içerir. Bu koşullar sermayenin ne kadar dışında olarak görülürlerse o kadar sermaye lehine işlev görürler. Mariarosa Dalla Costa ve Leopoldina Fortunati'nin gösterdiği gibi, ataerkil aile tam da bambaşka kural ve ilişkilere —doğal bir sevgi ve arzu ilişkisine— göre biçimlenmiş olarak tahayyül edildiği ölçüde kapitalin lehine çalışır.[90] Gelgelelim Althusser'in ileri sürdüğü gibi, toplumsal topografyaya dair bir mecaz olarak altyapı-üstyapı, farklı toplumsal kurum ve pratikler arasındaki ilişkinin nasıl cereyan ettiği sorusunu —Althusser buna "göreli etkinlik endeksi" adını verir— sormamıza olanak vermekle birlikte, tümüyle betimleyici olmanın ötesine geçemez ve düşünceyi maluma mahkûm eder. Altyapı-üstyapı mecazı, biçimsel tahakkümde bile yeniden üretimin dışsal bir kurumu her zaman gerektirmediği, hatta bu dışsallığın hiç de zorunlu olmadığı noktasını gizler.

Önceden tartıştığım gibi, teknolojik işbölümü, makine, iş akdi ve ücret —ki hepsi de emek ve değerlenme sürecinin unsurlarıdır— birer art-görüngü olarak ideolojik etkilere yol açar. Farklı biçimlerde bu pratikler kapitalist üretim tarzının toplumsal ve antagonist niteliğini gizler. Althusser'in paradoksal biçimde ısrar ettiği gibi, "üstyapının altyapıya dışsal olduğu tezi... ki bir üretim tarzının, dolayısıyla bir toplumsal oluşumun yapısına ve işleyişine dair her şeye anlamını verir, bu tezde ortaya atılan dışsallık, çok büyük ölçüde içsellik biçiminde uygulamaya konur."[91]

90. Dalla Costa, "Women and the Subversion of Community", 21; Fortunati, *The Arcane of Reproduction*, 107.

91. Althusser, *Sur la reproduction*, 236. Burada Althusser'in yazımının tarihsel bağlamını tekrar vurgulamak gerekiyor. Onun "içsel altyapı" yaklaşımı, Marx'ın ücret ve iş akdinin kendiliğinden içinde barındırdığı ideolojiye dair tespitleri izler. Marx'ın belirttiği gibi, "Romalı köle, sahibine zincirlerle bağlıydı; ücretli işçi

Biçimsel tahakkümde emek gücünün yeniden üretimi, farklı toplumsal aygıtlar arasındaki karşılıklı ilişki, temas ve kesintiler aracılığıyla sağlanır. Karşılıklı ilişkiler, ilk olarak, farklı kurumlar arasında "yapısal eşbiçimliliği içerir, yani fabrika, hapishane ve okul gibi somut toplumsal kurumlar aynı strateji ya da soyut iktidar şeması tarafından tanımlanmıştır. İkinci olarak, bu çeşitli yeniden üretim kurumları, çakışan rezonans noktaları, ya da Althusser'in deyimiyle "toplum etkisi" denen şeyi tesis ettikleri ölçüde birbiriyle kesişir.[92] Nasıl ki yeniden üretimin farklı bileşenleri (canlı, hünerli ve uysal) aynı pratikte kesişiyorsa (örneğin sağlık, öğrenim ve itaatin kurumu olarak okul) yeniden üretimin farklı kurum veya aygıtları da sanal bir noktada kesişir — toplumsal özneleşme/tabiyetin öznesi. Ancak yeniden üretimin farklı aygıtları arasındaki ilişki aynı zamanda bir mesafeyi, ayrışma ve farklılık noktalarını da içerir. Eric Alliez ve Michel Feher'in iddia ettikleri gibi, bu farklılıklar da öznellik/tabiyetin oluşumuna katkıda bulunurlar.

Tahakküm, her düzeyde, öznenin bağımsızlığıyla ilişkilidir, bu özne ister serbest bir işçi, isterse sorumluluk sahibi bir yurttaş, yahut maaşının dayattığı kısıtlar dahilinde azami faydayı elde etmeye çalışan bir tüketici olsun. Buna karşılık, bu hükümran öznellik ancak kapitalist üretim, tüketim ve dolaşım koşullarına gönüllü olarak boyun eğme suretiyle yaşama geçer. Daha açık bir ifadeyle, bireylerin özgürlüğünü yaşama geçirirken bir yandan da boyunduruk altına girmelerini garanti eden şey, tam da —fabrikaya, okula veya süpermarkete giderken olduğu gibi— sektörler arasındaki bu sınırları geçmeleridir.[93]

---

ise görünmeyen iplerle bağlıdır. Ücretli işçinin görünüşteki bağımsızlığı kendisini çalıştıran efendilerinin sürekli değişmesiyle ve sözleşmenin *fictio juris*'i (hukuki kurmacası) ile ayakta tutulur" (KI 554/599). Ancak Althusser aynı zamanda "salt teknik işbölümü" kurmacasının, yani emek sürecinde görev paylaşımı ve organizasyonunun toplumsal ve siyasal değil salt teknik bir işlevden türediği görüşünün eleştirisine de büyük önem atfeder (*Sur la reproduction*, 62). Althusser'in eleştirisinin bu yönü, emek sürecinin parçası olan gözetlemenin eleştirisiyle birlikte, gerçek tahakkümün yoğun teknolojik ve toplumsal ilişkilerine uygulanabilir.

92. Deleuze ve Guattari *rezonans* kavramını, devletin bütün farklı toplumsal yapıları ve aygıtları üst-kodlama biçimini tarif etmek için kullanıyorlar (*A Thousand Plateaus*, 211).

93. Alliez ve Feher, "The Luster of Capital", 345.

Öznelliğin bu farklı kurum ve pratikleri ideal öznede, daha doğrusu, bireyin kendi kaderini tayin eden özne idealinde kesişir. Toplumsal tabiyetin ya da ideolojik çağrılmanın farklı biçimlerini hem sınırlayan hem de vurgulayan şey, işte bu genel özne idealidir.[94] Dolayısıyla kapitalizmde, en azından onun biçimsel tahakküm evresinde, tabiyetin ideolojik olarak üretimi tarafından tümüyle baskılanan şey, kolektifliğin, toplumsallığın tamamıdır. Bu baskılamanın iki boyutu vardır: Öncelikle kapitalizmin koşulları, ücretli emek ve sömürü, kolektif koşullardır. Ancak daha önemlisi bir arada olmanın gücüdür: canlı emek ve işbirliğinin gerisindeki güç.[95] Paradoksal biçimde, öznelliğin, şu veya bu münferit öznenin üretimi, kolektif öznelliğin üretken gücü karşısında böylece dümdüz olur.

Bütün bu koşulların öznelliğin üretimi üzerinde tekbiçimli bir etki yaratacağını, bütün bu nedenlerin tuğla gibi üst üste yığılarak yekpare bir tabiyet duvarı meydana getireceğini varsaymak yanlış olur. Öznelliğin yeniden üretiminin farklı kurum ve pratikleri, hem çakışmaları hem de ayrışmaları —aynı sanal noktada üst üste gelmeleri veya aralarındaki mesafe— sonucunda tahakkümü yeniden üretmekle beraber kurumların türdeş olmayışı muhtemel uyumsuzlukları da üretir. Farklı kurumlar birbirinden uzaklaşan, çoğu kez de birbiriyle çelişen mesajlar ve kodlar üretmenin önüne geçemezler.[96] Bunun bir örneği, biraz basit olmakla birlikte, tüketime ve üretime dönük talepler arasındaki çatışmadır; yani bir yanda artı değerin realize

94. Althusser, Deleuze ve Guattari, farklı biçimlerde de olsa, kapitalist öznellik üretiminin bir parçası olarak "tabi kılma/özneleştirme"nin genel koşulları, yani "mekanik kölelik"in tezatı olan genel bir bireyleşme ve rıza unsuru ile, bu genel koşul içinde gerçekleşen belirli "ideoloji" arasında ayrım yapıyorlar.

95. Warren Montag çokluğun gücüne dair bu bütünüyle Spinozacı noktada ısrar ediyor, böylelikle öznelliğin eleştirisini nihilizmle bir tutanlara önemli bir düzeltme getiriyor ("The Soul is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975", 77).

96. Althusser, *Sur la reproduction*, 229. Michael Hardt farklı toplumsal kurumların –sivil toplum kuruluşlarının– birleşmesi ve dağılması arasındaki gerilimin sivil toplum üzerine metinlerin tarihinde nasıl geliştiğini gösteriyor. Bu tarihçenin bir yanında kurumların çoğulluğunu devletin gücünü sorgulamak için muhtemelen somut bir zemin olarak gören Antonio Gramsci duruyor, diğer yanda ise kurumların çoğulluğunun yegâne strateji olan "devletleşme"ye kurban gittiğini düşünen Michel Foucault ("The Withering Away of Civil Society", 29).

olması için zorunlu olması gereken olabildiğince çok tüketme talebi, diğer yandaysa artı değerin üretimi için gerekli olan tutumlu yaşama ve üretken olma talebi. Marx'ın daha 1844'te fark ettiği kapitalizmin bu "şizofrenik" eğilimi ve etkileri günümüze kadar uzanmaktadır.[97] Uyumsuzluk, devrimin olanaklarını ve koşullarını yaratır. Daha mahrem bir düzeyde tabi kılma/özneleştirmeye içkin olan temel edim, potansiyel bir gerilim taşır: Tabiyet altına alınışımıza bizzat kendimizin bilfiil katılmamızı talep eder. Bu etkenlik öğesi, tabiyetin basit bir tahakküme indirgenemeyecek bir ilişki olarak kurulmasını sağlar. Tabiyet göreli bir özgürlük veya en azından özgürlük fikri üzerine kuruludur. Bu durumda tabiyet, daima farkına varılan ve daima kendi direniş etkisini yaratan doğrudan güç ve tahakküm ilişkilerinden daha etkin bir mekanizma haline gelmekle birlikte o da kendi direnişini üretir, ya da en azından direnişe olanak verir. Çalışan bedenlerin oluşturduğu kitle veya çokluk içerisinden bireysel özneler üretimi, paradoksal biçimde kitlenin gücünün artmasına yol açabilir.[98] Canlı emeğin tabi/özne kılınması canlı emeğin temel antagonizmasını çözmez ancak yer değiştirmesine yol açar.

Önceki bölümde kapitalizmin tarihinin yer değiştirme ve yoğunlaşmaya dayanan antagonist bir mantık çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ileri sürdüm. Bu mantığın en güçlü ifadesini, elbette, mutlak artı değerden göreli artı değere geçiş oluşturuyordu. Hem teknolojik hem de toplumsal olarak gerçekleşen bu geçiş, yeni ortaya çıkmakta olan gerçek tahakkümün zeminini hazırlar. Marx bu geçişi tek bir örnekle, tek bir vakayla işaretler: kapitalist üretim tarzında antagonizmanın rolüne işaret eden işgünü etrafında verilen mücadele. Antagonizma sermayenin bağrında, emeğin metalaşması biçiminde iz bırakır, fakat orada kalmaz, bir öz gibi sabit de kalmaz; hiç durmadan yer değiştirir, farklı teknolojik, siyasal ve toplumsal ilişkileri

97. Elbette, bir önceki kısımda gördüğümüz gibi, tüketim aynı zamanda üretimdir; yeni öznellikler, yeni yaşam tarzları üretir. Dolayısıyla iki üretim mantığı arasında bir çatışma olduğunu söylemek daha doğru olur. Hardt ve Negri 1960'ların çeşitli karşı-kültür hareketlerinin yeni bir üretim rejiminin ortaya çıkışı olarak görülebileceğini ileri sürüyorlar (Hardt ve Negri, *Empire*, 274).

98. Warren Montag, " Beyond Force and Consent: Althusser, Spinoza, Hobbes", 105.

kendisine katar. Yeniden üretim de birden çok anlam içerir. Bedenlerin, becerilerin, ve itaatkârlığın yeniden üretimini içerir; bunların hepsi canlı, beceri sahibi ve uysal bir öznenin yeniden üretiminde birleşir. 2. Bölüm'de bu antagonist mantığın farklı bileşenlerini soyut emekle başlayıp Marx'ın sunumunu izleyerek işbirliğine ve emeğin toplumsallaşmasına uzanan, kabaca artzamanlı bir sunum sırası içinde tarif etmiştim. Bu bölümde ise bedenlerin, becerilerin ve itaatin yeniden üretiminin eşzamanlılığını vurgulayarak yeniden üretimin çoğul yönlerini tarif ettim. Bu fark hem üretim ilişkilerinin yeniden üretimini hem de Marx'ın metinlerini bir oranda yansıtır. Marx'ın metinlerinin basit biyolojik yeniden üretimi konu alan bazı bölümlerine karşın bu üç unsurun hepsinin, ücretli emeğin başlangıcından beri, iş akdinin "kendiliğinden" ideolojisi aracılığıyla, mevcut olduğunu ileri sürdüm. Yeniden üretimin tarihselliğine dair bu nokta daha da karmaşık hale gelir, zira yeniden üretim, Deleuze ve Guattari'nin "güncel işleve sahip arkaizmler" olarak adlandırdığı şeyden ayrı düşünülemez. 1. Bölüm'de tartıştığım gibi, toplum etkisi, belli bir üretim tarzının önşartları veya varsayımlarının hem hangi yollarla yeniden üretildiğini hem de üretim tarzı içinde nasıl temsil edildiğini kapsar. Sözde ilkel birikim, kapitalist birikimin kurucu koşullarını olan emek ve para akışının belli bir ideolojik temsilini içerir. Benzer bir şey Asya tipi üretim tarzında Asyalı despot için de söylenebilir. Her bir durumda kökene dair bir fikir veya resim, tutumlu kapitalist veya Asyalı despot, şimdiki zaman içerisinde bir mazeret, meşrulaştırıcı bir unsur olarak işlevini sürdürür. Yeniden üretim, kapitalist üretim tarzının zamansal ivmelenmesini —teknolojik ve toplumsal yenilikler ile kapitalist birikimin talepleri arasındaki mesafe— verili toplumsal düzeni muhafaza etmek üzere sürekli olarak sömürür.

Güncel işleve sahip arkaizmler terimi sermayenin bu zamansal yer değiştirmesini açıklasa da —(üretim ilişkileri düzeyinde) kadim inanış biçimlerinin (üretim güçleri düzeyinde) en son dönüşümlerle birleştirilmesi— bunun yanlış anlamaya yol açma olasılığı vardır. Bu tür kodları arkaizm olarak adlandırmak onları başat ilerlemeci zaman yönüne göre konumlandırmak anlamına gelir.[99] Marx'ın ka-

99. "Object", 104/280.

pitalizme dair yaptığı gibi "katı olan her şeyin buharlaştığını" varsaymak, yani sermayeyi dur durak dinlemeyen bir modernleşmeyle bir tutmak anlamında gelir. Arkaizim sözcüğünün gizleme riski taşıdığı şey ise sermayeye özgü zamanın karmaşıklığıdır. Geçmişin bu kalıntılarının, ataerkillikten kapitalizmi kuran ahlaki farklılığa varıncaya kadar, aslında kapitalist üretim tarzıyla tam anlamıyla çağdaştır. Aynı zamanda bu terim birtakım inançları, değerleri ve ideolojileri başat olduğu varsayılan teknolojik ve ekonomik dönüşümlerle kıyaslar. Sonuç itibariyle bu terim her ne kadar işe yarar olsa da Althusser'in kapitalist üretim tarzının diferansiyel zamansallığı olarak adlandırdığı şeyi, yani teknolojik, siyasi ve toplumsal dönüşümlerin her birine ait farklı zamansallıkların bir arada bulunduğunu, ve önceden verili herhangi bir başat veya merkezi zaman çizgisinin olmadığını kavrayacak kadar ileri gitmez.[100]

Kapitalist üretim tarzı dahilinde zamansallık kısmen, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi ile üretim güçlerinin dönüşümü arasındaki gerilimden oluşur. Yeniden üretimin durağanlığa veya salt tekrara denk olduğu anlamına gelmez bu. Yeniden üretimin kendisi de kapitalist üretim tarzının teknik, toplumsal ve siyasi talepleri doğrultusunda değişir. Emeğin toplumsallaşması, zihinsel ve işbirliğine dönük boyutlarının gelişmesi, canlı emeğin beceri ve bilgisinin yeniden üretimi için artan bir talebi beraberinde getirir. Aynı zamanda, canlı emeğin giderek proleterleşmesi eğilimi itaatkârlığın yeniden üretiminde bir artışı talep edebilir. Öyleyse, yeniden üretimin grafiği kısmen sermayenin antagonist mantığı tarafından belirlenir. Ancak bu, üretim ilişkilerini yeniden üreten strateji ve kurumların tarihsel dönüşümünün tamamını kapsamaz. Sermaye için yalnızca yeniden üretim işlevi gören, halihazırdaki toplumsal ve siyasi ilişkileri muhafaza eden ilişkiler ile sermaye için üretken olan, artı değer üreten şey arasındaki ayrım sürekli değiştikçe, yeniden üretim de tarihsel bir değişime uğrar. Sermaye için temelde yeniden üretim işlevi gören varoluş alanları —yiyecek ve ilaçtan denetim ve itaate—

100. Althusser'in iddia ettiği gibi, *hayatta kalan*, *kalıntı*, *geri kalmış* gibi terimler –elimizdeki örnekte arkaizm de bunlara dahil edilebilir– herhangi bir üretim tarzında zamansal değişimin karmaşıklığına işaret etmekle birlikte, bunu bütünde bir ilerleme yönü olduğu varsayımı temelinde yaparlar (*a.g.y.*, 105/281).

kendi başına artı değer üreten birer sanayiye dönüşür. Okul (Althusser'in makalesinde olduğu gibi) öznelliğin ideolojik olarak üretiminde önde gelen kurum olmaktan çıkarak hem kendi başına artı değer üreten, hem de (Marx'ın "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları"nda tarif ettiği gibi) öznelliğin bir sabit sermaye olarak üretildiği bir alan haline gelir. Şu halde yeniden üretimin tarihsel boyutu kapitalist üretim tarzının iki tarihsel eğilimiyle belirlenir: bir yanda canlı emek üzerinde verilen antagonist mücadele, diğer yandaysa, sermayenin yeni alanlarda girişimde bulunarak kâr devşirmesi.

Yeniden üretimin tarihsel dönüşümü, canlı emeğin yeniden üretimini oluşturan bütün bileşenlerin —canlı, rekabet gücüne sahip ve uysal— doğrudan veya potansiyel olarak sermaye için üretken hale geldiği noktaya varır. Bir anlamda üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrımın kendisi, hiç değilse bu iki terimin altyapı ve üstyapı ayrımında olduğu gibi temelden farklı birer varoluş alanı ve farklı birer mantık tanımladığı düşünüldüğünde, anlamsızlaşır. Gelgelelim, yeniden üretim ve üretim arasındaki ayrım geçersiz hale gelirken, Althusser'in "yeniden üretimin bakış açısı" adını verdiği şeyin veçheleri gerçek tahakkümü anlayabilmek için elzem hale gelir. Gerçek tahakkümde öznellik doğrudan üretken hale gelince, üretim —özneler tarafından gerçekleştirilen zaman ve mekânda konumlanmış bir edim— ve yeniden üretimi —öznelliği ve toplumsal ilişkileri üreten toplumsal bir süreç— pedagojik nedenlerle bile olsa çakıştırmak imkânsız hale gelir.[101] Yeniden üretimin bütün veçheleri üretimde içerilmiştir. Fabrikada işe sürülen soyut öznel potansiyel ile toplumsal varoluşun çeşitli kurum ve aygıtları tarafından üretilen belirli bir tahakküm biçimi arasındaki ayrım, öznelliğin giderek daha fazla boyutunun sermaye için üretken hale gelmesiyle birlikte bulanıklaşır. Üretim ve yeniden üretim birbiri üstüne katlanarak De-

101. Kitabın başından beri Marx'ta üretimin salt nesnelerin üretimiyle sınırlı tutulamayacağını ileri sürüyorum. Burada Balibar'ın (yukarıda alıntılanan) yeniden üretim kavramında, üretim kavramına dair bir yeniliği, nesnelerin değil ilişkilerin üretimini bulan yorumuna atıfta bulunuyorum. O halde Marx için üretim daima ilişkilerin ve öznelliklerin üretimi olsa da, üretimin öznellik ve toplumsal ilişkiler üzerinde nasıl etkide bulunduğu noktasında tarihsel farklar vardır. Yeniden üretim dolambacı, biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçişte toplumsal ilişkilerin üretiminin geçirdiği bu dönüşümü öne çıkarır.

leuze'ün "üst-üretim" (*metaproduction*) adını verdiği şeye dahil olur: şeylerin değil ilişkilerin üretimi. "Kapitalizmin satmaya uğraştığı şey hizmetlerdir, almak istediği ise faaliyetler."[102] Maurizio Lazzarato şöyle yazmaktadır:

> Üretim eğer bugün doğrudan toplumsal ilişkilerin üretimi ise, gayri maddi emeğin "hammaddesi" de öznellik ve bu öznelliğin içinde yaşayarak ürediği "ideolojik" ortamdır. Öznelliğin üretimi yalnızca toplumsal denetimin bir aracı (ticari ilişkilerin yeniden üretimi için) olmaktan çıkarak doğrudan üretken hale gelir, çünkü sanayi sonrası toplumumuzun amacı tüketici/iletişimciyi, faal bir birey olarak inşa etmektir.[103]

Gayri maddi emek giderek canlı emeğin gerek işyerinde, hizmet aracılığıyla veya medya aracılığıyla iletişim kurma kabiliyetine dayanır hale geldiği için, canlı emeğin öznelliğine görece kayıtsız kalması artık mümkün değildir. Böylece öznelliğin yeni üretken konumu, öznelliği üreten kurum ve aygıtları değiştirmekle kalmaz, onun yeniden üretiminin üç veçhesini, yaşam, bilgi ve itaati kateder ve yeniden yazar.

Foucault biyo-iktidar sözünü yaşamın yeniden üretimine içkin olan iktidar ilişkilerini kapsayacak biçimde kullanır. Gelgelelim Foucault her ne kadar biyo-iktidar ile sermaye arasında temel bir ilişki olduğunu öne sürse de bu ilişki aslen dışsal bir ilişki olarak düşünülmüştür. Kapitalist üretimin dışsal bir varsayımı olarak yaşamın canlı emeğin sömürüsü temelinde yeniden üretimi, fabrika mekânının dışındaki mekân ve aygıtlarda üretilir ve yeniden üretilir. Şu halde Foucault'nun yaşam ve sermaye arasındaki ilişkiyi teorileştirmesi biçimsel tahakküm koşullarıyla şekillenmiştir. Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk* kitabında gerek Foucault gerekse Deleuze ve Guattari'den ödünç alarak bu biyo-iktidar kavramını genişletir ve dönüştürürler. Hardt ve Negri gerçek tahakkümde ilk kez yaşam ve sermaye ilişkisinde tarihsel bir dönüşüm saptarlar: "Yaşam artık işgününe tabi olan yeniden üretim döngülerinde üretilmiyor; aksine, yaşam bütün üretime nüfuz eden ve hâkim olan şey... değer fazlası bugün duygulanımlarda, bilginin katettiği bedenlerde, aklın

102. Deleuze, "Postscript on Control Societies", 181.
103. Lazzarato, "Immaterial Labor", 143.

zekâsında, ve bizzat eylemde bulunma gücünde belirleniyor."[104] Hardt ve Negri'nin dönüştürdüğü biyo-iktidar terimi yaşam ile kastedilen şeyin de sınırlarını genişletir. Burada yaşam, Foucault'nun biyo-iktidar kavramında olduğu gibi yalnızca biyolojik olarak tanımlanabilecek unsurları (üreme, sağlık, hijyen vb.) değil, duygulanım ve arzu gibi bedensel varoluşun bütün veçhelerini kapsar. Sermaye için üretken hale gelmiş olan yalnızca "çıplak yaşam"ın ihtiyaçları değil, tarzlar, arzular, topluluklar, ve iletişim biçimleri, kısacası bir "yaşam biçimi"ni oluşturan her şeydir.[105] Hardt ve Negri' nin biyo-politik üretim kavramı günümüz kapitalist toplumunu oluşturan iki eğilimin kesişim noktasında ortaya çıkar: bir yanda "yaşam"ın, bütün gündelik ihtiyaçlar ve kabiliyetlerle birlikte bir metalaşma ve üretim sahasına dönüşmesi, diğer yanda metaların üretiminde tarzların ve dillerin artan önemi. Sermaye, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarında olduğu gibi, üretimi bir yaşam biçiminin yeniden üretimine tabi kılmaz, ancak yeni yaşam biçimlerini sürekli olarak üretmek ve sömürmek zorundadır. Yaşam olarak canlı emeğin yaşamı, kapitalist sömürünün yeniden üretmesi gereken bir önşartı olmaktan çıkar; sabit ve sınırlı niteliğini kaybederek genel bir yaratıcılığın ayrılmaz bir parçası haline gelince, kapitalist üretimin bir unsuruna dönüşür. Yeni yaşam biçimlerinin icadıyla birlikte yaşamın sınırları durmadan aşılır.

Benzer bir dönüşüme öznelliğin bilgiler ve beceri düzeyinde üretiminde de rastlanır. Althusser devletin eğitim aygıtında gerekli "bilgi ve beceri"nin yeniden üretiminin itaatkârlığın ideolojik koşullarından ayrılamayacağı gibi, okulun kapılarından giren kitleyi ayıran, bölen ve hiyerarşik olarak düzenleyen son derece seçici bir aygıtı da içerdiğini tespit etmişti. Bu aygıt kitleyi öncelikle ne zaman ve hangi aşamada geri gönderileceklerine göre düzenler: Bir bölümü lise biter bitmez üretime gönderilir, diğerleri üniversiteden sonra vb.

104. Hardt ve Negri, *Empire*, 367.

105. Tanım gereği, "yaşam biçimi"nde, çıplak yaşam nasıl yaşandığından ayrı düşünülemez, zira bir yaşam biçiminde söz konusu olan yaşamanın kendisidir (Giorgio Agamben, "Form of Life", 151).

Yarı yolda gönderilen her kitle, sınıf toplumunda oynayacağı role uygun bir ideolojiyle donatılmıştır: sömürülen rolü ("son derece gelişkin", "profesyonel", "etik", "ulusal" ve siyasi bilinç sahibi); sömürünün aracısı rolü (işçilere emir verme ve hitap etme yeteneği: "insan ilişkileri"); baskı aktörleri (emir verme ve "tartışmaya girmeden", itaati zorla dayatma yeteneği, veya bir siyasi liderin sözlerindeki demagojiyi duruma uyarlama yetisi), veya profesyonel ideolog.[106]

Biçimsel tahakkümde hiyerarşi, canlı emeğin bilgi ve becerisini yeniden üreten kurumda doğrudan üretilir. Bu farklılaşma sürecinin sonuçları —kendilerine özgü beceri ve ideolojilerle donatılmış özneler— toplumsal işbölümünün önceden hazırlanmış kalıplarını doldururlar. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, gayri maddi emeğin "kitlesel zihinselliği", zihin ve kol emeği, tasarım ve uygulama arasındaki hiyerarşinin yeniden üretimiyle karıştırılmamalıdır. Bunun anlamı gerçek tahakkümde bilgiler arasında ve bunlara tekabül eden ücret yapıları arasında hiçbir hiyerarşinin olmadığı değildir. Gayri maddi emeğin hiyerarşisi, kamuoyunu biçimlendiren yüksek ücretlilerden aşırı sömürüye maruz kalan bakım işçilerine kadar geniş bir yelpazeye yayılır. Gelgelelim hiyerarşi, sermaye için öznelliğin yeniden üretimini gerçekleştiren aygıtlar tarafından önceden oluşturulmuş değildir. Gayri maddi emek, "zihin emeği" teriminde olduğu gibi, yalnızca bir işbölümü içerisindeki belirli bir bölgeyi ifade etmez, toplumsal mekân ve ilişkiler boyunca yayılmıştır; canlı emeğin günümüzdeki kullanım değeridir. Piramidin tepesindeki ileri düzeyde eğitimli, nitelikli işçiler gayri maddi emeğin en görünür olduğu yer olmakla birlikte tamamı değildir. "Genç işçide, güvencesiz işçide ve işsiz gencin durumunda pür zahiri bir durumla, henüz biçim almamış, ancak sanayi-sonrası üretken öznelliğin bütün niteliklerini paylaşan bir kapasiteyle karşı karşıyayız."[107] Gayri maddi emek için gerekli olan bilgi ve duygulanımlar yalnızca okul ve üniversite sisteminin son derece tabakalaşmış yapılarında değil, aynı zamanda tüketim pratikleri ve boş zaman içerisinde üretilir.

106. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", 156.
107. Lazzarato, "Immaterial Labor", 136.

Gayri maddi emeğin koşulları toplumsal mekân boyunca dağılmıştır. Tüketim öznelliği üretir: Gayri maddi emeğin öznesinin yeni yetenek ve potansiyelleri, boş zamanın araç ve gereçleri tarafından hiç durmadan üretilmektedir. Dolayısıyla eğer bir hiyerarşinin varlığından söz edilebilecekse, bu ancak edimin ardından, hangi tür duygulanım, bilgi ve dillerin en üretken olduğuna karar veren gayri maddi emek teşebbüsleri tarafından kurulur.

Gayri maddi emek potansiyeli nasıl ki toplumsal mekân boyunca dağılmışsa, onu denetlemenin koşulları da aynı biçimde dağılmıştır. Althusser'in biçimsel tahakküm koşullarında, daha doğrusu biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçiş eşiğinde öznelliğin ideolojik olarak üretimine dair belirttiği gibi, en etkin denetim yolu, öznelerin faaliyetinin ya da iradi davranışlarının parçası olandır. Kişinin faal olması, iletişim kurması, başkalarıyla irtibat halinde olması yönünde evrensel bir talep içeren gayri maddi emek, iletişim kurmaya yönelik bir buyruktan ayrı düşünülemez. Lazzarato'nun belirttiği gibi:

> Öznelliği salt uygulamaya dönük görevlerle sınırlamak artık mümkün olmadığına göre, öznenin yönetim, iletişim ve yaratıcılık alanlarındaki yetkinliğinin "sırf üretim amacıyla yapılan üretim"in koşullarıyla bağdaştırılması gerekir. Dolayısıyla "özne olun" sloganı, hiyerarşi ile işbirliği, özerklik ve emir arasındaki antagonizmayı ortadan kaldırmak bir yana, daha üst bir düzeye yükseltir, çünkü münferit işçinin bizzat kişiliğini bir yandan harekete geçirirken bir yandan da onunla çatışır.[108]

Soyut emeğe özgü disiplin rejimi, tümüyle kendi kendisine mukayyet olabilecek bir özne üretme girişiminde bulunduysa da, gözleyen kişiyi gözlenenden ayıran boşluk temel rol oynuyordu. Öznellik üretici aygıtlar ile özne arasındaki bu ufak mesafe (ki Althusser'in çağrılmasında da mevcuttur) gayri maddi emekle birlikte çözülmüş gibi görülür, keza iş ve işçinin öznelliği arasındaki ayrım da. Lazzarato'nun yaptığı tarif, Lukács'ın zihin emekçisi tarifine benzer — tanım gereği tamamıyla satılmış ve "insan sermayesi"ne dönüşmüş biridir. Gelgelelim Lazzarato, disiplin kurucu yapının çöküşü, daha doğrusu içselleştirilmesinin, antagonizmayı bir çırpıda or-

108. *A.g.y.*, 135.

tadan kaldırmadığı ancak daha üst bir seviyede yeniden tesis ettiği konusunda ısrarlıdır.

Sermaye, canlı emeğin etkin katılımını ve işbirliği ağlarını sürekli vurgulamakla, sınırlandırabileceği ve denetleyebileceği hiç de kesin olmayan bir süreci başlatmış olur. Bu nedenle gerçek tahakkümde denetimin iki yönü vardır: bir yanda, üretimin taleplerinin öznelliğin bütün deliklerine nüfuz etmesiyle birlikte denetimin giderek içselleştirilmesi, diğer yanda, denetimin üretim sürecinin bütün veçhelerine doğru genişlemesi.[109] Gayri maddi emek çerçevesinde pek çok iş, ister belli bir proje temelinde olsun isterse bir şirket bünyesindeki geçici işlerde, takım halindeki işçilerin geçici olarak bir araya toplanmasını gerektirdiğinden, projenin tamamı çoğu kez denetim temelinde şekillenir.[110] Televizyon programları, multimedya prodüksiyonları, ve gayri maddi emeğin diğer örneklerinde, işbölümü aracılığıyla işçiler birbirinden yalıtılmış takımlara ayrılır, ardından üretimin son aşaması filtrelenerek denetlenir. Gayri maddi emek üzerinde kurulan denetimin iki eğilimi —içselleştirme ve yayılma— geçici veya marjinal işçi üzerinde kesişir. Alliez ve Feher'in sözleriyle, "Şirketlerin yaygın olarak taşeronlara başvurması bunda temel bir rol oynar; işçilerin bağımsızlık arzusunu (tabi kılma /özneleştirme sürecinin yumuşatılmasına içkindir) bir çalışma ruhuna çevirerek sermayenin uydulara duyduğu artan ihtiyacı böylece karşılar."[111]

Biçimsel tahakkümde öznelliğin üretimi kapitalist üretim tarzının zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Sağlıklı, rekabet gücüne sahip ve

109. Burada Deleuze'ü izleyerek *denetim* sözcüğünü iktidar stratejilerinin günümüzde geçirdiği başkalaşımı ifade etmek için kullanıyorum. Disiplin, mekânsal olarak sınırlandırılmış alanlarda –hapishane, fabrika, ev– işler; denetim izleme, sürekli değerlendirme ve gözlem gibi ne mekânsal veya zamansal sınırları olmayan süreçlerle bağlantılı bir biçimde işler (Deleuze, "Postscript on Control Societies", 179).

110. Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri, *Le Bassin de travail immatériel dans la métropole parisienne*, 72.

111. Alliez ve Feher, "The Luster of Capital", 349. Alliez ve Feher'in Deleuze ve Guattari'den ödünç aldığı terimlerle, "birazcık özneleştirmenin bizi mekanik kölelikten uzaklaştırdığı, ama çok fazla özneleştirmenin bizi köleliğe geri götürdüğü söylenebilir" (*A Thousand Plateaus*, 458).

uysal bir özneyi üretmek ve yeniden üretmek zaruridir. Bu üretim kapitalist birikimin birbiriyle çelişen taleplerini karşılamak zorundaydı: Bir yanda, bir güç haznesi —emek gücü— olmalıydı, ama diğer yanda, bu güçle özdeşlik kurmamalıydı. Gerçek tahakkümde ise, öznelliğin üretimi kapitalist üretimin hem zorunlu hem de dışsal bir tamamlayıcısı olmaktan çıkar; üretimin merkezine gelip yerleşir.

MÜŞTEREKLER

Öznellik ve öznelliği üreten farklı yaşam biçimleri gerçek tahakkümde doğrudan üretken hale gelince, gerçek soyutlamanın konumu da değişir. Önceden belirttiğim gibi, gerçek tahakkümde genel zekânın kendisi başat gerçek soyutlama halini alır. Bunun ne anlama geldiğini, sermayenin iki ayrı evresini kıyaslayarak açıklığa kavuşturmak mümkün olabilir.

Biçimsel tahakkümün merkezinde duran sorun, bizzat biçim sorunudur. Biçimsel tahakküme özgü iki gerçek soyutlama —ücret ve meta biçimi, yani kapitalist üretimin iki asgari koşulu— bütün varoluş biçimlerine soyutun maddiliği ile tekillik arasındaki keskin çatışmayı dayatır. Bunun en çarpıcı biçimde görüldüğü yer, soyut ve canlı emek arasındaki çatışmadır. Soyut emek, canlı emeğin aynı anda hem boş ve mübadele edilebilen bir zaman birimine indirgenmesi, hem de bir saatlik emek süresini azami üretkenlik noktasına yükseltinceye dek canlı emeğin yoğunlaştırılmasıdır. Bunu başarmak için disiplin kurucu iktidar, işbölümü ve gözetleme gibi birçok stratejiye başvurur. Bütün bu stratejiler canlı emeğin tekilliğinin — canlı bir beden ve ilişkileri— emek süresinin soyut ölçütüne tabi kılınması talebine göre şekillenmiştir. Bunun karşı cephesindeyse, canlı emek tarafından yürütülen, soyut emeğin esnekliğini ve eşdeğerliğini canlı emeğin tekilliğine ve toplumsallığına tabi kılma mücadelesi yer alır: tür-olarak-varlığın potansiyelini somutlaştırma mücadelesi — emeğin soyut kayıtsızlığını yeni özgürlüklerin ve yeni bir toplumsallığın somut bir koşulu haline getirmek. Benzer bir mücadele de ücret üzerinden yürütülür. Sermaye ücretin soyut niteliğini —bir ölçüm biriminden ibaret oluşunu— zorunlu emek ve emek fazlası arasındaki farkı gizlemek için kullanır. Bu eğilime karşı,

canlı emek de ücretin ve para biçiminin soyut niteliğini canlı emeğin ihtiyaç ve taleplerine tabi kılmayı amaçlar. Ücreti, sistemi meşrulaştırmanın değil arzuyu gerçekleştirmenin bir koşulu haline getirmeye çalışır.

Bu gerçek soyutlamalar, gerçek tahakküme geçişle birlikte ortadan kalkmaz; gelgelelim bu soyutlamaların emeğin üretkenliğini ölçme ve dolayımlama potansiyeli ortadan kalkar. Soyut emek ve ücret kenara çekilerek toplumsallığın muazzam üretken gücü karşısında tali bir role fit olur. Bunların toplumsal çatışma içindeki merkezi konumu da ortadan kalkar. Gerçek tahakkümde toplumsal çatışma artık tekillik ve soyutluk arasında değildir, çatışma doğrudan tekil ve müşterek olan üzerinedir. Tekil yaşam biçimleri sermaye üreten tarzları, modaları, beğenileri ve daha fazla üretim koşullarını doğrudan üretir hale geldikçe, bu tekil varoluş koşulları aynı zamanda birer direniş zemini halini alır. Hardt ve Negri'nin ileri sürdüğü gibi, Tiananmen'den Los Angeles'a, günümüz toplumsal mücadeleleri radikal ölçüde tekildir, bu nedenle de aktarılması güç niteliktedir. Bu mücadeleler biçimsel tahakküme özgü gerçek soyutlamalara atıfta bulunmazlar, bunları ele geçirme yönünde bir çaba sergilemezler — ne bir ücret talebi söz konusudur, ne de mücadele "insan hakları" imgesiyle (soyut emeğin muadili) çerçevelenmiştir.[112] Bunlar münferit bir yaşam biçiminin tekilliği adına verilen mücadelelerdir.

Tekillik için verilen bu mücadelenin arka yüzü ise müşterekler üzerindeki mücadeledir. Genel zekânın kalbinde, gayri maddi emeğin çok çeşitli biçimlerinden toplumsallık bulunur — salt iletişim kurabilme imkânı, ister duygulanımlar, imgeler, tarzlar, isterse diller aracılığıyla olsun. Guy Debord'un *Gösteri Toplumu* üzerine kışkırtıcı yorumunda Giorgio Agamben'in söylediği gibi:

> Bugün, temaşanın topyekûn zaferinin çağında Debord'un mirasından ne devşirilebilir? Açıkça görülüyor ki temaşa dildir, insanların iletişime açık oluşları veya bizzat dilsel varlıklarıdır. Dört başı mamur bir Marksgil analiz, kapitalizmin (veya bugün dünya tarihi üzerinde hâkimiyet kuran sürece her ne ad vermek istiyorsak) yalnızca üretim faaliyetini istimlak etmeye değil, aynı zamanda ve aslolarak bizzat dili, insanların dilsel ve iletişim-

112. Hardt ve Negri, *Empire*, 56.

sel doğasına, Herakleitos'un fragmanlarının birinde müşterek olarak tanımladığı mantığa yabancılaştırmaya dönük hamlesiyle hesaplaşmalıdır.[113]

Şu halde, Negri'nin ileri sürdüğü gibi, gerçek tahakkümde iletişim, biçimsel tahakkümde ücretin oynadığı rolü oynar. Aynı zamanda hem bir gizemlileştirme hem de bir mücadele sahasıdır. "Öyleyse ileri kapitalizmde, çatışma, mücadele ve farklılaşma dinamikleri iletişime odaklanır; sermaye, yaşamın tayin edici unsurlarını iletişim aracılığıyla önceden kurmaya çabalar."[114] Sermaye bundan böyle toplumsal ilişkilerin tekil ve müşterek niteliğini, emek süresinin ve ücretin soyutluğuna tabi kılmaya çabalamaz, bunun yerine, varoluşun tekil ve müşterek niteliğine doğrudan el koymaya girişir.[115]

Gerçek tahakkümde antagonizma probleminin hiçbir çözümü, en azından hiçbir teorik çözümü yoktur. Gidişata önceden karar vermenin olanağı yoktur. Yine de başlangıçtaki çatışmanın gerilimleri ortaya konabilir: Gerçek tahakküm hem canlı emeğin muazzam işbirliği güçlerinin gelişmesi, hem de sermayeye büsbütün tabi olan bir öznelliğin üretilmesidir. Bu çelişkinin farklı teorik dillerde ve kayıtlarda biteviye tekrar edildiği kötü bir sonsuzluğun ötesine geçmek mümkündür. Çelişki üretken kılınabilir; yani onu farklı açılardan incelemek, yeni kavramlar doğururken (genel zekâ, gayri maddi emek, biyo-iktidar) ve Marx'ın külliyatının birtakım merkezi kavramlarını (örneğin sabit sermaye, tüketim ve yeniden üretim) dönüştürür ve alaşağı ederken izlediği yolu takip etmek mümkündür. Gerçek tahakkümde antagonist bir mantık üretmek —kısmen, mücadele tarihine henüz sahip olmadığımız için— mümkün olmasa da, hiç değilse antagonizmanın biçimsel ve gerçek tahakkümde sergilediği köklü farklılıkların çetelesini tutma olanağı vardır.

113. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 80.
114. Negri, *The Politics of Subversion*, 118.
115. Marazzi, *La place des chaussettes*, 55.

SONUÇ

Felsefe her ne kadar gerçek nesnelere belli bir mesafede faaliyet gösterse de, felsefenin hakikatini salt izahat tarzında değil, yol açtığı etkilerde, araştırma ve eylem için araladığı özgürlük mekânında aramak gerekir. Bu izahat biçimi ister sistematik olsun ister olmasın, her halükârda kendi içinde "dogmatik"tir: Zira her felsefe, nedenlerden yoksun olmasa da herhangi bir deneysel kanıtın yokluğunda, keyfi gibi görünen tezler ileri sürer; oysa bu tezler gerçekte keyfi değildir, zira halihazırdaki felsefeler tarafından belli bir teorik bağlamda ortaya atılmış olan tezlerin kapladığı mekânının tam ortasında felsefenin aralamayı istediği özgürlük (ya da kölelik) mekânından türemişlerdir.

— Louis Althusser, *The Only Materialist Tradition Part 1: Spinoza* (Tek Materyalist Gelenek, 1. Bölüm: Spinoza)

KAPİTALİST ÜRETİM TARZININ ilkel birikimin zoruyla kurulduğunu tartıştık. Bununla birlikte ilkel birikimden çıkarılacak ders yalnızca değerlerin tersine çevrilmesi, sermayenin temellerine ilişkin güllük gülistanlık bir hikâyenin yerini kanlı bir başlangıç öyküsünün almasından ibaret değildir. Karl Marx'ın ilkel birikimi ele alış biçimi, sırf *Kapital*'in değil, Marx'ın düşüncesinin baştan sona izlediği hattın da farklı bir okumasına kapı aralar. İlkel birikim salt sermayenin birikimi, veya üretim araçlarının zanaatkâr ve çiftçilerden kuluçka evresindeki sermayedarlara geçmesi değildir. Aynı zamanda öznelliğin birikimi, toplumsal bir gücün birikimidir. Kapitalizmin var olabilmesi için feodal dünyanın gelenek ve yapılarının ortadan kaldırılması yeterli olmadığı gibi, sermayenin oluşumu için gereken ikti-

sadi koşulların, ücretli emek ve meta üretiminin sağlanması da yetmez. Sermayeye ait aygıtlar ve şebekeler içerisinde kendine yer bulabilecek bir öznenin üretilmesi gerekir. "Kapitalist üretimin gelişimi içinde, eğitimleri, gelenekleri ve alışkanlıkları dolayısıyla bu üretim tarzının zorunluluklarını apaçık doğa yasalarıymış gibi gören bir işçi sınıfı oluşur" (KI 707/765).

Kapitalist üretim tarzının temelinde öznelliğin üretimi yatar. İyelik ekinin her iki anlamı da geçerlidir: öznelliğin, belli bir öznel temayülün oluşturulması, ve buna karşılık öznelliğin üretken gücü, servet üretme kabiliyeti. Öznelliğin üretiminin bu iki anlamı kapitalizmin tarihi içerisinde çakışmaz, çakışmamıştır. Öznelliğin sermaye tarafından üretimi hem kapitalist üretimin taleplerini daima aşar hem de bunların gerisinde kalır. Üretim mekânından taşan bir güç fazlası, iletişim fazlası daima mevcuttur. Aynı zamanda kapitalist üretim için gerekli olan uysallık, itaatkârlık ve normalleşme çoğu kez toplumda yer etmeyi başaramaz. Öznelliğin üretiminin bu iki anlamı birbiriyle çakışacak olsaydı sermayenin bir tarihi olmazdı. Kapitalist üretim tarzı, tıpkı Marx'ın Asyalı despot imgesi gibi, nihai biçimini almış olarak gerçekleşir, tarihin rüzgârlarından asla etkilenmezdi. Biçimsel tahakkümden gerçek tahakküme geçiş yaşanmaz, kapitalist üretim tarzının teknolojik, siyasi ve toplumsal koşulları dönüşüm geçirmezdi. Dönüşme, sürekli olarak evrim geçirme ihtiyacı, sermayeyi meydana getiren tekil karşılaşma tarafından dayatılmıştır ve kapitalist üretim tarzının asıl ihtiyacıdır. Kapitalist üretim tarzı "tarihin sonu" için, öznelliğin yalnızca üretim ve tüketim ağları içerisinde kendine ayrılan yere yerleşecek biçimde üretildiği ideal durum için ne kadar çaba gösterirse göstersin, bu ideal durum maddi olarak olanaksızdır.

Bu olanaksızlık pek çok biçimde yorumlanabilir. İlkin, insan doğasının metalaşmaya mutlak surette karşı olan bir unsurundan söz edilebilir. Yabancılaşmaya ilişkin bazı teorilerin, veya yabancılaşmayı Marx'ın felsefesinin temeline yerleştiren kimi teorilerin çıkış noktası belki budur. Bu eğilime karşı bir argüman geliştirdiğimi, insan özünün toplumsal varoluşa ait kümeler ve aygıtlar içerisinde her defasında yeniden üretildiği, içkin ve üretken bir ontolojide ısrar ettiğimi hatırlarsak şu soru baki kalır: Bu imkânsızlık insan doğası gi-

bi belirsiz bir kavrama başvurmadan nasıl açıklanabilir? Bu sorunun yanıtı, önceki bölümlerde incelenen bazı kavram ve figürlerde yatıyor: 1. Bölüm'de, ilkel birikim ve kapitalizm-öncesi iktisadi oluşumlar; 2. Bölüm'de soyut ve canlı emek arasındaki ilişki; ve 3. Bölüm'de gayri maddi emek. Bu kavram, figür ve hatta anlatıların her biri, sermayenin üretimi ve birikimi için zaruri olan, ancak onun ölçütlerine ve işleyişine indirgenemeyecek olan bir şeyle ilgilidir — bir fazlalık, ya da Jacques Derrida'nın terimiyle söylersek, "tamamlayıcı unsur"dur. Gözardı edilemeyecek olan bu küsurat, zorunlu olarak kolektif bir boyuta sahiptir.

Öznelliğin üretimini sermaye üretimine indirgeme veya onunla uyumlu hale getirmenin imkânsızlığı meselesinin anahtarı, öznelliğin üretiminin her iki anlamını da kateden ortaklaşalıkta yatar. Gelgelelim ortaklaşalık tam olarak doğru sözcük değildir, çünkü münferit bireylerin üzerinde yükselen birleşik bir kolektif fikrini uyandırır. Burada söz konusu olan kolektif bir aidiyetin, birleşik kolektif bir öznenin meydana getirilmesi değil, ilişkiye özgü "birden fazla"nın ortaya çıkışıdır. (Benzer nedenlerle Étienne Balibar, hem atomize bireyciliğe hem de herhangi bir bütünü organik bir bütünlük olarak sunma eğilimine karşı duran şeyi tanımlamak için *bireyaşırı* terimini ortaya atmıştır. Balibar'ın Marx'ı kastederek ileri sürdüğü gibi, mesele, sınıf mücadelesinin dile getirildiği her defasında mücadelenin, ilişkinin önceliğini teslim etmektir.[1]) Öznelliğin üretimi ve kapitalist üretim, özneler üzerinde etkide bulunarak belli bir tahakküm biçimi aracılığıyla özneleri birey olarak üretse de —ki sermayenin "kendiliğinden işleyen ideoloji"sinin iş akdinden ücrete uzanan çeşitli boyutlarının özneyi nasıl bireyleşmiş, hatta yalıtılmış olarak ürettiğini görmüştük— bu üretim zorunlu olarak birden fazla bireyi gerektirir ve kapsar. İşte bu "birden fazla" olma durumu, onları denetlenemez kılan şeydir. Ortaklaşalığın bu indirgenemez antagonist ve rastlantısal boyutuna, "toplumsal ilişkilerin maddiliği" diyebileceğimiz şeye en iyi örnek, Marx'ın *Kapital*'deki işbirliği tartışmasıdır. Yukarıda savunduğum gibi, işbirliğini konu alan bölüm münferit bir örnek veya açıklama değil, Marx'ın metninin esas

1. Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, 121.

unsuru olan ve metne can veren antagonist mantığa doğru bir açılımdır. Bu bakış açısından, kapitalist üretim tarzının denetlemeyi başaramadığı öznel potansiyelleri nasıl sürekli olarak ürettiğini ve bunlara bel bağladığını görmek mümkün olur.

Bu perspektiften, Marx'ın "komünizm" adını verdiği şeyin temelden farklı bir tanımına varmak mümkündür. *Alman İdeolojisi*'nde Marx şöyle demektedir: "Komünizm şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran gerçek harekettir."[2] Bu hareketin, öznelliğin kolektif üretkenliği/üretimi ile sermayenin bu üretimi mevcut sermayenin değer kazanmasına indirgemek için gösterdiği sürekli çaba arasındaki çatışmanın yeniden sahnelenmesi ve genişlenmesinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu durumda komünizm, kapitalist toplumun saf bir eleştirisine ulaşmak için Marx'ın düşüncesinden ayıklanması gereken, hicap duyulacak ütopik bir unsur olmaktan çıkıp eleştirinin bütünsel bir parçası haline gelir. Aslında komünizm ne gelecekteki bir toplumun taslağı, ne de siyasi bir programdır; sermayenin bağrında canlı emeğin ısrarla varoluşundan başka bir şey değildir. Aynı zamanda kapitalist üretimin kolektif boyutunun genişlemesini ifade eder. Bu genişleme iki yönde ilerler: Bir yayılma biçiminde sermayenin dünya çapına genişlemesini takip eder, ve bir yoğunlaşma biçiminde toplumsal varoluşun bütün boyutlarının gerçek tahakküm altına alınmasını takip eder. Aslında bu hareketi hem izler hem de onun önünden gider demek daha doğru olabilir, zira biçimsel ve gerçek tahakküm tartışmasında ileri sürdüğüm gibi, sermayenin gelişimini kısmen belirleyen ve güdümüne alan güç canlı emeğin direnişidir. Öyleyse bu kolektif boyut, durağan bir karşıtlık, tarihin motoru veya asli harekete geçirici unsuru, sermayenin tarihi üzerinde dışarıdan etkide bulunan bir ilke değildir. Sermayenin gelişimi ve dönüşümüyle birlikte sürekli taze ve farklı biçimlerde üretilir. Biçimsel tahakküme özgü, ücret ve soyut emeği kateden mücadele koşulları, gerçek tahakkümün mücadele koşullarıyla bir değildir.

Öznelliğin üretiminin iki anlamı arasındaki istikrarsız ilişkiyi açıklayıcı bir formül olarak sunmak niyetinde değilim. Bu ilişki ta-

2. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, 57.

rihin hareketini açıklamak, öngörmek bir yana, kendisi açıklanmaya, somutluk kazandırılmaya ve tarihsel bağlama oturtulmaya muhtaçtır. Burada bir problematik tarif edilmektedir. İlk olarak, öznelliğin sermaye tarafından üretilmesi ile sermaye-öncesinde üretilmesi arasında ayrım yapılmalıdır. Bir yoruma göre Marx, öznelliğin ancak sermaye içinde, onun aracılığıyla üretilebildiğini ileri sürer gibi görünür, dolayısıyla sermayeden önce var olan ne varsa öznellik-öncesi bir tür kolektif veya komünal bilinçtir — üretimin inorganik gövdesi olarak topluluk, veya daha acımasız ve Avrupa-merkezci formülasyonuyla her şeyin paçalı olduğu bir sürü zihniyeti.

Marx çoğu kez öznelliğe çağa özgü bir nitelik atfeder: "Romalı köle, sahibine zincirlerle bağlıydı; ücretli işçi görünmeyen iplerle bağlıdır. Ücretli işçinin görünüşteki bağımsızlığı kendisini çalıştıran efendilerin sürekli değişmesiyle ve sözleşmenin *fictio juris*'i ile ayakta tutulur" (KI 554/599). Sermayenin işbaşına gelmesiyle birlikte köleliğin fiziksel kısıtları, zincirler ve pranga, yerini tahakküm tekniklerine, iş akdi ve emek ilişkisinin esnekliğine bırakır. Tahakküm içselleştirilerek öznelliğin bir boyutu gibi deneyimlenir. O halde öznellik, Batı ile ötekiler arasındaki ayrımı kavramsallaştırma çabaları içinde, akıl ve tarih gibi kavramların ardından, yerini alır. Avrupamerkezciliğe ilişkin bu çekinceyi bir yana bırakırsak, bu önermenin en azından bir biçimini, birtakım çekincelerle de olsa, tasdik etmek mümkündür. İlk olarak, burada kendi içinde öznelliği değil, öznelliğin bazı boyutlarını, özellikle de içsel bir kaynakla birleşen soyut bir kayıtsızlık veya potansiyel olarak öznelliği tartışıyoruz. Göstermiş olduğum gibi, Marx, sermayeye özgü iktidar ilişkisinin öznelliğin bu boyutlarını ürettiğini ileri sürer. Faaliyetin içeriğine karşı kayıtsızlığın yanı sıra, faaliyetin anlamına, belli kodlara sahip belli bir yaşam tarzı içine gömülmüş oluşuna karşı kayıtsızlık da sermayenin soyut emek talebi tarafından üretilir. Emek, belirli bir yaşam tarzından "özgür", esnek olmalıdır. Kapitalizm-öncesi çeşitli üretim tarzlarının temel özelliği, üretimin belli bir yaşam tarzının yeniden üretilmesine tabi kılınması, zorunlu emek ile emek fazlası arasındaki hissedilir ayrım ve iktisat dışı bir kayıt kütüğünün mevcut oluşuydu. Feodal toprak ağası, despot veya köle sahibi emeğin sömürüsünü dayatma görevini üstlenmişti. Sermayeyle birlikte bu dış-

sal zorlama, yerini ücret ve iş akdi gibi yanılsamalardan ya da nesnel görünümlerden doğan bağımsızlık ve esneklik gibi, tümüyle de gerçekdışı olmayan içselleştirilmiş ideallere bırakır. Buradaki kastım, eğer bu unsurlar —içsellik, soyut evrensellik, herhangi bir belirlenmiş varoluş veya faaliyet tarzına aşkın konumda olmak— öznelliğe dair her tür tanımın zorunlu boyutunu oluşturuyor gibi görünüyorsa, o zaman belki de öznelliği ele alışımızın çerçevesini çizen bütün bir felsefi ve teorik gelenek, sermayenin tarihine dahil olabilir. Belki de bu, Marx'ın soyut emek ve soyut insanlık düşüncesine dair tespitinin daha güçlü bir ifadesidir: Bu iki terim aynı anda tarih sahnesine çıkar, çünkü ikisi de aynı fabrikanın imalatıdır. Marx'ın yapıtı, Batı felsefesi geleneği içinde o geleneğin iddia ettiği gibi, zamandan bağımsız bir insani özünün keşfini değil, kapitalizmin tarihinde tabi kılma ile özneleştirme arasındaki çatışmanın uzak etkilerini konumlandırmayı olanaklı kılar.

Marx'ın kapitalizm ile ondan önce gelen toplumsal oluşumlar arasındaki ilişkiyi —ki genelde üretim ile yeniden üretim arasındaki karşıtlık biçiminde tarif edilir— keskin bir ayrım çizgisi üzerinden düşünme eğilimine karşın aradaki bir dizi benzerlik, söz konusu ayrımı muğlaklaştırır. Bu benzerliklerden en çarpıcı olanı, kapitalist üretim tarzı ile onun mutlak tezatı olan Asya tipi üretim tarzı arasındaki temas noktalarıdır. Gerek Asya tipi gerekse kapitalist üretim tarzında emeğin üretken kabiliyetinin temel bir yanılsama üzerinden inkârı söz konusudur: Asya tipi üretim tarzında despotun şahsı, üretimin bir sonucu değil de önşartıymış gibi görünür, kapitalde ise para, yani kapitalin kendisi, para doğurur gibi görünür. Marx kapitalizm ile antik despotizm arasında özdeşlik kurar, antik tiranlığı modernitenin bağrına yerleştirirken, amacı salt retorik veya polemik değildir. Her iki tarihsel durumda da toplumsal ve öznel bir emek fazlası olduğunu öne sürer. Gizemlileştirilerek despotun veya sermayenin bir parçası gibi görünen şey işte bu fazlalıktır. Antik toplumlarda bu fazlalık kölelik yoluyla üretilirken modern toplumda emeğin işbirliği güçlerinin geliştirilmesi sayesinde üretilir. Her iki durumda da emek, her tür iktisadi hesabı aşan bir boyuta sahiptir. Bu aşırılık, işbirliğinin, ortaklaşalığın ta kendisidir; birlikte çalışan bir grup bireyin, her birinin tek tek yapacağı işin toplamından

daima daha fazla iş üreteceği basit bir hakikattir. Kapitalizmi kapitalizm-öncesinden ayıran tarihsel ayrımın öte yanında, Althusser'den ödünç aldığım terimle "toplum etkisi" olarak adlandırdığım şeyin kendini devam ettirdiği görülür. Bu devamlılık eşzamanlı bir biçimde iki üretim tarzı arasındaki yapısal benzerlikleri vurgulayarak açıklanabileceği gibi, diyakronik biçimde kapitalizmin eşitsiz gelişimi ve kapitalizm-öncesi üretim tarzında kaldığı düşünülen batıl inanç ve fetişlerin kapitalizm içerisinde varlığını devam ettirmesi vurgulanarak da açıklanabilir.

Daha az çarpıcı olan ikinci bir benzerlik ise Marx'ın başarısız olduğu bir noktada bulunur. Marx nesnelerin, şeylerin üretimine öncelik verir, "üretim ediminin sona ermesiyle birlikte ortadan kalkan" üretimi ise kapitalist ekonomi içinde kenara iter. Bunun nedeni kısmen, hizmet ilişkileri ve bunlara tekabül eden imtiyaz ekonomilerinin temelde feodalizme, kapitalizm-öncesi döneme ait olduğu ve sermayenin soyut, gayri şahsi eğilimleri içerisinde yeri olmadığına dair inancıdır. Oysa üretimin tam da bu boyutu günümüz kapitalizminde, her ne kadar köklü farklarla da olsa, merkezi bir konuma yerleşmiştir. Biçimsel tahakküm öznelliğin münferit koşullarının üretimi görevini devletin ideolojik aygıtlarına bırakmakla yetinirken, gerçek tahakküm bu münferit üretim tarzlarını —algıları, tarzları ve inançları— işe koşar. Bu tabiyet tarzlarına has kodlar ve mizaçlar, özellikle hizmetlerin ilişkisel boyutunda ortaya çıktıkları şekliyle, kimi yorumcuları günümüz kapitalizminde feodal ilişkilere bir dönüş olduğu tespitine yöneltmiştir. Marx'ın eleştirel stratejisi geçmişin batıl inançlarının günümüzün akılcı dünyasında devam ettiğine işaret etmek idiyse, bu doğrultuda yeterince mesafe katetmediği ileri sürülebilir. Öznelliğin üretiminin ilişkisel boyutu artık, feodal dönemde olduğu gibi sömürü ilişkilerini gizlemek veya biçimsel tahakkümde olduğu gibi emekçi öznenin rızasını yeniden üretmek için devreye sokulmamakta, ancak doğrudan üretken bir işlev görmektedir. Dolayısıyla, kapitalizmi ve ona tekabül eden öznellik üretimini ne kadar yalıtsak ve istisnai kılsak da onu kendine münhasır diferansiyel zamansallığından, geçmişin belli boyutlarını şimdiki zaman içerisinde yeniden üreterek tekrar etmesinden ayırmak mümkün değildir.

Kapitalizm ile öznelliğin üretim tarzı arasındaki ilişkinin ilk ortaya çıktığı ânı, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarının tarihöncesi sisleri içerisinden çekip tarihsel bağlamına yerleştirmek ne denli önemli olursa olsun, bu ilişkiyi günümüzde tarihsel bağlama oturtmak ve gerekli değişiklikleri yapmak daha önemlidir. Öznelliğin üretimi Marx açısından ivedilik taşıyan bir sorun değildiyse (*Kapital*'in taslağında böyle bir başlık yoktur) bunun nedeni teorik bir hata veya gözden kaçırma değil, daha ziyade öznelliğin üretiminin pek çok açıdan günümüze özgü bir sorun oluşudur. Sorunu çağdaş felsefeyle yoğurarak ortaya koyma zorunluluğu da buradan doğar. Burada sunduğum Marx okuması ya da kazısını şimdiki zamanda temellendirmekte bir beis görmüyorum, tıpkı 20. yüzyıl başındaki Marx yorumlarının da sermayenin yeniden üretim şemalarına odaklanarak emperyalizmin dinamiklerini anlamaya çalıştığı gibi, veya 20. yüzyıl ortalarındaki Marx yorumlarının hem sermayeye hem de devlet sosyalizmine karşı çıkmak için yeni keşfedilen yabancılaşma hakkındaki metinlere odaklandığı gibi. Söylemek istediğim, bu durumların her birinde şimdiki zamanın aciliyetlerine cevap vermek üzere yeni bir "Marx"ın üretildiği. O halde, Marksizmi ve her tür Marx yorumunu, çok da haksız sayılamayacak bir biçimde, sorgulanmamış ve giderek içi boşalan birtakım dogmaların kuru bir tekrarı olarak damgalayan uzlaşıya karşın, aynı olanın bu sonsuz yeniden üretimi içerisinde bir teorik üretim ve hatta yaratıcılık alt akıntısına tanık oluyoruz.

Bu yeni teorik üretim, Marx'ın ünlü formülünde özetlediği geriye dönük bakışla geçmişi kavrama çabası olarak görülebilir. "İnsan anatomisi de maymunun anatomisi için kilit ipuçları içerir" (G 151/309). Öyleyse önceki üretim tarzlarının çatışma ve kısıtlarını öznelliğin üretimini konu alan çatışmalara tercüme etmek mümkündür. Marx'ta böyle bir okumaya kaynaklık edebilecek birden çok nokta bulunur: "Kapitalizm-Öncesi İktisadi Oluşumlar"da antik üretim tarzında imtiyaza dayalı sembolik ekonominin yıkım nedeni olan savaş tartışmasından, *Kapital*'de hem itaatsiz hem de üretken yeni bir öznelliğin üretim aracı olan fabrika ve işbirliği tartışmasına kadar uzanan bir yelpazeyi düşünebiliriz. Bununla birlikte, buradaki amacım süreklilikleri vurgulamak, öznelliğin üretimi etrafında geli-

şen çatışmayı, *Komünist Manifesto*'da sonsuz bir çatışma ("kâh açık, kâh örtük") olarak tarif edilen sınıf mücadelesinin kapladığı söylem uzamına yerleştirmek değil. Yalnız, öznelliğin üretimi probleminin farkını ve yeniliğini vurgulamaya çalışırken, bir yandan da kendini tümüyle eşsiz ve tekil gören şimdiki zamanın narsisizmine düşmekten kaçındım. Böylece, genel olarak öznelliğin üretiminin kapitalizm-öncesi toplumların bile temel bir unsuru olduğunu teslim ederken, günümüz kapitalist üretim tarzında, ya da gerçek tahakkümde, nasıl merkezi bir konuma yerleştiğini göstermeye çalıştım. Bundan da öte, bu dönüşümün gökten zembille inmediğini, sermayenin taleplerinin tek taraflı bir dayatması da olmadığını, bizzat antagonizmanın tarihi içerisinde, bu tarih tarafından üretildiğini öne sürdüm. Sermaye artık, öznelliğin yeniden üretimini sağlayan, sermayeye dışsal işbirliği ağlarına bağlı değildir; bunun yerine öznelliği bizzat üretir ve üretiminden kâr elde eder; üstelik sermayeyi bu dönüşüme mecbur eden etkenlerden biri, öznelliğin üretken güçleridir. Eğer kapitalist üretim tarzı her yere nüfuz etmiş durumdaysa, yaşamın tüm boyutları içinde dolaşıyorsa, bunun nedeni tam da canlı emeğin öznel gücü üzerindeki denetiminin şaibeli olması ve böyle olmaya devam etmesidir.

Öznelliğin üretimine sermayenin doğrudan müdahil olması, kapitalist üretim tarzını anlamak için kullanılan kategori ve kavramları temelden değişime uğratır. En başta da, şeylerin üretimi olarak anlaşılan üretim ile, üretim ilişkilerinin üretimini ifade eden üretim arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. İşçinin sağlıklı, hünerli ve uysal bir birey olarak yeniden üretimi, artık kapitalist üretimin döngüleri dışına —eve veya devlete— terk edilmemekte, sermaye için doğrudan üretken hale gelmektedir, ki bu durum bir dizi yeni işkolu ve ilgi alanının da yolunu açar. İşte bu nedenle, kapitalist üretim tarzını kavramamızı sağlayan ayrım ve hiyerarşilerin yıkılması nedeniyle, gerçek tahakkümde öznelliğin üretimi problemi bir incelemenin yanı sıra Marx'ın düşüncesinin altında yatan üretim ontolojisinin dönüşümünü gerekli kılar. Bu ontoloji, bir özne, bir araç ve bir üretim nesnesi arasındaki ilişkiye öncelik tanıyan antropolojik bir şema ile, öznellik ve toplumsal ilişkilerin hem üretilmiş hem de üretken olduğunu ileri süren genişletilmiş bir üretim kavramı arasında gidip ge-

lir. Öznelliği değişmeden kalan doğal bir şey olarak tarif eden bu ilk ontoloji, gerek iktisadi indirgemeciliğin gerekse humanizmin temelini oluşturur. Daha da önemlisi, fabrika imgesinin Marksist düşünce üzerindeki hâkimiyetinden kısmen sorumludur. Oysa üretimi artık salt metaların üretilmesi olarak düşünmek olanaksızdır. Keza, doğası gereği araçsal ve sessiz bir faaliyet olan üretim ile, çoğulluk ve farklılıkla iştigal etmek olan eylem arasındaki ayrımı korumak da mümkün değildir. Antonio Negri'nin bu ontolojik dönüşümü vurgularken belirttiği gibi:

> Kapitalist ilişkilerin uygulandığı nokta bundan böyle sefalet terimleriyle ve yapısökümden nasibini henüz almamış genelgeçer bir insan özü kavramıyla tanımlanan bir özne değildir. Aksine, bu yeni sahneye adım atan sömürü mağduru özne... daha ziyade bir akış, hareketli ve esnek bir gerçeklik olarak takdim edilir; üretimin hayaletimsi hareketini katederken bir yandan da sürekli olarak kendisini yeniden kuran melez bir potansiyeldir. Günümüzde sömürü, daha doğrusu kapitalist üretim ilişkileri, zihinsel bir boyut ve işbirliği gücü içinde yoğrulmuş bir emek öznesini içerir. Yeni bir paradigmadır bu, sömürülmüş olduğu kuşku götürmez ancak yenidir — farklı bir güç, çalışma enerjisinin yeni bir tutarlılık kazanması, işbirliği enerjisinin birikimi. Yapısöküm sonrası yeni bir ontolojidir bu.[3]

Günümüzde fabrika "toplumsal fabrika"dır, üretim, duygulanımların, ilişkilerin ve arzuların üretimi olarak toplumsal mekâna dağılmış durumdadır ve bu başkalaşımın ışığında, edinilmiş eleştirel söz dağarcığımızı, ontolojimizi ve siyasal muhayyilemizi yeniden düşünmek zorunlu hale gelir.

Bu kitapta bu dönüşümlerin ilk ikisi üzerine eğildim. Eleştirel söz dağarcığına ilişkin olarak, Althusser'in semptomatik okuma projesine geri dönerek bu projeyi genişlettim. Burada amacım Marx'ın asıl kastına dönüş değil, Marx'ın yazımının sürekli olarak kendi iç sınırlarıyla, yani "iktisadi indirgemecilik" ve "hümanizma" ile çeliştiğini göstermekti. Bunlar elbette bir parça eskimiş terimlerdir ve insan bunlara niçin karşı olması gerektiğini bilmelidir. Her iki durumda da tarihin tamamı, bütün toplumlar basit bir nedene, ekonomiye ya da insan doğasına ve onun farklı sonuçlarına indirgenmek-

3. Antonio Negri, "The Spectre's Smile", 12.

tedir, yani her iki durumda da toplumsal ilişkilerin somutluğuna dair kesin bir düşünce gözden kaçmaktadır. Bu nedenle eleştirel okuma stratejisi, sürekli olarak Marx'ın düşüncesinin altında yatan ontolojinin eleştirel bir sorgulamasına dönerek bu sorgulamayı genişletir. Marx'ın "emek süreci" şemasında olduğu gibi, üretim ve emeğin değişmez birer sabit olduğu fikri, hem iktisadi indirgemecilikle —yalnızca mübadelenin ve piyasanın bir tarihi olduğunu kabullenir— hem de hümanizmayla —insanlığın kendini üretmesini özsel bir sıfat olarak görür— uyumludur. Öyleyse bu iki teorik ya da ideolojik kısıtı aşmak, Negri'nin "yapısökümden nasibini almamış" olarak nitelediği emek ontolojisinin ötesine geçmek, emeğin bu türden bütün şemaların ne derece ötesine geçerek toplumsal ilişkiler aracılığıyla, toplumsallığın, iletişimin ve arzunun üretimine dönüştüğünü görmek anlamına gelir. Dönüşümün nihai boyutu olan "siyasi tahayyül"ün dönüşümü ise, tartışmanın büyük oranda dışında tutuldu.

Böylelikle Marx'ın hatasının bir ayna görüntüsünü üretmiş olmam muhtemeldir. Marx, siyasal iktisadın eleştirisi ve bu yolla siyasal iktisat ve siyaset felsefesinin mevcut dilinin (antropoloji ve ontoloji) yıkımıyla öylesine meşguldü ki siyasi örgütlenme ve mücadele gibi çetin sorular üzerine pek fazla bir şey önermeyi ihmal etti. Bu sorular neredeyse birer boş sayfa olarak kaldı, ta ki tarihin kaçınılmaz eğilimleri, veya resmi "Marksizm"i ve onun adını alan parti yapısını üreten daha sonraki Marksistler tarafından doldurulunca ya dek. Bugün bunların ilkini beklememek gerektiğini, ikincininse ne büyük bir felaket olabileceğini biliyoruz. Benim amacım ise eleştirel söz dağarcığına ve ontolojiye odaklanarak Marx'ın ortaya attığı eleştirinin terimlerini yeniden canlandırmak ve şimdiki zamanla temas noktalarını vurgulamaktı. Aynı zamanda, eleştirel söz dağarcığının elden geçirilmesi —üretim tarzı, emek ve yeniden üretimin tekrar yorumlanması— nasıl ki bu kavramların altında yatan ontolojiyi sürekli dönüşüme açıyorsa, bu alanlardaki çalışmalar nihayet siyasi bir doğrultu da telaffuz etmeye, veya en azından burada geliştirilen bakış açısından siyasetin ne olamayacağını göstermeye başladı. Burada ilk ve en önemli nokta, böyle bir projenin, büyük ölçekli siyasi dönüşümlerin ve ütopyaların geçmişte kaldığını muzaffer ane veya nostaljik bir tonda beyan eden mevcut "gerçekçilik" ve-

ya "sinizm"e karşı ilerleyeceğidir. Halihazırdaki hâkim anlayış, iktisadın gayri şahsi ve önü alınamaz yasaları karşısında elimizdeki yegâne siyasi olanağın yasal mevzuatta birtakım ufak tefek uyarlama ve reformlar yapmak olduğunu vaaz eder. Böyle bir görüş açısının, sermayenin ürettiği "toplum etkisi" ya da *socius* dışında hiçbir şey göremediği aşikârdır; yani yalnızca şimdiki zamanı, sermayenin kendi kendini üretmesini görmekte, ancak bu üretime hem dayanak sağlayan hem de onu alaşağı eden antagonist gücü görmemektedir. Öznelliğin üretimi ve canlı emeğin üretken gücü perspektifi ise yukarıdaki arayışı tersine çevirerek, geleceğin karşı konulmaz yasalar tarafından önceden tayin edilmediğini, şimdiyi kuran arzu, emek ve ihtiyaçlar çokluğunun antagonist gücüne ve olumsallığına açık olduğunu gösterir. Daha da önemlisi, burada geliştirilen perspektif günümüze hâkim olan karamsarlığa karşı işlerken, her tür devrimci nostaljinin de altını oyar. Marx'ın tarihe gösterdiği dikkatin bir anlamı varsa, direniş ve devrim olanaklarının kapitalist üretim tarzının güncel gelişmeleri tarafından oluşturulduğunu ve onları oluşturduğunu ortaya koymasındandır. Ne fabrikaya ne de onun karnında oluşmuş devrimci modellere geri dönüş düşünülebilir. Günümüzde ne tür bir organizasyonun, ne tür bir direnişin salt kapitalin yapıları karşısında değil, gayri maddi emekten menkul "işçi sınıfı" açısından da uygun olduğu sorusunu sormak zorunludur.[4] Sorun eski modellerin iflas etmiş oluşu değil, şimdiki zamanın altında yatan ve geleceği üretmeyi bekleyen yeni olanakların, yeni siyasi yapıların ve öznelliklerin mevcut oluşudur.

Şimdiki zamanın idare-i maslahatçılığına ve geçmişin nostaljisine karşı bu iki yönelim siyasi bir oluşumun elbette ancak kaba hatlarını verir, ki bu da açık uçlu olduğu anlamına gelir. Yalnızca siyasette değil diğer araştırma alanlarında da burada taslağı verilmiş olan pek çok boyut mevcuttur. Sonuç olarak, Marx'ı yeniden okumak ve içinde bulunduğumuz zamanın tarihöncesine dönmekteki

4. Fredric Jameson, "organizasyon"un, sermayeye direnme kabiliyetine sahip siyasi yapıların oluşumu meselesinin bugün daha temel bir boyut kazandığını, zira sorunun artık partinin hangi doğrultuyu veya biçimi benimsemesi gerektiği sorusu olmaktan çıkıp, bizzat siyasi örgütlenme biçiminin ne olacağı sorusu haline geldiğini söyler (*Brecht and Method*, 113).

amacım, geçmişi (bu örnekte Marksist geleneği) sanki değişen hiçbir şey yokmuş gibi, hiç hasar almadan kurtarmak değil, ancak şimdiki zamanın kısıtlarını, aldırışsızlığını ve karamsarlığını sarsmak ve böylelikle radikal biçimde farklı bir geleceğin önkoşulu olan kendisinden farklı bir şimdiyi üretmektir.

—

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, New York: Continuum, 1992 (Metis'in yayın programına alınmıştır).

Agamben, Giorgio, *The Coming Community*, çev. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; Türkçesi: *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl, 2012.

— "Form of Life", *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Paolo Virno ve Michael Hardt (haz.), çev. Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

— *Homor Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford, California: Stanford University Press, 1998; Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Aglietta, Michel, *A Theory of Capitalist Regulation: The U. S. Experience*, çev. David Fernbach, Londra: New Left Books, 1979.

Albiac, Gabriel, "Spinoza/Marx: le sujet construit", *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron* içinde, Pierre-François Moreau (haz.), Saint Cloud, Fransa: ENS Editions Fontenay, 1996, 11-17.

Alliez, Eric ve Michel Feher, "The Luster of Capital", çev. Alyson Waters, *Zone* 1 ve 2 (1986): 314-59.

Althusser, Louis, *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left, 1969; Türkçesi: *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.

— "From *Capital* to Marx's Philosophy", *Reading Capital* içinde (Étienne Balibar ve diğ. ile birlikte), çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1970; "Du 'Capital' à la philosophie de Marx", *Lire le Capital* içinde, Paris: Editions Découverte, 1965; Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007.

— "The Object of *Capital*", *Reading Capital* içinde, New Left Books, 1970.

— "Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes Towards an Investigation", *Lenin and Philosophy* içinde, çev. Ben Brewster, New York: Monthly Review, 1971; Türkçesi: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2003.

— "The Crisis of Marxism", *Power and Opposition in Post Revolutionary Societies* içinde, Patrick Camiller ve Jon Rothschid (haz.), çev. Graham Locke, Londra: Ink Links, 1979, 225-38.

— "Is It Simple to Be a Marxist in Philosophy?", *Philosophy and the Spontaneo-*

us Philosophy of the Scientists içinde, Grebury Elliot (haz.), çev. Graham Locke, New York: Verso, 1990, 203-40.
— "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", *Ecrits philosophiques et Politiques* içinde, cilt 1, Paris: Stock/IMEC, 1994.
— "Marx dans se limites", *Ecrits philosophiques et politiques* içinde, cilt 1, Paris: Stock/IMEC, 1994.
— *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995; Türkçesi: *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2005.
Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey ve Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris: Quadridge/Press Universitaires de France, 1996.
Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, New York: Verso, 1974.
Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim, 1994.
— *On Revolution*, New York: Viking, 1963; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İstanbul: İletişim, 2012.
Balibar, Étienne, "The Basic Concepts of Historical Materialism", *Reading Capital* içinde (Althusser ve diğ. ile birlikte), çev. Ben Brewster, Londra: New Left, 1970, 199-308; "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", *Lire le Capital* içinde, Paris: Editions la Découverte, 1965.
— "Sur la dialectique historique: quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*", *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: François Maspero, 1974.
— "Plus-values et classes sociales: contribution à la critique l'économie politique", *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: François Maspero, 1974.
— "Appareil", *Dictionnaire critique du Marxisme* içinde, Georges Labica ve Gérard Bensussan (haz.), Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
— "Sur le concept marxiste de la 'division du travail manuel et du travail intellectuel' et la lutte de classes", *L'intellectuel: l'intelligentsia et les manuels* içinde, Jean Belkhir (haz.), Paris: Éditions Anthropos, 1983, 97-117.
— "Marx, the Joker in the Pack (or the Included Middle)", çev. David Watson, *Economy and Society* 14, no. 1 (1985): 1-27.
— "The Notion of Class Politics in Marx", çev. Dominique Parent Ruccio ve Frank R. Annunziato, *Rethinking Marxism* 1, no. 3 (1988): 18-51.
— "Class Racism", *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* içinde (Immanuel Wallerstein ile birlikte), çev. Chris Turner, Londra: Verso, 1991, 204-16; Türkçesi: "Sınıf Irkçılığı", *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler* içinde, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis, 1993.
— "From Class Struggle to Classless Struggle?", *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* içinde, Verso, 1991, 153-84; Türkçesi: "Sınıf Mücadelesinden Sınıfsız Mücadeleye mi?", *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler* içinde, 1993.
— "Foucault and Marx: The Question of Nominalism", *Michel Foucault: Philosopher* içinde, haz. ve çev. Timothy J. Armstrong, New York: Routledge, 1992, 38-57.
— "The Non-Contemporaneity of Althusser", *The Althusserian Legacy* içinde,

E. Ann Kaplan ve Michael Sprinker (haz.), Londra: Verso, 1993, 1-16.
— "Althusser's Object", çev. Margaret Cohen ve Bruce Robbins, *SocialText* 3 (Yaz 1994): 157-88.
— *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, çev. James Swenson, New York: Routledge, 1994.
— "The Infinite Contradiction", *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* (Yale French Studies *88*), çev. Jean-Marc Poisson ve Jacques Lezra, 1995, 142-65.
— *The Philosophy of Marx*, çev. Chris Turner, New York: Verso, 1995.
— "Structural Causality, Overdetermination, and Antagonism", *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory* içinde, Antonio Callari ve David F. Ruccio (haz.), Hannover, N. H.: Wesleyan, 1996.
— *La Crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée, 1997.
— *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Rijnsburg, Hollanda: Eburon, Delft, 1997.
— "Conjectures and Conjunctures", *Radical Philosophy* 97 (1999): 31-41.
Barrett, Michèle, *Womens Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*, New York: Verso, 1988; Türkçesi: *Günümüzde Kadına Uygulanan Baskı: Marksist Feminist Çözümlemede Sorunlar*, çev. Şen Süer Kaya, Ankara: Pencere, 1996.
Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*, çev. Mark Poster, St. Louis: Telos, 1975; Türkçesi: *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1998.
Benjamin, Walter, "The Critique of Violence", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, Peter Demetz (haz.), çev. Edmund Jephcott, New York: Schocken, 1978, 277-301; Türkçesi: "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Aykut Çelebi (haz.), çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2010.
Butler, Judith, "Merely Cultural", *New Left Review* 227 (1998): 33-44.
Butler, Judith, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, New York: Verso, 2000; Türkçesi: *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil, 2009.
Colleti, Lucio, "Bernstein and the Marxism of the Second International", *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, çev. John Merrington ve Judith White, New York: Monthly Review, 1972.
Corsani, Antonella, Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri, *Le Bassin de Travail Immatériel (BTI) dans la Métropole Parisienne*, Paris: Éditions l'Harmattan, 1996.
Dalla Costa, Mariarosa, "Women and the Subversion of Community", *The Power of Women and the Subversion of Community* içinde, Bristol: Falling Wall, 1972.
De Angelis, Massimo, "Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of *Capital*s 'Enclosures'", *The Commoner* 2 (Eylül 2001).

Deleule, Didier ve François Guéry, *Le corps productif*, Paris: Mame, 1973.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, çev. Sean Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; Türkçesi: *Foucault*, çev. Emre Koyuncu ve Burcu Yalım, İstanbul: Norgunk, 2013.

— "Postscript on Control Societies", *Negotiations: 1972-1990*, çev. Martin Joughin, New York: Columbia, 1995; Türkçesi: *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2006.

— *Negotiations: 1972-1990*, çev. Martin Joughin, New York: Columbia, 1995.

— "Desire and Pleasure", *Foucault and His Interlocutors* içinde, Arnold I. Davidson (haz.), çev. Daniel W. Smith, Chicago: University of Chicago Press, 1997; Türkçesi: "Arzu ve Haz", *İki Delilik Rejimi* içinde, David Lapon Jade (haz.), çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam, 2009.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983; Türkçesi: *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2012.

— "Balance Sheet Program for Desiring Machines", çev. Mark Seem, *Semiotexte* 2, no. 3 (1977): 117-36.

— *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas İşçiliği ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Dyer-Witherford, Nick, *Cyber-Marx: Cycles of Struggle in High-Technology Capitalism*, Urbana: University of Chicago Press, 1999.

Engels, Friedrich, *The Origin of Family, Private Property, and the State*, New York: Pathfinder, 1972; Türkçesi: "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", *Seçme Yapıtlar* içinde, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1979.

Fortunati, Leopoldina, *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor, and Capital*, çev. Hilary Creek, New York: Autonomedia, 1995.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage, 1970; Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994.

— *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1977; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992.

— *The History of Sexuality*, Vol. 1, *An Introduction*, çev. Robert Hurley, New York: Vintage, 1978; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.

— *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon (haz.), New York: Pantheon, 1980.

— "The Subject and Power" (sonsöz), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, Chicago: Uni-

versity of Chicago Press, 1982.
— "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), çev. Colin Gordon, Chicago: University of Chicago Press, 1991, 87-105.
— "Questions of Method", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, University of Chicago Press, 1991, 73-87.
— "La vérité et les formes juridiques", *Dits et Ecrits Tome II: 1970-1975* içinde, Daniel Defert ve François Ewald (haz.), Paris: Éditions Gallimard, 1994.
— "La naissance de la médecine sociale", *Dits et Ecrits Tome III: 1976-1979* içinde, Daniel Defert ve François Ewald (haz.), Paris: Éditions Gallimard, 1994.
— "Les mailles du pouvoir", *Dits et Ecrits Tome III: 1976-1979* içinde, Éditions Gallimard, 1994.
— *Il Faut Défendre la Société: Cours au Collège de France 1976, Paris: Éditions Gallimard, 1997.*
— "The Punitive Society", *The Essential Works of Michel Foucault, Vol. 1: Ethics* içinde, P Rabinow (haz.), New York: New Press, 1997, 23-39.
Gane, Mike, "On the ISAs Episode", *Economy and Society*, 12 (4 Kasım 1983): 431-67.
Godelier, Maurice, "La notion de 'mode de production asiatique' et les schemas marxistes d'evolution des societes", Paris: Centre d'Études et de Researches Marxistes, 1964.
Gorz, André, *Critique of Economic Reason*, çev. Gillian Handyside ve Chris Turner, New York: Verso, 1988; Türkçesi: *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 1995.
Granel, Gérard, "L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la 'coupure'", *Lendurance de la pensée*, Paris: Plon, 1968.
Guattari, Félix, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, çev. Rosemary Sheed, New York: Penguin, 1984.
— "Regimes, Pathways, Subjects", *The Guattari Reader* içinde, Gary Genesko (haz.), çev. Brian Massumi, Londra: Blackwell, 1996, 95-105.
Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.
Hardt, Michael, "The Withering Away of Civil Society", *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture* içinde, Eleanor Kaufman ve Kevin Jon Heller (haz.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, 23-39.
— "Affective Labor", *Boundary 2*, 26 no. 2 (1999): 89-100.
Hardt, Michael ve Antonio Negri, *The Labor of Dionysus: A Critique of the State Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994; Türkçesi: *Dionysos'un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim, 2003.
— *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
Hartmann, Heidi, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a

More Progressive Union", *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Lydia Sargent (haz.), Boston: South End Press, 1981, 1-41.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.

— *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, haz. ve çev. H. S. Harris ve T. M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979.

— *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H. S. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991.

Henry, Michel, *Marx: A Philosophy of Human Reality*, çev. Kathleen McLaughlin, Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Hindess, Barry ve Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, New York: Routledge, 1975.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press, 1980; Türkçesi: *Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alogan ve Mesut Varlık, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

— *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, New York: Verso, 1990.

— *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1991; Türkçesi: *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, İstanbul: Nirengi, 2011.

— "Marxism and Dualism in Deleuze", *South Atlantic Quarterly* 96, no. 3 (1997): 393-416.

— *Brecht and Method*, New York: Verso, 1998; Türkçesi: *Brecht ve Yöntem*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Habitus, 2013.

— *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern*, New York: Verso, 1998; Türkçesi: *Kültürel Dönemeç*, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost, 2005.

Keenan, Thomas, *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffee, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York: Verso, 1985.

Lazzarato, Maurizio, "Le 'cycle' de la production immatérielle", *Futur Antérieur* 35-36: 111-20.

— "Immaterial Labor", *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Michael Hardt ve Paolo Virno (haz.), çev. Paul Colilli ve Ed Emory, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 133-47.

— "Du biopouvoir à la biopolitique", *Multitudes* 1 (2000): 45-57.

Lazzarato, Maurizio ve Antonio Negri, "Travail immatérial et subjectivité", çev. Giselle Donnard, *Futur Antérieur* 6 (1991): 86-99.

— "Annexe 2: Du service a la relation de service, Recherche exploratoire", *Le Bassin de Travail Immatériel (BTI) dans la Métropole Parisienne* içinde, Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato ve Antonio Negri (haz.), Paris: Éditions l'Harmattan, 1996, 197-260.

Lebowitz, Michael A., *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, New York: St. Martin's, 1992; Türkçesi: *Kapital'in Ötesi*, çev. Arif Geniş, Ankara: Phoenix, 2006.

Lecourt, Dominique, *The Mediocracy: French Philosophy since the Mid-1970s*, çev. Gregory Elliot, New York: Verso, 2001

Lefort, Claude, "Marx: From One Vision of History to Another", *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* içinde, haz. ve çev. John B. Thompson, Cambridge: MIT Press, 1992, 139-80.

Lukács, Georg, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone, Cambridge: MIT Press, 1971; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998.

Mandel, Ernest, *Late Capitalism*, çev. Joris De Bres, New York: Verso, 1975; Türkçesi: *Geç Kapitalizm*, çev. Candan Badem, İstanbul: Versus, 2013.

Marazzi, Christian, *La place de chaussettes: le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, Paris: Editions de l'Éclat, 1997.

Marx, Karl, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International, 1963; Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2010.

— *The Poverty of Philosophy*, New York: International, 1963; Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 1966.

— *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Dirk Struik, New York: International, 1964; Türkçesi: *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2000.

— *A Contribution to the Critique of Political Economy*, çev. S. W. Ryasanskaya, New York: International, 1970; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1970.

— *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, 1970; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1997.

— *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus, New York: Penguin, 1973; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke Band 42*, Berlin: Dietz Verlag, 1988.

— *Capital: A Critique of Political Economy, Vol I*, çev. Ben Fowkes, New York: Penguin, 1977; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke Band 23*, Berlin: Dietz Verlag, 1988; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011.

— "Results of the Immediate Process of Production", *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I*, çev. Ben Fowkes, New York: Penguin, 1977, 949-1085; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Gesamtausgabe Band 4*, Berlin: Dietz Verlag, 1988; Türkçesi: "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları", *Kapital*, Yordam, 2011.

— *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II*, çev. David Fernbach, New York: Penguin, 1978; Türkçesi: *Kapital, 2. Cilt*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2012.

— *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III*, çev. David Fernbach, New York: Penguin, 1981; Türkçesi: *Kapital, 3. Cilt*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1978.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence*, S. W. Ryanzkaya (haz.), çev. I. Lasker, Moskova: Progress, 1955.

— *The German Ideology*, haz. ve çev. C. J. Arthur, New York: International, 1970; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1976.

Massumi, Brian, *A Users Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge: MIT Press, 1992; Türkçesi: *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi: Deleuze ve Guattari'den Sapmalar*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2013.

Montag, Warren, "The Soul Is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975", *Depositions* (Yale French Studies 88), 1995, 53-77.

— "Beyond Force and Consent: Althusser, Spinoza, Hobbes", *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory* içinde, Antonio Callari ve David F. Ruccio (haz.), Hannover, N. H.: Wesleyan University Press, 1996.

— "Althusser's Nominalism: Structure and Singularity (1962-6)", *Rethinking Marxism* 10, no. 3 (Sonbahar 1998): 64-73.

Negri, Antonio, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, çev. James Newell, Oxford: Polity, 1989; Türkçesi: *Yıkıcı Politika: 21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, çev. Akın Sarı, İstanbul: Otonom, 2006.

— *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse, çev. Harry Cleaver, Ryan Cleaver ve Maurizio Viano, New York: Autonomedia, 1991; Türkçesi: *Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom, 2006.

— "Marx et le travail: le chemin de la désutopie", *Futur Antérieur* 35-36 (1992): 189-206.

— "Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser", *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory* içinde, Antonio Callari ve David F. Ruccio (haz.), çev. Olga Vasile, Hannover, N. H.: Wesleyan University Press, 1996, 51-68.

— "Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today", *Marxism Beyond Marxism* içinde, Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca E. Karl (haz.), çev. Michael Hardt, New York: Routledge, 1996, 49-180.

— *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

— "The Specter's Smile", *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* içinde, Michael Sprinker (haz.), çev. Patricia Dailey ve Costantino Costantini, New York: Verso, 1999, 5-18.

Pashukanis, Eugenii, *Law and Marxism: A General Theory*, çev. Christopher Arthur, Londra: Ink Links, 1978.

Perelman, Michael, *The Invention of Capitalism, Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham, N.C.: Duke University Press, 2000.

Postone, Moishe, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Rancière, Jacques, "The Concept of 'Critique' and the 'Critique of Political Economy': From the Manuscripts of 1844 to Capital", *Ideology, Method, and Marx* içinde, Ali Rattansi (haz.), çev. Ben Brewster, New York: Routledge, 1989, 74-181; .

Readings, Bill, *The University in Ruins*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

Ricardo, David, *Principles of Political Economy and Taxation*, Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1996; Türkçesi: *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Rosdolsky, Roman, *The Making of Marxs "Capital"*, çev. Peter Burgess, Londra: Pluto, 1977.

Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Women, Class, and the Feminist Imagination: A Socialist–Feminist Reader* içinde, Karen V. Hansen ve Ilene J. Philipson (haz.), Philadelphia: Temple University Press, 1990, 74-113.

Sahlins, Marshall, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Schmidt, Alfred, *The Concept of Nature in Marx*, çev. Ben Fowkes, Londra: New Left Books, 1971.

Seltzer, Mark, "Serial Killers (1)", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 5, no. 1 (1993): 92-108.

Sohn-Rethel, Alfred, *Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1978; Türkçesi: *Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2011.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Scattered Speculations on the Question of Value", *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge, 1988.

Sprinker, Michael, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, New York: Verso, 1987.

Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage, 1966; Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim, 2004.

Tronti, Mario, *Ouvriers et Capital*, çev. Yann Moulier-Boutang, Paris: Cibles, 1977.

Vincent, Jean-Marie, *Abstract Labor: A Critique*, çev. Jim Cohen, New York: St. Martin's, 1991.

Virno, Paolo, "The Ambivalence of Disenchantment", *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Michael Hardt ve Paolo Virno (haz.), çev. Michael Turits, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 13-36.

— "Notes on the General Intellect", *Marxism Beyond Marxism* içinde, çev. Cesare Casarino, Routledge, 1996, 265-73.

Weeks, Kathi, *Constituting Feminist Subjects*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998; Türkçesi: *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, çev. İlkay Özküralpli, İstanbul: Otonom, 2013.

Wittfogel, Karl, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964.

Young, Iris, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Lydia Sargent (haz.), Boston: South End, 1981, 43-71.

Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, New York: Verso, 1989; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2002.

DİZİN

Agamben, Giorgio, 135, 233, 247, 252-53
aile, 84-86, 92, 98, 114, 125-26, 142, 160, 214, 238-39
Alliez, Eric ve Michel Feher, 152, 228, 240, 250
Althusser, Louis, 11, 14-17, 20-24, 26-30, 33, 45, 47, 49, 55-56, 58-64, 67, 69, 71, 74-76, 79, 88, 92, 94, 96-97, 108, 123, 128, 144, 155, 169, 172-73, 181, 183, 186, 189, 222, 228-31, 237-42, 244-45, 247-49, 255, 264
altyapı, 13, 16, 20, 23, 29, 98, 149, 172-73, 238-39, 245
antagonizma, 31-32, 36, 38, 56, 69, 84, 102-103, 130, 143, 152-53, 156, 158, 166-68, 188, 191, 205, 219, 221-23, 242, 249, 253, 263
arkaizmler, 228, 243-44
artı değer
  göreli artı değer, 156-57, 165-67, 188-90, 200, 229, 234, 242
  mutlak artı değer, 156-57, 165, 178, 188-89, 229
aygıt, 17-18, 24, 95-96, 126, 132, 147, 150-52, 173, 186, 194, 211, 223, 227-30, 240, 245-49, 256, 261

Balibar, Étienne, 15, 20, 23-25, 29-30, 42, 45-46, 58, 69, 75-76, 78-80, 96, 99, 106, 109-10, 119-21, 123, 136, 149-51, 153, 158-59, 161-62, 167-68, 171-72, 174, 180-81, 197, 231, 235, 238, 245, 257
beden, 27, 31, 73, 116, 130-31, 133, 144-48, 153, 163, 196-97, 201, 223, 226, 236, 238, 242-43, 251
biyo-iktidar, 235-37, 246-47, 253
bölüşüm, 87, 89-94, 96, 99, 104, 128, 130, 132, 152

Dalla Costa, Mariarosa, 29, 86, 142, 214, 239
darstellung, 58-59, 61, 69, 205
değer
  kullanım değeri, 64, 82, 86, 140, 196, 225-26, 248
  mübadele değeri, 61, 64, 117, 120, 123-24, 128, 140, 178, 201-2, 221
Deleuze, Gilles, 18-19, 21, 24, 26-28, 30, 33, 44, 52, 71-76, 94-97, 112-14, 116, 121-23, 125, 133, 141, 149, 151-52, 154, 160, 164, 170, 186, 194, 224, 227-28, 240-41, 243, 246, 250
Derrida, Jacques, 15, 18-19, 177, 257
disiplin kurucu iktidar, 18, 54, 116, 146-48, 150, 152, 160, 164, 167, 235-36, 251
dispozitif, 26, 150-51, 155
diyalektik, 56-57, 69, 92, 101-2, 115,

145, 166, 221, 228

ekonomik indirgemecilik, 29, 55, 62-63, 67, 89, 97, 155
emek
  canlı emek, 30, 32-33, 36-37, 70, 105, 128, 130-32, 135-38, 142, 154-57, 160, 167-69, 172-74, 177, 185, 187, 191-92, 194, 196, 198, 200, 202-5, 216-17, 219-21, 223, 226-27, 237, 241-42, 244-48, 250-53, 257-58, 266
  somut emek, 61, 64, 108, 111-12, 115, 118
  soyut emek, 36, 98, 105, 108, 112-120, 122-32, 135, 137-38, 141-45, 148, 156-57, 163, 168, 172, 181, 192, 198-99, 201, 203-4, 214, 218, 223, 227, 249, 251-52, 259
  ücretli emek, 105, 111, 141, 178, 180, 198, 207, 209, 211, 233, 241, 243, 256
emek gücü, 12, 27, 30-31, 43, 48, 64, 71, 98, 106, 116, 118, 121, 123-24, 126-27, 129, 131-32, 139-45, 148, 155-56, 159-60, 166, 168, 171-72, 186, 189, 196, 199-203, 205, 213-14, 216-17, 223-24, 227, 230, 232, 234-35, 237-240, 251
Engels, Friedrich, 42, 47, 67, 84-86, 97, 107, 109, 133, 136, 164, 177, 232, 258
ev işi, 85, 211, 214, 231

feminizm, 20, 86, 125-26
Fortunati, Leopoldina, 20, 126-27, 142, 211, 231, 239
Foucault, Michel, 12, 16, 18-19, 26-27, 31, 48, 52-53, 116, 146-55, 157, 160, 164, 221, 235-38, 241, 246-47

genel zekâ, 175, 201-4, 222, 224, 252-53
gizemlileştirme, 185-88, 191, 220, 253
Gramsci, Antonio, 14, 62, 241
Granel, Gérard, 133-34, 136
Guattari, Félix, 18-19, 24, 27-28, 30, 44, 52, 71-73, 75-76, 94-97, 113-14, 121-23, 125, 133, 141, 146, 149, 154, 164, 169-70, 194, 224, 227-28, 240-41, 246, 250

Hardt, Michael, 9, 30, 51, 115-16, 127, 138, 162, 204, 213-14, 221, 224, 228-29, 241-42, 246-47, 252
Hegel, G. W. F., 14, 16, 43, 56, 81, 103, 108, 111-12, 115-17, 130-31, 162

içkin nedensellik, 22-23, 26, 28, 32-33, 59-60, 65, 104
içkinlik, 21-23, 26, 89-90, 93-94, 104, 133-34, 154-55, 224-25
ideoloji, 11, 19, 22-24, 33, 35, 40, 42-43, 45, 54-56, 61, 64, 72, 74-76, 79, 81-82, 88, 108-10, 122, 144, 161, 170, 172, 228, 230, 237, 239, 241, 243-44, 248, 257
ihtiyaç, 83, 86, 88-90, 94, 99, 101, 115, 125, 133, 138-42, 152, 156, 160, 166, 169-71, 173, 179, 187, 196, 202, 207-8, 217, 226, 232, 234, 247, 252, 266
ilkel birikim, 32, 34-35, 39, 41-43, 47, 49-54, 56, 60, 63-68, 70, 72, 86, 101-2, 104, 106, 145, 180, 203, 214, 225, 243, 255, 257
inorganik doğa, 82, 92, 200
işbirliği, 25, 30, 36-37, 39, 63, 65-66, 77, 86, 96, 115, 130, 157, 159-60, 168, 174, 176, 177,

185, 191, 197, 200, 203-5, 213-14, 223, 232, 241, 243-44, 249-50, 257, 260, 262-64
işbölümü, 58, 64, 84-86, 97, 103, 115, 137, 161, 172, 184, 194-96, 238-40, 248, 250-51
işçi sınıfı, 27, 30, 32, 48, 66, 130, 132, 138, 141, 166, 167, 171, 174, 184, 219, 223, 230, 232, 235-37, 256, 266
işgünü, 28, 30, 32, 36, 53, 63, 78, 121, 156, 158, 163, 165-67, 170, 178, 188-89, 216, 219, 233, 242, 246

Jameson, Fredric, 27, 56, 112, 114, 121, 144, 266

kolonizasyon, 51-52, 222
komünizm, 73, 82, 136, 177, 183, 199, 258

Lazzarato, Maurizio, 19-20, 105, 199, 202, 212-13, 215, 217-18, 237, 246, 248-50
Lebowitz, Michael, 139-41, 171
Lefort, Claude, 68-69, 81, 100, 195
Lukács, Georg, 61, 123, 128, 249

maddilik, 23-24, 40-41, 108, 126, 136, 148, 182, 251, 257
makineler, 15, 24, 31, 54, 95-96, 115, 125, 147, 152, 163-64, 173, 184, 186, 194, 196, 198, 200, 204, 217, 219
manifaktür, 151, 161-63, 194-95
Marazzi, Christian, 211, 213, 219, 253
Marksizm, 9, 13, 18-22, 28-30, 32, 35, 61-64, 67-68, 81-82, 86, 131, 148, 150, 236, 262, 265
meta
  meta biçimi, 60-64, 108, 111, 119-120, 125, 128, 130, 178, 232-33, 251
  meta fetişizmi, 19, 60, 79, 119, 122, 128, 143
modernlik, 27, 221-23, 260
Montag, Warren, 9, 59-60, 155, 241-42

Negri, Antonio, 11, 20, 22, 26, 29-31, 33, 39, 51, 53-54, 58, 65-66, 72, 86, 100, 102, 105, 127, 136, 138-39, 141, 151, 155, 162, 166, 168-69, 171-73, 176-77, 191, 199, 202, 204-6, 213-15, 217-18, 221, 224, 228-30, 242, 246-47, 250, 252-53, 264-65
nüfus, 41, 71, 110, 148, 159, 212, 235-37

olumsallık, 21, 26, 48, 71-72, 86-87, 99, 101, 184, 189, 266
otonomist Marksizm, 20, 29-30
otonomizm hipotezi, 30-33, 229

özneleştirme, 33, 38, 153, 173, 228, 241-42, 250, 260
öznelliğin üretimi, 19-20, 22-24, 26, 33-34, 36, 80, 94, 95, 101, 104, 106-7, 127, 153-54, 169, 173-74, 179, 181, 187, 207-8, 213, 217, 225, 241, 246, 250-51, 256-58, 261-63, 266

para, 24, 37, 41-44, 46, 49, 54, 56, 58, 70-71, 77, 96, 98, 101, 113-14, 118, 120, 122, 140, 170-71, 178-180, 209, 211, 222-23, 227, 237, 243, 252, 260
postmarksizm, 13-14, 30
Postone, Moishe, 123, 127, 130-32, 199, 201
postyapısalcılık, 18-23, 26, 30
proleterleşme, 153, 159, 167-68, 182, 198-99, 213-16, 244

Rancière, Jacques, 20, 29, 133-34
Ricardo, David, 106-7, 112-13, 115-16, 130-31

sabit sermaye, 37, 138, 169, 200, 202, 206-8, 216-17, 219-22, 245, 253
sınıf mücadelesi, 11, 16, 18, 31, 64, 67, 81-82, 99, 167, 221, 230-31, 257, 263
sinizm, 122, 224, 266
sivil toplum, 116, 241
siyasal iktisat, 11, 14-15, 28, 34-35, 40-41, 46-47, 52, 56, 58, 67, 87-88, 90-91, 106-8, 110-14, 118, 131-32, 141, 149, 175, 193, 216, 231, 237, 265
Smith, Adam, 106-7, 111, 113
socius, 74, 76, 95, 122-23, 185-86, 266
Sohn-Rethel, Alfred, 111, 117, 119, 128
soyutlama, 45, 58, 62, 108-10, 112, 114-20, 122, 129, 158
  gerçek soyutlama, 111, 222-24, 227, 251-52
sömürü, 11, 13, 27, 31-32, 39, 51, 53-54, 84, 106, 116, 125, 138, 145, 148-50, 152, 166, 168, 170, 179-80, 201-2, 214-15, 218, 223, 243, 246-48, 259, 261, 264

şeyleşme, 61, 74, 112, 128, 220

tabi kılma, 23, 37-38, 57, 84, 98, 109, 147, 149, 152, 154, 155, 169-73, 179, 228, 238, 240-42, 260, 261
tahakküm
  biçimsel tahakküm, 24-25, 105, 178-89, 191, 194, 219, 221, 223, 226-29, 239-41, 245-46, 248-53, 256, 258, 261
  gerçek tahakküm, 7, 24-25, 37, 174-76, 182-86, 188-90, 192, 194, 199, 202-4, 206, 208-11, 215-17, 220-26, 228-29, 240, 242, 245-46, 248-49, 251-53, 256, 258, 261, 263
toplum etkisi, 74-76, 79-80, 95-96, 122-23, 142, 176, 186, 219, 240, 243, 261, 266
toplumsal cinsiyet, 85, 91, 125-26
toplumsal ilişkiler, 16, 26, 28, 32, 41, 44-45, 58, 60, 63, 65, 73, 75, 78, 80, 82, 84, 92-97, 123, 126, 128-29, 141-42, 149, 152, 158-59, 164-65, 173, 176, 178, 180, 186-87, 190-94, 203-4, 207, 209, 211, 214-15, 219, 222, 235, 238, 240, 242, 246, 253, 257, 263, 265
toplumsallaşma, 130, 153, 159-60, 168, 174, 198-99, 213-14, 243-44
Tronti, Mario, 29-30, 33, 112, 114-17, 132, 138, 142, 154-55, 159-60, 164, 167, 169, 172, 174, 229
tüketim, 37, 82, 87-91, 93-94, 99-100, 104, 120, 128, 132, 140, 144, 152, 192, 205-8, 210, 216, 217, 240, 242, 248, 253
tür-olarak-varlık, 134-37, 158, 251

üretim güçleri ve üretim ilişkileri, 16, 20, 22, 62, 74, 76, 92-93, 98-99, 153, 164, 192, 194, 225, 243-44
üretim tarzları
  Asya tipi üretim tarzı, 17, 50, 68, 70, 73, 76-79, 81-83, 96, 103, 145, 243, 260
  kapitalist üretim tarzı, 14, 17-19, 24-26, 30-32, 36-37, 39-52, 54-61, 63-66, 68, 70-71, 74, 77-80, 83, 87, 96, 98-99, 102, 104-5, 107, 113-14, 117,

120-23, 129-30, 139, 142, 145-48, 151, 154-59, 164-65, 167-68, 170-72, 174-76, 178, 180, 182-84, 187-90, 199, 205-7, 210-13, 221, 225-28, 232, 239, 242, 244-45, 250, 256, 258, 263, 266
kapitalizm-öncesi üretim tarzları, 24, 49, 68
tam tekmil kapitalist üretim tarzı, 25, 169, 182, 184, 187, 222
üstbelirlenim, 33, 35, 150, 230, 237
üstyapı, 12, 16, 20, 22-23, 29, 54, 62, 67, 98, 172, 173, 231, 234, 236, 238, 239, 245

Virno, Paolo, 20, 29, 175, 199, 201, 202, 218, 219, 222, 223, 224

yabancılaşma, 13, 20, 67, 86, 113, 132, 134, 135, 148, 207, 219, 256, 262
yapısal nedensellik, 65, 80, 97, 108
yapısalcılık, 22, 25, 58
yaşam biçimi, 24, 107, 140, 233, 247, 252
yeniden alansal çerçeveye yerleştirme, 114, 122, 141
yeniden üretim, 17, 21-22, 24, 29, 35, 51, 64, 70-74, 80-87, 95, 97-98, 101-4, 107, 126-27, 130, 139-42, 171, 188, 190, 192, 211, 214, 217-18, 223-28, 230-35, 237-41, 243-48, 253, 260, 262-63
yersiz yurtsuzlaştırma, 45, 113

zihin emeği ve kol emeği, 109, 111, 117, 119, 161-63, 167, 172, 198, 248

—



Metis'ten okuyabileceğiniz ilgili diğer kitaplar

Albert O. Hirschman
Tutkular ve Çıkarlar

Alfred Sohn-Rethel
Zihin Emeği, Kol Emeği

Immanuel Wallerstein
Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık

J. K. Gibson-Graham
(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu

Kaushik Sunder Rajan
Biyokapital

David Harvey
Marx'ın *Kapital*'i İçin Kılavuz

Franco "Bifo" Berardi
Ruh İşbaşında

Frederic Lordon
Kapitalizm, Arzu ve Kölelik

METİS YAYINLARI

Alfred Sohn-Rethel

ZİHİN EMEĞİ, KOL EMEĞİ

Epistemoloji Eleştirisi

Çeviren: Ayşe Deniz Temiz

Sohn-Rethel, Frankfurt Okulu'nun Adorno, Bloch gibi temsilcileri başta olmak üzere Batı Marksizminin önemli isimleriyle temasını hep sürdürmekle birlikte, bu geleneğin "kültür-odaklı" eğilimlerinin dışında durmuş ve kendini Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini kültür ve bilgi alanlarını da kuşatacak şekilde genişletmeye adamış son derece özgün bir düşünürdür.

Karatani'nin *Transkritik*'inden hatırlayacağınız bir amacı var bu kitabın: Kant'la Marx arasında bir bağ kurmak istiyor. Ancak Karatani'den farklı olarak Sohn-Rethel'in Marx'ın iktisat eleştirisiyle bir arada düşünmeye çalıştığı Kant'ın etiği değil, epistemoloji eleştirisi. Felsefenin ve bilimin kavramsal düşünme biçiminin izlerini, "meta soyutlaması"nda arayabileceğimizi gösteriyor. Kitabın yeniliği de burada: Soyutlamanın tarihsel bir sürecin aracı olduğu, insanın fikirleriyle değil, eylemleriyle ortaya çıktığı düşüncesinde.

Sohn-Rethel buradan hareketle kapsamlı bir bilim eleştirisi geliştiriyor: Eğer teknolojinin topluma değil de, toplumun teknolojiye hâkim olmasını istiyorsak, bilimin kökenleri ve mantığı itibariyle toplumsal tarihe bağlı olduğu gerçeğini teorik bir önkoşul olarak ortaya koymamız gerekir. Ama biliyoruz ki bilim, zihin emeğiyle kol emeği arasındaki gitgide derinleşen uçurum nedeniyle kendi toplumsal kökenlerini göremez hale gelmiştir.

Mavi yakalı - beyaz yakalı işçi ayrımının gittikçe daha fazla sorgulanmaya başladığı günümüzde mutlaka yeniden okunup değerlendirilmesi gereken bir klasik.

Jason Read
Sermayenin Mikropolitikası

Kapitalist üretim, son otuz yılda derin bir başkalaşım geçirdi. Mal ve hizmet üreticisi olan sermayeyi, eskiden üstyapı olarak adlandırılan fikir, inanç, algı ve beğenilerin üretiminden ayırt etmek artık olanaksız. Bu dönüşüm emeğin de temelden başkalaşımını beraberinde getirdi: Artık yalnızca fiziksel emek gücü değil, bilgi, duygulanım ve arzular da işe koyuluyor. Hasılı, kapitalist üretim "mikropolitika" tabir edebileceğimiz bir boyut kazanmış durumda; kendisini gündelik toplumsal varoluşun dokusuna ve bizzat öznelliğe zerk ediyor.

Bugün kapitalist üretim tarzı ile öznelliğin üretimi arasında nasıl bir ilişki var öyleyse? Bu ilişkiyi birini diğerine indirgemeden veya insan doğası gibi belirsiz bir kavrama yaslanmadan nasıl açıklayabiliriz? Jason Read tam da bu sorulara yanıt arıyor. Marx'ı Marx'a karşı okuyan yazar kavramların gerilim ve temas noktalarında bulduğu ipuçlarıyla, öznelliğin üretimine dair bir düşünce inşa etmeye çalışıyor. Bunun için de Foucault'dan Althusser ve Balibar'a, Rancière'den Negri, Tronti ve Virno'ya kadar pek çok düşünürün metinlerinden yararlanıyor.

Read geleceğin karşı konulmaz yasalar tarafından önceden tayin edilmediğini, şimdiyi kuran arzu, emek ve ihtiyaçlar çokluğunun antagonist gücüne ve olumsallığına açık olduğunu gösteriyor. Böylece, her tür devrimci nostaljiden uzak bir şekilde, günümüze hâkim olan karamsarlığa karşı işleyen bir perspektif kuruyor.