

Frédéric Lordon

Kapitalizm Arzu ve Kölelik

MARX VE SPINOZA'NIN İŞBİRLİĞİ

metis

Frédéric Lordon

Kapitalizm, Arzu ve Kölelik

Marx ve Spinoza'nın İşbirliği

1962 doğumlu iktisatçı Frédéric Lordon, Fransa'da Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nde araştırma yöneticisi. Çalışmaları Spinozacı bir siyasal iktisat geliştirmeye, iktisat sosyolojisine ve finansal kapitalizmin bunalımlarına yoğunlaşmış durumda. Çok sayıda kitabı bulunan Lordon aynı zamanda *Le Monde diplomatique*'e de düzenli olarak katkıda bulunuyor. Başlıca kitapları: *L'intérêt souverain: Essai d'anthropologie économique spinoziste* (Çıkarın Egemenliği: Spinozacı Ekonomik Antropoloji Üstüne Bir Deneme, 2006), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme* (Kapitalizmin Kurumlarında İktidarlar ve Çatışmalar, 2008) ve Yves Citton ile birlikte *Spinoza et les sciences sociales: De l'économie des affects à la puissance de la multitude* (Spinoza ve Sosyal Bilimler: Duyguların Ekonomisinden Çokluğun Gücüne, 2008).

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

Kapitalizm, Arzu ve Kölelik
Marx ve Spinoza'nın İşbirliği
Frédéric Lordon

Fransızca Basımı:
Capitalisme, désir et servitude
Marx et Spinoza
La fabrique éditions, 2010

© La fabrique éditions, 2010
Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2011
Çeviri Eser © Akın Terzi, 2012

Birinci Basım: Mart 2013

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Fotoğrafı: Çağrı Merkezi, Bangolore, Hindistan
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: 978-975-342-915-3

Frédéric Lordon

Kapitalizm Arzu ve Kölelik

MARX VE SPINOZA'NIN İŞBİRLİĞİ

Çeviren:
Akın Terzi

metis

İçindekiler

Önsöz 11

I. YAPTIRMAK

Bir Şey Yapma Arzusu 19
Yaptırma Arzusu: Patronluk ve Hizmete Alma 21
Çıkar, Arzu ve Harekete Geçirme 23
Çıplak Hayat ve Para 26
Finans İlişki Anlamına, Para Arzu Anlamına Gelir 29
Gönüllü Kölelik Diye Bir Şey Yoktur 32
Finansal İnisiyatifteki Asimetri 37
Bütün Kademelerde Tahakküm 41
Ortam Baskısı ve Şiddetin Artışı (Hissedar Baskısı ve Rekabet) 44
Sevinçli Seferberlik ve Piyasalarda Yabancılaşma 49
Hizalama Olarak Hizmete Alma 54
$\alpha = 0$! 57
Evhamın Artışı 61
Likidite: Kapitalist Efendi-Arzunun Fantazisi 64
Tiranlık ve Dehşet 68

II. SEVİNÇLİ OTOMATLAR

(Ücretli Emekçileri Harekete Geçirmek)

İçsel Sevinçli Duygular 73
Rızanın Çıkmazları 77
Sevinçli İtaat 84

Kendiliğinden Yeniden Büyülenmek 89
Efendiyi Sevmek 95
Temayül İmgeleri 100
Ruhları Ele Geçirmenin Totalitarizmi 104
Girl Friend Experience / Gözyaşı Nimetinden Sonra 107
Hizmete Alınmış Arzunun Akıl Almaz Gizemi 110
İçsellik (ve İçselleştirme) Diye Bir Şey Yoktur 115
Arzu İnşacılığının Riskleri 120
Amor Fati Capitalistis 125
Sevinçli Duygulardan Oluşan Örtü,
Kederli Duygulardan Oluşan Fon 129

III. TAHAKKÜM, ÖZGÜRLEŞME

"Rıza"ya Yönelik Olarak Tahakkümü Yeniden Düşünmek 137
Arzu Bölüşümü ve Âcizlik Hayali 142
Duyguların Sömürülmesi 146
Komünizm ya da Totalitarizm (Kapitalizmin Son Aşaması
Totalitarizm midir?) 156
Öyleyse (Yeniden) Komünizm! 161
Başkaldıran Duygular 169
Dikleşmek 174
Sabitlenmeme (Yabancılaşma [-dan Arınma] Eleştirisi) 177
Memnuniyetsizlik Olarak Tarih (Sınıf Görünümünün
Bulanıklaşması ve Yeniden Biçimlenişi) 181
Komünizm... Arzu ve Kölelik! 186
"İnsanca Bir Hayat" 191

Kaynakça 199

WALLACE. Mesele sadece o değil Sayın Fage; şirkete öyle bir anlam yüklemeli ki bu anlamdan yola çıkılarak oluşturulabilecek fikirler... Şirket ile işe yeni alınan eleman arasında özel bir bağ kurabilsin; bunun biraz aşk evliliği gibi olması lazım.

MICHEL VINAVER, *La Demande d'emploi*

Şirketlerin bir ruhunun olduğunu söylerler bize; dünyanın en dehşet verici haberidir bu.

GILLES DELEUZE, *Pourparlers*

Şayet ruhlara hükmetmek dillere hükmetmek kadar kolay olsaydı, bütün hükümdarlar güvenli bir şekilde hüküm sürerdi ve zalim güç diye bir şey olmazdı. Zira o zaman bütün insanlar hükümdarlarının fıtratına göre yaşar, neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin adil olduğunu neyin olmadığını sadece onların buyruklarına göre değerlendirirdi. Fakat... bir insanın ruhunun, başka bir insanın hakkına tamamen bağlı olması imkânsız bir şeydir. Hiç kimse kendi doğal hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce değerlendirme yetisini bir başkasına devredemez; dahası, hiç kimse bu bapta baskı altına alınamaz. İşte bu yüzden diyoruz ki devlet ruhlara yöneldiğinde şiddet uygular...

SPINOZA, *Teolojik-Politik İnceleme*

Önsöz

■

KAPİTALİZM TARTIŞILMAYA devam ediyor. Şayet kapitalizm zaman zaman son derece çirkin bir görünüme bürünmese, kendisine azametli bir ideoloji olarak hizmet eden düşünce öbeğine ait temel düsturu ayaklar altına almaya kadar varan cesaret gösterisi karşısında hani neredeyse hayranlık duyacağız. Zira şu tavrı buyuran liberalizmin (Kant tarzı liberalizmin) ta kendisidir: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herkesin şahsındaki insanlığa da, sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak davranacak şekilde eylemde bulun."[1] Sırrına ancak büyük araçlaştırma projelerinin erebildiği bir diyalektik tersine dönüş sayesinde, gerek bir insanın başka insanları araç olarak kullanmakta, gerekse insanların kendilerini başkalarına araç olarak kullandırmakta özgür olmasının, özgürlüğün özüne uygun olduğu ilan edilmiştir. Söz konusu iki özgürlüğün bu harika buluşmasınaysa "ücretli emek" diyoruz.

Etienne de La Boétie, köleliğe alışmanın, insanın köle olduğunu unutmasına yol açtığını hatırlatır. Bunun sebebi, insanların mutsuz olduklarını "unutmaları" değil, bu mutsuzluğa çaresiz kader diye, hatta herkesin eninde sonunda varacağı hayat tarzı diye katlanmalarıdır. Kölelik, köleleştirilenlerin hayal gücünde, ancak üzüntü duygusunu kölelik fikrinden koparabildiği takdirde başarılı olur –

1. Kant, *Fondements des métaphysiques des moeurs*, Paris: Vrin, 1997, 105; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1981, 46. Küçük değişikliklerle aldım. *–ç.n.*

zira kölelik fikri açıkça bilinç düzeyine çıktığı zaman, isyan tasarıları doğurabilir pekâlâ. Kapitalizmdeki köleliğin "saf özü"ne dönmeye çalışmak ve kapitalizmin artık kimseyi şaşırtmayacak kadar –ki bu durum çok şaşırtıcıdır– derinlere işlediğini saptamak için, La Boétie'nin bu uyarısını akılda tutmak gerekir: Kimi insanlar, günümüzde "patron" denen insanlar, başka insanları kendilerinin –yani, patronların– arzularına tabi olmaya, onlar hesabına harekete geçmeye razı etme "gücüne" sahiptir.

Söz konusu insanlar, düşündüğümüzde bize çok garip gelen bu "güce" sahipler midir gerçekten? Marx'tan beri biliyoruz ki değiller: Bu güç belli bir biçimlenimdeki toplumsal yapıların –işçileri hem üretim araçlarından hem de ürünlerden tecrit eden ücretli emek ilişkisinin– sonucudur. Ama bu yapılar, kapitalist kurumlarda tüm olup bitenler konusunda son sözü söylemez. Bu konunun çalışma psikolojisi ya da sosyolojisi alanına özgü bir mesele olduğu söylenecektir ki gerçekten de öyledir. İlerleyen sayfalarda söylenenler, bu alanların özgül söylemine bir şeyler katmaktan ziyade, icap ettiğinde birtakım unsurlar devşirebilecekleri son derece soyut bir sav –ilişkileri konu alan bir yapısalcılık ile duyguları konu alan bir antropolojiyi, yani Marx ile Spinoza'yı birleştirme savını– öne sürmeyi amaçlıyor.

Bu iki düşünür –araya giren yorumcular sayesinde– birbirini tanıyor elbette. Aralarındaki benzerlikler saymakla bitmez, ama her konuda hemfikir oldukları da söylenemez. Her halükârda aralarında o kadar güçlü bir ilişki var ki, bu iki düşünürü bir araya getirme girişimi entelektüel açıdan afaki sayılabilecek laflar etme riski taşımıyor. Şöyle bir zamansal paradoks var: Marx Spinoza'dan sonra yaşamış olabilir ama, bugün Spinoza Marx'ı tamamlamamızı sağlayacaktır. Zira (kapitalizmde ücretli emekçilerin seferberliğine özgü) yapıyı sökmek, bu yapıların neye göre "işlediği" konusunda bize bir şey söylemiyor. Yani bunların etkililiğini somut olarak neyin sağladığı konusunda, hayaletin değil de makineyi döndüren motorun ne olduğu konusunda hiçbir şey söylemiyor. Buna verilecek Spinozacı cevapsa şu: duygular.

Toplumsal hayat, kolektif güçlü duygulara dayalı hayatın bir başka adıdır yalnızca. Şüphesiz, aralarında muazzam farklar bulunan, ama *primum mobile*'i (ilk nedeni) hep duygular ve arzuya dayalı güçler olan kurumsal teşekküller kılığına bürünür bu hayat. Gelgelelim bu teşekküllerin son derece yapılanmış olduğunu kabul etmek, ücretli emek meselesini "duygular aracılığıyla" yeniden ele almaya ve böylece sermaye sahibi az sayıda bireyin çok sayıda çalışanı kendileri hesabına nasıl olup da çalıştırabildiğini ve bunu ne tür harekete geçirme düzenleriyle yaptığını yeniden sormaya mani olmaz; ayrıca bu durum, birbirlerinden çok farklı şu olguları bir araya getirme imkânı da sunabilir: Ücretli emekçiler, açlıktan ölmemek (=ekmek parası) için işe gider; tüketimden aldıkları zevk, çalışmanın verdiği zahmetleri bir ölçüde (ya da fazlasıyla) telafi eder; kimileri hayatını işte harcar ve bunu kendisi için adeta yararlı bulur; kimileriyse kendilerini şirketlerin büyümesine adayarak, içlerindeki coşkuyu bunun üzerinden açığa vururlar; günün birinde bu kişiler isyana (ya da intihara) sürüklenirler.

Şurası muhakkak: Günümüzde kapitalizm, duygusal anlamda, Marx'ın yaşadığı çağdakine kıyasla çok daha zengin ve tezatlarla dolu bir görünüm sunuyor bize. Marksizm, "sermaye" ile "emek" bloklarının cepheden çarpışması üzerinde durayım derken, kapitalizmle ilgili saptamalarında uzun zaman geri kalmış ve bu durumdan bir ölçüde zarar görmüştür. İki sınıflı şema, "yönetici" denen çalışanların, yani tuhaf bir şekilde maddi açıdan emek tarafında, simgesel açıdansa sermaye tarafında yer alan ücretli emekçiler grubunun tarihsel olarak ortaya çıkışından büyük zarar görmemiş midir?[2] Oysa yöneticiler, halinden memnun ücretli emekçiler grubunun prototipidir ki kapitalizmin ortaya çıkarmak istediği de budur. Üstelik neoliberal biçimlenimi içinde kapitalizm *aynı zaman-*

2. Marksist teori bu konudaki gecikmesini büyük ölçüde telafi etmiştir; özellikle de "yönetici tabaka hipotezi"ni açıkça formüllendiren Gérard Duménil ve Dominique Lévy'nin inisiyatifiyle: Bkz. *Economie marxiste du capitalisme*, Paris: La Découverte, 2003. Ayrıca bkz. Jacques Bidet et Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, Paris: PUF, 2007.

da en şiddetli baskı biçimlerine başvuracak kadar ilkelleşmesine yol açan bariz çelişkiyi hiç dikkate almaz. Tahakküm fikrinin, bu durumdan etkilenmemesi mümkün değildir ve fazlasıyla yalın biçimlere bürünmüş olan bu fikir, tahakküm altında mutlu yaşayan insanlarla karşılaşınca altüst olur.

Gelgelelim, bu paradoksu inceleyen çalışmalar, özellikle de tahakküm ve rızanın çeşitli çakışmaları üzerine kafa yormak için "simgesel şiddet" kavramını kullanan Pierre Bourdieu'nün varisler üstüne yaptığı sosyolojik çalışmalar artık dikkate alınmıyor. Ama kapitalist tahakkümün (kavramsal) şantiyesi kapalı da değil. Ücretli emekçilerden bazılarının açıkça (ve bilfiil) yıldığı, bazılarınınsa durumlarına alışmanın adeta ötesine geçip, bu şantiyede pek bir kusur bulmadığı ve kimi zaman gerçek anlamda tatminler elde ediyormuş gibi göründüğü yerler bir yana, ne tür anlamlar atfedilebilir bu şantiyeye? Bununla beraber, tahakküm altındakilere tahakkümü unutturmanın en kesin yöntemlerinden biri olan hoşnut etme yöntemi, yönetim sanatının en eski numaralarından biridir. Hem yeni üretim biçimlerinin zorunluluğu, hem de yönetim süreçlerinin karmaşıklaşması dolayısıyla, kapitalizm de bundan başka bir şey yapmıyor – kaldı ki mütehakkim de düpedüz katı bir otoritenin bildik suretiyle ortaya çıkmıyor.

Hiç şüphe yok ki çalışma sosyolojisi, rızanın daha belirsiz kusurlarını ve arka planını tespit etmeye girişmiş, ama rızanın tam olarak ne anlama geldiğine dair esas soruyu hiçbir zaman sormamıştır. Halbuki sorulmaya değer bir soru bu, zira soruya tam cevap verilmediği takdirde, (mevcutsa) "rıza" ile ilgili olguların, özellikle Marksist eleştirinin, entelektüel dayanaklarının en sağlam unsurları telakki ettiği "sömürü", "yabancılaşma" ve "tahakküm" gibi kavramları istikrarsızlaştırması gibi büyük bir risk doğar. Bütün bu kavramlar, "motive eden", "işinde kendini geliştirmeyi" ve "kendini gerçekleştirmeyi" vaat eden ve... ücretli emekçilerce kimi zaman kabul edilen yeni yönetim temayülleri yüzünden altüst olur. Göreli kavramsal yoksunluk da bu duruma delalet eder: Daha iyisi olmadığından yine "gönüllü kölelik" ifadesine başvurulur.

Şüphesiz, manidar bir oksimor bu, ama kendi içinde (ve isim babası olan eserden bağımsız olarak) kusurlarını –yani poetikadan teoriye geçildiğinde bir oksimorun taşıyacağı kusurları– pek gizleyemiyor.

Kendini harekete geçmeye hazır ya da az çok gönülsüz hissetmek, yahut isyankâr hissetmek, emeğini canı gönülden ya da istemeye istemeye ortaya koymak... – bütün bunlar, ücretli emekçilerin duygulanma tarzlarına, yani ilk elden kendilerine ait olmayan bir tasarının (bir arzunun) gerçekleştirilmesine dahil olmalarının belirlenme biçimlerine tekabül ediyor. Kapitalizmdeki biçimiyle başkalarının hizmetine girme durumunun gizemini üstüne oturtacağımız sacayağı belki de bu: Birinin arzusu, öbürlerinin etkime gücü ve bunların bir araya gelmesini belirleyen, ücretli emek ilişkilerinin yapısının ürünü olan duygular. Spinozacı duygu antropolojisinin, ücretli emeği konu alan Marksist teoriyle kesiştiği bu noktada, sömürünün ve yabancılaşmanın ne demek olduğunu yeniden düşünme, yani nihayetinde, ister eleştirel ister analitik bakımdan olsun, kapitalizmi yeniden "tartışma" fırsatı doğar. Keza nihayetinde, şüpheli görünse dahi, kapitalizmin aşılabilir bir şey olup çıkması umudu da doğar.

I

YAPTIRMAK

Bir Şey Yapma Arzusu

■

SPINOZA, "tek tek her şey[in] varolduğu sürece kendi varlığını sürdürme"[1] çabasına *conatus* adını verir. Bu ifade taşıdığı gizemi hemen belli etmez. Gizemi ilk kez keşfedenler ise, bu varlığını sürdürme çabasının ne olduğunu, ne tür somut eylemler gerektirdiğini ya da yaptırdığını, hangi gözlemlenebilir dışavurumlara sebep olabileceğini pek tasavvur edemez başta. Halbuki varlığını sürdürme çabasını gayet kolaylıkla tasavvur etmek, kapsamını genişletmek ve sonuç olarak dünyanın her yerinde ("tek tek her *şey*"de) işbaşında olduğunu görmek için gerekli bütün unsurlar sunulacaktır. *Conatus* var olma gücüdür. Adeta bedenlerde barınan ve bedenleri harekete geçiren temel enerjidir. *Conatus* bedenlerin hareket ilkesidir. Var olmak demek, eylemde bulunmak, yani enerji harcamak demektir. Peki bu enerji nereden gelir? Bu sorunun cevabını ontolojiye bırakalım. Kestirme bir cevap vermek için, kısmen doğru kısmen şüpheli de olsa, *insani* şeyler söz konusu olduğunda şunu söyleyebiliriz: *Conatus*'un enerjisi, bizzat hayat demektir. Üstelik bu sefer Spinoza'ya çok yakın bir anlamda: *Arzunun* enerjisi demektir. Olmak, bir arzu varlığı olmaktır. Var olmak demek, arzulamak, dolayısıyla da harekete geçmek –arzu nesnesinin peşinden gitmek– demektir. Varlığını sürdürme çabasının harcanması demek olan arzu ile bedenin harekete geçirilmesi arasındaki bağlantı, iki kavramı birleştiren *conatus* terimiyle ifade edilir. Zira bu te-

1. *Ethique*, III. Bölüm, 6. Önerme; Türkçesi: *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2011, 339.

rimin kökeni olan *conor* fiili "girişmek", en geniş anlamıyla "başlamak" demektir. Rönesans fiziğinden alınma bir başka terim olan *impetus* gibi, *conatus* da "duran bir şeyi harekete geçiren itme gücü" anlamına gelir; yani, cismin sarsılmasına neden olan ve bir hedefin peşinden gitmesi için onu harekete geçiren temel enerjidir. Mümkün olan girişimleri –yani, meşru arzu nesnelerini– de toplumların tarihi hem yaratır hem de kısıtlar. Nedir ki en genel biçimiyle girişim (*conatus* anlamında) özgürlüğü, arzulama özgürlüğünden ve insanın arzusunun peşinden gitmeye başlamasından başka bir şey değildir. Bunun içindir ki, toplumsal organların belirtilmesinde yarar gördüğü kısıtlamalar haricinde, *conatus* bir bakıma *a priori* aşikâr bir olgu düzeyine erişmiştir. Mal üretiminin meşruluğunu savunan girişimciler (bu kez sözcüğün özellikle kapitalist anlamında), "girişim özgürlüğüne" gem vurulmasına itiraz etmek için ağlayıp sızlayarak bu esasa başvurmaya çekinmezler. "İşbölümüne uygun düşen bir arzum var ve bu arzunun peşinden gitmeme engel olunuyor," diye itiraz eden girişimci, girişim özgürlüğünü hatırlatırken, kendi *conatus*'unun atılımlarından başka bir şeyi dile getirmemektedir. Şurası muhakkak ki her varlığın ontolojik olarak arzulu ve etken bünyesi dolayısıyla –evvelce ortaya konan çekincelerle birlikte– söz konusu özgürlük tartışma götürmez bir özgürlüktür.

Yaptırma Arzusu: Patronluk ve Hizmete Alma

■

GELGELELİM, başka güçleri kendi arzusunun peşinden koşturma özgürlüğü *a priori* bir özgürlük değildir. İnsanların ihtiraslarıyla el ele veren girift işbölümü, kolektif bir temel üzerinde, dolayısıyla etimolojik anlamıyla *işbirliği* temelinde, mal üretimine yönelik arzuların peşinden gitme ihtiyacını doğurur çoğu kez. Ücretli emek ilişkisi de bu noktada ortaya çıkar. Bu ilişki, yapısal veriler (iki ayrıma ait veriler) bütünü ile kimi bireylere kendi *girişimlerini* gerçekleştirmek için başka insanları sürece dahil etme imkânı veren yasal düzenlemelerin bir araya gelmesinden oluşur. Bir *hizmete alma* ilişkisidir. Kendi üretme arzusunu gerçekleştirme arayışına üçüncü bir gücü dahil etmek... – ücretli emek ilişkisinin özü budur işte. Oysa bir arzu olması itibarıyla, hem genel olarak girişim, hem de özel olarak üretime dayalı kapitalist girişim, ancak birinci tekil şahısla meşru bir şekilde tasavvur edilebilir ve birinci tekil şahıs tarafından üstlenilmelidir. Girişimcinin nidası aslında "Bir şeyler yapmak istiyorum"dan ibarettir. Pekâlâ, yapsın. Ama kendi başına yapsın – tabii yapabiliyorsa. Eğer yapamıyorsa, mesele bambaşka bir hal alır ve onun "yapma isteğinin" meşruluğu, "yaptırma isteğini" kapsamaz. Keza *işbirliğine* başvuran girişimin muhteris gelişimi, bu işbirliğinin biçimi meselesini yepyeni bir şekilde ortaya koyar. Mesele, kolektif üretim sürecine ilişkin örgütlenmeye siyasal katılım ve müşterek faaliyetin ürünlerinin temellükü meselesidir; bir başka deyişle, efendi-arzunun öznesince *esir alınma* meselesidir.

O halde esir alınma açısından bakıldığında, *hizmete alma* son derece genel bir kategori oluşturur; ücretli emek de örneklerden bir tanesidir yalnızca. Bununla beraber, tabi kılan şeyi, tabi kıldığı şeylerden birinin bakış açısına göre adlandırabilir ve bir efendi-arzunun, hizmete alınanların etkime gücünü seferber edip *kendi* girişiminin hizmetine sokmasını sağlayan ilişkiye en genel anlamıyla *patronluk* adını verebiliriz: Fetih yapan savaş beyi, sefere çıkan komutan, iktidar sahibi hükümdar (bu iktidar kendisine değil, çokluğa aittir), kendi kârının ve endüstriyel icraat hayallerinin peşinde koşan kapitalist patron. Öyleyse, bir bakıma en genel anlamıyla *patronluk, esir almak* demektir ve kapitalist sömürü dışında, günümüzde anlam taşıyan başka alanlarda da bu durumun dışavurumları görülebilir: STK yöneticilerinin, önder sıfatıyla, aktivistlerin faaliyetlerinin sonuçlarını kendine mal etmesi, üniversitede ensesi kalın hocanın asistanların yaptıklarını, sanatçının da yardımcılarının yaptıklarını kendine mal etmesi... – bunlar kapitalist girişime dahil değildir, hedeflerinin de finansal kazançla hiçbir alakası yoktur. Ama bu kişiler de *patrondur*;* genel anlamda *patron*'un özgül örnekleridir ve herhangi bir efendi-arzunun hizmetine koşulmuş *tebanın* çabasını (*conatus*) esir alırlar.

* Fransızcada, konuşma dilinde, tez hocasına, şirket dışındaki kurumların yöneticilerine de "patron" deniyor. –*ç.n.*

Çıkar, Arzu ve Harekete Geçirme

■

ESİR ALMAK, bedenleri başkasının hizmetinde hareket ettirmeyi varsayar. Dolayısıyla *harekete geçirme* esir almanın kurucu endişesidir. Zira nihayetinde, insanların aslen kendilerine ait olmayan bir arzuyu gerçekleştirmek uğruna eyleme geçmeyi "kabul etmeleri" gayet tuhaf bir durumdur. "Başkaları hesabına harekete geçme"yi bu denli büyük ölçekte yaratabilmek için gereken muazzam toplumsal emeği gözlerden gizleyebilecek tek şey, alışkanlığın gücü, yani içinde yaşadığımız ve her yerde mevcut olan patronluk ilişkilerinin gücüdür. Belli bir soyutlama düzeyinden bakıldığında, hizmete alma ilişkisinin biçimsel özdeşliği, farklı örneklerin içerik ve yapısının özgüllüğünden hiçbir şey eksiltmez: Kapitalist patronun tamamen kendine özgü "yöntemleri" vardır ve bunlar ne sefere çıkan patronun ne de üniversitedeki patronun yöntemlerine benzer. Kapitalist patronun yöntemi *öncelikle* paradır. Peki bu zaten herkesçe bilinen bir şey değil mi?

Şüphesiz öyle, ama bu durumun işaret ettiği deneyimin alelade olması, derinliğini zerre kadar azaltmaz. Belki de kapitalist patron, özgüllüğüne rağmen, genel anlamda patronluğun nasıl işlediğini, diğer türlerine kıyasla, çok daha iyi gösterebilir. Kapitalist patron, çıkarına, *yani* arzusuna binaen iş görür – bu noktada Spinoza'yı tekrarlayabiliriz: *interesse sive appetitus* (çıkar, yani arzu). Herkesin hoşlanmayacağı türden bir özdeşliktir bu.[2] Daha doğrusu, so-

2. Özellikle *MAUSS-Mouvement Anti-utilitariste en Sciences Sociales* (Sosyal Bilimlerde Yararcılık Karşıtı Hareket) teorisyenleri, insanların yalnızca çıkar

nuçlarından hoşlanmayacağı bir özdeşlik. Zira insanın özü gereği arzulayan bir varlık olduğu ortaya konduğunda, söz konusu özdeşlik bakımından, insanın tüm davranışlarının *çıkara dayalı* olduğunu söylemek zorunluluğu ortaya çıkar – "İyi de o zaman, sahici ilişkilerin sıcaklığından ve duyguların yüceliğinden geriye ne kalır ki?" diye sorar tabiatı itibarıyla çıkarcı olmayanlar. Hem hiçbir şey hem de her şey. Şayet saf bir özgeciliğe, yani kişinin kendisinden tamamen vazgeçecek kadar benliğinden kopması düşüncesine körü körüne bağlı kalınırsa, geriye hiçbir şey kalmaz. Ama çıkarın yalnızca yararcı hesaplar açısından "çıkar" teşkil eden şeye indirgenmesine biraz olsun direnilebilirse, o zaman her şey kalır. Çıkar, tatmin olmak demektir, yani arzu nesnesinin bir başka adıdır ve bu nesnenin sonsuz çeşitliliğini barındırır. Peki kişinin *kendi arzusuna yönelik olarak çıkar güttüğünü* yadsımak mümkün müdür? Şayet mümkün değilse, ekonomik arzu diye sınıflandırılamayacak arzu nesnelerine yönelik çıkarlar nasıl yadsınacaktır? Hediyeye teşekkür edilmesini ummanın, aşkına karşılık beklemenin, cömertlik sergilemenin, kişinin kendi azametinden ya da iyilikseverlik imajından simgesel kâr elde etmesinin, yani aleni hesaplardan "sadece" başka tarzda kâr-zarar hesabı yapmanın da çıkar içerdiği nasıl yadsınacaktır? Şurası muhakkak ki bunlar, çok güçlü olan başka tür bir arzudur: Mütemadiyen çıkara rağmen büyüyen coşkunun doğurduğu arzudur; öyle ki çıkarcı olmayanlar, en başta mücadele etmeye niyetlendikleri yararcı indirgemenin adeta kurbanı olurlar sonunda. Hesaplamalardan taşıp gelen buz gibi sulara set çekmeyi vazife edinen bu kişiler, çıkar adını düşmanlarına hasretmek istemiş, üstelik de bunu sırf iktisat teorisi ve yararcılık felsefesi o şeylere çıkar adını verdi diye yapmıştır; bunun da bedeli hem

---

güden varlıklar olmadığını, aynı zamanda özgeci ve çıkar gütmeyen *homo donator* (veren/hediye eden insan) suretine bürünebileceğini de göstermeye çalışmıştır. Bu konudaki bir tartışma için bkz. Frédéric Lordon, "Le don tel qu'il est et non qu'on voudrait qu'il fût" ve Falafil, "Quel paradigme du don? En clé d'intérêt ou en clé de don? Réponse à Frédéric Lordon", *De l'antiutilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses* içinde, *MAUSS*, no. 27, 2006.

bu adlandırmayı doğrulayarak söz konusu indirgemeyi tasdik etmek, hem de öyle bir kavramın kapsamına sırt çevirmek olmuştur ki o muazzam potansiyelinden vazgeçmeyi hiçbir şey haklı çıkaramaz.[3] Bu kavram hangi yoldan giderse gitsin, tuttuğu yol akla gelebilecek her türlü ötekinin içinden geçer hep; arzu olarak varlığını sürdürme çabası ancak birinci tekil şahısta sarf edilebilir, dolayısıyla da bunu gerçekleştiren kişinin ister istemez çıkar güttüğünün söylenmesi icap eder. Kişinin arzusu vermek, yardım etmek, dikkat ya da şefkat göstermek olsa bile böyledir bu. O halde genel itibarıyla arzu –açık seçik ekonomik çıkardan ("para birimleriyle hesaplanma" kılığına *bürünen* çıkarın tarihsel olarak oluşmuş ifadesi) tutun, stratejik biçimlere bürünmüş ve insanın kendisine az çok itiraf ettiği çıkarlara, oradan da ekonomiyle en az ilgili olan, hatta ekonomiye karşıt olan ahlaki, simgesel ve ruhsal çıkarlara varıncaya kadar– her tür çıkarı bünyesinde toplar. Kapitalizmdeki toplumsal ilişkiler, salt iktisada dayalı yorumların hayal edemeyeceği kadar çok yararlanır bu yelpazeden; bunu da kavramsal olarak bütünlüklü bir tasavvuru imkânsız kılmaksızın yapar... ama elbette birleştirici bir kavrama –örneğin *conatus* kavramına, yani bütün çıkarların temelinde yatan arzu gücüne, her tür köleliliğin temelinde yer alan bu çıkar-arzuya– başvurmak şartıyla.

3. Bkz. Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris: La Découverte, 2006.

Çıplak Hayat ve Para

■

ŞURASI MUHAKKAK Kİ kapitalizm, bütün bu arzular arasında, öncelikle paradan yola çıkar. Daha doğrusu, çıplak hayattan. İdame ettirilecek hayattan. Merkezi olmayan, işbölümüne dayalı bir ekonomide, hayatın maddi idamesi/yeniden üretimi paradan geçer. Bu dolayımdaki her unsuru kapitalizm yaratmamıştır: İşbölümü ve –belli bir derinlik seviyesinden itibaren bunun bağlaşığı olan– para mübadelesi yüzyıllar içinde yavaş yavaş oluşmuştur. Kapitalizm, uzun bir zaman zarfında meydana gelmiş olan piyasa katmanlaşmasını miras almış, ama bireysel ya da (küçük ölçekli) kolektif öz-üretime ilişkin bütün imkânlara kökten son verip eşi benzeri görülmemiş maddi yaderkliği beraberinde getirdikten sonra gerçek anlamda ortaya çıkabilmiştir ancak. Kapitalizmin olanaklılık koşulu, piyasadaki işbölümüne *tamamen* bağlı olmasıdır. Başka düşünürlerin yanı sıra, Marx ve Polanyi de proleterleşme koşullarının –bilhassa ortak mülklerin çitle çevrilmesi yoluyla– nasıl oluştuğunu ve bu koşulların son raddede yoksun seviyeye getirdikten sonra, o insanlara niteliksiz emekgücünü satmak dışında bir alternatif bırakmadığını ziyadesiyle ortaya koymuştur.

Bu denli sıradan bir olguyu hatırlamak için biraz çaba sarf etmek gerekir, bununla beraber "işin çeşitlenmesi", "katılıma dayalı yönetim", "görevlerin özerklik kazanması" ve "kendini gerçekleştirme"ye yönelik diğer programlar gibi günümüzün pek çok icadı, ücretli emek ilişkisinin şu en temel gerçeğini unutturur: Ücretli emek, öncelikle bir bağımlılık ilişkisidir; failler arasında öyle bir

ilişki vardır ki biri, öbürünün hayatının maddi idamesiyle ilgili koşullara hükmeder ve bu da her şeyin gelişeceği değişmez arka planı oluşturur. Ücretli emek ilişkisi, ancak paranın aracılığını, hayatın maddi idamesinin temelindeki arzunun önkoşulu kılmakla mümkündür, ama buna da indirgenemez. Ücretli çalışan pek çok kişinin tecrübe edegeldiği üzere, kapitalist ücretli emek ilişkisinin kendi dekorunu zenginleştirebilmesini sağlayan sonraki bütün "tasarılar", yani işteki son derece rafine çıkar tasarıları –ilerleme, toplumsallaşma, "gelişme", vb.– her an çökebilir; yalnızca maddi bağımlılığın oluşturduğu yıkılmaz arka plan, yeniden çıplak bırakılmış hayatın üstüne atılan tehditkâr fon ayakta kalabilir.

Paranın aracılığı önkoşul olduğunda, para tedarikçisine olan bağımlılık, hayatın maddi idamesine yönelik stratejilere dahil oluverir ve maddi idamenin adeta en temel verisi haline gelir. Kapitalist ekonomide iki tür para tedarikçisi vardır: işveren ve finansör. Ücretli emekçiler için, bu kişi işverendir – nihayetinde de bankacıdır, ama bankacı ikinci dereceden para tedarikçisidir ve önceden var olan bir paraya istinaden geri ödeme kapasitesinin bulunduğu inancını temel alır. Son raddesine ulaşan maddi yaderklik –yani, kişinin emekgücü olarak (kısacası hayat olarak) kendisini yeniden üretebilmesinin gereklerini yerine getirememesi durumu– ve piyasadaki işbölümüne tabi olma, paraya erişimi zorunlu kılar ve parayı en temel arzu nesnesi haline getirir; böylece para hemen her şeyin koşulu olup çıkar. Spinoza ekonomik hususlara değindiği nadir pasajlardan birinde şöyle yazar: "Gerçi para her şeyi elde etmemiz için bir araç olmuştur. Bu yüzden onun hayali avamın zihnini fazlasıyla meşgul etmiştir. Çünkü avam para fikrinin eşlik etmediği bir nedenden kaynaklanan sevinci öyle kolay kolay hayal edemez."[4] İfadesinin sivriliğinden dolayı Spinoza'nm bu ortak kaderden muaf olduğunu sanmayalım:[5] O da felsefeyle ilgilenmeden

4. *Ethica*, IV, Ek, XXVIII. Ana Başlık; Türkçesi: 705.

5. Bu noktada para mübadelesi aracılığıyla hayatın maddi idamesinin gereklerinden muaf olmayan "ortak kader" ile, tarif edilen "avam"ın zihnini "fazlasıyla" meşgul eden para hayali arasında ayrım yapmak gerekir.

önce, hayatını kazanmak için mercek oyup parlatmak zorundaydı. Ekonomik gücünün doruğundaki Birleşik Hollanda Cumhuriyeti'nin bir yurttaşı olarak Spinoza, arzu ve kolektif duygu düzeninde ne tür değişimlerin, işbölümünün derinleşmesine ve hayatın maddi idamesinin piyasa temeli üzerinde teşkil edilmesine yol açacağını gayet iyi bilecek konumdaydı: Maddi stratejilerin neredeyse tek dolayımı ve "her şeyi elde etmemiz için bir araç" olan para, üst-arzu nesnesi, yani diğer tüm (piyasaya özgü) arzuların önkoşulu olup çıkmıştır.

Finans İlişki Anlamına, Para Arzu Anlamına Gelir

■

YERİ GELMİŞKEN, iki kelime arasında, *monnaie* (akçe/finans) ile *argent* (para) arasında, kavramsal bir ayrım yapmak icap ediyor. Bu kelimeler birbirinin muadili addedilir ve hiç kimse bunları ikiye ayırmakta bir fayda görmez – tek bir şeye neden iki ad verilmiş ki? Bu semantik farklılığı gerçek anlamda sorgulayan ilk kişilerden olan Pepita Ould-Ahmed, çok yerinde bir tutumla, burada kelimeleri farklı disiplinlerin sahiplenmesinin etkisini görmektedir: Antropologlara (ve sosyologlara) göre para, iktisatçılara göreyse finans; sonuç olarak, aslında tek bir nesneye bakış açısında temel bir farklılık.[6] Gelgelelim bu çözümlemeyi ilerletebilir ve finansı belli bir toplumsal ilişkinin, parayı da bu ilişkiden doğan arzunun adı kılarak bu "bakış açısı farklılığı"na kavramsal bir nitelik kazandırabiliriz.

Michel Aglietta ile André Orléan'a ait çalışmaların[7] nihai katkısı şudur: Finans/akçe kavramıyla ilgili tözcü anlayışlar ("Akçenin kendine ait bir değeri vardır") ile işlevsel anlayışları ("Akçe mübadeleyi kolaylaştıran araçtır") çekip çıkararak, bu kavramda ku-

6. Pepita Ould-Ahmed, "Monnaie des anthropologues, argent des économistes: à chacun le sien?", Baumann E., Bazin L., Ould-Ahmed P., Phélinas P., Selim M., Sobel R. (haz.), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes* içinde, Paris: L'Harmattan, 2008.

7. Michel Aglietta ve André Orléan, *La violence de la monnaie*, Paris: PUF, 1982; *La monnaie entre violence et confiance*, Paris: Odile Jacob, 2002; (haz.) *La monnaie souveraine*, Paris: Odile Jacob, 1998.

rumsal olarak donanımlı ve "sermaye" denen toplumsal ilişkiyle benzer karmaşıklıkta bir *toplumsal ilişki* görmüşlerdir. Finans "başlı başına değer" değil, değeri işleten şeydir. Her şeyden öte finans, özgürleştirici gücünün etkililiğine duyulan kolektif inancın ürünüdür, zira herkes, akçe denen göstergeyi kabul etmek için, bunu başkalarının da karşılıklı olarak aynen kabul etmesini kanıt olarak görür. Bir göstergeyi bu şekilde müştereken kabul ettirmek –ki akçe nihayetinde içsel değerlerden büsbütün yoksun olduğundan tamamen keyfi bir göstergedir– finansa ilişkin en tipik husustur. Dolayısıyla "değerli metal" fetişizmine dayalı yanılsamalar yüzünden uzun süre gizli kalmış olan, akçenin *esasen saymaca* doğasını ortaya sermek gerekmektedir; böylece her türlü tözsel karakterin tamamen dışında, finansın temelde bir *ilişki* mahiyeti, yani toplumun bütününe bakıldığında, toplumsal bir ilişki mahiyeti taşıdığı idrak edilecektir. Finansal kuruluşların işlevi, rasgele bir göstergeye kapatılmış, müştereken tanınan ve güvenilen bu toplumsal ilişkiyi tekrar tekrar üretmek[8] ve bunu herkesçe kabul edilen bir ödeme aracı olarak tesis etmekten ibarettir. Finans ancak bu ilişki sayesinde (yeniden) üretilebilir ya da ortadan kaldırılabilir. Bu yüzden de finans, iki yönlü etkileşimlere indirgenmek şöyle dursun, toplumun bütünü ölçeğinde kendini (dayattı mı) hükümran bir güçle dayatır ve bir bakıma kolektif iktidarı ifade eder.[9]

Para, öznelerin elindeki finans anlamına gelir. Şayet finans toplumsal ilişki olarak ödeme aracı demekse, para da arzu nesnesi olarak finans demektir – "... para her şeyi elde etmemiz için bir araç olmuştur, ... avam para fikrinin eşlik etmediği bir nedenden kaynaklanan sevinci öyle kolay kolay hayal edemez." Para, finan-

8. Finansa güvenme biçimleri ve bunların kurumsal donanımları için bkz. Bruno Théret, "La monnaie au prisme de ses crises d'hier et d'aujourd'hui", Théret B. (haz.), *La monnaie dévoilée par ses crises* içinde, Editions de l'EHESS, 2007.

9. Topluluğun iktidarının dışavurumu olarak kavranan finansın hükümranlığı için bkz. Frédéric Lordon ve André Orléan, "Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie: le modèle de la *potentia multitudinis*", Citton Y. ve Lordon F. (haz.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* içinde, Editions Amsterdam, 2008.

sa dayalı toplumsal ilişkinin, arzu biçiminde öznel bir ifadesidir. Toplumsal ilişki, akçe denen göstergeyi herkese kabul ettirir ve bireylerin bakış açısından, bu ilişkiyi bir arzu –ya da üst-arzu– nesnesi haline getirir, zira bütün (maddi) arzu nesnelerine erişmeyi sağlayan şu tikel nesne, aslında genel eşdeğerlidir. Dolayısıyla, mallar aracılığıyla yapılandırılan arzu ekonomisine en çekici unsurlarından birini kazandırmak için, söz konusu ilişkinin –bütün kurumsal çatısıyla beraber– iş başında olması gerekir. Bu noktada, finansla paranın analitik tarzları arasındaki farkı ve bunların birbirini bütünleyişini, bir yanda inanca ve güvene dayalı toplumsal ve kurumsal üretim mekanizmalarını, diğer yanda da bireysel arzunun adeta cansızlaştığını görüyoruz. Hiç şüphe yok ki, finansal nesnenin etrafında adeta tam bir tur atmak için, bu bakış açılarından biri aracılığıyla öbürünü bertaraf etmek yerine, ikisini bir araya getirmek gerekiyor – tıpkı Bourdieu'nün nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki sahte çatışkıya meydan okurken yaptığı gibi:[10] Nesnelcilik, failleri basit ve pasif dayanaklardan ibaret sayıp göz ardı ederek yalnızca yapıları tanımak istiyor; öznelcilikse bireylerce tecrübe edilen anlam dışında hiçbir şeyin var olamayacağı gerekçesiyle yapıları göz ardı ediyor. Ayrıca ikisi de yapıların, bireylerde ve bireyler aracılığıyla *ifade bulduğunu*, yapıların tam da bireylerin içinde, ama davranışlar, arzular, inançlar ve duygular biçiminde mevcut olduğunu düşünmekten âciz kalıyor.

10. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris: Minuit, 1987.

Gönüllü Kölelik Diye Bir Şey Yoktur

■

"PARA" DENEN arzu nesnesine olan bağımlılık, ücretli hizmetin zemini, bütün iş sözleşmelerinin artdüşüncesi, hem işverenin hem de çalışanın farkında olduğu tehdidin temelidir. Kapitalist yapılar işverenleri yegâne para tedarikçisi durumuna getirmiştir. Ücretli emekçilerin bedenlerini "hizmete" koşma işi, *conatus*-arzu'nun para denen nesneye sabitlenmesinden alır gücünü. Şayet tahakkümün ilk anlamı, bir failin kendi arzu nesnesine ulaşmak için başka bir faili aracı olarak kullanma ihtiyacıysa, o zaman ücretli emek ilişkisinin bir tahakküm ilişkisi olduğu aşikârdır. Bir yandan, tahakkümün yoğunluğu, tahakküm edilenin arzusunun yoğunluğuyla doğru orantılıdır ve bu arzunun anahtarı da tahakküm edenin elindedir. Diğer yandan, para hiyerarşik olarak daha üstün olan çıkar-arzu nesnesi haline gelir; bu durum, ilkel birikim kökten maddi yaderkliğin yapısal koşullarını yarattığında ve kapitalizmin müteakip evrimi kapitalizmi daha da derinleştirdiğinde, –maddi olmayanlar da dahil– diğer bütün arzuların tatmini için önkoşul haline gelir: "Tarihin en başından beri, bütün insan varoluşunun ilk koşulu şu olmuştur: 'Tarih yapmak' için, insanların yaşaması gerekir. Yaşamak için de öncelikle yiyip içmek, barınmak, giyinmek gerekir."[11] Kapitalizmin işbölümüne dayalı finans ekonomisinde, para arzusundan daha buyurgan bir arzu yoktur, dolayısıyla ücretli hizmet kadar nüfuzu güçlü olan bir şey de yoktur.

11. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris: Editions sociales, 1982, 86.

"Gönüllü kölelik" kavramını açmak amacıyla, bu tür apaçıklıkları tekrar ele almak gerektiği barizdir. Çağımız, bu kavramın oluşturduğu oksimoru, ücretli emek ilişkisine ve bu ilişkide son dönemde meydana gelen (muhakkak ki) en kaygı verici ve aldatıcı gelişmelere getirilecek yorumların anahtarı yapmak istiyor. Peki La Boétie'nin tezinin, başlığın hakkını verdiği söylenebilir mi? Şayet öyleyse, o zaman şu da söylenebilir: Hem çağdaş bireyci düşünceyi besleyen öznelci metafiziğin bütün paradokslarını, hem de bireyin fiiliyatta benliğiyle ilişki kurma tarzını vaktinden önce bir araya getiren bir temanın formüle edilmiş olması şaşırtıcı değil mi? Özne-birey özerk ve özgür iradeye sahip bir varlık olduğuna, eylemlerinin de egemen "isteme"sinden kaynaklandığına inanır. Azat olmayı yeterince istemişse, köle olması mümkün değildir, dolayısıyla eğer köleyse, bunun sebebi iradesinin olmayışıdır – bu da köleliğinin gönüllü olduğunu kanıtlar. Bu tür bir öznelci metafizikte, gönüllü kölelik bir muamma olarak kalmaya mahkûmdur: Arzulanmadığı malum olan bir durum nasıl "istenebilir" ki? Bu muammaya ilişkin herhangi bir izah yokken, açıklanamaz şekilde bir türlü ulaşılamayan inatçı bir özgürlük tutkusunun geriliminden yararlanarak, gönüllü köleliği gündeme getirmek, olsa olsa bilince isyan çağrısında bulunmak gibi siyasal bir sonuç doğurabilir ki bu da pek fena sayılmaz; ama hiçbir surette bu özgürlüğe ulaşamayışın nedenlerini anlaşılır kılacak bir sonuç ortaya çıkarmaz. Pek çok tahakküm ilişkisi arasından, belli bir arzunun (maddi-biyolojik idame amacıyla çırpınan bireylerin para arzusunun) esir alınması olarak tasavvur ettiğimiz ücretli emek ilişkisi, köleleşmenin gerçek ilkesini bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer: arzunun zorunluluğu ve yoğunluğu. Bu noktadan hareketle yeniden dolaşıma sokulan "gönüllü kölelik" fikrine dönülecek olursa, şunu savunmak gerekir: Bizler arzularımızın tam anlamıyla efendisiyizdir... Bu bakış açısına göre, ücretli emek ilişkisi şuna işaret eder: Hiçbir surette özgür seçimle ortaya çıkmayan arzular vardır – yoksa şakağına silah dayanan bir kişi için de aynı şekilde gönüllü kölelikten dem vurmak gerekirdi; zira kendisini rehin alan kişi tarafından

(şahsı ve arzusu) esir alınan bu kişi de ölmemek için duyduğu (çok güçlü) arzunun etkisiyle her şeye boyun eğecektir. Ücretli emek örneğindeyse, arzuları biçimlendiren ve bu arzuları tatmin etmek için stratejiler belirleyen şey, kapitalist üretim ilişkilerinin toplumsal yapısıdır: Kökten maddi yaderkliğe dayalı yapılarda, maddi-biyolojik idame arzusu para arzusu olarak, bu para arzusu da ücretli emek arzusu olarak belirlenir.

Ama arzunun bir başkasına bağlı, dolayısıyla yaderk olduğunu belli etmek gibi bir avantaja sahip olan ücretli emek örneği, kendi tikelliğiyle sınırlandığı takdirde zıddına dönüşür. Hiç kimse, arzunun yaderkliğinin mutlak bir genellik olduğunu Spinoza kadar güçlü bir şekilde ortaya koymamıştır. Genel arzulayıcı güç ve "insanın özü"[12] olan *conatus*, ontolojik açıdan bakıldığında, öncelikle saf atılımdır, ama gideceği belirli bir yön yoktur. Laurent Bove'un tabiriyle, "nesnesi olmayan bir arzu"dur.[13] Peşinden gidilecek nesneler tez zamanda gelecektir, ama hepsi de dışarıdan belirlenmiş olarak gelecektir. Zira arzu, Spinoza'nın duygulanımlar adını verdiği olaylardan hareketle gelişebilecek bütün çağrışımlar, şeylerin karşılaşması ve hatıraları aracılığıyla terkip edilir. Duyguların ilk genel tanımına göre, "arzu insanın özüdür – tabii insanın kendine ait bir duygulanımla bir şey yapmaya karar vermiş olduğunun anlaşılması kaydıyla". Bu ifade, "varlığını sürdürme" ifadesi kadar müphemdir, ama gene de ne anlaşılması gerektiğini tam anlamıyla ortaya koyar: İnsanın özü eyleme geçme gücüdür; deyim yerindeyse, türeyimsel ve kendi başına nesnesizdir; safi arzu gücüdür, ama ne arzulayacağını henüz bilmez; evvelki bir duygulanımın (vuku bulan ve onu değiştiren bir şeyin), ona somut anlamda uygulanacağı bir yön ve nesne kazandıracak bir duygulanımın etkisiyle harekete geçer. Bunun neticesinde, arzuyu arzulanabilir mevcut bir şeyin çekimi olarak gören bilindik kavrayış kökten tersine çevrilir. Şeyleri donatan ve arzu nesneleri olarak kuran şey aslında *conatus*'un

12. *Ethica*, III, Duyguların Tanımları I; Türkçesi: 469.

13. Laurent Bove, "*Ethique*, partie III", Pierre-François Moreau et Charles Ramond (haz.), *Lectures de Spinoza* içinde, Ellipses, 2006.

itişidir.[14] Bu donatımlar tamamen duyguların işleyişiyle belirlenir. Duygulanım (vuku bulan bir şey), duygu (duygulanımın kişide bıraktığı kederlendirici ya da sevindirici etki), akabinde bir şey yapma isteği (sahip olmak, kaçmak, yok etmek, peşinden gitmek, vb.): Arzunun hayatı ancak bu temel silsileden hareketle gelişebilir. Çoğu durumda da hatıraların ve çağrışımların işleyişiyle gelişir. Zira duygulanımlar ve bunların sonucunda ortaya çıkan duygular, az çok derin, az çok tekrar harekete geçirilebilir izler bırakır;[15] eski sevinçler ya da kederler, bağlantılarla yeni nesnelere sirayet eder ve böylece bunlar da arzu nesnesi haline gelir[16] – Swann'ın Odette'e âşık olmasının tek nedeni, Botticelli'nin bir freskosunda görüp beğendiği hoş bir teni hatırlatması değil midir? Ayrıca arzu bir nesneden diğerine çağrışım ve hatırlama yoluyla geçmediği takdirde, karşılıklı atılımlarını gözleyerek birbirlerini teşvik eden bireyler arasında dolaşır;[17] bu durum kesinkes iki taraflı olan ilişkilerden ziyade esasen toplumsal dolayımlar aracılığıyla gerçekleşir ki çeşit çeşit arzu rekabeti de buradan kaynaklanır: O sevdiği için seviyorum, ya da: O seviyorsa da ben daha az ya da daha çok seviyorum, ya da... Tam da o sevdiği için nefret ediyorum! (malum, bir toplumsal grubun hoşuna giden bir şey, başka bir grubun hoşuna gitmeyebilir, dolayısıyla bir grubun peşinden gitmeyi arzuladığı bir şey, bir diğerinde kaçınma arzusu uyandırabilir, vb.)

Spinoza'ya göre, duygusal hayatın sonsuz kıvrımlarının araştırılması başlı başına bir iştir;[18] burada gerçekten önemli olan husus da arzunun ve duyguların derin yaderkliği; geçmiş ve mevcut kar-

14. *Ethica*, III, 9, Not.

15. İzinden gidilebilir bedenlerin, hafızaya destek olarak izleri (*vestigia*) muhafaza eden bedenlerin önemi ve duygusal yaşamın izlere dayalı nedenselliği için bkz. Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. Genèse de l'imagination*, Paris: Vrin, 2005.

16. *Ethica*, III, 15, Önerme Sonucu: "Biz herhangi bir şeye salt sevinç ve keder duygusuyla yoğunlaşırsak, o şey bu duygularımızın etkin nedeni olmasa bile biz onu sevebilir ya da ondan nefret edebiliriz."

17. *Ethica*, III, 27.

18. Bkz. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit, 1988.

şılaşmalara, izlenen (toplumsal) biyografik yollar boyunca oluşmuş hatırlama, bağlantılandırma ve öykünme eğilimine tabi olan yaderkliğidir. Hepsinden de öte: Özerk irade, egemen kontrol ya da özgür öz-belirlenim kabilinden hiçbir şey yoktur. Duygusal hayatı insan üzerinde baskı uygular, insan sevindirici ya da kederlendirici tesadüfler dolayısıyla öyle ya da böyle duygusal hayatına mahkûmdur. Ama hiçbir zaman nihai anlama erişemez, yani gerçek nedenleri kavrayamaz. Malum, Spinoza bir *Ethica* yazmış, bir özgürleşme yolu çizmiştir – bununla birlikte izinden gidilecek hiçbir nihai hükme varmamıştır.[19] Özgürleşenlerin sayısı azdır – sahi, bunlardan biriyle hiç karşılaşan olmuş mu? Ortak kader babında, *Ethica*'nın dördüncü bölümünün başlığı işin mahiyetini açık seçik ortaya koyar: *İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti*. Bu bölümün önsözünün ilk cümlesi de şudur: "İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki âcizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır..."* Karşılaşmaların rastlantısal mahiyeti ve bu karşılaşmaların (duygulanımların) etkide bulunmasını sağlayan duygusal hayat yasaları da insanı duygusal bir otomat haline getirir. Şüphesiz, benliğin tam denetimi olarak anlaşılan özgür irade fikri etrafında şekillenmiş bireyci-öznelci düşünce, bu kökten yaderklik yargısını var gücüyle reddeder. Bu ret, La Boétie'de öngörü, çağdaş düşünürlerde neredeyse benimsenmiş bir şey olan, "gönüllü kölelik" fikrinde ifade bulur, zira fiziksel tabiiyete yönelik katı baskılar dışında, insan ancak az çok "isteyerek" bağlanabilir ve bu istek gizemli bir istek olarak kalmaya mahkûmdur. Bu yaman paradoksa karşı, Spinoza bambaşka bir yabancılaşma mekanizması ortaya atar: Gerçek zincirler duygularımızın ve arzularımızın yarattığı zincirlerdir. Gönüllü kölelik diye bir şey yoktur. Yalnızca duygusal kölelik diye bir şey vardır ki bu da evrenseldir.

* *Ethica*, 513. –*ç.n.*

19. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris: Honoré Champion, 2005.

Finansal İnisiyatifteki Asimetri

■

MADDİ-BİYOLOJİK İDAME zorunluluğunun "baskı" ya da "angarya" biçiminde yaşanması, dolayısıyla da normalde arzu atılımma ve aktarımına atfedilen tonlamalardan kopması, yalnızca hangi kısıtlamaların ortak deneyimi kendiliğinden harekete geçirdiğine işaret eder ve kavramsal açıdan söyleyecek olursak, bu zorunluluğu arzu düzeyinde hiçbir surette eksiltmez: Bizler hayatımızı idame ettirmemize yaradığı düşünülen nesnelere ulaşmak için bir hayli mücadele ederiz. Bu konuda ikna olmak için, söz konusu nesnelere erişilemediği takdirde (büyük kıtlıklar, doğal afetler, vb.) insanların bu mücadeleye ne denli azimle giriştiğini, hatta şiddete başvurduğunu hatırlamak yeter. Öyleyse ücretli hizmetin temeli tam da bu ilk arzudur: Kapitalist toplumsal yapıda para tedarikçisi konumunda olan işveren, diğer tüm arzuların koşulu olan, hiyerarşik bakımdan üstün, temel arzunun –hayatta kalmanın– anahtarını elinde tutar ve bu arzuları, tanımı gereği, kendine bağımlı kılar.

Şöyle bir itiraz gelebilir: Bağımlılığa dayalı bu stratejik durum pekâlâ simetriktir, zira işveren de, çalışanın elinde tuttuğu belli bir arzu nesnesine –emekgücüne– ulaşmayı istemektedir. Doğru, ama *belli* bir emekgücüne değil, *herhangi* bir emekgücüne ulaşmayı istemektedir, zira (üretimin kolektif olmasından ötürü) işverenlerin ve çalışanların sayısı arasındaki dengesizlik emekgücünü, en azından yetkinlik kategorileri bakımından, tükenebilir bir şey haline getirir; kaldı ki işveren açısından, *bu* emekgücü de *şu* emekgücü kadar iş görür. Ayrıca işverenin, çalışanlardan oluşan güruhtan *herhangi* bir emekgücünü çekip almasına imkân veren tükenebilir-

lik, karşılıklı bağımlılık ilişkileri bakımından, sermaye ile emekgücünün biçimsel simetrisini daha mütevazı seviyelere indiren ilk unsurdur. İkinci unsursa, birinin öbürüne bağımlı olmaksızın ayakları üstünde durma kabiliyetiyle ilgilidir. Bu ikisinden, arzu nesnesine ulaşılmasını en uzun süre erteleyebilen taraf, kimin hangi tarafın tahakkümü altına gireceğini belirler. Ücretlilerin isyanlarındaki seyreklik ve eğretiliğin de dolaylı olarak delalet ettiği gibi, bekleyecek zamanı olan taraf sermayedir. Bireysel emekgücü kendini her gün yeniden üretmek zorundadır. Emekgücünün paraya erişiminin engellenmesi, o emekgücü için anında ölümcül bir hal alır ve bu durumla ancak öyle ya da böyle ücretlilerin dayanışmasıyla oluşmuş teşekküller aracılığıyla mücadele edilebilir. O halde şunu *biçimsel olarak* ifade edebiliriz: Herhangi bir şeyin üretilmesinde, üretim araçlarını tedarik edenler emekgücü tedarik edenlere ne kadar ihtiyaç duyuyorsa, emekgücü tedarik edenler de üretim araçlarını tedarik edenlere o kadar ihtiyaç duyar; *gerçek* stratejik koşullar tamamen bunların ilişkisi aracılığıyla kurulur ve bu durum kapitalizmdeki toplumsal yapılar aracılığıyla belirlendiğinden, baştaki simetriyi çarpıtarak bağımlılığa ve bunun sonucunda da tahakküme dönüştürür.

Kapitalist toplumsal yapı içinde, faillerin sermayedarlar ve ücretli emekçiler denen konumlara dağılımıysa çok daha önce vuku bulur ki bu da gene paraya erişim denen stratejik meseleye bağlıdır. Ücretli emekçilerin parasının tedarikçisi olan sermayedarın kendi tedarikçisini bulması gerekir; üstelik de çok daha büyük ölçekte, zira sermayedar bütün üretim döngüsünü baştan finanse etmek zorundadır (döner sermaye ihtiyacı). Sermayedara para tedarik edense bankacıdır. Ama bankacı ancak sınırlı bir destek, yani önceden tesis edilmiş öz-sermayeye eklenecek borç para sağlar. "Adayları" sermayedar konumuna yerleştiren şey, yatırımcı bulma ve mali kaynak toplama kapasitesidir. Kaldı ki adaylık gayet yersiz bir kavramdır, zira tam da paraya *önceden* ulaşma kapasitesinin sergilenmesi gerektiğinde, yalnızca emekgücüne sahip olan ve paraya ancak arz edildikten *sonra* ulaşabilenler daha en baştan safdı-

şı kalır. Şayet "finans" derken, bir faile kazandığından fazlasını (geçici olarak) harcamasını sağlayan mekanizmalar bütününü anlıyorsak, o zaman müstakbel sermayedarı belirleyen şey de ücretli emeğe dayalı olmayan finansman aracılığıyla paraya ulaşabilme kapasitesidir. Temel fark şuna dayanır: Paraya ücretli emek tarzında erişim, *akış* biçiminde gerçekleşir, yani erişilen miktar kısa vadede emekgücünün yeniden üretilmesine imkân verir, ama zamansal olarak sınırlı bu ufkun ötesini görmeye imkân vermez; paraya finansman tarzında erişimse *stok* biçiminde gerçekleşir, yani kendiliğinden süren bir değerlenme sayesinde, birikim sürecindeki kritik eşiği aşma umudu barındırır (sermaye, artık değer yaratma kapasitesi olduğundan büyür); öyleyse sermayedar, düz-anlamda paradan ziyade *sermaye-para*'ya imtiyazlı erişim hakkına sahiptir.

Les 400 coups / 400 Darbe - Okuldan Kaçmak filminde ailesini ve okulu terk ettikten sonra geçimini sağlamanın yolunu arayan Antoine Doinel'in aklına ticarete atılmak geliverir ve okuldan beraber kaçtığı arkadaşına sermayedar olmanın güçlüklerini bir çırpıda özetler: "Bu iş en başta mangır meselesi"; bu sentetik önerme, stratejik mesele biçiminde ("bu iş... meselesi"), paraya ulaşma mecburiyetini ifade eder; ama parayı hayatını idame ettirmek için tüketen ve bunun ötesini göremeyen emekgücüne hizmet karşılığı para ödeme şeklinde *sonradan* değil, kesinlikle *önceden*, yani sermaye-para stoğu olarak en başta ulaşılmasını ifade eder. Bu stoğa *önceden* sahip olma zorunluluğunun gayet farkında olan Antoine Doinel elde avuçta bir şeyi olmadığından, (sermaye-) paraya dönüştürmek amacıyla arkadaşının babasından bir şeyler çalar; böylece ön-stok ile baştaki hırsızlık arasında bağlantı kurar ve kendisi için bilfiil, bizler içinse deşifre edilmesi gerekecek bir biçimde, ilk birikimin başta zorla elde edildiğini keşfeder. Neredeyse totolojik bir tarzda ya da balistik metaforuyla dile getirecek olursak, ticarete "atılmak" bir ateşleme, yani kritik eşiğin aşılmasını sağlayacak bir ilk katkı (para/enerji katkısı) gerektirir – kapitalist için, yerçekiminden kurtulma hızının muadilidir bu adeta. Bunun sonucunda, bireylerin kapitalist olma arzusunu tatmin etme konusunda top-

lumsal kapasiteleri bakımından temel bir eşitsizlik ortaya çıkar. Yalnızca stok (para stoğu) biçiminde finansal inisiyatife sahip olanlar bu yola girebilir ve böylece hem birtakım şeyler gerçekleştirebilir, hem de kendi hayatlarını maddi olarak idame ettirebilir, hatta kimi zaman servet sahibi olabilirler. Diğerleriyse temel arzu ufkuna, temel hayat idamesinin yavanlığına takılıp kalır; her şeyin koşulu olan ama hiçbir önem taşımayan bir arzudur bu, zira tatmin bakımından daha yüce addedilen tüm diğer arzuların peşinden gitmenin önkoşuludur; adeta (bireyler açısından) arzu düzeni ancak bu temel arzu tatmin edildikten sonra gerçek anlamda kurulur ki bunun için toplumsal olarak sunulan tek çözüm de ücretli hizmettir.

Bütün Kademelerde Tahakküm

■

GELGELELİM tahakkümün genel görünümü, Marx'ın analiz ettiği iki kutuplu antagonizmanın ima ettiğinden daha girifttir. Zira mal sahibi bir patron ile birkaç ustabaşının gözetimi altındaki proleter kitlenin karşı karşıya olduğu durum yerini, işbölümünden ve dahili uzmanlaşmanın derinleşmesinden ötürü daha da katmanlı hale gelen şirket yapılarına bırakmıştır. Bu yapılarda hiyerarşi zinciri, gitgide daha çok ara seviye içermekte ve birincil tahakküm ilişkisini parçalayarak bir yığın ikincil tahakküm ilişkisi meydana getirmektedir. Zincirin her seviyesinde ücretli emek ilişkisini müphem ast-üst tarzı bir ilişki olarak yaşayan failler bulunur, zira herkesin hem üstü hem astı vardır. Ayrıca bir mütehakkimi (ya da birkaç mütehakkimi) tahakküm altındaki bir kitleyle karşı karşıya getiren kanonik ilişki biçimi, iç içe geçmiş bir bağımlılık hiyerarşisi şeklinde ortaya çıkıveriyor ve bu hiyerarşi, adeta sürekli bir tahakküm düşümü (*gradient*) çiziyor. La Boétie'nin tezi başlığından çok daha önemlidir ve söz konusu tez önemini en iyi şu anda göstermektedir. Yavaş bir alışma süreciyle insanları tabiiyeti sıradan bir durum olarak yaşamaya sevk eden kölelik *habitus*'u gibi bir kavramdan bahseden La Boétie, öncelikle bağımlılık zincirlerinin işleyişi üzerinde durur: Bu zincirler boyunca tek tek bireyler kendi çıkarları tarafından esir alınır. Çoğu kez son derece önemli olan lütuflar ve yararlar, hükümran konumundan başlayıp, farklı mertebelerdeki bağımlıların oluşturduğu iç içe gruplar aracılığıyla toplumsal hiyerarşinin en alt seviyesine kadar iner; bu lütuflar ve yararlar en

yüksek katmanlarda simgesel ve varoluşsal bir anlam, en alt katmanlardaysa maddi bir anlam taşır. Öyleyse La Boétie'nin ortaya serdiği şey *hiyerarşik bir kölelik yapısıdır* ve bu yapının herhangi bir "irade" tarafından alaşağı edilebileceği gibi yanlış bir sanıya kapılır insan, zira yerel mütehakkimin kendisi de tahakküm altında olduğundan ve kendi bağımlılığı yüzünden zor bir durumda bulunduğundan daha da yoğunlaşan tahakküm bu yapının her kademesinde hüküm sürer. La Boétie'nin ortaya koyduğu, lütfun nihai kaynağı olan hükümdarda birleşen ve bütün kademelerinde çıkararzu işleyişiyle ayakta duran bütün bir toplum gibi, büyük şirket de ücretli emekçi yığınlarının duygusal köleliğini bir bağımlılık düşümüne göre yapılandıran hiyerarşik, katmanlı bir yapıdır. Herkesin bir isteği vardır ve istedikleri şeyler de üstlerinin onayına bağlıdır. Üst de kendi isteği doğrultusunda çaba harcar ve astlarını bu isteğin hâkimiyeti altına alır; bağımlılığa dayalı yukarı yöndeki bu zincire, araçlaştırmaya dayalı aşağı yöndeki bir zincir tekabül eder.

Norbert Elias'ın kendince La Boétie'nin izinden gittiği söylenebilir. Her halükârda bağımlılık zincirleri fikri Elias'ın düşüncesinde son derece önemli bir yer tutar. Bireysel davranışları düzenleme, bireyleri feverana kapılmaktan alıkoyma, kısıtlarla ve hesap kitapla hareket etmeleri yönündeki başlıca teşvikler de işte bu zincirlerin uzamasından ve pekişmesinden –ki işbölümünün derinleşmesi ve toplumsal hayatın "yoğunlaşması"nın ifadeleridir bunlar– doğar: Zira feveran içinde çekip gitmek arzulanan şeyleri kaybetmenin en kesin yoludur günümüzde – çünkü bu durum, söz konusu şeylerin elde edilmesini sağlayan falanca kişiyle ya da kişilerle ilişkiyi koparmak anlamına gelir. Zaman içinde ortaya çıkan uzlaşma ve hakemlik, stratejik dolayımın yayılmasıyla nitelik kazanan bu yeni ilişki bağlamına öğrenme yoluyla yavaş yavaş dahil olan eylem şemalarıdır. Bu noktada "stratejik dolayım", arzulayan özneden arzulanan nesneye giden yolun, gitgide dolaylı hale geldiğine ve tek tek hürmet edilmesi ya da en azından dikkate alınması gereken gitgide daha çok sayıda aracıdan geçtiğine işaret eder. Bu arada, strateji kavramını, üzerinde açık seçik düşünülmüş ve

hesaplanmış bir şey anlamında almamak gerekir – tabii bu anlamı büsbütün dışlamamak da. Ama arzulanan amaca ulaşmak için sıralanan eylemler bütününü "stratejik" diye nitelendirecek olursak şunu kabul etmek gerekir: Bu sıralamalar, dahil etme yollarının ürünü de olabilir pekâlâ, artık üzerinde düşünülmeden neredeyse otomatik tarzda gerçekleşebilir – buna Bourdieu *habitus* adını verir. Öyleyse stratejik dendiğinde, *arzunun mantığını* ve kendine yol açma tarzlarını, bu tarzların ya hesaplamalar ya da duygular aracılığıyla davranmanın ürünü olduğunu anlamak gerekir esasında.[20] Spinozacı eylem felsefesi, hükümran ve hesapçı karar modelinden kökten bir kopuş olsa bile (gerçi bu modeli felsefesine kolayca dahil edebilir, ama yüzeysel yorumların aksine, duygusal hayat mantığına kesinlikle ters düşmeyen çok özel bir vaka olarak dahil eder), "*conatus* stratejileri"[21] diyen Laurent Bove hiçbir çelişkiye düşmez.

20. Sahte bir çatışkının ("hesaplama" ile "duygular" çatışkısı) en tipik örneğidir bu. Bkz. "*Homo Passionalis Oeconomicus*", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2011.

21. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996.

Ortam Baskısı ve Şiddetin Artışı (Hissedar Baskısı ve Rekabet)

■

ÜCRETLİ EMEĞE DAYALI bağımlılığın hiyerarşik yapısı ortamdaki baskılara son derece duyarlıdır ve yerel tahakküm ilişkilerinin yoğunluğu dış baskıların yoğunluğuna göre değişir. İlkin, hiyerarşik zincirin tepesinden kaynaklanan baskıyı geniş anlamıyla "dış baskı" addedersek, buradaki bütün yoğunlaşma zincirleme olarak yapının en altına kadar iner ve yapıdaki her kademe sırayla gerilime tabi olur. Her seviyede, konumun verdiği avantajı koruma arzusu, ancak üst seviye tarafından talep edilen ilave bir çabayla tatmin edilir. Başka her şey eşit olsa da, bu arzuyu tatmin etme ihtimali azalır. Yukarıdan gelen ve yapının derinlerine yayılan buyruklar bu yolla bir evham duygusu da salar; "akıbetinden zaman zaman kuşkuya kapıldığımız, gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden doğan, gelip geçici bir kederdir" bu.[22] Zaptın dolaysız olmamasından ve nesneyi ayıran zamanın (fail açısından) "zorunlu olarak" birtakım belirsizlikler ortaya çıkarmasından dolayı, evham ve umut, bünyeleri gereği, arzunun neredeyse değişmez arka planı haline gelir. Arzudaki bu zamansal gerilim, akabinde arzunun müphem duygusal veçhesini (*fluctuatio animi*, yani "ruhun tereddüdü" der Spinoza buna) açığa vurur, zira umudun verdiği sevinç duygusuna (elde etmek), –mantıksal olarak– evhamın verdiği keder duygusu (yoksunluk) eşlik eder. Bireylerin, arzularının peşinden gittiği "dış" koşullar umutla evhamın dengesini ve çabaları-

22. *Ethica*, III, Duyguların Tanımları XIII; Türkçesi: 479.

na eşlik eden baskın duygusal tonu belirler. Ücretli emeğin sağladığı faydaya duyulan arzu, bu fayda gitgide daha az muhtemel olan stratejiler tarafından koşullandığında evhamla kuşatılır – zira falanca ara hedefe ulaşmak gitgide daha zor görünür. Arzunun sürekli yoğunluğu (ücretli emekçi açısından, paraya ulaşmak her zaman zaruridir ve paradan vazgeçmek diye bir seçenek yoktur) ile arzunun gerçekleşmesi için gereken koşulların gitgide zorlaşması bir gerilim doğurur ve evhamın yarattığı keder duygusu da bu gerilimin temel unsurudur. Bütün kederli duygular gibi, söz konusu duygu da bu durumdan kurtulmak için *conatus*'un fazladan bir eylemde bulunmasına yol açar – "keder arttıkça insan kederi yok etmek için daha büyük bir güç harcayacaktır."[23] Ücretli hizmet ilişkisine dayalı genel yapı ve bu ilişkinin gerçekleştiği çevre koşulları tarafından belirlenen bu duygusal durum, faili geri dönülmez biçimde hükmü altına alır ve onun bütün çabalarını koşullar – sarf edilen çaba faili yöneten arzunun yoğunluğuyla orantılıdır. Genel bir tahakküm ve araçlaştırma bağlamında *conatus* gücüne dayalı hareketlerin yoğunlaşması karşısında, hem başkalarına –tahakküm altına alınabilen/araçlaştırılabilen kişilere– hem de kendi kendine uygulanan şiddet kaçınılmaz olarak artar.

Hissedar darbesi –yani, öz-sermayenin kârını artırma yolunda "yukarıdan" gelen, Fordist kapitalizmin[24] eski normlarıyla kesinlikle kıyaslanamayacak talepler– şirket içinde ücretli emekçilerin bağımlılık zincirinin gerilmesi sonucu ortaya çıkabilecek şiddet artışına iyi bir örnek teşkil eder. Ara hedeflerin niceliksel olarak hızla artması, araçlaştırma ilişkilerinin ve bunların içsel şiddetlerinin yoğunlaşması için başlı başına yeterli bir nedendir. İşbölümüne dayalı hiyerarşik düzen, itkiyi bağımlılık zincirinin bir ucundan diğerine taşır ve kârlılık denen iktisadi soyutlama bu zincir boyunca somut şiddete dönüşür. Kârlılığa dayalı yönlendirici arzu, zinci-

23. *Ethica*, III, 37, Kanıtlama; Türkçesi: 405.

24. Buradaki "Fordist" sıfatını, Fordist birikim rejimi (Fordizm) diye anlamak gerekiyor. Bu kavram özellikle Düzenleme teorisi tarafından vurgulanmıştır. Bkz. Robert Boyer, *Théorie de la Régulation*, Paris: La Découverte, 2004.

rin en tepesinden en altına kadar her seviyede ara hedefler/arzular şeklinde yeniden ifade bulur; tersi yöndeyse, çabalardan gasp edilen ürün, yukarı seviyelere çıkıldıkça genel üretkenlik artışı biçiminde toplanır ve hissedar için kazanca dönüşüverir. Yukarıdan gelen itkinin nakil hatlarındaki kayıplardan ne ölçüde kurtulacağı ve kurumun en iç kısımlarına kadar işleyerek *seferberlik* gücünü ne ölçüde muhafaza edeceği, hem şirketin iç düzenine hem de dış koşulların üst-belirlemesine bağlıdır. Her ikisinin de başarısızlık hükmü verme, dolayısıyla da evhamı ve böylece bireylerin tepki olarak sergilediği etkime gücünü artırma şeklinde bir etkisi ve kimi zaman da hedefi vardır. Kolektif direnişi kıran ve ücretli emekçileri hiçbir çıkış yolu bırakmayacak şekilde bireysel gözetim baskısı (*rapor etme*) altında ezen ya da iç rekabete ortam hazırlayan ve mevki düşürme, hatta işten kovma gibi tehditlerle bireyleri zor duruma sokan yönetsel dönüşümler bu duruma örnektir. Keza bütün direniş mücadelelerini sertleştirerek tüm bu etkilere özgün katkılarda bulunan dış rekabet bağlamı da buna örnektir. Şirket bir bütün olarak ayakta durmak için mücadele eder ve öncelikli çıkarı olan yöneticilerinin arzusuyla, rakiplerin baskısına direnme mecburiyetinin gerektirdiği derecede seferberlik "kaçınılmaz" olur. Ayrıca kendi baskılarını ihraç edebilir ve rekabetten faydalanarak başka şirketleri kendine tabi kılabilir: Yani, taşeron yapabilir. Zira nasıl şirketin iç düzeni hiyerarşik zincir biçiminde yapılanmışsa, şirketler arası dış ilişkiler de ekonomik bağımlılık zincirine göre yapılanmıştır. Taşeronluk ilişkileri üzerinden işleyen, tahakküm ilişkilerinin yarattığı şiddet, başka ekonomik ilişkilerin yarattığı şiddete kesinlikle meydan bırakmaz; ancak şu ya da bu büyük siparişçi şirketin nüfuzu altında var olabilen tali firmaların yöneticileri de pratikte bu durumun farkındadır. Saf ticari ilişki (sözleşmelerin ortak hukukuna tam anlamıyla ters düşecek şekilde yapılandırılan, özgül hukuka tabi ücretli çalışma ilişkisinden farklıdır), rekabetten doğan gerilime maruz kalan taşeronluk ilişkisi, şirketleri şiddetli bir şekilde karşı karşıya getirir ki bu şiddet de hayati meselelerin (onlar için, büyük sözleşmelerin korunması) yansımasıdır.

Varlığını sürdürme çabası demek olan *conatus*'un neredeyse kanonik bir örneği olarak, şirketler de yok olmamak için mücadele eder. Yani, bu konuda büyük güç sarf edebilirler – gerçekte öncelikle yöneticilerin *conatus*'una işaret eden şirketin ortak zemini budur.

Demek ki iç şiddet ile dış şiddet birbiri içine geçer durur. Bir yandan, agresif rekabet ilişkileri içindeki şirket söz konusu dış baskıyı iç seferberliğe dönüştürür ve diğer şirketlere karşı verilen mücadele, şirketin ücretli emekçilerini gerilim altında tutmasıyla gerçekleşir. Diğer yandan, şirket içindeki gerilim ortamı, muktedir olan ücretli emekçileri dış gerilim uyandırmaya sevk eder; verimlilik artışı konusunda yaşadığı baskıyı dışarıya yansıtan "satın alma" departmanları buna örnektir. Eski bir KOBİ yöneticisinin tanıklığını da bu bakımdan yorumlamak gerekir.[25] Şatafatlı bir şekilde erkenden emekli olmuş bu kişi, tabi oldukları siparişçi şirketin uygulamalarını aktarır: Söz konusu şirket, yeni işe alındıkları ve yeni yerleştirildikleri için çok daha kırılgan olan ve dolayısıyla ekonomik şiddet uygulamaya çok daha elverişli olan genç yöneticileri (sözü edilen eski yöneticinin travmatik bir şekilde hâlâ hatırladığı bir gaddarlıkla) fiyat kırdırmaya teşvik ederek, taşeronların verimlilik artışının neredeyse tamamına el koymaktadır. Hem zaten, günümüzde büyük distribütörlere tabi taşeronların ya da gıda endüstrisiyle karşı karşıya gelen çiftçilerin çektiklerini bilmeyen kaldı mı? Nitekim, bağımlılık ilişkisi içinde bulunan ve hayati çıkarlarını –şirketler için ekonomik olarak hayatta kalmak, ücretli emekçiler içinse çalışmaya devam etmek– savunmak zorunda kalan bireysel ya da kolektif failler, mantık gereği, kendilerinden talep edilen çabaları büyük ölçüde taşeronlara devretmek için ellerinden geleni yapar, baskıyı kendilerine bağımlı bulunanlara yöneltir. Bütün bu yapısal unsurlar –hissedar baskısı, rekabet, emek piyasasının serbestleştirilmesi, şirket yönetimindeki dönüşümler– neticede faillerin duygusal durumunda ve arzu nesneleri için ver-

25. *Ma mondialisation*, Gilles Perret'nin belgeseli, DVD Les Films du paradoxe, 2006.

dikleri mücadelenin yoğunluğunda değişiklik yaratır. Dolayısıyla şiddet, ortamdaki baskının yoğunlaşması nedeniyle faillerin karşı karşıya kaldığı risklerin radikalleşmesinden ötürü ve uygulanan şiddetin tabi olunan şiddetle orantılı olmasına yol açan amansız mantık gereği, hem şirket içinde hem de şirketler arasındaki bağımlılık zincirlerine yayılır.

Sevinçli Seferberlik ve Piyasada Yabancılaşma

■

ŞAYET KONUMUZ seferberlik meselesiyse, en düz anlamıyla bedenleri hareket ettiren şeyi, yani *conatus* enerjisini falanca işi yapmaya sevk eden şeyi ve bunu hangi yoğunlukta yaptırdığını bilmekse, o zaman kapitalizmin duygusal görünümünün, yukarıda ortaya konan durumdan çok daha fazla çeşitlilik arz ettiğini kabul etmek gerek. Bu görünümü, içerdiği türlü duygular itibarıyla kavramak, yalnızca bir tür analiz ahlakına değil, öncelikle kapitalizmin sürmesini sağlayan nedenleri anlamaya bağlıdır. Kapitalizmin de varlığını sürdürme çabası yönünde (şaşırtıcı) bir eğilim sergilediğini söyleyebiliriz bir bakıma... Şayet ücretli emekçiler kapitalist toplumsal yapının kendilerine dayattığı hizmet ilişkisine tutunuyor ve üretkenlik konusunda gitgide artan buyruklara itaat ediyorlarsa, bunun sebebi yalnızca şirket bünyesindeki baskılar ve şiddet değil, aynı zamanda kimi zaman orada birtakım çıkarlar, yani sevinç fırsatları bulmalarıdır.

Şurası açık ki bu çıkarlar arasında ilk sırada temel arzunun –yani, işbölümüne dayalı bir para ekonomisinde paraya erişimin– sağladığı, hayatı maddi olarak idame ettirme arzusunun tatmini yer alır. Alışkanlık haline bürünse ve dayanılmaz karşılıklarıyla küçültülse de maaşı alma ânı, ücretli emek ilişkisinin en sevinçli ânıdır. "Sevinç" kavramını belli bir analitik mesafeyle ele almak, yani sevinç kavramından coşkunluk, tam tatmin ve neşe kavramlarını büsbütün çekip çıkarmak gerekir. Sevinç, kimi zaman gayet baya-

ğı, çok sıradan şeylerle ilişkili ve farklı yoğunluklarda olabilen ya da fark edilemeyecek kadar yalıtılmış daha büyük duygu yapılarının içinde kaybolmuş bir duygudur. Dolayısıyla temel arzunun tatminine imkân veren ücret, yani maaşın, coşkunluğa ve taşkınlığa dair bütün çağrışımlardan azade bir sevince neden olduğu söylenebilir – ama kölelik ilişkisi içinde güvenli bir hayat sürmek böyle bir şeydir. Kapitalizmin uzun süre ayakta kalmasının sebeplerinden biri, ücretli çalışma ilişkisine dayalı girift duygusal yapıyı zenginleştirebilmesi ve bu ilişkiye daha doğrudan başka sevinç fırsatları dahil edebilmesidir. Bunların en iyi bilinenlerinden biri de tüketimin gelişmesidir. Maaşa bağımlı çalışma ilişkisinin devam etmesini sağlayan bütün etmenler arasında, piyasadaki yabancılaşma, içerdiği karakteristik duygular bakımından en güçlü etmendir şüphesiz. Çok dar bir yelpazede de olsa piyasadaki malların bollaşması arzunun uygulanma alanlarının durmaksızın bölünmesine yol açar. Kaldı ki Spinoza'nın "para fikrinin eşlik etmediği bir nedenden kaynaklanan sevinç öyle kolay kolay hayal edilemez artık"[26] ifadesinin tüm boyutlarıyla anlam kazanması için, kitlesel tüketim aşamasına ulaşmak gerekmektedir. Öyleyse, kapitalizmin en büyük marifeti –ki Fordist dönem bu bakımdan belirleyici olmuştur– mal arzını artırması ve talebin alım gücünün olması sayesinde, "[paranın] avamın zihnini fazlasıyla meşgul etmesini"[27] sağlayan şu arzunun yeniden düzenlenmesi hadisesine hayat vermiş olmasıdır.

Arzunun sabitlenmesine dayalı emsalsiz bir güç olan mal, ücretli emek bağımlılığını en yüksek düzeyine çıkarmış, ama bunun yanına para ediniminin doğurduğu sevinçli duyguları da katmıştır. Ayrıca metanın eşi benzeri görülmemiş ölçüde yayılması da kapitalizmin büyük "başarıları" arasındadır; deyim yerindeyse, kapitalizmin *conatus* gücü, varlığını sürdürme koşullarını yaratma yeteneğiyle kendini gösterir. Mallara erişimin artması (bunun Düzen-

26. *Ethica*, IV, Ek, XXVIII. Ana Başlık. 27. *A.g.y.*
28. Robert Boyer, *a.g.y.*

leme teorisince "Fordizm" adı altında özetlenen tarihsel yapı dönüşümlerine borçlu olduğu şeyleri unutmamak lazım[28]), nesne arzusuna dayalı bütün kuvvetleri esir almış, kapitalizmin alt edilmesinden vazgeçilmesine adeta kapı aralamıştır. Kurulu düzeni savunan söylemlerin (esas) meziyeti, tüketici ve ücretli emekçi figürlerini birbirinden ayırıp, bireyleri sırf ilk figürle özdeşleşmeye teşvik etmesi ve ikinci figürü de tali meseleler düzeyine indirmesidir. Yalnızca tüketicilere hitap eden –çalışma zamanının uzatılmasından ("mağazaların pazar günleri de açılması") tutun, ("fiyatları aşağı çeken") rekabet koşullarındaki deregülasyonlara kadar– günümüzdeki tüm değişiklikler haklı gösterilerek, failleri tüketimin yarattığı "sevinçli duygular" aracılığıyla ele geçirmek için her şey yapılır. Avrupa'daki yapı, toplumsal hakların yerine neredeyse tamamen rekabet hakkını geçirerek bu stratejiyi en üst seviyeye taşımıştır; rekabet hakkı bireylere sunulabilecek en büyük hizmet, aslında bireylerin refahına gerçekten hizmet edebilmenin yegâne yolu addedilir;[29] ama tabii yalnızca toplumsal tüketici kimlikleri bakımından. Bu sonuca da tarihsel perspektiften bakmak ve onu –yine– Fordizmin "tarihsel başarısı"na atfetmek gerekir. Kökeni ücretli emekçiler olan tüketici tipinin ortaya çıkmasına sebep olan Fordizmdir neticede... Bu tüketici tipi, her halükârda çoğunluğun söyleminde, ayrıca bu konuda zaman zaman şaşırtıcı bölümlemeler gerçekleştiren bireylerin zihninde de, ücretli emekçinin neredeyse tamamen yerini almıştır. Zira her kişinin ücretli emeğini tüketim nesnelerine yönlendiren dolayımlar öyle yaygın, öyle kar-

29. Gereksiz yere kendi göndergelerini tasarlayan yaygın bir Fransız karşıt-yorumunun tersine, Alman yaratımı olan ve Avrupa'daki yapıya düşünsel bir sistem sağlayan "sosyal piyasa ekonomisi", sosyal yardım mekanizmaları geliştirmeyi değil, *rekabetin yoğunlaştırılması yoluyla* tüketicilerin refahının artırılmasını hedefler: "Tüketime yönelim, piyasa ekonomisinin sosyal yardımına tekabül eder aslında," diye yazar Alfred Müller-Armack. Ludwig Erhard'm danışmanı olan Müller-Armack (Avrupa Birliği'nin düşünsel gövdesini oluşturan) *ordoliberalizm*' i savunan düşünürlerdendir (akt. Hans Tietmeyer, *Economie sociale de marché et stabilité monétaire*, Economica, 1999; ayrıca bkz. François Denord ve Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Raisons d'agir, 2009).

maşıktır ki herkes bu ayrışmayı benimser; hemen hiç kimse tüketici sıfatıyla elde ettiği faydalar ile ücretli emekçi sıfatıyla maruz kaldığı ilave tabiiyetler arasında bir bağlantı kurmaz; bu durum da bilhassa şundan kaynaklanır: Tüketim nesneleri, çok uzaklardaki meçhul başka insanlar tarafından üretildiğinden, bu insanların ücretli emeğe dayalı tabiiyetlerinin tüketicilerin bilincine ulaşması ve onların kendi tabiiyetlerini aksettirmesi imkânsızdır.

O halde, piyasanın bütün arzu sistemi (pazarlama, medya, reklam, tüketim normlarını yaymaya yönelik araçlar), temel kapitalist ilişkiler içindeki bireylerin itaatini pekiştirir, zira ücretli emek, hayatın maddi idamesi sorunu için, hem insanın iştahını kabartan hem de biricik olan nesneler muazzam şekilde çeşitlendiğinden daha da cazip bir çözüm sunuyormuş gibi görünür. Mallardan mütevellit sevinçli yabancılaşma o kadar ileri gider ki birtakım kederli duygular barındıracak hale gelir: Örneğin arzulanan nesneler mevcut alım gücünü aşsa da kredi mekanizmaları yardımıyla cazip hale getirilir ve bu borçlanma kederli duygular doğurur; böylelikle ücretli emeğe dayalı bağımlılık yakın gelecekte bekleyen geri ödemelerin yarattığı baskılar yüzünden iyice artar – bilindiği gibi, yirmi yıl boyunca ücretli çalışmak zorunda kalacak "yeni yuva kurmuş gençlerin" aldığı konut kredisinden daha güçlü bir "toplumsallaştırma" mekanizması yoktur... Batı'da sağlanan refahın uyandırdığı hayranlığın, (akabinde ortaya çıkan düş yıkımları ne olursa olsun) kapitalizme bağlılığa dönüştürülmüş arzu güçleri uyandıran malların şatafatının "reel sosyalizmlerin" reddinde oynamış olabileceği rol düşünüldüğünde, söz konusu sabitlenmenin kuvveti hakkında bir fikir edinilebilir. Örneğin, ekonomik olarak büyümemeyi, maddi heveslerini bile isteye dizginlemeyi münferiden tercih eden, ama komşularında nesnelerin birikmesine tanık olan ve bunun sonucunda da arzu taklidine[30] yönelik her tür teşvike maruz kalan bir toplumsal oluşumun duygusal bakımdan uzun vadede hayatta kalıp kalamayacağı sorulabilir – bunu belirtmekte mak-

30. *Ethica*, III, 27.

sadım, büyümemekten yana olan yeni yönelimlerin asla mümkün olmadığına işaret etmek değil, duygusal olasılıklara dair (çetin) koşulların altını çizmek ve öncelikle baştan teşkil edilmiş bir hayal gücünün –yani, dünyaya dair duygusal ve arzulu bir yorumbilgisinin– gerekli olduğunu vurgulamaktır.

Hizalama Olarak Hizmete Alma

■

YAPISAL OLARAK belirlenmiş ücretli emek seferberliğinin duygusal biçimlenimi tarihsel dönüşümlere tabidir (bunun esas sebebi, yapılar tarafından belirlenmiş olması ve yapıların da tarihe kök salmış olmasıdır). Nitekim Marx'ın irdelediği ve maddi-biyolojik yeniden üretimle ilgili temel arzuyu "iliğine kadar" sömüren, "açlık korkusunu" esas alan ilk seferberlik rejimi yerini, failleri piyasadaki sevinçli yabancılaşma aracılığıyla ve gitgide daha fazla tüketme vaadiyle seferber eden Fordist rejime bırakmıştır. Öyle görünüyor ki Fordist rejim de istihdam yönetim yöntemlerinin ve bunların sömürebildiği duygusal hassasiyetlerin yeni bir hal almasından ötürü büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Ücretli emekçilerin duygusal durumu kayda değer ölçüde zenginleşmiş ve bunun sonucunda hem eski antikapitalist eleştiri kalıplarını ıskartaya çıkarmış hem de "gönüllü köleliğin" çıkmazlarında daha da kaybolmamıza çanak tutmuştur.

Bağımlılık ilişkisinin, şirketin hiyerarşik yapısına yayılması, kapitalist tahakkümün en baştaki görünümünü önemli ölçüde bulanıklaştırmıştır. Kendisi de ücretli emekçi olan ama patronun otoritesine dayalı bir yetkisi bulunan ustabaşının "melez" durumu, sermaye/emek karşıtlığına dayalı saf kanonik temsili çoktan bozmuştur. Şirket içindeki işbölümü derinleştikçe, bu bozulma genel bir hal alır – en üst düzey şirket yöneticileri bile ... ücretli emekçidir. Marksist teori bu sorunu uzun zaman önce saptamış, ama belki de şu yerinde soruyu yeniden formüle edemediğinden tam anla-

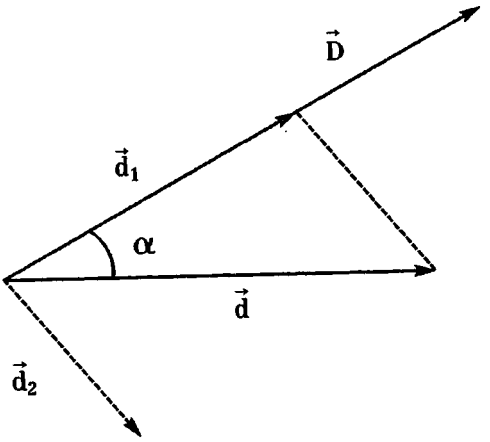
mıyla tatmin edici bir cevap bulamamıştır: Nasıl olur da kimi ücretli emekçiler sermayeyle kader birliği eder, niçin sermayeyle beraber hareket eder? Ücretli emekçiler metalara duydukları arzuyla harekete geçiyorlarsa, en azından bunu sırf kendileri için yapıyorlardır. Ama kimi zaman sevinçli bir şekilde, aktif bir işbirliğine girmeleri ve sermaye için bile isteye çaba harcamaları, ilk bakışta o kadar kolay anlaşılamayacak bir muammadır. Her halükârda, başka güçleri işe koşan bir güç olarak patron açısından muazzam bir başarıdır.

Zira genel olarak bakıldığında, seferberlik hizaya girme meselesidir: Hizmete alınanların arzusunu efendi-arzu ile *hizaya sokma* meselesidir. Başka bir deyişle, şayet hizmete alma *conatus*'u belli bir yoğunlukta seyreden bir kuvvetse, söz konusu olan şey, bu kuvvete "doğru" yön –yani, patronun (ister birey ister kurum olsun) *conatus*'unun yönüne uyan bir yön– vermektir. Şayet bu durum bir yön verme ve hizalama meselesiyse, vektör metaforunu kullanmak yerinde olur. Tanımı gereği, bir $\vec{v}$ vektörünün uzayda bir yönü ve büyüklüğü vardır (bu büyüklük $|\vec{v}|$ ile gösterilir ve pozitif bir gerçek sayıdır). Öyleyse, bir *conatus*'un başka bir *conatus* için istihdam edilmesini, birbirine bağlı iki vektörün basamaklı sonucuna benzetebiliriz: $\vec{d} \,.\, \vec{D}$ (burada $\vec{D}$ efendi-arzu, $\vec{d}$ ise istihdam edilmiş *conatus*'tur). Bu iki vektörün basamaklı sonucu, büyüklükleri ile aralarındaki açının kosinüsünün çarpımıyla elde edilir:

$$\vec{d} \,.\, \vec{D} = |\vec{d}| \times |\vec{d}| \cos \alpha$$

O halde *conatus*'ların bileşiminin sonucunda büyüklük, sapma sebebiyle (zira bir açının kosinüsü her zaman 1'den azdır), ya da α açısının gösterdiği gibi, vektörlerin aynı hizada olmaması sebebiyle azalır (bkz. Şekil 1). Efendi-vektör $\vec{D}$ için, $\vec{d}$ vektörünün yalnızca d_1 bileşeni "faydalı"dır. Burada "faydalı", hizalı, yani aynı yönde çaba gösteren anlamına gelir. Bu faydalı bileşenin gücü (geometrik tabirle: uzunluğu) şudur: $|\vec{d}_1| = |\vec{d}| \times \cos \alpha$. Bu da $|\vec{d}|$'den küçüktür. O halde α açısının kosinüsü, iki *conatus* vektörünün ay-

nı doğrultuda olmamalarından kaynaklanan kaybın ölçüsünü verir. Sonuç olarak denebilir ki her *conatus* hizasının derecesi oranında hizmete alınmaya izin verir. İki kuvvet birbirine dik, yani $\vec{d}$ ile $\vec{D}$ arasındaki açı 90 derece olduğunda, kosinüs sıfır, kayıp da tam olur: *Conatus* azami düzeyde direnir ve efendi-arzunun esir almasına imkân tanımaz. Açı sıfır olduğundaysa, kosinüs 1'e eşittir; doğrultular tamamen aynıdır, hiza da tamdır: Hizmete alman arzu tamamen efendi-arzu için yaşar.



Şekil 1

$\alpha = 0!$

■

ARZU NESNELERİNİN çok boyutlu uzayında, bireysel *conatus*-vektörlerin koordinatları, yani belli büyüklükler uyarınca çaba harcayacakları çeşitli yönler "kendiliğinden"[31] sabitlenir. Bu durumun neticesinde her bir vektör için α açısı ortaya çıkar; bu açı, yapısal baskılar (özellikle de hayatın maddi idamesi üzerinde etkili olanlar) göz önüne alındığında, vektörlerin kendilerine özgü eğilimlerini (yönlerini) belirtir ve etkime güçlerinin hangi kısmını patron $\vec{D}$'nin ele geçirebileceğini ve hangi kısmın onun elinden kaçacağını ortaya serer. α açısı, bireysel *conatus*'un aykırılığı, *conatus*'un şirketin hedeflerinden sapışı, efendi-arzuya ters düşmesidir, bunun sinüsü de (dik açılı $\vec{d}_2$ bileşenine tekabül eder) esir alınamaz olanın ölçüsünü verir.

Buna karşılık patronların tek düşüncesi, sapmayı azaltmak, tam hizaya getirmektir. Burada sözü edilen patron, kapitalist patrondur şüphesiz, ama daha genel anlamda patrondur aynı zamanda. Efendi-arzu figürüdür, yani *girişiminin* (arzu nesnesinin) doğası ne olursa olsun başkalarını hizmetine alandır. Hizmete alınmış güçleri kendi gücünün sadık bir uzantısı haline getirme arzusundan ibaret olan hizalama saplantısı, özellikle de (kapitalist) küçük işletmelerde ortaya çıkar. Bu işletmelerde patron, çalışanlarıy-

31. Tırnak işaretleri dilsel bir kolaycılığa işaret ediyor, zira birey kendi arzularının faili değildir; pasif duygular rejiminde bu arzuların bir kısmı bireye hep dışarıdan gelir. *Conatus*-vektörlerin yönlendirilmesi yasası her zaman için yaderkliğe tekabül eder ve "kendiliğindenlik" dışarıdan belirlenmiş bir şeydir.

la her gün doğrudan temas halindedir ve onları gözetleyerek yeterince iş yapmadıklarını, yeterince iyi, yeterince hızlı çalışmadıklarını fark eder; yani, kendisinin bir uzantısı haline getirdiği çalışanlarını adeta vekili olarak görür ve onlara doğrudan kendi arzusunu verir; ne var ki bu arzuyu hiç tatmin edemeyen kişileri, hayali olarak, bir tür üst-arzu aracılığıyla bir *alter ego* haline getirdiğini kavrayamaz. Çalışanları patronun kendi arzusuyla aynı hizaya getirmeye yönelik üst-arzu, (efendi-)arzunun eksiksiz iletişimine yönelik üst-arzudur, kişinin kendisi dışındakileri kendisiyle özdeş hale getirme fantazisidir. Büyük şirketler, kaynaşmaya değil, çalışanların işverence massedilmesine yönelik fantaziye hayli katkıda bulunmuş olan kişilerarası doğrudan temas fırsatlarını ortadan kaldırmışsa da, tipik öğretici düsturlar aracılığıyla bazı şeyleri muhafaza etmiştir: Örneğin patronun "kendisine olduğu kadar başkalarına karşı da talepkâr" olduğunu söyleyen düstur. Efendi-arzu haline gelmiş kendi arzusunun yansımalarını erdeme dönüştüren ve başkalarının da bu arzuyu tamamen benimsemelerini istediğini dile getiren, gözleri *conatus* ben-merkezciliğiyle kör olmuş bir düsturdur bu.

Hizalanmış kuvveti konu alan geometri sanki dile yerleştirilmiş gibi, gündelik dil de bu hususun farkındadır: Efendi-arzulara "yönetici" adı verilir. Söz konusu olan şey gerçekten de budur: *conatus*-vektörleri belli doğrultulara yönlendirmek. Çalışanların *conatus*'unu kapitalist patronun *conatus* vektörüyle aynı hizaya getirmeye yönelik iki temel mekanizma olmuştur: açlık dürtüsü ve tüketimin yaygınlaşması vaadi. Şu var ki bunların ikisi de tastamam aynı hizada olma idealine erişememiştir, çünkü kapitalizm yirmi-otuz yıldan beri, "yöntem değiştirme" ihtiyacı hissetmektedir. Hemen şunu belirtelim: Kapitalizm yöntem değiştiriyorsa, bunun sebebi öncelikle ihtiraslarının değişmesidir. Zira bugüne dek sineye çektiği, dışarıda kalan α'lar artık kabul edilemez hale gelmiştir. Neoliberal şirketler, α'nın her zaman fazlasıyla büyük bir değerde olduğuna hükmetmişlerdir; artık $\alpha = 0$ olsun istemektedirler. $\alpha = 0$ tam olarak şuna tekabül eder: Şirketlerle ilgili sayısı git-

gide artan sosyolojik çalışmaların ortaya koyduğu üzere, bireyleri şirketin hizmetine sokan *topyekûn* bir seferberlik tasarısı söz konusudur.

Kabaca bakıldığında, bu topyekûn hizmete alma tasarısı, kapitalist yapıda gerçekleşen iki evrime dayandırılabilir. İlki, hissedarların gücünü doğuran, finanstaki değişimlere[32] ve mal ve hizmet piyasasında görülen rekabetteki deregülasyona dayalıdır. Sinerji halindeki bu iki unsur, sermaye-emekgücü ilişkisini ikincinin aleyhine bozar; o kadar ki sermaye artık *her şeyi* talep etmeye hakkı olduğunu düşünüyor ve karşısına onu bu işten caydırabilecek önemli hiçbir güç çıkmıyor – hissedarların kontrolündeki sermayenin bu hegemonyası hakkında bir fikir edinmek, hatta bir *ölçü* sunmak için, orta vadede katma değer üzerindeki taleplerinin sapmalarına bakmak yeter: Bu değer, ya GSYH'de temettü hisse payına göre[33] doğrudan ya da CAC-40* şirketlerinin zorunlu öz-kaynaklarındaki kârlılık oranına göre dolaylı olarak hesaplanır.[34]

İkinci evrimse, üretime yönelik görevlerdeki dönüşümlere dayalıdır. Hem ilişkiye ve düzenlemeye yönelik olanlar başta olmak üzere hizmet sektörünün talepleri, hem de düzenli yapılan yeniliklerin gerektirdiği "yaratıcılık" biçimleri (bunların asıl silahı rekabet stratejileridir) bu dönüşümlere dahildir. Ne ki sınırları belirsiz olan bu görevler, Fordist şirketlerdeki belirli ve sınırlanmış görevlerden tamamen ayrıdır; aslında Fordist şirketlerde ne kadar etkime gücünün seferber edileceği tayin edilir ve "geri kalan" gözden çıkarılır. Bilhassa finansal kazancı sürekli artırmaya yönelik hedeflerden ve görevlerin nispeten belirsiz olmasından kaynaklanan, sonu

* Paris borsasındaki en değerli 40 hisseyi belirten endeks. *–ç.n.*

32. Bu dönüşümün doğası ve tarihi için bkz. Frédéric Lordon, *La politique du capital*, Paris: Odile Jacob, 2002; *Et la vertu sauvera le monde. Après la crise financière, le salut par l'"éthique"?*, Paris: Raisons d'agir, 2003.

33. GSYH'de temettü hisselerinin payı 1982'de % 3.2 iken, 2007'de % 8.5'e ulaşmıştır; bkz. Gilbert Cette, Jacques Delpla ve Arnaud Sylvain, *Le partage des fruits de la croissance en France*, CAE raporu no 85, La Documentation Française.

34. 90'lı yılların başında yüzde bir-ikiyken, günümüzde genellikle % 20'yi aşmıştır.

gelmez üretim baskıları, *topyekûn kendini adama*[35] sistemine dahil olmaya teşvik edilen ücretli emekçiler açısından, sınırsız bağlanım perspektifi yaratır. Fordist üretimin aksine, yerine getirilecek görevlere dair adamakıllı belirlenmiş bir liste olmadığından, neoliberal şirketler eylemleri doğuran arzuları ve temayülleri şekillendirmeye çalışmaktadır. Eylemlerden eylemleri doğuran temayüllere doğru bir basamak daha çıkılması, epeyce büyük, hatta ideal olarak sonsuz bir hesaplanabilir eylem alanının ortaya çıkması ve böylece büyük bir esneklik kazanılması demektir, şirketler de bu durumu hayli rekabetçi, ama öncelikle fazlasıyla istikrarsız olan bir ortamda hayatta kalma gereksinimleriyle gerekçelendirirler.

35. Neoliberal şirketlerin ücretli emekçileri topyekûn seferber etme tasarısı konusunda, bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte, 2009; Vincent de Gauléjac, *La société malade de la gestion*, Paris: Seuil, 2004; Marie-Anne Dujarier, *L'idéal au travail*, Paris: PUF, 2006; Jean-Pierre Durand ve Marie Christine Le Floch (haz.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, Paris: L'Harmattan, 2006; Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Paris: Syllepse, 2009.

Evhamın Artışı

■

HEM NİCEL ELE GEÇİRME (GSYH'den alınan pay, finansal kârlılık) hem de nitel esir alma (ücretli emekçilerin seferber edilmesi) bakımından, neoliberal kapitalizm kısıtlanmazlık feveranına kapılmıştır. Şurası muhakkak ki kısıtlanmazlık kapitalist *conatus* kavramına dahildir; olsa olsa karşıt güçlerin dayattığı dış düzenlemeler söz konusu olabilir – bunlar haricinde ekonomik güçler dur durak bilmeden büyümek ister. Öyleyse kapitalistin kısıtlanmazlık feveranı, her şeyden önce stratejik bir belirti; kuvvetlere, özellikle de direniş kuvvetlerinin durumuna, daha doğrusu bunların namevcudiyetine ilişkin bir emaredir. Ayrıca şuna da şaşırmamak gerekir: Kapitalist *conatus*'lar sonu gelmemecesine kendi kazanımlarını ilerletmeye bakar, ta ki daha üstün bir güç karşılarına çıkıp onları vazgeçirinceye kadar buna devam ederler. Kuvvetlerin sunduğu bu görünüm, kapitalizmin çağdaş biçimlenimine ait yapıların sunduğu görünümdür aslında, çünkü güç kaynaklarının dağılımını ancak bu yapılar ve bunların bünyesindeki faillerin konumu belirleyebilir – bir anlamı varsa bile "biçimlenim" (*configuration*) pek de iyi seçilmiş bir sözcük değil: Tamamen ilişkiye dayalı bir etkiden müteşekkil bir şeye tözsel bir yan-anlam katar. Ne ki sermaye-emek ilişkisinin dengesi, kapitalist bir biçimlenim (Fordizm) içinde yorumlanıp yorumlanmamasına bağlı olarak önemli ölçüde değişir. Söz konusu biçimlenimde: Ticari engeller rekabet baskısını hafifletir; doğrudan yatırım kontrolü sisteminden dolayı üretim tesislerini başka ülkelere taşımak neredeyse imkânsızdır; hissedar baskısı mevcut değildir (budanmış Borsa, eklemlenmiş katılım ağları

tarafından sermayenin adamakıllı korunması, uluslararası sermaye hareketlerinin kontrol altına alınması); ekonomi politikası, nispeten öz-kaynaklara dayalı bir büyüme rejiminden ötürü büyümeye ve istihdama yöneliktir. Ya da şunlara bağlı olarak değişir: Mal ve hizmet piyasasının serbestleştirilmesi, gayet heterojen standartlara sahip toplumsal-üretici sistemler arasındaki rekabet baskısını körükler; serbestleşmiş doğrudan yatırımlar şirketlerin ülke değiştirmesine izin verir; hissedar baskısı adamakıllı artar; ekonomi politikası büyük ölçüde enflasyonu kontrol altına almayı hedefler. Fordizmden neoliberalizme, sermaye ile emek arasındaki güç ilişkisi baştan aşağı değişir, zira emek, sermayenin en fazla kazanımı elde etmesinin önündeki bütün engellerin bir bir ortadan kalktığına şahit olur. Bu koşullarda, sermaye yeni biçimlenimde –ki kendisi de uygun dönüşümleri talep ve elde ederek bu biçimlenimin oluşmasına epey katkıda bulunmuştur– kendisi için hazırlanan stratejik durumdan nasıl en fazla kazancı elde etmesin ki? Gayet mantıksal olarak, sermaye direnişle karşılaşmadığı müddetçe ilerleyişini sürdürür.

Sermayenin ilerleyişinin vardığı en uç noktalar (ki temsili olmasa da anlamlıdır), sermayeyi saran "Her şeye iznim var" hissi konusunda epeyce ipucu verir ve kendisinden evvelce esirgenen (hatta hiçbir fikrinin dahi olmadığı) her şeye göz diken bir sarhoşluğun kanıtıdır. Zarar ettiği için değil, "yeterince kazanç getirmediği" için Fransa'da bir fabrikayı kapamak ve çalışanları başka işlere yerleştirme yükümlülüğünden resmen kurtularak, ayda 300 avroya Macaristan ya da Romanya'da insan çalıştırmak... – bütün bunlar şüphesiz kamuoyunu mütemadiyen şoke eden, ama sermayenin yapmakta hiçbir beis görmediği şeylerdir. Utanç, ancak zayıf ve kinik bir kalbi doldurabilecek bir risktir, çünkü utancın gücü yoktur – hele şu anda hiç yoktur. Sermayenin utançtan kaçınmaya çalışmaması, hem cüretkâr bir biçimde üstün olduğu stratejik bir durumun hoyrat bir ifadesidir, hem de bir nevi tahrik ve kibrin ortaya çıkmasına katkıda bulunur ki bunlar sermayenin kendi gücüne dair sahip olduğu –gerçekten de doğru olan– düşüncenin güve-

nilir birer göstergesidir. Gelgelelim, bu uç olaylar hiç belli etmeksizin her gün uyguladığı tahakkümü ve özellikle de hizalama uygulamalarının artışını gizlememelidir. Dış baskılar "icabı" –aslında (o baskılar sayesinde) her şeye izni olduğu için– hizalama, artakalan sapmalar konusunda önceden gösterdiği toleransı göstermeyebilir ve hizmete alınmış *conatus*'ların kusursuz şekilde hizalanmasını en azından şiar edinebilir. Şurası açık ki bu üst-hizalamanm bir kısmı doğrudan doğruya patron yönetiminin evhamla radikalleşmesinden kaynaklanır; bütün yapılar ve bunların doğurduğu kitlesel işsizlik konjonktürü de bu evhamın ortaya çıkmasını hiç olmadığı kadar kolaylaştırır. Üretim tesislerinin ülke değiştirmesi, topluca işten çıkarılma ve işsiz kalma gibi sürekli tehditler, ücretli emek ilişkisindeki asli duygudan, yani paraya bağımlı olma ve maddi hayatı idame ettirme koşullarını yitirme korkusundan yararlanır; bunu da kâh bu duyguyu önceden görülmemiş ve böylece yeni ücretli emekçi bulmaya imkân veren seviyelere çıkararak, kâh evham aracılığıyla, yani Thomas Coutrot'nun "zoraki işbirliği"[36] adını verdiği paradoksal işleyişle, ek bir tabiiyet ve üretken bir seferberlik aracılığıyla gerçekleştirir.

36. Thomas Coutrot, *L'entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris: La Découverte, 1998.

Likidite: Kapitalist Efendi-Arzunun Fantazisi

■

ÜCRETLİ EMEKÇİLER dünyasında, işten çıkarılma tehdidi gibi bildik bir biçime bürünen, maddi idame konusundaki şantajın, yani evham duygusunun şu özel şeklinin, o kadar yoğunluk kazanmasının tek sebebi şöyle açıklanabilir: Şirket dünyasında normlar altüst olmuş ve bunun sonucunda da "işgücünün düzenlenmesi" ya da "sosyal plan" (gerçi bu ifadenin düz-anlamı da geliyor aklımıza) diye örtmeceyle dile getirilen işten çıkarmalar genel-geçer bir idari uygulama halini almıştır. Özerk bir ahlak yoktur, faillerin erdemi de bu erdeme dayalı çıkarlarıyla yakından ilintili olarak ortaya çıkar; kâh erdemli hareketler doğrudan kazançlı görünür,[37] kâh bunların çok maliyetli olmadığı ortaya çıkar. Öyleyse, Fordizmde işten çıkarmayla ilgili sınırlama ahlaki bir norm gibi görünebilirse de, esas sebebi şudur: Yapılar ve bu yapıların konjonktürü, işgücünü düzenlemeye gerek bırakmayacak kadar istikrar sağlamakta ve böylece işverenin işgücünü elde tutma şeklindeki lütufkâr tutumunu daha düşük maliyetli hale getirmektedir. Hiçbir ahlaki niyetten kaynaklanmıyor oluşu, bu işgücü düzeninin neredeyse ahlaki bir norma dayalı bir anlam kazanmasını engellemez: Bu norma göre, ücretli emekçileri maddi idame koşullarından mahrum etmek, sırf ekonomik açıdan stratejik kararların hedefi yapılamayacak kadar, hatta genel bir güç ilişkisinin adeta kasten araçlaştırılmış bir kaldıracı haline getirilemeyecek kadar mühim bir şeydir. "Mem-

37. Ama şunu belirtelim ki bunlar ille de parasal kazançlar değildir.

nun olmayanlara kapıyı gösterme" fikrinin Fordist işverenin aklına gelemeyeceğini düşünmek için –şüphesiz– çok saf olmak gerekir. Ama emek piyasasının genişlemesi ve yeni bir iş bulmanın kolaylaşması tehditlerin vahim sonuçlarını ortadan kaldırdığından, ekonomik istikrar adeta bir norm tutarlılığı kazanmıştır: Ücretli emekçilerin maddi sıkıntıya düşürülmesi imkânsızdır (norm ve olgu iç içe geçer).

Bu (birilerine göre) olgu ile (öbürlerine göre) normun iç içe geçmesi olayının adeta bünyesine kazınmış olan yanlış anlama ne zaman gün yüzüne çıkar, biliyor musunuz? Ekonomik yapılar değiştiğinde ve genel deregülasyon şirketlere yeni kısıtlamalar getirdiğinde (şirketler bu kısıtlamaları sermaye ile emeğin güç ilişkisi içinde nice stratejik olanağa dönüştürür). Neoliberal dönüşümün ve bünyesindeki düzenleme rejiminin meydana getirdiği bu yeni "olgu", norm değiştirme gibi bir anlam kazanır: Kamuoyunun evvelce inandığı ya da inanmaya cüret ettiğinin aksine, işten çıkarma artık yasak değildir. Ahlaki bir norm addedilebilecek eski normla bağlarını koparan ve genel-geçer bir uygulama haline gelen maddi idame konusundaki hoyrat şantaj, yeni norm olup çıkar; ama bir tarafın bütün kartları elinde tuttuğu, diğer tarafınsa elinin bomboş olduğu çıplak bir güç ilişkisinden başka bir şey ifade etmeyen, ahlaktan arındırılmış pratik bir normdur bu artık. Sermayenin, ücretli emekçilerin etkime gücünü kendi girişimi uğrunda –evhamın doğurduğu keder verici duygular aracılığıyla– kullanma yeteneği, efendi-arzunun artık hiçbir şey tarafından elinin kolunun bağlanmadığını hissedeceği ve topyekûn tek taraflı dayatmalar uygulayabileceği ölçüde özgürleştiğinin işaretidir. Tekrar etmek gerekirse, bu tür bir tiranlık olanaklılık koşullarını, zincirlerinden boşanmış kapitalizmin ekonomik yapılarından müteşekkil yeni durumda bulur, ama öncelikle de *finansal* sermayenin *likidite* denen özel efendi-arzusunda kendine bir model, hatta denebilir ki bir paradigma bulur.

Aktifler piyasasından her an çıkma olanağına "likidite" denir. Bu olanağı sağlayan şeyse bir karşı taraf (alıcı) bulabilme teminatı

ve çıkış işleminin (menkul kıymetlerin satılması), fiyatta önemli bir değişiklik meydana getirmeksizin piyasa tarafından hazmedilebilmesini sağlayan işlem hacmidir. Dolayısıyla likidite, finansal yatırım için *eksiksiz bir geri-çevrilebilirlik* vaadidir. Asgari yükümlülüğü temsil eder, zira para-sermayeyi daimi olarak sabitleyen endüstriyel sermaye yatırımının aksine, menkul kıymetlerin (hisselerin) elde tutulması suretiyle kurulan ortaklıklara, nakde dönüşü sağlayan basit bir satış emriyle anında son verilebilir. İşte bu yüzden de "likidite" sözcüğü tek başına hem finans piyasasının bir varlığına hem de paraya –yani, söz konusu varlığın istendiğinde geri dönebileceği genel eşdeğerliye– gönderme yapar. Böylelikle likidite ikiz bir paradigma haline gelir: Bir yanda paraya erişime, ticari üst-arzunun genel eşdeğerlisine ve nesnesine; diğer yanda da topyekûn geri-çevrilebilirlik modeline tekabül eder. Likiditenin temelden antisosyal olduğunu,[38] yani bütün daimi yükümlülüklerin reddi ve Arzu'nun bütün seçenekleri hep elinde tutma (*hiçbir zaman başkasına hesap vermeme*) arzusu anlamına geldiğini Keynes vaktiyle fark etmişti. Gerektiğinde yükümlülükten kurtulmayı bilerek yükümlülük altına giren, yatırımdan vazgeçebilme garantisiyle yatırım yapan ya da (canı istediği zaman) işten çıkarabileceği düşüncesiyle işe alan arzunun tek taraflı olumlaması olan tam esneklik, bireyciliğin son sınırlarına taşınması fantazisi, koca bir çağın en büyük düşüdür. Evvelce yalnız aktiflerden oluşan piyasalarla sınırlı kalan ve bu piyasaların çok özel varlıklarından biri olan likidite sistemi, artık hiçbir engel tanımaksızın bu alanın sınırlarını aşıyor ve kapitalist toplumun her yanına yayılıyor; bu da özellikle kendi arzularını efendi-arzu kılabilecek konumda olanların işine geliyor. Her ne kadar başta emek piyasası olmak üzere, hiçbir piyasa finans piyasasının esneklik/geri-çevrilebilirlik seviyesine ulaşamayacak olsa da, likidite erişilmesi gereken hedef olur ve efendi-arzuları likiditeye olabildiğince yaklaştırabilecek yapı-

38. Bu konuda bkz. André Orléan, "L'individu, le marché et l'opinion: réflexions sur le capitalisme financier", *Esprit*, Kasım 2000.

sal dönüşümler gerçekleştirmeye sevk eder. İşten çıkarmanın kısıtlayıcı bütün kontrol mekanizmalarından tamamen muaf tutulması durumunda işsizliğin azalabileceği yolundaki işveren savı bunun en tipik ifadesidir. Ne var ki bu savda, arzunun hiçbir kısıtlama olmaksızın tatmin edilmesine imkân sağlayan bütün kurumsal koşullardan faydalanmaya yönelik üst-arzuyu görmek gerekir – bu da bir nevi patronların Mayıs 68'idir (patronlar belki de o olayı en ciddiye almış toplumsal gruptur: hiçbir engel tanımadan keyiflerine bakıyorlar). Keza saf ve kusursuz rekabet piyasaları teorisinin bilinçaltı mesajı da budur: Her şey anında ayarlanabilmelidir. Peki ama neye göre? Efendi-arzulardaki değişimlere göre... – çünkü belirsiz ortamlarda duygusal hayat değişkendir, her an yön değiştirebilir. Bilgi ve haberlerin gerçek zamanlı olarak işlenmesine ve bunun sonucunda portföyün anında değiştirilmesine imkân tanıyan bir özellik olarak dar (finansal) anlamıyla likidite, arzunun koşulsuz hakkı gibi daha geniş bir anlam kazanır.

Tiranlık ve Dehşet

■

LİKİDİTE DENEN zımni paradigmada efendi-arzu, hareketleri konusunda artık hiçbir kısıtlamaya müsamaha göstermez ve başkasına hesap vermeme düşüncesini çok ciddiye alır. Örneğin derhal işten çıkarmak "doğal" bir olanak (yani, aleni bir meşruiyet) haline gelmelidir; tıpkı arzunun *conatus*'un içsel benmerkezciliği aracılığıyla, bütün ihtiyaçlarını "doğal" bulması gibi – sonuçta bunlar *kendisinindir*. Efendi-arzular bu talebin evrenselleşemeyeceğini göz ardı etmek ister, bunun hiç önemi yoktur: Kapitalizmdeki mevcut bütün yapılar bu hakkı tanır onlara. Hiçbir şey tek taraflı dayatmayı kabul etmez artık, (hele) ahlaka ya da itibara dayalı düzenlemeleri hiç kabul etmez: Sermayenin taşkın sevinç gösterileri de buna delalet etmektedir. *Conatus*'un benmerkezciliği kendisi için elverişli bir güç asimetrisinden faydalandığı zaman, vardığı yer ister istemez istismardır. Zira burada söz konusu olan şey, kendi imkânlarıyla nesnelerinin peşinden giden yalıtılmış bir arzu değil, bir efendi-arzudur – yani, kendisininkinden başka etkime güçleriyle ilişki kuran, tabiiyet biçimi vermek istediği işbirliklerine giren bir arzu. Şayet bu hiyerarşik ilişkiyi düzenleyen yapılar güç ilişkisini değiştirirse, mütehakkim gücün hareketlerini artık hiçbir şey zapt edemezse ve bu güce her tür tek taraflı olumlama konusunda izin verilirse, tahakküm tiranlık haline gelir. Peki çoğu zaman hedef olduğu dil istismarlarına, tiranlığın, yani "mahiyetini kaybetmiş tahakküm arzusu"nun,[39] "bir tek yoldan elde edilebilen bir şeyi baş-

39. Pascal, *Pensées*, 58 (Lafuma).

ka bir yoldan elde etmeyi istemeye"[40] tekabül ettiği ("Güzelim, öyleyse benden korkun, güçlüyüm öyleyse beni sevin"[41]) ve despot olmak için efendi-arzunun da kendi mahiyetini kaybettiği söylenerek karşı çıkılabilir mi? Şunu unutmak olur bu: "Çokluğa bağlı olmayan birlik tiranlık demektir"[42] aynı zamanda. Bu "bağlı olmama", ilişkinin var olmadığı anlamına gelmez kesinlikle, zira –"birliğin" bir'i olan– hükümran-tiran her zaman çokluğun efendisidir ve onun gücünü elinde tutar. Öyleyse bu "bağlı olmama", bir kişinin arzusunun çokluğa tek taraflı olarak dayatılması; hizmete artık hiç itibar edilmemesi; "bağımsız", dolayısıyla da ne sınır tanıyan ne de bir uzlaşma fikri taşıyan iyi niyetli bir efendiye tabi olunması anlamına gelir – Caligula asilzadelere "cicim" diye hitap edip onları tahtırevanı etrafında koştururmuş.[43] Kapitalist patronun arzusundaysa dalga geçme isteği yoktur; aslında bu açıdan bakıldığında, kapitalist patron özünü kaybetmemiştir, zira onun ücretli emekçileri araçlaştırması her zaman o biricik amaca, birikime hizmet eder; ama başkasını araç olarak kullanmamayı buyuran Kantçı düsturun hiç görülmedik düzeyde göz ardı edilmesi ve başkalarını kendi girişiminin ihtiyaçlarına sınırsızca tabi kılma tasarısı, "bağımsız birlik" tanımına göre, düpedüz tiran olmanın belirtileridir.

Patronun likidite fantazisini benimsemesi ile efendi-arzunun ihtiyaçlarına uyan anlık kusursuz ayarlamalar arayışı, üretkenlik hedeflerini sonsuza dek yükseltmek için el ele verir, ücretli emekçileri hiç görülmedik gerilimlere mahkûm eder ve arka planda duran kitlesel işsizliğin ve işten çıkarmayı sınırlayan kuralların gevşemesinin maddi idameye yönelik tehditleri sürekli kıldığı bir bağlama yerleştirir. Neoliberal çağdaş kapitalist efendi-arzunun tasarısı emekgücünü likit hale getirmektir; bu tasarının amacı, genel istihdam kapasitesini, finansal aktif portföyündeki öğeler kadar akışkan, geri-çevrilebilir ve kolayca ayarlanabilir kılmak ve bunun sonucunda da ücretli emekçileri –kaçınılmaz olarak– aşırı be-

40. *A.g.y.* 41. *A.g.y.*
42. Pascal, *Pensées*, *604*.
43. Albert Camus, *Caligula*, Paris: Gallimard, 1972.

lirsiz bir dünyaya mahkûm etmektir. Ayrıca ekonomik risklere farklı şekillerde uyum sağlanması sermaye ile emek arasındaki güç ilişkisinde dengesizlikleri çarpıcı bir şekilde göz önüne serer. Ücretli emekçiler *sabit* bir ücret karşılığında katma değerin bir kısmından vazgeçtiğine, dolayısıyla da piyasanın risklerinden korunduğuna ve riski alan sermaye olduğuna göre, gelirin bir kısmının sermayeye ayrılması adil değil midir? Sermayenin arzusu, yeterince stratejik serbestlik taşıyan yeni bir yapısal duruma kavuşmuştur artık, öyle ki ekonomi döngüselliğinin yükünü bundan böyle taşımayacak ve bu konudaki ayarlamaları, bünyesi itibarıyla bu döngüsellikten muaf olması gereken ücretli emekçilere aktaracaktır. Mantığa tümden ters olsa da, ekonomik faaliyetteki dalgalanmalara uyum sağlamak artık yalnızca ücretli emekçi kitlenin sorumluluğudur; müzakere edilecek tek husus, söz konusu ayarlamayı maaş kesintileri, mesainin artırılması ve çalışan sayısının azaltılması arasında paylaştırmaktan ibarettir artık. Güç ilişkisindeki değişim ve artık hiçbir şeyin zapt etmediği bir arzunun serbest kalışı, bu tür bir aktarıma göre uyarlanır. Tiran haline gelmiş bir efendi-arzunun buyruklarını edilgen bir biçimde beklemeye mahkûm olmak, ücretli emekçileri dehşet dolu bir dünyaya savurur. "Pek iyi görünmüyorsun. Oğlunu öldürttüğüm için mi acaba?" diye sorar Caligula, Lepidus'a; o da (metindeki sahne direktiflerinde belirtildiği üzere "boğazı düğümlenmiş halde") şu cevabı vermekten başka bir çıkar yol bulamaz: "Tabii ki hayır Caligula, hatta tam tersi."[44] Neoliberal şirketler daha bu noktaya varmamıştır şüphesiz. Gelgelelim, büyük bir şirketin eski bir yöneticisine kulak verilecek olursa, iyi muamele görenlerin sistemi savunmaya yönelmesini bekleyebilirsek de, ücretli emekçiler her gün işe "ölümüne korkarak"[45] gider.

44. *A.g.y.*, II. perde, V. sahne.

45. Teodor Limann, *Morts de peur*, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

II

SEVİNÇLİ OTOMATLAR

(Ücretli Emekçileri Harekete Geçirmek)

İçsel Sevinçli Duygular

■

İŞİN ÇELİŞKİLİ TARAFI tiran sevilmek ister! Etkime gücünün hizmete koşulması, aynı hizaya getirme, yani (efendi-arzuya) uygun arzular üretme meselesidir. Şayet kapitalizm, içindeki yapılardan yola çıkılarak anlaşılacaksa, aynı zamanda bir *arzu rejimi* –hatta latife edip Foucault'nun *episteme* terimine ses benzetmesiyle söyleyecek olursak, bir *epithume*[1]– olarak da anlaşılması gerekir. *Epithume*'den bahsetmek, nesnel yapıların –hem Bourdieu'nün hem de Marx'ın evvelce belirttiği gibi– kaçınılmaz olarak öznel yapılarda sürdüğünü ve dışsal-toplumsal şeylerin de kaçınılmaz olarak bireylerin zihnine nakşedilmiş halde var olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Diğer bir deyişle, toplumsal yapılar, kendilerini arzu ve duygu biçimlenimi olarak ifade ettiğinden, kendi hayal gücüne sahiptir. *Epithume*'den bahsetmek, mevcut durumda aynı zamanda şundan da bahsetmek demektir: Çeşit çeşit toplumsal yapı içinde, kapitalist ilişkilerle alakalı olan yapılar bir tutarlılık ve merkezilik kazanmış ve bunun sonucunda da toplumsal hayatın çok büyük kısmında esas düzenleyici güç haline gelmiştir. Kapitalist *epithume* çağdaş toplumların bünyesindeki arzu çeşitliliğini azaltmaz, bu arzulardan en büyük payı kapar: Çağdaş toplumda arzulamak, kapitalist şeyler düzenine göre, ya da başka bir deyişle, kapitalist toplumsal ilişkilere tabi olan arzulama tarzlarına göre arzulamak halini alır büyük ölçüde. Dolayısıyla, belirlenebilir arzu rejimi olarak *epithume* kavramının, bir ilişkiler ve uygulamalar bü-

1. Arzu anlamına gelen Yunanca *epithumia*'ya istinaden.

tününün tutarlılığına gönderme yapan bir anlamı vardır bir bakıma. Bu kavramı küçük bir ölçekte –örneğin Bourdieu'nün "alan" adını verdiği evrenler, yani aynı toplumsal "oyuna" katılan faillerin bir araya geldiği yer ölçeğinde– ifade etmek belki daha iyi olabilir. Faillerin kendilerini "oyuna" kaptırmalarına ilişkin çıkarını adlandırmak için Bourdieu *illusio* (yanılsama, aldanma) kavramını kullanıyor olsa da, hiç şüphesiz çok benzer şeyleri, yani oyuna katılmaya yönelik aynı itici güçleri kapsayan *epithume* kavramının, söz konusu "çıkar"ın son kertede –ve çıkar ile *conatus*'un organik bağına uygun olarak– ne denli *arzu* ve dolayısıyla duygu meselesi olduğunu daha iyi belirtme gibi belirgin bir artısı vardır.

Aynı şekilde makro-toplumsal ölçekte de, üstelik kapitalist bir *epithume* vardır. Kaldı ki bir arzu ve duygular *kümesi* rejiminin ilk kez kapitalist toplumda kurulup kurulmadığını sorabiliriz – burada *küme* kelimesi "eksiksiz bütün" anlamına gelmez, ölçeği belirtir yalnızca. Keza şunu da sorabiliriz: Kapsam, tutarlılık ve arzulayan hayal güçleri üzerindeki yapılandırıcı etki bakımından benzer özellikler taşıyan bir *epithume*'nin belirlenebileceğini farz edersek, kapitalist toplumdan önceki *epithume*'yi nasıl nitelendirebiliriz? "Kurtuluş *epithume*'si" diyebilir miyiz acaba? Her halükârda *epithume;* para, emtia ve emekten müteşekkil üç ayaklı bir nesnel temele yerleştirilmiştir; buna dördüncü ayak olarak, büyüklükten, ama özellikle de temel tepe noktalarına (servetin, gösterişin ve mesleki başarıların büyüklüğüne) göre tanımlanmış bir büyüklükten müteşekkil ek bir genel nesne de eklenebilir. Böylelikle kapitalist *epithume*, peşinden gidilebilecek arzu nesnelerini ve bu nesnelerin peşinden koşarken ortaya çıkan duyguları özetler. *Epithume* toplumun, kendisi üzerinde dur durak bilmeden gerçekleştirdiği çalışmanın ürünüdür. Keza toplum dur durak bilmeden bünyesinde failler ya da fail toplulukları yaratır ve bunlar doğrudan kendi tasarılarına uygun düşen arzu hayallerini teşvik eder. O halde, arzuların bu şekilde üretilmesine "*epithumojeni: arzu üretimi*" adını verebiliriz. Adeta duygu mühendisliği olan bu iş, toplumsal gövdeye ait öznesiz öz-duygulanıma dayalı büyük sürece bırakılmaz

her zaman; bazen adamakıllı belirlenmiş hedeflere göre yürütülür ve neoliberal şirketlerin hizaya getirme uygulamalarına bilfiil yatırım yapması da buna delalet eder.

Hiç şüphe yok ki paraya bağımlılık, bu bağımlılığın organizasyon içindeki hiyerarşik yansıması ya da tüketim yoluyla emtiaya karşı bağlılık konusunda yukarıda söylenen her şey zaten resen kapitalist *epithume*'ye dahildir – hayatta kalmayı sağlayan para, ayrıca birikimin avunduğu o nesneler arzu ve duygu mahiyeti taşımıyor mu? Sıfır-α tasarısını daha önce hiç olmadığı kadar belli eden, ücretli emek ilişkisindeki son dönüşümler, ücretli emekçiler açısından da kapitalist *epithume*'nin bu noktada son bulmadığını iyice görmeye yardımcı olur. Ayrıca ücretli emekçilerin duygusal fıtratı da apaçık sömürüden yana –Fordist tüketimin sosyolojisiyle devam ettirilen– Marksist tezin varsaydığından fazla zenginleşmiştir: Söz ettiğimiz fıtratın son durağı ne hayatta kalmayı sağlayan para arzusudur, ne de edinme zorunluluğuyla arz edilen tüketim malları arzusu.

Peki ama topyekûn hizalamaya yönelik neoliberal tasarının gerektirdiği, ücretli emekçilerin duygusal fıtratındaki genişleme tam olarak nelerden oluşur? Esasen sevinçli duygulardan yana zenginleşmeden. Peki daha da daraltırsak? *İçsel* sevinçli duyguların üretilmesinden. Kapitalist *epithume*'ye Fordist biçimlenimi kazandırmış olan ilk zenginleşme, açlık dürtüsünden kaynaklanan kederli duygulara, tüketim mallarına daha fazla erişimden kaynaklanan sevinçli duyguları katmış ve musibetten (fakirleşme) sakınma arzusunu, (yalnızca yığın yığın biriktirmek üzere) metaların peşinde koşma arzusuyla tamamlamıştır. Hiç şüphe yok ki bu ilk ekleme, ücretli emekçileri sermayenin efendi-arzusuna göre hizalanmaya teşvik etme yolunda çok etkili olmuştur. Gelgelelim neoliberal şirket bunun yeterli olmadığına hükmetmiş ve arzu üretimi işinin dümenine artık kendisi geçmiştir.

Neoliberalizmin stratejik katkısı şudur: Açlık korkusu ücretli emekçilerin içsel bir duygusudur, ama kederli bir duygudur; tüketimin verdiği sevinç ise sevinçli bir duygudur, ama dışsal bir duy-

gudur; öyleyse neoliberal arzu üretimi de *içsel sevinçli duygular*, yani ücretli emekçilerin emek faaliyetlerinin dışında kalan nesnelere (metalar gibi) irca edilmemiş ve adeta nesnesiz duygular üretmeye girişir. O halde, *dolaysız* sevinç kaynağı şeklinde nesnel ve hayali olarak inşa edilmesi gereken şey, faaliyetin *kendisidir*. Ücretli emek arzusu, maaşın *ayrıca* edinmeye imkân vereceği mallara yönelik dolaylı arzu değildir artık yalnızca, faaliyetin kendisine yönelik içsel arzudur. Böylece neoliberal arzu üretimi; şimdiye dek var olmamış ya da kapitalizmin yalnızca küçük bağımsız alanlarında var olmuş arzuları, mutlu bir şekilde çalışma arzularını, ya da –doğrudan kendi terminolojisiyle söyleyecek olursak– işyerinde ve işiyle "kendini geliştirme" ve "kendini gerçekleştirme" arzularını büyük ölçekte üretmek gibi özel bir görev üstlenir. Bunu yapmayı da en azından araçsal bakımdan meşru görür. İçsel kederler olsun dışsal sevinçler olsun, sermayenin, çalışanlarına sunduğu arzu-duygular, "gerçek hayat başka yerde" düşüncesini bertaraf etmeye, yani artakalan α'ları küçültmeye yetmez. Peki sermaye, ücretli çalışma hayatı ile hayatın kendisinin gitgide iç içe geçtiği ve ilkinin de ikincisine en iyi sevinç fırsatlarını sunduğu konusunda çalışanları artık ikna edebiliyorsa, bu konuda öngöremediği ne tür bir ilave seferberlik olabilir? Zira ücretli emekçiler efendi-arzuya istemeye istemeye, ya da efendi-arzunun tasarılarının dahil olmadığı dışsal sevinçleri düşünerek teslim olur; yani öncelikle efendi-arzudan başka bir şeyi düşünürler. Ama istemeye istemeye de olsa "razı" olurlar, yoksa başka türlü, yani çok daha şiddetli bir şekilde harekete geçirileceklerdir.

Rızanın Çıkmazları

■

GÜNÜMÜZÜN ŞİRKETLERİ ideal olarak, "otomatik portakallar" ister – yani, şirketlerin normlarına göre kendiliğinden çaba sarf eden özneler. Ayrıca (neo)liberal oldukları için de, bu öznelerin otomatik olmalarının yanı sıra özgür olmalarını da isterler: İşlevsel kesinlik bakımından otomatik, şeylerin ideolojik güzelliği bakımından da özgür olmalarını. Ama özgür iradenin eninde sonunda *tereddütsüz* eylemin, yani tamamen teslim olmuş etkime gücünün en kesin ilkesi olduğunu da göz önünde bulundurur. Neoliberal şirketin tasarısının ve kullandığı yöntemlerin aşırılığı bel bağlayabileceğini –haklı olarak– düşündüğü, ücretli emek ilişkisine dayalı duygusal ekonomideki zenginleşmenin fazla söze gerek bırakmayan bir kanıtıdır. Zira nihayetinde ücretli emekçilerin gitgide kendiliklerinden çalıştığı bir gerçektir. Öyleyse nesne isimleriyle çok da fazla oynamadan şunu söyleyebiliriz: Otomatik portakallar otomattır. Otomat olmak kendiliğinden hareket edenlerin özelliğiyse, neoliberal şirketin aynı hizaya getirme konusunda elde ettiği şüphesiz en büyük başarı o zaman ücretli otomatlardır – yani, kapitalist kurumun hizmetinde kendiliğinden iş gören ücretli emekçiler. Zira bu bağlamda "kendiliğinden"in asıl bariz anlamı şudur: Baskı görmeksizin, zorlanmaksızın, kendiliğinden hareket ederek. Çalışma sosyolojisi (ya da sosyo-psikolojisi) bugüne dek çalışma hayatını kuşatmış olan baskı atmosferiyle ilgili olarak, bu tuhaf olguya dikkat çekmiş ve bu yeni "gönüllü köleliğin" –yani, köleleştirilenlerin köleliğe *razı* olmaları dolayısıyla çok özel olan bu kölelik biçiminin– mekanizmalarını araştırmıştır.

Ne ki hem siyaset felsefesinin hem de çalışma hayatını konu alan sosyal bilimlerin kendi adlarına yeniden keşfettiği kadim bir meseledir bu. Zira rıza; itaat, meşruiyet ya da (tersinden düşünürsek) baskı ve zorlama gibi kavramların yanında yer alır ve bu kavramlar arasında bir gizem yatar: "eylemler üzerine eylem/etkime"[2] olarak, *yaptırma sanatı* olarak iktidar. Peki söz konusu şey, çağdaş anlayış açısından da bu denli gizemli midir? Öyle görünüyor ki "razı olmak" kavramını konu edinen mevcut anlayış açısından değerlendirirsek o kadar da gizemli değildir. Ama açıksözlülük yanıltıcıdır, ya da gerçeği söylüyorsa da rıza kavramı konusunda değil, başka bir şey konusunda, rıza kavramının, ayırt edici özelliğini kazanmasını sağlayan belli bir zihinsel biçimlenimle ilişkisi konusunda bir şeyler söylüyordur. Söz konusu biçimlenim son zamanlarda ortaya çıkmış bir şey değildir – ama hiç olmadığı kadar benimsenmiştir artık. Zira rızanın yanıltıcı saydamlığı öznellik metafiziğinin belirtisidir – ve birindeki zorluklar hemen diğerinde de baş gösterir.

Gelgelelim her şey en başta çok kolaymış gibi görünür: Rıza, özgür bir iradenin verdiği içten onay demektir. Rıza dile geldiğinde konuşan şey, aslında sahici öznedir. Özerk bir benlik mevcuttur ve bu benliğin varoluşundan kuşku duyulamaz; uygun koşullarda bu benlik, rızanın hem kaynağı hem de normu olarak ortaya çıkar. Öyleyse görünen o ki razı gelmenin ne demek olduğu malumdur, gelgelelim sorunlu rızalar da çoğalıp durmaktadır. Tartışmalara nokta koyması gereken "Benim tercihim bu" sözü (zira kurucu ve kendiliğinden kurulmuş olan öznenin üstünde hiçbir şey yoktur), tüm şüpheleri ortadan kaldırmayı başaramaz ve dışarıdan gözlemleyenlerin razı gelmek istemediği belirli rızalar bulunur. Örneğin: Kişi, bir gurunun izinden gider, ama hiç kimse onu buna zorlamıyordur; kadın türban takar, ama bunu bizzat kendisi istiyordur; insanlar sürekli günde on iki saat çalışır, ama bunu kendi inisiyatifiy-

2. Michel Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* içinde, Paris: Gallimard, 1984.

le yapıyor ve hiç kimse bu konuda onları zorlamıyordur. Entelektüel *ethos* ve öznellik pratiğinin bu konuda esasen söyleyecek yeni bir sözünün olmaması, haklı görülemeyecek müşkül bir durumdur. Bu rızaları teyit etmeyi reddetmek ile konformist bir şekilde dışavurmak arasındaki çelişki (zira bunlar birinci tekil şahsın, baskı görmemesini ve içtenliğini alenen mesele eden bir öznenin ağzından çıkmıştır) kolay kolay çözülemez ve neticede (aslında aynı anda zorunlu olan) iki olası indirgeme çıkarır ortaya: ya nesne açısından indirgeme ("içsel olarak" razı gelemeyeceğimiz nesneler bulunduğunu savunur); ya da özne açısından indirgeme (öznenin rızası ya yanılmıştır ya da hileli yollardan elde edilmiştir). Peki ama burada sorgulanan şey, tam da –tuhaf parçalanmalar içerdiği için– öznelik niteliği değil midir? Dolayısıyla da öznenin ne zaman bütünlüklü, ne zaman parçalanmış olduğu nasıl bilinebilir?

Spinozacı bakış açısı bu güçlükleri kökünden çözer. Zira rıza, kendi kendini özgürce belirleyen bir içselliğin sahici ifadesi demekse, o zaman rıza diye bir şey yoktur. Keza rıza deyince, bir öznenin salt kendi benliğinden kaynaklanan koşulsuz onayını anlıyorsak, yine rıza diye bir şey yoktur, çünkü yaderklik her şeyin koşuludur – insani şeyler de dahil. Bir kimsenin *tamamen* kendisine ait olduğunu iddia edebileceği hiçbir eylem yoktur, zira her şey tam olmayan nedenselliğin etkisi altındadır,[3] yani kısmen birtakım dışsal şeyler tarafından eyleme sevk edilir. Öznellik metafiziğinin uzantısı olan bireyci *ethos* böyle bir fikre var gücüyle karşı çıkar. Şurası açık ki işin ucunda, bu *ethos*'un düpedüz dağılıp gitmesi vardır. Ne ki bunca kökleşmiş bir düşünce ve benlikle bağlantı kurma alışkanlığından kolay kolay vazgeçilmez; "tam belirlenim" kavramının, bireyin "özneliğini" tesis etmesini sağlayan "kendi ka-

3. "Sonucu sırf kendisiyle açık ve seçik algılanabilen nedene tam neden diyorum. Sonucu sırf kendisiyle anlaşılamayan nedene ise tam olmayan ya da kısmi neden diyorum" (*Ethica*, III, Tanımlar I; Türkçesi: 317. Küçük bir değişiklikle. – *ç.n.*); "... Buna karşı ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey doğamızdan kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum." (*Ethica*, III, Tanımlar II; Türkçesi: 317).

rarını verme" yetisine dair bunca yerleşik bir inancın kolayca üstesinden gelmek için –bir nevi ihtidanın zorlaması haricinde– hiçbir şansı yoktur. Adeta bu inancı sarsmak ve gerçekten inanç olduğunu vurgulamak için, Spinoza söz ettiğimiz inancın kaynağını, onu hayal gücünde yaratan mekanizmayı büyük bir beceriyle ortaya serer: "[İ]nsanlar kendilerinin özgür olduğunu sandıklarında yanılırlar. Bu sanının tek dayanağı, insanların kendi eylemlerinin bilincinde oldukları halde, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir" (*Ethica*, II, 35, Not, s. 249). İnsanların özgür oldukları fikri, yetersiz bir kavrayış yetisinden ve bunun sonucunda ortaya çıkan güdüklükten kaynaklanır: Önceki nedenlerden oluşan sonsuz zincirde, haklı olarak geriye gidemediklerinden, yalnızca iradeleri ve eylemlerini dikkate alır, kendilerinin bunların gerçek ve tek kaynağı olduğu yolundaki düşünceye kolaylıkla teslim olurlar. Oysa şeylerin başka şeyler aracılığıyla belirlendiği sonsuz silsilede bir andan ibaret olmayan hiçbir eylem yoktur. "[S]onlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir eyleme belirlenebilir," der Spinoza (*Ethica*, I, 28, s. 105) geometrik bir yalınlıkla;[4] bir bakıma, ancak başımıza bir şey geldiği takdirde bir şeyler yapabildiğimiz anlamına gelir bu. Temel duygulanım-duygu-eylem silsilesinin anlamı da işte budur; bu silsile bir karşılaşmanın, "serüven"in –Barthes'ın ifadesiyle, başımıza gelen bir şeyin[5]– teşvikini gerektirir, böylece de serbest *conatus* enerjisinin bir şeye (nesne ya da tasarıya) bağlanmasını ve bunun *sonucunda* da kesin olarak belirli bir eyleme girişmesini tayin eder. Arzulu seferberlikte eylemde

4. *Ethica*, I, 28; Türkçesi: 105: "Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer."

5. Roland Barthes, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Paris: Seuil, 1980.

bulunan şey, *bizim* enerjimiz, bizim *conatus*'umuzun enerjisi olduğu için de bunun *bizim* eylemimiz olduğunu ve –dar– bir anlamda *kendiliğinden* eylemde bulunduğumuzu söyleyebiliriz: Bizler otomatızdır. Ama bu "kendiliğinden" sözcüğü yalnızca faillere ilişkin bir göstergedir ve evveliyat hakkında hiçbir şey söylemez. Ayrıca her ne kadar otomat olsak da, bizler kesinkes başkasınca-belirlenime tabiyizdir. Hiç şüphe yok ki arzu kuvvetimiz, yani etkime gücümüz tamamen bize aittir. Ama nerede ve nasıl yönlendirilebileceği söz konusu olduğunda, bu kuvvet şeylerin araya girmesine, yani dışarıdaki karşılaşmalara borçludur her şeyi.

Arzunun sahiciliği ya da mülkiyeti meselesi, öznelci bakış açısı terk edilip, bakış dışarıya, sonsuz nedenler silsilesine çevrildiğinde ortadan kalkar. Daha doğrusu, bu silsile içinde tamamen parçalanır gider, zira hem dışarıdan belirlendiği için hiçbir arzu benim eylemim değildir, hem de benim *conatus* gücümün ifadesi olduğu için her arzu tartışmasız benimdir. Rıza kavramının çökmeye başladığı nokta da işte burasıdır: Karşıtıyla, yani yabancılaşmayla beraber batar gider. Zira yabancılaşmak, kendi kendine iş görmenin engellenmesi ve böylece "kendinden başkası"na bağlı olmak demekse, o zaman yabancılaşma başkasınca-belirlenimi, yani duygusal köleliği, (edilgen duygular rejimi altındaki) insanlık durumunu ifade etmek için kullanılan bir sözcükten ibaret olur. Dışarıdan belirlenim anlamına gelen yabancılaşmanın dışarısı yoktur, zira "sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir eyleme belirlenebilir..." Nitekim kendinden başka bir şeyin (*alien*, *alius*) mevcudiyetini ifade eden yabancılaşmanın (*aliénation*) gerçek etimolojisine, hayali bir etimoloji de ekleyebiliriz: Bu etimolojiye göre, *aliéner* (yabancılaşmak) sözcüğünde, ilk önce *lien* (bağ) sözcüğü işitilecek ve dolayısıyla da bizim nedenin hem hedefi hem de faili olduğumuz sonsuz etki üretimi zinciri ortaya çıkacaktır. Bu şekilde anlaşıldığı takdirde, *yabancılaşmak* "bağlanmak, bağlı olmak" demektir; öyleyse ille de tikel bağlılıklara tahsis edilmesi

şöyle dursun (zaten bu bağlılıkların tikelliğinin nesnel olarak ne olduğunu söylemekten âciziz; bunu kendimiz için istemediğimizi söyleyebiliriz yalnızca), yabancılaşma bizim en olağan –en değişmez– durumumuzdur. O halde, yabancılaşma, "... diye bir şey yoktur" dizisini paradoksal bir tarzda sürdürür – yoktur, ama aşırı mevcudiyetinden dolayı: Evrenseldir, her yerdedir ve şayet yabancılaşma "diye bir şey yok" ise, o zaman olsa olsa (ulaşılamaz) bir bütünlük hali gibi, öznenin benliğiyle kusursuz örtüşmesi gibi bir şeydir.

Böylece yabancılaşma ve "sahici" rıza beraberce uçup gider ve geriye yalnızca arzunun hareketleri kalır ki bunlar da *dış-belirlenim ilişkisi bakımından* birbirine denktir. Farklılık ve yargı çılgınlığının zemini ortadan kalkar – bu sonucun en başta rahatsızlık vereceği kolay kolay yadsınamaz. Zira Spinoza da (en azından bu tek ölçüte göre) durumlar arasında ayrım yapmaktan vazgeçerken çok ileri gider: "Şayet bir kimse darağacına asıldığında, masada oturduğundan daha rahat yaşayabildiğini görüyorsa, asılmadığı zaman deliler gibi davranır."[6] Bu arzu tuhaftır şüphesiz, ama başka bir arzuya kıyasla ne "daha fazla" ne de "daha az" belirlenmiştir ve "asılı hayata" razı olan hevesliyi anormalliğe varacak şekilde yabancılaştıran kendiliğinden hareket de çok geçmeden istismar edilir. Biçimsel olarak ifade edilmiş rızalara ilişkin yabancılaşma şüphesini bir türlü bertaraf edemeyen öznelci tutarsızlığa, Spinoza en uç vargıyla cevap verir: "İmdi herkesin kendi fıtratına göre yaşamasını kabul ediyorum ve kendileri için iyi olduğuna inandıkları şeyler uğruna ölmek isteyenleri tasvip ediyorum; yeter ki benim de hakikat için yaşamama izin verilsin."[7] Mevcut durumda bu kabullenmedeki zımni politika –"yeter ki" çekincesine sığdırılmış, bütün fıtratların bir arada yaşamasını mümkün kılan politika– üzerinde uzun uzadıya durmaktan ziyade, bu şekilde etkisizleştirilmiş yargı üzerinde durmak gerekir. Evvelce özgür irade kurmacasında oldu-

6. Blyenbergh'e XXIII. mektup, Spinoza, *Traité politique. Lettres*, çev. Charles Appuhn, Paris: GF-Flammarion, 1966.

7. Oldenburg'a XXX. mektup, *a.g.y.*

ğu gibi (bir yanılsamadan kurtulmak için, onun hayal gücünde nasıl oluştuğunu göstermekten daha iyi bir yol olmadığı için), Spinoza başkalarının hoşumuza gitmeyen rızalarına razı olmakta duyduğumuz çekimserlik ve akabinde deliler gibi kusur aramak konusunda son sözü söyler: "İşte birinin sevdiğini ya da nefret ettiğini herkese onaylatma çabası gerçek anlamıyla hırstır. Bu bize her insanın doğası gereği başkalarının da kendi düşünce tarzına göre yaşamasını istediğini gösterir."[8] Bu ifadenin muazzam siyasal içerimi hemen göze çarpar: Bütün din savaşlarının ve medeniyet çatışmalarının, paylaşılmamak, yani onaylanmamak kaygısı –ki kaygılananlara göre, onaylandıklarına delalet eden tek şey taklit edilmeleridir– taşıyan yaşam biçimi kavgalarının ardında yatan nedeni ortaya çıkarır. Ama bu ifade öncelikle yabancılaşma yargısının kökenini ortaya koyar ve bizim fıtratımıza göre yaşayanlara bahşettiğimiz ve başkalarından esirgediğimiz rızayı, duygularımıza –şeyleri değerli kılmamızı sağlayan sevgilerimize ve nefretlerimize–[9] dahil eder.

8. *Ethica* III, 31, Not; Türkçesi: 393.

9. "Burada *iyilik* deyince her tür sevinci ve sevince yol açan ne varsa hepsini kastediyorum, özellikle de herhangi bir arzuyu tatmin eden şeyi; ... *Kötülük* deyince de her tür kederi kastediyorum, arzuyu boşa çıkaran şeyi." (*Ethica*, III, 39, Not; Türkçesi: 411. Küçük değişikliklerle aldım. *–ç.n.*)

Sevinçli İtaat

■

BELİRLENİM, yaderklik ve duygusal kölelik ilişkisi bakımından bütün arzular birbirine denktir. Gelgelelim bu durum, bütün farklılıkları ortadan kaldırmaz. Zira *conatus*'u şu ya da bu yöne sevk eden eylem belirlenimi, çeşitli duygusal ortamlarla karşılaşır. Ücretli emek ilişkisinin duygusal durumu, böyle bir çeşitliliği kapsayacak kadar zengindir. Şayet sağduyu, itici güç ya da coşku olarak değil de baskı olarak yaşanan maddi idamenin tatminini, "arzu" kategorisine dahil etme fikrine yanaşmıyorsa, bunun sebebi sağduyunun, bir musibetten kaçınma arzusu ile bir iyiliğin peşinden gitme arzusu arasında yaptığı makul ama müphem ayrımdır. Fordizmde ücretli emekçilerin sağduyusu haline gelen bu sağduyu; gerek günlük "ekmek parası" derdinin gerekse tüketim mallarına erişmeye dayalı sevinç perspektifinin kendisinde doğurduğu belirgin duyguları açık açık gördükçe, bu ayrımı daha da fazla yapar. Metalar, topyekûn ücretli emek arzusunun "nesneli" bir unsurunu teşkil eder yalnızca – zira artık şurası açıktır ki genel olarak ücretli emek arzusu pek çok temel arzunun bir araya gelmesinden oluşur. Neoliberal ücretli emek ilişkisinin esas gücü, arzu nesnelerini kesinlikle yeniden içselleştirmesinde yatar; ama bunu artık para arzusu gibi tek bir biçimde değil, başka şeylere, yeni nesnesiz tatminlere, yani ücretli emeğin özünde bulunan tatminlere yönelik arzu biçiminde yapar. Başka bir deyişle, neoliberal ücretli emek tasarısı, bir büyüleme ve sevindirme tasarısıdır: Söz konusu ilişkiyi sevinçli duygular bakımından zenginleştirmek ister.

Şirketlerin ve buyruklarının hükmü altındaki ücretli emekçiler, devletin ve kanunlarının hükmü altındaki vatandaşlara benzer. İnsanların hükümran bir varlığa ve onun normlarına nasıl riayet ettiği, siyaset felsefesine ait bir meseledir. Bunun hangi arzu ve duygu bileşimleriyle gerçekleştiğiyse, Spinozacı siyaset felsefesine. Bu felsefenin olağanüstü genelliği de işte bu noktada kendini gösterir, zira ilkin dar anlamıyla siyasal olarak tanımlanan (devlete ve hükümete özgü) iktidarların ve normların felsefesiyken, aslında –bütün toplumsal kurumlarda kolayca fark edilebilecek– her mahiyetteki iktidarın ve normun felsefesi olup çıkar.[10] Bu genelliğe, çok daha önemli olan ve bir tür tasıma dayanan bir diğer genelleme eşlik eder: Foucaultcu bir tarzda, basbayağı davranışların yönetilmesi ya da eylemler üzerinde eylemde bulunulması olarak tasavvur edilen iktidar bir *yaptırma sanatıdır*; ya da yaptırmak, duyguların sonucudur, zira duygu, bir duygulanımın (bir şeyle karşılaşmanın) bana yaptığı şey (bende ya sevinç ya da keder doğurur) ve *bunun sonucunda da bana yaptırdığı şey* demektir; çünkü *conatus*'un yönlendirilmesi ve bir şey yapma arzusu bir duygu sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla işlevsellik bakımından iktidar, duygu üretimi ve duygular aracılığıyla teşvik etme mahiyeti taşır. O halde, davranışları yönetmek, bir duygulandırma sanatından başka bir şey değildir; etimolojisine uygun olarak, yönetmek (*gouverner*) yönlendirmek demektir, ama sözcüğün en düz, hatta geometrik anlamıyla: Arzunun *conatus*-vektörlerini belli istikametlere yönlendirir. İktidar, aynı hizaya getirme uygulamaları toplamından ibarettir.

Tabi olmuş bedenleri harekete geçirip norm nesnelerine yönlendiren, yani uyruklara hükümranın hükmünü sürdürmek için gereken şeylere uygun olan hareketleri yaptıran duygular bütününe *obsequium* adını verir Spinoza. *Obsequium*'un iki saf ifadesi vardır ve bunların sonucunda davranışlar norma uygun olarak yönlen-

10. *Politik İnceleme*'yi toplumsal kurumlara dair genel bir teori gibi yorumlayan bir okuma için bkz. Frédéric Lordon, "L'empire des institutions", *Revue de la Régulation*, no. 7, 2010, http://regulation.revues.org; "La puissance des institutions", *Revue du MAUSS permanente, 2010*.

dirilir ki bu da uyruğun kurallara uymasını (*sequor*) sağlar: "Uyruklar bağımsız olmayıp, Site'nin gücünden ve tehditlerinden ürktükleri ya da sivil hali sevdikleri ölçüde Site'ye bağlıdır." (*TP*, III, 8)[11] İktidarın duygu konusundaki iki kutuplu gerçeği işte budur: Ya korku ya da sevgi üzerinden işler. Bu gerçek, patron iktidarı da dahil, bütün iktidarlar için geçerlidir. Bütün iktidarlar gibi, patron iktidarı da tecrübe ede ede sevgi aracılığıyla hükmetmenin korkutarak hükmetmekten çok daha etkili olduğunu öğrenir. Zira insanlar, insanca bir hayat sürmeye, "ama kan dolaşımı ve tüm diğer hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerin yerine getirilmesiyle değil, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek hayatla tanımlanan bir hayat"[12] (*TP*, V, 5)*; sürmeye can atar. Oysa çıplak hayatın maddi idamesi tek başına "kan dolaşımı"nın pek de ötesine geçmez ve ne kadar çok arzulanırsa arzulansın, etkime gücünün uygulanmasına bir ufuk sunmaz. Tabi olanları sevindirme stratejisi güden iktidar, bu gücün uygulanmasını "uygun" yönlerde, yani kendi efendi-arzusu doğrultusunda ve esir alma amacıyla gerçekleştirir. Seferber eden, işte bu yolla seferber edilenin "çekimserliğinin" üstesinden gelmeye çalışır, zira tabi olan, ancak kendisinin addettiği ve gerçekte de artık kendisine ait hale gelen arzular sunulduğu takdirde sevinir. Böylece hiçbir çekimserlik duymadan harekete geçer ve... asıl adı "mutlu itaat" olan rızanın tatlı evrenine adımını atar.

Gelgelelim itaat bir külfettir, zira –Spinoza'nın da birçok kez belirttiği gibi– insanlar eşitleri addettikleri kişilerin hükmü altında bulunmayı sevmezler. Modern bireycilik, krala kolektif hayal gü-

11. *Traité politique*, III. Bölüm, 8. madde, çev. Charles Ramond, *Oeuvres V*, Paris: PUF, 2005; Türkçesi: *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2012, 28. Küçük değişikliklerle aldım. *–ç.n.*

* Türkçesi: *a.g.y.*, 39. *–ç.n.*

12. Burada kan dolaşımına yapılan gönderme muhtemelen Hobbes'a karşı bir polemik işlevi görüyor. Hobbes'a göre, siyasal kurumlar, bireysel *conatus*'ların ayakta kalmak için bulduğu ek bir araçtır. Hobbes *conatus*'u, hayati kan dolaşımı işlevini sürdürmeyi hedefleyen, dolayısıyla düpedüz *kendini idame etme* amacı taşıyan, bedensel refleksler diye tanımlar. Spinoza ise *conatus*'u (belli bir durumu değil) *varlığını sürdürme* hareketi olarak, yani yönelim bakımından olabildiğince yaygın ve çeşitli güç uygulamaları olarak tasavvur eder.

cünde mutlak bir farklılık bahşetmek amacıyla onu ilahi niteliklerle donatan geçmişe ait simgesel stratejileri hükümsüz kılmıştır. Güya eşitlerin yönetimindeki dünyada, patronlar (her türden patron: başkalarını hizmetlerine alanlar) külfetsiz itaat üretebilecek başka hizalama yöntemleri araştırmak zorundadır. Külfetli ya da külfetsiz, yani kederli ya da sevinçli: Baskı ile rıza arasında kurulan sahte çatışkı işte bu gerçek çatışkıya dönüşür. Kimilerinin, başkalarına baskıymış gibi görünen (ama yabancılaşma denen dolayımsal biçimde görünür bu, zira fark edilir bir şekilde kendi kendine yabancılaşmış olan "baskılanan kişi" ahmakça "evet" der) rızasının çıkmazlarından kurtulmak için, önce evrensel duygu köleliğine dikkat çekmekten, *sonra* da bu köleliğin tikel duygusal içeriğine ayrım yaratma görevini vermekten başka bir seçenek yoktur. Zira hepimiz aynı şekilde duygularımızın kölesiysek ve arzularımıza bağlıysak, o zaman mutlu bir şekilde bağlı olmak ile kederli bir şekilde bağlı olmanın aynı şeyler olmadığı apaçıktır. Öyleyse "baskı" ve "rıza", iktidara ve normalleştirmeye dayalı kurumsal koşullarda, keder ya da sevinç duygusunun aldığı isimlerden başka bir şey değildir. Bu adlandırma meselesi Spinoza'da belirleyici bir meseledir: Yalın öznel duygu ifadelerini nesnel işlemlere dönüştüren "baskı" ve "rıza" sözcüklerinin hangi açmazlara yol açtığını görmek yeter. Şayet Spinoza isimleri, özellikle de duyguların isimlerini yeniden biçimlendirme gibi bir zahmete ve riske (özellikle de dilsel alışkanlıkları altüst ettiği için yanlış anlaşılma riskine) giriyorsa,[13] bunun sebebi birinci tür bilgiye, yani "rasgele deneyimden edinilen"[14] bilgiye, duyguların etrafında ve gerçek nedenler bilinmeksizin kendiliğinden ortaya çıkan bilgiye ait sözcüklerin tuzağına düşmek istememesidir. François Zourabichvili'nin de belirttiği gibi, Spinoza yeni bir dil yaratma zorunluluğuna

13. "Bu kelimelerin günlük kullanımda başka anlamlar içerdiğini biliyorum. Ama benim amacım kelimelerin ne anlama geldiğini göstermekten öte sadece şeylerin doğasını açıklamak..." (*Ethica*, III, Duyguların Tanımları, XX, Açıklama; Türkçesi: 485.)

14. *Ethica*, II, 40, II. Not.

teslim olur:[15] "Spinoza dili" diye bir şey vardır, çünkü birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi –yani, kurucu nesnellik açısından şeylerin bilgisi– arasındaki kopuşu belirtmek için isimleri yeniden biçimlendirmek gerekir. Hatta Durkheim da buna teslim olur; nitekim kurumsal normların "baskıyla" işlediği Durkheim'da defalarca teyit edilir. Oysa "baskı" bir duygunun ifadesinden başka bir şey değildir ve bu bağlamda da (öznel olarak) ifade ettiği nesnel olgu nedensel belirlenimdir. Bu anlamda, razı geldiğimizde, "baskı" görüyor, aslında belirleniyoruzdur. Baskı ve rıza, belirlenimin (sırasıyla, kederle ve sevinçle) yaşanmış biçimlerinden ibarettir. Baskı görmek, kederli bir halde bir şeyler yapmaya belirlenmiş olmak demektir. Razı olmak –*obsequium*'daki *sequor* anlamında, kurallara uymaya razı olmak– ise sevinçli bir duygu tarafından içsel külfeti hafifletilmiş itaatle yaşamak demektir.

15. François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris: PUF, 2002.

Kendiliğinden Yeniden Büyülenmek

■

PEKİ *SEQUOR*'A DAYALI mutlu belirlenimi ve itaatin hafiflemesini sağlayan duygular nereden gelir? Gayet tuhaf bir şekilde, bu duygular öncelikle ücretli emekçilerin kendisinden gelir; öyle ki onların adapte olmaya yönelik duygusal mekanizmaları istihdam durumlarına kimi zaman yeni bir veçhe kazandırabilir.

Bu dönüşüm olanağı her şeyi şuna borçludur: Kendi başına hiçbir şey ya da hiçbir durum nesnel olarak taşıyıcısı olacağı bir değer ya da anlam vazetmez. Spinoza bu hususu devamlı vurgular: Ne değer ne de anlam şeylere aittir; bilakis bunları ele geçiren arzulayıcı güçlerin *ürünüdürler*. "[B]iz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz" (*Ethica*, III, 9, Not)*. Şüphesiz, bu ifade Spinoza felsefesinin kaygı verici tuhaflığını ortaya koyan ve ona en yerleşik düşünsel alışkanlıklarımızı yıkma gücünü kazandıran hususlar arasındadır; zira arzu ile değer arasında kendiliğinden kurduğumuz bağı tersyüz eden Spinoza felsefesi, değerin nesnelliğine dair bütün olasılıkları ortadan kaldırır. Değer, şeylerin içsel bir özelliği, takdir edici olan arzunun kendisine yalnızca model alacağı bir özellik değildir; keza arzularımız nesnel olarak zaten mevcut olan, arzulanan şeylerden oluşan bir dünyaya yönelme çabasından da ibaret değildir. Değeri

* Türkçesi: 345. –*ç.n.*

arzunun öncesine yerleştiren kendiliğinden betimlemenin tam tersine, *Ethica*, III, 9. Önerme'deki not, şeylere biçilen değerin kaynağında temel olarak arzu donatımlarının bulunduğunu belirtir. Bırakın arzunun değer tarafından tetiklenmesini, bilakis değer arzu tarafından üretiliyordur. Nitekim arzunun *değer üreten* bir güç olduğu söylenebilir.

Peki her şeyin ve her durumun, bizim özgür *değer üretici* donatımımızı bekleyen bir bakıma bakir, tarafsız bir halde somut olarak karşımıza çıktığı anlamına mı gelir bu? Tabii ki hayır, zira *conatus*'un kendiliğinden donatım faaliyeti olan, şeylere değer biçme işi herkeste *değer* şemalarından ve kurulu ön-değerlendirmelerden oluşan bir kümeye göre yapılanır; karşılaşılan yeni şeyler de "karşılaşma durumu"nun özellikleri itibarıyla az çok uyarlanmış bağlantılılık ilişkilerine göre bu kümeye dahil edilir: Örneğin falanca sanat eserini gördüğümde, ona falanca değeri atfederim, çünkü bu eseri daha önce karşılaştığım ve değer biçtiğim eserlerle kıyaslayabilirim; ayrıca bu eserle, meşru bir kurum olarak tanıyageldiğim falanca yerde (müzede, galeride) karşılaşmışımdır ve yanımda da yetkin bir uzman addettiğim falanca kişi vardır ve övgüler düzmektedir (ya da, tam tersine, söz konusu eseri daha önce güzel diye değerlendirdiğim eserlerin karşısına koyarım; bulunduğum yerse beni hep hayal kırıklığına uğratmış olduğuna *a priori* hükmettiğim bir yerdir; ayrıca birtakım insanların olumlu fikirleri vardır zihnimde, ama ben o insanlara karşı iyi duygular beslemiyorumdur). Ben yeni şeylerle karşılaştıkça, değer üretici fıtratımın değerlendirmek için ortaya çıkması ve zenginleşmesi, fıtratımın kendi temel unsurlarına ve direnç yapılarına sahip olmadığı anlamına gelmez – üstelik benim fıtratım, müstesna (benim için müstesna) bir karşılaşmadan ötürü birtakım büyük ve ani değişikliklere maruz kalsa bile bu böyledir. Dolayısıyla, yeni karşılaşılan bir şeye değer biçilen durum, *pratikte* (bu "pratikte" sözü, *Ethica*, III, 9'da geçen "[Ruhun, açık ve seçik, keza karışık fikirleri olduğu] sürece" sözüne karşıttır) değer oluşturma açısından eşyönlü değildir: Bütün değer biçmelerin önceden aynı olasılığa sahip olabile-

ceği bakir bir alanın tarafsızlığını taşımaz. O halde, hem toplumsal olarak hem de kendi yaşantıma istinaden meydana gelmiş olan *değer üretici* fıtratım, büyük ölçüde önceden belirleyicidir. Ama her şeyi de önceden belirlemez, zira yeni duygusal ihtiyaçların etkisiyle yürütülen yeni değer biçmeler için az da olsa imkân bırakır kimi zaman.

Ücretli emek durumu, yani zorunlu bir işle karşılaşma, büyük ihtimalle, hizmete alınanın değer biçici fıtratının kapsamına girer; bu da, en azından fakirleşme denen musibetten sakınma saikine dayandığı sürece, ıstırap ve keder verici dayatma durumunun kendisinden kaynaklanır. Ama *conatus*'un *vis existendi*'si/var olma kudreti (bu kudret kendiliğinden sevince yönelir, zira sevinç etkime gücünün artması demektir) başta kederli biçimde yaşanmaya mahkûm durumları yeniden donatma gücüne sahiptir kimi zaman. "Sevinç yarattığını hayal ettiğimiz ne varsa hepsinin var olması için elimizden gelen çabayı gösteririz," der (*Ethica*, III, 28). Keza şöyle der: "Zihin mümkün mertebe bedenin etkime gücünü artıracak ya da ona yardımcı olacak şeyleri hayal etmeye çabalar" (12); ya da tam tersine, "zihin hem kendi gücünü hem de bedenin gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyleri hayal etmekten kaçınır" (13, Önerme Sonucu)*. *Conatus* kendi başına olduğu sürece, sevincin peşinden gidecektir. İlk bakışta ona en nahoş gelen durumlarda bile sevinci arar – bunun en uç örneği olağandışı bir ilkelliğe ve güce sahip Elias karakteridir: Primo Levi, Elias ile Auschwitz toplama kampında karşılaşmış ve onun hem kampta sevince kavuşabildiğini hem de "gerçek anlamda mutlu bir insan"[16] olabildiğini söylemiştir.

Farkında olsun ya da olmasın, genel olarak patron (başkalarını hizmetine alan kişi) bu temayülden yararlanır. İşte bu yüzden, en baştan savma işler bile, kişisel ve toplumsal kimi koşullarda, yeni sevinç donatımları için zaman zaman az da olsa imkân bırakır; ge-

* Türkçeleri sırasıyla: 385, 351, 353. –*ç.n.*

16. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris: Julliard, 1995, 128.

nel mahiyetteki arzu bir bakıma özgül güncelleştirmeler yapabileceği durumlar yaratır, mesela yapılan iş "ilginç" ya da anlamlı bulunur. Marksist eleştirinin, mübadele değerine yönelik üretimde ve niteliksiz "soyut emek"te tespit ettiği, içeriğe karşı kayıtsızlık aslında çok güçlü bir eğilimdir. Ama tamamen karşı konulamaz da değildir.

Sermaye açısından durum böyle değildir, öyle ki sermayenin birikim ve nesnesiz değer biçme süreci tam bir tözsel çıkarsızlığa mahkûm olabilir – böylece yalnızca para değeri ortaya çıkarmaya yönelik genel çıkar kalır geriye. Oysa para-sermayeyi, yalnızca öngörülen artık değer oranına istinaden, şu ya da bu faaliyete kayıtsızca yönlendirmesi gereken sektörel kayıtsızlığın ötesinde, sanayi kapitalistleri *de* kendi yapıp ettiklerine çeşitli biçimlerde duygusal bağlılık sergiler. Elbette bu bağlılığın hiçbir özel yanı yoktur, yatırımı azaltmayı ve sermayeyi başka işlere yöneltmeyi engellemeye gücü yetmeyebilir. Ama bu bağlılık hiçbir şey demek de değildir; giriştiği faaliyeti ahlaki olarak değerlendiren sanayi sermayesi/kapitalisti, içeriğine doğrudan doğruya bağlı türlü türlü vazife kimliği yaratır: Büyük inşaat şirketleri için "inşaatçıbaşı", bilişim şirketleri için "teknik ilerlemenin tarihsel öncüsü", anonim medya ya da iletişim şirketleri için "hayat tarzı devrimcileri", vb. Bütün bu anlam ve değer üretimi, parasal birikim arzusuna tam olarak indirgenemeyen bir arzudan, –her zaman önceden var olmasa da üretilen şeylerle temas kurulduğunda ortaya çıkabilecek– para-dışı bir arzudan kaynaklanır.

Buna karşılık, finansal sermayenin *conatus*'u, sermayenin somut değerlenmesi ile arasına mesafe koyduğundan, artık değerin geri çekilmesinden başka bir şeyle temas kurmaz ve başka hiçbir arzu oluşturamaz. Hatta bu *conatus*, içinde hareket ettiği yapılar bu tözsel kopmayı desteklediği sürece hiç mi hiç başka arzu oluşturamaz: Bu yapılar, sanayi sermayesine dayalı şirketlerden alınan küçük hisseleri azaltarak aktiflerin çeşitlenmesini tavsiye eden portföy yönetimi modellerinden tutun, yatırımcıları bu şirketlerin sermayesine sık sık girip çıkmaya sevk eden (yatırımcılar sırf bek-

lenen kazanç farklarına göre girip çıkar ve ilgili tözsel faaliyetler hakkında başka hiçbir şey düşünmezler) likidite yapılarına varıncaya kadar geniş bir yelpaze oluşturur. Sanayi *conatus*'u ise bünyesi gereği, "yapma"nın somutluğuyla donatılmış, "yapma"nın somutluğuna yatırım yapmıştır ve, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, yatırımlarıyla ilgili olarak para-dışı anlamlar ve değer biçmeler meydana getirir: Adeta *kendi-içinde* faaliyetinin avukatlığına soyunur. Her ne kadar saçma bulunabilirse de, şirkete ait "kimlikler" ve "kültürler" bu duygusal kaynaktan yararlanır ve kimi zaman yönetsel uydurmacalardan ibaret olmayabilir ve en azından yöneticiler açısından hakikaten tecrübe edilmiş anlamlara tekabül edebilir.

Gelgelelim aslında ücretli emekçiler açısından çok daha sorunlu olan bu yeni anlamlar, biçimsel olarak mübadele değerine tabi bir faaliyet için de imkânsız değildir. Tamamen sermaye denen soyutlama aracılığıyla yönetilen bir üretimin yabancılaşmasına karşı bireyler ellerine geçen her fırsatta mücadele eder. Sanki sergilenen yaşama güçleri niteliksiz işin ya da anlamsızlığın doğurduğu kederde boğulup gidemezmiş gibi, "zihin mümkün mertebe bedenin etkime gücünü artıracak ya da ona yardımcı olacak şeyleri hayal etmeye çabalar" ve faaliyetin içeriğini değerle donatarak orada arzulanabilir şeyler ve sevinç fırsatları bulmaya çalışır. Hiç şüphe yok ki bunu, hem bireysel eğilimlere hem de içeriklerin doğasına göre farklı ölçülerde yapabilir – daha doğrusu, söz konusu içerikleri zaten hedef almış asgari (toplumsal) değer biçmelere göre yapabilir ve bu değer biçmeler, arzulanabilir şeylerin hayal gücünde üretilmesi için adeta kaldıraç rolü oynayabilir. İster "aferini hak eden iş" gibi biçimsel bir etik aracılığıyla, ister yapılacak şeylere duyulan tözsel bir ilginin icadıyla olsun (bu icatlar nesnel keşiflermiş gibi tecrübe edilir, oysa bunlar bireyin kendi ürünüdür), bu küçük dönüşümler –meydana gelebildikleri takdirde– (Marx'taki anlamıyla) soyut emekteki terk edilmişlik duygusunu kontrol altında tutmaya yardımcı olur. Terk edilmişlik duygusundan ve insanın kendisine yabancı bir arzunun hizmetinde etkime gücünü boşu boşuna harcamasından (aslında hiçbir zaman tamamen "boşu boşu-

na" değildir, en azından ekmeğini kazandırır) doğan bu tehdit, sonuçta çok az –aslında yalnızca iki– tepkiye yol açar: Özne bu durumu kendi kendine itiraf ederek, ya toptan kabullenmeye yönelir (hayat başka yerde, uyanık geçirilen diğer sekiz saattedir), hatta "geçim derdiyle geçmiş bir hayat"tan dem vurarak bunalıma bırakır kendini, ya da (husumet seçeneği) içeride sendikal, dışarıda siyasal başkaldırmaya ve mücadeleye girişir – "keder arttıkça insan kederi yok etmek için daha büyük bir güç harcayacaktır."[17] Ya da özne kendi terk edilmişliğinin ıstırap verici kabulüne boyun eğemez ve "etkime gücünü artıracak ya da ona yardımcı olacak şeyleri hayal etmeye" çabalayarak, kendisine musallat olan kederli çöküş hayaletini yeniden büyülenerek –yani, kendine yeni bir arzu yaratarak– defeder: Efendi-arzuya hizalanmış, ama ondan farklı olan bu arzu, soyut emeğin doğurduğu boşluğa karşı koyabilecek adeta nevi şahsına münhasır bir anlam bularak, mutlu, en azından sevinçli olan, ama kesinlikle anlamsız olmayan bir hayat isteyen üst-arzunun etkisiyle bir arzu-nesne inşa eder. Nitekim sevinçli hayata yönelik üst-arzunun çabasıyla da olsa, bu şekilde yeniden hayata geçirilen ve yeniden arzulanabilirlik kazanan soyut emek, asgari düzeyde yeniden benimsenebilir ve böylece ücretli emekçiler, maddi zorunluluklardan kurtuldukları takdirde onlara çok büyük ihtimalle yavan görünebilecek işlere ilgi, akabinde de tatmin duyarlar.

17. *Ethica*, III, 37, Kanıtlama; Türkçesi: 405.

Efendiyi Sevmek

■

AMA ÜCRETLİ EMEKÇİLERİN *obsequium*'una yönelik hizalayıcı duygular öncelikle dışarıdan, örneğin odaklanmış bir sevgiden –dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten–[18] kaynaklanır. Efendiye itaat ederim, çünkü bu efendi, sevdiğim ve bana sevinç veren lütuflarm hayalî (ya da gerçek) nedenidir. Efendiye bilhassa itaat ederim, çünkü hem "biz insanların [dolayısıyla da tek bir insanın] sevinçle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz şeyleri yapmak için elimizden gelen gayreti gösteririz",[19] hem de "birisi başkalarını sevindireceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa, bu sevincin nedeni olan benlik fikrinin de eşlik ettiği bir sevinç yaşayacaktır".[20] Söz konusu efendinin genelliğini göz ardı etmemek gerekir; efendi çok çeşitli kılıklara bürünebilir: guru, ebeveyn, üniversite hocası, patron, komutan, sevilen kişi, hatta bütün insanların birliği olarak kavranan kamuoyu... yani, ilkin sevilmeden mütevellit sevinç duygusunun, ikinci olarak da kişinin insanları sevinçli kılma yeteneğini düşünerek kendi kendini sevmesinden mütevellit sevinç duygusunun beklenebileceği bütün birey ya da topluluklar: Ben efendiyi sevindirmeye, dolayısıyla da efendi tarafından kendi sevincinin nedeni olarak tanınmama imkân verecek şeyleri yaparım ve bu sebeple efendi beni sever ve sevinmesinden ötürü de beni sevindirir. Bu duygusal mekanizmanın zorunlu sapmalarını bir kenara koyacak olursak (zira bu mekanizmayı tanımamızı sağlayan dolayım-

18. *Ethica*, III, 13, Not; Türkçesi: 353.
19. *Ethica*, III, 29; Türkçesi: 387.
20. *Ethica*, III, 30; Türkçesi: 389. Küçük bir değişiklikle. *–ç.n.*

sızlık Spinoza'da bir psikolojik sezgiden ibaret değildir ve *Ethica*'da koca bir dizi duygu yöntemli şekilde "kanıtlama düzeni"ne göre ortaya çıkar – *Ethica*'da ifadelere haklı olarak *önerme* adı verilmiştir), şu görülür: Yol açtığı duygusal olguların çeşitliliği ve "ağırlığı" bakımından değerlendirecek olursak, bu mekanizmanın görece yalınlığı kendisine epey bir üretkenlik kazandırır: Bu üretkenlik, tanınma arzusu ve sevgi arayışının farklı biçimleri aracılığıyla –bireysel ya da toplumsal– bağlanma türlerine kıyasla ne daha fazla ne de daha azdır. Ücret biçiminde para talebinin aşılması, bağlılığın ve başarılan işlerin tanınması talebine geçilmesi, çalışma sosyolojisinin en çok irdelediği meselelerden biri değil midir? Doğrusu bu da gayet yerindedir, zira adaletsizlik duygusunun, simgesel denebilecek hedeflere yönlendirildiği adamakıllı ortadadır ve bu durum işten beklenen tatminlerin artmasına delalet eder: Para kazanma sayesinde yalnızca fakirlikten sakınmak değil, aynı zamanda işini yapıp sevgi gösterdiğimiz kişinin sevincinin doğurduğu sevince ulaşmak söz konusudur.

Spinoza'nın sözcükleri yeniden biçimlendirme niyeti doğrultusunda, dildeki teamüllerimizin topyekûn dışladığı bir ihtimalden, emek ve ücretli emek gibi durumlarda sevgiden söz edilmesinden rahatsız olmamak gerekir. Zira bizlerin kendiliğinden duygusal anlayışımıza göre değil de üretken tanımın gereklerine göre yeniden biçimlendirilmiş olan "sevgi" –ki dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten başka bir şey değildir– nesnel tatmin konusunda en genel kavramı sunar ve dolayısıyla en sıradanından en toplumsalına kadar mümkün olan her tür tatmin nesnesini kapsar, her halükârda da erotik sevginin ötesine geçer. İşte bu yüzden Laurent Bove'un genel olarak insan "davranışının sevgiye dayalı yapısından"[21] bahsetmesi ve nesnesi ne olursa olsun arzunun temelde sevgiye dayalı olduğuna parmak basması gayet yerindedir. Zira güç olarak *conatus*, güç artışına yönelik bir çabadır; yani, sevinçli duy-

21. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996, 41.

guların (Spinoza bunları bedenin etkime gücünün artması olarak tanımlar[22]) peşinden giderken, kederli duygulardan sakınır. Keza bu yüzden de ücretli emek gibi toplumsal alanlarda ortaya konan sevgi talebini izah etmek için *ontojeni*'ye* dayalı bir varsayımı devreye sokmaya hiç gerek yoktur. Ayrıca bu talebe, bebek ile anne-babası arasındaki ilk bağı oluşturan temel sevgi talebinin (bu bağa psikanalizin atfettiği mutlak önceliği vermek için "Temel" yazası geliyor insanın) –yüceltme aracılığıyla gerçekleşen– başkalaşımı olarak bakmaktan da imtina edebiliriz. Sevgi talebinin genel mekanizması, arzu kuvveti ve sevinçli tatmine yönelik çaba olarak *conatus*'a bağlıdır esasen ve özellikle de bir başkasına kendimizi sevdirmek ve ondan sevinç sağlamak üzere söz konusu kişiyi sevindirme kabiliyetimizin belirlenmesiyle ilintilidir (*Ethica*, III, 29 ve 30). Bu temel duygu işleyişinde, ebeveynler ilk uygulama alanından başka bir şey değildir, kaldı ki ebeveyn sevgisi kronolojik bir önceliği olduğunu iddia edebilirse de asli bir psikojenetik önceliği olduğunu kesinlikle öne süremez.[23] Sevgi talebi yeni fırsatlar sunmaya elverişli durumlarla karşılaştığı her seferinde çeşitlenerek yeniden harekete geçer.

Ücretli emeğe dayalı toplumsallaşma aslında bu durumlardan biridir; hatta sağduyu da bunun böyle olduğunu söyler. Şevklinin, gayretkeşin, dalkavuğun ve dürüstün aynı anda peşinden koştuğu çeşitli arzu nesneleri arasında sırf ilerlemeye, büyümeye ya da rekabete yönelik stratejik çıkarlar değil, gerek üstlerinden biri (özel bir insan) tarafından, gerekse temsilcilerinden birinin suretinde kurum (sevgi besleyen büyük güç) tarafından sevilmenin doğurduğu sevinç arayışı da vardır. Şayet takdire dayalı sevgi arayışı mekanizması mutlak bir genelliğe sahipse ve dolayısıyla özel bir

* Bir organizmanın döllenmiş yumurtadan olgun formuna kadar geçirdiği değişim ve gelişim. –*ç.n.*

22. *Ethica*, III, Tanım III.

23. Şurası açık ki bu durum, söz konusu kronolojik önceliğin çağrışımların temelinde bulunmasını engellemez; bu çağrışımlar öyle güçlüdür ki tekrar tekrar etkin hale gelerek, ebeveyn figürlerinin sonraki sevgi arayışlarına aktarılmasına yol açar nihayetinde.

örnek suretinde iş hayatına da sunulmuşsa, o zaman ücretli emek ilişkisindeki sevgi yoğunluğu, kendisini ifade etmesi için ona az çok büyük bir alan açan olumsal koşullara göre değişiyor demektir – örneğin yönetimin bireyselleşmesi bunun sonucudur (söz konusu bireyselleşme büyük ölçüde, toplumsal ilişkilerin "psikolojikleştirilmesi"ne yönelik çağdaş eğilimlere bağlanabilir). Şu var ki takdir arayışı biçimine bürünen efendi-patron sevgisi, özel "yabancılaşma" biçimlerinden biri olarak, "rıza" olarak (çünkü söz konusu sevgi sevinçli duyguların kaynağıdır), ücretli emekçilerin duygular bütününe aittir. Dolayısıyla bu sevgi hizalama kaynağıdır da aynı zamanda, zira sevgi talebinin duygusal mekanizması, *bünyesi itibarıyla*, talepkâr, arz edeni sevindiren şeyi yapmaya ve böylece kendi arzusunu arz edeninkine uydurmak için onun arzusunu benimsemeye/öngörmeye sevk eder. Öyleyse, tabi olanın, kendisi de hizalanmış olan üst makama göre hizalanması, genel, hiyerarşik ve parçalanmış duygusal hizalama yapısının bir parçasıdır, zira bağımlılık zincirleri *aynı zamanda* takdire bağımlılık zincirleridir. Bu yüzden, ücretli emek ilişkisinin genel yapısına ve bu yapının yerel olarak hayata geçtiği şirkete sızan, takdire dayalı sevgi arayışının genel duygusal mekanizmaları, *conatus* sağlayan tikel hareketler –arzular ve eylemler– doğurma özelliğine sahiptir ve kurumun (yöneticilerinde cisimleşmiş olan) efendi-arzusunu tatmin etmek için bu hareketler "kendiliğinden" işbirliğine girer. "[S]evinç duygusu yaşayan bir insanın tek arzusu bu duygusunun sürüp gitmesidir ve sevinci katlandıkça onu sürdürmek arzusu da o oranda katlanır";[24] bunun sonucunda, gönüllü kölelik denen özel tuzağa en çok düşen ücretli emekçiler, bir arzuya hizmet etmek üzere sevinçle harekete geçerler – görünüşte kendilerine ait olmayan bir arzudur bu, ama sevgi talebinin duygusal mekanizması bu arzuyu tamamen onlara ait kılmıştır. İlk izlenime takılıp kalmak ve "yabancılaşmış" görünen bu çabalar karşısında "alay etmek ya da hayıflanmak"[25] hiçbir işe yaramaz: "Günün on iki saatini idari de-

24. *Ethica*, III, 37, Kanıtlama; Türkçesi: 405. 25. *TP*, I, 1.

netim yaparak geçirip de bu işi hâlâ sevmek nasıl mümkün olabilir?.." Bu çabalar yabancılaşmamıştır, çünkü özerk bir sert çekirdeğe (ki aslında mevcut değildir) sahip öznenin dışında kalacaklardır; Althusser öncesi Marx yorumlarının zaman zaman yeniden ele aldığı, "kendi kendisinden kopuk" halde kalabilecek, şu "kendi kendisinin dışında olma"nın esrarengiz biçimi olan bir öznedir bu. Tabi olanın, sevindirmek ve kendini sevdirmek için, üstü'nün arzusuyla hemhal olma arzusu, en küçük itiraza yer bırakmayacak şekilde *kendi* arzusudur ve onda hiçbir "dıştanlık" yoktur. Bu arzunun *en başta* onun arzusu olmaması pek önem taşımaz: Hiç kimsede "kökensel" arzu diye bir şey yoktur ve söz konusu arzu da tabi olanın basbayağı arzusu haline gelecektir. Tek yabancılaşma, gönüllü köleliğe ilişkin yabancılaşmadır, ama bu da evrenseldir ve insanlar arasında hiç mi hiç ayrım yapmaz.

Temayül İmgeleri

■

ÜCRETLİ EMEKÇİLERİN rızası odaklanmış –belli bir kişiye yönelmiş– sevgi duygusu biçimine bürünmez sadece. Zira insan belli bir itici gücün yörüngesi dışında da arzu duymaya sevk edilebilir. Tüketimi, beğenileri ya da temayülleri konu edinen sosyoloji –hatta normların, yani davranış tarzlarının, dolayısıyla davranma arzusunun bünyeye katılması anlamında toplumsallaşmadan bahsettiği ölçüde bir bütün olarak sosyoloji– bu duruma yeterince tanıklık eder. Toplumsal gövdenin kendi üzerinde durmaksızın yürüttüğü ve istenecek şeyleri, benimsenecek temayülleri, peşinden gidilecek görkemleri, vb. üreten muazzam öz-duygulanım çalışmasını ortaya sermek imkânsızdır. Nesnesiz arzu anlamına gelen *conatus* nesnelerini toplumsal dünyada bulur. Bu nesneleri, *conatus* sağlayan diğer atılımların görünümünde bulur esasen; zira, bir nesneye yönelik arzunun bir diğer nesneye çağrışım ya da bağlantılılık yoluyla (*Ethica*, III, 15, Önerme Sonucu) geçişi haricinde, duygu taklidi (*Ethica*, III, 27) arzunun temel yaratıcısıdır.

Arzunun, salt *iki yönlü* olan, taklide dayalı etkileşimlerden doğduğu fikrini parçalarına ayırmak için bu "temel" sözcüğünü vurgulamak gerekiyor.[26] Kişiler arası etkilerin fenomenolojisi, ilişkilerin oluşturduğu bir yapının –ki bireyler bunun yerel icrasıdır– görünen kısmından ibarettir. Bir adamı taklit etmek, bir kadını de-

26. Spinozacı duygu taklidinin doğrudan doğruya toplumsal-kurumsal bir analizi için bkz. Frédéric Lordon, "La puissance des institutions", *Revue du MAUSS permanente*, Nisan 2010, http://www.journaldumauss.net.

ğil... bir erkeği... taklit etmek demektir. Ayrıca söz konusu kişi, sırf insan olma niteliğine, dolayısıyla da bütün toplumsal ilişkilerin ağırlığı altında olmasına bağlı olarak az çok taklit edilebilir ya da (taklit edilmemesi gerektiğinde) taklit edilemeyebilir; bu da taklitçi tarafından algılanan diğer her tür toplumsal niteliğine önyargıyla bakmaksızın gerçekleştirilir ki taklide ilişkin düzenlemeler de bunun sonucunda ortaya çıkar. Söz konusu kişi beyaz mıdır yoksa siyahi mi, zengin midir yoksa fakir mi, genç midir yoksa yaşlı mı, falanca gruba ya da alt-gruba mı mensuptur yoksa bir diğerine mi, kendisine buyurucu vasfı kazandıran özel bir itibara mı sahiptir, yoksa kendisini yetkili bir merci kılan simgesel bir sermayeye mi, vb? Bu (toplumsal) niteliklerde ifade bulan ve fenomenolojik görünümlerine dayalı yüzeysel düzey haricinde *kişiler arası* mahiyette artık hiçbir şey barındırmayan taklitleri belirleyen şey, her zaman toplumsal ilişkilerdir. Bu hususlar, taklit mekanizmasını somut olarak yürüten toplumsal ve kurumsal dolayımların –örneğin, belli failleri çok daha taklit edilebilir kıldığı için simgesel sermayenin üretimine ilişkin dolayımların– geniş yayılımı ve karmaşıklığı konusunda fikir vermeye yeter. Böyle bir karmaşıklık, meseleye genel plandan bakılmasına engel olur ve neredeyse şunu söylemekten başka bir seçenek bırakmaz bize: En küçük arzu taklidinde bile toplum topyekûn işbaşındadır.

Şu noktaya dikkat çekilebilir şüphesiz: Bu belirlenimin gayrişahsiliği, şahıslara göre değişen yollar izler ister istemez; ya gerçek kişiler sunulur doğrudan taklit deneyimine, ya da kurmaca kişiler. Bu kurmaca kişilerin taklit edilebilirliği –Yves Citton'un "mitokratik"[27] diye nitelediği– anlatı gücü sayesindedir ki bu güç de aslında hayal gücüdür. Hayal gücünün üretmeye muktedir olduğu temayüller, yani arzulanan hayatlar malumdur. Ama öncelikle bu arzu üretimi biçiminin ayırt edici özelliğini vurgulamak gerekiyor: Müphem, yerel olmayan, gayrişahsi ve tam olarak tespit edileme-

27. Yves Citton, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Editions Amsterdam, 2010.

yen, dolayısıyla da unutmaya ve bilinçdışına çok uygun olan mekanizmalarla belirlenmiştir bu üretim. Aslında "çok *daha* uygun" demek gerekirdi, zira Spinoza edimlerimize ve arzularımıza dair bilincin bunları belirleyen nedenlere kadar uzanamadığına dikkat çekmiştir. Üstelik bu belirlenimler fazlasıyla çeşitlilik ve yaygınlık gösterdiğinde ve –deyim yerindeyse– bireylerin toplum denen havuza dalmasının ürünü olduğunda, bu durum daha çok geçerlilik kazanır. Zaten kendisinin belirlenmiş olduğunu düşünmeye pek yanaşmayan arzulu birey, nedensel sürecin hem karmaşıklığı hem de yavaş yavaş gözden kaybolması sayesinde, belirlenimin bireyin fark edemeyeceği kadar usulca bilinçdışına geçtiği durumda, kendisini arzusunun kaynağı olarak düşünmeye meyleder iyice. Burada söz konusu olan şey, ne odaklanmış sevgi bağımlılığı ne de kişileştirilmiş duygu taklididir: Varoluşun izlediği yol boyunca kâh sonsuz küçük kâh kökten belirleyici ("aydınlanma") toplumsal etkilere maruz kalman sayısız durumun oluşturduğu bir süreçtir bu. Bilişsel açıdan en ekonomik çözüm olan bir budama sayesinde, hissedilen arzu kendini bilince dayatır ve hayal gücünün öz-belirlenim ve menşe olarak irade yanılsamasına boyun eğmesini sağlar. Falanca faaliyeti, diyelim ki ("müşterilerle temas nedeniyle") satışı, ("titizlik zevki yaşattığından") hesap denetimini ya da finansal analizi, ("ilişki kalitesi nedeniyle") müşteri hizmetlerini sevmek; falanca sektörü, sözgelimi petrol aramayı (mücadele), havacılığı (yüksek teknoloji), inşaat mühendisliğini (açık alanlar) sevmek; şirketlerin sağladığı şatafatı istemek –başarının ikbale ve kazanılan paraya göre ölçülmesi, hayatın "şirket" hayatı gibi yaşanması (bir sürü işle meşgul olmak, seyahatler, kıyafetler, karakteristik nesneler)–; ilgili kişi bunların "kendi seçimi" olduğunu, "kendisinin" hoşuna gittiğini, her zamanki temayülü olduğunu söyler. Bu şeyleri arzu nesnelerinde tesis eden ve kişinin ücretli emek tercihlerini belirleyen, duygudan doğan imgeler yığınının tamamen dışarıdan geliyor olması o kadar önemli değildir. Şu var ki dışarıdan uyandırılan ama hakikaten içselleştirmiş bu arzular, kendilerine uygun düşen bir iş sayesinde tatmin fırsatı bulunca, se-

vinçli bağlılıklara yol açar. Hiçbir anlamı olmasa da günümüzde moda olan tabirle söylersek, birey "kendini gerçekleştirir", yani aslında arzusunu gerçekleştirir. İfadenin bu dönüşlü hali öznelci yanılsamayı faş eder; bu yanılsama özneyi ve arzusunu tamamen eriterek (çünkü "kendini gerçekleştirmek" ve "arzusunu gerçekleştirmek" aynı şeydir) şunu ima etmek ister: Böylesine tam bir örtüşme, öznenin kendi arzusunun münhasıran kaynağı olmasıyla mümkün olabilir ancak. Gerçekte şirket için adeta ısmarlama usulüyle imal edilip mutlak anlamda benimsenen arzunun akdedildiği kişi "razı olur" ve kendiliğinden sevinçle harekete geçer.

Nitekim bir bütün olarak toplum, başka şeylerin yanı sıra eğitim, formasyon ve yönlendirme sistemleri aracılığıyla temayül imgeleri üretmeye çalışır. Bu imgeler de bireyleri, yani hizmete girmeyi arzulamak üzere koşullanmış müstakbel çalışanları önceden hizalar. Ama bütün bu süreç kısmi bir maksatlılığın nesnesidir yalnızca, zira apaçık belli bir amacı olan mesleki yönlendirme sistemi bir yana, toplumun daha genel düzeydeki hayal üretimi yönetilebilir bir şey değildir ve önceden tasarlanmış bir uyumlandırma çabası içermeyen, öznesiz bir işleyişle, kapitalizmdeki iş bölümünün gereksinimlerine göre gerçekleşir. Hatta kimi zaman söz konusu işbölümüne karşı koyar, zira temayül imgelerinden oluşan bu akıntıda şairlerin, gezginlerin, sistem dışında kalmış çiftçilerin, iflah olmaz sanatçıların ya da diğer tüm ayrıksı şahsiyetlerin –işe yaramazların, itaatsizlerin– imgesi de vardır.[28]

28. Üstelik kapitalizm bu ayrıksı şahsiyetleri kendi bünyesine katmak için bütün yaratıcılığını sergiler... ne var ki her zaman başarılı olamaz.

Ruhları Ele Geçirmenin Totalitarizmi

■

DEMEK Kİ önceden hizalama kusursuz olmaktan uzaktır. α sapmasını azaltmak için daha yapılacak işler vardır. Bu konuda dışarının yapmadığı şeyi yapıp tamamlamayı şirket üstlenir. Şirket, gerek ücretli emek ilişkisine, parasal bağımlılıklara dayalı temel yapıların, gerekse genç bireyleri önceden normlara uydurup ücretli çalışma hayatına hazırlayan toplumsallaşmanın genel işleyişinden nemalanabilir. Ama yukarıda gördüğümüz üzere, α açısının *azaltılması* artık ona yetmez. Ekonomik faaliyetin yeni ihtiyaçlarını, hissedarlardan ve rekabetten kaynaklı dış kısıtlamaların baskısını bahane eden, (ama onu "kısıtlayan" yapılar aynı zamanda sermaye ile emek arasındaki güç ilişkisini o kadar değiştirir ki sermayeyi yeni bir istihdam normu dayatmaktan alıkoyan hiçbir şey kalmaz) neoliberal şirket artık büsbütün hizalamaya ve sapmayı *ortadan kaldırmaya* (α=0 yapmaya) uğraşır.

Zorla katılım (aslında buna kederli duygular aracılığıyla aşırı harekete geçirme desek daha doğru olur) neoliberal şirketin paradoksunun sonu demek değildir: Neoliberal şirket, kendini sevdirmeye olmasa bile, *hem* arzusunu benimsetmeye *hem de* böylece ücretli emekçileri sevinçli duygular rejimine dahil etmeye girişir.

Bu bağlamda "benimsemek" sözcüğünü, en çetrefil anlamıyla, kusursuz ölçüde sahip çıkma ve uyum gösterme olarak anlamak gerekiyor. Kısıtlanmazlık semptomu itibarıyla α-sıfır tasarısının anlamı da işte budur. Dolayısıyla, belli bir stratejik duruma işaret etmesi bir yana, kısıtlanmazlık feveranı her şeyden önce yeni bir

siyasal biçimin çekirdeğidir. Bu yeni biçime totalitarizm adını verebiliriz. Sözcüğün klasik anlamıyla değil şüphesiz; bu bağlamda totaliterlikle kasıt, *topyekûn* tabi kılma, daha doğrusu ücretli emekçilerin topyekûn *seferber edilmesi* hedefidir ki bu da iki anlama gelir: Hem tabi olanlardan –yaygın tabirle– "kendilerini işlerine adamaları" talep edilir, hem de tabi olanlar, şirket tarafından tamamen kuşatılır. Bu topyekûn hizmete alma tasarısının mimarı da nicel temellüklerdeki sapmalardan ziyade, bireyler üzerinde kurulmak istenen nüfuzun aşırılıklarıdır. Neoliberal şirketin can attığı üzere ücretli emekçilerin *bütün* hayatlarını ve varlıklarını kendisine tabi kılmak, yani çalışanların eğilimlerini, arzularını, hareket tarzlarını kendi amaçlarına hizmet edecek biçimde yeniden üretmek, kısaca onların tekilliğini yeniden biçimlendirmek ve böylece kendisine matuf bütün eğilimlerin bundan böyle aynı yönde "kendiliğinden" hareket etmesini sağlamak... – böyle bir tasarı bireylerin bedenini topyekûn (sözcüğün neredeyse şamanik anlamıyla) *ele geçirmeye* yönelik akıl ve mantıktan uzak bir tasarıdır. Bu yüzden totaliterlik öylesine derin, öylesine topyekûn bir kontrol altına alma hedefi anlamına gelir ki artık yalnızca dışarıdan köleleştirmekle –istenen eylemleri elde etmekle– kalmaz, "içeriden" de tamamen tabi olunmasını talep eder. Neoliberal şirket, kusursuz hizalama, yani sözcüğün en katı anlamıyla adanmışlık –ve $\vec{d}$'yi $\vec{D}$'ye arada boşluk kalmayacak şekilde "yapıştırmak"– ister. Arzu ve eğilim gibi ölçütler bakımından birey ile şirket arasında ayrım olmamasını, bir başka deyişle tam bir *örtüşme* olmasını ister.

Neoliberal şirket, çalışanların etkime gücünü topyekûn ele geçirmesinin koşulu olarak, kendisinin amaçlarıyla tamamen özdeşlemesini istediğinden, bireyleri "alıkoyar" ve hizalanma derecelerini önceden değerlendirir. Bu bireyler arasında dosdoğru kendi başına hareket eden ve şirketin gösterdiği yönde kendiliğinden ilerleyen bireyler vardır, zira bu bireylerin en başından beri kendi hayati çıkarları, hem para kazanmayı hem arzulanan bir hayat tarzına erişmeyi içeren geniş anlamda varoluşsal çıkarları mevcuttur: Müdürler ve üst düzey yöneticiler meslek hayatlarını hemen he-

men kendi hayatları haline getirir, şirketin (ki ne kadar hizmet görürse o da onlara o kadar hizmet eder) amaçlarıyla mümkün olan en iyi hizalanmayı gerçekleştirirler. Aynı ölçüde birleşme sergilemeyen diğer çalışanlarsa, gerektiği şekilde yeniden hizalanacaktır. O halde, insanların iç dünyalarını, arzularını ve davranış tarzlarını adeta fason biçimde yeniden üretmek kadar çılgınca bir girişimle ilgili olarak totalitarizm fikrini gerçek anlamda ortaya koymak için, –Dardot ile Laval'in tabiriyle– "neoliberal özneler üreten fabrika"nın kalbine,[29] "insan kaynakları" programlarının ayrıntılarına girmek, orada bireylere yapılan ve yaptırılan şeylere, davranış ve duygu eğitimi projesinin ulaştığı seviyelere bakmak gerekir. Ama bu konuda ancak görüntüler, örneğin Jean-Robert Viallet'nin belgeselindeki[30] gibi görüntüler insanı hayrete düşürebilir. Belgesel bizleri bir çağrı merkezindeki normalleştirme cehennemine götürür: Zamanlamanın nicel kontrolüyle beraber, ses tonlarının nitel kontrolü sağlanır. Ya da görünüşte o kadar sert olmasa da, aslında daha vahim bir şiddet içeren bir grup "toplantısı"na: Yöneticiler komut verildiğinde güler, yaygara koparır, duygularını ortaya dökerler. Aynı zamanda büsbütün umutsuzluğa karşı tek panzehir olan en acınası sahnelerden birinde şunu görürüz: Davranış eğitimi "toplantısı"nın koordinatörü olan, "insan kaynakları"na mensup kişi, sonunda şirketten istifa eder, bavullarını hazırlar, yaşadığı bölgeyi değiştirir ve "yeni bir hayata" koşar; sanki dayanılmaz olana iştirak etmiş olmanın verdiği o karmaşık duygu, bu kişinin kendisi için de dayanılmaz hale gelmiş gibidir.

29. Pierre Dardot ve Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *a.g.y.*.

30. Jean-Robert Viallet, *La mise à mort du travail*, opus 2, *L'aliénation*, Yami2 Production.

*Girl Friend Experience**
Gözyaşı Nimetinden Sonra

■

ÜCRETLİ EMEKÇİLERİN arzularının yeniden biçimlendirilmesi girişiminin başarısı ile yeniden koşullandırmaya dayalı köleleştirme arasında kimi zaman fazlasıyla ince bir çizgi bulunur. Bu bapta Winifred Poster, hizmet sektöründe faaliyet gösteren bir Amerikan şirketinin ülke dışındaki bir çağrı merkezinde çalışan Hintlilerle ilgili şaşırtıcı bir örnek verir: İşveren, çalışanlarını müşterileriyle daha iyi "irtibat kurmak" için Amerikan kimliğine bürünmeye zorlamakta beis görmez.[31] Çalışanlar Amerikan aksanım ve deyişlerini kullanmakla kalmaz, aynı zamanda müşterilerle sohbet edebilmek için Amerika'daki (spor ve hava durumu başta olmak üzere) güncel olaylarla da ilgilenirler (ayrıca *Friends* dizisini seyretmeleri de salık verilir...). Son olarak da isimlerini değiştirirler ("Anil", "Arnold" olur).[32] Bu tür örnekler (bunların aşırılığı, genel olarak ekonominin, üretim faaliyetinin öncelikle "insani", yani davranışsal ve duygusal bir faaliyet olduğu hizmet sektörüne kayma eğilimini gözlerden gizlememelidir), bireylerin topyekûn yeniden bi-

* Türkiye'de *Kiralık Sevgili* başlığıyla gösterilmiş olan 2009 yapımı Steven Soderbergh filmi. *–ç.n.*

31. Bu örneği şuradan aldım: David Alis, "'Travail émotionnel, dissonance émotionnelle et contrefaçon de l'intimité'. Vingt-cinq ans après la publication de *Managed Heart* d'Arlie R. Hochschild", Isabelle Berrebi-Hoffmann (haz.), *Politiques de l'intime. Des utopies sociales d'hier aux mondes du travail d'aujourd'hui* içinde, Paris: La Découverte, 2009. Poster'ın orijinal makalesi: "Who's on Line? Indian Call Centers Agents Pose as Americans for US-Outsourced Firms", *Industrial Relations*, c. 46, no 2, 2007.

32. David Alis, *a.g.y.*, 231.

çimlendirilmesine yönelik neoliberal ütopya hakkında gayet net bir fikir verir. İktisatçıların ("emek faktörü") ya da yöneticilerin ("insan kaynakları") diline zaten yerleşmiş olan şeyleşmeyi en uç noktasına götüren sermayenin efendi-arzusu, ücretli emekçileri kendisinin ihtiyaçlarına göre şekillendirilecek, mütemadiyen işlenebilir bir malzeme gibi görmekten ve dolayısıyla da ücretli emek ilişkisinin nihayetinde bir araçlaştırma ilişkisi, araca indirgeme olduğunu söylemekten artık gocunmaz. Gerçekten de bu denli büyük kimlik üretimi tasarılarına ulaşmak için, bireylerin tüm içsel tutarlılığını (bu aşamada, "haysiyet" gibi cafcaflı sözcükler kullanmaya cüret edemiyoruz) cidden yadsımak gerekir.

Aslına bakılırsa, Hindistan'daki Amerikan çağrı merkezinden daha kötüleri de var. Zira söz konusu çağrı merkezinde ücretli emekçilerin, davranışlara ilişkin senaryoyu oynanacak bir rol gibi görüp araya bir mesafe koyarak, dolayısıyla da "temsili" aşıp kişisel bütünlüğü geri kazanma imkânı bularak, kişiliklerinin sömürgeleştirilmesine direnmek için küçük de olsa bir boşluk kalır hiç olmazsa. Her halükârda daha kötüsü şudur: Hizmet sektöründe, çalışanlardan hem gerekli duyguları (empati, titizlik, özen, cana yakınlık) sergilemeleri talep edilir, hem de buyrulan duyguların nihayetinde artık yalnızca yalancıktan sergilenmediği, aynı zamanda "hakikaten" de hissedildiği davranışlarda bulunmaları hedeflenir. Üstelik XVII. yüzyılda Kilise'nin yaptığıyla basbayağı aynı tarzda yapılır bu: Kilise günahları bağışlamak için, artık yalnızca tövbe, yani daima samimiyetsiz bir davranış kalıbından kaynaklanma şüphesi doğuran dışarıdan ritüel biçimde söylenen sözler değil, aynı zamanda nedamet, yani günah çıkaran kişide sözlerin kaynağını oluşturan hakiki bir Tanrı sevgisinin, bir başka deyişle ("içsel"[33]) bir yeteneğin bulunmasını talep eder. Tarihsel dinamiğine –ayrıca ismine kaynaklık eden bütün dünyaya yayılma tasarısına (*katholikos*)– uygun olarak, kilise ilkin yalnızca üstatlara ya da seçilmişlere tahsis edilmiş uygulamaları (mesela Tanrı'nın inayetine hakika-

33. Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Paris: Fayard, 1990.

ten ermiş duygusal bir içselliğin dışsal işareti olarak görülen gözyaşı nimetini)[34] bütün inananlara yaymak için yapmıştır bunu.

Aslına bakılırsa sürekli bir yayılma olan zamanda bir sıçrayış sayesinde, neoliberal kapitalizm bu uzun tarihsel uğraşı miras almış, ona kendi eklemelerini yaparak söz konusu nimetini adeta bütün ücretli emekçiler için günümüze uyarlamıştır. Ama ustalığın yaygınlaştırılması tasarısının önünde engeller yok değildir ve birinci tekil şahısta yaşanan içtenlik, sahiciliğin ve dolayısıyla da sunulan hizmetin duygusal kalitesinin garantisi olarak görüldüğünden, şirketler kendi çalışanlarını –imal-edilemeyeni imal etmeyi istemenin mecburen ortaya çıkardığı– duygusal açmazda bırakmakta beis görmez. Buyruk verildiğinde, "gülümseme 'sahici', 'doğal' olmalı ve 'yüreğin ta derinlerinden' gelmelidir".[35] Ayrıca buyruk üzerine kendiliğindenliğin, talep üzerine doğallığın doğurduğu bu çelişkileri olabildiğince üstlenecek olan da yine insan malzemesidir (hakikati ifade etmeye yetmeyen "insan kaynakları" terimi yerine "insan malzemesi" terimi tercih edilmelidir). Ne var ki gözyaşı nimeti günümüzde bir şey ifade etmediğinden, kendine başka referanslar arar – ve bulacaktır da. Farz edelim ki bir gün, örfle âdetin ve kanunların değişmesi sayesinde, fuhuş yeraltından çıkıp piyasanın resmi alanına girerse, hiç şüphe yok ki fuhuş işine atılan şirketler çalışanlarından gerçekten "öpüşmelerini" –ve sonrasında sevmelerini– talep edecektir. Neoliberal sermaye dünyası, kiralık sevgili dünyasıdır.

34. Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen-Âge*, Paris: Albin Michel, 2000.

35. David Alis, *a.g.y.*, 227.

Hizmete Alınmış Arzunun Akıl Ermez Gizemi

■

GELGELELİM bireylerin yeniden biçimlendirilmesi ve duygusal otomatlara dönüştürülmesi, kimi zaman geride tuhaf izler bırakır. Neoliberal ütopyanın diğer yüzü –gülen yüzü–, *özdeş* arzulara sahip bireylerden oluşan kendiliğinden uyumlu bir cemaat suretine bürünmek ister. Sermayenin işveren-çavuşlarının kafasındaki likidite kadar aktif bir fantazidir bu. Ama hep yıpratıcı bir belirsizliğin gölgesini düşürdüğü, ele geçirilmesi gereken bir fantazidir. Falanca çalışan, şirketimizin faaliyet alanı olan yoğurtları imal etmekten başka bir tutkusu olmadığına yemin eder; peki gerçekten inanabilir miyiz buna? İşverenler, Marx'ın teorik olarak tespit ettiği, emek ile emekgücü arasındaki farkı ve emekgücünün emeğe daima sorunlu biçimde dönüştüğünü her gün yeniden keşfeder. Emekgücünün satın alınması, ileride etkin bir biçimde seferber edilebileceğinin garantisini sunmadığından, işveren bu seferber etmenin malul olduğu amansız şüpheyle idare etmek zorundadır. Çalışanlar hizalama mekanizmasından geçeceklerdir elbette, ama hiç kimse arzuları yeniden biçimlendirmenin belirsiz bir iş olduğunu, hatta isyan riskinin bulunduğunu ve bu işin etki gücünün, azaltmayı hedeflediği α sapmasıyla ters orantılı olduğunu aklından çıkarmaz. Nitekim hizmete alınanların önceden ne ölçüde hizalanmış olduğu, stratejik açıdan önemli bir veçheye bürünür ve hizmete alma uygulamaları da kendince buna delalet eder. "Şu kişi, bizim arzu cemaatimize dahil olabilir mi?"; hizmete alma prosedürünün

–en azından yeterlilikleri değerlendirdiği kadarıyla– adeta kafasını kurcalayan soru işte budur. Zira teknik bilgiler neredeyse tali bilgiler haline gelmiştir. Bir yandan, okulda ve üniversitede edinilen formasyon, öğrenme yönünden bireyleri genel yeteneklerle donatmıştır, onlara özel yeterliliği kazandıracak olan da şirkettir. Peki ama diğer yandan, bu teknik yeterlilikler bir itici-arzu (ki birey de bu arzunun adeta gizemini koruyan mercilerden biridir) tarafından harekete geçirilmediği takdirde ne işe yarayacaktır?

Bedeni ve zihni seferber etme gücü olarak arzu, ihtiyaçlar sözlüğünde en üst sırada yer alır; diğer tüm maddeler onun altında sıralanır. Ne ki bireyler hizalama mekanizmasına sokulmadan önce, bireylerin arzu fıtratı, amansız opaklığı ve akıl ermez gizemiyle karşı koyar. "Falanca şeyi gerçekten seviyor mu? Onu cidden harekete geçiren şey nedir?", ya da daha doğrusu: "Bizim işler midir cidden onu harekete geçiren?" Adaylar hedefi oldukları soruşturmanın şüphesiz bilincindedir, bu yüzden de hepsi ilgi duyduklarını baştan beyan etme stratejisini, yani yaygın tabirle "başvuru mektubu" denen, adeta asgari düzeyde bir işletmeci görüntüsü veren, arzu uyumu beyanına başvurur her daim: "Falanca şey çok ilgimi çekiyor; şuna öyle ilgi duyuyorum ki..." Bunların basmakalıplığını en iyi ortaya seren de negatif-parodidir; iş ilanlarına şu tür cevaplar veren performans sanatçısı Julien Prévieux'nün "başvurmama" mektupları buna örnektir: "Size bu mektubu ... gazetesinin 'Kariyer ve İş' ekinde yayımlanan ilanınıza binaen yazıyorum. Yemin ederim ki şimdiye dek kötü bir şey yapmadım... Uyuşturucu kullanmam. Hayvanları severim. Hırsızlık yapmam. Herkes gibi, rağbet gören tüketim mallarından satın alırım. Sıhhatimi korumak için spor yaparım. İleride, bir-iki çocuk, bir de köpek istiyorum. Ayrıca mülk edinme niyetim de var, kim bilir hisse bile alabilirim. Hiçbir şey yapmadığım konusunda tanıklarım var. Suçum ne, anlamıyorum. Niçin bana bir şeyler verme karşılığında beni cebri işlerle cezalandırıyorsunuz, anlamıyorum... Rica ederim, beni işe almayınız." Yani, önceden norma sokmaya dair olabildiğince karikatürleştirilmiş, aynı zamanda Kâtip Bartleby tarzı anlaşılmaz bir

arzuyla ("yapmamayı tercih ederim") taçlandırılmış bir beyan. Bu beyanda ancak bir coşku görebilen ve adeta basmakalıbı katmerleştiren anonim bir bürokrasiye sahip şirketin cevabıysa en az bunun kadar komiktir: "Şirketimize göstermiş olduğunuz ilgiden dolayı size teşekkür ederiz... Sergilediğiniz istekliliğe rağmen, başvurunuzun kabul edilmediğini üzülerek bildiririz. Aslında formasyonunuz ve deneyiminiz pozisyonun gereklerine uygun olsa da, diğer adaylar daha uygun düşmektedir, vb."[36] Şurası muhakkak ki başarısız olması bir yana, Julien Prévieux'nün "başvurmama" mektubu, özel bir ilgi beyanından ziyade, ücretli çalışma hayatına yönelik genel bir eğilim olarak öne sürülen bütün bir toplumsal normalleştirmenin ifadesidir. Yeri gelmişken söyleyelim: Ücretli emeğe uygunluk toplumsal düzenin bütününe gönderme yapar – sadece bir kapitalist ekonomide değil, kapitalist bir *toplumda* yaşıyoruzdur.

Ama işvereni ikna etmek için daha fazlası –en başta şirkete duyulan sahici arzunun dışavurulması– gerekir. "Tutkuya" daha elverişli olan sektörler vardır; bunlarda (işveren açısından) soruşturma ve (çalışan açısından) dışavurum gayet kolay olur. Örneğin spor malzemeleri satışı böyle bir alandır.[37] Bu sektördeki şirketler, spor meraklılarını, dolayısıyla da "sahiden tutkulu olduğu" varsayılan kişileri işe alabileceğinin farkındadır; hiç şüphe yok ki şirketler bunu yeterli bir koşul addetmeyecek, ama söz konusu kişileri en azından –sevilen kişisel aktiviteleri hatırlatan hoş nesnelerle donatılmış bir ortam sayesinde çekilebilir hale getirilmiş– ücretli emek disiplinine sokma yolunda elverişli bir koşul olarak görür. Gelgelelim bütün sektörler, böyle kişisel tutku oluşturan hobi alanlarıyla kesişme şansına sahip değildir; bu tür münferit örnek-

36. Julien Prévieux, *Lettre de non-motivation* (Archon), 2000.

37. Bkz. William Gasparini, "Dispositif managérial et dispositions sociales au consentement. L'exemple du travail de vente d'articles de sport", Jean-Pierre Durand ve Marie-Christine Le Floch (haz.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte* içinde, Paris: L'Harmattan, 2006.

ler dışında, ilgi beyanları epeyce şüpheli, her halükârda daha teferruatlı teyitler isteyen beyanlar haline gelir. Eğilimleri derinlemesine araştırmak için, etkime gücünün yönsemelerinden emin olmak için, uygun bir *öz-seferberlik* bulunduğunu kesinleştirmek için, ne yapılmalıdır? İnsan kaynakları departmanlarının, rasyonellik konusunda ümit vermeyen, dolayısıyla da irrasyonelliğe mahkûm olan arzulu bireyselliğin sert çekirdeğini delebilmek için başvurduğu –kimi zaman deli saçması– abartılı uygulamalar saymakla bitmez. Kaldı ki hizmete alma tekniklerinde son yirmi-otuz yıldır yaşanan dönüşüm, kapitalizmdeki çağdaş değişimleri, özellikle de seferberlik rejimindeki değişimleri kapsar; zira formasyon ve tecrübe gibi basit kriterlere dayalı, neredeyse mekanikleştirilmiş ve adamakıllı belirlenmiş temel görevler gibi kesin bir tanıma sahip işlere uygun olan eski seçimler yerini, artık hedeflere ("projelere") göre tanımlanan, "özerk" çalışanlara kendi çalışma tarzlarını geliştirme inisiyatifini bırakan işlere uygun olarak, eğilimleri hedef alan soruşturma biçimlerine bırakmıştır. Dolayısıyla iş tanımlarının gitgide çoğalması, benzer usulde seçimler, yani özel teknik kabiliyetlerden ziyade genel davranışsal kabiliyetlere göre seçimler yapmayı gerektirir. Ne ki teknik kabiliyetlerin değerlendirilmesi asgari düzeyde rasyonelleştirilebilir olsa da, davranışsal kabiliyetlerin değerlendirilmesi çok daha az rasyonelleştirilebilir. Gelgelelim ancak sonradan –hatta deneyimle– aydmlatılabilecek bir şeyi, önceden aydınlatma baskısı öyle güçlüdür ki en abartılısına kadar her yola başvurulur: Rol yapma (ifşa edici etkisinin bulunduğu varsayılır), normalde sorulmayacak şeylerin soruşturulması (kişisel hayat değerli bilgiler gizliyor olmalıdır, zira ortaya çıkarılmak istenen "bir bütün olarak birey"dir), neredeyse davranışçı deneylere dayalı usuller (öznenin tepkilerini ölçmek amaçlanır), el yazısı analizi (karakterin sırları harflerin kalın ve ince çizgilerinde saklıdır), hatta fizyonomi (tombul suratlılar genelde tembeldir), nümeroloji (sayılar yalan söylemez) ya da astroloji (keza gezegenler de)... Hiç şüphe yok ki endazeyi kaçırmış ilk safhanın (80'li, 90'lı yıllar) ardından düzeltilen istihdam uygulamaları gene de imkân-

sız hedeflerinin mahkûm kıldığı irrasyonalizmin sınırında kalmıştır. Önceden ne ölçüde hizalama yapılabileceğine dair önermeler bu aşılmaz sınırla hep karşılaşacağından, şirketlerin hizalamayı olabildiğince kusursuzlaştırmaktan ve arzularını kendisinin arzularına uyduran bireyleri bizzat üretmekten başka çaresi yoktur.

İçsellik (ve İçselleştirme) Diye Bir Şey Yoktur

■

EFENDİ-ARZU gibi arzulamayı sağlamak... Hafifleştirilmiş itaatin –hatta sevinçli itaatin– basit sırrı işte budur. Dilersek, "içselleştirmek"ten de bahsedebiliriz, ama ne kadar bilindik olursa olsun, bu sözcük aslında çözdüğünden çok daha fazla güçlük çıkarır ortaya. Zira rıza bireyin samimiyetine, "içindeki" *çekirdeğe* (sözcüğün kendisi bile bunu açıkça dile getirmiyor mu?) dönmek ister hep. Ne ki baskı ve rıza topoloji (içeri/dışarı) değil, ilişkili olan duyguların (keder ya da sevinç) doğası bakımından birbirinden ayrılır.

Bu şekilde karışıklığın tohumlarının ekilmesini ve içselliğin öznellik metafiziğinin ayırt edici özelliklerinden biri haline gelmesini Descartesçı düşüncenin çıkmazlarına borçluyuz şüphesiz. Bununla beraber, Uzam ile Düşünce arasındaki tözsel farklılığı ilk ortaya koyan Descartes'tır. Kaldı ki bu noktaya kadar, Spinoza da kendi meşrebince Descartesçıdır[38] – ama yalnızca bu noktaya kadar. Uzam ve Düşünce varlığın tamamen heterojen ve apayrı iki ifade tarzıdır – Spinoza bunlara töz değil, öznitelik der.[39] Ama Des-

38. Pascale Gillot çok haklı olarak, Descartes düşüncesi ile Descartesçılık adı verilebilecek daha genel düşünce akımı arasındaki ayrımı vurguluyor. Zira isim babası düşünürün ötesinde, Descartesçılık bir sorunun (beden ile ruh arasındaki ilişkiler sorununun) ortaya konması olarak düşünülebilir. Hepsi Descartes'ın izinden gitmeyen "Descartesçılar" bu soruna sahip çıkar, ama her biri kendince bir çözüm sunar. Bu bakımdan ve kendilerini Descartes'tan ayıran diğer bakımlardan, Malebranche, Spinoza ve Leibniz kendi meşreplerince Descartesçıdır. Bkz. Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris: CNRS Editions, 2007.

cartes, bu tözsel farklılığa sadık kalamayıp insana döner ve insanı özgür iradeye sahip bir özne kılmak istediğinden, beden ile zihin arasında, muhtemel olmayan bir bağlantı arayarak başta kabul edilmiş olan ayrımı yıkar. Ruhun bedene hükmetmesi için, etkileşimlerinin başka bir yerlerde tesis edilmesi ve bir ölçüde homojenliğe sahip olmaları gerekir: Epifiz bezi "cismani olmayan ruhun cismani yeri" diye tanımlanarak içinden çıkılmaz bir açmaza dönüşür. Spinoza ise ruh ile bedenin birliği fikrini terk etmez, bilakis en yüksek seviyeye yükseltir, zira ruh ile beden *aynı şeydir*, Düşünce ile Uzam'ın farklı öznitelikleri olarak görülür yalnızca. Ama Spinoza (büyük yanlış anlamalara maruz kalmayı göze alıp) ruh ile beden arasındaki bütün nedensel etkileşimlerden ve onlara ortak bir yer bulma zorunluluğundan bir çırpıda kurtulur. Bedenle ilgili karşılaşmalardan doğan duygular öncelikle bedenin etkime gücündeki değişimler oldukları için bedenin birer parçasıdır – "hislere dayalı psikolojiyi" beden denen kılıflara iade eden duyguların bedenselliği, Spinoza'nın farklılığının en karakteristik emarelerinden biridir. Bununla beraber, Spinoza duygu derken aslında "bedenin etkime gücünü çoğaltan ya da azaltan ... bedenin değişik hallerini",[40] ama "aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri"[41] kasteder. Duygular bedenin değişik hallerinin fikri *olduğundan* duygularda *aynı zamanda* zihinsel bir yan bulunur. Fikirler Düşünce özniteliğine ait olduğu için ve bu öznitelik de Uzam özniteliğinden tamamen ayrı olduğundan, bu fikirler, yani –hem yaygın hem de Spinozacı anlamıyla– ruh durumlarımız kesinkes *yer'sizdir*: Konumlanma yalnızca uzamsal şeyler için geçerlidir, ama genel olarak fikirler, özel olarak da bedenin değişik hallerinin fikirleri için, tanımı gereği, söz konusu olamaz. Bu nedenle, ruh durumlarımız için –bariz bir saçmalık dışında– hiçbir surette "iç" denemez, zira "iç" topolojik bir göstergedir ve topoloji de Uzam özniteliğine

39. Farklılık seçilen sözcüklerden ibaret değildir: Descartes gibi birden çok töz tasavvur etmek ile Spinoza gibi tek bir töze ait pek çok öznitelik tasavvur etmek arasında büyük fark vardır.

40. *Ethica*, III, Tanım III; Türkçesi: 317. 41. *A.g.y.*

mahsustur yalnızca. Ruh durumları dışarıdaki bir gözlemci tarafından gözlemlenemediğinden ve öznenin kendisi tarafından hissedildiğinden şu sonuca varılır: Ruh durumları ancak öznenin içine konumlandırılabilir ve öznenin beden denen kılıfının opaklığı sayesinde gizlenir; zihin ile beyni birbirine karıştıran Descartesçı sinir bilimleri[42] "mantıken" (çoğu zaman farkında olmaksızın ve apaçık bir olguymuş gibi) ruh durumlarını "içeride" aramaya devam eder.

Şu var ki rıza fikrinin, içsellik fikrine bağlı bir yanı bulunduğundan, ikisi de anlamdan yoksundur. Rızayla çatışkı oluşturan baskı, aynı açmaza ve zorlama ile meşruluk, *hard power* (sert güç) / *soft power* (yumuşak güç), vb. kutuplaşmasına mahkûmdur. Bu çatışkılar *hiçbir şeye* tekabül etmediğinden değil (söz konusu sözcüklerin ortaya çıktığı durumları tecrübe eden bireyler bunlar arasındaki ayrımı gayet iyi bilir!), bu sözcükler bireylerin tam da kavramaya çalıştığı şeyi tahrif ettiği için. Gündelik dilde (çoğu zaman da uzmanların dilinde) kullanılırken inanılanın aksine, bu karşıtlıklardan hiçbiri dış güç ile (apaçık hükümran) iç rıza arasındaki yanıltıcı farklılığa karşılık gelmez. Zira acı çekmeye olduğu kadar razı gelmeye de belirlenmişizdir: Ne olursa olsun, yaşanan durumlar dış-belirlenimin ürünüdür daima ve *bu bakış açısından* hepsi birbirine benzer. Ama yalnızca bu bakış açısından. Zira söz konusu durumlar belirlenim açısından birbirine denk olamayacak kadar farklıdır ve bunları tecrübe eden kişilerin –"Razı geliyorum" ya da "Boyun eğiyorum" gibi– birbirinden çok farklı şeyler söylemesi de boşuna değildir. Gelgelelim bu durumlar arasındaki gerçek farklılık, sevinç ile keder arasındaki temel kutuplaşmadan ibarettir daima. Bu farklılığın devingenliğine dair bir emare, "esaret" (*joug*) sözcüğünün müphem anlamlarında görülebilir: Bu sözcük hem tiranın köleleştirmesi ("esaret altındayım"), hem de seve seve kabul etme ("[falancanın] esiriyim") anlamına gelebilir. İki durumda da

42. Ama bütün sinir bilimleri Descartesçı değildir; örneğin bkz. Antonio Damasio, *L'erreur de Descartes*, Paris: Odile Jacob, 1995; Türkçesi: *Descartes'ın Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık, 1999.

bağlı olmak –nedensel belirlenime tabi olmak– söz konusudur elbette, ama karşıt duygularla. Hiç şüphe yok ki bu farklılık önemsiz değildir. Ama genelde inanıldığı türden bir farklılık da değildir – hele hele kendisinden daha güçlü bir iradeye boyun eğmiş ya da canı gönülden evet diyen özgür iradeye dayalı bir farklılık hiç değildir. Razı gelen kişi, herhangi birinden daha özgür ve köleleştirilenden daha az "boyun eğmiş" değildir: Yalnızca farklı bir şekilde boyun eğmiştir ve kendi belirlenmişliğini sevinçle yaşar. Gönüllü kölelik ne kadar varsa, rıza da o kadar vardır: Aslında mutlu tabiiyetlerden başka bir şey yoktur.

Sevinçli duyguların, düşünmeye sevk etmeme gibi bir özelliği vardır. "Göstergelerde, bizi arayışa zorlayan ve huzurumuzu kaçıran bir şiddet vardır her zaman," der Deleuze;[43] adeta şunu demeye getirir: Düşünce, büyük ihtimalle, zorlayıcı bir karşılaşmayla –yani, kederli bir duyguyla– harekete geçer. Sanki sevinçte bir nevi kendine-yeterlik varmış gibi, mutluluk bu denli sorgulanmaz. İşte bu yüzden de dış-belirlenim, sevinçli duyguların nedenlerinin göz ardı edilmesi söz konusu olduğunda daha da fazla unutulur (zaten birinci tür bilgideki kendiliğinden budamaların bir parçasıdır bu). Yöneticiler, astları kadar, yabancılaşmış bir şekilde giderler işe. Kendilerini ücretli çalışma hayatına hazırlamış olan ön-normalleştirmeye boyun eğmişlerdir. Okul yıllarının gidişatını ve mesleki tercihlerini belirleyen temayül imgelerinin (hele hele bu gidişatı ve tercihleri mümkün kılan sosyal koşulların) kaynağı bu kişilerin kendileri değildir. Kendilerini harekete geçiren arzuyu hissetme konusunda herkes kadar belirlenmişlerdir. Ama onlar düpedüz sevinçle hareket eder – yani, bir musibetten sakınma arzusuyla değil, bir lütfa erişme arzusuyla, tamamen boyun eğmelerine ve söz konusu arzuyu kendilerinin hükümranıymış gibi yaşamalarına yetecek kadar güçlü umut duygularıyla hareket ederler. Başka durumlarda da pek şansı olmamakla beraber, arzunun yaderk olduğu fik-

43. Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı, 2004.

rinin, bu tür sevinçli durumlarda, arzulayan bireyin zihninde bir yol açmak konusunda en küçük bir şansı yoktur. Arzu hiçbir zaman kişinin *kendisinden kaynaklanmadığı* halde, daima kişinin *kendisine aittir*; bir başka deyişle, arzunun kaynağında arzulayan bireyin kendisi yatmaz, ama gene de o kişiye aittir tamamen: "Ben arzuluyorum" su götürmez bir şeydir. Öyleyse, arzunun bu çift-değerliliği, sevinçli duygular söz konusu oldu mu, "kendisinden kaynaklanmamayı" unutturup yalnızca "kendisine ait" olmayı elinde tutmak isteyen skotomlaşmaya* daha da çok mahkûmdur.

* Psikanalize göre, zihnin bir travmayı unutma yeteneği. *–ç.n.*

Arzu İnşacılığının Riskleri

■

YADERKLİĞİN unutulmasının kolaylığı, belirlenim sürecinin karmaşıklığıyla orantılıdır. Dünyanın en güçlü iradesi bile, hayatı boyunca yaşadığı duygulanımların (karşılaşmalar, etkilenmeler, maruz kalmaların) biyografik derlemesini yapamaz; bunlar birike birike arzulayan bir fıtrat haline gelir. Hissedilen bir arzunun tespiti, diğer bütün hususları, özellikle de arzuyu belirleyen şeye dair bilgileri bertaraf eder. Niçin filanca kişi finans uzmanı olarak hareket geçme arzusu duyar? Falanca kişi dansçı olma arzusuna nasıl kapılır? Bu iki durum da ancak cüzi olarak anlaşılabilir ki zaten söz konusu kişilerin gözünde de bunun pek önemi yoktur.

Elbette bazı arzuların *yakın* nedeni tespit edilebilir – gerçi *söz konusu* nedene duyarlı olma eğilimini belirleyen şey karanlıkta kalabilir. Odaklanmış taklit (*Ethica*, III, 27'de bunun matris şeması ortaya konmuştur) bu konuda tipik bir durumdur: Taklit edilebilir olduğunu bildiğim bir başka kişinin arzusunu kendi arzum haline getiririm – hatta bunu bir salgın hastalık metaforuyla da dile getirebiliriz: Bu arzuyu bir başka kişiye temas edince kaparım; arzuyu bana bu kişi geçirir. Beni taklit edilebilirliği kabul etmeye sevk eden şey –taklit edilenin toplumsal özellikleri, o kişiyle karşılaştığım koşullar, (hangi biçimde olursa olsun) ona beslediğim sevgi– muhtemelen karanlıkta kalacaktır. Ama bu arzunun dolaysız kaynağı üzerine fikir yürütmek mümkündür: O kişiyle uyumlu olarak arzuladığımın farkındayımdır; o kişi söz konusu olduğu için, hatta bazen sırf onun için, bir şeyi arzuluyorumdur. Madem bu arzu sev-

gi duygusuyla çevrelenmiştir, o zaman nasıl olur da sevinç vermez? Ayrıca arzulayan özne nasıl olur da bu arzunun, bir başka kişiye bağlı olsa dahi, tamamen kendisine ait olduğunu, kendi iradesinin en güçlü ifadesi olduğunu basbayağı hissetmez? Ancak nefret edilen bir kişiden gelen arzu buyrukları ya da önerileri, öznede kendi özgür iradesi addettiği şeye tecavüz edildiği düşüncesini uyandırır ve onun dış-belirlenimi bir nebze fark etmesini sağlar. Öznenin dışarıdan gelen şekillendirmeye karşı isyanını, arzuyu tetikleyene duyulan nefretten kaynaklanan keder duygusu izah edebilir ancak. Ayrıca öznenin, kendi arzu hükümranlığı addettiği şeyi yeniden tesis etmeye yönelik tepkisi de aslında bir belirlenimin yerine bir başkasını geçirmesinden başka bir şey değildir; ama bunu kederli değil sevinçli olan yeni duygularla yapıyordur artık, tıpkı Spinoza'nın bahsettiği gençler gibi: Aile otoritesinden kurtulmak için baba evini terk eder ve... gider orduya yazılır, böylece de, tabii "tamamen özgürce", "bir tiranın despotluğunu ailesinin nasihatlerine"[44] yeğlemiş olurlar.

Peki kurumlarm arzu tetiklemesi benzer sonuçlar doğurabilir mi, daha doğrusu hangi koşullarda kurumlarm tasarısı başarılı olabilir ya da reddedilebilir? İlk olarak, arzu inşacılığı (yani, kurumsal arzu üretimi) diye bir şey olduğunu kim yadsıyabilir? Spinoza'nın belirttiği üzere, devlet korkuya başvurmuyor, "tersine, insanlarda güdüldükleri değil, kendi fıtratlarına ve özgür kararlarına göre yaşadıkları duygusunu doğuracak şekilde insanları gütmeye"[45] çalışıyor olsa gerektir. Siyaseten ihtiyatlı bu düsturda, neoliberal şirketlerin tasarısını bile kolayca görebiliriz; ayrıca bir bakıma bize şunu da hatırlatır: Etkime güçlerinin bir araya geldiği şirket temelde siyaset felsefesinin alanına girer. Öyleyse, bir kurumun üyelerinin arzularını "yeniden biçimlendirmek", böylece de bu arzuları kurumun varlığını sürdürmesi için gerekli olan şeylere uydurmak, büsbütün yeni bir tasarı değildir. Hatta Platon, *Gorgias*'ta

44. *Ethica*, IV, Ek, XIII. Ana Başlık.
45. *Traité politique*, X, 8, çev. Charles Ramond, *Oeuvres*, *V*, Paris: PUF, 2005.

bunu siyaset sanatının en önemli unsurlarından biri[46] –ve Perikles' in liyakatsizliğini değerlendirmeyi sağlayacak ölçüt– haline getirmiştir. Ama her halükârda modern dönemde bu girişimin karşısında, koşullandırıcı bir otoritenin apaçık dışsal müdahalesi olarak görülen inşacılığın zorlukları bulunur. Modern anlayışın koşullandırma suçlamasını yalnızca bu tür bir tasarıya yöneltmesi yanlıştır, zira koşullandırma, evrensel duygusal köleliğin başka bir sözcükle ifadesinden başka bir şey değildir. Ama bu anlayış koşullandırmada haklı olarak şunu görür: Şayet hepimiz koşullandırılmışsak, bu koşullandırılmalarm ne tarzda edinildiği, daha doğrusu belirlenebilir koşullandırma mercilerinin, hatta niyetlerinin bulunup bulunmadığı meselesi bazı farklar yaratır.

Sözgelimi genel anlamda şu söylenebilir: Bir bütün olarak toplum, öz-duygulanım aracılığıyla,[47] mensuplarının arzularını ve duygularını biçimlendirmeye uğraşır. Ama toplumun bu öz-duygulanım süreci saptanamaz bir şeydir, zira toplum saymaca anlamda en yüksek mercidir ve ne bir niyeti ne de maksatlı bir tasarısı vardır. Kesinlikle ereksel-olmayan toplum öyle büyük, özellikle de öyle yaygın ve merkezsizdir ki bireylere –görünse bile...– hiç kimsenin kesinlikle söz geçiremeyeceği bir zorunlulukmuş gibi görünür. Demek ki dar anlamda inşacılık çerçevesinden çıkılır bu noktada. Kolektif öz-duygulanım sürecinin bu şekilde gayrişahsileştirilmesi ve odaksızlaştırılması; epeyce büyük, hatta kimi zaman acı verici normalleştirme etkileri ortaya çıkarmasına rağmen, inşacılığın fark edilmemesine ya da hoşgörülmesine yönelik en etkili yolları sunar. "Özgür olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye duyduğumuz sevgi ya da nefret, aynı şekilde zorunlu olan bir şeye duyduğumuz sevgi ya da nefretten daha büyük olacaktır":[48] Burada

46. Platon, *Gorgias*, 517 b-c, çev. Monique Canto-Sperber, Paris: GF-Flammarion, 2007.

47. Çoğunluğun öz-duygulanımı kavramı için bkz. Frédéric Lordon, "L'empire des institutions", *Revue de la Régulation*, no. 6, 2010, http://regulation.revues.org.

48. *Ethica*, III, 49; Türkçesi: 430.

Spinoza siyasal inşacılıklarm sınırını çizen duygusal mekanizmaya değiniyor – ve buna karşılık, her halükârda belli bir ölçüde, kapitalizmin tarihsel gücüne işaret ediyor. Özgür olduğu düşünülen odaklanılmış bir nedene (parti, devlet, Gosplan) atfetme olanağı, –başlı başına belirlenebilir olan ve olumsal bir maksatlılığın atfedilebileceği– inşacı merciyi, çok yoğun nefret duygularının hedef tahtası haline getirir. Buna karşılık, bireyleri aynı ölçüde şiddetle ezip geçen kapitalist piyasa güçleri, bir tür "sistem sonucu" gibi, başlı başına saptanamaz, merkezsiz, tasarımcı bir mühendisten yoksun, dolayısıyla da neredeyse bir zorunlulukmuş gibi tezahür eder. Nitekim Marx'ın piyasa fetişizminin özü saydığı bu güçler, "doğallaştırmaya"[49] ve böylelikle de siyasetten arındırmaya dönük her türlü retorik stratejiye elverişli hale gelir.

Bu bakış açısından, neoliberal şirketler yeni odaklar sunmaktan, maksatlılığın saptanabilmesinden ve yeniden görünür hale gelen inşacılıktan kaynaklanan birtakım riskler alır şüphesiz ve esir alma tasarısı herkesin bildiği bir şey haline geldikçe de özgür nedenlere duyulan nefrete gitgide daha çok maruz kalır. Gelgelelim, bu şirketlerden önce, tebaasının "içselliğini" inşa etmeye çalışan, üstelik en aleni tarzda didinip duran kurumlar vardır. Açıkçası bu noktada akla ilk olarak Katolik Kilisesi geliyor. Şurası muhakkak ki bu kilisenin kurumsal tarihi öznelliğin oluşum tarihine sıkı sıkıya bağlıdır; hatta (farazi) "içsellik" kavramı büyük ölçüde onun icadıdır, icat eder etmez de bu içselliği kontrol altına almaya girişmiştir. Sezgisel bir yolla kabaca şu öne sürülebilir: Bireycilik tarihinin ilk safhalarıyla çağdaş (ve bunların uygulayıcısı) olan, içsellik üzerindeki bu muazzam çalışma, hiç şüphe yok ki geleneğin ve

49. Ancak sistemin gizli mühendisleri, 2007'de başlayan kriz gibi yoğun kriz dönemlerinin ve kaçınılmaz olarak "sorumluların" ve "sorumlulukların" araştırılmasıyla (tabii bu araştırma düzgünce yürütülürse) ifşa edilebilir ve özel çıkar gruplarının "zorunluluğun" olumsal inşasında oynadığı rol gözler önüne serilebilir. Finans sektörünün kendi oyun kurallarını belirleme konusunda oynadığı rol için bkz. Simon Johnson, "The Quiet Coup", *The Atlantic*, www.thetlantic.com.doc/2009 05/imfadvice, 2009; Frédéric Lordon, *La crise de trop*, Paris: Fayard, 2009, 1. Bölüm.

otoritelerin bireyler üzerinde hâlâ çok büyük bir nüfuzunun bulunması, bireylerin öznenin özerkliğine duyduğu pek de iptidai olmayan inanç ve bunun sonucunda da böyle bir biçimlendirmenin nesnesi olmaya hoşgörüyle bakmaya meyilli olmaları sayesinde mümkün olmuştur. Bu durum, bireyciliğin daha emekleme çağında olduğu ara bir tarihsel aşamaya tekabül edebilir ancak. Neoliberal şirketlerin elindeyse, işlemesi çok daha zor olan bambaşka bir "malzeme" vardır. Bu şirketlerin kendilerine tabi öznelerin arzuları ve eğilimlerini yeniden biçimlendirme tasarısı şu fikre bodoslama çarpar: Bu özneler kendi kendilerini meydana getirir, bunu da özneler olarak, yani bütün dış müdahalelerin bir tecavüz addedilme riskini taşıdığı bir arzu özerkliğiyle donanmış varlıklar olarak gerçekleştirirler.

*Amor Fati Capitalistis**

■

ZİRA ÖZNELER hiçbir surette özne olmasalar da, öyle olduklarına inanırlar. Onların arzulu fıtratlarını alenen manipüle etmeye yönelik tasarılar da ister istemez gerilim doğurur. Bu yüzden neoliberal şirketin duygu inşacılığı birtakım ciddi engellerle karşılaşır ve ürettiği "rızalar"daki şiddeti tamamen gizlemeye çabalar. Arzu ve duygular söz konusu olduğunda, inşa faaliyetindeki şiddet öncelikle *telos*'undan, yani efendi-arzuya göre hizalamasından doğan şiddettir. Zira neoliberal şirketin normalleştirmesinden daha tam bir normalleştirme bulmak zordur. Neoliberal şirkette, arzuların ve duyguların üretimi, öznesiz bir sürecin saptanamaz nedenselliklerine terk edilmez: Ne istediğini bilen bir başı vardır. Tüm kapitalist arzu üretimleri arasında, koçluk denen uygulama –yani, Michel Foucault'nun entelektüel mirasını devralmış çağ tarafından sanki kasten vazedilmiş uyruklaştırıcı normalleştirmenin zirvesi– duygu fıtratlarını yeniden biçimlendirme girişimini iyice ilerlettiğinden; "kişisel gelişim" ve "bireylerin özerkleştirilmesi" gibi biçimsel hedefler ile finansal destek girişiminin verim ve kazançlılığının doğurduğu özel baskılara göre oluşturulmuş davranış şartnamelerine doğrudan uymaya yönelik gerçek hedefler arasındaki çelişkili gerilimleri en şiddetli surette saptar. Koçların en basiretlileri ya da en pervasızları bu durumun pekâlâ farkındadır, nihayetinde de bunu fazla kem küm etmeden dile getirirler: İçlerin-

* *Lat.* "kapitalizmin kader sevgisi", kapitalizmde insanın kaderine razı olması. –*ç.n.*

den birinin büyük bir samimiyetle ya da naiflikle söylediği gibi, "koçluğa tabi tutulmuş" mutsuzlara yönelik müdahaleler, "dış kaynaklı bir baskıyı iç kaynaklı bir motivasyona dönüştürme"[50] niyeti taşır öncelikle. Yöneticilerin konuşma tarzı bir yana, dış kaynaklı bir ihtiyacın "iç kaynaklı motivasyona" dönüştürülmesine yönelik bu tasarıda, hükümrana şöyle bir rol biçen Spinozacı düsturu görmemek mümkün müdür: "insanlarda güdüldükleri değil, kendi fıtratlarına ve özgür kararlarına göre yaşadıkları duygusunu doğuracak şekilde insanları gütmek"? Hizalanmış bir arzu doğurmak: Bütün patronların, yani hizmete alınanları esir almayı hedefleyen bütün kurumların ezeli ve ebedi tasarısı budur. Öyleyse, çalışanların hizalama mekanizması tarafından ele geçirilmesi için, dış baskıların –yani, şirketten ve özel hedeflerinden mütevellit baskıların– sevinçli duygulara ve öz-arzuya –yani, bireyin ideal bir biçimde kendisine ait olduğunu söyleyebileceği bir arzuya– dönüştürülmesi gerekir. Rıza üretmek, bireylerin başlarına gelen durumdan sevgi üretmesi demektir. Dolayısıyla neoliberal arzu üretimi bir *amor fati* üretme girişimidir – ama herhangi bir *fatum* (kader) değildir bu: Neoliberal şirketin kendi kaderidir, yaderkliğin zirvesinde olan ücretli emekçilere yamadığı kaderdir.

O halde sermaye sahibinin "koçlara" verdiği vazife (yani, üretimci kader sevgisi üretme vazifesi) ile hümanist benlik çalışması retoriği (ki stoacı benlik kaygısı ile psikanalitik özgürleşmeyi karman çorman edip ortaya atar) arasında oluşan ayrımın, "koçlara" bile derin bir gedik gibi görünmemesi mümkün değildir. Kullandıkları yöntemler nasıl olursa olsun, neoliberal şirketin arzu üretimi uygulamaları; adamakıllı *uyarlama* hedeflerini ve gerçek tasarısını gizleyemez: Yani, çalışanları baskıya bireysel düzlemde uyum göstermeye, hatta baskıyı başkalaştırmaya yöneltme, ama bunu yaparken baskıyla ilgili bütün sorgulamaları da bertaraf etme tasarısını. Söz ettiğimiz uygulamaların en az yönlendirici olanları

50. Laurence Baranski, *Le manager éclairé, pilote du changement*, Paris: Editions d'Organisation, 2001, akt. Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Paris: Editions Syllepse, 2009.

bile bu engele takılır; mesela evvelce müdahil edilen en üst düzey yöneticilere uygulanan koçluk böyledir: Koçluk bu kişilere, görünüşte çok açık ve "özerkliklerine" çok saygılı usuller sunuyormuş gibi yapabilir – örneğin, koçu olan üst düzey bir yönetici şöyle der: "Soru sorunca cevap aldığım bir durumla karşılaşmadım hiç; bir sorunu ortaya seriyordum ve bana tekrar tekrar sorular yöneltilmesiyle de ... cevabın çeşitli kısımlarını kendim bulabiliyordum."[51] Ama bunun böyle olmasının sebebi, koçlu öznenin önceden önemli ölçüde hizalamaya maruz kalmış olmasıdır; hizalama sayesinde öznenin bütün düşünce çalışmasını kendiliğinden, efendi-arzunun yönlendirici yapısı altına yerleştirmesi sağlanır. Özne apaçık olguları düşünemeyecek hale getirilmiş, dolayısıyla –önceki ya da sonraki– bütün sorgulamalardan azade kılınmıştır ki bu da büyük otomatların önceden ayarlanması yolunda büyük bir nimettir. "Benlik çalışması" sürecinin sonunda ve "astlarına karşı empati eksikliğini", "üst düzeydekilerle ilişkilerinin idaresini", "iletişim kurmakta" ya da "karşılaştığı güçlüklerin üstesinden gelmekte yaşadığı zorlukları" kişinin kendine dönerek analiz etmesinin sonunda, gerek "koçluğa tabi tutulan" öznenin kimi zaman maruz kaldığı çözümsüz sorunlar karşısında eleştirel bilinç kazandığını, gerekse özneyi kendine döndürmenin söz konusu olduğu durumda öznenin kapitalist şirket aleyhine döndüğünü görmek –ki koçluk için en büyük başarısızlık budur– hoş olur. O halde, kapitalist arzu üretiminin tali (?) özelliklerinden birini vurgulamak gerekirse, bu özellik, onun bütün dışa-bakış girişimlerini, yani bakışın bireyleri ele geçirmiş olan kuvvetlerin dışına yöneltilmesini, ne pahasına olursa olsun engelleme ve onları içe-bakışa mahsus söylem türüne hapsetme tasarısıdır. Bu tasarı da şirket dahilinde bireylerin başlarına gelenleri sorgulayamayacağını –yalnızca o işleri nasıl yapacaklarını sorgulayabileceklerini– bireylere tekrar tekrar söylemek anlamına gelir adeta.

51. Akt. Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée* içinde, Paris: Editions Syllepse, 2009, 107.

Yapısı gereği, nesnesizlik vazifesinde başarısız olan (bu vazifeye göre, kişinin dönüp kendisine baktığı çalışma başlı başına yeterli bir amaçtır) *amor fati capitalistis* üretimi, gündelik dilin koşullandırma dediği şeye en alengirli suretlerinden birini sunar: Sağduyu, tarikatlara özgü uygulamalardan yalnızca hedef ve kimi zaman küçücük bir marjla ayrılan "motivasyon" uygulamalarının (seminerler, toplantılar, vb.) neye benzediğini –belgeseller aracılığıyla–[52] görme fırsatı yakaladığında –ki nadiren olur– yanılgıya düşmez. Bu fırsatlardan en şaşırtıcı olanı, evrensel duygusal kölelik varsayımını teyit edercesine, şuna dayanır: Şirketler (bazen) kapılarını kameralara açar; bu kameralar onları ikna edecek kadar zekidir şüphesiz, ama şirketler aynı zamanda adeta pirüpak bir vicdanın etkisiyle de kapılarını açarlar ki bunun da kökleri, yöneticilerin kendi uygulamalarını onaylamalarında bulunur. Söz ettiğimiz onay, duyguların alenen araçlaştırıldığı hissinden ve ekseriyetle duyguları gizlemeye sevk edebilecek zihinsel manipülasyondan tamamen uzaktır. Kaldı ki bu ilk onay, koşullayıcıların kendilerinin de ne denli koşullanmış olduklarını, arzularını dayattıkları kişilerle aynı duygusal ve hayali evrene mahkûm olduklarını, Bourdieu'nün sözlerinin –hani mütehakkimlerin tam da kendi tahakkümleri tarafından tahakküm edildiğini ifade eden sözlerinin– bir başka örneği olduklarını gözler önüne serer.

52. *Dominus Mundi. L'empire du management*, Gérald Caillat ve Pierre Legendre, DVD, Idéale Audience, ARTE France; Jean-Robert Viallet, *La mort du travail en France*, *a.g.y.*

Sevinçli Duygulardan Oluşan Örtü, Kederli Duygulardan Oluşan Fon

■

HİZALAMA ÇABASI, çalışanları *kendi* arzusunun ve *kendi* sevincinin söylemine (bunu sürdürme olanağına kavuşmak üzere) bağlanmaya sevk eden tarzıyla çelişkili olarak, aslında nesneli olduğunu ve kapitalist efendi-arzunun yörüngesine kapıldığını unutturmakla yetinemez, aynı zamanda sevinçli duygular vaadinin kederli duygulardan oluşan bir fonla –yani, ücretli emek ilişkisinin daima yaptırımlar ve tehditlerden müteşekkil arka planıyla– hep karmakarışık hale getirildiğini de unutturmak zorundadır. Hizalamanın hâlâ önemli ölçüde kusurlu olduğu, aynı hizaya getirme çabasına maruz kalan bütün özneler için, normalleştirme ek bir yaptırım suretinde iş görür, zira normalleştirmenin başarısızlığı gibi bir seçenek söz konusu olamaz. *Conatus*-vektörlerin geometrisindeki düz-anlamıyla, devamlı sapanlar, şirketin "her şeyini verme" vaadinden kaçınanlara reva gördüğü kaderi yaşayacak; şirket, onları, her şeylerini *sevinçle* versinler diye yeniden biçimlendirme olanağına kavuşturacaktır. Arzu uyandırmadaki başarısızlık, uyumdaki kusur ve alışmadaki yetersizlik, sevinçli arzu denen örtüyü bir anda yırtarak, rekabette mevki kaybı, başka bir yere tayin/rütbe düşürme ya da nihayetinde dosdoğru işten kovma gibi yollarla, ücretli emek ilişkisinin adeta sert çekirdeğini ortaya çıkarıverir. Öyleyse hizalanmış kişi, şirket tarafından, ama daha çok da bizzat kendisi tarafından, sahiplendiği arzunun verdiği sevinçli duyguları benimsemeye zorlanır – meğerki yeniden evhamlı duyguların

(temel bağımlılığın ve çıplak hayata yönelik tehditlerin verdiği duyguların) ağırlığı altında ezilmiş olsun. Bu arzu üretimi sahnesinin "derinlerinden" (burada mutlu edici hizalama sahnesinin arkasında asimetrik güç ilişkisinden oluşan bir fon bulunur daima), hizalanmışları paramparça eden gerilimler doğar; ikili açmaza dayalı bu gerilimlerle ("arzula ama yalnızca benim gibi arzula", "özerk ol ama benim talimatlarıma göre ol", şu kanonik "kendiliğinden davran" buyruğunun çeşitli varyantları) bireyler ancak yeniden büyülenme ve öz-telkin güçleri sayesinde başa çıkarlar ki bunun da amacı, şayet zihinsel bir patoloji söz konusu değilse, baskı olduğu saptamasıyla karşılaşmamaktır.

İşte bu yüzden, hizalama girişimleri elde ettikleri başarıdan asla emin olamaz ve ele geçirdikleri özneler açısından bu girişimlerin etkileri birbirinden çok farklı kalmaya mahkûmdur. Etkililik bakımından sergilenen bu değişkenlik, (yerel istatistiksel anomalilere bakılmaksızın) hizalananların hiyerarşik düzeyine, yani efendi-arzuya yakınlıklarına bağlıdır kabaca. Hiyerarşinin en tepesinde, bireyler önceden o kadar hizalanmıştır ki etkisi azami düzeyde olur, böylece arzu üretimi çalışması yalnızca bir metodoloji çalışması olup çıkar: Zaten neredeyse tamamen mevcut olan bir arzuyu doğurmaz; özne kendiliğinden gitmiyorsa, arzunun daha etkili bir şekilde peşinden gitmesi için o öznenin duygusal hayatını marjinal düzeyde yeniden düzenler yalnızca. Uç durumlar söz konusu olduğundaysa hizalama ilişkisi neredeyse tersine döner ve bireyler kendi duygusal hedeflerini tatmin etmek için kurumdan yararlanmaya başlar. Arzu konusunu ele aldığı sayılı metinlerden birinde (o da diyalog biçiminde bir önsözden ibarettir), Bourdieu "faillerin kendi ihtiraslarını tatmin etmek için kurumları kullandığı"[53] bir durumdan bahseder – söz konusu durum ruhbanlık kurumunun bireylerle kurduğu ilişkilerle ilgilidir: Bireylerin duygusal fıtratları, onları ruhani vazifede ihsandan, ruhlara hükmetmekten, tanrısal

53. "Avant-propos dialogué", Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque* içinde, Paris: Anthropos, 1994, VI.

olanla aracılık kurmaktan, vb. mütevellit özel ruhsal çıkarlar bulmaya iter. Kilise ise bu duyguların (müstakbel) rahipleri yoldan çıkaracak ölçüde güçlü olup olmadığını merak edip durur. Bütün efendi-arzular gibi, ruhbanlık kurumu da çalışanlarının normlara riayet edip etmediğiyle ilgilenir ve aşırı coşkuya güvenmez – adeta "motivasyon" eksikliğine güvenmeyen şirketlerin baş aşağı çevrilmiş hali gibidir. Zira ruhbanlıkta normallik anlamına gelen *idonéité* (*idoine* sözcüğü, mecburi bağlılık ile aşırı bağlılık arasındaki optimal noktayı belirtir), vazifede yetersizlikten ziyade (ruhban okuluna istemeye istemeye girene nadiren rastlanır), "ölümcül öznelciliğe"[54] özgü duygusal aşırı-yatırımdan, "coşkuya ve yanılsamaya daha meyilli olan ateşli ruhları"[55] –yani, bir kurumun sunduğu özel çıkara fazlasıyla duyarlı olan ruhları– vazifeyi "büyülenme"[56] hissiyle benimsemeye sevk eden duygusal aşırılıktan korkar. Simgesel bir iktidara sahip ve çıkara dayalı olarak işlediğinin bilincinde olan bu kurum, çıkarsızlığa dayalı iman ikrarı gereği, *fazlasıyla alenen* çıkar güden bireylerce temsil edilmeye hoş bakmaz.

Demek ki bireyler ile kurumlar arasında kurulan duygusal uzlaşmalar, bireylerin kurumlarca tek taraflı "düpedüz" normalleştirilmesinden daha simetrik olabilir. Bu da bir bakıma temayül imgelerinin toplumsal düzeyde üretimini hatırlatır; bu imgelerin, örneğin geriatri ya da tahnit gibi, büyük ölçüde tiksindirici addedilen uğraşlarla da dışavurulduğu görülebilir. Söz konusu uğraşlar kimi insanları, aşırı duygulu ve ihtiraslı fıtratlarının uç özellikleri üzerinde etki bırakarak cezbetmeyi başarır. Kiliseye kıyasla şirket "ateşli ruhlara" çok daha fazla rağbet eder ve onlara güvenebileceğinin farkındadır ve bu ruhlar için (şirket onları güçle donattığı kadar, onlar da şirketi güçle donatır), ikincil yeniden hizalamaların hâlâ uygulanması gerekmekle beraber, temel hizalama dolaysız bir şekilde gerçekleşir. Ama neoliberal hizalamaya tabi bütün özneler

54. Joseph Lahitton, *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale. Exposé. Controverse. Conséquences pratiques*, Lethielleux, 1910, akt. Jacques Maître, *a.g.y.*, 16.

55. *A.g.y.* 56. *A.g.y.*

için bu iş her zaman böyle yürümez, hele hele duygusal uygunluk *a priori*, üst düzey otomatların uygunluğu derecesinde olmadığı zaman hiç yürümez. Şirket için ve şirketin hizmetinde hareket etmek, öznelerin arzusunun hemen hizalanamadığı durumlarda kendiliğinden gerçekleşmez ve hizalama süreci ya zorlamaymış gibi, ya da aslında düşünülmeye değer olan ama arka plandaki tehdit nedeniyle farklı görünen müphem bir öneriymiş gibi tecrübe edilme riskiyle karşı karşıya kalır. Ama itaatsizlikten ya da farklı farklı kabul biçimlerinden yana eğilimlerin oluşumunu aydınlatabilecek tek şey ücretli emek ilişkisini konu edinen bir sosyolojidir. Bu eğilimlerin hem atfedilebilir bir hizalama özelliğine hem de bir yaptırım gücüne sahip bir maksatlılıkla karşı karşıya geldiği zaman nasıl davranacağını yine ancak böyle bir sosyoloji aydınlatabilir.

"Ateşli ruhlar" ile "itaatsiz ruhlar"ın oluşturduğu uç durumlar bir yana, "karışık duygular", yani hasmane duyguların çatışması, Spinoza'nın dediği gibi, duygusal hayatın olağan halidir; ayrıca devamlı yeniden biçimlendirilen duygusal sonuçlara tabi olan "ruh dalgalanıp tereddüt duyar" (*fluctuatio animi*). Öyleyse "rızalar" sürekli yumuşar ve yeni duygular yaratan yeni duygulanımlardan (ücretli çalışma hayatındaki olaylardan) ötürü tutarlığını her an kaybedebilir. Zira "rıza" konusunda, sevinçli duygular ile kederli duyguların ruh içinde çatışması yalnızca temel güç yasasına göre gerçekleşir ve bu yasa da şunu gerektirir: "Bir duygu kendisine aykırı ve kendisinden daha güçlü bir duygu olmadıkça ne bastırılabilir ne de kaldırılabilir."[57] Hizalama (özellikle de neoliberal hizalama kadar maksatlıysa) keder verici yönünü hiçbir zaman tamamen ortadan kaldıramaz; bunun sebebi, gerek birinin başka birini kendi benliğine indirgeme tasarısının gerekse arzuların en başta heterojen olmasından ziyade, birinin başka birini bu şekilde indirgemesinin "özgür" bir öneri biçimini değil, tehditle yüklü bir biçim almasıdır. Elbette ücretli emekçiler, örneğin idari denetime, *forklift* satışına ya da katalitik parçalamaya arzu duymaya yönlendirilebilir-

57. *Ethica* IV, 7; Türkçesi: 537.

ler; elbette şirketin onlara özene bezene sunduğu tüm sevinç fırsatlarından –terfi, toplumsallaşma ya da "kendini gerçekleştirme" vaadinden– yararlanabilirler; ama gene de zaman zaman bütün bunlara epeyce kafa yordukları olur.

III

TAHAKKÜM, ÖZGÜRLEŞME

"Rıza"ya Yönelik Olarak Tahakkümü Yeniden Düşünmek

■

NİTEKİM "RIZA", dış bir efendi-arzuya tabi olarak tamamına erdirilmesinden ve tehdidin gölgesinde elde edilmesinden kaynaklanan bir şiddetle maluldür. Gelgelelim öyle durumlar da vardır ki neredeyse saf sevinçli duygularla ortaya çıkar; tamamen sahici bir kişisel arzuya göre hareket etme duygusunu değiştiremeyen, zayıf kederli duyguların kalıntılarından etkilenmez. Peki söz konusu kişiler, ücretli emek denen kaderleri (*fatum*) karşısında hep beraber gülümsüyorken, hâlâ tahakkümden bahsetmek nasıl mümkün olabilir? Sinsice kol gezen maksatlılıktan, efendi-arzunun çabayı ele geçirdiğinden dem vurmak hiçbir işe yaramaz, zira kişi bunlara "Tamamen benim tercihim," diyerek karşı çıkacak ve tartışmaya son noktayı koyacaktır. Keza yabancılaşma ihtimalinden bahsetmek de işe yaramaz; çünkü ilk olarak, kişinin duyguları kendisine dışarıdan şiddet uygulandığı fikrini biçimsel olarak yalanlar, ikinci olarak da fiiliyata yönelik Spinozacı bir sezgiyle yabancılaşma teşhisini kendisini sorgulayan kişiye yöneltebilir pekâlâ: Sorgulayan kişi, diyelim ki yaptığı işi sorgulanan kişi kadar sevinçle tecrübe ediyor gibi görünüyorsa, hangi ayrıcalıkla kendini aynı suçlamadan muaf tutuyor olabilir? Ayrıca nasıl ki ideolojinin "başkalarının düşüncesine" indirgenmesi tartışmalıysa, yabancılaşmanın da "başkalarının duygusal hayatı" anlamına gelebilmesi için aynı tahriflere maruz kalması gerekmez mi? Spinozacı görüş şunu söyleyecektir öncelikle: Duygusal kölelik herkesin içinde bulunduğu

bir durumdur ve suçlamayı yalnızca belli kişilere yöneltmek suçlanan kadar suçlayanın da köleliğini ortaya koyar.

Peki ama yabancılaşma herkes için geçerliyse ve sevinçli duygular eşliğinde yaşanıyorsa, tahakkümden geriye ne kalır? Hiç şüphe yok ki tahakküm, bir kişinin arzusunun bir başkasının üzerinden tatmin edilmesine dayalı asimetrik bir ilişki olarak tanımlanabilir hâlâ. Bir çıkarın başka bir kişiye bağlı olması, durum gereği, ilgili kişiyi tahakküm edilen, öbür kişiyi de eden kişi haline getirir – örneğin ücretli emekçinin, hayati çıkarlarını karşılamak için, "emekgücünü satın alan" bir kişinin aracılığına tabi olmaktan başka bir seçeneği yoktur. Ama temel çıkarın üstünde daha yüceltilmiş arzular yer alabilir ve istihdam da bu arzuları gerçek anlamda tatmin edebilir; hatta o kadar tatmin edebilir ki nesnel bağımlılık ilişkisi geride hiçbir duygusal iz bırakmaz ve iktisat teorisinin karşılıklı yarar sağlayan simetrik değiş tokuş şeklindeki idealine hayali düzlemde ulaşır; efendi-arzu ile bireysel arzu öyle başarılı bir şekilde birleşir ki bireysel arzu bu birleşimde bir efendiye hizmet ettiği değil, kendi kendine hizmet ettiği izlenimine kapılır. Gelgelelim birey bu birleşimden ne kadar yararlanırsa yararlansın, hizmete girmenin bir bedeli vardır: Ne kadar başarılı olursa olsun arzu üretiminin, hizmete alınanların arzusunu, başka nesneleri bertaraf ederek belli birtakım nesnelere *sabitleme* gibi bir etkisi, daha doğrusu niyeti vardır. Kapitalist kurumlarda, hiyerarşik tabiiyetin, bireyleri işbölümünün ortaya çıkardığı yapı içinde belirli bir göreve, yani arzu nesnesine dönüştürülmesi gereken bir faaliyet nesnesine tayin etme gibi bir işlevi de vardır – "yapmayı arzulamanız gereken şey işte tam da bu". İşbölümü, yapılacak işleri "nesnel bir biçimde" belirler; buyruğa dayalı ilişki de bireyleri bu işlere bir bir tayin edip adeta perçinler; arzu üretimiyse bireylerin bu durumu hoş görmesini sağlamaya çalışır. Oysa ücretli emekçilerin, ama bu sefer çalışan değil ortak olarak tasavvur edilen ücretlilerin, ilgilenebileceği bir sürü şey vardır. İşbölümüne zorunlu olarak dahil edilmiş bir faaliyetin dar çerçevesini aşan bu şeyler, çalışanı o dar çerçeveden çıkarır, etkime gücünü başka işlere yöneltir; örneğin

işbölümüne düpedüz boyun eğmek yerine onu sorgulayabilir; yani görev dağılımını, alman ücretleri, bu görevlerin düzenlenişini, daha genel düzeyde de şirketin bütün stratejisini, sözgelimi özellikle rekabete dayalı dış baskılara intibak etme tarzına yönelik ve bunun sonucunda ortaya çıkan, harcanan çabanın çalışma süresi, ücret ya da işgücü bakımından bölüşümüne yönelik, kısacası çalışan bireyin resen mensubu olduğu ve önemli sevinç fırsatları yakalayabileceği üretim cemaatinin yazgısıyla ilgili ne varsa hepsine yönelik temel politik kararları sorgulayabilir. Ama işbölümü/tabiiyet/koşullandırmanın birleştirilmesi ücretli emekçileri özel bir arzu nesnesine bağlar ve tabiiyet mutluluk verse bile temelde *haz açısından kısıtlı bir alana mahkûm olmak* demektir. Bütün arzu üretimi çabası, yani hayal gücünün yeniden biçimlendirilmesi ve sevinçli duygular uyandırma çabası, çalışanların *conatus*'unu adamakıllı tanımlanmış nesnelere yönlendirmeyi hedefler ve bu nesneler arzulanabilir olanın sınırlarını basbayağı belirler. Hiç şüphe yok ki sevinçli duygular uyandırma tasarısı arzulanabilir olanın kapsamını genişletmeyi beraberinde getirir, buna karşılık ücretli emek ilişkisinin en baştaki duygusal durumu peşinden gidilecek lütuflar değil, sakınılacak musibetler sunar yalnızca. Şirketler istihdamın sunduğu çıkar alanını genişletmek –ve hizalamayı kolaylaştırmak– için, aidiyet hissini, simgesel kazanımları, terfiyle artan ücreti, tanınmayı ve sevgiyi masaya sürmüşlerdir. Ama bu genişletme sıkı sıkıya kontrol edilir, zira –arzu uyandırmak ya da üretmek gerekiyorsa da– hiçbir şey arzunun, işlevsel sınırları aşarak, sermayenin biçtiği değerden ve bu değer biçmenin gerçekleşmesini sağlayan tabiiyete dayalı toplumsal ilişkilerden kurtulması gibi bir tehlike doğurmamalıdır. Ücretli emekçilerin hayati çıkarlarını kendi aracılığına tabi kılan baştaki bağımlılık ilişkisini soyutlasak dahi, efendi-arzunun çalışanlara kendi eğilimlerine göre yaşıyorlarmış gibi bir his vermesi, onları bu şekilde başarıyla yönlendirmesi gene de tahakkümü ortadan kaldırmaz, ama hiç şüphe yok ki bu tahakküm aleni bir zorlamadan çok farklı bir biçime bürünmüştür, zira çalışanlar bu tahakkümü mütemadiyen onaylar. Öyleyse söz

konusu tahakküm şöyle tanımlanabilir: *Kimilerine bazı (haz) olanakları(nı) kendine tahsis etme, bazılarını da bertaraf etme kabiliyeti kazandıran etki.*

O halde, Bourdieu'nün sözünü ettiği simgesel şiddet, yani tahakküm edilenlerin bizzat "razı gelmesi"nden mütevellit yumuşak tahakküm konusunda şu söylenebilir: Rızanın öznelci çıkmazlarıyla ilişkiyi koparan bu tahakküm, sevinçli duyguları aracı olarak kullanan bir tahakkümdür.[1] Ayrıca insan bedeninin karmaşıklığının nasıl da onu etkime gücünü çeşitli şekillerde ifade etmeye meyilli kıldığını ve dolayısıyla herkesteki "hususi yarar"ın, bu çeşitliliği hayata geçirmek üzere *conatus*'un sabitlenmesinden azade olabilmesine bağlı olduğunu sürekli vurgulayan Spinozacı düşünceye etik-siyasal bir anlam da katılabilir: "İnsan bedeninin pek çok şekilde etkilenmesine olanak tanıyan ve dışındaki cisimleri pek çok şekilde etkilemeye elverişli kılan her şey insana yararlıdır."[2] Hayatın efendi-arzunun hükmü altında yaşanmasını imkânsız kılan da işte bu çeşitliliğin kullanımıdır: Efendi-arzunun hükmü altındayken, tahakküm edilenin durumu arzu alanını daraltır, sevinç fırsatlarını azaltır. Tahakkümün en önemli özelliği, tahakküm edilenleri cüzi arzu nesnelerine (her halükârda mütehakkimler bu arzuları böyle addeder ve diğer arzuları kendilerine ayırırlar) bağlamasıdır. Evhamdan ziyade sevinç verir... – mütehakkimlerin en etkili şekilde hükmetmesinin yolu budur şüphesiz; ama sunulan sevinçlerin sınırını kesinkes belirlerler, yani sunulan arzu nesnelerini titizlikle seçerler. Öyleyse arzulanabilir olanın düzenlenmesi, tahakkümün hem en karakteristik hem de en genel özelliğidir, zira arzulanabilir olanın spektrumu, musibetten sakınma arzusundan, en büyük lütuflara (toplumsal olarak en büyük addedilen lütuflara) ulaşma arzusuna kadar uzanır; bunlar arasında da sıradan insanlara mahsus küçük sevinçlerin kaynağı olan cüzi arzu nesneleri yer

1. Kaldı ki simgesel şiddet sevinçli duygulardan *ibaret* değildir kesinlikle ve tayin, yasaklama ve maaş kesintisi gibi sonuçları kederli duygular (örneğin engellilik ve toplumsal utanç) da üretebilir.

2. *Ethica*, IV, 38; Türkçesi: 609.

alır. Dolayısıyla gerek "katı tahakküm" gerekse "yumuşak tahakküm", arzulanabilir olanın bu sürekliliğine dahil olur; ikisi de hem arzu hem duygular bakımından *beraberce* düşünülebilir ve yalnızca bedenleri harekete geçirmelerini sağlayan –ister kederli ister sevinçli– duygular bakımından farklılık gösterirler.

Arzu Bölüşümü ve Âcizlik Hayali

■

TAHAKKÜM ESASEN bölüşümle ilgili bir meseledir. Weber'le Spinoza'nın dilini harmanlayacak olursak, denebilir ki esas mesele sevinç fırsatlarını bölüştürmektir. Mesele bu şekilde dile getirildiğinde, ücretli emeğe bağlı sevinçler de sırf parasal sevinçler olmaktan çıkıverir: Makamın kazandırdığı itibar, tanınma, iş ortamındaki dostane toplumsallaşma da söz konusudur; aynı zamanda, ücretli emekçilerin hayatlarının diğer alanları bir yana, mesleki hayatları çerçevesinde, ilkece can atabilecekleri her tür şansın nispeten ortadan kaldırılması da söz konusudur. Bölüşümü düzenleyen tahakküm, hizaya sokulmuş arzuların üretilmesini sağlar ve tahakküm edilenleri, sınırların ötesine geçince hırslarını gerçekleştirme umudu bulunmadığına inandırır; dolayısıyla sözünü ettiğimiz tahakküm, ücretli emekçilerin, hüsrana uğramamak için, sürekli bir büyülenme çalışması, onları kendi küçük sevinçlerinin "aslında" büyük sevinçler olduğuna, her halükârda –bu tür insanlar için– tamamen yeterli sevinçler olduğuna ikna edecek bir çalışma yapmasını gerektirir. Bu çalışma, hem toplumsal dünyanın gösterisiyle sürekli körüklenen aşırı istekleri hem de bu gösterinin ister istemez doğurduğu duygu taklitlerini içermek zorunda kaldığında daha da gerekli hale gelir: Göründüğü kadarıyla, üsttekiler belli ki çok arzulanabilir olan birtakım şeylerden zevk alıyorlardır, dolayısıyla bu şeyler arzu öykünmesine neden olurlar. Öyleyse simgesel şiddet açıkçası ikiz bir hayalin üretiminden ibarettir: tahakküm edilenlere tahsis edilmiş olan küçük sevinçlerin yeterli görünmesini

sağlayan tatmin hayali ve can atabilecekleri büyük sevinçlerden vazgeçmelerini sağlayan âcizlik hayali. "Çünkü bir insan bir şeyi yapamayacağını hayal ettiğinde böyle bir şeyi zorunlu olarak hayal eder; ve bunu hayal ettiği için de sahiden o şeyi gerçekleştiremeyecek hale gelir":[3] Tayini, öz-tayine dönüştüren ve böylece (toplumsal düzeyde) âcizlik hayalini harekete geçiren duygu mekanizması budur.

Bölüşüm kavramı açısından bakıldığında tahakküm, arzunun hem kendisini başkaları üzerinden teyit etmeye çalışmasından doğan ("Birinin bizim sevdiğimiz, arzuladığımız ... bir şeyi sevdiğini, arzuladığını ... hayal edersek söz konusu şeyi sevmekte daha kararlı hale geliriz"[4]), hem de kendi nesnelerini, basbayağı arz ettiği üçüncü kişilerden uzak tutmaya çalışmasından doğan ("Bu bize her insanın doğası gereği başkalarının da kendi düşünce tarzına göre yaşamasını istediğini gösterir. Ama herkes aynı şeyi arzularsa, herkes birbirine engel olur ve ... herkes birbirinden nefret eder"[5]) asli toplumsal çelişkinin usulünce çözülmesini sağlayan orta yolmuş gibi görünür. Buradan da şu sonuç çıkar: Toplumsal sevinç fırsatlarının çoğu farklılığa –başkalarının sahip olmadığı şeye sahip olmaya– dayanır ve birtakım sevinç fırsatlarını (kendine ya da kendi "sınıfına") *tahsis etmek* ve (diğerlerini) *bertaraf etmek* gibi jestler toplumsal tahakkümün en belirgin özelliğidir. Tam başarıya ulaşmaya yönelik bu ilave özellik sonucunda, tahakkümün bölüştürme işlemi, hem belli başlı arzu nesnelerinin mütehakkimlere tahsis edilmesini, hem de tahakküm edilenlerin bunları arzulanabilir nesneler olarak kabul edebilmesini gerektirir, *ancak şu şartla*: Bu arzu nesneleri genel olarak arzulanabilir, ama tahakküm edilenler tarafından özellikle arzulanamaz. Sıradan ücretli emekçi, yönlendirme gücünün arzulanabilir bir şey olduğunu kabul edebilir, ama bunu *kendi* arzu nesnesi haline getiremez. Dolayısıyla ücretli emekçi, âcizlik hayalinin işleyişi aracılığıyla arzu

3. *Ethica*, III, Duyguların Tanımları 28, Açıklama; Türkçesi: 491.
4. *Ethica*, III, 31; Türkçesi: 391.
5. *Ethica*, III, 31, Not; Türkçesi: 391.

bölüşümüne dönüştürülen işbölümünün onun için tayin ettiği şeylere bağlı kalır. Bourdieu'nün sürekli vurguladığı gibi, arzu bölüşümü keyfi tayinlerden ibaret bir yapıdır ve antropolojik farklılaşmanın olmayışı temel alınarak tanımlanır ki bu konuda Spinoza son noktayı koymuştur: "[İnsan] doğa[sı] herkes için aynı ve herkeste ortaktır."[6] Ama bireyleri doğdukları andan itibaren kıskıvrak yakalayan toplumsal sınıflara ayırmanın keyfiliğinin üstünü örttüğü söz konusu temelin kendini gösterme şansı pek azdır. İşte bu yüzden de toplumsal dünyanın –keyfiliği kolektif hayal gücünce zorunluluğa dönüştürülen– bütün kendiliğinden deneyimleriyle yalanlanan bu temelin varlığını sürekli hatırlatmak gerekir. Nitekim Pascal'in Luynes Dükü'nün oğluna dediği gibi: "Elinizdeki lütufları size sağlayan paye doğanın verdiği bir paye değil, insanlık denen kurumun verdiği bir payedir. Yasaları tesis edenlerin hayalinde başka bir yapılanma olsaydı sizi fakir kılabilirdi."[7] Ama temel antropolojik eşitliğin ve sürekli hayal üretiminin dur durak bilmeden sınırlarını çizdiği öğrenilmiş farklılıkları ve fantazmagorik dönüşümleri –az da olsa– ortadan kaldırma umudunun en köklü teyidi için gene Spinoza'ya dönmek gerekiyor belki de: "Plebde hiç ölçü yoktur; eğer korkudan titremiyorsa dehşet vericidir; pleb mütevazı bir köle ya da kendini beğenmiş bir yöneticidir; onun için hakikat yoktur, yargıda bulunmaktan âcizdir, vb. Bense doğanın herkes için aynı ve herkeste ortak olduğunu söylüyorum. Ama güç ve aşırı incelik bizi yanıltır; sonuç olarak da aynı şekilde eylemde bulunan iki insan konusunda, eylemler birbirine benzemediğinden değil de failleri farklı olduğundan, bir kişi için mubah olduğunu söylediğimiz bir şeyin bir başkası için yasak olduğunu söyleriz. Kendini beğenmişlik yöneticilerin doğasında vardır... Ama onların kendini beğenmişlikleri şatafatla, gösterişle, israfla, belli bir kusur tutarlılığıyla, bir tür alimane akılsızlıkla ve kibar bir ahlaksızlıkla süslenir; bu yüzden ayrı ayrı düşünülürse, tüm çir-

6. *TP*, VII, 27; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 66

7. Pascal, "Premier discours", *Trois discours sur la condition des grands*, *Oeuvres complètes* içinde, Paris: Seuil, 2002.

kinlikleri ve alçaklıkları içinde ortaya çıkacak kusurlar, cahil ve saf insanlara belli bir görkeme sahipmiş gibi görünür."[8]

Müphem ve gayrişahsi mekanizmaların elinde olan toplumsal arzu bölüşümü (*Ethica*, III, 49'daki mekanizma gereği), bireylerin, kendileri için tayin edilen şeylerin keyfiliğini sanki zorunlulukmuş gibi, yani tanrısız bir kader gibi yaşamalarını sağlar, dolayısıyla da bu bölüşümün özgür bir nedene dayandığının farz edildiği duruma kıyasla daha az sevgi ya da nefret içerir. Toplumsal hayal üretimi denen muazzam hareket, keyfiliğin zorunluluğa dönüştürülmesine dair gerekçeleri ortaya koymaya çalışır ve Antik Yunan' dan bu yana görüldüğü üzere, bu gerekçeler doğum-zenginlik-yetkinlik sacayağından elde edilemez. En saf halleriyle aristokratik ve plütokratik meşruiyete dayalı çağları geride kaldığından, günümüzde diplomaya dayalı mit üretimi, Bourdieu'nün sürekli vurguladığı gibi, içeriğe kayıtsızlığını ve "seçkinlerin" sertifikalandırılmasından ibaret gerçek misyonunu –yani, bireylerin toplumsal arzu bölüşümüne göre sınıflandırılmasına bahane bulma misyonunu– gizlemeye uğraşır canla başla.

8. *TP*, VII, 27; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 66. Küçük değişikliklerle aldım. –*ç.n.*

Duyguların Sömürülmesi

■

ADI "rıza"ya çevrilen sevinç üretiminin bütün marifetlerine rağmen, arzu mühendisliği ayan beyan ortadadır. Görevlerini en sevinçli şekilde sürdürenler bile, bir efendi-arzunun mevcudiyetinin farkında ve çabalarının esir alındığının bilincindedir. Bir efendi-arzunun güdümünde geçen hayat, sömürülen bir hayat demektir. Peki, tam olarak hangi anlamda sömürülen bir hayat? Bunun Marx'ın teorisinin düşündüğü gibi bir sömürü olup olmadığı belli değil. Zira Marksist düşüncede sömürü kavramı, ancak emek-değere dayalı tözcü bir teorinin parçası olduğu takdirde bir anlama sahiptir. Bu düşüncede sömürü, artık değerin kapitalist tarafından temellük edilmesine verilen isimdir; artık değerse toplam üretim ile bunun emekgücünün yeniden üretimi bakımından eşdeğeri –yani, ödenen ücret– arasındaki farkla ölçülür. Ama emekgücünün (yeniden üretilmesinin) değeriyle ilgili tanım birtakım belirsizlikler, hatta döngüsellik içerir: Emekgücünün yeniden üretilmesinden önce nesnel olarak hesaplanmış bir değer ücreti *belirlemez*, aslında ücret emekgücünün yeniden üretilmesine fiilen hasredilen değeri *belirtiyordur*. Ama Marx'ın sömürü tanımının izinden gidecek olursak, önce tözcü bir değer teorisine girmeyi kabul etmemiz gerekir – buradaki töz de soyut emeğe ilişkin zamandır.

Marx ve Spinoza'nın düşünceleri hem birbirine gayet yakındır, hem de (negatife ve çelişkiye dayalı diyalektikle beraber) büyük ihtimalle ayrıldıkları esas noktayı –değer meselesini– görmezden gelemeyeceğimiz kadar çatışma içerir. İçkinliğin adeta kalbine usul-

ca vazedilmiş bir aşkınlık figürü olan tözsel değerin, nesnel normları bütünüyle tesis edebiliyor olmasına ve şeylerdeki farklılığın bu normlara göre kötü ve kusurlu kılınmasına Spinoza karşı çıkmıştır: Spinoza felsefesi, gerçeğin mutlak tamlığının ve mükemmel olumluluğunun doğrulanmasıdır ve bu da Spinoza'nın skandal yaratmış olmasının sebeplerinden biridir – doğrusu, Spinoza'nın "Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini belirtiyorum,"[9] derken ne kastettiğini anlamak kolay değildir. Gelgelelim tözsel değer konusunda Spinoza'nın getirdiği eleştiriyi bir başka açıdan, özellikle de *Ethica*, III, 9, Not'ta dile getirildiği şekliyle ele alabiliriz. Burada bizlerin kendiliğinden anlayışının tam tersine, değer ile arzunun ilişkisi şu şekilde ortaya konarak tersine çevrilmiştir: Önceden mevcut ve nesnel olarak tesis edilmiş değer arzuyu kendine çekmez, bilakis arzu, nesneleri donatarak, onlara değer kazandırır.[10] Değerin tözsel içeriği diye bir şey yoktur, yalnızca arzunun donatımları ve arzuyu *faydaya* dönüştüren sürekli değer üretimi vardır. Bu tersine çevirme, birbirlerinden çok farklı değer alanları olarak görülebilecek estetik, ahlaki ve iktisadi bütün değerler için geçerlidir – kullanımlarında karşılaşılan görünüşteki heterojenliğin ötesine geçerek *değer* sözcüğünün özdeşliğini ciddiye alan Durkheim, her alanı kateden bir değer teorisi ortaya koyma tasarısına girişmiştir.[11] Spinoza'ya göreyse, nesnel değer diye bir şey olamaz, zira tam içkinlik, içkin normlar dışında bir norma cevaz vermez. Ama tözsel değerin teorik olarak doğrulanamayışı, sayısız değer biçme süreci üzerine kafa yormaya engel teşkil etmez kesinlikle. Bu süreçlerde ortaya çıkan değerler, donatıcı güçlerin işleyişlerinin meydana getirdiği ürünlerden, dolayı-

9. *Ethica*, II, Tanım IV; Türkçesi: 159.

10. "[B]iz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz." (*Ethica*, III, 9, Not; Türkçesi: 345).

11. Emile Durkheim, "Jugements de valeur", *Sociologie et philosophie* içinde, Paris: PUF, 1996.

sıyla da değerin *konumlanma* ve *doğrulanmalarından* başka bir şey değildir. Nesnel olarak norm oluşturabilen ve bölüşüm tartışmalarına su götürmez nirengi noktaları sunabilen bir tözsel değer olamaz, birtakım güçlerin değerlendirici doğrulamalarını başarıyla dayatmasından doğan geçici zaferler olabilir yalnızca. En güçlü olanın değer dediği, değer olup çıkar – bununla beraber bu durum belli alanlarda muhalif değerlendirme topluluklarının oluşmasını engellemez ki zaten değer mücadeleleri de değerin toplumsal hayatında olağan bir şeydir.

Ekonomik değer biçme alanında da aynı şey geçerlidir: Hiçbir şey, özellikle de sayıların görünüşteki nesnelliği tözsel normlarla ilintilendirilemez. Bu açıdan bakıldığında Spinozacı eleştiri, Marx'ın emek-değer ve artık değer teorisini rakip doğrulamalara karşı ortaya konan bir doğrulama olarak yorumlamaya davet eder – keza şu yoruma da: Marx'ın materyalizminde, (bir "nesnel değer teorisi"nin) teorik olarak ayrıntılarıyla ortaya konması, meşru bir *talep* öne sürmenin en üstün biçimi kabul edilir zımnen, Marx'ın materyalizmi böylece idealizme gayriihtiyari saygı göstermiş olur. Şurası bir gerçek ki *kamusallık* normları, yani kamusal argümanları *genelliğe* mahkûm eden kati tartışma normları, bu talepleri hep şu ebedi soruya tabi kılar: "Ne adına?" – "Ne adına talepte bulunuyorsunuz? Talepte bulunmanızı temellendiren ve gerekçelendiren şey nedir?" Mümkün olan bütün gerekçelendirmelerin ortadan kaldırılması olarak yorumlanan Spinozacı eleştiri çoğu kez bir kafa karışıklığı getirir beraberinde, zira nesnel değerlere, dolayısıyla da "genel" ilkelere başvurma imkânını topyekûn yok eder. Bu karışıklık, "gerekçelendirme" biçiminin (her ne kadar toplumsal bakımdan muhakkak gerekli de olsa, nesnel olarak yanıltıcıdır) tutsağıdır adeta, o kadar ki bütün taleplerin esasen temelsiz (ve temellendirilemez) nitelikte olduğunu gizlemiştir. "Niçin ve ne adına talepte bulunuyorsunuz?" sorusuna verilen cevap *son kertede* hep şudur: "Çünkü". "Çünkü söz konusu olan Ben'im"; yani kendi *conatus*'umun verdiği doğal hak ve onun özsel benmerkezciliği gereği, bana ait arzunun gücü gereği, işte bu yüzden talepte bulu-

nuyorum; geri kalanlar içinse, yönetme, gerekçelendirme ve "genellik" peşi sıra gelecektir.[12] *Conatus*'un basbayağı olumlayıcı doğasının dışavurumları olan talepler, sarf edilen güçlere tekabül eder ve bu güçler arasındaki çatışmaları, dünyadaki bütün hasmane karşılaşmalarda olduğu gibi, en kuvvetli gücün temel yasası belirler – üstelik bu durum, toplumsal dünyaya özgü gücün biçimlendirilmesine ilişkin dayatmalar altında gerçekleşir şüphesiz; öyle ki bu dayatmalar, örneğin, sarf edilen güçlerin "gerekçelendirilmiş" söylemler aracılığıyla kendilerini ifade etmesine yol açabilir. İşte bu yüzden de Marx'ın değer, artık değer ve sömürü teorisinden vazgeçmek, para konusundaki polemiğe ve bölüşüm meselesine boş vermek anlamına gelmez! Paranın bölüşümü konusunda çatışmalar *vardır*. Ne ki değer bölüşümünün adaletsizliğine karşı çıkmak için, ille de nesnel ve tözcü bir artık değer teorisine başvurmak, bu adaletsizliği öne süren bakış açısının kurucu tarafgirliğini kabul etmek gerekmez. Gelirlerin (gerek şirket içinde gerekse bir bütün olarak ekonomide) istatistiksel dağılımında onda-birlik ya da yüzde-birlik artış ve azalma, kazançların (yani, payların) dağılım oranı ya da hissedarların el koyduğu katma değer, taraflardan birinin bölüşüm çatışmasına yönelik adaletsizlik (daha doğrusu, memnuniyetsizlik) iddiasına somutluk kazandırabilecek nicel göstergeler sağlar; söz konusu taraf, tarihsel ya da coğrafi diğer durumlar itibarıyla ya da salt teyit edici konumu itibarıyla kendi normlarını vazeder – "Şirketteki en yüksek on maaş ile en düşük on maaş arasındaki oran 20'yi ya da 10'u ya da X'i geçemez, bizim normumuz işte bu, *söylediğimiz* bu." Ama şurası muhakkak ki talepleri ilkelere dayandırmayı gerektiren "genellik" biçimi ve gerekçelendirme mecburiyeti, güç iddialarının adeta büründüğü yaldızlı kıyafetlerden biri *ve* bir biçim çalışmasıdır aynı zamanda; hiç şüphe yok ki bunlar taleplerin saf güç gösterisi şeklindeki ilk hallerine irca edilerek apaçık dile getirildiği takdirde ortaya çıkabilecek

12 Bu konuda bkz. Frédéric Lordon, "La légitimité n'existe pas. Eléments pour une théorie des institutions", *Cahiers d'Economie Politique*, no 53, 2007.

şiddet patlamalarından bütün toplumu korumak için kaçınılmazdır. Öyleyse bu güç gösterilerinin "ilkeli söylem" tarzında biçimlendirilmesinin hiçbir içsel değeri yoktur, yalnızca güç gösterisinden doğacak kaosa karşı bir tahkimat yapmak gibi dışsal (ama hayati) bir değeri vardır ki bu suretle de toplumsal dünyadaki söylemselliğin hakikatten ziyade, bir yanda iktidar girişimlerinin darbeleriyle, diğer yanda da bastırmaya yönelik şiddetin toplumsal düzeyde gerekliliğiyle ilgili olduğunu ortaya koyar.

İşin manidar yanı, her halükârda, ücretli emekçilerin kendilerini sömürülmüş hissedip mücadeleye girmek için, Marx'ın artık değer teorisini düşünmelerine gerek olmamasıdır. Şüphesiz mücadelelerin esas içeriğini çoğu zaman parasal adaletsizlik fikri sağlar sağlamasına, ama mücadelelerin yegâne sebebi bu değildir. Aslında her türden itiraza nüfuz eden şey, daha genel esir alma fikridir. Sanılanın aksine, esir alma açısından bakmak, Marx'ın artık değer teorisini yeniden ayağa kaldırmaktan ziyade, sömürü kavramını –bir kenara koymayıp– yeniden tanımlamaya yardımcı olur. İlk bakışta bu husus tamamen paradoksmuş gibi görünür, zira Marx'ın anladığı anlamda sömürü şöyle tanımlanır: Artık değere sermaye tarafından el konması, yani ücretli emekçilerin *kendilerinin* ürettiği değerin bir kısmından mahrum edilmesi. Gelgelelim sömürüyü meydana getiren şey, değerin söz konusu kısmından *salt* mahrum edilmek değil, bu kısmın *kapitalist tarafından temellük edilmesidir*. Peki artık değer kapitaliste değil de bütünüyle demokratik bir ücret sistemine tabi olan şirkete, daha doğrusu ücretli emekçilere kalsa, bu kişiler "sömürü"den bahsetmeye devam etmeyecek midir? Kesin surette konuşacak olursak, ücretli emekçiler, üretilen toplam değer ile emekgücünün yeniden üretim değeri arasındaki fark olarak tanımlanan artık değerden *şahsen* hep mahrum kalacaklardır. Dolayısıyla "nesnel" emek-değer denklemi korunacak, gelgelelim bu denklem sömürü diye bir şeyin olduğu sonucuna ulaştırmayacaktır (oysa bu denklemin sömürüyü kaçınılmaz olarak belirleyeceği düşünülmüştür). Şayet sömürü diye bir şey varsa, ekonomik değer teorisinden ziyade, siyasal bir esir alma teorisinin

alanına girer – dolayısıyla da Marx'ın nesnel değer teorisinden vazgeçmenin bedeli en başta göründüğü kadar büyük olmaz, zira doğrudan bir sömürü kavramı ileri sürmek için tasavvur edilmiş olduğundan bu teori kendi çıkmazlarını dayatır... – oysa bu kavram başka türlü de ileri sürülebilir.

Öyleyse, artık değer ekonomisinden esir alma siyasetine geçebilmek için, esir alınan şeyin mahiyetini tam olarak belirlemek gerekir. Bu soruya Spinoza düşüncesinin esinlediği cevap ortadadır: Esir alınan, etkime gücüdür. Efendi-arzu, çalışanların etkime gücünü esir alır. Toplumsal yapılar, örneğin ücretli emek sistemi, üçüncü kişilerin *conatus* enerjilerini *kendi* girişimi (arzulayan eyleme en genel anlamda böyle dendiğini hatırlayalım) uğrunda seferber etmesine imkân tanır; o da bu enerjileri kendi hesabına çalıştırır. En kötü durumda, yani yoksulluk denen musibetten sakınma arzusunun yol açtığı durumlarda, etkime gücü ancak kederli duygular içeren bir ortamda iş görür. En iyi durumdaysa, (bu sefer kapitalist anlamda) girişime özgü arzu üretimi, ücretli emekçilerin *conatus*'unu sevinç duyguları aracılığıyla hizaya sokar, ama etkime güçlerini arzu bölüşümüyle ilintilendirir, yani bu güçlerin uygulanışını son derece dar alanlarla sınırlar. Böylelikle, çalışanlar kısmi katkılara mahkûm edilir, bu parçalardan bir bütün oluşturma işiyse yalnızca efendi-arzu tarafından yürütülür. Dolayısıyla efendi-arzunun esir alması, yani çalışanların etkime gücünü kendi hizmetine sokması, onları *eserden mahrum bırakmak* anlamına gelir. Yalnızca artık değer sermaye tarafından ele geçirildiğinde, çalışanların meydana getirdiği eserlerin parasal ürününden mahrum bırakılmaları değil, daha genel olarak *eser sahipliğinden* mahrum bırakılmak anlamına gelir (zira esir alma / ele geçirme bütün patronlara özgüdür). Aslında genel anlamda patron, çalışanların kolektif eseri olan simgesel kazancı temellük eder, bütünüyle kendine mal eder ve bu konuda kişiselleştirme ve kurumsal cisimleşme gibi toplumsal mekanizmaların desteğini görür. Dolayısıyla genel açıdan bakıldığında, patronun uyguladığı mahrum bırakma, aslında kolektif olan eser sahipliğinin bir bireyde tekelleştirilmesi aracılığıy-

la, tanınmanın/takdirin ele geçirilmesi demektir. Bilim alanındaki patron "kâşif" olarak adını tarihe yazdırır, ama bunu söz konusu keşifte kendisine yardımcı olan bütün kişilerin emeklerini gizleyerek yapar; üniversitedeki ensesi kalın hoca tezine imza atar, ama asistanlarının sağladığı istatistikler ve belgeler olmasa bu tez var olamazdı; film yönetmeni bir araya getirilen görüntülerin tek sahibi olarak tanıtır kendini, oysa bu görüntüleri teknik olarak bir tek baş kameraman üretebilir, vb... Kaldı ki bunları söylemek, katkılar arasında kimi zaman ortaya çıkan farklılığı, kimi katkıların "düzenleyici", kimilerininse "düzenlenmiş" nitelikte olduğunu, dolayısıyla da bunların nesnel hiyerarşik yapılanışını yadsımak anlamına gelmez, zira yönetici fikrin katkısı, bu fikrin gerçekleştirilmesine yapılan katkılardan farklıdır şüphesiz; burada asıl vurgulanmak istenen şey, hemen herkesin tek bir kişinin ardında kaybolmasıdır; ayrıca Marx ve Engels tarafından vurgulanmış olan, "tasarım" emeği ile "uygulama" emeği arasındaki ayrım da yeniden masaya yatırılmaktadır. Öyleyse yalnızca yönetici fikre tahsis edilen eser sahipliği ile kesinkes kolektif olan uygulayıcılık arasında bir ayrım mı yapmak gerekiyor?.. – Tabii ikincisi olmasa ilkinin tamamen afaki bir laftan, kişiye özel salt gücüllükten ibaret kalacağını da unutmayalım. Eser sahibinin (bir başka deyişle efendi-arzunun) hırsları, tek başına tatmin edemeyeceği kadar büyüktür, bu yüzden de istihdama ve işbölümüne, akabinde de arzu bölüşümüne yol açar; bunlara bir de aslında sevinç bölüşümü olan bir tanınma veya takdir bölüşümü eklenir. İstihdam piramidinin tepe noktasında, sevinç fırsatları azami düzeydedir; bu tepe noktasında (mahiyeti nasıl olursa olsun) girişim, kolektif olarak yaptığı şeyleri toparlayarak, en büyük takdir mercii olan dışarıdaki yaygın görüşün önüne eksiksiz ve kesif bir biçimde serer. Dışarısı yalnızca girişim piramidinin tepe noktasından, yani orayı mesken tutan kişiden haberdardır; bu mütehakkim kişi de konumunun bütün cisimleşme-temsil mekanizmaları aracılığıyla nesnel olarak kendisini yönelttiği sevinç fırsatlarını yalnızca kendisine tahsis etmeye uğraşır. Dışarıdaki görüşün sağladığı muazzam sevinç en önce ne-

redeyse bir tek bu kişinin payına düşer. Takdir gören ve sevinen bu efendi-arzu akabinde en yakınındaki çalışanları takdir edip sevindirir, keza onlar da kendi yakınındakileri takdir edip sevindirir ve bu durum –adeta sevinç konusunda damlaya damlaya aşağıya yayılma ekonomisinin (*trickle-down economy*) hatları olan– hiyerarşik halkalar boyunca aynı şekilde devam eder.

İster parasal biçimde isterse simgesel takdir biçiminde olsun, nihayetinde patron tarafından ele geçirilecek olan etkime güçleri terkibi, ancak arzu bölüşümüne dayalı tayinler ve sevinç bölüşümüne dayalı küçük ödüller sayesinde mümkün olur. Dolayısıyla bunlar duygusal hayatın temel mekanizmalarıdır, ama kapitalist ücretli emek ilişkisine özgü toplumsal yapılara usul usul nüfuz etmiştir. Bu çalışma ilişkisi, *conatus* sağlayan çabaları mütemadiyen düzene sokar ve efendi-arzuya hizalar. Hiç şüphe yok ki bağımlılığa dayalı bu hizalama sömürü niteliği taşır, zira etkime güçlerini tek bir (ya da birkaç) kişinin girişimine esir eder, ama bunu duyguları sömürerek yapar. İnsanların tutkuyla iş gördüğünü söylemek, duyguların, *conatus* enerjisini yönetmeye yönelik özel gücünü kabul etmek demektir. Kapitalist patronun değerin bir kısmını ele geçirmesi o kadar aşikâr bir şeydir ki buna itiraz etmek saçma olur, ama artık değer ölçümünün ilintilendirilebileceği tözsel bir nesnel referansın bulunmayışı, sömürü kavramının değer ölçümünden ayrılarak başka türlü yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Gelgelelim sömürü meselesine getirilen Marksist çözümün girdiği çıkmaz karşısında hayıflanmaktan ziyade, bu çözümü fırsat –*genel patron* fikrine uygun düşebilecek bir kavram inşası için fırsat– olarak görmek gerekir. Ürünün paraya dönüşmesinden önce, *kapitalist patron* başka bir patronla (üniversite hocası, komutan, koreograf...) aynı şeyi, genel patronun esir alma eyleminin ilk hedefini –çabayı, yani etkime gücünü– esir alır. Çalışanların *conatus* sağlayan enerjilerinin, efendi-arzuya göre hizalanarak esir alınması, ancak duygu belirlenimiyle gerçekleşebilir. Genel anlamda patronun sömürdüğü de işte budur: Gücü ve duyguları, duygular tarafından yönlendirilen gücü sömürür. Arzu üretimi çalışmasının tek işlevi,

duygusal hayatı (kısmen) yeniden düzene sokarak, sömürüyü teşvik etmek ve uygun bir yönde iş görmesini sağlamak, yani duygular sunmak ve uygun bir şekilde yönlendirilmiş arzular uyandırmaktır. *Conatus* ve duygular sevinçli öz-seferberliğin (yani, sermayenin en iyi emekgücü-emek dönüşümünü beklediği öz-seferberliğin) temelidir. Mahiyeti itibarıyla, genel anlamda patronun örneği olan kapitalist patronun esasen sömürdüğü de işte bu kaynaklardır. Her patron, kendisi etrafında duygusal olarak meydana gelmiş olan etkime güçlerinin çabasını kendi arzu nesnelerine –kapitalist patron paraya, diğer patronlarsa kendi alanlarına özgü takdire– dönüştürür; bu patronların hepsi, ancak duygular yoluyla uygun şekilde yönlendirilen *conatus* enerjilerinin seferberliği sayesinde hedeflerine ulaşabilir. Zira kendi ellerindeki araçlarla tatmin edilmesi mümkün olmayan bir hırs beslediklerinden, hepsinin önünde, çalışanları işe koşma gibi bir mecburiyet ve neticede de bir tasarı bulunur.

Çalışanları işe koşmak... Sözcüğün her anlamında, kapitalist arzu üretiminin görevi işte budur. Öz-seferberliğin temel anlamlarına dönecek olursak, çalışanları işe koşmak öncelikle –en fiziksel anlamıyla– onları *hareket ettirmek* demektir: Öncelikle onları koşturmak demektir. Bunun en çarpıcı görüntüsü her gün fabrikalara ya da işyerlerinin bulunduğu semtlere, yani kapitalist duygu sömürüsünün büyük ölçüde yoğunlaştığı yerlere doğru akan insan kalabalıklarıdır, şu hizalanmış *conatus*-vektörlerdir; hatta metro koridoru gibi fiziksel bir mekândaki bağlaşımda, efendi-arzuya boyun eğen hizalanmış etkime güçlerinden müteşekkil muazzam akışta da görülebilir bu. Ücretli emekçileri işe koşmak, aynı zamanda onları *çalıştırmak*, yani sermayenin değerlendirilmesi için gereklerine uygun olarak harekete geçirmek demektir. Öyleyse ilk anlamda, ücretli emekçilerin düpedüz işe koşması –hareket edip ilerlemeleri– gerekmekte, ikinci anlamdaysa *doğru dürüst* –yani "layıkıyla"– *iş görmeleri* gerekmektedir. Ama arzu üretiminin en belirgin anlamı herhalde üçüncü bir anlam, hani insanın aydığında söylediği "Beni işletiyorsun / beni işlettin" tabirindekine en yakın

olan anlamdır. Ücretli emekçilere efendi-arzuyu benimsetmek, aslında onları basbayağı "işletmek" demektir. Esir alanın hizmetinde hareket etmenin, kendi kendilerini "gerçekleştirmeye" çalışmak olduğuna, arzularının tam da bulundukları yerde olduğuna, –güzellik faydaya, öznenin "başarıları" da maddi idamesinin gereklerine eklendiğinden– bazı şeylerin "talih"in işi olduğuna inandırmaktır: Duygu uyandırmaya yönelik bütün bu hayali işlemler, duygu sömürüsüyle ilişkilidir ve bu işlemler başarılı olduğunda, çalışanlar –yaygın tabirle– işe sallana sallana değil, artık koşa koşa gitmeye başlar.

Komünizm ya da Totalitarizm (Kapitalizmin Son Aşaması Totalitarizm midir?)

■

ADAMAKILLI HİZALANMIŞ ücretli emekçiler koşarlar koşmasına, ama biraz yan yan koşarlar – bu durum, arka plandaki tehdidin ve en iyi arzu üretimlerinden doğan sevinçli duyguları bulandırmaya devam eden kederli duyguların, dışarıdan eklenmiş efendi-arzunun ve planlı, tamamına ermiş ve (bilhassa) basbayağı belirlenebilir bir maksatlılık olarak algılanan duygu mühendisliğinin belli belirsiz ama sürekli bilincinde olmanın kalıntısıdır. Yan yan koşmaya başlarlar, zira içlerinden pek azı, neoliberal şirketin onların varlıklarını topyekûn sömürgeleştirme tasarısına kayıtsız şartsız kendini bırakabilir. Totalitarizmin, siyaset felsefesi ya da biliminin genel olarak verdiği tanımlara aykırı düşen heterojenliği, bireylerin bir kurum tarafından donatılma tasarısı konusunda dile getirilmesini kesinlikle engellemez. Hiç şüphe yok ki neoliberalizmin ruhları yeniden biçimlendirmeye yönelik totaliter uygulaması ideal olarak bir geçiş aşamasından ibaret olmayı ve kesinkes boyun eğmiş ("razı") özgür iradeler şeklindeki (oksimorlu) perspektifine bir an önce ulaşmayı –ve tamamlanmış-hafızaya kazınmış norm olarak, normalleştirmeye yönelik yapı iskelesini sökebilmeyi– ister. "Kendiliğinden hareket ettiklerinde" ve bilfiil hizalanmalarma artık gerek olmadığında, ücretli emekçiler kurum için çaba gösterecek ve etkime güçlerini tamamen ihtiyari bağlılık çerçevesinde kayıtsız şartsız ortaya koyacaklardır... Bütün girişimin nihayetinde

varacağı nokta işte budur. Ama amansız bir çelişki olarak kalır bu, üstelik de iki açıdan: İlk olarak, ücretli emekçiler bu durumu –düpedüz zora koşulma duygusundan tutun, bilincin her zaman görünür olan arzu üretimi unsurları (maksatlılık, ereklilik, tehdit) tarafından bulandırılmasına kadar– farklı seviyelerde gönülsüzlük hisleriyle tecrübe eder – şirketten şahsı adına katkı gördüğü ölçüde kendini o şirkete adayan seçkin ücretli emekçi zümresi bu durumun dışındadır elbette. İkinci olarak, sermaye açısından çelişki şuna dayanır: Bağımlılığın yoğunluğu bakımından daha üstün olan "itaatkâr özgür irade" çözümü, amansız bir riskle maluldür ve bu riski yadsımak için oksimorlara gerçekten inanmak gerekir. "Özgür irade"nin kendi hedeflerine yeniden yönelme ihtimali her zaman mevcuttur ve hiyerarşik tabiiyet kadar nefret ettiği bir şey de yoktur. İşte bu yüzden, kurumlar bu tabiiyeti üst makamlarda bulunan en "özerk" tebaasına olabildiğince yumuşak göstermeye ve kimi zaman da gerçekten yumuşatmaya uğraşır, hatta bu tabiiyeti tamamen unutmalarını düşler.

Son zamanlarda yapılmış pek çok sosyoloji çalışması, kâh odaklanmış analiz tarzında, kâh vaktinden önce gelen kehanet ya da naif bir esrime tarzında, "sanatçı"da anlamlı bir metafor, hatta metafordan da fazlasını bulmuştur: Bu ortak model, başta "yaratıcılık" olmak üzere, kendi stratejik özelliklerini şirkete yansıtan itibarlı çalışanlara uygulanır; bu çalışanların seferberliği *özü gereği* çok büyük özerklik ve yönetime çok az tabi olmayı gerektirir. Yaratıcılığın ürünleri de süreçleri de önceden belirlenebilir ve kontrol edilebilir olmadığından, yaratıcı özneyi serbest bırakmak dışında bir çözüm yoktur.[13] Bu çok özel yalıtılmışlığa, ücretli emeğin bu uç noktasına ait bu genel model, bir bütün olarak neoliberal normalleştirme tasarısına örnek olarak sunulur. Sanatçı, tam da "özgür irade"nin ve kayıtsız şartsız bağlanmanın timsali değil midir? Hatta sanatçı, kayıtsız şartsız bağlanmanın özgür iradeye bağlı ol-

13. Özellikle bkz. Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Paris: Seuil, 2006.

duğuna mükemmelen örneklik etmiyor mudur? Kaldı ki sanatçı üretkenliğini, özgül kabiliyeti ile o kabiliyetin arzusuna uygunluğu arasındaki ittifaktan devşirir. Neoliberal şirketin büyük ölçekte yeniden üretmek istediği ideal formül işte budur, tabii her bir ücretli emekçinin "kendi arzusu"nun şirketin arzusuyla hizalanması şartıyla. Ama bu noktada, yaratıcıların özgür yaratıcılıklarını daha iyi ifade etmelerine imkân tanımak amacıyla hiyerarşinin yumuşatılması, tam da esir alma yapısının varlığıyla çelişkili hale gelir. Yaratıcıların en üst kapasiteyle iş görmeleri isteniyorsa, onları kendi hallerine bırakmak gerekir; hiyerarşik kadrolaşmanın ardında bıraktığı etkiyi, yani söz konusu kişilerin has yaratıcılıklarının meyvelerinin gaddarca temellük edilmesini fazlasıyla baskıcı addetmelerine ve nihayetinde de kaçmalarına hiçbir şey mani olamaz. Bu marjinal çalışanların tam anlamıyla bir müzakere gücüne sahip olduğu söylenir ve bu güç kendi münferitliklerini yüksek fiyattan satmalarına ve piyasadaki emek talebi ile kendi emek arzları arasında kurulan ilişkinin avantajlı tarafında yer almalarına imkân tanır. Şu var ki ücretli emeğin ortak hukukundan müteşekkil bu aşırı özerk alanda yapılan düzenlemeler, adeta kötülüğün iyiliğe saygı duruşudur, zira kısıtlanmamış emeğin daha iyi ürettiğini zımnen kabul eden şirket, bir hiyerarşik yapı olarak, neredeyse kendi kendisini yadsıma noktasına gelir. Şayet sermaye bir yandan özgür özerkliği en yüksek üretkenlik biçimi addediyor, diğer yandan da etkime gücünün, *kendini geri çekmenin* üstesinden gelebilecek kadar seferber oluşunda genelleştirilecek bir model görüyorsa, o zaman ücretli emekçi-sanatçı şeklindeki uç nokta, çelişkili bir husus olmaya varır. Zira hiyerarşik kadrolaşmanın tasfiyesini ve inisiyatif ve işbirliğinin tamamen serbest bırakılmasını üretken yaratıcılığın gerçek şartları olarak kabul eden bir kapitalizm kendiliğinden... çalışanların özgürce bir araya gelmeleri doğrultusunda ilerlemez mi? Şayet sanatçı –sermaye açısından bile– çalışan için mümkün ve arzu edilen bir timsal olarak görülürse, o zaman hiyerarşik bir tabiiyet ilişkisi olarak kavranan ücretli emek fikri temelden sorgulanan bir husus haline gelir.

Gerek bu beklenmedik çalışan-sanatçı birleşimini keşfetmenin, gerekse –bu ölçüde olmasa da– yeni çalışma biçimlerinin ortaya çıkmasıyla beraber daha çok özerkliğe ihtiyaç duyulmasının verdiği şaşkınlıkla, hatta kimi zaman da coşkuyla, bazı analizler söz konusu hususu gözden kaçırır; üstelik buna, işletme yönetimine özgü söylemler[14] ile bu hususla gerçek hayatta alakalı olan üst düzey çalışanların dar görüşlülüğü de eklenir. Ücretli emekçilerin büyük kısmının içinde bulunduğu koşul, yani yaderk ve tabi oldukları, görmezden gelinemez elbette, ama kapitalizmin bu noktadan itibaren doğurabileceği paradoksal kuvveti ve gerilimleri kavramak için, kapitalizme ait bu ideali de yadsımamak gerekir. Öyleyse özgür yaratıcılık aracılığıyla genel bir üretkenlik modeli kurulabileceğini düşünmek, yok olup gittiğini sandığımız diyalektik bir figürü geri getirir: kapitalizmin çelişkileriyle kendi kendini aşması. Ama bu sefer, fabrikalarda toplanan proletaryanın devrimci bir güç doğurmasına imkân veren, üretim ilişkilerinin ve üretici güçlerin tasfiye edilmesi yoluyla, ya da sermayenin organik bileşimindeki içsel deformasyonlar ve kâr oranının azalması aracılığıyla olmaz; bilakis kapitalizm kendisinin baş düşmanını –yaratıcı özgürlüğü, işbirliği özgürlüğünü ve hiyerarşik yönetime karşı itaatsizliği– özünde taşıyan üretken seferberlik düşünün sonuna dek peşinden giderek, kendi kendini tehlikeye atabilir pekâlâ: Öyle ki bu seferberlik, emeğin kolektif örgütlenişini ister istemez ortak karar almaya dayalı, demokratik bir temele oturtur – yani, komünizm gerçekleşmiş olur...

Belli ki kapitalizm bu uç noktaya gitmeyecek, ama ruhları topyekûn ele geçirme tasarısından da vazgeçmeyecektir. Çalışanların hepsi sanatçı olmayacak, dolayısıyla da komünizm saflarına geçemeyecektir. Sermayenin, kendi yeni üretim ihtiyaçlarına uygun addettiği ölçüde, çalışanların büyük kısmına daha fazla serbestlik tanıması, ancak hizalama çalışmasının katiyetle sürdürülmesiyle

14. Özellikle Luc Boltanski ve Eve Chiapello'ya yöneltilebilecek bir eleştiridir bu: Luc Boltanski ve Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard, 1999.

mümkündür – ayrıca yönetim literatürüne ait yüzeysel yorumların biraz aceleyle çantada keklik saydığı şu "özerklik" de aslında yepyeni bir kölelik kisvesinden ibarettir. Kölelik düzeninde bir nefret hiyerarşisinin bulunduğu fikri ne kadar şüpheli görünürse görünsün, "ruhları" *ele geçirmeye* yönelik neoliberal tasarıyı, tam da topyekûn/total olduğundan, totaliter diye nitelemenin önünde hiçbir engel yoktur. Tıpkı vaktiyle "ya sosyalizm, ya barbarlık" diye ortaya atılan alternatif gibi, bir taraftan çalışanların özgürce bir araya gelmesinden yana saf değiştiriveren paradoksal çalışan-sanatçı ideali, diğer taraftan da sermayenin kendi tebaasının arzuları ve duyguları üzerindeki topyekûn hükmünün gerekleri, mevcut durumu basbayağı şöyle bir yol ayrımına sürükler: Ya komünizm, ya totalitarizm.

Öyleyse (Yeniden) Komünizm!

■

ALTERNATİFLERİ ayıklamak seçimi kolaylaştırır. Keza asıl *meseleye* gelmeyi de kolaylaştırır. Hareket noktamız şuydu: Bir kişi başka kişilerin de katkısını gerektiren bir şey yapmak istemektedir. Şayet etkime güçlerinin bir araya geldiği bütün durumları siyasal diye niteleyecek olursak, söz konusu eylem topluluğu da fiilen siyasal bir topluluktur (Rancière'in paysızlarm hesaba dahil oluvermesi meselesinde yaptığı gibi,[15] başka şeyler de elbette "siyasal" diye nitelenebilir pekâlâ), ama biz burada böyle niteleyeceğiz. O halde asıl mesele, hem topluluğun kurulmasını sağlayan mekanizmaların oluşması anlamında, hem de bir kez bir araya geldi mi işleyişlere yön veren belirli düzenlemelerin "kuruluşu" anlamında, girişime yönelik bu siyasal topluluğun kurulması meselesidir. Peki genel anlamda etkime güçlerinin işbirliği olarak tasavvur edilebilecek bir girişim, ne gibi arzulanan ilişkilerle kurulabilir?

Bugüne dek, girişime yönelik kapitalist toplulukların oluşumu, işbölümüne dayalı para ekonomisine ve ücretli emek ilişkisine özgü yapılardan faydalanmıştır. Dolayısıyla bireylerin nasıl olup da bu toplulukla bütünleştiği meselesinin çözümü gayet kolaydır: kendiliğinden bir isteğin etkisiyle değil, öncelikle maddi ihtiyaçlarla. Peki çalışanlar o toplulukta sevinçli mi yoksa kederli mi yaşayacaktır? Bunu belirleyecek olan, arzu üretimindeki kestirilemez değişimlerdir. Peki ya ne tür bir siyasal yapı içinde yaşaya-

15. Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et Philosophie*, Paris: Galilée, 2002.

caklardır? Bunun cevabı efendi-arzunun benmerkezciliğine uygundur: hiyerarşik ve monarşik. Kapitalizmin ele geçirme taleplerinin hakkını veren bütün kapitalist istihdam yapılarının desteğini alan efendi-arzu, istihdamı kendi davasıyla apaçık bir olgu gibi ilintilendirir ve çeşitli yollarla elde edilmiş başka güçlerin işbirliği olmadığı takdirde, kendi güç araçlarıyla orantısız olan girişimini tek başına sürdürmekten âciz olduğunu idrak edemeyecek hale gelir. Şayet bireyler maddi ihtiyaçların boyunduruğundan kurtulacak olursa, kapitalist girişimlerden hangisi ayakta kalabilir ki...? Maddi ihtiyaç koşulunun askıya alınması (genel olarak) girişime yönelik bütün toplulukları ortadan kaldırmaz; hatta girişimin, asıl tahriften (yani, patron tahrifinden) azade olan *ortaklık* şeklindeki kanonik biçimiyle düşünülmesine yardımcı olur. "Tek bir kişi" başkalarının katkısını da gerektiren bir şey yapmak istemektedir; bu kişi başkalarını maddi bağımlılığa dayalı "argümanlar"dan başka bir yolla ikna etmelidir. Bu bir araya getirme biçimi, duygusal kölelikten, başka bir biçime kıyasla daha muaf değildir, zira duygusal kölelik evrenseldir. Farklı olan tek şey, güçlerin birleşimine sevk eden belirlenimlerin doğasıdır. En azından, ortaklar "ücretli emekçi" konumunu kısmen yitirmişlerdir, zira önceden ve *başka surette* belirlenmiş olduğundan kendilerinin kabul ettikleri bir arzu teklifinin etrafında toplanmışlardır – dolayısıyla ne maddi idameden kaynaklanan gerekliliklere/tehditlere, ne de bir efendi-arzunun planlı tahriklerine maruzdurlar.

Dolayısıyla genel girişim meselesine komünizmin verdiği cevap şununla başlar: İnsanlar hep beraber bir şey mi yapmak istemektedir? O halde bunu eşitlikçi bir siyasetle yapmalıdırlar. Etkileşime ve güç birleşimine dayalı bütün durumlar siyasal nitelik taşır. Komünist bakış açısı genel anlamda şöyle tanımlanabilir: Siyasal nitelik taşıyan her durumda, ilkece eşitlik hüküm sürmelidir. Gelgelelim burada "ilkece", "mutlak olarak" anlamı taşımaz, zira şurası açıktır ki bireyler bir şeyler yaparken güç bakımından eşit değildir. Sözgelimi bir dramaturg eşi benzeri olmayan bir metin ortaya çıkarabilir: Bu katkının, ışık teknisyenlerinin ve kostümcü-

lerin katkısıyla aynı mahiyette olmadığını kim yadsıyabilir? Gerçekten yaratıcı güce sahip olduğunu kim sorgulayabilir? Ama gene de oyunun sahnelenmesi ve söz konusu muhteşem metnin halkın önüne çıkması için ışın teknisyenlerine ve kostümcülere ihtiyaç vardır. Ne ki mesele hiçbir zaman bu açıdan ortaya konmaz, zira istihdam edilmiş işgücünün tedariki biçimindeki ücretli emek ilişkisinin bu meseleye getirdiği "dolaysız" çözüm, neticede bunun gerçekten mesele olduğunu unutturur. Meselenin özünü tekrar kavramak, *ücretli emek ilişkisine özgü yapıların tasfiye edildiği* kolektif girişimin ortaya çıkması için ne tür siyasal düzenlemeler yapılması gerektiğini düşünmeye dönük bir düşünce deneyi yapmayı icap ettirir. En genel haliyle (kolektif) girişim meselesi ve kapitalizme dayanmayan çözüm olasılıkları üzerine düşünmek için kurmaca ama prototip bir hipotezdir bu. Ne ki girişimin tek bir kişinin baştaki önerisiyle oluşmaya başladığı her seferinde bu mesele çok şiddetli bir şekilde ortaya çıkar. Söz konusu önerinin, hiyerarşik bakımdan üstün niteliğine meydan okumayı imkânsız kılan bir kuvveti olabilir. Gelgelelim işin içine öyle ya da böyle üçüncü güçleri sokmak gerekir, zira bunların desteği olmaksızın, söz konusu öneri, sözcüğün tam anlamıyla basit bir görüşten ibaret kalacaktır. Hiç şüphe yok ki *III. Richard* metnini bu oyunun kostümleriyle aynı kefeye koymak büyük bir saçmalık olur – bununla beraber oyunun sahnelenmesi için kostümlere ihtiyaç olduğundan, kostümcüleri *getirtmek* gerekmektedir.

Ücretli emeğe dayalı istihdamın baskıları bir yana, üçüncü tarafların tek bir kişinin önerisine sağladığı katkının, bir ölçüde yaratıcı nitelikte olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumun tek sebebi de zamansal sıralama, yani önerinin *önce* ortaya konmasını, *sonra* da üçüncü kişilerin bu öneriye katılma arzusu duymaları için yeterince çekim gücü sergilemesini sağlayan sıralamadır. Girişimin bu şekilde kuruluşu, bir nevi katkıya dayalı hiyerarşiye adeta nakşedilmiş olan asimetrik bir nitelik taşır. Bu hiyerarşi baştaki öneriye gerçekten bir önem atfeder; dahası, katkıda bulunan üçüncü kişiler, tam da kendi sağladıkları katkıların öncesinde ve sonra-

sında yer almasından dolayı bu önerinin önemli olduğunu kabul eder. Şayet komünizm fikri esasen eşitlikle ilgiliyse, o zaman katkılara ilişkin –malum– tözsel eşitsizliğe eşlik eden ve baştaki bir önerinin gücünün diğer katkılara gerçekte *yardımcı* niteliğini atfettiği durumların asimetrik olduğunu yadsımayan eşitliğin ne gibi bir doğasını olabileceği sorusu karşımıza çıkar. O halde, komünizm denklemi diye adlandırılabilecek şey tam da şöyle ifade edilebilir: İşbölümü denen mirasın –üstelik de bu mirasın en yamanı, yani "tasarım" ile "uygulama" emekleri şeklindeki asli ayrımın– hükmü altındayken ne tür bir eşitlik gerçekleştirilebilir?

Bu denklemin çözümü iki yönlü bir baskının cenderesinde aranır. Bir yandan, işbölümü öyle bir derinleşir ki arzulama *ethos*'unun (üzerinde düşünülemeyen) temel bir unsuruna, yani birtakım hırslar oluşturmaya dönük "kendiliğinden" yerleşen bir tekniğe dönüşür; üstelik farkında olmasa bile, üçüncü kişilerin seferber edilebileceğini zımnen varsayar. Bu arada işbölümünde, haliyle de arzu bölüşümünde, aslan payını kapanlar, son derece "doğal bir şekilde", kendi olanaklarını aşan şeyleri isterler; işbölümünün ve ücretli emek ilişkisinin onlara vaat ettiği –dolayısıyla da sıradan ve kesin bir şey addedilen– üçüncü kişilerin katkısını alacaklarını gayet iyi bilirler. Diğer yandan bu sıradanlıkta, işbölümü bütün toplumsal ilişkiler mekanizmasını ve bu mekanizmanın tarihini, yani değişmez tayinlerini –esasen de kimilerine "tasarım" hakkını veren, kimilerine de "uygulama"yı reva gören tayinlerini– de beraberinde getirerek kendini ortaya koyar. Bu mükerrer tayinler gerçek sonuçlar doğurur. Kimilerine güç kazandırır: İşbölümü bu kişilere, güçlerinin sergilenmesine yönelik kaynakları teşkil eden özel araçlarla her türlü kolaylığı sağlar. Kimilerineyse güç kaybettirir: Bu kişiler âciz hale gelir, hatta şu duygusal (ve toplumsal) mekanizma dolayısıyla da kendi kendilerini âciz kılarlar: "[B]ir insan bir şeyi yapamayacağını ... hayal ettiği için sahiden o şeyi gerçekleştiremeyecek hale gelir." Bu durumda da dramaturg ile ışık teknisyeninin konumları hep aynı olur... Şayet komünizm denkleminin sunduğu tam çözüm, tasarım şansını yeniden bölüştüren (ve

buna uygun olarak –şüphesiz teknik gelişmelerin de yardımıyla– uygulama görevlerini yeniden tayin eden), arzu bölüşümündeki bir yeniden yapılandırmadan meydana geliyorsa, o zaman (hem Spinozacı hem de Marksçı) ufka en iyi Etienne Balibar işaret etmiş demektir: "Mümkün olduğu kadar çok düşünecek mümkün olduğu kadar çok insan."[16] Peki ama o ufka varıncaya dek; gerek bazı "proleter geceleri"nin[17] mucizevi özgürleştirmesi, gerekse kimi bireylerin, işbölümünün kendilerini mahkûm ettiği uzmanlaşmalardan gitgide kurtulmasını sağlayacak olan küçük yerel zaferler (böylece ışıkçı oyunun sahnelenmesi konusunda gitgide daha çok fikir üretebilecektir) bir yana, hem işbölümünden hem de tasarım ve uygulamanın eşitsiz bir şekilde paylaşılmasından kaynaklanan sürekli baskı altında eşitlik fikri ne işe yarayacaktır? Her ne kadar toplumsal düzeyde eşitsiz arzu bölüşümü, yapılan somut işlere ilişkin katkı bakımından özsel bir eşitliğin gerçekleştirilmesine bütün ataletiyle hâlâ karşı koyuyor olsa da, girişim konusunda bir ortak karar alma politikasının –yani, işbirliğine dayalı ortak bir kaderin belirlenmesine eşit ölçüde katılımın– hızlıca gerçekleştirilebilmesini amaçlayan eşitlikçi bir politikaya mani olamaz. İşbölümü denen mirasın, işbölümünden kaynaklanan farklı güç kazanımlarının, insanı belli alanlara hapseden uzmanlaşmaların ve eşitsiz yetkilendirmelerinin etkisi altında olduğumuz sürece, katkı hiyerarşisinin tasfiyesi dediğimiz ufuk uzaklarda kalmaya mahkûmdur şüphesiz. Gelgelelim bireyler kolektif bir kendi üstüne düşünme düzeyinde –üstelik hemen– eşit olabilirler, yani müşterek bir gerçekleştirici kaderin tam ortakları olabilirler.

Söz konusu eşitlik biçimine ulaşma işi, uygun bir kuruluşa düşer hep. Birtakım etkiler doğuracağı düşünülebilecek bir söz oyu-

16. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris: PUF, 1985, 118; Türkçesi: *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom, 2004, 122.

17. Burada açıkça Jacques Rancière'in kitabının başlığına gönderme yapıyorum. Bu kitapta Rancière, 19. yüzyıla ait işçi arşivlerini inceleyerek, proleterlerin hem edebiyat ve şiir alanına, hem de bütün toplumsal mekanizmalarıyla onları dışlamaya çalışan yüksek kültüre ait pratiklere sahip çıkarken yaşadıkları deneyimleri anlatır: Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, Fayard, 1981.

nu sayesinde, genel girişime (ve özel olarak da üretici girişime) *récommune*[18] –yani, *res publica*'dan (kamusal şey/cumhuriyet) hareketle *res communa* (ortak şey/"müşterekiyet")– adı verilebilir; düpedüz ortak şeydir bu, zira kamusal şeyden sayı ve hedef bakımından daha küçüktür, ama ideal cumhuriyetle aynı ilkeye –radikal demokrasiye– göre düzenlenmeye elverişli ortak hayata dahildir: Böylece ideal cumhuriyet ile gerçek cumhuriyet arasındaki uçurum anlaşılmış olacaktır... Ama en azından "cumhuriyetçi" siyaset düzleminde sarf edilmiştir bu sözler, üstelik de devamlı alay konusu edilen bir düzeni genel olarak destekleyen ve günün birinde *ciddiye alınabileceklerinin* farkında olmaksızın demokrasi fikrini dillerine pelesenk edenler açısından riskli ve tehlikeli olacak şekilde sarf edilmiştir. Her halükârda, *récommune* ve *république* üzerinden söz oyunu yapmak, kapitalizmin hayatta kalma konusunda bel bağladığı bir tutarsızlığa karşı, radikal demokrasi ilkesinin –hedefinden bağımsız bir şekilde– bir arada yaşama ve güç birliği olarak tasavvur edilen bütün girişimler için geçerli olduğunu öne sürmek demektir. Örneğin endüstriyel mal üretimi hiçbir bakımdan bu tür bir kuruluş biçiminden azade kılamaz kendini. Hayatlarının bir kısmını bir girişimde ortaklaştırdıklarından, bu girişimin mensupları, ancak hedefin ötesinde, onun kolektif olarak peşinden gidilmesine ilişkin koşullar üzerinde tam bir kontrolü beraberce sağladıkları ve nihayetinde de *kendilerini ilgilendiren* şeye tamamen bağlı olma hakkını savundukları takdirde –monarşik bir kuruluşa (efendi-arzunun *imperium*'una/hükümranlığına) tabi ikili bir yapı olan– istihdam ilişkisinden kurtulabilirler. Üretici girişim ne üretecektir, bunu ne kadar, hangi sıklıkta, kaç çalışanla, ne tür bir ücret yapısıyla, üretim fazlasını hangi şemaya göre paylaştırarak üretecektir, çevresindeki değişikliklere nasıl ayak uyduracaktır... – bu hususların hiçbiri ilkece ortaklaşa karar almaktan muaf olamaz, zira hepsinin ortak sonuçları vardır. Dolayısıyla *ré-*

18. Frédéric Lordon, *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Paris: Fayard, 2009.

communiste yalın ilke şudur: Herkesi etkileyen şey, herkesin konusu ve hedefi olmalıdır (*récommune* sözcüğünün ifade ettiği de budur!) – yani kuruluşu herkesçe eşitlikçi bir tarzda tartışılmalıdır.

İlk olarak "girişim" sözcüğünü özgüllüğünden arındırmak gerekiyor ki böylece, yaygın olarak kullanıldığı özel biçimin (kapitalist girişim/şirket) ötesinde, gerek genel arzu içeriği, gerekse kolektif girişim halini aldığı her seferinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkardığı arzular arasındaki ilişkiler meselesi ortaya serilebilsin. Ama kapitalizm "girişim" sözcüğüne o denli bulanmış ki bu sözcük kapitalizmin (ideolojik) alametifarikası olup çıkmış – "girişimci" yerine "kapitalist" diye çağrılmayı isteyecek patron var mıdır?.. O halde, pekâlâ: "Girişim" onların olsun... ama sırf ortadan kaldırılması gereken şeyin adı olarak kullanılsın! Hiçbir (genel anlamda) girişim artık (kapitalist) bir girişim olarak biçimlendirilmek zorunda değildir – hele hele kapitalist girişimler hiç değildir. Genel olarak girişimin kapitalist girişimi tamamen tasfiye edebilmesi için, ona yeni düzenleyici ilkesine uygun olarak sözgelimi şu adı verebiliriz: *récommune*. Ücretli emek ilişkisi, bireylerin para karşılığında ve (kendi) işlerinin idaresine katılma olanağından tamamen yoksun bırakılmak pahasına, etkime güçlerini bir efendi-arzuya sunmak için girdikleri istihdam ilişkisinin adıysa; *récommune* ücretli emek ilişkisini dosdoğru lağveder.

Ama *récommune*, komünizm fikrinin tamamını ifade etmez. Zira *récommune* girişimi dediğimiz mesele *yerel* kalır. Oysa bu meselenin ötesine geçersek, piyasa ve dolayısıyla da işbölümü meselesi gündemde kalmaya devam eder. Makro-toplumsal düzeydeki ekonomik faaliyetlerin tanımı ve koordinasyonu piyasaya mı bırakılmalıdır, yoksa planlanmalı mıdır? Planlanacaksa, ne tür bir planlama olacaktır bu (kısmi mi, bütünsel mi, merkezi mi, merkezsiz-hiyerarşiye dayalı mı, vb.)? Nihayetinde *récommune*, emek meselesini cevapsız bırakır, daha doğrusu *yeni* bir cevap vermez. *Récommune*, mensuplarını efendi-arzunun monarşisinden kurtarıyor olabilir, ama hayatın maddi yeniden üretimi, özellikle de sermayenin değer biçmesi gibi hedeflerin sürekli soğurduğu bir faaliyet

olarak emekten kurtarmaz. Marx'ın düşüncesinde emekten kökten kurtulma gibi bir hedef olduğunun –Marksist yorum geleneği ("reel sosyalizmler"in adını bile anmaya gerek yok) bunu büsbütün unutmuştur– yeniden saptanmasını öncelikle Antoine Artous[19] ve Moshe Postone'a[20] borçluyuz: insanların emek*ten* kurtulması ve *emeğin, faaliyetten* (yeniden) ayrılması. Özellikle Hannah Arendt'in yaptığı gibi, emeği bir nevi evrensel insanlık durumu kılmaya yönelik bütün özselleştirmelere/antropolojikleştirmelere karşı, bu yorumların şöyle bir artısı vardır: Bir yandan titizlikle kavramlaştırılmış olan emeği kapitalizmin icadı sayan Marx'ın kendi (ve siyasal iktisadın) kategorilerini tarihselleştirme çabasını,[21] diğer yandan da "emeğin" bireysel etkime güçlerine sunulan (toplumsal) uygulama olanaklarının hepsini içine alamayacağını hatırlatır. Nihayetinde de emeğin mümkün mertebe ötesine geçilmesini komünizm ufkuna yerleştirir. Dahası belirli bir listeye, plana ya da programa da mahkûm kalınamaz: "Komünizm, ne tesis edilmesi uygun bir *hal* ne de gerçekliğin ayak uydurması gereken bir *ideal*dir. Komünizm derken, mevcut hali lağveden *gerçek* hareketi kastediyoruz."[22]

19. Antoine Artous, *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, Paris: Editions Syllepse, 2003.

20. Moshe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris: Mille et une nuits, 2009.

21. Antoine Artous, *a.g.y.*, I., II., III. Bölümler.

22. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande, Karl Marx, Philosophie* içinde, Paris: Gallimard, 1994, 321.

Başkaldıran Duygular

■

PEKİ, ÖZGÜR VE ÖZERK iradenin kurmacadan ibaret olduğu fikrinden yola çıkarsak, bu "gerçek" hareket nereden doğabilir? Özgür ve özerk irade, liberalleşme yolunda, özgürleşmeyi düşünmeye imkân vermek ve bu konuda umut beslemek için en azından faydalı bir şey değil midir? Determinizm denen felsefi konuma bulaşan yanlış yorumlar arasında en belirgin olanı, "her şey önceden yazılı olduğundan" determinizmin değişimi düşünmesinin imkânsız olduğunu söyleyen yorumdur herhalde. Tüm neden-sonuç zincirlerinin zorunlu olduğu bir dünyada tarih bize ne tür bir sürpriz yapabilir? Determinizm, hem aynı'nın ezel ebet yenilenmesi hem de tanımı gereği "yeni"nin tasfiye edilmesi demek değil midir?

İmkânsızlık hükmü veren bütün yorumlar yanlıştır. Öncelikle (Spinozacı) determinizmin hangi bakımdan bir kadercilik, ezel ebet geçerli kaçınılmaz bir yazgı olmadığını ve şaşmaz bir düzeni olmakla beraber, evrenin geleceğinin tamamen önceden bilinebileceği fikrine kesinlikle varmadığını durup göstermek gerekiyor. Determinizm ile yeniliğin görünüşte kritik olan karşılaşması, gerek öznelcilik metafiziğine ait iddiaları, gerekse özgür iradenin cansiperane atılımlarını büyük tarihsel dönüşümlerin biricik itici gücü, olmazsa olmaz koşulu yapmak üzere bunlardan feyzalan sosyal bilimlere ait iddiaları ifşa eder özellikle. Devrim, boyunduruğu fırlatıp atmak demektir: Zincirleri kırmayı istemiş olmak gerekir ve bu istek de muhteşem bir "özgürlük" ânına tekabül eder. Kapitalizm karşıtı isyanın coşkulu söylemleri, bu nedenle, gerek

toplumsal düzene ait köleliklerden, gerekse potansiyel her tür boyunduruktan kurtulma anlamında özgürleşmeye başvurur. Bir kopuş söylemi olan, yani hayatlarına yeniden özgürce hükmeden öznelerin egemen özerkliğini yeniden öne süren bu söylemler, mücadele ettiklerini sandıkları liberal düşünceye kendilerini bağlayan derin entelektüel dayanışmanın farkında değildir. Ayrıca bu söylemler liberal düşüncenin, neredeyse girişimcinin savunmaları kadar basmakalıp bir ifadesidir. Kaldı ki bizzat özgür olan ve başarılarına adeta hükmeden söz konusu girişimci de kimi zaman kapitalizmin kalelerine (hem piyasaları hem de arsızlığına gem vuran rekabet kısıtlamalarını avucunun içine almak isteyen tekellere) karşı mücadeleye girişir, yani "dünyayı değiştirmeye" aynı ölçüde teşnedir – ama kendi meşrebince. Her türden "yenilikçi"yi, toplumsal ya da endüstriyel düzen devrimcisini, determinizm düşüncesine duydukları ortak nefret kadar birbirlerine bağlayan bir şey yoktur – başka bakımlardan aynı ölçüde liberal olan bu öznelerin hedeflediği dönüşümlerin doğası farklıdır sadece. Determinizm düşüncesi, son kertede dünyayı değiştirmeye yönelik biricik güç olarak hissettikleri özgürlüklerine yapılmış bir saldırıdır. Siyasal bakımdan her konuda birbirlerinden farklı olduklarına inanan, oysa felsefi bakımdan hiçbir konuda (her halükârda *temel* denebilecek hiçbir konuda) birbirlerinden farklı olmayan faillerce paylaşılan düşünce yapısının ne kadar köklü olduğunu saptamak için, sandığımız gibi özgür varlıklar olamayacağımız fikrinin kaçınılmaz olarak neredeyse herkeste nefret uyandırdığını görmek kâfidir. Söz konusu fikrin en saf ve en nefret dolu ifadesi de herhalde Schelling'e aittir: Koşullanmak, "var olanın bir 'şey' haline gelmesini"[23] sağlayan, onu "şey" derekesine düşüren eylemdir.

Bütün bu ortaklıkların ve kafa karışıklıklarının bir araya geldiği en mükemmel yer herhalde "yeni" kategorisidir. Zira gerek özgürlüğe ait nesnel şeyler gerekse öznel eylem bakımından benze-

23. Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie, Premiers écrits* içinde, Paris: PUF, 1987; şuradan alıntıladım: Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris: Vrin, 2009, 67.

şen "yeni", adeta nedensiz bir tecelliymiş gibi, bilinen tüm yasalardan tamamen muaf tarifsiz bir olaymış gibi, (dünya düzenine yeni bir yön vermek için bu düzeni *tamamen* askıya alma gücü olarak tanımlanabilecek) özgürlüğün geçmişten kopuş gerçekleştirme gücünün apaçık dışavurumuymuş gibi görünmek ister – sahte laiklerin bakış açısından, bunu tam da bir *mucize* diye adlandırmak gerekir. Peki dünyada neden-sonuç zincirinden, yani her tür... üretimden azade bir olay nasıl gerçekleşebilir? Ayrıca tam tersine, şayet "yeni", layıkıyla bilinebilecek nedensel bir dışavurumdan kaynaklanabiliyorsa, köktenliğini nasıl muhafaza eder? Muhtemelen bu ikilemden çıkmanın tek yolu, "yeni" kavramının payesini elinden almak, mesela "yeni" kavramını, hakkında hüküm veren insanın anlama yetisinin sonlu imkânları düzeyine indirgemektir. "Yeni", ortaklığımız sonucu ortaya çıkan şeylere verilen addan, bizi şaşırtan şeylere atfettiğimiz bir nitelikten ibarettir. Ama insanın anlama yetisini şaşırtmak, yani onun dar sınırlarını aşmak, metafizik bir hükmün gerekçesini sunmaya yetmez aslında. Nedenler ile sonuçların birbirine zincirleme bağlanmasından mütevellit eş ve art zamanlı sınırsız karmaşıklığın insan zihninin sınırlarını aşması, insan sonlu doğasına adeta kazınmış bir kusurdur, ama bu durum kimi zaman söz konusu zincirleme düzeninin askıya alındığını beyan etmek için yeterli bir sebep de teşkil etmez. Zira sonsuz anlama yetisi –yani Tanrı'nın ya da Laplace'ın cini gibi onun yerini tutan şeylerden birinin anlama yetisi– açısından, ne "şaşırma" diye bir şey vardır, ne de nedensellik zincirinden muaf olduğunu beyan edebilecek bir şey. Her halükârda "yeni", büründüğü köktenlik, şeylerin nedensel üretiminin şaşmaz evrenselliği ve hiçbir şeyi elinden kaçırmayan sonsuz anlama yetisi dolayısıyla, bu zincirden muaf olamaz. En azından tarihsel alanda, bu durumu açık seçik göremeyen, kendisini aşan her şeyden büyülenen ve ona özgürlük-yenilik adını veren bizzat anlama yetimizdir. Kulelere çarpan uçakların ya da neredeyse bir günde yıkılan meşhur demir perdenin bizleri hazırlıksız yakaladığı muhakkaktır. Acaba yaşadığımız şaşkınlık, sırf "olay"m uzun süredir hazırlandığını görmekten âciz

olduğu için, müteakip bir metafizik koyutlamanın ölçütü olabilir mi? Olabilirse de, ancak insanların –özellikle de liberal çağın insanlarının– kendi "yaratıcı özgürlüklerine" ve *harekete geçirme* güçlerine, yani koşullandırılmamış bir eylemde bulunma yeteneklerine dair taşımak istedikleri düşünceyle fikir düzleminde karşılaştığı için olabilir.

Bunun sebebi de şaşkınlığımızın, liberal özgürlüğün dünyada "yenilik" görmek için var gücüyle çalıştığını söyleyerek kendini savunmak istemesidir. İşte bu noktada değişimden bahsedilebilir. Zira özgür irade söylemi kendini (determinizmin "tevekkül"üne karşı) siyasal dönüşümün tek teminatı diye sunduğu takdirde, böylece hem dönüşümün eski olandan farklı olmasından dolayı "mantıken" yeni olduğunu, hem de bu farklılığı ancak özgür iradelerin önce isteyip sonra da üretebildiğini savunduğu takdirde, iler tutar yanı kalmaz. Oysa neden-sonuç zincirinin değişimle teorik olarak bağdaşmaması için hiçbir sebebi yoktur. Faal yıldızlar söner gider, sessiz sakin duran toprak gün gelir yarılıverir, o güne dek gözümüzün önünde yükselen tepeler toprak kaymasıyla yerle bir olur – *artık* yokturlar. Bunların hiçbiri, "değişim" dışında bir sözcükle adlandıramayacağımız bu olayların hiçbiri, determinizmin yasalarını ihlal etmemiş, herhangi bir özgürlüğün muazzam müdahalesine başvurmamıştır (ama yenilik yandaşları Tanrı'nın iradesine başvurmayı tasarlıyor olabilir). İnsanın tarihsel dünyasında da aynı şey geçerlidir: Bu dünyanın gerek yeniden üretim gerek dönüşüm olguları da birer *üründür*, yani birtakım neden-sonuç zincirleriyle belirlenir; gerçi, sönen yıldızlar ve yerle bir olan tepelerden farklı olarak, bu zincirler insan eyleminin ürünüdür. Bu eylemlerin de birer nedeni vardır. Söz konusu neden-sonuç zincirlerinin arkasındaki yegâne itici güç, *conatus* enerjisi ve buna yön veren duygulardır. İnsanların kolektif hayatı ya sürer gider ya da sarsılır ve bunu sağlayan tek şey de insanların etkileşimi, ya da mümkün mertebe yalın bir tarzda söyleyecek olursak, birbirleri üzerindeki etkileridir, ama tabii her zaman toplumsal kurumlar ve ilişkilerin araya girmesi kaydıyla. Kurumların hangi bakımdan kolektif duygulanım ay-

gıtları olarak[24] –yani, çokluğu kendi ilişkilerine göre yaşatacak biçimde etkileme gücüne sahip toplumsal şeyler olarak– görülebileceğini göstermek gerek. Zaten ücretli emek ilişkisine özgü duyguların ortaya serilmesi de nihayetinde başka bir şey göstermeyecektir. Ne ki bireyleri bu ilişkiler içinde tutmaya yarayan duygular, kimi zaman bu ilişkileri yok etmek için yeni bir biçime girebilir. Nedensellik ilkesi uyarınca, bu duygular kendiliğinden biçimlenmez; her zaman önceki bir duygulanımın, çoğu zaman da kurumsal iktidarın ele geçiremediği –ve çokluğu tekrar harekete geçirerek o iktidarın kaybedilmesine yol açacak– şu fazladan jestin etkisi altında biçimlenir. Spinoza bu duyguya genel olarak "kızgınlık" adını verir, ama ahlaki değil basbayağı siyasal bir kızgınlıktır bu ve tabi olanların (*subditus*) yapılan bir kötülüğün ardından birleşip başkaldırmalarına yol açar; kimi zaman aralarından yalnızca birine kötülük yapılmıştır, ama onlar sanki hepsine yapılmış gibi hisseder. Tek bir kişiye verilen kederin genele sirayet etmesi, ortak kederin artıp adeta taşmasına neden olur ki bu da istihdam edilen *conatus*'ların şu mekanizma uyarınca ortaklaşa bir tepki göstermelerine yol açar: "[K]eder arttıkça insan kederi yok etmek için daha büyük bir güç harcayacaktır."[25] Tıpkı Potemkin zırhlısında tek kabahati kurtlanmış ete itiraz etmek olan kişilere verilen ölüm cezasına kızan mürettebatın isyanı gibi, haksız bir işten atma da fabrikada bir isyana yol açabilir ya da aşırı işten çıkarmalar nihayetinde yöneticileri sokağa dökebilir. Nedenler ile sonuçlar arasındaki bağ bu özel anlarda farklı bir şekilde işliyor değildir; ancak artık yeniden üretime yönelik değil, olayların seyrine yeni bir yön verip değişim meydana getirmeye yöneliktir.

24. Bu konuda bkz. Frédéric Lordon, "L'empire des institutions (et leurs crises)", *Revue de la Régulation*, no 7, 2010, regulation.revues.org/index.html; "La puissance des institution", *Revue du MAUSS permanente, 2010*, www.journaldumauss.net.

25. *Ethica*, III, 37, Kamtlama; Türkçesi: 405.

Dikleşmek

■

"Maaşlı işten kötü şey yok şu dünyada, di mi?"
"Doğru, maaşlı işten kötüsü yok."

John Huston ve Arthur Miller'ın Uygunsuzlar/
The Misfits filminde Gay ve Pierce

HER ŞEYİ duygusal dinamiklerin –bu bağlamda kederli duyguların en iyisi ya da en az kötüsü olan öfkeli duyguların– determinizmine borçlu olan şu kopuş olaylarını izah etmek için özgür irade varsayımına başvurmaya gerek yoktur. Nasıl ki bireyler o noktaya kadar kurumsal normlara (örneğin ücretli emek ilişkisiyle ilgili normlara) riayet etmeye belirlenmişse, yeni bir duygusal sonucun oluşmasıyla artık isyana belirleniyordur: Evvelce sessiz sakin durmayı sağlayan *obsequium* harekete geçiren kızgınlığa bırakır yerini. Belirlenmiş olan insanlar bir an için bile olsa belirlenmişlikten kurtulamaz; öfke eşiklerini aştıklarında dahi önceden olduğu kadar belirlenmişlerdir, ama şu farkla ki artık *başka bir şey* yapmak üzere belirlenmişlerdir. Bu hareketin ne tür dış koşullarla karşılaştığı, bu koşulların harekete ne tür bir gelecek ve akıbet vaat ettiği, bambaşka bir meseledir – gerçi bu mesele son kertede, duygusal dinamikler (ve kurumsal dolayımları) perspektifinden her zaman kavranabilir. Öfke patlaması ya yalıtılmış kalacak ve meseleyle yakından ilgili olanların ötesinde kimseyi etkilemeyecek, ya da daha geniş bir duygusal billurlaşmayla karşılaşacak ve, en başta ne kadar küçük olursa olsun, bu billurlaşma üzerinde hızlandırıcı etkide bulunacaktır. Tıpkı 1973'te Lip'te olduğu gibi:* O zamanın Sanayi Ba-

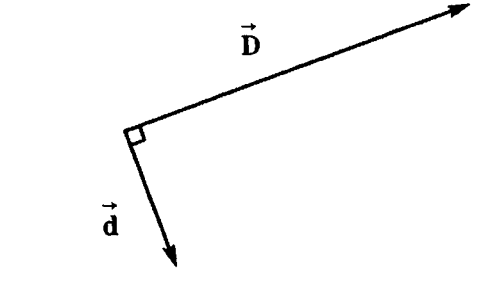
kanı Jean Charbonnel'in dediğine bakılırsa, iktidardakiler öz-yönetim isteyen bu yerel isyanın, dönemin Ekonomi Bakanı Valery Giscard d'Estaing'in tabiriyle "bütün toplumsal yapıya sirayet etmeye" başlayacağından korkmuşlardı.[26]

Gerçekten de kızgınlık bazen virüs gibi yayılır. O âna kadar öznelerin kurumsal ilişkilere tabi olmasını ve kendi özgür iradelerine göre değil, *o ilişkilerin meşrebince –ex suo ingenio–* arzulamasını sağlamış olan duygusal dengeleri altüst eder; bu da koşullanmamışlığa doğru mucizevi bir sıçrama değil, *başka türlü belirlenerek yaşamak* anlamına gelir. Kaldı ki çoğu durumda meşrepler kolektif olarak yeniden oluşur: Potemkin'in mürettebatı iktidarı ele geçirip uygular, Lip fabrikasının çalışanları öz-yönetime dayalı demokrasiyi hayata geçirirler; hepsi yeni ilişkiler icat eder. Kendini menfur bir yaratık hale getirmiş olan (genel anlamda) patron, marjinal istismarlarından biriyle kritik noktaların aşılmasına yol açtığından, istemeyerek de olsa, evham duygularını nefret duygularına dönüştürmüş ve çalışanları hizadan çıkmaya kendisi yöneltmiştir. Kızgınlık, α açısını bir anda yeniden artıran ve *conatus* d vektörünü efendi-vektör $\vec{D}$'den ayırıp hizadan çıkaran (Şekil 2a) duygusal dinamiğin genel adıdır. Hizmete alma $\alpha = 0$'ı ve kusursuz hizalamayı hedefler, isyansa açıyı tekrar dik hale getirir – işte böylece bu esir alma / esaretten kurtulma geometrisi, aslında normlara uymak anlamına gelen "doğrultmak" tabirinin anlamını tersine çevirir; buradaysa dik α açısı kosinus $\alpha = 0$ olmasına yol açar ve hizmete alınanların (hizmetten çıkanların) *conatus* vektörleri esir ahnacak bir şey sunmaz artık (esir almanın ürünü $\vec{d} \cdot \vec{D} = |\vec{d}| \times |\vec{D}| \times$ kos α idi, α artık dik açı olduğuna göre sonuç 0'dır). İsyan dikeyleşmek anlamına gelir – teğet geçmek değil, dikleşmek. Dikeylik

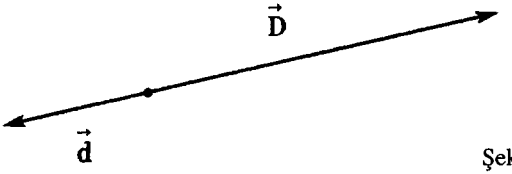
* Lip Olayı: Fransa'nın Besançon bölgesinde yer alan Lip saat fabrikasındaki grev. 1970'lerin başından 1976 yılının ortalarına kadar süren bu mücadeleye tüm Fransa ve Avrupa'dan on binlerce kişi katılmıştır. Grev, bu ölçekte bir şirketteki ilk "öz-yönetim" vakası olarak tarihe geçmiştir. *–ç.n.*

26 Bkz. Christian Rouaud, *Les Lip. L'imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.

hizadan çıkmanın en üst halidir, yeniden hizalanmak, ama bu sefer negatif şekilde, yani apaçık düşmanca, aynı eksende ama ters yönde hizalanmak için bir hazırlıktır belki de! Dolayısıyla çalışan kişi, artık sırf esaretten kurtulmaya değil, aynı zamanda esir alanı yok etmeye ya da en azından onun çabasını azaltmaya da çalışıyordur, zira $\alpha = 180$ olduğunda, kos $\alpha = -1$'dir, bu durumda hem efendi-arzu $\vec{D}$, $\vec{d}$'den artık hiçbir şey çekip alamaz, hem de $\vec{d}$ kendi çekiş gücünü $\vec{D}$'den alıp götürür (Şekil 2b). Alenen çatışmayı bekleyen itaatsizler artık dikleşmiştir. Hizalama aracılığıyla işlemiş olan duygu sömürüsü, nihayetinde etkime güçlerinin *yönünün değiştirilmesinden* meydana gelmişti; dikleşenlerse değiştirilen bu yönden saparlar. Dikeyleşmek, yeni arzu nesneleri, izinden gidilecek yeni yönler yaratarak ve teyit ederek gasba direnmek demektir; ama söz konusu yönler $\vec{D}$'nin inatla işaret ettiği yönlerden farklıdır ve artık onun hükmü altında değildir.



Şekil 2a



Şekil 2b

Sabitlenmeme
(Yabancılaşma [-dan Arınma] Eleştirisi)

■

BU NOKTADA mesele restorasyon ya da toparlanma meselesi değildir; hele hele yalnızca liberal bireyciliğin savlarında bulunan bir ilk özgürlük ya da saf özerklik meselesi hiç değildir. Şurası muhakkak ki ne kadar ilginç olurlarsa olsunlar, genç Marx'la ilgili çağdaş yorumların derdi Marx'ın yabancılaşma kavramına yeniden hayat vermektir ve öznelci savunmalara kapılmasalar da, en azından yitirme ya da ayrılık kavramlarıyla yeniden ilişkiye geçtikleri, akabinde de özgürleşmeyi bir nevi *yeniden bir araya gelme* addettikleri neredeyse kesin bir şeydir. Birey ancak "kendi etkime gücünden koparıldığı" zaman yabancılaşır ve yabancılaşmadan arınmanın nihai anlamı da bu etkime gücüne "kavuşmak", onunla yeniden buluşmaktır. Pascal Sévérac'ın gösterdiği gibi,[27] Deleuze kendi Spinoza yorumunda bu eğilime kapılarak, "gücün yeniden temellük edilmesini" etik özgürleşmenin anlamı haline getirmiştir. Oysa, Pascal Sévérac'ın da vurguladığı gibi, ayrılık kavramı Spinoza felsefesinin en temel seçeneklerinden biriyle –içkinlik seçeneğiyle– çelişir. Deleuze'ün başka bakımlardan onca hassas olduğu içkinlik, Aristotelesçi "kuvvede kalma" ve "fiilleşme" ayrımını kökten reddeder. Spinoza'ya göre, dolaysız ve eksiksiz şekilde fiilleşmeyen kuvve diye bir şey olamaz. Başka bir deyişle, Spinoza

27. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005; ayrıca bkz.: "Le devenir actif du corps affectif", *Astérion*, no 3, Eylül 2005, http://asterion.revues.org/index.html.

ontolojisinde yedek diye bir şey yoktur. Hayata geçirilmek üzere yedekte saklanan, yarım kalmış ya da gerçekleşmemiş güç olamaz; *conatus* yapabileceğini, ne kadar az olursa olsun, yapmıştır.[28] François Zourabichvili, Spinozacı bir dili layıkıyla günümüze taşır.[29] Bu yeni dil, duyguları yeniden adlandıran bir söz dağarcığı içermekle kalmaz, aynı zamanda kendine özgü bir gramer, bilhassa bir fiil çekimi de içerir. Bu gramerin en belirgin özelliği yeterlilik fiilinin hikâye birleşik zamanının mevcut olmayışıdır. "Yapabilirdim", Spinoza düşüncesinde hiçbir anlam taşımaz; bir pişmanlık ânıdır bu ve ancak bir hayal ürünü, geriye dönük bir yanılsama olarak var olabilir, zira *conatus* "olanaklarını" daima doyurur (kaldı ki böyle dile getirmek dahi uygunsuzdur) ve daha fazlasını da zaten "yapamaz", çünkü yapabilmek ve yapmak tamamen aynı şeydir: Yaptığımızdan başkasını yapamazdık (tersi de doğrudur: yapabileceğimizi yapmışızdır), ne bir eksik ne de bir fazla. Peki niçin Spinoza, anlaşılmama riskine rağmen, bunca çetin bir yolu seçerek nihayetinde gerçeklik ve mükemmelliği birbirinin muadili kılmış *ve Ethica*'nın II. bölümünün VI. tanımında pervasızca "Gerçeklik ve mükemmellik deyince ikisinin de aynı anlama geldiğini belirtiyorum," demiştir? İçkinliği sonuna dek korumak için. Tam içkinlik yedek diye bir şeyin olmamasını, fiilin daima kuvveyle tam olarak örtüşmesini şart koşar – meğerki tamamlanmamış olanın yarattığı gedik, kaçınılmaz olarak kusurun, eksiğin, boşluğun içeriğini alsın... ve norm denen veçheyi, yani aşkmlığı yeniden ortaya çıkarsın. Bu durum kaçınılmaz olarak Tanrı-Kral'ın ortaya çıkmasına yol açar, oysa söz konusu figür Spinoza'nın kesinlikle kesip atmak istediği bir şeydir.

Bireyler en despot efendi-arzunun hükmü altında yaşadıklarında bile, kendi güçlerinden "ayrılmış" değildir. Bu gücü belli bir yönde hayata geçirmek için belirlenmişlerdir yalnızca. Efendi-ar-

28. O halde, örneğin "yapabileceklerinin sonuna *vardı*" demek yanlıştır. Zira bu ifade, pek ya da hiç tamamlanmamışlıktan başlayıp, eksiksiz tamamlanmışlığa doğru gitme gibi bir hareketi ima eder.

29. François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, *a.g.y.*

zu evham aracılığıyla hükmetmeyi yeğlediğinde bunu kederle, arzu üretimi işini iyi gördüğünde sevinçle yaparlar. Zaten mevcut olmayıp da "kavuşulacak" hiçbir şey yoktur – hem, bireyler nasıl olur da güçlerini yitirebilirler ya da ondan ayrılabilirler ki? Güç onların bizatihi varlığıdır.[30] Güçle ilgili olarak çokluğun ya da azlığın söz konusu olmadığı anlamına gelmez bu, tabii ki böyle bir şey vardır – zaten duygular tam anlamıyla gücün varyasyonları diye tanımlanır; güç sevinçle artar, kederle azalır. O zaman şu sorulabilir: Hal böyleyken, sevinçli çalışanların şikâyet etmesi yerinde midir? Zira sevinçli olduklarına göre, güçleri artacaktır. Öyleyse onları yabancılaşmanın kurbanı olarak görmenin ne tür bir anlamı olabilir? Şayet yabancılaşma derken, öznenin özerkliğini yitirmesini kastediyorsak hiçbir anlamı olamaz şüphesiz – yabancılaşma diye bir şey yoktur, her yerde duygusal kölelik vardır. Keza yabancılaşma derken, kişinin kendi gücünü yitirmesi ya da ondan ayrılması gibi esrarengiz bir veçhe kastediliyorsa, gene pek bir anlamı olamaz. Buna karşılık, kavrama *gücün uygulamalarının daralması* gibi bir anlam verildiği takdirde yabancılaşma daha bir anlam kazanır. Nitekim Pascal Sévérac'ın Spinoza yorumunun merkezine oturttuğu en önemli kavramsal işlem, yitirme ve ayrılık (keza kişinin kendisiyle yeniden bir araya gelmesi ve "yeniden örtüşmesi") kavramlarından vazgeçip bunların yerine *sabitleme* kavramını koymak için zemin yaratmasıdır. Kapitalist ücretli emek ilişkisi, çalışanları üretim araçlarından ve özellikle de ürünlerden ayırıyorken, duygusal sömürü bireyleri kendi güçlerinden ayırmaz. Nitekim özgürleşmeyi bu gücü bireye geri kazandıracak olağanüstü bir işlem olarak görmemek gerekir. Bireyleri güçlerinden ayırmamakla beraber, duygusal sömürü güçlerini birtakım fevkalade kısıtlı hedeflere –efendi-arzunun hedeflerine– *sabitler.* Yabancılaşma kavramı gerçekten muhafaza edilecekse bile, kavrama "inatçı duygu"[31] ve "zihnin doldurulması"[32] anlamını kazandırmak için

30. "Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, şeyin fiili özünden başka bir şey değildir" (*Ethica*, III, 7; Türkçesi: 341).

31. "Edilgin bir halin, yani duygunun kuvveti insanın bütün eylemlerini, baş-

edilecektir – zira zihin çok az şeyle de olsa tamamen dolar ve iyice serpilmesi engellenir. Bu bakımdan sevinçli bir şekilde de olsa, "kendi" biricik faaliyet nesnesine bağlanmış olan ücretli emekçinin "yabancılaşması", zihni kokainin yarattığı imgelerle dolu olan kokainmanınkinden farklı değildir.

Pascal Sévérac'm yorumunun ortaya koyduğu bu kavramsal yer değiştirme, neredeyse hiç fark edilmemiş bir simetrinin altını çizer. Bu simetriye istinaden Spinoza gücü etkileme ve *etkilenme*[33] gücü olarak tanımlamıştır. İlk anda yalnızca etkileme gücü olarak anlaşılan güce dair bu simetriyi uzun süre gizleyen şey, "etkilenme" fikrinde bulunan edilginlik çağrışımıdır şüphesiz. Nitekim güç pekâlâ envaiçeşit duygulanıma duyarlı hale gelebilir ve kendi etkilenebilme alanını genişletebilir – bu noktada Spinoza'nın bedene karmaşık yapısına uygun düşen farklı besinler sağlamayı salık verdiği şu beslenme düzeniyle ilgili notuna[34] değinilebilir: elbette başta lezzetli yiyecekler olmak üzere, hoş kokular, nağmeler, göze hoş gelen çeşitli zevkler, vb. Yabancılaşma; sabitlenmek, bedenin zaruretten ötürü talepte bulunması, arzuya sunulan şeylerin sınırlı çeşitlilikte olması, sevinç dağarcığının epey muğlak olması, saplantılar ile sabit fikirlerin gücü tek bir yerde tutup uygulamalarına engel olması demektir. Bu durumu, efendi-arzunun her şeyi tek bir doğrultuya –kendi doğrultusuna– hizalayan ve kendi sabit fikrine mahkûm etmek isteyen köleleştirici etkilerine bağlayabiliriz. Yabancılaşma, yitirme değil, kapatılma ve daralma demektir. Dikeyleşmekse, sabitlenmemeye başlayarak yeniden genişlemek demektir.

---

ka deyişle imkânlarını öyle aşabilir ki, inatla üstüne yapışır kalır" (*Ethica*, IV, 6; Türkçesi: 535).

32. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza, a.g.y.*, IV. bölüm, "Une théorie de l'occupation de l'esprit".

33. *Ethica*, IV, 38.

34. *Ethica*, IV, 45, II. Önerme Sonucu, Not.

Memnuniyetsizlik Olarak Tarih (Sınıf Görünümünün Bulanıklaşması ve Yeniden Biçimlenişi)

■

O HALDE yalnızca dik olanlar alınıp, toplum (ya da bundan böyle istenmeyen kısmı) eskiden nasılsa, öyle geride bırakılabilir. Ancak kolektif dikey oluşlar toplumun yüzünü değiştirebilir. Peki ama kitlesel dikleşme günümüzde nasıl meydana gelebilir ve ne tür bir şey kapitalizm tarihini yeniden harekete geçirebilir? Marksizm bu soruya şu geleneksel cevabı veregelmiştir: sermaye-emek çatışması. Peki bundan geriye ne kalmıştır? Hiçbir şey diyemeyiz şüphesiz! François Ruffin'in anlattığı türden sahneler bu durumu adeta hınçla hatırlatır:[35] Louis Vuitton'un bir taşeronu için çalışan işçiler, çalıştıkları fabrikanın başka bir yere taşınma tehlikesiyle karşılaştıkları zaman, genel kurul toplantısını basmış ve hissedarlara öz-sermayelerinin getirilerini, kâr paylarını ve borsadaki göz kamaştırıcı gidişatı arz eden şirket yönetimiyle bilfiil yüz yüze gelmiştir. Burada önümüze konan sahne, neredeyse tam Marksist bir sahnedir. Ama şaşırtıcı biçimde gitgide daha nadir görülen bir sahnedir, oysa neoliberal kapitalizm baştaki hunharlıklarına basbayağı geri dönüyor gibi. Pek çok açıdan gerçekten de ilk prototipine döner. Pek çok açıdan, ama her açıdan değil. Zira kapitalizmin toplumsal görünümü, başka bakımlardan büyük dönüşüme uğramıştır. Kaldı ki şirketin yöneticisi "sermayenin adamı" olmak için ücretli bir çalışan haline geldiğinde, Marx'ın teorisi zor durumda ka-

35. François Ruffin, *La guerre des classes*, Paris: Fayard, 2008.

lır. "Yönetici kesimin genişlemesi"[36] diye adlandırılabilecek durumdan ötürü, yani gitgide daha çok sayıda ücretli emekçinin simgesel olarak "sermaye tarafına" geçmesinden ötürü bu zorluk daha da artar.

Şayet maddi olarak sermaye tarafında değilken "simgesel olarak sermaye tarafına geçmek", söz konusu birey açısından, ücretli emeğin duygusal terkibinin büyük ölçüde sevinçli tarafa geçmesi ve kendi etkime gücünü şirkete, yani nihayetinde sermayenin arzusuna cansiperane dahil etmesinden başka hangi anlama gelebilir? Buradaki zorluk şundan dolayı daha da artar: Bu geçiş ya hep ya hiç meselesi değildir, birtakım mertebeleri vardır ki bunlar da en düşükten (elinden gelenin en azını istemeye istemeye yapan itaatsiz ücretli emekçiden) en yükseğe (araçsal bir nitelikte de olsa, meslek hayatının tamamını, hatta kimi zaman bütün hayatını şirketin tasarısının hayata geçirilmesine adayan kişiye) uzanan bir süreklilik oluşturabilir. Bu bakımdan sınıf görünümü, ücretli emeğe dayalı duygusal görünümün diğer yarısıdır: Ondaki her türlü yenilenme ve zenginleşmeyi yansıttığı için baştaki yalınlığını yitirmiştir. Dolayısıyla ücretli emek bağlılığı dediğimiz düşüm yüzünden artık bulanıklaşmıştır ki bu düşüm de, son kertede, duygusal bir düşüm, ücretli emeğe dayalı bir hayat sürmeye yönelik bir sevinç (ya da keder) düşümüdür. İşte bu noktada Spinoza, Marx ile el ele verir –ve onu değiştirir–, zira bu husus ikisinin söz dağarcığına istinaden sentetik bir tarzda şöyle ifade edilebilir: Simgesel olarak sermaye tarafına geçmek, sevinçli "gerçek boyunduruk" altına girmek demektir.

Peki öyleyse eski sınıf çatışmasının açıkça belirlenmiş sınırlarından geriye ne kaldı? Bireylerin yaşadığı bağlılık, yalnızca nesnel maddi koşulların hesaba katıldığı durumda "öznelci" yüzeysellikten ibaret olduğu iddia edilerek göz ardı edilebilir mi? Kesinlikle hayır, zira duyguların bireysel olarak hissedilmesinde öznel olan

36. Bu terimi şuradan aldım: Gérard Duménil ve Dominique Lévy, *Economie marxiste du capitalisme*, *a.g.y.*

hiçbir şey yoktur: Duyguların nedeni nesnel olarak belirlenir ve tüm duygular *conatus* hareketlerini nesnel olarak üretir – tam da Spinoza'nın bu bapta söylediği gibi: "Gerek [insan doğasına ait] özellikler, gerekse sıcaklık, soğukluk, fırtına, gök gürlemesi gibi havaya ait özellikler ..., ne kadar rahatsız edici olursa olsun, zorunludur ve belirlenmiş nedenleri vardır."[37] Ücretli emekçinin, ücretli emek durumuyla olan öznel bağı nesnel olarak üretilmiştir. Dolayısıyla *bizatihi* ücretli emek durumu –emekgücünün kapitalist bir işverene açık açık satılması– ücretli çalışma hayatının nesnel içeriğini tüketmez; bu durumun en abes uç örneği de maaş alan CEO'dur[38] – ama sıradan örneklerden yola çıkılarak, *süreklilik konusunda çözüm sunulmaksızın* varılan bir uç durumdur bu.

Ne kadar derin olursa olsun, baştaki sınıf görünümünün bulanıklaşması, çatışmaya yönelik bütün yeniden biçimlenimleri –ve dolayısıyla tarihin, daha doğrusu kapitalizmin aşılmasından yana mümkün bir tarihin çarklarının yeniden çalışmasını– imkânsız kılmaz. Ama henüz yazılmamış ve hiçbir teleolojik garantisi olmayan ucu açık bir tarihtir bu. Elbette bu tarihe ait çatışmanın itici gücü şu basit "sermaye-emek" çatışması olamaz artık... üstelik bu çatışma sermayeyi –ama şeyleşmiş toplumsal ilişki olarak sermayeyi– tersyüz etse dahi olamaz. O halde, bu yeni çatışmanın ana yapıcı bileşeni ne olabilir? Gene duygulardır; daha doğrusu: Hiçbir şeyin değişmesini istemeyen ya da gene aynı şeyi isteyen sevinçliler ile başka bir şey isteyen memnuniyetsizlerin çatışmasıdır. Memnuniyetsizlik: Dünyanın seyrine yeni bir yön verebilecek olan tarihi duygusal güç işte budur. Tarih, tıpkı toplumsal hayat gibi –ki tarih bu hayatın zamansal olarak sergilenmesidir– duygular üzerinden işler, ama özellikle "yeni yön verici" tarih, özellikle öfkeli duygularla işler. Büyük sarsıntılar meydana getirmeye yete-

37. *TP*, I, 4.

38. Bu noktada, patronu tam da "maaştan armdırma"ya yönelik en son gelişmeler hesaba katılmamıştır. Bunlar, patrona verilen ücretteki finansal malvarlığı unsurlarını (hisse satın alma opsiyonu) artırarak, patronu (maaşlı bir yönetici olmaktan çıkarıp) gitgide hissedar-yönetici haline getirir.

cek kadar güç toplayabilecek olan çokluk, memnuniyetsizlerden oluşan bir çokluktur. Liberal çağın tavrını daha esaslı benimseyebilmek için Marksizm defterini bir an önce kapamaya can atan kimi sosyolojik yaklaşımların gayretkeşliğine rağmen, sınıflardan söz açmanın önünde hiçbir engel yoktur hâlâ. Sınıf denen şey hâlâ basbayağı mevcuttur, zira bir deneyim ortaklığı ya da yakınlığı –bu deneyimler bireylerin toplumsal durumu tarafından basbayağı önceden belirlendiğinden– belirli bir duyumsama, yargılama ve arzulama ortaklığı ya da yakınlığı meydana getirir. Ama sınıfların böyle tanımlanışı, baştaki iki kutuplu şemanın basitliğiyle daha az örtüşür, zira "ücretli emekçilere" ("emekçi" sınıfa) aidiyet tek başına evvelce olduğu kadar ön-belirleyici değildir ve özellikle de vaktiyle (muhtemel) tarihsel itici gücünü meydana getirmiş olan homojenliği taşımaz artık. Buna rağmen, sınıf yapısının nispeten parçalanması ve bunun neticesinde toplumsal görünümün bulanıklaşması, yeniden homojenleştirmelerin iş görmesine kesinlikle engel olmaz, yalnızca başka ilkelere göre iş görmesine yol açar. Özellikle de memnuniyetsizlik duygusu dediğimiz ilkeye göre. Dolayısıyla gizil ve istikrarlı gerilim anlamında değil de apaçık çarpışma anlamında sınıf çatışmasına dayalı bir bakış açısı ortadan kalkmış değildir, yalnızca içeriği ve kılığı değişmiştir: Duygusal sımf(ların) çatışmasıdır artık. Sanılanın aksine, bu hususu böyle dile getirmek, içini daha çok boşaltmak amacıyla Marx'a adeta sözel bir kozmetik saygı göstermek değildir, zira ortak duygular gökten zembille inmez, ayrıca önceki hangi ortak duygulanımın bu duyguları ürettiğini de sormak gerekir. Mevcut durumda, bakılması gereken yer sermayedir, ama söz konusu sermaye, çekirdeği apaçık belirlenebilen ama dış hatları ve çevresi gitgide bulanıklaşmış olan düşman sınıf olarak sermayeden ziyade, toplumsal ilişki ve nihayetinde de toplumsal hayatın büründüğü biçim olarak sermayedir.

Kapitalizmin günümüzdeki paradoksuysa şuna dayanır: Tam da halinden memnun ücretli emekçiler yaratmak amacıyla yöntemlerini geliştirmeye uğraşan kapitalizm, yıllardır bu çalışanlara

görülmemiş ölçüde ve yoğunlukta kötü muamele etmektedir. Kendini sevdirmeye çalışırken nefret edilesi hale gelen kapitalizm memnuniyetsizliği yayar ve "bir çokluğun toplanmasını sağlayabilecek ortak duyguyu"[39] besler. Elbette hiçbir şey ha deyince olmaz; yalıtılmış memnuniyetsizliklerin bir araya gelip tarihi değiştirecek bir güç kıvamını almasını sağlayan çok özel siyasal ve kurumsal koşullar üzerine düşünmek icap ettiğinde, siyaset sosyolojisi bize göz kırpar.[40] Ama en azından şu bir gerçektir: Sermayenin değer biçmesinde gitgide şiddetlenen gerilim, "sermaye tarafındaki ücretli emekçiler"den oluşan sınıflara bile yayılır ve bunların saf değiştirmesi gibi bir tehlike yaratır. Kapitalizmin kötü muamelesi, bugüne dek bağlılığa en çok meyilli olan ücretli emekçileri de içine alacak kadar yaygınlaştığında, aslında maddi durumları ile duygusal durumlarının "Marx'ın anladığı anlamda" yeniden örtüşmesinden, yani yeniden kanonik ücretli emekçilere tamamıyla katılmaktan yana bir eğilimi besler. Kısacası, artan memnuniyetsizlik ücretli emekçilerin en fazla tahakküm altında bulunan tabakalarından başlayarak –ki aslında sadece bu tabakalarla sınırlı kalması beklenir– adeta sınıf durumunun "yeniden saflaşması" ve en baştaki görünümüne döndürülmesi gibi bir sonuç doğurur. Öyleyse kapitalizmin karşısına dikilecek –ve tarihin çarklarını yeniden döndürecek– olan da gitgide büyüyen bu homojen memnuniyetsizler sınıfıdır.

39. *TP*, VI, 1'i açımlıyorum.

40. Örneğin bkz. Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris: Presses de Sciences-Po, 1992.

Komünizm... Arzu ve Kölelik!

■

KONJONKTÜREL OLARAK yeniden oluşmuş olan bu sınıf, kapitalist düzeni devirip onun yerine *récommune* gibi yeni toplumsal üretim biçimleri koymayı başarabilecekse de acaba efendi-arzu figürüne son verebilecek midir? Ne yazık ki hayır. Bunun sebebi ilk olarak şudur: En başta bir kişinin birlik kurma önerisi büyük ihtimalle efendi-arzunun yerini alacaktır. İkinci olarak da şudur: Güçleri birleştirme zorunluluğu, bu bileşimin ne tür ilişkilerle gerçekleşeceği sorusunu sürekli gündeme getirir: Simetrik mi olacaktır, yoksa asimetrik mi, yatay mı olacaktır, yoksa dikey mi (hiyerarşik mi)? Şu da var ki işbölümü, *tek başına*, bu bileşimi hemen hiyerarşik asimetri yönünde tahrif etmeye başlar. Ufkumuz olan işbölümü (-birleşimi), ancak *geniş* (geniş, yani kendi bireysel imkânlarının ötesine) bakabilme arzusu gibi bir hırsın sonucu ortaya çıkabilir. Marx'ın bu hususa –sırf iktisadi değil– basbayağı siyasal bir gözle de bakması rastlantı değildir şüphesiz. Bu bakımdan Marx hakkında yapılan fazlasıyla üstünkörü yorumlara ne kadar hayıflansak azdır. Bu yorumlarda kapitalist güç ilişkileri meselesi üretim araçlarının mülkiyeti rejimine dayalı özel bir eksende ele alınmış, ama güçlü yapılandırıcı etkileri bulunduğu gerek *Alman İdeolojisi*'nde gerekse *Kapital*'de[41] vurgulanan işbölümü es geçilmiştir. Sermayenin özel mülkiyetinin birtakım sonuçlar doğurduğunu kim yadsıyabilir ki? Ama bu sonuçlar asimetriktir, daha doğrusu özel mülkiyet meselesine dönmek gerekli ama yeterli olmayan bir koşul niteliği

41. Özellikle I. Cilt'in XIV. ve XV. bölümleri.

taşır – vaktiyle Sovyetler Birliği'nde üretim araçlarının topyekûn devlet mülkiyetinde bulunması toplumsal üretim ilişkilerinde herhangi bir değişiklik meydana getirmiş midir? Lenin o sıralarda doğan Fordizmde bir endüstriyel örgütlenme modeli görmekte gecikmeyecek, Sovyetler deneyimiyse bir yıl bile süremeyecektir... İşte işbölümü denen şey budur, diye açıklar Marx: İşbölümü *içtendoğumlu* bir iktidar salgılar ve bunun da tek sebebi işbölümündeki bazı konumların enformasyon sentezi-toplanması ya da koordinasyon gibi özel görevlere tahsis edilmiş olmasıdır, bunun sonucunda da diğer üreticiler bu görevleri ancak parçalı bir şekilde algılayabilir – iktidar işte bu işlevsel ve enformasyonel asimetrilerden doğar. Kolektif üretimde iktidarın bu şekilde sürekli yeniden doğmasının en azından şöyle bir faydası vardır: Ancak mülkiyet rejiminde bir dönüşüm meydana geldiği takdirde sonuç alınabileceğini adamakıllı gösterir bize; şurası açık ki kapitalist özel mülkiyet biçimi muhakkak alaşağı edilmelidir... ama "sonrasını" icat etmeyi elden bırakmadan.

Bu konuda Spinoza'nın kalem oynatmış olmasını pek beklemeyenler olsa dahi, o da işbölümü konusuna ilgi göstermiştir. İnsanları bir arada tutan ve cemaat oluşturmasını sağlayan şey hakkındaki ilk düşünceleri, manidar bir şekilde, *Teolojik Politik İnceleme*'nin V. bölümünde ele alınmıştır.[42] İşbölümü insanların elindeki en iyi şeydir, öyle bir ihtiyaçtır ki onlara şunu hatırlatır: "[İ]nsana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur."[43] Onları başkalarına yönlendirir. Ama aynı zamanda ellerindeki en kötü şeydir, zira insanlar güç bileşimlerine hep eşitsiz bir donanımla dahil olurlar ki bu da bütün esir almanın temel ilkesidir. Ayrıca bu bileşimlere eşitsiz arzularla da dahil olurlar. *A priori* en eşitlikçi birliklerde bile, biri öbürlerine kıyasla daha fazla şey ister. Birliğin hedefini daha çok

42. Şu hususa dikkat çekilmesini Pierre-François Moreau'ya borçluyuz: Açıkça "sözleşme"ye ayrılmış olan XVI. ve XVII. bölümler bir yana, V. bölüm Devlet'in kuruluşuna dair –daha içtendoğumlu– bir alternatif modeli ana hatlarıyla ortaya koyar. Bkz. Pierre-François Moreau, "Les deux genèses de l'Etat dans le *Traité théologico-politique*", *Spinoza, Etat et religion* içinde, Paris: ENS Editions, 2005.

43. *Ethica*, IV, 18, Not; Türkçesi: 561.

ister, kendi çıkarını daha çok gözetir, kazançlardan daha çok pay ister – zira ele geçirilecek kazançlar vardır daima. Her faaliyet parasal ekonomi alanına ait değildir, ama sevinç ekonomisine ait olmayan tek bir faaliyet yoktur. *Conatus* arzulayan güç demektir ve arzu da kuruluşu gereği nesnesine –bir başka deyişle, sevinç arayışına– matuftur. Para dışındaki biçimler açısından da muktedir olmak için, sevince dayalı kazançlar, eylemin tam da *telos*'u ya da yaptırımı, yani yönlendirilmesini ya da terk edilmesini belirleyen şey haline gelir. Dolayısıyla parasal kazanç genel sevinç ekonomisinin örneklerinden biridir yalnızca; bu ekonomiye kaçınılmaz olarak batmış –bireysel olsun kolektif olsun– tüm eylemler kendine bir yol arar. Bunun sonucunda kolektif eylem üzerinde meydana gelen baskılar, bu eylem dışsal sevinçler aradığında özellikle yoğundur ki söz konusu sevinç de girişimin sadece hedefine ulaşmasına, hedeften olduğu gibi haz alınmasına değil, bu hedefin *başkalarının gözü önünde* elde edilmesine bağlıdır. Keza hedef, *yaygın görüşe ters düşen* bir şeye ulaşmak olduğunda, yani girişim takdir ekonomisi dediğimiz özel sevinç ekonomisi yönüne saptığında da baskılar yoğundur. İçsel sevinci, kolektif olarak üretilmiş, rekabetten arınmış hazzı esas alan (kapitalist olmayan) ekonominin tersine, dışsal sevinç ekonomisi daima farklılığa ve rekabete dayanır. Dolayısıyla kolektif girişimlerin uyumu, tekelleştirici arzuların, dışsal sevinçleri, kendini başkalarının sevincinin nedeni olarak görmekten mütevellit sevinci hedef alan arzuların sürekli tehdidi altındadır. Çünkü "... insan kendi meziyetlerine, yani kendi etki gücüne yoğunlaştıkça [bu sevinç] yinelenir; ve buna bağlı olarak insanlar kendi maceralarını anlatma, bedensel ve zihinsel güçlerini sergileme telaşına düşerler ve yine aynı sebepten birbirlerine sıkıntı vermeye başlarlar."[44] Spinoza'nın sözlerini metnin kapsamının ötesine taşıdığımız takdirde şunu belirtebiliriz: Burada sıkıntı veren şey yalnızca abartma eylemi değil, aynı zamanda kolektif eylemin (dışsal) sevinçli kazanımlarının bireysel olarak haksızca

44. *Ethica*, III, 55, Not; Türkçesi: 447.

ele geçirilmesi ve akabinde ortaya çıkabilecek çatışmalardır. Zaten kişi kendi gücü söz konusu olduğunda kolayca abartıya kaçar: Örneğin üçüncü güçlerin bir araya gelip kişinin gücüne eklendiği ürünü bir bütün olarak kendine mal eder. Ortaya çıkan eser kolektiftir, ama benim eserimdir... Ele geçirme özü itibarıyla *atfa dayalıdır*.

Dolayısıyla kapitalizmin ve onun paraya dayalı sevinç ekonomisinin farazi tasfiyesi, ele geçirmenin / esir almanın tehlikelerinden kurtulmayı sağlamaz; parasal olmayan takdir ekonomisi ele geçirme işini tastamam sürdürür. Zaten bu iki sevinç ekonomisi arasındaki apaçık paralellik çarpıcıdır: İki durumda da, daha çok sonuç ve beraberinde getirdiği –böylece de ele geçirilmeye hazır– dışsal sevinç kazanımı elde etmek için, kişinin kendi gücüne başka güçler eklemesi gerekir. Birliğe daha arzulu dahil olan, kolektif çalışmanın ürününün takdir görmesinden mütevellit kazanımları diğerlerine kıyasla daha çok hayal eden ve isteyen kişi, gücü temellük eden, dışsal sevinçleri hevesle tekeline alan kişidir; biçimsel ele geçirme yapılarının, yani çeşitli patronların ele geçirmelerinin dışında kalan ve eşitlikçi bir bağlılık temelinde tesis edilmiş yeni bir efendi-arzu figürüdür – ama bu bağlılık yalnızca görünüşte eşitlikçi olmuştur: Zira arzuların yoğunluğu farklı olmuştur. Nitekim ele geçirmeyi biçimsel olarak tesis eden toplumsal ilişkilerin dışında dahi, duygusal çıkarların dinamiği, birliğin sakınmaya çalışmış olduğu şeyi yeniden yaratacak kadar güçlüdür ve birliği oluşturanlar arasında "ipleri eline almaya" niyetlenen birinin bulunması riski her zaman vardır; bu beyan karşısında birlikteki diğer kişilerin korkuya kapılması gerekir zira –düz-anlamıyla anlaşılacak olursa– beyan güç gösterisi, kendine mal etme ve tekeline alma beyanıdır ve sahiplenici bir arzu tasarısı dahi yönetici arzuya dönüşüvermeye mahkûmdur.

Kitaba insanı araç durumuna indirgemeyi meneden Kantçı düsturla başladığımıza göre, aynı şekilde bitirebilir ve ele geçirme / esir alma ve özgürleşme konusunda neyi "umut edebileceğimizi" sorabiliriz. Bu meseleyi net bir tavırla ele almak iyi olur: Öncesinde umutlar ne kadar büyük olursa hayal kırıklığı o kadar acı verir;

bunu söylemek, komünizm fikrinin ya da kapitalizmden kopma fikrinin bu durumdan sorumlu olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki bu husus, materyalizmin kati entelektüel meziyetini, hani Althusser'in "artık kendine hikâyeler anlatmamaya"[45] dayandığını söylediği meziyeti bir bakıma gözden kaçırmamaktır. Spinoza ise bu konuda kendi yorumunu sunar ve insanları "olmalarını [istediğimiz] gibi değil, aslında oldukları gibi"[46] ele almaya davet eder. Bu ihtiyatı göz ardı etmek siyasette ancak "gerçekleşmeyecek bir düş [yazılmasına yol açar], bu da ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun düşer ancak."[47] Bu uyarının anlamı çok açıktır: Kapitalizm gibi –her ne kadar çok farklı bir tarzda da olsa– komünizm de arzu ve duyguları, yani "duyguların gücü"nü hesaba katmalıdır; çünkü bu güç, gönüllü köleliğin yerel tuhaflığını değil, "insanın [evrensel] esareti"nin[48] daimiliğini meydana getirir. Gerçekleşebilme koşulu bize uzak görünse de, neredeyse olumsuz bir şekilde, belki de sahici komünizm tanımını gene Spinoza sunar bize: Duygusal sömürü ancak insanlar ortak arzularını, artık tek taraflı ele geçirilemeyecek nesnelere yönlendirmeyi (ve girişim, ama komünist girişim oluşturmayı) başarabildiklerinde son bulur – yani şunu anladıklarında: Gerçek yarar kişinin, başkalarının da kendisi kadar o yararın sahibi olmasını dilemesine bağlıdır. Nitekim örneğin mümkün mertebe herkesin akla sahip olmayı istemesi gerekir, zira "insanlar insana en fazla aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece yararlı olurlar."[49] Arzunun böyle yönlendirilmesi ve şeylerin böyle anlaşılması *Ethica*'nın başlıca hedefidir ve Spinoza bunun ne kadar "çetin bir yol olduğunu"[50] gizlemez...

45. Akt. Clément Rosset, *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser* içinde, Paris: Minuit, 1992, 22.

46. *TP*, I, 1.

47. *A.g.y.*; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 11. Küçük değişikliklerle aldım. *–ç.n.*

48. *Ethica*'nın dördüncü bölümünün başlığı böyledir.

49. *Ethica*, IV, 37, Kanıtlama; Türkçesi: 597.

50. *Ethica*, V, 42, Not; Türkçesi: 799.

"İnsanca Bir Hayat"

■

ASLINDA BU İFADE yetersiz, zira söz konusu yol insanların duyguların etkisinde değil, aklın kılavuzluğunda hareket etmesini gerektirir. Aklın kılavuzluğundaki (*ex ductu rationis*) insanlar kendileri için aradıkları sevinçleri kayıtsız şartsız başkaları için de ister ve "kendileri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler."[51] Komünizmin en yüce ifadesi işte budur: Yaygın rekabetsizliğe dayalı, böylelikle de sahiden ortak üretime ve hazza yönelik olan, yani duygusal hayatın başka yollarla devamlı yeniden ürettiği bireysel ele geçirme arzularından azade olan (hakiki) yararları temel alır. Efendi-arzu figüründen bizi gerçek anlamda kurtarabilecek tek şey rekabetsizliktir. Ama bu durum insanların aklın kılavuzluğunda yaşamasını gerektirir ki bu da hafife alınacak bir varsayım değildir. Kapitalizmin alaşağı edilmesi rekabetsizlik durumuna ulaşmak için tek başına yeterli değildir, zira kapitalizmdeki toplumsal yapılar ele geçirme işini en uç noktasına kadar götürmüş olabilir, ama bu yapılar kapitalizmden önce var olan –ve sonra da yaşayacak olan– duygusal hayat kaynaklarından beslenmiştir büyük ölçüde. *A priori* bu ele geçirmeden sakımlacağınm düşünüldüğü durumlarda ele geçirmenin içtendoğumlu olarak nasıl yeniden doğduğunu anlamak için nihayetinde şu söylenebilir: *Ele geçirmenin biçimsel yapısı* adeta bir *conatus*'a sahiptir – daha açık söyleyecek olursak, ele geçirme duygusal hayatı çok güçlü bir şekilde kendine çeker; bunun en uç örneği de ele geçirme işinin... ta-

51. *Ethica*, IV, 18, Not; Türkçesi: 561.

lep bile etmemiş olanın başına gelmesidir, tıpkı Pascal'in anlattığı, kıyısına çıktığı adanın sakinlerince kral ilan edilen kazazede gibi.[52] İşte bu yüzden, kapitalizm (varsayımsal olarak) karaya otursa dahi, hakiki komünizm *fırsattan istifade* hemen ortaya çıkmaz – tabii hakiki komünizm derken efendi-arzu figüründen tamamen kurtulmayı kastediyorsak.

Dolayısıyla "her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu" olması, Marx ile Engels'in *Komünist Manifesto*'da öne sürdüğünden daha çetrefil bir meseledir ve özgürleşme fikrini korumanın en iyi yolu da özgürlüğün geleceği büyük gün fikrini, tamamen farklı insani ve toplumsal ilişkiler düzeninin günün birinde mucizevi bir şekilde ortaya çıkıvereceği yolundaki fikri bertaraf etmektir şüphesiz. Bu ilişkilerin bir günde *tamamen* farklı hale gelemeyecek olması, farklı –üstelik epeyce farklı– hale gelebilecek olmalarını engellemez. Zira aklın kılavuzluğundaki hayat ile duyguların etkisindeki hayat arasında bulunan köklü ayrılık, ne duygusal hayata özgü söylemde her şeyin birbirine denk olmasını, ne de kopuşun "arka" yüzünde her şeyin birbirinden farklılaşmasını beraberinde getirir. Duygusal duruma dayalı kölelik –ki gerçek anlamda köleliktir, zira başkasınca-belirlenim ve dış nedenlere, şeylere bağlı olmak demektir– insan duygularının aktığı ve böylelikle daima toplumsal duygular haline geldiği kurumsal düzenlemelerin çeşitliliğiyle çelişmez. Kaldı ki bütün düzenlemeler birbirine denk değildir. Yapılar ve kurumlar tarafından farklı farklı şekillendirilen, etkileşime ve bileşime giren duygular, birbirine karşıt güç, arzu ve sevinç olanaklarını belirler. Bir Site'de kurumsal düzenlemeler uyrukların yalnızca evham yüzünden iş görmesini sağlar ve orada "barış, bir sürü gibi hareket eden ve yalnızca köleliğe yatkın uyrukların eylemsizliğinin bir sonucudur; öyleyse Site, 'Site' adından ziyade ıssız yer adına layıktır."[53] Kederli duyguların boyunduruğu sevinçli duyguların boyunduruğundan

52. Pascal, "Premier discours", *Trois discours sur la condition des grands*, *a.g.y.* içinde.

53. *TP*, V, 4; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 38. Küçük değişikliklerle aldım. –*ç.n.*

aşağı kalmaz, ama ilk boyunduruk... keder vericidir ki bu da az buz bir farklılık değildir. Keza aynı hayat biçimi de değildir. Zira korkuyla yönetilen özneler, bireysel olsun kolektif olsun, en düşük güç düzeyine mahkûm edilmiştir ve evhamdan ziyade umutla yönetilen bir topluluk ile umuttan ziyade evhama tabi olan bir topluluk kolayca karşılaştırılabilir: "Bunlardan biri yaşama sevincine sahiptir, öbürüyse sadece ölümden kaçmaya çalışır."[54] Dolayısıyla farklı kolektif duygusal hayat reiimleri arasındaki hiyerarşiyi sağlayan şey de duygusal köleliliğin azalmasından ziyade, duyguların kurumsal teşekküllerinin farklı ölçüde haz ve güç veren işleyişidir. "En iyi devletin, içinde insanların dirlik ve düzen içinde yaşadığı devlet olduğunu söylediğim zaman kastettiğim şey, bu insanların, tam anlamıyla insanca bir hayat, ama kan dolaşımı ve tüm diğer hayvanlarda ortak olan diğer işlevlerin yerine getirilmesiyle değil, asli olarak akılla, ruhun erdemiyle ve gerçek hayatla tanımlanan bir hayat sürdükleridir."[55]

Kapitalizme özgü toplumsal yapılardan kurtulmak, duygusal kölelikten kurtulmamızı sağlamaz. Tek başına, arzunun ve sarf edilen güçlerin başıbozuk şiddetinden kurtaramaz bizi. Spinoza'nm duygular konusundaki gerçekçiliği, bu noktada belki en çok Marksist ütopyanın işine yarar: Sarsıp kendine getirir. Sınıfların ve sınıf çatışmalarının tamamen tasfiyesiyle siyasetin ortadan kaldırılması, proletaryanın zaferiyle bütün husumetlerin aşılması, sınıf çıkarlarından tamamen arınmış sınıfsızlığm ortaya çıkması... – bunların hepsi post-siyasal birer hayalden ibarettir ve belki de Marx'ın yaptığı en büyük antropolojik hata budur:[56] Şiddeti kökünden yok edebileceğini sanmak; oysa en az tahripkâr şiddet biçimlenimlerini aramak dışında bir hedef olamaz ufkumuzda. Spinoza'nm belirttiği üzere, şayet insanlar Bilge olsaydı, yani herkes aklın kılavuzluğunu kabul etmiş olsaydı, ne yasalara ne de siyasal kurumlara ihtiyaç olurdu. Ne var ki insanlar kesinlikle bilge değildir... İşte bu

54. *TP*, V, 6; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 39. Küçük değişikliklerle aldım. –*ç.n.*
55. *TP*, V, 5; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 39.
56. Karl Marx, *Philosophie*, *a.g.y.*, 106.

yüzden, insanların *conatus*'un duygusal hareketlerini dikkate almaktan başka çareleri yoktur; *conatus*, söylemeye bile gerek yok, "ne çatışmalara ne nefrete, ne öfkeye ne aldatmacaya, ne de iştahın öğütlediği bir şeye karşıdır."[57] Kapitalizmin aşılması gibi, *récommune* de bizi şiddetin bu veçhesinden kurtarmaz ve yeniden kurumsal düzenlemeler icat etmekten muaf kılmaz. Bu yüzden, şayet komünizme kökten özgürleşme gibi bir anlam yüklersek, komünizmin sabır isteyen uzun bir süreç olduğunu, sürekli çaba gerektirdiğini ve belki de, bir kez daha Kantçı bir dille ifade edecek olursak, düzenleyici bir fikirden ibaret olduğunu kabul etmek gerekir. Öznelciliğin yanılsamaları doğrultusunda, tamamen özerk olan bir ben'in hükümranlığı anlamına gelecek bir özgürleşmeden hiç bahsetmemek gerekir: Duyguların dış-belirlenimi ezeli-ebedi koşulumuzdur. Keza bağımlılık ilişkilerinin kökten ortadan kaldırılacağını da düşlememek gerekir. Bir kişinin çıkarının başka birinin çıkarını geride bırakmaması ve bunun sonucunda tahakkümün ortaya çıkmaması imkânsızdır: Her ne kadar eros ya da tanınma arzusu biçiminde bile olsa, aşk çıkarları da, bireysel olsun kolektif olsun, seçilmiş üçüncü tarafların inşasına dayalıdır. *Conatus*'un aşk mantığının ve duygusal köleliğinin ifadesi olan bu arzu-çıkarlar önlerine çıkan her şeyi pervasızca, hatta kimi zaman şiddetle ortadan kaldırır ve ne mülkiyet biçimlerinin dönüşümü ne de birlik ilişkilerinin genelleşmesi bunları tamamen zararsız duruma getirebilir. Şayet hakiki komünizm aklın kılavuzluğundaki hayattan meydana geliyorsa, komünizmin ufukta olduğunu kabul etmek ve mutlulukla dolup taşan toplum yanılsamasından bir an önce vazgeçmek daha iyi olacaktır.

Ama *telos*'tan vazgeçmek, o doğrultuda gerçekleşebilecek tüm ilerlemelerden vazgeçmek anlamına gelmez. Ele geçirme figürünü biraz daha geri püskürtme gibi bir sonuç doğuran tüm duygusal rejim biçimlenimleri eninde sonunda faydalı olacaktır. Peki etkime ve düşünme gücümüzün uygulamalarını en iyi seviyeye çıka-

57. *TP*, II, 8; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 18.

ran, kolektif hayat düzenlemeleri hangileridir? *Politik İnceleme* işte bu soruyu sorar ve bu bakımdan da ilk gerçekçi manifestodur, ama komünist partinin değil, komünist hayatın manifestosudur. Komünist hayat, radikal demokrasi diye de adlandırılabilir. Bu mesele *Politik İnceleme* boyunca karşımıza çıkar durur, çoğu zaman metnin derinlerine işlenmiş, satır aralarına gizlenmiştir, ama basbayağı mevcuttur, zira Spinoza güce, yani esir almaya dair tüm olguları mütemadiyen çokluğun içkin gücüne taşır. Çokluğun kudretinden[58] (*potentia multitudinis*) iktidar (*potestas*) doğmaz – adeta zimmete geçirme biçiminde ve en güçlü efendi-arzunun yararına olacak şekilde hükümran arzu doğar. Bütün rejimler arasında, yalnızca demokrasi çokluğun ve onun gücünün yeniden bir araya gelmesini sağlayabilir.[59] "Artık üçüncü tür devlete, bütünüyle mutlak olan ve demokratik olarak adlandıracağımız devlete geçiyorum":[60] *Politik İnceleme*'nin XI. bölümü böyle başlar... Tamamlanmamış olan bu bölüm, hem muğlak hem baş döndürücü bir giriş bölümü olarak kalmıştır bize. *Omino absolutum imperium* (Topyekûn mutlak hâkimiyet): Spinoza'nın düşünüp taşınmadan söz söyleme gibi bir âdeti yoktur ve "bütünüyle mutlak olan devlet" vaadinin de yeniden egemen olan çokluk vaadinden başka bir şey olmadığı tahmin edilebilir. *Politik İnceleme*'nin tamamlanmamış olması, egemenliğin yeniden dünyaya gelmesinin koşullarını bilme ve yollarını icat etme gibi bir sorumluluk yükler bize; ya da başka bir deyişle, çokluğun kendi egemen gücünü –her tür ele ge-

58. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza. a.g.y.*; Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris: PUF, 1982 (Tekrar basım: Editions Amsterdam, 2006).

59. Yukarıda bertaraf edilmesinin ardından, bedenin burada kendi gücünden ayrılması (-nın ortadan kaldırılması) kavramlaştırmasına dönmek tutarsızlık addedilebilir. Ama burada söz konusu olan beden toplumsal gövdedir ve "ayrılma (-nın ortadan kaldırılması)" da dahil ne oldukları konusunda fikir sahibi oldukları ölçüde *tarafların* bakış açısından tasavvur edilmiştir. Bütün bedenler gibi, toplumsal gövde de, ne bir azını ne bir fazlasını, ancak yapabileceğini yapacak olsa dahi, insanlar kolektif eylemlerini ve onun ürünlerini elden kaçıracaklarını düşünebilir ve belli ölçüde yeniden egemen olmak isteyebilirler.

60. *TP*, XI, 1; Türkçesi: *Politik İnceleme*, 109.

çirme mekanizmasının işlemesiyle ve dikey güç yapılarının oluşmasıyla bu güçten mahrum edilmeden önce– sergileyeceği, elbette kurmaca olan, ama kavramsal olarak anlam taşıyan o "asli" ânı, nihayetinde baki kılmak üzere, tekrar bulma sorumluluğu yükler. Asıl efendi-arzu, yani egemen arzu altında, diğer efendi-arzular yeşererek, onun ele geçirme/esir alma hareketini yeniden üretir ve duygusal hayatın kendiliğinden dinamikleri şöyle dursun, bütün toplumsal yapılar bu harekete arka çıkar. Zalim baskıların ve patronların çeşitli köleleştirmelerinin demir yumruğunun, araya giren arzu üretimi çalışması aracılığıyla sevinçli tabiiyete dönüşmesi bir ilerlemedir elbette, ama aynı şeyin (efendi-arzu ve esir almanın), yani duygusal sömürünün içinde ikinci dereceden bir ilerlemedir. Kendi etkililiğini azami düzeye çıkarmak için, kuşanmaya çabaladığı bütün o sevinç süslerine rağmen, duygusal sömürü, yapısı gereği, hizmete alınanların etkime gücünün, efendi-arzu tarafından tayin edilen amaçlara ve ara hedeflere sabitlenmesi ve dolayısıyla da nispeten güçsüzleştirilmesi demektir. Bireyleri efendi-arzuların, gerek sevinçli gerek kederli boyunduruğundan olabildiğince kurtarmak –nihai özgürleşme bir ufuk çizgisinden ibaret olsa dahi– yalnızca esir almanın ve onun adeta tahakküm kortejinin asimetrilerini bertaraf etmek değil, aynı zamanda onların güç uygulamalarına sunulmuş olanak yelpazesini yeniden açmak demektir. Yabancılaşmanın dışarısı yoktur, zira hepimiz dış-belirlenime mahkûmuzdur, orası kesin, ama her dış-belirlenim biçimi birbirinin aynı değildir. Bunlardan bazısı, bireyleri efendi-arzuların saplantılarından kurtararak, daha özgürce arzulamalarını ve zevk almalarını sağlar; bazısıysa bireyleri bu efendi-arzuların hükmünde yaşamaya zorlar. Ortak hayat, insanların seçip seçmeme özgürlüğüne sahip olduğu bir şey değildir; duygusal hayatlarının içtendoğumlu kuvvetleri onları zorunlu olarak ortak hayata yönlendirir[61] ki bunlar da öncelikle idame ettirilmesi gereken maddi hayatın ihtiyaçlarına ait kuvvetlerdir. Ama bu ortak hayatın düzenlenmesini sağla-

61. *Ethica*, IV, 37, Not I ve II; *TTP*, V, 7; *TP*, II, 15.

yacak ilişkiler ne önceden ne de ebediyen ortaya konmuştur ve bu ilişkilerden yalnızca bazılarını tercih etmek mümkündür. Tarihsel gerçeklikte bunların icadı ve üretimi –siyaset diye de adlandırılan– kolektif duygusal hayatın dinamiklerinin öngörülemez sonucudur. Şayet ilerleme kavramının bir anlamı varsa, bu anlam hayatın, sevinçli duygular bakımından ve akabinde de bu duygular arasından güç uygulamalarımıza sunulan olanaklar alanını genişleten ve bunları "hakiki yarara" yönlendiren duygular bakımından zenginleştirilmesinden başka bir şey olamaz: "Ben insanca hayatla bunu kastediyorum."

—

Kaynakça

■

Aglietta, Michel ve André Orléan, *La violence de la monnaie*, Paris: PUF, 1982.

— (haz.), *La monnaie souveraine*, Paris: Odile Jacob, 1998.

— *La monnaie entre violence et confiance*, Paris: Odile Jacob, 2002.

Alis, David, "'Travail émotionnel, dissonance émotionnelle et contrefaçon de l'intimité': Vingt cinq ans après la publication de *Managed Heart* d'Arlie R. Hochschild", Isabelle Berrebi-Hoffmann, *Politiques de l'intime. Des utopies sociales d'hier aux mondes du travail d'aujourd'hui* içinde, Paris: La Découverte, 2009.

Artous, Antoine, *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, Paris: Editions Syllepse, 2003.

Balibar, Etienne, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985; Türkçesi: *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom, 2010.

Baranski, Laurence, *Le manager éclairé, pilote du changement*, Paris: Editions d'Organisation, 2001.

Barthes, Roland, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Seuil, 1980; Türkçesi: *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akçakaya, İstanbul: Altıkırkbeş, 2011.

Bidet, Jacques ve Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, Paris: PUF, 2007.

Boltanski, Luc ve Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard, 1999.

Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris: Minuit, 1987.

Bove, Laurent, *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996.

Bove, Laurent, "*Ethique*, partie III", Pierre-François Moreau ve Charles Ramond (haz.) içinde, *Lectures de Spinoza*, Paris: Ellipses, 2006.

Boyer, Robert, *Théorie de la Régulation*, Paris: La Découverte, 2004.

Caillat, Gérald ve Pierre Legendre, *Dominus Mundi. L'empire du management*, DVD, Idéale Audience, ARTE France

Camus, Albert, *Caligula*, Gallimard, 1972; Türkçesi: *Caligula*, çev. Abdullah Rıza Ergüven, İstanbul: Berfin, 2006.

Cette, Gilbert, Jacques Delpla ve Arnaud Sylvain, *Le partage des fruits de la croissance en France*, CAE raporu no. 85, La Documentation Française.

Citton, Yves, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Paris: Editions Amsterdam, 2010.

Coutrot, Thomas, *L'entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris: La Découverte, 1998.

Dardot, Pierre ve Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte, 2009.

Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, Paris: PUF, 1970; Türkçesi: *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı, 2004.

Delumeau, Jean, *L'aveu et le pardon*, Paris: Fayard, 1990.

Denord, François ve Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Paris: Editions Raisons d'agir, 2009.

Dobry, Michel, *Sociologie des crises politiques*, Paris: Presses de Sciences-Po, 1992.

Dujarier, Marie-Anne, *L'idéal au travail*, Paris: PUF, 2006.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy, *Economie marxiste du capitalisme*, Paris: La Découverte, 2003; Türkçesi: *Kapitalizmin Marksist İktisadı*, çev. Sevin Pelek, İstanbul: İletişim, 2009.

Durand, Jean-Pierre ve Marie-Christine Le Floch (haz.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, Paris: L'Harmattan, 2006.

Durkheim, Emile, *Sociologie et philosophie*, Paris: PUF, 1996.

Falafil, "Quel paradigme du don? En clé d'intérêt ou en clé de don? Réponse à Frédéric Lordon", *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses* içinde, *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 27, 2006.

Fischbach, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris: Vrin, 2009.

Foucault, Michel, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* içinde, Paris: Gallimard, 1984.

Gasparini, William, "Dispositif managérial et dispositions sociales au consentement. L'exemple du travail de vente d'articles de sport", Jean-Pierre Durand ve Marie-Christine Le Floch (haz.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte* içinde, Paris: L'Harmattan, 2006.

(de) Gaulejac Vincent, *La société malade de la gestion*, Paris: Seuil, 2004.

Gillot, Pascale, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris: CNRS Editions, 2007.

Guilhaume, Geneviève, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Paris: Syllepse, 2009.

Johnson, Simon, "The Quiet Coup", *The Atlantic*, www.thetlantic.com.doc/2009 05/imfadvice, 2009.

Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris: Vrin; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1981.

Levi, Primo, *Si c'est un homme*, Paris: Julliard, 1995; Türkçesi: *Bunlar da mı İn-*

san, çev. Zeyyat Selimoğlu, İstanbul: Can, 1996.
Limann, Teodor, *Morts de peur*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2007.
Lordon, Frédéric, *La politique du capital*, Paris: Odile Jacob, 2002.
— "Le don tel qu'il est et non qu'on voudrait qu'il fût", *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses* içinde, *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 27, 2006.
— *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris: La Découverte, 2006.
— "La légitimité n'existe pas. Eléments pour une théorie des institutions", *Cahiers d'Economie politique*, no. 53, 2007.
— *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Paris: Fayard, 2009.
— "L'empire des institutions", *Revue de la Régulation*, no. 7, 2010, http://regulation.revues.org.
— "La puissance des institutions", *Revue du MAUSS permanente*, 2010, http://www.journaldumauss.net.
— "*Homo Passionalis OEconomicus*", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2011.
Lordon, Frédéric ve André Orléan, "Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie: le modèle de la *potentia multitudinis*", Citton Y. ve Lordon F. (haz.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* içinde, Paris: Editions Amsterdam, 2008.
Maître, Jacques, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Paris: Anthropos, 1994.
Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit, 1988.
Marx, Karl, *Le Capital*, Paris: Editions du Progrès, 1982.
— *Philosophie*, Paris: Gallimard, 1994.
Marx, Karl, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris: Editions sociales, 1990; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Ahmet Kardam, Sevim Belli, Ankara: Sol, 1992.
Menger, Pierre-Michel, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Paris: Seuil, 2006.
Moreau, Pierre-François, "Les deux genèses de l'Etat dans le *Traité théologico-politique*", *Spinoza, Etat et religion* içinde, Paris: ENS Editions, 2005.
Nagy, Piroska, *Le don des larmes au Moyen-Âge*, Paris: Albin Michel, 2000.
Negri Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris: PUF, 1982 (tekrar basım: Editions Amsterdam, 2006)
Orléan, André, "L'individu, le marché et l'opinion: réflexions sur le capitalisme financier", *Esprit*, Kasım 2000.
Ould-Ahmed, Pepita, "Monnaie des anthropologues, argent des économistes: à chacun le sien?", Baumann E., Bazin L., Ould-Ahmed P., Phélinas P., Selim M., Sobel R., (haz.), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes* içinde, Paris: L'Harmattan, 2008.
Pascal, Blaise, "Premier discours", *Trois discours sur la condition des grands, Oeuvres complètes* içinde, Paris: Seuil, 2002.
Perret, Gilles, *Ma mondialisation*, Belgesel, DVD, Les Films du paradoxe, 2006.
Platon, *Gorgias*, çev. Monique Canto-Sperber, Paris: GF-Flammarion, 2007; Türk-

çesi: *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: İş Bankası Kültür, 2010.

Poster, Winnifred, "Who's on Line? Indian Call Centers Agents Pose as Americans for US-Outsourced Firms", *Industrial Relations*, c. 46, no. 2, 2007.

Postone, Moshe, *Temps, travail et domination sociale*, Paris: Mille et une nuits, 2009.

Prévieux, Julien, *Lettre de nonmotivation* (Archon), 2000.

Rancière, Jacques, *La mésentente: Politique et Philosophie*, Paris: Galilée, 2002; Türkçesi: *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005.

Rosset, Clément, *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Paris: Minuit, 1992.

Rouaud, Christian, *Les Lip. L'imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.

Ruffin, François, *La guerre des classes*, Paris: Fayard, 2008.

Sévérac, Pascal, "Le devenir actif du corps affectif", *Astérion*, no. 3, Eylül 2005, http://asterion.revues.org/index.html.

— *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris: Honoré Champion, 2005.

Spinoza, Benoît, *Ethique*, çev. Robert Misrahi, Paris: PUF, 1990; Türkçesi: *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2011.

— *Traité politique*, çev. Charles Ramond, *Oeuvres V*, Paris: PUF, 2005; Türkçesi: *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2012.

— *Traité politique. Lettres*, çev. Charles Appuhn, Paris: GF-Flammarion, 1966.

Théret, Bruno, "La monnaie au prisme de ses crises d'hier et d'aujourd'hui", Théret B. (haz.), *La monnaie dévoilée par ses crises* içinde, Paris: Editions de l'EHESS, 2007.

Tietmeyer, Hans, *Economie sociale de marché et stabilité monétaire*, Paris: Economica, 1999.

Viallet, Jean-Robert, *La mise à mort du travail*, DVD Yami2 production.

Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe. Genèse de l'imagination*, Paris: Vrin, 2005.

Zourabichvili, François, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris: PUF, 2002.

—

Frédéric Lordon

Kapitalizm, Arzu ve Kölelik

İktisatçı Frédéric Lordon, kapitalizm eleştirisinin en canalıcı sorusunu tekrar soruyor: Ücretli emekçiler, her şeye rağmen, neden kapitalizme boyun eğiyorlar, neden başkalarının "efendi-arzusuna" tabi oluyorlar? Klasik "tahakküm" ve "rıza" yanıtlarını tatmin edici bulmayan yazar, açıklama olarak, Marksist siyasal iktisat ile Spinozacı "duygu antropolojisini" birleştirerek oluşturduğu etki gücü yüksek alaşımı öneriyor. Marx ve Spinoza'yı neden etkileşime soktuğunu ise şu çarpıcı sözlerle açıklıyor:

"Kapitalizme özgü toplumsal yapılardan kurtulmak, duygusal kölelikten kurtulmamızı sağlamaz. Tek başına, arzunun ve sarf edilen güçlerin başıbozuk şiddetinden kurtaramaz bizi. Spinoza'nın duygular konusundaki gerçekçiliği, bu noktada belki en çok Marksist ütopyanın işine yarar: Sarsıp kendine getirir. Sınıfların ve sınıf çatışmalarının tamamen tasfiyesiyle siyasetin ortadan kaldırılması, proletaryanın zaferiyle bütün husumetlerin aşılması, sınıf çıkarlarından tamamen arınmış sınıfsızlığın ortaya çıkması... — bunların hepsi post-siyasal birer hayalden ibarettir ve belki de Marx'ın yaptığı en büyük antropolojik hata budur: Şiddeti kökünden yok edebileceğini sanmak; oysa en az tahripkâr şiddet biçimlenimlerini aramak dışında bir hedef olamaz ufkumuzda."

Bu heyecan verici kitabı zevkle okuyacağınızı umuyoruz.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-915-3





Metis Yayınları
www.metiskitap.com