MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZGÜR ZAMAN

Karl Marx'ın Sermaye Analizinde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi ve Zamansal Özgürleşmenin İmkânları

DOKTORA TEZİ

Sercan ÇALCI

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU
İkinci Danışman: Prof. Dr. Çetin BALANUYE

HAZİRAN 2020

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZGÜR ZAMAN

Karl Marx'ın Sermaye Analizinde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi ve Zamansal Özgürleşmenin İmkânları

DOKTORA TEZİ

Sercan ÇALCI

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU
İkinci Danışman: Prof. Dr. Çetin BALANUYE

HAZİRAN 2020

Bu çalışmanın her aşamasını yakından takip eden, değerli önerileriyle izlediğim güzergâhı oluşturmamda katkılar sunan ve felsefe serüvenimde derin izler bırakan sevgili Güçlü Ateşoğlu'na, temel argümanlarımı sürekli sorgulayarak yön tayini konusunda desteklerini esirgemeyen sevgili Çetin Balanuye'ye, özellikle Marx'ın herkes kavramını ve bu metnin anlatı sistemini geliştirmem konusunda yaratıcı önerilerini paylaşan sevgili Levent Kavas'a, sorunsalın diyalektik boyutlarını ve clinamen tartışmasını ilgilendiren kısımlardaki harika soru ve önerileri için sevgili Kurtul Gülenç'e, zaman kavramı üzerine derslerinde düşünce yolculuğuma değerli armağanlar sunan sevgili Kaan H. Ökten'e, süre ve sezgi meselelerindeki kritik katkıları için sevgili Ali Osman Gündoğan'a, geliştirdiğim tezleri kendisine anlatıp yaratıcı fikirlerini aldığım sevgili dostum Ümit Doğru'ya, metni bir cerrah titizliğiyle okuyup görüşlerini paylaşan sevgili dostum Savaş Ergül'e, metnin genel planı ve ufku hakkındaki değerli fikirlerini benimle paylaşan sevgili dostum Orkun Tüfenk'e, felsefe ve yazın heyecanımı her daim paylaştığım sevgili dostum Eylem Yenisoy Şahin'e, sonsuzluk konusundaki tartışmalarımızdan çok şey öğrendiğim sevgili dostum Engin Abat'a, pratik ve teorik her sorunda emeği ve arzusuyla yanımda olan sevgili dostum Kenan Mutluer'e, sözünü tutup zamanı enine yaşayan, ustamın yâdigarı sevgili dostum Doğuş Tüdeş'e; varlıkları tarifsiz bir sevinç olan annem Nafiye Çalcı ve babam Yusuf Çalcı'ya içtenlikle teşekkür ederim. Bu çalışma, birgün bana zamanı enine yaşamaktan söz eden ustam –benim Sokrates'im– Milazım Narin'e ithaf edildi.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

ÖZGÜR ZAMAN

Karl Marx'ın Sermaye Analizinde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi ve Zamansal Özgürleşmenin İmkânları

ÖZET

Bu çalışmada Karl Marx'ın sermaye analizinden hareketle *özgür zaman* (*freed time*) kavramını geliştirmeyi amaçlıyorum. Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'de sunduğu kavram repertuarında boş zaman (*leisure time*), kullanılabilir zaman (*disposable time*) ve serbest zaman (*free time*) şeklinde üç farklı toplumsal artı-zaman türü vardır. Toplumsal emek belirlenimi açısından kullanılabilir zamanı yaratan, emeğin tarihsel gelişimi içerisindeki üretkenliğidir; bir başka deyişle teknolojik araçların gelişimiyle emeğin üretkenliğinin organik sentezidir (kapitalizmde göreli artı-değer yaratma süreçleridir!). Fakat kapitalist sınıf, toplumsal zamanının örgütlenmesine egemen olarak, kullanılabilir zamanı kendi boş zamanına (mutlak artı-değer yaratma süreçlerine!) çevirir ve böylece zaman sermayede ya da hiçkimsede cisimleştirilir. Boş zaman olarak kullanılabilir zamanı üreten şey kendi temelini tam da mülkiyet ilişkilerinde bulmuştur; bu yüzden kapitalist sistemde boş zaman burjuvazide kişileşmiştir. Fakat emeğin öznesi, emek-gücünden başka bir metası olmadığından boş zamandan dışlanır ve ona verilen artı-zamanı da yeniden-üretimin zorunluluğu olarak tecrübe eder. Demek ki çalışma dışı zaman bağlamında asıl sorun, *kapitalist üretim ilişkilerinin özgür zamanın negatif biçimlerini dayatmasıdır*. Özgür zamanın negatif biçimleri olarak kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zaman, proleterin kendisinin üretmeye muktedir olduğu zamansal özgürleşmeye sermayenin kronolojik mantığı tarafından *her gün her saat* el koyulmasının asli biçimleridir. Serbest zaman herkesin zamanını tanır ancak onu radikal bir sapma olarak kuramaz. Bu yüzden serbest zaman, sermaye aksiyomatiği karşısında radikal bir dışsallık değildir. Serbest zaman hiçkimsenin ve bazılarının uzantısı olan herkeste kişileşir. Benim içinse asıl mesele özgür zamanın pozitif bir olanağını araştırmaktır, bir başka deyişle herkes olarak herkezin zamanını düşünmeye çalışarak özgür zamanın kavramını geliştirmektir. Burada şu soruyu sormalıyız: Marx'ın zaman ekonomisi kavramı buna gerçekten de imkân tanır mı? *Clinamen*le kurulan özgür zamanın *différance*ı (*free-d*) için en kritik sorun işte buradadır. Emek ve arzu arasındaki yeni bir dayanışma, sermayenin *khronos*una ait olmayan özgür bir zamansallığı üretebilir mi, emek tam da kendi bedeninde bulunan canlı zamansallığı geri kazanabilir mi? Bana göre bunun için önce bir yıkım hareketi gerçekleştirilmelidir. İki tarihsel fenomenin eşzamanlı olarak ortadan kaldırılması gerekir: El koyulan özgür zamanın geri alınması ve emek ile arzu arasında yeni bir ittifakın kurulması. Ancak Marx'ın *zaman ekonomisi* dediği ve komünist düşünceye bütünüyle sirayet eden zaman mefhumunun sorunsalları ve elbette zamanın yabancılaşmış bir biçimi olarak tarihte işleyen zaman mefhumunun

analizi, hem yeterince merkezi bir konu olarak alınmamış hem de Marx ve Engels'in metinlerinde kısmen örtük bir biçimde sergilenmiştir. Kuşkusuz burada Antonio Negri, Moishe Postone, Massimiliano Tomba ve Stavros Tombazos adlarını anmak gerekir. Fakat başta ortaya koymaya çalıştığımız sorunsalı kapitalist analitik, kurucu iktidar, fantazmagorya, soyut emek ve soyut zaman kavramları etrafında inceleyen bu düşünürler, Marx'ın sermaye analitiğindeki *différance*ı, *özgür zaman* mefhumu üzerinden keşfetmeye girişmemişlerdir. Özgür zaman ne kullanılabilir zaman ne boş zaman, ne de serbest zamandır. Özgür zaman, sermayenin *khronos*unun daha ilksel birikimden itibaren el koymaya başlayarak üretimin, dolaşımın ve birikimin zamanına çevirdiği hayat zamanıdır. Bu çalışma kapitalist zaman ekonomisine olduğu kadar herhangi bir başka mevcut veya muhtemel zaman ekonomisine de indirgenemeyen, sayılabilir ve ölçülebilir olmamakla birlikte sayılabilir ve ölçülebilir herhangi bir zaman tasarımının dahi kendisi temelinde kurulduğu virtüel bir zaman kavramının peşine düşmektedir. Giriş bölümü zaman ekonomisi kavramına dair güncel bir bağlamdan hareketle felsefi betimlemeler yapmakta ve birtakım diyagramlar aracılığıyla sorunsalın topolojik, tipolojik ve metodolojik motiflerini ortaya koymaya çalışmaktadır. İlk bölüm sermayenin üretim sürecinde toplumsal zamanının nasıl tasarımlandığı ve örgütlendiğine, ikinci bölüm ise dolaşım zamanı kavramına odaklanmaktadır. Marx'ın *Kapital*'inin ilk ve ikinci ciltleri eksenindeki bu tartışmalara *dünyalaştırma, sermayenin ayna evresi, sermayenin kötü sonsuzu, sermayenin ebedi dönüş eğilimi* gibi ilk kez bu çalışmada kullanılan birtakım kavramlar eşlik etmektedir. Bu kavramlar Marx'ın metnini yeni bir yaklaşımla okuma konusunda birtakım yollar açmaktadır. Betimlenen ve çözümlenen kapitalist zaman ekonomisinin sınırları üçüncü bölümde gösterilmekte ve buradaki kavram repertuarı, kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zamandan oluşmaktadır. Son bölüm özgür zamanın kavramına odaklanmıştır. Bu bölümde *epistemolojik perde* olarak adlandırılan dogmalar şebekesinin özgür zamanın kavramını felsefi olarak nasıl örtbas ettiği incelendikten sonra, fazlanın politik ekonomisi, borç ve zaman ilişkisi, özgür zaman toplumu ve yaratıcı sapma kavramları ele alınmaktadır. Sonuç bölümü *herkezin zamanı*nı yeniden felsefi düşüncenin gündemine getirmeyi amaçlamaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Özgür Zaman, Serbest Zaman, Kullanılabilir Zaman, Boş Zaman, Emek-Zamanı, Üretim Zamanı, Dolaşım Zamanı, Devir Zamanı, Çizgisel Zaman, Döngüsel Zaman, Sermaye, Emek, Topoloji, Tipoloji, Dünyalaştırma, Yaşanan Zaman, Yaşayan Zaman, Hiçkimse, Bazıları, Herkes, Herkez, Sermayenin Ayna Evresi, Sermayenin Sembolik Evresi, Değer, Değer-Merkezi, Değer-Zaman Özdeşliği, Yaşam-Zaman Özdeşliği, Herkezin Zamanı.

THE FREED TIME

Organisation of Social Time and the Possibilities of Temporal Liberation in Karl Marx's Analysis of Capital

ABSTRACT

In this study, I aim to develop the concept of *freed time* by considering Karl Marx's analysis of capital. In Karl Marx's conceptual repertoire, which is presented in his *Grundrisse* and *Capital*, there exists three different kinds of social suplus-time such as leisure time, disposable time and free time. In terms of the determination of social labour, disposable time is created by the productivity of labour in its historical development; i.e., it is created by the organic synthesis of development of technological devices with the productivity of labour (production of relative surplus value in capitalism). However, capitalist class converts disposable time to its leisure time by dominating the organisation of social time (by production of absolute surplus-value) and in capitalist system, therefore, time is embodied in capital itself or in nobody. That which produces disposable time as leisure time has found its foundations in the property relations and thus leisure time has been embodied in bourgeoise. But the subject is excluded from the leisure time since s/he has no commodity other than her/his labour-power and experiences the surplus time given to her/his as a necessity of reproduction. It means that the essential question concerning out of the working hours is that *capitalist relations of production has imposed upon the negative forms of freed time*. As the negative forms of freed time, disposable, free and leisure times are the main modes of the appropriation of temporal liberation, of which proletariat is capable to produce, by the chronological logic of capital *day by day, hour by hour*. Free time recognizes the time of everyone but it cannot constitute it as a radical swerve. Hence free time is not a radical exteriority against the axiomatic of capital. Free time is embodied in everyone who is the continuation of nobody and somebody. For me the main problem is to explore a positive possibility of freed time; i.e. to develop the concept of freed time by trying to think the time of everyone as any-one. At this point we pose following question: Does Marx's concept of economy of time allow for this? Or does it lead us to remain in chronological time? The most critical problem for the *différance* of freed time (*free-d*), which is constituted by *clinamen*, is here. Can a new solidarity between labour and desire produce a freed temporality, which does not belong to *chronos*, i.e., can the labour regain the living temporality presented in its constitution? For me, firstly, a destruction need to be occured. And two historical phenomena should be simultaneously abolished: Regaining the appropriated freed time and constituting a new alliance between Labour and Desire. However, the problematics of the concept

of time which completely enures to the communist idea and termed by Marx as *economy of time* and also the analysis of the concept of time functioning in history which is a form of alienated time have not been taken into the centre of discussion as well as implicitly presented in Marx and Engels' texts. Definitely, the names such as Antonio Negri, Moishe Postone, Massimiliano Tomba and Stavros Tombazos should be mentioned. But those philosophers who study our problematics around the concepts of capitalist analytic, constituting power, phantasmagoria, abstract labour and abstract time, have not undertaken to discover the *différance* in the analytics of capital by considering the concept of *freed time*. Freed time is neither disposable time or leisure time nor free time. Freed time is the life time, which is converted to the time of production, circulation and of accumulation, and is appropriated by capital from the very start of primitive accumulation. This study traces a concept of virtual time, which cannot be reduced to any economy of time as well as the capitalist one and upon which even calculable and measurable designs of time are constituted, although it is not a calculable and measurable time. By considering the current context, introduction part makes philosophically descriptions of economy of time and tries to reveal the topological, typological and metodological motives of the problematics via some diagrams. First chapter focuses on how the social time is organized in the process of the production of capital and the second chapter focuses on the concept of circulation time. These discussions on the axis of the first and second volumes of Marx's *Capital* are accompanied by some concepts that are firstly used in this text such as *terra-forming*, *mirror stage of capital*, *bad infinity of capital*, *tendency of eternal recurrence of capital*. These concepts open the roads in order to read Marx's text with a new approach. In the third chapter, previously described and analysed borders of the capitalist economy of time are presented and this conceptual repertoire consists of disposable time, leisure time and free time. Last chapter focuses on the concept of freed time. After how the network of the dogmas termed as *epistemological curtain* obscure the concept of freed time is examined, political economy of surplus, the relationship between debt and time, society of freed time and the creative swerving are studied. Conclusion part aims to bring the concept of *time of any-one* into the agenda of philosophy.

KEYWORDS: Freed Time, Free Time, Disposable Time, Leisure Time, Labour Time, Production Time, Circulation Time, Turnover Time, Linear Time, Cyclical Time, Capital, Labour, Topology, Typology, Terra-forming, Lived Time, Living Time, Noone, Someone, Everyone, Any-one, Mirror Stage of Capital, Symbolic Stage of Capital, Value, Value Center, Identity of Value with Time, Identity of Life with Time, Time of Any-one.

ÖNSÖZ

Her şey ateşle değişilir ateş de her şeyle, altının mallarla, mal ların da altınla değişilmesi gibi.[1]

Herakleitos

Emek, canlı, biçim veren ateştir; şeylerin geçici karakteri, zamansallığı, canlı zaman tarafından biçimlendirilmeleridir.[2]

Karl Marx

I

Bu çalışmanın doğum yeri bir asansördür. Aslında benim açımdan her şey bir asansörün kapısında *vakitten kazanmak için yalnızca gideceğiniz yöne basınız* tabelasını görmemle başladı. O anda gideceğim yönün aksini gösteren okun ışığının yandığını gördüm ve yine de vakitten kazanmak için gideceğim yöne bastım. Benden önce asansörün kapısına gelmiş bir kişi daha vardı. Aksi istikamete gideceği için aşağıyı gösteren oka basmıştı. O anda kafamda şu soru belirdi: Acaba hangimiz vakitten kazanacak, hangimiz kaybedecek? Bu arada eğer aynı yöne gitseydik ikimizin de vakitten kazanabilmesi mümkün olabilirdi diye düşündüm ama bekleyenlerin sayısının arttığını gördüğümde bu fikirden vazgeçtim. Asansörün kapısı açıldığında içeride ancak iki kişilik yer vardı, en önde bekleyen ikinci kişi olduğumdan ben de binebildim. Ve tam da beklediğim gibi asansör aşağı doğru hareket etmeye başladı, yani tabeladaki gibi gideceğim yöne basmama rağmen vakitten kaybedenlerden biri de bendim. Bu kazanma-kaybetme oyununu birkaç hafta daha oynadım ve kazandığım günlerden birinde tıka basa dolu asansör yukarı doğru hareket ederken birden durdu. Asansör bozulmuştu. İşte o anda içeride herkesin birbirinden gizlemeye ve bastırmaya çalıştığı bir panik havası oluşmaya

[1] Samih Rifat, *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, s. 65.

[2] Karl Marx, *Selected Writings*, s. 392.

başladı. Vakitten kazanma duygum bir kriz anıyla sarsılmıştı. O anda, bu kazanma-kaybetme oyununun bir kazananının olmadığını ve esasında herkesin kaybettiğini anladım. Olağan zamanlarda herkes gideceği yöne basıyor, birileri kazanıyor ve birileri de kaybediyordu. Bu asansör bana içinde yaşadığım sistemin bir özeti, kapitalist düzende arzunun ve emeğin ekonomi-politiğinin bir prototipi gibi görünmeye başladı. Kriz ve kesinti anları son derece önemliydi. Ancak sistem çalışmadığında içeridekiler de birer kurbana dönüşüyordu ve bu asansörün yasası, sermaye sistemininkine çok benziyordu: *Birilerinin kazanması pahasına herkesin kaybetmesi*.

Bu andan itibaren iki şeyi iç içe düşünmeye başladım. İlki, *vakti bir kazanma-kaybetme oyununa dönüştüren nedir?* sorusu etrafında ekonomi-politiğin zaman tasarımlarının kurulma biçimleriydi. İkincisi ise tam da *herkes* kavramının kendisiydi. Felsefenin herkesi nasıl kavradığıyla gerçek hayatta herkesin ne olduğu arasındaki uçurumları tespit etmek ve yeni bir herkes kavramı oluşturmak istiyordum. Bu kavramı bana getiren bir yazım hatasıydı, yazıda ortaya çıkan ve sözde pek de fark edilmeyen bir farktı. Bu andan itibaren *herkez* şeklinde yazmaya karar verdim onu. Açıkçası herkesin çağdaş felsefede üzeri çizilmiş bir kavram olduğunu, felsefe ile politika arasındaki bağlantılardan kovulmuş olduğunu fark ettiğimde onu geri çağırmanın artık imkânsız olduğunu düşünmüştüm. Bu geri çağırmanınsa, geri çağırdığı şeyi kaçınılmaz bir biçimde dönüştürmek zorunda olduğunu ve çağrılanın gelenle bir ve aynı olamayacağını anladım. Ben herkesi çağırdım fakat geri gelen herkezdi. Düşüncemiz bu andan itibaren temsil dünyasıyla deneyim dünyası arasına çekilen şu ontolojik ve politik uçuruma yerleşmiş oldu, böylece kendi farklılaşma vektörlerini izlemeye koyuldu. Uçuruma yerleşen bir düşünceninse kendi kanatlarını icat etmekten başka bir çıkar yolu yoktu ve tıpkı düşmekte olan birinin kendi ağırlığını duyumsamaması gibi o da kendi kanatlarının ağırlığını hissetmiyordu. İşte elinizdeki çalışma bu deneyimden doğdu ve bu iki sorunsalı izleyerek kendi gelişimini kaydetti. Karşınıza çıkmasının bir sebebi bu kişisel kaynaklarımdır.

II

Bence insanlık tarihinde ilk kez geleceği olmayan kuşaklar doğuyor bugün. İlk kez kaybedecekleri hiçbir şeyi, zincirleri bile olmayan kuşaklar. On sekizinci yüzyılın yeniden keşfedeceği bir geçmişi, on dokuzuncu yüzyılın yaratacağı bir geleceği ve yirminci yüzyılın yaşamış olduğu bir şimdisi vardı. İlk kez zamanın hiçbir kipinde varolamadığını duyumsayan kuşaklar kendilerini gösteriyor ve dünyada varolmanın anlamsızlığını çeşitli şiddet derecelerinde ifade ediyorlar. Zamansızlığın hüküm sürdüğü bu çağda, kitleler kendilerine kurgusal bir köken ve hayali bir erek arayışında. Fakat tüm bu köken ve ereklerin ardında kolektif zamana dayalı müşterek bir tasarım da mevcut değil, aksine toplumsal zaman üzerindeki kavgadan doğan güncel bir problem var: *Toplumsal zamanın üretimi ve paylaşımı bana gerçek bir kavga alanı olarak görünüyor*.

Kapitalist toplum bir yandan sermaye sisteminin bütün ideolojik aygıtlarını kullanarak bu kavgayı gizlemek için zamanı yeni bir yönetim ve disiplin sistemine kaydederken, diğer yandan da eskatolojik bir zaman ufkuna doğru itiyor çağdaş dünyayı. Bir son ve kıyamet beklentisi kapitalizmin kendi sonunu ve kıyametini gizliyor. Tüm bunların içerisinde, sermayenin zamanla ilişkisi ve zaman üzerindeki disiplinini felsefenin sorunsallaştırması gerektiğini şiddetle duyumsadığım bu çalışmada, Karl Marx'ın sermaye analizindeki zamansal eksenleri çözümleyerek özgür zaman kavramının izini sürmeye çalışıyorum. Sermayenin zaman disiplinini kırabilecek bir kavram repertuarını gündeme getirerek ekonomiye indirgenemeyen virtüel bir zamanın peşine düşüyorum. Özgür zamanı, emek ile arzu arasındaki karşıtlığın kaldırılması yoluyla ve Marx'ın herkes kavramının yeni bir formülasyonunu oluşturarak felsefi tartışmanın merkezine taşımaya çabalıyorum: Herkezin zamanı olarak özgür zaman. Bu çaba dahilinde, Marx ile Herakleitos'u bu önsözde bir araya getiren şey bize özgür zamanın kavramını düşündürenin ta kendisidir. Herkesin herkez olarak tarih sahnesine henüz çıkmadığını biliyorum, amacım ona teorik bir temel sağlamak değil, şişenin içindeki sineği dışarı çıkarmak da değil. Sadece şu asansörün tabelasındaki *zaman ekonomisi*ni ortadan kaldırdığımızda nasıl bir olanaklar diyarıyla karşılaşacağımıza dair felsefi bir çıkarımda bulunmak istiyorum.

İÇİNDEKİLER **Sayfa**

ÖZET iii

ABSTRACT v

ÖNSÖZ vii

İÇİNDEKİLER x

GİRİŞ: ZAMAN EKONOMİSİ 1

1. SERMAYENİN ÜRETİM SÜRECİNDE TOPLUMSAL ZAMANIN ÖRGÜTLENMESİ 28

1.1. Meta Üretiminde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi 39

1.1.1. Meta Üretimi 41

1.1.1.1. *Kapital*'in Birinci Denklemi 43

1.1.1.2. Soyut Emek 45

1.1.1.3. Toplumsal Olarak Gerekli Emek-Zamanı 49

1.1.1.4. Değer Sorunu 52

1.1.1.5. Meta Fetişizminin Zamansal Sırrı 59

1.1.2. Para, Mübadele ve Zaman 66

1.1.2.1. Zaman=Para Denklemi 69

1.1.2.2. Para=Zaman Denklemi 71

1.1.2.3. Değer ve Fiyat 74

1.1.2.4. Meta-Para-Meta (M-P-M) 75

1.1.2.5. Para-Meta-Para (P-M-P) 79

1.1.3. İki Ayrım 81

1.1.3.1. Emek ve Emek-Gücü Ayrımı 82

1.1.3.1.1. Emeğin Boyunduruk Altına Alınması 84

1.1.3.1.2. Gelecekteki Emek 86

1.1.3.2. Üretim Zamanı ve Emek-Zamanı Ayrımı 92

1.2. Artı-Değer Üretiminde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi 95

1.2.1. Gerekli Emek-Zamanı ve Artı Emek-Zamanı 98
1.2.2. Mutlak Artı Emek-Zamanı 100
1.2.2.1. Mutlak Boş Zaman 103
1.2.2.2. Artı-Değer Oranı ve Kâr Oranı Ayrımı 106
1.2.2.3. İşgünü 109
1.2.2.3.1. İşgünü Üzerindeki Sınıf Savaşımı 111
1.2.2.3.2. İşgününün Asgari Sınırı 115
1.2.2.3.3. İşgününün Azami Sınırı 117
1.2.2.3.4. Kârın Öğesi Olarak An 122
1.2.3. Göreli Artı Emek-Zamanı 125
1.2.3.1. Emeğin Elbirliği ve Toplumsal Zaman 129
1.2.3.2. Emeğin Zamansal Nitelikleri 135
1.2.3.3. Lonca ve Manüfaktürde Emekçinin Zamanı 139
1.2.3.4. Makineler ve Zaman 141
1.2.3.5. Emeğin Yoğun Kullanımı 149
1.2.3.6. Artı Emek-Zamanındaki Değişimler 155
1.2.3.7. Göreli Boş Zaman 158
1.2.3.8. Zaman ve Ücret 164
1.3. İlksel Birikimde Zamansal Disiplinin Örgütlenmesi 167

2. SERMAYENİN DOLAŞIM SÜRECİNDE TOPLUMSAL ZAMANIN ÖRGÜTLENMESİ 173
2.1. Dolaşım Zamanı 176
2.2. Sermayenin Devrelerinde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi 187
2.2.1. Para-Sermaye Devresinde Zaman 194
2.2.2. Üretken-Sermaye Devresinde Zaman 214
2.2.3. Meta-Sermaye Devresinde Zaman 228
2.2.4. Sermaye, Mekân ve Zaman 235
2.2.4.1. Dünyalaştırma 242
2.2.4.2. Dolaşım Zamanının Bileşenleri 249
2.3. Devir Zamanı 255
2.3.1. Sabit Sermaye ve Döner Sermayenin Zamansallığı 276

2.3.2. Dönem Kavramı ve Devir Hızı 287
2.3.3. Sermayenin Devir Dönemi ve Kâr Oranı 292
2.4. Ebedi Dönüşten Kötü Sonsuza Sermaye-Değerin Devir Hareketi... 301

3. KAPİTALİST ZAMAN EKONOMİSİNİN SINIRLARI 324
3.1. Kapitalist Zaman Ekonomisinde Artı-Zamanın Örgütlenmesi 336
3.2. Kullanılabilir Zaman 345
3.3. Boş Zaman 388
3.4. Serbest Zaman 412

4. ÖZGÜR ZAMANIN İZİNDE. 442
4. 1. Epistemolojik Perdenin Oluşumu 449
4.1.1. Senkronik *Substratum* 453
4.1.2. Platon'un *Parmenides*'i 457
4.1.3. Aristoteles'te Hareket ve Zaman 463
4.1.4. *Différance* ve Zaman 465
4.1.5. Marx ve Epikouros 466
4.1.6. Emek ve Zaman 476
4.1.7. Birinci Çekiç Vuruşu 497
4.1.8. İkinci Çekiç Vuruşu 508
4.1.9. Üçüncü Çekiç Vuruşu 514
4.2. Herkezin Soykütüğü İçin Beş Adım 522
4.2.1. Omnum Bellum Contra Omnes 532
4.2.2. Toplum Durumu ve Herkez 538
4.2.3. Sürü ve Herkez 543
4.2.4. Demos Olarak Herkez 549
4.3.5. Hiyerarşi ve Herkez 553
4.3. Clinamen Perspektifi 560
4.3.1. Simondon'un Bireyleşme İlkesi 570
4.3.2. Badiou, Boşluk ve İşaret 573
4.3.3. Deleuze ve Virtüel Zaman 576
4.3.4. Bloch, Etkin Başlangıç İlkesi ve Sosyal Ontoloji 583

4.3.5. Althusser'in Karşılaşma Materyalizmi 589
4.4. Özgür Zamanın Ontopolitikası 596
4.4.1. Borç ve Zaman 603
4.4.2. Fazlanın Politik Ekonomisine Doğru 614

SONUÇ: HERKEZİN ZAMANI 625

SÖZLÜKÇE 656

KAYNAKÇA 670

EK: SERMAYE-ZAMAN ANALİTİĞİ 684

ÖZGEÇMİŞ 687

GİRİŞ: ZAMAN EKONOMİSİ

> Olur şey değil… diyordu. Böyle bir adam, aramızda bulunsun… Monşer, bu tam filozof, hem de muhtaç olduğumuz filozof… Zaman felsefesi… Anladınız mı? Zaman, yani çalışma felsefesi…[3]
>
> Ahmet Hamdi Tanpınar

Notre Dame yangınıyla birlikte zaman anıtlarının en görkemlilerinden biri daha neredeyse yok oldu. Yüzyıllarca bir yandan kentlerin ritmik düzenini belirleyen diğer yandan da zamanı simgeleyen bu görkemli yapılar, kuşkusuz doğudaki muadilleriyle birlikte, birkaç yüzyıl öncesine kadar zamanın asli mekânlarıydılar. Onlar zamanı kendilerine göre bir mantıkla sayıyorlar fakat bugün anladığımız anlamda onu ölçmüyorlardı. Zamanı sayma biçimleri de bizimkinden oldukça farklıydı; bu görkemli yapılar zamanı kozmik hareketlerden bağımsız, homojen ve soyut bir kipte tasarlamamıştı; en gelişmiş biçimlerinde dahi sayıyı saymıyorlar ancak sayıyla sayıyorlardı. Fakat birkaç yüzyıl önce kapitalist modernitenin gelişimi onların karşısına bir başka zaman temsilini, kentlerin meydanlarına dikilen saat kulelerini çıkardı. Kilise çanı çalıyor ve cami ezanı okunmaya devam ediyordu fakat özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkan yeni bir mantık ve ekonomi toplumsal yaşamın ritmini belirlemede merkezi bir rol kazanmıştı. Bu yeni gelişmeyle ortaya çıkan zaman tasarımı, zamanı, kozmik olaylardan ve doğadan ayrı bir tempo olarak görüyor ve en önemlisi de onu ekonomik bir rasyonalitenin tam merkezine yerleştiriyordu. Tıpkı Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'ndeki o olağanüstü pasajda ifade edildiği gibi, kapitalist modernitenin zamanın temsilinde yarattığı en büyük kırılmalardan biri, zamanı bağımsız, soyut ve homojen bir sayı olarak saymakla gerçekleşmişti. Artık aslolan saatlerin zamanıydı. Tanpınar bir karakterine şunları söyletiyordu: "Terakkî saatin tekâmülüyle başlar.

[3] Tanpınar, A. H. (2009). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü (s. 214)*. 14. Baskı, İstanbul: Dergâh.

İnsanlar saatlerini ceplerinde gezdirdikleri, onu güneşten ayırdıkları zaman medeniyet en büyük adımını attı. Tabiattan koptu. Müstakil bir zamanı saymağa başladı. Fakat bu kadarı kâfi değil. Saat zamandır, bunu düşünmemiz lâzım!"[4] Saatlerin saymakla yetinmediği, aynı zamanda ölçtüğü bir zaman kavramı teolojik zaman anıtlarının karşısına seküler, homojen ve soyut bir kavrayışı geçiriyordu. Bu gerilimi en derinden hissedenlerden biri Tanpınar'dı. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde, zamanı kendi dingin temposuyla sayan ve kendisine Mübarek adı verilen, kuşaklar boyunca ailedeki her şeye tanık olmuş ve artık uhrevi bir şahsiyet ve bir ad kazanmış olan duvar saati ile masanın üzerindeki şahsiyetsiz, isimsiz seküler saat arasındaki örtük çekişmede bu gerilimi görürüz.[5] Fakat bu çekişme bir tesadüf olarak da görülmemelidir; çünkü zaman, insanlık tarihi boyunca hiçbir zaman iktidar ilişkilerinin dışında olmamıştır. Özellikle kapitalist modernitenin kendi kurumları ve rasyonalitesiyle örgütlenmeye başlamasından bu yana hem sınıflararası savaş hem de rasyonaliteler arasındaki kavga onu kendi sahası olarak görmüştür. Aslında modern egemen, toplumsal zamanı kendi mekânı olarak örgütleyebilendir bence. Bu açıdan Walter Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* eserindeki tezlerden birinde burjuva modernleşmesinin zaman anıtı olan saat kulelerine Temmuz Devrimi sırasında nişan alındığını söylemesi son derece çarpıcıdır: "Temmuz Devrimi sırasında bile bu bilinci sergileyen bir olay olmuştu. İlk savaş gününün akşamı gelip çattığında, Paris'in çeşitli bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak, kulelerdeki saatlere nişan alındığı görüldü."[6] Benjamin bize burada sıradan bir anekdottan bahsetmez. Biraz derinden bakıldığında aslında mesele, kültürel ve toplumsal hegemonyanın zaman temsili üzerinden nasıl kurulacağına ve toplumsal zamana hangi güçlerin egemen olacağına düğümlenmiştir. Sorumuz şu kadar basit: Toplumsal zamanı örgütleyen kuvvetler aynı zamanda onun üretim ve paylaşımını belirleyen kuvvetler ise bugün zamanı kapitalist ekonomik rasyonalitenin dışında düşünebilmemiz ve onu pratik dünyamızda başka bir biçimde icra edebilmemiz

---

[4] *A.g.e.*, s. 243.
[5] *A.g.e.*, ss. 27-28.
[6] Benjamin, W. (2018). "Tarih Kavramı Üzerine," *Pasajlar (s. 46)*. Çev. Ahmet Cemal. 14. Baskı, İstanbul: YKY.

mümkün müdür? Zaman ile ekonomi arasındaki bu bağlantıyı, daha doğrusu zaman kavramının ekonomiye tabiiyetini mümkün kılan koşulları çözümlemekle başlayabiliriz.

Bu soru birçok düşünürün kendisine sorun ettiği zengin bir içerikle şu an karşımızdadır. Bunlardan biri Tanpınar'dır ve bize saat ile zamanı özdeşleştiren mantığın aynı zamanda iş ile zamanı özdeşleştirdiğini söyler; sorun, zamanı sadece saymak ve ölçmekle yetinmeyen aynı zamanda onu bir tasarruf paradigmasına oturtan, bürokratik kapitalist zaman-disiplinini teşhis etmektir şimdi. Şöyle der *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'ndeki bir karakter:

> Biz bir iş yapıyoruz, hem mühim bir iş… Çalışmak, zamanına sahip olmak, onu kullanmasını bilmektir. Biz bunun yolunu açacağız. Etrafımıza zaman şuurunu vereceğiz. İçinde yaşadığımız havaya bir yığın kelime ve fikir atacağız. İnsan, her şeyden evvel iştir, iş ise zamandır, diyeceğiz. Bu müsbet bir hareket değil midir?[7]

Masadaki seküler saat duvardaki kadim saati çoktan yerinden etmiştir fakat beraberinde getirdiği soyut zaman şimdi soyut emekle birlikte düşünülmeye ihtiyaç duyar.[8] Bu soyut zaman ve soyut emek meselesini birlikte çözümleyeceğimiz düşünür Marx'tır; ne yazık ki onun zamansal çözümlemeler bakımından son derece zengin tartışmaları ihmal edilmiş ya da sermaye analitiğinin arızi bir parçası sayılmıştır. Oysa Marx, *Kapital*'de ve *Grundrisse*'deki çözümlemeleriyle bize, sermaye-zaman analitiğine ilişkin son derece zengin bir tartışma hattını miras bırakmıştır. Sermaye analitiği bir zaman-mekân analitiğidir. Bu tartışma hattında, fabrika saatlerinin en yakın demiryolu istasyonunun saatine göre ayarlanması gerektiğini bildiren talimatlardan, fabrika patronlarının zaman üzerindeki baskılarını en güçlü biçimde icra ettikleri işgünü uzunluğu meselesine kadar birçok kritik eksen bulunur. Mesela emek-gücü bir meta olmasına karşın onun sahibi olan emekçinin,

---

[7] Tanpınar, A. H. (2009). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü (s. 243)*. 14. Baskı, İstanbul: Dergâh.

[8] Hatta *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün bir karakteri zaman ile ekonomi arasındaki bağıntıyı doğrudan doğruya kurar: "Evet, dedi, çok zaman kaybediyoruz. Bunlardan ekonomi yapmalı! Bu hususta bir grafik hazırlayacağım!" (*A.g.e.*, s. 313). Zamanı bir kayıp-kazanç oyununun merkezine yerleştirerek yeni bir disiplinin peşindeki enstitü için her bir saniyenin ekonomik bir değeri vardır.

tüm diğer para-meta mübadelelerinin aksine, önce çalışıp ücretini *sonra*[9] almasının ne anlama geldiği de bir sorunsal olarak bu hatta oturur. Diğer yandan *bir metanın değeri nedir?* diye sorduğumuzda karşımızda bulduğumuz kavramın, o metanın içerdiği ortalama toplumsal emek-zamanı olmasının hangi değer kavramsallaştırmasına dayandığı da Marx'ın zaman felsefesi bağlamında yeniden tartışmaya açılabilir. Ben burada Marx'ın açtığı bu hatta yer alan bir sorunu gündeme getirmek istiyorum. Sorumuz şu: Sermayenin zamanla ilişkisi nasıl tahlil edilebilir?[10] Bu tahlili gerçekleştirmek için yine Marx'ın *Kapital* ve *Grundrisse*'de kullandığı zaman tezlerini çözümleyeceğim ve özgür zaman kavramını geliştireceğim. Marx *Grundrisse*'de der ki "nihayetinde bütün ekonomiler zaman ekonomisine indirgenebilir."[11] Bu tezin arka planında Marx'ın insan faaliyetini kavrayış tarzı yatmaktadır.[12] İnsan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal

---

[9] Bu *sonra* vurgusu Marx'ın çeşitli eserlerinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Marx, burada proleterin ertelenmiş varoluşu ile sermayenin borç-alacak denkleminde yarattığı tersine çevirmeler arasındaki asimetrileri gözlemler. Ancak daha önemlisi proleterin zamansallığını çözümlemek için ve sınıfı oluşturan zamansal öğelerin analizine ilişkin son derece önemli hamleler yapma şansı sunar. Mesela bir yerde şöyle der: "Ama işçi, ücretini, çalıştıktan *sonra* aldığından ve ayrıca, gerçekte kapitaliste verdiği şeyin kendi emeği olduğunu bildiğinden, emek-gücünün değeri ya da fiyatı, ona zorunlu olarak bizzat emeğinin fiyatı ya da değeri gibi görünür." [Marx, K. (2009). *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 121)*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol]. Sınıfın zamansal varoluşunu çözümlemek için son derece önemli bulduğum bu erteleme rejimi, değer-merkezinin kendi evrimi içerisinde çeşitli kiplerde karşımıza çıkar. Burada zamana göre ücret sisteminin bir ürünü olarak görünen erteleme, borç ilişkilerinde gelecek zaman üzerindeki bir tahakküm ilişkisine kaynaklık eder.

[10] Bu soruyu formüle ederken özellikle Massimiliano Tomba'nın *Marx's Temporalities* adlı eseriyle diyaloğa girdiğimi belirtmeliyim. Tomba, Marx'ın karşı zamansallıklarını, Marksizmin "sıcak akıntısı" dediği bir hat içerisinden çözümleyerek sermayenin zamansallığına odaklanan özgün bir eser üretmiştir. Sermayenin bir zaman hırsızı olmakla kalmadığını, ayrıca bir zaman disiplini, bir zaman kavramı oluşturduğu yönündeki tezimiz Tomba'nın şu teziyle paralellikler sergiler: "*Kapital*, zaman üzerine bir incelemedir, yalnızca çalınan zaman üzerine değil, ayrıca zamanın dönüşümlerine ve ontolojikleştirilmesi üzerine. [Tomba, M. (2013). *Marx's Temporalities (s. 137)*. Çev. Peter D. Thomas. Leiden, Boston: Brill]. Yine de bu "ontolojikleştirme" ifadesiyle uzlaşamadığımı burada belirtmem gerekiyor; çünkü kapitalist zaman ekonomisinde zaman *ontolojik* değil *ontiktir*. Bir başka deyişle zamanın soyut zaman olarak tasarımı *şeyleştirme* aksiyomatiğine bağlıdır.

[11] Marx, K. (2000). *Selected Writings (s. 396)*. Ed. David Mclellan. II. Edition, Oxford: Oxford University Press.

[12] Ümit Doğru, bana, bir keresinde, Marx'ın zaman anlayışı ile onun insan faaliyetlerini kavrayış biçimleri arasında bir bağ olup olmadığını sormuştu. Marx'ın sunduğu çözümlemelerde, insan faaliyetlerinin ekonomik örgütlenmeleriyle bu faaliyetlerin zamansal örgütlenmeleri arasındaki ilişkiler, kavramsal olarak ayrılabilir görünseler de, pratik yaşamın örgütlenmesinde birbirine kenetlenmiş ve hatta birbirine ayrılmaz bir biçimde düğümlenmişlerdir. Bu soru, başka soruları da yanına alarak, bu metin boyunca, ekonomiye indirgenemeyen bir zaman kavramının gelişimi içerisinde kendisini gösterecektir. Soruların çoğalması için faaliyetlerin, örgütlenmelerin ve

örgütlenmesi arasındaki bağ buradaki sorunun merkezini oluşturur. Eğer insanın tarihi onun kendi geçim araçlarını ve yaşayan varlığını yeniden üretmesiyle başlıyorsa, bu tezin geniş erimi, sadece kapitalist toplumun değil ondan önceki tüm toplumsal formasyonların da ekonomi ile zaman arasındaki bağıntıyı bir ölçüde kurmuş olduğunu, toplumsal gereksinimlerin karşılanması ile toplumsal zamanın paylaşımı arasında bir ilişki olduğunu varsayar. Fakat kapitalist üretim tarzının farkı, meta olarak meta üretimi ve artı-değerin üretimi ve gerçekleştirilmesi olarak alındığında, bu tezdeki ekonomi ile zaman arasındaki bağıntının güncel bağlamı da ortaya çıkar. Sermaye yalnızca insan faaliyetinin üretici güçlerini kendisine tabi kılmakla kalmamakta, bu insan faaliyetinin gerçekleştiği toplumsal zamanı da kendi genişlemesine elverişli hâle getirerek örgütlemektedir. Demek ki kapitalizmde insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki dolayımı kuran şey sermaye ilişkisidir.

Marx'ın politik ekonomi çözümlemesindeki en kritik sermaye tanımlarından biri bize sermayenin bir *şey* değil bir *ilişki* olduğunu; bir diğeri ise sermayenin ancak genişleyerek kendisini koruyabilen bir ilişki olduğunu söyler. Birbirini tamamlayan bu iki tanımdan ilki Engels'in sandıktaki sermayenin ölü olduğu ifadesiyle bir arada düşünülmelidir. Şey olarak sermaye ancak bir değer deposudur ve toplumsal ilişkinin belirleyeni olamaz. *Bu anlamda sermayenin bir ilişki olduğunu söylemek onun sermaye-olmayan tek gerçeklik olarak emekle kurulan bir ilişki olduğunu söylemektir*. Toplumsal bir ilişki olarak sermaye demek ki bir değer formu içerisinde sıkışmış zenginlik değil, toplumsal üretim tarzının belirleyici öğesi olarak dinamik bir ilişki-varlıktır. Marx'ın *Kapital*'deki hedefi de bu dinamik ilişki-varlığı kendi hareketi içerisinde çözümlemektir. Sermaye hareketi nasıl gerçekleşmektedir, hangi evrelerden geçmekte ve hangi karşı kuvvetlerle çarpışmaktadır? Sermaye bir diğer sermayeyle karşılaştığında onlar arasındaki rekabet ve tekel dinamiği nasıl gerçekleşmektedir? Ve elbette tüm bu hareket dinamiğinin hücresi olan metanın kendisi nasıl örgütlenmekte; artı-değer, göreli ve mutlak biçimleri içerisinde metada

---

kavramların daima çoğul biçimde yazılması gerekir. Bu çoğaltım işlemine dikkat çektiği için Ümit Doğru'ya teşekkür ederim.

nasıl cisimleştirilmektedir? Marx'ın sermayenin kendisini ancak genişleterek koruyabilen bir ilişki olduğunu söylemesinin kaynağında toplumsal üretici güçler ile mevcut kapitalist üretim ilişkileri arasındaki indirgenemez çelişkilerin bir payı olduğu açıktır. Ama diğer yandan sermayenin sonsuz değerlenme eğilimi onun karakteristik bir özelliği olarak alındığında, genişleme hareketinin niçin elzem olduğu daha da açık hâle gelir. Peki, nasıl genişler sermaye ve Marx'ın zaman ekonomisi teziyle bağıntısı nasıl kurulabilir?

Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda sermayenin ancak genişleyerek kendisini koruyan bu karakteristik yapısına işaret etmiştir: "Kapitalist üretim duramaz. Artarak ve genişleyerek sürmeli veya ölmelidir."[13] Sermaye ancak emeğin üretici güçlerini kendi değer aksiyomatiğine kaydederek, kısacası emek-gücü metasını üretime yatırıp onun ürettiği artı-değere el koyarak kendisini genişletebilir. Sermayenin genişlemesinin olanaklılık koşulu artı-değerdir. Fakat Marx artı-değerin üretilmesiyle onun gerçekleştirilmesi arasında bir ayrım yapmıştır. Artı-değerin üretilmesi emek-gücünün kendi değerine ek bir değeri metaya aktarması ve onda cisimleştirmesidir. Ne var ki artı-değerin gerçekleştirilmesi için bu metanın piyasaya çıkması ve kendi *salto mortale*sini gerçekleştirerek paraya dönüşmesi ve bu paranın da para-sermaye olarak sermayenin bünyesine girmesi, onu genişletmesi gerekmektedir. Kapitalist zaman ekonomisinin ayırt edici yanı kârı maksimize etmeye yönelik sonsuz bir eğilim taşıması değil, zaman ile değer arasında kurduğu olağandışı bir denklemdir. Sermaye genişlemesinin mutlak artı-değer üretiminden göreli artı-değer üretimine doğru geçişi bize zaman ile değer arasında dolaysız bir doğru orantının varolduğundan daha fazlasını söyler. O hâlde zaman üzerindeki disiplinin gelişimi ile sermayenin sonsuz değerlenme ve genişleme eğiliminin kesiştiği bir kavramı burada dile getirmemiz gerekir. Bu kavram Marx'ın *Grundrisse*'de merkezi bir önem atfettiği *değerlenme zamanı* kavramıdır. Kapitalizmde değer-zaman özdeşliğinin temel hattı bu kavramın imlediği gerçekliğe dayanır. Şimdi ekonomi ile zaman arasında kapitalist üretim tarzının kurduğu

[13] Engels, F. (2010). "Önsöz," *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu (s. 39)*. Çev. Yurdakul Fincancı. 2. Baskı, Ankara: Sol.

dolayım ilişkisi daha açık hâle gelmiştir. Toplumsal zaman sermayenin genişleme dinamiği içerisinde örgütlendiğinde karşımıza *minimum zamanda maksimum değer* biçiminde ifade edebileceğimiz bir denklem çıkmaktadır. Değerlenme zamanının dışında kalan tüm zaman parçaları bu değer aksiyomatiğinin bir uzantısı hâline gelmiştir. Lewis Mumford kapitalist modernitenin gelişim sürecinde zaman ile emek arasındaki bağıntıya ve sermaye hareketinin toplumsal zamanı kendi değer aksiyomatiğine nasıl tabi kıldığına dair önemli bir gözlemini sunar. Mesela şuna bakalım:

> Artık, zaman-tasarrufu, emek-tasarrufunun önemli bir parçası hâline geldi. Ve yeni sömürü biçimlerinde zaman, tıpkı para-sermaye gibi, yığıldı ve biriktirildi. Bundan böyle zamanı doldurmak ve vakit öldürmek önemli meseleler hâline geldi: Erken dönem paleoteknik patronlar bile, fabrika düdüğünü sabahleyin on beş dakika erken çalarak ya da öğle yemeği boyunca saatin yelkovanını hızla hareket ettirerek işçilerinden zaman çalıyordu. İş olanak tanıdığında, patronun sırtı dönük olduğunda, işçi de genellikle bunun acısını çıkartıyordu. Kısacası, zaman, paranın bir meta hâline gelmesi anlamında metaydı. Saf süre olarak zaman, düşünmeye ve hayale ayrılan zaman, mekanik işlemlerden ayrı zaman, berbat bir israf olarak görülüyordu.[14]

Kapitalist zaman ekonomisinin bir görünümü de budur. Ancak bu görünümden sermayenin bir zaman hırsızı olduğunu çıkarmak yeterli değildir. Sermaye bir zaman mantığı, bir zaman-disiplini sunar; onu toplumsal olarak örgütler ve kendisini zamanın asli mekânına dönüştürmeye çabalar. İşte ben bu çalışmada söz konusu zaman disiplinini, kapitalist zaman ekonomisini sorunsallaştırmak istiyorum. Ancak bunu gerçekleştirebilmemiz için çok kritik bir soruyu daha en baştan kendimize sormamız gerekiyor. Bu soru, çalışma boyunca yankılanacak, sınırları sorgulanacak ve özgür zaman tartışmasında yeniden karşımıza çıkacaktır: Değer nedir? Marx der ki "değer *in actu* bir soyutlamadır."[15] Biz bu soyutlamanın içerisinde yaşıyor onu anbean yeniden üretiyoruz. Peki, nasıl yapıyoruz bunu? Benim bu soruya yanıtım şu: Kapitalist toplumda değer, kendisini zamanda ve zamanla kurmaktadır. Değer, kendini bir soyutlama olarak zamanın aynasına yansıtarak toplumsal bir gerçeklik

---

[14] Mumford, L. (1955). *Technics and Civilizations (s. 197)*. London: Routlledge&Kegan Paul.
[15] Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (s. 119)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

hâline gelmektedir. Zamanın kapitalist ekonomik rasyonalitenin merkezi bir kavramı olmasının bir sebebi de budur. Artık, zamanın kavramı sermaye-değerin kavramına indirgenmiştir; zaman, bir disiplin ve tasarruf mantığına aittir. On sekizinci yüzyıldan beri bunun adı kapitalist zaman ekonomisidir. Zaman ile değer ilişkisinin sermaye kavramında içerildiğini bilen ilk dönem sanayi patronları bu durumun gayet farkındadır. Marx, *Kapital*'de bir fabrika patronunu sözlerini alıntılar: "Günde bana on dakikalık aşırı çalışma izni verirseniz, cebime yılda fazladan bin sterlin koymuş olursunuz' demişti. Ânlar, kârın öğeleridir."[16] Elbette bu noktada zaman ekonomisi gibi bir kavramın olanaklılık koşullarını sorgulamak gerekiyor. Önce an gibi bir birimin nasıl bir zaman kavramını *a priori* olarak varsaydığını soralım. Âna göre zaman nedir? Tıpkı modern atomculuğun, atomu, bölünemez en küçük birim olarak belirleyerek, maddenin oluşumunu açıklamada kullanması gibi zamansal atomculuk da ânı zamanın bölünmez birimi olarak kaydeder. Fakat an aynı zamanda ölçülemezdir. Buradaki sorun *ölçülemez birimlerin birleşiminin ölçülebilir bir büyüklük oluşturması nasıl mümkün olabilir?* biçiminde ifade edilebilir. Fakat aslında tıpkı çizginin noktalardan oluştuğunu düşünen birinin noktayı daha ötesine gidilebilir olmayan kurgusal bir *iz* olarak kabul etmesinde olduğu gibi, *an* da zamana göre ötesine geçilebilir olmayan kurgusal sınırdır.[17] Sermayenin bu sınırla ilişkisi, karşılaştığı maddi sınırlardan bir farklılık taşır. Bu sınır kurgusal olduğundan, sermaye bu sınırı kendi rasyonalitesine dâhil etmek için zaman ekonomisinin mikro bir işlemini gerçekleştirir. Şimdi mesele, sermayenin kendi gelişimi ve büyümesi açısından yerleşeceği asgari zamansal birimin ne olacağına kilitlenmiştir. Eğer bu asgari birim gün olsaydı, işgünü analiziyle yetinebilirdik; işgünü içerisinde

---

[16] Marx, K. (2010s). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I (s. 231). Marx&Engels Collected Works: Volume 35*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

[17] Alfred North Whitehead böyle bir kurgusal an tasarımının ne anlama geldiğinin en başından beri farkındaydı: "Zamanın süresiz bir ânı, hayali mantıksal bir inşadır. Ayrıca zamanın her süresi bütün zamansal süreleri kendi içinde yansıtır." [Whitehead, A.N. (1948). *Science and the Modern World (s. 93)*. New York: Pelican Books]. An bir diğer ânı yansıtamaz, çünkü kendisine olduğu kadar başkasına da kapalıdır ancak süre başka bir süreye açık olmakla birlikte, kendi içinde öznel deneyimin kurulabilmesi için de radikal bir açıklık yaratır. İşte bütün terimlerin birbirine açık olduğu, süreç ve faaliyet odaklı metafiziğinin merkezine atomcu ya da hiyerarşik olmayan bir anlayışı geçiren Whitehead için olaylarca kurulan dinamik bir kozmolojiyi mümkün kılan bir yan da *doğanın geçişi* (*passage of nature*) dediği zamanın dinamik bir evren yaratmasıdır.

sermayenin değerlenme zamanın nasıl örgütlendiğini belirleyerek bu mantığı ifşa edebilirdik. Oysa sorun çok daha mikro düzeylere yayılmıştır. Bu sorunun en büyük çelişkisi ise zamanı kurgulamak için üretilen ânın kendisinin zamansal olup olmadığını sorduğumuzda açığa çıkar. An, hem ölçülebilir olmayan hem de sayılabilir olmayan doğasıyla, tıpkı nokta gibi, sadece bir izdir. Ancak onu izlediğimizde zamansal olanla karşılaşmamız mümkün değildir. Çünkü bu iz, ölçülebilir olmayan kurgunun ölçülebilir bir gerçeklik olarak tanımlanmasına karşı bir reaksiyondur ve sermaye için bu reaksiyon, değerlenme zamanının sınırlarını aşmak açısından son derece kıymetlidir. Sermaye zamansal dizinin bu atomuna el koymuş, bu kurgusal birimi kendi fantazmagoryasında işgal etmiştir. Fabrikatörün sözlerinde, emekçilerin zamanını bir bütün olarak işgal etme arzusu kendini belli etmektedir; eğer günde yirmi dakikalık aşırı çalışma izni olsa yılda iki bin sterlin; günde iki yüz dakika aşırı çalışma izni olsa yılda yirmi bin sterlin kazanacağını bilmektedir. O hâlde bütünü ele geçirmek için en küçük kurucu kurgusal parçayı hedefler. İşte kapitalist zaman ekonomisine bağlı tasarruf paradigmasının kendi hedefine niçin ânı koyduğu şimdi daha açık hâle gelmiştir. Çünkü fabrikatör, en küçük zamansal birime, diyelim ki saniye, el koymadığı sürece onun oluşturacağı göreli büyüklükteki bütünlere de el koyamaz. Sermaye için, emek-gücünü tüketip kendisine değer katamadığı her an değerlenme zamanının olumsuzu olarak belirlenir. O hâlde, zamansal atomculuk açısından zamanın ölçülemez birimi olarak alınan an, kapitalist ekonomi açısından emek-zamanının, artı-değerin ve dolayısıyla kârın parçası hâline getirilir. Şimdi sermaye, zaman ve para özdeşliğinin mikro düzeylerinde yeni bir işlem yapmaktadır. Ânı kârın öğesi olarak örgütlemeyi başarabilen sermaye için asıl hedef ânı kâra dönüştürmektir. Bu anlamda kâra dönüştürülemeyen her an bir kayıp, bir zarardır. Zaman analizimin en kritik noktalarından biri işte buradadır: Kapitalist zaman ekonomisinde an metalaştırılır; tıpkı ücretli emek rejimi gibi ücretli bir zaman rejiminin oluşturulabilmesinin kaynağındaki kapitalist aksiyom budur. Bu rejimde sermaye ânı işgal etmiştir. Tarihte daha önce hiçbir zaman ekonomisinin başaramadığı şeyi kapitalist zaman

ekonomisi başarmıştır. Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Ensitütüsü*'nde böyle bir zaman kavramına dair çarpıcı bir gözlem daha buluruz:

> Herkes günde saat başına bir saniye kaybetse, saatte on sekiz milyon saniye kaybederiz. Günün asıl faydalı kısmını on saat addetsek, yüz seksen milyon saniye eder. Bir günde yüz seksen milyon saniye yani üç milyon dakika; bu demektir ki, günde elli bin saat kaybediyoruz. Hesap et artık senede kaç insanın ömrü birden kaybolur. Hâlbuki bu on sekiz milyonun yarısının saati yoktur ve mevcut saatlerin çoğu da işlemez. İçlerinde yarım saat, bir saat gecikenler vardır. Çıldırtıcı bir kayıp… Çalışmamızdan, hayatımızdan, asıl ekonomimiz olan zamandan kayıp. Şimdi anladın mı Nuri Efendinin büyüklüğünü, dehasını? (...) İşte biz onun sayesinde bu kaybın önüne geçeceğiz. İşte enstitümüzün asıl faydalı tarafı…[18]

Enstitünün faydalı tarafı değer-zaman özdeşliğini kurmaktır; bu bilinci insanlara aşılamaktır. Ama bugün böyle bir enstitütüye gerek yok, çünkü bu özdeşliği kıracak bir zaman kavramını düşünmekten çok uzağız. Bizim için metalaştırılmamış ve değer sistemine entegre edilmemiş bir zaman kavramını düşünmek de onu yaşamımızda icra etmek de bir hayli güç, fakat imkânsız değil.

Bunu gerçekleştirebilmek için değer-zaman özdeşliğinin karşısına yaşam-zaman özdeşliği gibi bir başka fikri çıkarmak istiyorum. Özgür zaman fikrinin kaynağında da bu yaşam-zaman özdeşliğini arayacağım. Fakat bu özdeşlik hiç de çelişkilerden muaf değildir. Bizzat çelişkiler ve özellikle de farklanmalar sebebiyle bize bir özdeşlik görünümü sunar. Oysa değer-zaman özdeşliğinde değer, zamanı tutar ve farklanmasına izin vermeden, onu, toplumsal zamanın kapitalist rasyonalitesine tabi kılar. Değerin sınırları zamanın sınırları hâline geldiğinde, değerlenme sürecine ait olmayan her etkinlik bir kayıp veya zarar olarak kodlanır. Oysa insan faaliyetinin bu örgütlenme biçimi, her ne kadar kendisini zorunlu bir biçimde sunuyorsa da, aslında tarihsel ve olumsal bir yapıdadır. Yaşam-zaman özdeşliğiyse kurulması gereken bir ideal değildir; aksine, üzerine tarihin adlarının yazıldığı canlı zamanın *tabula rasa*sıdır. Bir başka deyişle her zaman tasarımı kendisini yaşam-zaman özdeşliğinin bir kipi olarak kurar. Zaman-yaşam özdeşliğini değer ile dolayımlayan sistem benim buradaki temel sorunsalımdır. Fakat buradan hareketle kökendeki saf ve bozulmamış

[18] Tanpınar, A. H. (2009). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü (s. 35)*. 14. Baskı, İstanbul: Dergâh.

bir teşekkülü erekte aradığımız düşünülmemelidir. Ben yaşam-zaman özdeşliğini, tüm zaman tasarımlarının kökeni ya da ereği olarak değil, kendisi edimsel olmayan ama tüm edimselleşmeye enerji ve malzeme sağlayan virtüel düzlem olarak düşünüyorum. İşte bu virtüeliteyi şimdi *différance*lı zaman olarak, yani özgür zaman biçiminde (*freed time*) yazıyorum. Bence öncelikle yapılması gereken, değer ile zamanı özdeşleştiren bu kapitalist meta mantığını detaylı bir biçimde çözümlemek olmalıdır. Lewis Mumford bu konuda bize önemli bir fikir verir ve kapitalist modernitenin ilerleme ideolojisiyle değer-zaman özdeşliği arasındaki bağıntıyı makinelerin gelişimiyle paralel olarak sunar:

> İlerleme doktrininde değer, zaman-hesaplamasına indirgendi: değer aslında *zamandaki hareketti*. Eski moda veya "tarihi geçmiş" olmak değerden yoksun olmaktı. İlerleme, mekân boyunca mekanik hareketin tarihindeki eşdeğerdi (…). Makine, doğası gereği, kısmen yeni ekonomideki en ilerici öğe olması sebebiyle değerin diğer bütün kaynaklarını yerinden ediyordu.[19]

Değerin önceki kaynakları, örneğin zenginliğe sahip olmak ve onu elinde tutmak, kapitalist sermaye-değerin sonsuz genişleme eğilimi içerisinde aşındırılmış ve değerin zamandaki hareketine tabi kılınmıştır. Özellikle de makineli üretimin merkezi bir ağırlık kazandığı on dokuzuncu yüzyılla birlikte değer-zaman özdeşliğinin asli yapısı oluşmaya başlamıştır. Bu çalışma boyunca detaylı bir şekilde kullanacağımız bir kavram, hem değerlenme kavramının işleyişi hem de değer-zaman özdeşliğinin tarihsel başkalaşımlarını anlamak bakımından elzemdir. Bu kavram *değer-merkezi*dir. Değer merkezi, Marx'ın sermaye tahlilinden çıkardığımız üç bileşeni sentezleyen, onlar arasındaki çelişkileri zamanın aynasına yansıtarak çözümleyen ve çözümlenemez çelişkileri kriz biçiminde formüle ederek seçilime uğratan aksiyomatik şebekedir.

Değer-merkezinin üç bileşeninden ilki olan değer-özü ya da değerin özü, Marx'ın çözümlemesine göre emektir; fakat burada emek, genel bir belirlenim taşımaktan ziyade, zamanla dolayımlanmış ve cisimleşmiş olan soyut emektir. Henüz cisimleşmemiş ve mekânsallaşmamış olan canlı emek ise değerin kaynağı

[19] Mumford, L. (1955). *Technics and Civilizations (s. 184)*. London: Routlledge&Kegan Paul.

olduğundan kendisine bir değer biçilemez. Marx, bu durumu kapitalizmin bir çelişkisi, bir paradoksu olarak anar. Benim çözümlememe göre, Marx'ın değer kavramına yaratıcı bir müdahale için tam da değer-özü kavramına başka bir perspektiften bakmayı denemek gereklidir. Bu girişimi özellikle son bölümün son iki maddesinde borç ve fazla sorunsallarını işlerken gerçekleştirmeyi umuyorum. Fakat bu girişimin temel argümanının emek ile arzunun ortak tarihsel trajedisine bağlı olduğunu şimdiden belirtmeliyim. Bu trajedinin çözümlenmesi değer-özünü hem emek hem de arzu olarak düşünmeyi önererek, sadece metaların dolaşımı alanında değil bizzat üretim alanında da işleyen bir toplumsal arzu mekanizmasını gündeme getirir. Bu nokta elinizdeki çalışmanın, Marx'ın diyalektik sermaye çözümlemesi ile Deleuze ve Guattari'nin kapitalist aksiyomatiğin soykütüğü üzerinden geliştirdikleri makinesel çözümleme arasında bir diyalog kurmaya çalıştığı düzlemi sunar. Yalnızca metalar birer arzu nesnesi oldukları için değil, aynı zamanda onların üretimi onları üreten öznelerin öznelliklerinin üretimiyle iç içe geçtiği için, toplumsal arzu ile toplumsal emeğin belirlenimleri ortak bir trajedi içerisinde kesişirler. Değer-özü, şimdi, kapitalist aksiyomatik için arzu ile emeğin kesiştiği kurucu işlemler bileşkesidir. Bu kesişmenin yansıdığı düzlemse değer-zaman özdeşliğiyle belirlenir. Ancak bu kesişme söylem ve ideoloji düzeyinde tersine çevrilmiştir; yani arzu ile emek birbirinin karşısına koyulmuş, aralarında Hegel'in "çalışma, ertelenmiş arzudur" ifadesinde gördüğümüz gibi bir dışlama, bir erteleme ilişkisi kurulmuştur. Bu noktada kendimizi kandırmayalım, felsefe bu tersine çevirmenin asli sorumlularından biridir; bilhassa da kendisini politik ekonominin zincirlerinden kurtarmak için onun dışına çıkmak zorunda hissetmesinden dolayı, söz konusu ortak trajediyi saptamak ve onun olumsallığını ortaya koyan koşulları çözümlemek yerine bu koşulları örtbas etmeye koyulduğu için. İşte bu örtbas etmeden dolayıdır ki felsefe, kendisinin bir koşulu olarak boş zamana olan bağımlılığını kendi gündeminden çıkarmış; emek-zamanı ile boş zaman arasındaki ayrımın emek ile arzu arasındaki ayrıma tekabül etmesine yol açan boyunduruklar tarihindeki rolünü tuhaf bir konformizme kapılarak bastırmıştır. Bu çalışmadaki öncüller ve çıkarımların kimi zaman felsefenin kendisini hedefe oturtan bir eleştiri girişimiyle kesiştiğini gören

okur, felsefi konformizme kapılmak yerine şiddetli bir eleştiri girişiminin parçası olmayı tercih ettiği takdirde kendi etkinliğini boş zaman etkinliği olarak görmekten vazgeçebilir. Yeni bir düşünceyi mümkün kılmak için bu vazgeçiş bence gerçekten de zorunludur. Kapitalist zaman ekonomisinde boş zaman ancak emek-zamanı ile simetrik olarak var olabildiğinden felsefenin boş zamana çakılması, tam da kapitalist işbölümü ve zaman paylaşımının onaylanması anlamına gelir. Ben bu simetrik zaman ekonomisini sorunsallaştırmadan hareket eden, bir başka deyişle kendisinin maddi olanaklılık koşullarını kendi gündemine almadan ilerleyen bir felsefenin sözünü ettiğimiz tersine çevirmenin güncel bir uzantısı olmaktan öte gidemeyeceğini düşünüyorum. Böyle bir felsefe kendisine değer sorusunu her sorduğunda tuhaf bir soyutlama düzeyine kaçar; kendisini materyalist bir soykütüğün nesnesi yapamaz ve kabullendiği kapitalist işbölümü yasalarını her kavramsal hamlesinde güçlendirir. Böyle bir felsefe filozofu hamalın karşısına koyar; her ne kadar reddetse de o hâlâ bedenin karşısındaki ruhtur; bedeni ruhun mezarı sanır. Oysa çağdaş felsefede (her ne kadar materyalist bir soybilim projesine dayanmasa da) bu yargıyı tersine çeviren eğilimler de mevcuttur; bunlardan biri ruhtan kurtulmayı öğütler; çünkü ona göre artık ruh bedenin mezarıdır. Teoriye karşı, organizmacı bütüne ve aşkınlığa karşı bu eğilim özellikle Fransız post-yapısalcılığının ortak bir eğilimi olarak görülebilir. Ancak sözünü ettiğimiz ortak trajediyi saptamak konusunda post-yapısalcılığın argümanları son derece savunmasızdır. Benim açımdan yapılması gereken, felsefenin koşullarını onun inceleme nesnesiyle eşzamanlı olarak ele alabilecek bir sorunu tanımlayabilmektir. İşte toplumsal zaman kavgasından çıkardığımız özgür zaman kavramı bize felsefenin kendisi hakkında başka bir sesle konuşması ve bizzat kendi eleştirisini yapabilmesi için mevcut konformizminden vazgeçmesi gerektiğini hatırlatır. Gerçek şu ki değer-özü hakkındaki tersine çevirme bu konformist tavrın birkaç yüzyıllık ürünüdür. Söz konusu konformizmin baş düşmanı olan Hegel ise emek ile arzu arasındaki karşıtlığın nasıl oluşturulduğuna dair önemli ipuçları sunar. Ben bu ipuçlarını bu çalışma boyunca ele alacak ve Marx'ın sermaye çözümlemesi içerisinde yeniden gündeme getireceğim.

Şimdi değer-merkezi kavramına geri dönelim. Bu kavramın üç öğeyi çeşitli düzey ve mevkilerde sentezlediğini belirtmiş ve bu üç öğeden ilki olan değer-özünün hem toplumsal emek hem de toplumsal arzu biçiminde belirlenebileceğini öne sürmüştüm. İkinci öğenin değer-büyüklüğü olduğunu saptayarak ilerleyebiliriz. Değer-büyüklüğü nedir? Marx'ın çözümlemesine göre meta, para ya da üretken sermaye biçimleri içerisinde cisimleşen emek miktarıdır. İşte zaman ekonomisinin bir görünümü de burada otaya çıkar. Emeği miktar olarak belirlemek için onu zamanla ölçmek gereklidir. Yoksa emek, kendi başına ne bir miktar ne de niceliktir. Kapitalist değer-merkezinin zamanla ilişkisinin burada bir yansıtma değil ölçme olduğu açıktır. Ancak ileride detaylı olarak ele alacağımız gibi, değer-özü ile değer büyüklüğü arasında indirgenemez bir çelişki de mevcuttur ve değer-merkezi için bu çelişki anbean aşılması, bir şekilde ertelenmesi ve nihayetinde değerin biçimleri içerisinde çözümlenmesi gereken bir çelişkidir. Değer-merkezi bu çelişkiyi nasıl kavrar? Aslında buradaki durum en temelde dolaşım zamanının kullanım-değerinin süresi tarafından mutlak olarak sınırlanmasından kaynaklanır. Yani piyasada dolaşan bir metanın kullanım-değeri onun mübadele-değerini ancak belirli bir süre boyunca taşıyabilir olduğundan, onun içerisindeki değerin büyüklüğü zamanla aşınır. Dolayısıyla değer-özü ile değer-büyüklüğü *a priori* olarak senkronize değildir. Özellikle de piyasada satışı geciken bir metanın başına gelen durum budur. Marx'ın özel bir terimini kullanırsak, *salto mortale*sini zamanında gerçekleştiremeyen bir metanın kullanım-değeri onun mübadele-değerini taşımaya son verir. İşte değer-büyüklüğü açısından kritik çelişki budur.

Değer-merkezi için bu çelişki, üçüncü öğe olan değer-biçimleriyle dolayımlanarak görece aşılır. Değer-biçimleri, az önce belirttiğimiz gibi, Marx'ın çözümlemesinde üç farklı ama geçişli bileşenden oluşur. Değer, ya para ya meta ya da üretken sermaye biçimindedir. Az önce sözünü ettiğimiz *salto mortale* ise metadan paraya doğru gerçekleşen bir sıçramadır. Şimdi kapitalist zaman ekonomisinde değer-merkezinin, değer-büyüklüğünün piyasadaki sıkışma ve tıkanmalar sonucu karşı karşıya kalabileceği tehditleri nasıl ortadan kaldırılabileceği açıktır. Değer-merkezi, değerin hareketini kronolojik bir zincir şeklinde örgütlemiştir. Buna göre değer-

biçimleri değer-büyüklüğü için geçici sığınaklar oluşturur. Peki, değer neyden korunmakta ve neye karşı kendi biçimlerine sığınmaktadır? Aslında değer ile zaman arasındaki ters orantıyı saptayabileceğimiz yer tam burasıdır. Özellikle piyasada ve dolaşım zamanının değerlenme zamanına karşı oluşturduğu olumsuzlama sürecinde bunu net bir şekilde görebiliriz. Demek ki sermaye hareketinde zamanın birçok farklı yönü var ve bu farklı yönleri çözümlemek için farklı analiz düzeyleri kullanmamız gerekiyor. Peki, bu zorlu uğraşı nasıl gerçekleştireceğiz? Kısacası planımız nedir?

Bu çalışma her şeyden önce bir sınır araştırmasıdır; Marx'ın sermaye çözümlemesinin sınırlarına doğru hareket ederek bu araştırmaya içkin sapmaları, bir diğer deyişle yeni imkânları gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Çekilen sınırların zorunlu ve aşkın olmadığını keşfetmek, bir sınır araştırmasının tüm güzergâhını, tınısını ve rengini belirleyen ilkeyi tesis eder. Sınır düşüncesinin kendisinin hiçbir mutlak, zorunlu ve tarihüstü özdeşliğe mahkûm edilemeyeceğini teşhis etmek, olumsallığı zorunluluğa değil aksine zorunluluğu olumsallığa tabi kılmak demektir. Bir tür soybilim olarak da düşünülebilir, materyalist bir soybilim olarak. Yine de bir sınır araştırması, üzerinde çalıştığı alanın kapatıldığını baştan varsaymak zorunda değildir; bu sınırlar tam da kaldırılmak üzere konulmuş olabilir, tıpkı delinmek üzere çekilmiş olabilecekleri gibi. Burada sınır koyan ile onu aşan ya da ihlal edenin ille de birbirine karşıt iki unsur olması gerekmez. Kapitalizm söz konusu olduğunda, sınırlar dıştan çekilen çitler değildir; sermaye kavramının sonsuz genişleme ve büyüme eğilimi açısından bakıldığında, sermayenin sınırları bizzat ona içkin gelişim dinamikleridir. O hâlde planımız, Marx'ın düşüncesinin sermaye çözümlemesinde yaptığı hareketleri en uç biçimlerine doğru götürmek, bu hamleyi kapitalist zaman ekonomisi mefhumunu yıkmaya hazırlanan unsurların bir bileşkesi dâhilinde tahlil etmek ve tam da özgür bir zamansallığın izini bugün yaşadığımız zaman rejimlerinin içerisinde araştırarak herkezin zamanına ilişkin yeni bir anlayışın taslağını oluşturmak olacaktır. Burada Marx'ın kavramsal setini de içeren farklı bir kavram repertuarı kullanacağım; (bu çalışmanın sonundaki sözlükçe kısmında tanımlanan) tüm bu kavramlar metnin genel anlatı şeması içerisinde belirli rollere sahip olacak.

Şimdi bir genel şema olarak altı öğeden oluşan bir anlatı çerçevesini kullanabiliriz: a) aktör: özgür zaman (*freed time*); b) nesne: kapitalist zaman ekonomisi; c) gönderici: herkes (*everyone* kipinde); d) alıcı: herkez (*any-one* kipinde); e) engelleyen: epistemolojik perde, *différance*; f) yardım eden: *clinamen, différance*.[20] Bu çerçeveyle ilgili olarak üç önemli mesele daha ilk bakışta görülebilir. İlki buradaki aktör ve nesne de dâhil olmak üzere tüm öğelerin birer *eyleyen* olarak belirlenmesidir. Yani buradaki öğelerden biri olan aktör, bir eyleyen olmak bakımından nesnesiyle Kartezyen bir ilişki içerisinde değildir; aksine onunla aynı düzlemde ve aynı varlık kipinde yer alarak farklılaşır. Demek ki aktörümüz olan özgür zaman, diğer tüm öğelerin kendisi için belirlendiği hâkim pozisyonu tutmaz; bir eyleyen olarak anlatı içerisinde parçalanır ve kendi nitelemelerini de ancak bu parçalanma içerisinde farklılaşarak kazanır. O hâlde eyleminden ayrı bir aktör yerine kendi etki ve edimleriyle farklılaşan bir güç birikimidir karşımızdaki. Bu aktör kendi nesnesinin içerisine dalar ve oradaki kırılmalarla var olur. Onun rolü, kendi nesnesini bütünlemek ve nesnesinin tüm çatlaklarını kapatarak hâkim bir pozisyon kurmak değildir, tam tersine kendisini var edebilmek için nesnesinin içerisinden doğan bir olanağın peşine düşer. Bu olanağın koşulu ise nesnenin aktörü yutmasını engelleyen ontik çatlakları ve kırılmalarıdır. Aktörü bu şekilde aldığımızda onu ne bir töz olarak ne de egemen konumu içerisinde tanımlayabiliriz; onu (tıpkı Whitehead'in *superject* kavramında olduğu gibi) yüzeye çıkan bir etki ve eylemci olarak görmemiz gerekir. Aslında bu metin boyunca bu aktörün olanağını öznesiz bir düzeyden başlayarak araştırmayı amaçlıyorum. Nesne olarak kapitalist zaman ekonomisinin belirlenmesi ise ne bir tesadüf ne de keyfi bir tercihtir. Bu nesnenin incelenmesi, sermaye-zaman ilişkisini parçalama kudretini geliştiren öğelere yer açar. İşte bir sınır araştırmasının yıkıcı yöneliminin yaratıcı yönelimine açıldığı nokta tam olarak burasıdır. Nesnenin tam, bütün ve kapalı olmadığını; onun içerisindeki çelişkilerin bir başka olanağın koşulunu hazırladıklarını; en önemlisi de çelişkilerin sentezlenerek yok edilebilir olmadığını gösterebilmemiz gerek.

[20] Bu çerçeveyi öneren Levent Kavas'a teşekkür ederim, *différance*ın buradaki ikili rolünün onu şaşırtmasını umuyorum.

Elinizdeki çalışmanın dört bölümü, genel bir topolojik manzarayı oluşturan dört unsura karşılık gelir ve hem sermaye hareketinin zamansallığını çözümleyebilmemizi hem de bu hareketin iflasıyla ortaya çıkması muhtemel zaman kavramlarını izleyebilmemizi mümkün kılan bir harita oluşturur. Demek ki şimdi nesnenin genel topolojisinde dört unsurla karşı karşıyayız. İlk unsur sermayenin üretim sürecine karşılık gelir, yani bir *topos* olarak sermaye hareketinin üretimdeki işlemlerini merkeze alır. Bir *topos* olarak üretim, toplumsal zamanın emek-zamanı ve üretim-zamanı biçiminde örgütlenişinin asli mekânıdır. Sermaye-zaman ilişkisinin her düzeydeki görünümü farklı bir mekân-zaman örgütlenmesi oluşturduğundan, sermaye hareketinin hangi düzeyinden söz ettiğimiz, zamansal örgütlenmeyi hangi düzeye yerleştirdiğimiz son derece önemlidir. Genel topoloji bize, sermaye-zaman ilişkisinin bir haritasını sunmakla kalmaz, sermaye kavramının zamanla kurduğu bağıntıların çeşitliliğini ve kapitalizmin tarihsel gelişimi içerisinde mekân-zaman örgütlenmesinin başkalaşım uğraklarını da gün yüzüne çıkarır. *Topos*ları birbirine bağlayan *khronos* temsilleri, kapitalizmde toplumsal zamanın örgütlenişine ilişkin araştırmamızın pusulası olarak işler. Ancak *topos,* burada mutlak olarak alınmamalıdır; örneğin üretim *topos*u kendi başına ve dolaşım *topos*undan yalıtılmış biçimde düşünülmemelidir. Bir kesit olarak alındığında mutlak görünüm arz eden her *topos,* kapitalizmin mekân-zamanında ya göreli ya da ilişkisel bir nitelik kazanır. Bu açıdan genel topoloji bağlantısız görünen mevkileri birbirine bağlayan ilişkisel bir mimariye sahiptir. Aslında *topos*lar arası tecridi engelleyerek sermaye hareketinin genel topolojisini kat eden ve ancak sınır-durumlarında sekteye uğrayan asli bir temsil söz konusudur: *khronos*. Kapitalist zaman ekonomisi *khronos*un çizgisel ve döngüsel temsillerini birbirine bağlayarak ve sentezleyerek işler. Üretim sürecinde bu bağlantı ve sentezleme işlemleri öncelikle üretim zamanı ile emek-zamanı arasında bir ayrım yapar. Marx'ın hem *Kapital*'in birinci ve ikinci ciltlerinde hem de *Grundrisse* ve *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da tekrar tekrar gündeme getirdiği bu ayrım, kapitalist zaman ekonomisinin üretim *topos*undaki asli işlemlerinden biridir. *Khronos* olarak zamanın emeğin ölçüsü olarak alındığı zaman disiplininde değer ile zaman arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuştur.

Değerlenme zamanı kavramı bu doğrudan bağlantıyı dışa vururken değer-zaman özdeşliğinin ilk maddi işlemini tanımlar. Bu işlem değer ile zaman arasında doğru orantılı bir ilişki saptar; fakat bu ilişki değer-zaman özdeşliğinin yalnızca bir yönüdür; yani değer ile zaman arasındaki ilişkilerin diyalektik doğasına tümüyle nüfuz edemez. Üretim *topo*sunda sermaye-değer, sonsuz bir genişleme eğilimini takip eder; ben bu eğilimin gerçekleştiği süreci *sermayenin ayna evresi* olarak adlandırıyorum. Bu evrede, sermaye sanki piyasanın sınırlamalarından tümüyle muafmışçasına emeğin tüm yaratıcı kudretlerini zamanla ölçerek kendi bünyesine katmaya, yani üretilen artı-değere el koymaya çalışır. Kendisinin tek ötekisi olarak emeği görür; kendisi-olmayan tek gerçeklik olarak emeği tanır; henüz diğer sermayeleri tanımamıştır. Dolayısıyla zaman ile değer arasındaki ilişkiyi doğru orantılı olarak kurarak, yeryüzünü kendisinin bir uzantısı olarak algılar. Üretim *topo*sunun tuhaf paradoksu işte budur: Sermaye, onu kendi kavramına doğru taşıyan çelişkilerle yüzleşmeden, bir başka deyişle rekabet-tekel dinamikleri içerisinde piyasanın yasalarına tabi olmadan sonsuzlaşma eğilimine girdiğinde, tam da onun kendi kavramını birlikte kuracağı diğer sermayelerin çokluğunu yadsımış olur. Oysa diğerleri tarafından da yadsınabileceğini, daha doğrusu kendi kavramını ancak diğerleri tarafından hakiki bir yadsınmayla bulmak zorunda olduğunu unutturan bir büyüye kapılmıştır. Fakat büyüyü yaratan hareket aynı zamanda onu bozar; kendisinin bir uzvu ve uzantısı olarak algıladığı yeryüzü, şimdi sermayeyi piyasanın bir parçası hâline getiren dünya-pazarı tarafından işgal edilir. Yani sermaye, kavramsal olarak, ayna evresinden sembolik evresine doğru hareket ettiğini sanırken dahi; simgesel düzen, Yasa, Baba ve ihlal olarak en baştan verilidir ve sermaye, gerçekte, bu simgesel düzen tarafından koşullanır. Kavramsal olarak ikincil olan gerçekte birincildir; ardışık-çizgisel sanılan aslında döngüsel-ardışık-çizgisel-eşzamanlıdır. Demek istediğim, sermaye kavramının zamansal analizi için ilk aksiyomlardan biri, bu analizin çok-katlı ve çok-düzeyli olduğudur. Kendi başına alındığında çizgisel görünen bir süreç, sermaye hareketinin bütünü bakımından döngüsel olabilir. Bir düzeyde doğru orantılı gibi görünen değer-zaman ilişkisi bir başka düzeyde ters orantılı bir görünüm sunabilir. Peki, sermaye-değeri ayna

evresinden dışarı doğru fırlatan hareketin topolojisi nasıl çözümlenebilir? Sermayenin sonsuzlaşma eğilimini, zamanla kurmaya çalıştığı doğru orantıyı bozan olumsuzlama nereden gelmektedir? Bunu çözümlemek için sermayenin dolaşım *topo*suna bakmamız gerekir.

Dolaşım sürecinin topolojik çözümlemesi genel topolojinin ikinci adımını oluşturur. Marx'ın *Kapital*'inin ikinci cildinde bu sürece ilişkin son derece ayrıntılı bir analizle karşılaşırız. Özellikle bu ciltte Marx'ın sermaye kavramı ile zamansallık analizinin birbirine geçtiğine net bir şekilde tanıklık edebiliriz. Dolaşım *topo*sunda sermaye-zaman ilişkisinin doğru orantılı yapısı kesintiye uğrar ve değerlenme zamanının karşısına sermayenin ne değer kazandığı ne de yitirdiği değerlenmeme zamanı biçiminde bir eksen çıkar. Burada sermaye kavramının zamansal analizi yeni bir düzeye sıçramıştır; çünkü şimdi değerin özü ve büyüklüğü değerin biçimlerinden ikisi olan meta ve para çevrimlerine tabi kılınarak piyasanın yasalarına teslim olur. Sermaye-değer, piyasayı büyük bir hızla kat etmek zorundadır; ne kadar hızlı kat ederse kendisine genişlemiş olarak o kadar hızlı döner. Bu yüzden de sermaye, mekânı kendisinin asli sınırı olarak görmeye başlar. Ancak bu mekân hem dünya mekânıdır, yani coğrafyadır hem de diğer sermayelerin oluşturduğu sınırdır. Dolaşım *topo*su hem bu metnin kavram repertuarında *dünyalaştırma* olarak adlandırdığımız küresel sürecin kurucu parçası hem de rekabet-tekel dinamiği içerisinde farklılaşan mekân-zaman örgütlenmelerinin kurucu bir uğrağıdır. Sermaye-zaman ilişkisi şimdi mekânı yok etmeye yönelik bir değer hareketine tabidir; bu anlamda toplumsal zamanın örgütlenmesi sermayenin değer-biçimleri içerisindeki seyahatine senkronize hâle gelir. Sermayenin üretim *topo*sundaki hızı ile dolaşım *topo*sundaki hızı bu anlamda birbirinden farklıdır; üretim sürecinde zaman ile değer arasında kurulan doğru orantı dolaşım sürecinde tersine çevrilir. Marx'ın, sermayenin, dolaşım zamanını sıfırlamaya yönelik radikal bir eğilim taşıdığını ısrarla vurgulamasının sebebi açıktır: Sermaye, dolaşım alanında artı-değer üretemez ancak üretilen artı-değeri dolaşım alanında gerçekleştirir. Bu ayrım, yani *artı-değerin üretilmesi* ve *artı-değerin gerçekleştirilmesi* arasındaki ayrım, Marx'ın sermaye analizi açısından son derece kritiktir; artı-değer sadece üretken-sermaye biçimi içerisinde üretilebilir.

Fakat değer, bu biçimi içerisinde kaldığı sürece kendisini gerçekleştiremez; bir başka deyişle, sermayenin kendisine genişlemiş olarak dönebilmesi için hem artı-değerin üretilmesi hem de artı-değerin gerçekleştirilmesi gerekir. Bu noktada Marx'ın olumlama ve olumsuzlama konumlarının oluşturduğu bu çelişkiyi sentezlemek yerine, devir zamanı içerisinde yeni bir düzeye çıkardığını tespit etmeliyiz. Devir zamanı çizgisel *khronos* olarak üretim zamanı ile döngüsel *khronos* olarak dolaşım zamanını bütünler ve aslında her bir parçaya içkin çelişkileri geliştirir. Şimdi sermayenin ayna evresi onun sembolik düzeniyle iç içedir. Tıpkı dolaşım zamanındaki her değişimin devir zamanını etkilemesi gibi, üretim zamanındaki her değişim de devir zamanındaki bir değişim demektir. O hâlde sermaye hareketinin üretim *topo*sunda kurduğu doğru orantı da dolaşım *topo*sunda kurduğu ters orantı da tek başına sermaye-zaman bağıntısının genel yasalarını veremez. Ben, sermaye zaman ilişkisini, bu orantıların, *yani daha çok-daha az*ın dışına çıkarak *minimum-maksimum* şeklinde kavramayı öneriyorum. Bu açıdan devir zamanı açısından sermaye-değerin zamanla ilişkisi *minimum zamanda maksimum değer* biçiminde belirlenebilir. Burada iki yönlü bir zorlama görmekteyiz. Bir yandan zamanda minimizasyon, diğer yanda ise değerde maksimizasyon. Sermaye düzeninde bu denklem kurulmadan kâr maksimizasyonu gibi ifadelerin bir anlamı yoktur. Genel topolojinin bu ikinci adımı bize sermaye hareketinin çelişkili doğasını gösterdiği gibi, kapitalizmde bu çelişkileri aşmaya yönelik hamlelerin neler olduğuna dair birtakım ipuçları da verir. Sermaye çelişik bir varlık-ilişkidir; ama tam da bu özelliği sayesinde kendi dışsal sınırlarını içselleştirmekte ve bizzat kendisini kendi sınırı olarak gördüğünden daha önce yeryüzünde hiç görülmemiş bir sonsuzluk ideasına tutunmaktadır. Benim bu çalışmada göstermeyi umduğum gibi, sermaye sonsuzluk ideasına el koymuştur ancak bu sonsuzluk daima sonlu olana referansta bulunan, yani kendisini sonlu-olmayan olarak kurmaya mahkûm olan ve kötü sonsuza dönüşen bir çarpıtmadır. Sermaye zaman hırsızından ibaret değildir; sermaye bilhassa on sekizinci yüzyıldan itibaren, insan aklındaki sonsuzluk ideasını gasp etmiş ve onu kötü sonsuza dönüştürerek yeniden dolaşıma sokmuştur. Toplumsal zaman belirlenimine bu denli takılmamızın, onun örgütlenişinin uğraklarını

çözümlemeye çalışmamızın belki de talihsiz bir yanı bu olgudan gelmektedir. Bizler, sermaye-zaman-değer üçlüsünün kapattığı bir uzamda düşünüyoruz; mesken tuttuğumuz düşünce-yurtları metanın tahakkümü altında. Bir yüzyıl içerisinde altımızdan hızla kayan dünya mekânının, dünya-pazarına doğru nasıl dönüştüğünü bizzat gözlerimizle görüyor ve tam da kapitalist zaman ekonomisinin sunduğu bir armağanı büyük bir iştahla kabul ediyoruz. Bu armağan, kapitalist zaman ekonomisinin kurucu bir unsuru olan boş zamandır. Ancak boş zaman, kapitalist toplumsal zaman örgütlenmesinde daha büyük bir bütünün parçasıdır. Benim topolojik haritalandırmam açısından üçüncü düzeyin bir bileşenidir; bu açıdan boş zaman, fazla-zamanın veya toplumsal artı-zamanın örgütlenmesi bağlamında incelenebilir. Burada aslında Marx'la birlikte yürüyebileceğimiz yolun sonuna geliyor ve sınır *topo*suna temas ediyoruz. Marx, bizi, *khrono*sun sınırına ulaştırırken; üretim ve dolaşım *topo*larının zamansallığını çözümlemek için sunduğu kavram repertuarına üç yeni zaman kavramını ekler. Bunlar kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zamandır. Serbest zaman aslında bir yanıyla sınırın berisinde bir yanıyla ise ötesinde bulunur. Bu açıdan onun özel bir incelemeye tabi tutulması gerekir. Bense bu çalışmada ne bu sınırın ötesine geçmeyi ne de berisinde kalmayı amaçlıyorum; aksine Marx'la birlikte kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarına doğru giderek tüm haritayı mümkün kılan bir başka zamansallığı düşünmeyi denemek istiyorum. Bu deneme için toplumsal artı-zamanın örgütlenişi, kapitalist zaman ekonomisinin sınır *topo*sunu betimleyen topolojiyi detaylandırmamız gerekir.

Açıkça belirtmemiz gerekiyor ki bu çalışmanın aktörü serbest zaman değil özgür zamandır; kapitalist zaman ekonomisinde görünmeyen, üzeri örtülmüş bir zamansallıktır. Topolojik çözümlememizin üçüncü düzeyinde Marx'ın serbest zamanı herkesin zamanı biçiminde belirlenir. Marx'ın toplumsal artı-zaman çözümlemesinde söz konusu üç kavramı farklı biçimde kullandığı açıktır ancak bir ortak özellik olarak hepsi olumsuzlamadan bir pay alırlar. Nedir bu olumsuz pay peki?

Emek-zamanı olmayan zaman olarak belirlenimini edinen boş zaman olumsuzun işlediği en belirgin sınır *topo*sudur. Toplumsal artı-zamanın örgütlenmesine ilişkin

her önerme emek-zamanı ile emek-zamanı olmayan zaman biçimindeki dikotominin farklı görünümlerine takılır; sınır topolojisi bu yüzden dikotomilerin kapattığı uzamı araştırmak zorundadır. Bu araştırma, elinizdeki çalışmanın üçüncü bölümünün temel güzergâhını belirleyecektir. Kullanılabilir zamanın çözümlenmesiyle karşımıza çıkan dikotomileri izleyerek, Marx'ın serbest zaman kavramının rolünü de bu bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız. Üçüncü bölümde, bu çalışmanın, Karl Marx'ın sermaye analitiğiyle ilk ihtilaflarının taslağını çizerek, olumsuzun damgasını taşımayan bir başka zaman kavramının izini sürmeye teşebbüs edeceğim. İşte bu *iz sürme* pratiğini özellikle de dördüncü bölümde icra ederek, genel topolojinin son bileşenini ortaya çıkaracağım. Bu iz sürme pratiğini mümkün kılabilmek için önce *epistemolojik perde* olarak adlandırdığım, *khronos*a dayalı meta-merkezli varlık anlayışlarının bir eleştirisini yapacağım. Böylece genel anlatı şemamızın nesnesi olan kapitalist zaman ekonomisinin genel topolojisinin dört bileşenini açığa çıkarmış oluyoruz: üretim, dolaşım, sınır, iz.

Yeniden anlatı şemamıza dönelim. Bu şemanın ilk çarpıcı yönü, tüm öğelerin birer eylemci pozisyonunda olmalarıdır; onlar metnin bütününü kat eden bir topolojiyi mesken tutmaktadırlar. İkinci çarpıcı yönü ise şudur: İçerisinde kavram-figür karşıtlığının işlemediği herkez terimi, bu şemanın temel farklılaşma düzeyini izleyebileceğimiz kopuş ânlarını oluşturmaktadır. Özellikle üçüncü bölümde Marx'ın çözümlemesinin sınırlarına doğru giderken karşılaşacağımız makas değişiklikleri aslında metnin kendi yaratıcı sapması olarak alınmalıdır; bu açıdan topolojilere eşlik eden ancak onlarla doğrudan doğruya eşleşmeyen bir tipolojik araştırma bu anlatının kendisini farklılaştırdığı ikinci düzeyi sunar. Burada karşımıza üç terim çıkmaktadır. Hiçkimse, bazıları, herkes. İlk terim tümel olumsuzlamayı, ikincisi tikel olumlamayı ve sonuncusu da tümel olumlamayı tesis eder. Zaman kavgası açısından özellikle ikinci düzey proletarya ile burjuvazi arasındaki kapışmanın en net biçimde görülebileceği ekseni sunar. Fakat kavga, sadece sınıflar arasındaki bir çatışmadan ibaret değildir; zaman kavramının ve *praxis*inin toplumsal belirlenimi de burada gündeme gelir. Tipolojik araştırma bu çalışmanın Epikourosçu yönünün, yani yaratıcı bir sapmanın gerçekleştirileceği alanı sunar. Herkes kavramının yeni bir

formülasyonu yoluyla (*herkez*), özgür zaman ile herkezin zamanı arasındaki bağıntıları açığa çıkarmak için tümel-tikel-tümel biçimindeki mantıksal zinciri kırmak zorunda olduğumuzu gösterir. Kısacası yeni bir herkes kavramına ihtiyacımız var. Bunun için *everyone* olarak herkesin bir eleştirisini yapmayı deneyeceğiz. Marx'ın ihtiyaç-yetenek simetrisi dâhilinde çözümlediği ve bir *insan toplumu* ya da *toplumsallaşmış insanlık* kavramı bağlamında formüle ettiği herkesi, özellikle son bölümde ve sonuç kısmında insan-merkezci olmayan bir kendilik izleğine oturtmaya çalışacağım.

Elbette böyle bir tipolojiye niçin ihtiyacımız olduğu sorulabilir. Bu ihtiyacı meydana getiren en önemli olgu, çağdaş felsefede, herkez dediğim kolektif öznelliğin üzerinin çizilmiş olmasıdır. Yeni bir herkes kavramını oluşturmak için çağdaş felsefenin bu saplantısından vazgeçmemiz ve tümel olumlama olarak herkesten yaratıcı bir sapma gerçekleştirmemiz gerekiyor. Tarih bize herkesin herkez olarak açığa çıktığı bir toplumsallığın izdüşümlerini vermese de, burjuva toplumunun dağarcığına hapsedilen herkes kavramının eleştirisinden yeni bir öznelliğin ipuçlarını yakalamanın olanaklı olduğunu düşünüyorum. Eğer bir zaman kavgası varsa, bu, herkezin bedeninde gerçekleşmektedir. Fakat herkez ne sınıf ne halk ne de yığındır. Kolektiviteye ilişkin tüm belirlemeler ondan pay alır, onun sağladığı malzemeyi örgütleyerek bir öznenin temel belirlenimlerine ulaşır. Herkezin soykütüğü bize bambaşka bir düşünce uzamı açarak, tipolojik çalışmanın sinir uçlarına dokunmamızı sağlayacaktır. Genel anlatı şemamızda herkes gönderici herkez ise alıcıdır; asıl mesele onu insan-merkezci bir düşünce sisteminden ve *khronos*un temsillerinden kurtardığımızda karşımızda bulacağımız olanakların tanımlanabilmesidir. Marx'ın dediği gibi, anlatılan hepimizin hikâyesi ise, aslında anlatılanın kendisine anlatıldığı öznellik de herkez olmalıdır. Çağrılan asla seçilmiş olan değildir; çağrı herkesten herkeze doğru gerçekleşir. Fakat çağrıya kulak asan ancak yaratıcı sapmayı gerçekleştirendir. Bu yüzden herkez, ancak tümel-tikel-tümel biçimindeki mantıksal zinciri bozarak var olabilir. Herkes tarihte herkez olarak görünmemiştir. Anlatı şemamızın ikinci yönü bize, anlatılanın herkesin hikâyesi olduğu kadar, bu hikâyenin kendisine anlatılanın da herkez olduğunu gösterir.

Son olarak anlatı şemasının üçüncü çarpıcı özelliği şudur: Metodolojik unsurlar bu metnin kendi repertuarında geliştirdiği çözümleme düzeylerini kurarlar. Burada söz konusu unsurların kullanımı, yani pratikteki rolleri önem kazanmaktadır. Örneğin *différance*ın ikili rolü onun bir yandan epistemolojik perdeyle bir diğer yandan da *clinamen*le ittifakını sağlamaktadır. Bu çalışmanın topolojik ve tipolojik kavram repertuarının dışında kalan her şey, metodolojik araştırmanın bir bileşeni olarak tasarlanmıştır. Epistemolojik perdenin oluşumu incelenirken, bu perdeyi yırtma imkânını taşıyan düşünce birikimleriyle temas kurulmakta; herkezin soykütüğü içerisinden bu kavramın yeni bir formülasyonu için metodolojik malzemeler toplanmaktadır. Fakat burada metodoloji, topoloji ve tipolojinin gereklerine göre gelişim kaydeder; bir başka deyişle metot ile süreç birbirinden ayrı değildir. Metot, sürece içkindir.

Elinizdeki anlatının temel güzergâhı bu üç başlık altında betimlenebilir. Bu çalışma, *khronos*u da içeren ama ona indirgenemeyen bir başka zamanı, özgür zaman kavramını düşünceye getirmek için zaman kavramının ekonomiye olan tabiiyetini ortadan kaldırmaya koyulan (ama bunu tam da politik ekonominin felsefesi dâhilindeki bir çözümlemeyle gerçekleştirebileceğini düşünen) felsefi bir müdahaledir. Bu müdahalenin adını özgür zaman koyduk. Önümüzde uzun bir yol var, engebeli ve zorlu bir yol. Sermayenin *topos*u tümsekler, çıkıntılar ve çukurlarla örülü, mutlak olmayan bir uzam. Bu uzamda yol alabilmek için başka bir *ethos*a ihtiyacımız var, bunun için *theoria*nın konformizminden sıyrılmamız gerekiyor. Felsefenin kendisini mahkûm ettiği konformizm bizim için burada aldatıcı bir uğultudur; kendisini pratikte sinizm ve umutsuzluk içinde gösteren bir uğultu. Mesele, tıpkı Marx'ın, sefalet olgusunda sefaletten başka bir şey görmeyenlerin aksine, tam da bu olgu içerisinden doğup onu yıkmaya hazırlanan unsurların gelişimini görmesi gibi, kapitalist zaman ekonomisinin eleştirisi içerisinden bir başka imkânın nasıl doğduğunu gösterebilmektir şimdi. Sefalet doğadan gelmez, ama toplumsal politik ekonomide lüksle bütünlenir; tıpkı emek-zamanının doğadan gelmeyip boş zamanla bütünlenmesi gibi. Oysa özgür zaman bu dikotomilerin ve bütünlemelerin bir uyruğu değildir; imkân kategorisi özgür zamanla özgül bir ilişkiye

sahiptir. Aslında bu metin söz konusu ilişkiyi açığa çıkarmak için yapılan bir çağrıdan fazlası değildir. Fakat bu çağrıya eşlik eden bir gerilimi de şimdiden ortaya koymamız gerekir. Bu gerilim, politik ekonominin zaman tasarımları ile zaman metafiziği arasındaki uyuşmazlıktan doğan ve bir sınır-araştırması olan bu metnin hücrelerine kadar yayılmış indirgenemez çelişkileri içerir. Ancak, zaman ekonomilerinin aslında zaman metafiziğinden başka bir şey olmadığını gösterdiğimiz anda bu çelişkiler bir başka düzeye sıçrar. Kendisini saatlerin zamanına, sayılabilir varlıkların uzamına, arzu ile emeğin trajedisine kaydeden bu gerilim değer-zaman özdeşliğinin sakladığı metafizik zenginliği açığa çıkarmak için epistemolojik perdeyi bizzat kendisi aralar. Demek istediğim, epistemolojik perde olarak adlandırdığım meta-merkezli söylem ve pratiklerin, değer-zaman özdeşliğine merkezi bir önem atfederken bizzat bu perdeyi kaldıran bir hareket sergilediklerdir. Değer, zamanın aynasına yansıtılırken onun biçimi bozulur ve öz ile büyüklük arasındaki çelişkiler gibi biçim ile öz arasındaki çelişkiler de görünür hale gelir. Kapitalizm şu iki büyük metafizik önkabulü sürekli gizlemek zorundadır: "Değer, zamandır" ve "Zaman, değerdir." Değeri zamanın aynasına yansıtan sermaye sistemi tam bu anda büyük bir tersine çevirme gerçekleştirmiş ve zamanı değerin aynasına yansıtmıştır. Dikkat edilirse ilk önermedeki değer kavramı ile ikincisi arasında kritik bir fark vardır. İlki değeri zamansallaştırır, ikincisi ise zamansallaştırılmış bir değer kavramıyla hareket ederek, zamanı değerlendirir. Demek ki değeri zamansallaştırarak zamanı değere tabi kılar ama bu tabiiyeti değerin biçimleri içerisinde gizler. Özellikle de meta biçimi içerisinde gizlenen bu ilişkilerin metafizik yapısını açığa çıkarmaya teşebbüs etmesi, bu metnin söz konusu gerilimi dışlamak yerine ifşa etmeye yöneldiğini gösterir. O halde epistemolojik perdeyi yırtmak için gerekli malzeme ve itki bizzat zaman ekonomilerinin, bizzat politik ekonominin zaman tasarımlarının içerisinden türetilmelidir. İçkin eleştiri çizgisi ve materyalist soybilim usulü bunu gerçekleştirmelidir. Fakat politik ekonomilerin zaman tasarımları ile zaman metafizikleri arasındaki asli gerilimin kapitalist zaman ekonomisinde ayrık bir senteze (*disjunctive synthesis*) dâhil edilmesi, buradaki programın işleyeceği güzergâhın tuzaklarla dolu olduğunu gösterir. Çünkü epistemolojik perdeyi kaldıran

sistem bizzat *açığa çıkararak gizleyen* paradoksal bir stratejiyi takip etmektedir. Bu yüzden, yaşam-zaman özdeşliğini, değer-zaman özdeşliğinin karşısına çıkardığımızı söylerken, bir ikilik oluşturarak anlatıyı çıkmaza sürükleyen öğelere saplanmak yerine yaşamın iki yaratıcı kudreti olan emek ve arzunun ortak trajedisinin tarihüstü ve zorunlu kategorilerden doğmadığını gündeme getirmek istiyorum. Paradoksal stratejinin perspektifinden perdeyi açmak tam da örtbas etmektir; bense bu perdeyi geri dönüşü olmayan bir biçimde yok etmekten söz ediyorum. Sermaye sisteminin hokkabazlığı, şapkadan tavşan çıkarmak yerine tavşanı şapkadan çıkararak işler; bir başka deyişle değeri zamandan türettiğini gizlemek için zamanı değere tabi kılar. Marx bu hokkabazlığı fark etmiş, değer-zaman özdeşliğinin *khronos* temsillerini nasıl ürettiğini saptamıştır. Ancak onun düşüncesinin gelip dayandığı sınır, tam da yaşam-zaman özdeşliği dediğim fikre temas ettiği anda kendi metafiziğine teslim olur. Nedir bu metafizik? Elbette bütün ekonomilerin zaman ekonomisine indirgenebilir olduğu tezinin arkasındaki yaşam anlayışıdır. Marx'ın temas ettiği yere nasıl temas ettiği son derece önemlidir. Onu bu teması geliştirmekten alıkoyanın ne olduğu son derece önemlidir. İşte bu noktada sapma teorisi önem kazanır; başlangıçsız bir atılım için, kökensiz bir hareket için hayaletler ile kavramlar arasında paylaşılan düşüncenin tehlikeli yurtlarına adıma atmak için Marx'ın zaman ekonomisi fikrinden sapan öğeleri bir araya toplamak gerekir. İşte ben tüm bu sapma öğelerini yaşam-zaman özdeşliği altında toplamak istiyorum. Böylece emek ile arzu arasında kurulan o kadim karşıtlığın hiç de zorunlu ve tarihüstü olmadığını, arzu ile emeğin bizzat yaşamın iki yaratıcı kudreti olarak kavranabileceğini göstermeyi umuyorum. Belki de metnin asıl çağrısı bu iki kudreti kendi varlığında taşıyan (bir öznenin bir yüklemi taşıması anlamında değil de bir bedenin bir virüsü taşıması anlamında) heretik bir *apersona*nın bilinmeyen öyküsüne kulak vermekten başka bir şey değildir: Herkez, bir dördüncü çoğul şahıs olarak, kendisini, değer-zaman özdeşliğinin tüm *persona*larından ayırır ve oluşun tohumlarını yaşam-zaman özdeşliğinin toprağına atar. Emek ile Arzu onun varlığında bir ve aynı eylemin ikizleri haline gelirler. Ne tarih kapanır, ne de siyasetin sonu gelir; son, sermaye sisteminin kendi eskatolojisini örten kırmızı bir perdedir yalnızca. O hâlde

sermayenin kırmızı kadife perdesini yırtmanın zamanı geldi. Peki ya Brecht'in yamalı perdesi? O bir perde bile değildir aslında, onun işlevi gizlemek değil ifşa etmektir. Peki neyi? Yeryüzünün eğimini, emek ile arzunun alaşımını, zamanın sonsuzluk tarafından işgal edilişini. Tam da herkez dediğimiz dördüncü tekil şahıs odur. Özgür zamanı taşıyan, özgür zamanı bulaştıran bir yamalı perde.

1. SERMAYENİN ÜRETİM SÜRECİNDE TOPLUMSAL ZAMANIN ÖRGÜTLENMESİ

> Niteliğine bakılmaksızın yalnızca emek miktarı değerin ölçüsü olarak iş görüyorsa, bu, basit emeğin sanayinin temel ekseni hâline geldiğini varsayar. Bu, insanın makineye tabi oluşu ya da aşırı işbölümü ile emeğin eşitlendiğini; insanların kendi emeklerinden etkilendiklerini; saat sarkacının, iki lokomotifin hızlarını olduğu kadar, iki işçinin göreli faaliyetlerini de aynı duyarlılıkla ölçtüğünü varsayar. Bu sebeple, bir insan saatinin, diğer bir insan saati değerinde olduğunu değil, bunun yerine bir saat içerisindeki bir insanın, bir saat içerisindeki bir başka insan değerinde olduğunu söylemeliyiz. Zaman her şey, insansa hiçbir şeydir; insan olsa olsa zamanın cisimleşmesidir. Niteliğin bir önemi yoktur artık. Her şeyi belirleyen yalnızca niceliktir.[21]
>
> Karl Marx

Bu bölümde, kapitalizmde toplumsal zamanın örgütlenişini sermayenin üretim süreci ekseninde çözümleyeceğiz. *Kapital*'in birinci ve ikinci ciltleri eksenindeki temaları takip ederek, tartışmamızın ana hatlarını, Marx'ın *Grundrisse, Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* ve *Ücretli Emek ve Sermaye* eserlerindeki zamansal eksenleri açığa çıkarak geliştireceğiz. Bunun yanı sıra, özgür zaman tartışmamızın bağlamını da bu bölümde kurmayı hedefliyoruz. Fakat daha önce detaylıca ele almadığımız *toplumsal zaman* kavramını bu giriş kısmında incelemeliyiz. Toplumsal zaman nedir? Toplumsal zaman ne tür bir kavramsallaştırmadır ve *praxis*te nasıl örgütlenir? Zamanın aldığı bu toplumsallık belirlenimini nasıl çözümlemeliyiz? Kısacası toplum ve toplumsal kavramlarından ne anlıyoruz?

Kavramsal düzeyde toplumsal zaman ile bireysel zaman arasında bir karşıtlık bağıntısı oluşturmak, toplumsal zaman kavramının özgül içeriğini örtbas etmekten başka bir işe yaramaz. Bu yüzden toplumsal olanın ve de toplumsal zaman

[21] Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti (s. 53)*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol.

kavramının özgül farkını ortaya koyabilmek amacıyla, hedefine *toplum* kavramına ilişkin önyargıları alan birtakım yıkım işlemleriyle başlamak istiyorum.

Bu işlemlerden birincisinin hedefi, atomistik birey anlayışı üzerinden geliştirilen toplumsallık mefhumudur. Bir başka deyişle, bireyi verili bir birim olarak alıp, toplumsalı onun toplamı veya kümelenmesi olarak gören anlayıştır. Böylesi bir anlayış, tıpkı matruşkalar dizisindeki gibi, mikro ve makro ölçekler arasındaki ilişkileri saptamak için kesin bir referans noktası oluşturur. Oysa en küçük matruşka ile en büyük olan arasındaki fark sadece nicelikseldir. Dahası en büyük matruşka ile en küçük arasında bir taklit ilişkisi söz konusudur. Bölünemez olarak belirlenen en küçük birey ile ancak kendi kopyalarına bölünen en büyük birey aslında aynı modelin parçalarıdırlar. O hâlde matruşkalar dizisinde, en küçük birey dışındaki tüm bireyler, bir benzerini içerisinde taşır. Bu da demek oluyor ki atomistik anlayış bu en küçük bireyi toplumsal ontolojinin temeline oturtarak, sadece toplumsal olanın kavramını ilişkisellik dışı bir yere kodlamış olmamakta, diğer yandan da toplumsalı bireyin bir kopyası ve niceliksel çoğaltımı olarak almaktadır. Kendi içinde tam ve tanımlı bir birey kurgusu üzerinden hareket etmek atomistik toplum kavramı için ne kadar elzem olursa olsun; böylesi bir bireyin kendi iç paradokslarını gündeme getirmek, toplumsal zaman kavramını felsefi ve ontolojik bir düzeyde tartışmak isteyen biri için çok daha elzemdir. Bu paradokslara yakından bakıldığında, ilk olarak, en küçük matruşkanın fiziken olmasa da mantıksal açıdan sonsuza dek bölünebileceği anlaşılır. Atomistik anlayış için birey, her ne kadar etimolojik açıdan da bölünemez (*in-dividual*) gibi görünse de, kendisinin bir kopyasını içerisinde taşıyabilir. Yani en küçük birim olarak belirlenen birey, aslında, sonsuz küçüklere doğru açılan bir repertuarı toplumsal ontolojinin mantıksal dağarcığında taşır. Bu yüzden buradaki *en küçük* ifadesi yine atomistik anlayışın kendi mantığı tarafından iptal edilir. Çünkü *en küçük* aslında *bölünemez* olanla özdeşleştirilmiştir. Bölünemezliği ortadan kaldırdığımız anda en küçük birey artık bu şekilde belirlenemez. Matruşkalar dizisi üzerinden baktığımızda, temel ilişki biçimi *kopya* olduğundan, en küçük olandan daha küçük bir kopyayı düşünebilmek ve gerçekleştirebilmek de mümkündür. Diğer yandan en büyük birey, yine aynı

kopyalama ilişkisi üzerinden daha büyük bir birey tarafından kapsanabilir. O hâlde buradaki en büyük ve en küçük ifadeleri tamamen keyfidir.

Atomistik birey üzerine kurulu bir toplumsallık anlayışı, bize ne karşılıklı ilişkiler içerisinde örgütlenmiş bir toplum kavramını ne de toplumsal zaman kavramının bir modelini verebilir. Toplumsal zaman kavramı açısından, böylesi bir birey tamamen tarihdışı bir soyutlamadır. Fakat Marx'ın uzun süre mücadele ettiği burjuva iktisatçıları için tarihin başlangıç noktası olarak alınan tam da odur. Marx'ın, *Grudrisse*'nin Genel Giriş'inde, böylesi bir tarihdışı birey soyutlamasını parçalama girişimi onun toplumsallık mefhumunun ana hatlarını anlamak için özel bir değer taşımaktadır. Burjuva iktisatçıları bu tarihdışı kurguyu kimi zaman Robinsoncu bir fanteziye, kimi zaman da tek başına üretim yapan izole bir avcı ya da balıkçı imgesine bağlamışlar ve üretimin tarihsel gelişimini tarihdışı bir birey soyutlamasına dayandırmışlardır.[22] Hatta Marx, bu açıdan, Rousseau'nun doğa durumundaki soylu vahşisinin bile daha masum bir kurgu olduğunu düşünür. Tüm bu kurgusal başlangıçların eleştirisini yaparken, Marx, "toplum içinde üreten bireyleri, toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimini" ve kendi ifadesiyle, "yalınızca toplumsal olan değil, kendini ancak toplum içinde bireyleştirebilen bir hayvanı" yani toplumsal "zoon politikon"u çıkış noktası olarak alır.[23] Demek ki, on sekizinci yüzyılın peygamberleri, aslen tecrit içindeki bir soyutlama olan kendi atomistik bireylerini tam da tarihsel bir meselenin yani üretimin tarihselliğinin başlangıç noktası olarak almış; toplumsal zamanın ve tarihsel zamanın dışındaki bir kurguyu zamanın ve tarihin toplumsallığına dayatmışlardır.[24] Marx için bu kurguya dayanan anlatılara karşı gerçekleştirilecek strateji açıktır: Tarihdışı olarak alınanı tarihselleştirmek, zamandan bağımsız bir mevcudiyet olarak alınanı kendi zamansal *praxis*isiyle yüzleştirmek. Bu anlamda "ancak toplum içinde bireyleşebilen bir hayvan" ifadesini akılda tutmak gerekir. Kuşkusuz, bir tür tecrit mantığıyla kurulan soyutlamaların geçmişte kaldığı ve dolayısıyla artık kimsenin böylesi bir birey kurgusuyla

[22] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (ss. 153-154)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
[23] *A.g.e.*, ss. 153-155.
[24] *A.g.e.*, s. 154.

çalışmadığı öne sürülebilir. Ancak buradaki mesele sadece bu tip bir birey soyutlamasının tarihselleştirilmesiyle sınırlı değildir. Asıl sorun, burjuva toplumsal ilişkilerini tarihsel bir gelişmenin sonucu ve hareketi olarak değil, tarihten bağımsız ve ebedi ilişkiler olarak belirleyen zamandışı mantığı çözümlemeye dayanır. Bu mantık için *doğal* kategorisi bugün de son derece önemlidir. Kendi ideolojik saiklerini meşrulaştırmak isteyen bir söylem, kendi argümanını zamandışı ve tarihdışı bir noktaya taşıyabilmek için bu *doğal* kategorisini bugün de kullanabilmektedir. Marx'ın dediği gibi, on sekizinci yüzyılın burjuva iktisatçıları, "bu Robinsoncu bireyde tarihsel bir sonuç değil, tarihin çıkış noktasını görürler; yani bu bireyi kökeni tarihte olan bir oluşum olarak değil, insan doğasının bir sonucu olan, tarih-üstü bir şey olarak görürler."[25] Marx'ın yaptığı işlem, yani zamandışı ve tarihdışı bu birey kurgusunu tam da tarihsel ve zamansal bir belirlenime oturtma girişimi benim açımdan bir *materyalist soybilim* girişimi olarak okunmaktadır.

Materyalist bir soykütüğün temel aksiyomlarını Marx'ın *Grundrisse*'sinin Genel Giriş kısmında, bu aksiyomların açılımlarını ise Marx ve Engels'in 1857 sonrası sermaye analizlerinde bulmak mümkündür. Birinci yıkım işlemimiz bize toplumsal zaman kavramını atomistik bir modelden ayırmak zorunda olduğumuzu; buradaki toplumsalın, mekanik modellemenin dışında bir mantığa sahip olması gerektiğini göstermektedir. O hâlde Marx'ın düşüncesinde toplumsal zaman kavramı, tecrit edilmiş tarihdışı bireyi kendi çıkış noktası olarak alamaz ve bu tip bir çıkış noktasını materyalist bir soykütüğün yıkım işlemlerine tabi kılar. Toplumsal zaman, ancak toplum içerisinde bireyleşebilen varlıkların zamansallığını kavramayı gerektirir ve ancak toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasında maddi üretim yapan bireylerin tabi oldukları zamansal düzenlemelerin açığa çıkarılmasıyla anlaşılabilir. Örneğin Marx'ın ekonomi çözümlemelerinde geçen *toplumsal olarak gerekli emek-zamanı* kavramı bir metanın üretilmesi için gerekli olan toplumsal emek-zamanını imler. Fakat burada toplumsal zaman kavramı, emeğin toplumsallığıyla iç içe geçmiştir. Demek ki Marx'ta toplumsal zaman doğrudan doğruya toplumsal emekle ilişkili olarak anlaşılır. Peki, zaten emek, toplumsal bir güç, bir üretim gücü değil midir?

[25] *A.g.e.*, s. 154.

Burada toplumsal emek derken tam da emeğin bizzat içermiş olduğu bir yüklemi ona analitik olarak yüklemenin anlamı nedir?

Bu sorunun yanıtının en azından iki veçhesi vardır. Birincisi on sekizinci yüzyıl iktisatçılarının üretim yapan bireyi, Marx'ın deyişiyle izole avcı ve balıkçı, toplumsal emek ve toplumsal zaman belirlenimlerini almamaktadır. Bu açıdan Marx'ın toplumsal emek kavramı uzun bir eleştiri sürecinin sonucunda formüle edilmiştir. Tecrit edilen, zamandışı ve tarih-üstü kılınan üretim sürecine ilişkin tüm soyutlamaları yıkmak için, toplumsal emek kavramı, toplumsal zamanla doğrudan bir bağ kurar. İkinci veçhe ise kapitalizmin gelişimiyle ilgilidir ve bu çalışmanın ilerleyen safhalarına derinlemesine ele alacağımız problemler için de bir girizgâh niteliği taşımaktadır. Örneğin kendi atölyesinde üretim yapan bir zanaatçının emeğiyle, binlerce kişinin çalıştığı bir fabrikadaki işçinin emeği aynı biçim belirlenimlerine tabi değildir. Zanaatçı kendi üretim araçlarına sahiptir ama toplum içinde üretim yapan bir bireydir, izole bir avcı veya balıkçı değil. Ancak kapitalist üretimin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte, on altıncı yüzyıldan itibaren, zanaatçının emeği sürekli dönüşümlerin ve biçimsel belirlemelerin nesnesi olmuştur. Ortaçağ loncalarından beri kendi küçük üretim aletleriyle üretim yapan zanaatçı, sermayenin üretim sürecinin tarihsel uğraklarında kendi *bağımsız* niteliğini yitirecek, tefeci ve tüccar sermayesinin borç tuzaklarına düşerek üretim araçlarından koparılacaktır. Bir emek biçimi olarak fabrika işçisinin emeği ise daha en başta üretim araçlarının mülkiyetinden yoksun olmasıyla belirlenir. Bu yüzden de onun emeği ücretli emek biçimini alır. Kapitalizmin tarihsel gelişiminde toplumsal emek kavramı, henüz bağımsızlığını yitirmemiş olan zanaatçılar, loncalar ve manüfaktür üretimi yapan işçilerden proletaryaya doğru süregiden bir hareketin ivmesiyle anlaşılabilir. Bir bakıma, Marx'ın ve Engels'in kapitalizmin devrimci yönlerine yaptıkları çok sayıda vurgudan birinin aşil topuğu tam burasıdır. Üretimin merkezileştiği, bireysel zanaatçının ve kendi üretim araçlarına sahip bulunan üreticilerin bağımsızlıklarını yitirerek toplumsal emek-zamanına tabi kılındıkları bir süreçtir bu. Yani toplumsal emek kavramı, birinci veçhesiyle, tecrit edilmiş soyut birey kurgusunun iptalini; ikinci veçhesiyle ise, toplum içerisindeki bağımsız üretim süreçlerini bir araya

toplayan, üretim araçlarıyla üreticiler arasındaki bağı koparan ve yeniden kuran, kısacası belirleyen kapitalist üretim biçiminin analizini gerektirmektedir. Bu ikinci veçhesiyle toplumsal emek kavramı, Marx'ın sermaye analizlerinde, tüm toplumsal üretim süreçlerini belirleyen bir düzenlemeyle, yani toplumsal emek-zamanı kavramının gelişimiyle paralellik sergiler. Marx'ın kapitalizm öncesi ekonomi biçimleri üzerine çalışmalarında da gözlemlenebileceği gibi, toplumsal emek, müşterek üretim yapan komünlerin emek biçimine değil; giderek proletarya ve burjuvazi şeklinde ayrışmakta olan kapitalist toplumların üretim süreçlerindeki sermaye ve mülkiyet analizlerine dair bir saptamadır. Yani, kapitalist üretim tarzı, birbirinden bağımsız üretim süreçlerini toplumsal emek-zamanı aksiyomatiğine oturtmuş ve tüm üretici güçleri sermayenin üretim ve yeniden-üretim döngülerine, *soyut emek* biçiminde tabi kılmıştır. Bu tabloda ne izole bir avcı ve balıkçıya ne de bağımsız zanaatçıya yer vardır. Sermayenin *khronos*u, tüm üretici faaliyetleri, emek-zamanı kategorisi altında örgütleyerek onları toplumsallaştırmıştır. O hâlde toplumsal emek, kapitalist üretimin temel motifleri olan meta olarak meta üretimi ve artı-değer üretimi bağlamında, emek-zamanının analizine bağlanır. Demek ki toplumsal zaman, örneğin toplumsal olarak gerekli emek-zamanı formunda, sermayenin hareketine tabi kılınmıştır.

Bu noktada Marx'ın analizinin, hareketli bir hedefi kendi nesnesi olarak aldığına dikkat çekmek gerekir. Marx'ın meselesi, sermayeyi kendi içsel ve dışsal hareketi bakımından çözümlemek olacaktır. *Kapital*'in birinci baskısının önsözünde dile getirildiği gibi, amaç, "modern toplumun ekonomik hareketinin yasasını açığa çıkarmaktır."[26] Benim amacımsa bu çözümlemenin zamansal karakterini yeni bir okumayla gün yüzüne çıkartarak özgür zaman kavramının imkânını düşünceye getirmektir.

Başta ifade ettiğimiz yıkım işlemlerinden ilkinin hedefi atomistik birey üzerine kurulu toplum kavramıysa ikincisi organizmacı hiyerarşi modellerine dayalı toplum kavramlarıdır. Elbette, organizma modeliyle toplum ve devlet şemaları arasında

[26] Marx, K. (2010s). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I (s. 10)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 35*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

analojiler kuran düşüncenin son derece uzun bir öyküsü vardır.[27] Bu öykünün Platon'la başladığını, Hobbes ve Rousseau'nun sözleşme teorilerinde farklı biçimler aldığını, Hegel'in devlet kuramında otonomi sorunuyla birlikte gelişim kaydettiğini biliyoruz. Burada benim için kritik bir önem taşıyan modelleme Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda ortaya koyduğu ve Marx'ın temel eleştirilerini yönelttiği düzenleme mantığıdır. Hegel, mekanik hiyerarşilerin yerine organizmanın rasyonalitesini çıkarır ve organizma ile devlet arasındaki analojiyi, edimsellik ile zorunluluk arasındaki rasyonaliteyle birleştirir. Hegel bu eserinde şöyle der: "Kötü bir devlet yalnızca mevcut olan devlettir, hasta bir beden de yalnızca mevcuttur fakat sahici bir gerçekliği yoktur. Kesilmiş bir el hâlâ bir el gibi görünür ve edimsel olmaksızın varolur. Hakiki edimsellik zorunluluktur, edimsel olan doğası gereği zorunludur."[28] Organizmacı modellemelerde genellikle hücreden dokuya, dokudan organa ve organdan organizmaya doğru giden bir dizilim vardır. Bu dizilim yukarıdan da bakılsa aşağıdan da bakılsa bir hiyerarşinin kurumsallaşmasına işaret eder. Ancak Hegel için bu hiyerarşi aynı zamanda tekilin rasyonalitesini tümele bağlayan; uğrakları dolayımlayarak kendi bilincine varan bir tinselliğin hareketidir. Bu tinsellik için salt mevcudiyet, yani bir zorunluluk taşımaksızın, sahici bir gerçeklik edinmeksizin varolmak, hakiki bir edimsellik anlamına gelmez. Onun rasyonalitesinde organ ile organizma aynı rasyonaliteye bağlanmış olmalı ve organizmanın organik olmayan üzerindeki dönüştürücü eylemleri, canlı varlığın nesne üzerindeki dönüştürme gücü olarak, iradenin kendini nesnelleştirmesi biçiminde edimselleşmelidir. Hegel'in organizmaya cansız varlık karşısında üstünlük tanımasının nedeni de budur. Çünkü ben ve nesne karşılaştığımızda kurulan özdeşlik, Hegel'e göre, isteyen, irade sahibi bir canlı varlıkla, doğal bir şey arasındaki karşılaşmadır ve bu özdeşlikten çıkarılacak fark, ya nesnenin ya da benim nitel karakterimi yitirmeme sebep olacaktır.[29] Ancak ben, mekanik bir varlık değildir, yani cansız bir doğal varlıkla aynı belirlenimi taşımaz ve kendi iradesini cansız nesne

---

[27] DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity (ss. 8-9)*. London: Continuum.
[28] Hegel, G.W.F. (2001). *Outlines of Philosophy of Right (s. 253)*. Çev. S.W. Dyde. Toronto: Botoche Books.
[29] *A.g.e.*, s. 78.

üzerinde eyleme geçirir. Bu yüzden de organizmanın rasyonalitesi hem kendi içindeki organların uyumuna hem de kendine dışsal cansız varlığı dönüştürerek kendi iradesini nesneleştiren bir mantığa dayanır. Bu organizmayı devlet olarak gören Hegel, organlar arasında özel bir armoni ilişkisi geliştirmiştir: "Devletin rasyonel organizmasında her organ kendi kendisini koruyarak kendi özgün karakteri içerisinde diğerlerini de bizzat korur."[30] Demek ki organizmayı hasta eden şey, bu uyumu bozan ve rasyonaliteye aykırı davranan tekilliklerdir. Bu bağlamda kesilen el örneği, doğrudan doğruya otonomi sorununa açılır. Çünkü burada tekiller, dolayımlanarak bütünün bilincine kaydedilen organlardır. İşte tam bu sorunsal bağlamında Marx'ın, Hegel'e yönelik eleştirisinin önemli bir yönü ortaya çıkmaya başlar. Marx, bir yandan Hegel'in aileyi ve sivil toplumu ve hatta devletin kendi yaşam öyküsünü İdea'nın hareketine bağlamasına şiddetle karşı çıkarken, diğer yandan da dolayımlanan bu uğrakların kendi tinlerini içkin bir eleştirinin konusu yapar. Yani, devleti kuran, onun hammaddesini oluşturan aile ve burjuva sivil toplum, Hegel'de, "kendi varoluşlarını kendi tinlerinden başka bir tine borçludur."[31] Elbette bu, devletin rasyonalitesidir. Ancak devlet bile kendi tinini onu da içine alan dünya tinine borçludur.

Toplum ve devlet kuramının organizmacı modellemelerinde Marx'ın analizleriyle bağdaşmayan en önemli eksen, Marx'ın organizma analojisini bir bütün olarak reddetmesinden ileri gelmez. Hatta bizzat kendisi, *Kapital*'in birinci Almanca baskısına önsözünde, beden ile hücre analojisini kullanarak meta analizini başlatır. Ona göre meta, kapitalist ekonominin hücresidir mesela: "Ancak, burjuva toplumda emek ürününün meta-biçimi –ya da metanın değer-biçimi– ekonomik olarak hücre-biçimidir."[32] Çünkü bedeni incelemek hücreyi incelemekten çok daha kolaydır ona göre. Karmaşık ve zorlu olansa hücre olarak metadır.[33] Bu temaya biraz daha

---

[30] *A.g.e.*, s. 276.
[31] Marx, K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (s. 17)*. Çev. Kenan Somer. 3. Baskı, Ankara: Sol.
[32] Marx, K. (2010s). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I (s. 8)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 35*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.
[33] *A.g.e.*, ss. 16-17.

ayrıntılı baktığımızda, Stavros Tombazos'un, Hegel'in *Mantık Bilimi*'yle Marx'ın *Kapital*'i arasında derin paralellikler bulan çizgiyi aşırıya götürdüğünü görürüz:

> Yine de sermayenin kendisi, *Mantık Bilimi*'nden doğrudan doğruya çıkan bir 'toplumsal tasımdan' başka bir şey değildir. Onun süreçleri, Hegel'de, aynı zamanda canlı bir 'organizmaya' ait olan bir 'içsel örgütlenmeye' işaret eder.[34]

Elbette Marx kendi nesnesini yaşayan bir organizma olarak düşünmektedir. Ancak bunu bir toplum ve devlet kuramına dönüştürdüğünü hiçbir metninde gözlemleyemeyiz. Onun sermaye analizi için hücre birimi, metanın kendisidir, meta olarak metadır. Fakat bu analiz, Marx'ta, yöntemsel bir tartışma bağlamına oturmaktadır. Tombazos'un *Kapital* okuması, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki kategorileri çözümleyerek derinleşmektedir; fakat Marx'ın bu kategorileri, Hegelci organizma düşüncesinin içsel örgütlenme esasları bakımından aldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü Marx için organizmayı kuran maddi ilişkiler öbeği, Hegel için organizma modelinde İdea'nın hareketine tabidir. İçsel örgütlenmenin esası Hegel için organizmanın hiyerarşik rasyonalitesi ve dolayımlama süreçleriyken Marx için bu esaslar tamamen geçersizdir. Çünkü Marx, içsel örgütlenmeyi çelişkilerin dağılımından ve paylaşımından bağımsız okumaz. Marx, organizma analojisini sermaye analizinde son derece etkin bir biçimde kullanır; ancak buradan bir toplumsallık mefhumu türetmez ve hiyerarşinin kurulduğu edimselliği asla bir zorunluluk olarak düşünmez. Onun için metodolojik bir analojiden ibarettir bu. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır. Hegel'de bütünün uğrakları olarak beliren tekillikler, İdea'nın özyaşamının parçaları olarak, kendi mevcudiyetlerini yine bütünün mevcudiyetine uyarlamak veya onunla çelişkiye düşerek kendilerini olumsuzlamak zorundadırlar. Bir başka deyişle edimselin zorunluluğunu sağlayan mantık, tekilin kendi rasyonalitesini kurmasını engellemektedir. Marx ise uğrakların kendi iç yaşam öykülerine odaklanır ve onları kuran rasyonaliteyi maddi çelişkilerin, savaşımların ve uzlaşmaz karşıtlıkların bir

[34] Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital (s. 2)*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill.

bileşkesi olarak kavrar.[35] Örneğin Marx hiçbir yerde karşımıza kendi kavramına erişmiş, tamamlanmış bir sermaye tözü çıkarmaz; çünkü sermaye, kendi hareketi içerisinde, sürekli çelişkilere, indirgenemez farklara ve asimetrik antagonizma süreçlerine uğrar. Yani sermaye hareket hâlindeki bir çelişkiler öbeğidir. Demek ki Marx'ın organizmacı toplum ve devlet kavramlarıyla uzlaşamadığı nokta, bizzat onun çelişki kavramından ve diyalektik düşüncesinden ileri gelmektedir. Fakat bu diyalektik düşünce, Marx'ın kendisinin *Kapital*'in Almanca ikinci baskısının önsözünde ifade ettiği gibi, Hegelci diyalektikten *farklı* olmakla kalmaz aynı zamanda onun *tam karşıtıdır da*.[36] Marx, bu önsözde mistik diyalektik ile rasyonel diyalektik arasında ayrım yapar ve ünlü tersine çevirmesini burada gerçekleştirir.[37] Mistik kabuğun içerisindeki bu rasyonel özü keşfetmek için onu tersyüz etmek gerekecektir. Artık söz konusu olan Hegelci İdea'nın yaşam öyküsü ve kendini dış dünyada cisimleştirmesi değil, maddi dünyanın iç çelişkilerinin dinamiği ve düşünce biçimindeki yansımalarıdır.

Bu mistik kabuktan rasyonel özü çıkarma işlemi, Althusser'in yorumlamasına göre, formu alıp maddeyi değiştirmekten ibaret değildir; aksine, çekip çıkarma işlemi çekip çıkardığı şeyi temelden dönüştürür. Althusser'in bu noktadaki kritik bakış açısı, bu işlemin steril bir eylem olmadığını; tersyüz etmenin, yapının temel fonksiyonlarında radikal bir dönüşüm yarattığını bulgular: "O hâlde, acısız bir söküp çıkarmanın söz konusu olmadığını ve bu görünürdeki kabuk soymanın aslında bir demistifikasyon olduğunu, yani söküp çıkardığını dönüştüren bir işlem olduğunu söyleyebiliriz."[38] Çünkü Althusser'e göre bu tersyüz etme işlemi *diyalektiğin doğası*

---

[35] Zaman kavramı konusunda da benzer bir durum geçerlidir. Massimiliano Tomba, *Kapital*'in, Hegelci mantık kategorilerinin bir uzantısı olmak şöyle dursun, tam da bütünün homojenitesini kıran çatışmalı zamansallıklarla örülü olduğunu gösterir. "*Kapital*'in yapısı şu ya da bu ölçüde Hegelci bir mantıksal bütünün yapısına ait değildir; senkronizasyonun nasıl işlediğini gösteren, çatışan zamansallıklarda temellenir." [Tomba, M. (2013). *Marx's Temporalities (s. 164)*. Çev. Peter D. Thomas. Leiden, Boston: Brill]. Kapitalizmde senkronizasyon, devletin ve sermayenin toplumsal zamanı ve mekânı hiyerarşik bir organizmanın parçası olarak örgütlemesi sonucu oluşur. Ancak emeğin canlı zamansallığı, senkronizasyonla uzlaşmaz bir karşıtlık içindedir; tıpkı arzunun anakronik zamansallığının bu senkronizasyona direnmesi gibi.

[36] Marx, K. (2010s). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I (s. 9)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 35*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

[37] *A.g.e.*, s. 20.

[38] Althusser, L. (2015). *Marx İçin (s. 117)*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki.

sorununu kaçınılmaz biçimde gündeme getirmiştir.[39] Yöntem ile sistemin bir bütün olarak birbirine bağlandığı Hegelci yapı içerisinden bu tür bir çekip çıkarma işleminin, çekip çıkardığı şeyde bir değişim yaratmadığını söyleyebilmek mümkün müdür? Marx'ın, Hegelci diyalektiği bir form olarak olduğu gibi koruduğunu söyleyebilmek için elimizde bir gerekçe yok aslında. Benim toplumsal zaman kavramı hakkındaki incelemem açısından bu söküp çıkarmanın son derece kritik bir hamle olduğunu ileride tartışacağım. Ancak şimdiden şunu belirtmem gerekiyor ki, Marx, kendi zaman sorunsalını, ancak diyalektiğin doğasındaki bu değişim yoluyla ekonomi düşüncesinin kalbinde kurabilmiştir. "Bütün ekonomi biçimleri zaman ekonomisine indirgenebilir" ifadesinin geniş erimini anlayabilmemiz için, burada, Marx'ın ne atomistik ne de organizmacı olan yeni bir düşünce kipliğiyle çalıştığını gözlemlememiz gerekir.[40] Zaman, Marx'ın ekonomi düşüncesindeki kurucu unsurlardan biri olarak, diyalektiğin gezindiği temel işlem alanlarındandır. Fakat zaman, ne İdea'nın *aşma* süreçlerindeki uğrakların bütüne zincirlenmesinin mantığını ne de aşkın bir sonsuzluğun yeryüzüne yansımasını temsil eder burada. Aksine, zaman varlıkların üretildiği, sınıf çatışmalarının gerçekleştiği *praxis*tir. Althusserci bir terimle söylersek, Marx zamanın kavramında radikal bir *kopuş yaratmış ve öğe değiştirmiştir*. Ancak bu öğe değiştirme işlemi, düşünce tarihinde zamanın kavramını ilk kez *praxis* düzeyinde kurmakla gerçekleşmiştir. Yani Marx'ın düşüncesinin kendi iç diyaloglarında gerçekleşen ve sadece onu ilgilendiren ya da onun Hegel'le ilişkisinde gerçekleşen bir kopuş değildir burada söz konusu olan. Marx, zamanın kavramını aşkınlık bilincinden koparmıştır. Bu yüzden Epikouros üzerine çalışmasında "değişim olarak değişim"[41] kavramsallaştırması son derece

---

[39] *A.g.e.*, s. 118.

[40] Marx, K. (2000). *Selected Writings (s. 396)*. Ed. David Mclellan. II. Edition, Oxford: Oxford University Press.

[41] Zamana ilişkin değişim-merkezli kavramsallaştırmalar genellikle zamanı bir akış ya da geçiş biçiminde tasarlarlar. Mario Radovan geleneksel zaman kavramını şu şekilde sunar: "Fiziksel dünya akan bir nehirdir: zaman, bu akışın miktarı ve yoğunluğunun ölçüsüdür (…). Değişim fiziksel gerçekliğe *içkin*dir: zaman da insanın bu gerçekliği algılaması ve anlamasının temel öğesidir. Fiziksel gerçeklik durmaksızın oluşan ve yok olan bir süreçtir. Değişim, *ontolojik ve epistemolojik olarak zamandan öncedir*: değişimi algılarız, zamanı değil." [Radovan, M. (2015). *On the Nature of Time (ss. 2-8)*, arXiv:1509.01498v1 (physics.hist-ph). (Erişim Tarihi: 09.12.2018)] "Değişim olarak değişim" ilkesi ise ne bu nehir imgesine ne de ölçüye indirgenebilir. Değişim, ontolojik ve epistemolojik olarak zamandan önce ise "değişim olarak değişim"in konumu nedir? Burada önemli bir problemle

önemlidir. Bu ontolojik belirleme, diyalektik bir zaman kavramına olanak tanımaktadır. Ancak Hegelci olmayan, hatta diyalektiğin iç sınırlarını ihlâl eden bir düşüncedir bu. Çünkü bir yandan değişimin kendisini ontolojik bir kopuşla varlıkların üretim sahasına getirirken diğer yandan ekonomiyi, zaman üzerindeki ve zaman içerisindeki kavgaların bir nesnesi hâline getirir. Değişim olarak değişim, duyumsal alanın formunu kurar, *praxis*in zamansal formülünü verir. Şimdi bu zamansal *praxis*i anlamak için zaman üzerindeki kavgaların en çarpıcı biçimde görüldüğü sürece geçmemiz gerekiyor, sermayenin üretim sürecine.

1. 1. Meta Üretiminde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi

Marx, burjuva iktisatçılarının çok temel bir hata yaptıklarını düşünür. *Grundrisse*'deki belirlemelerine göre, iktisatçılar, kullandıkları genel şablon yüzünden bir ürünün, sırasıyla, üretildiğini, bölüşüldüğünü, mübadele edildiğini ve tüketildiğini düşünmektedirler; bu kategorik bakış açısı sebebiyle üretim ilişkilerine içkin çelişkileri kavrayamamaktadırlar.[42] Oysa üretim ile tüketim, diyalektik açıdan bakıldığında, hem bir özdeşlik hem de bir fark ilişkisine tabidir. Örneğin üretim yapan birey, üretim araçlarını ve hammaddeyi tüketir.[43] İleride Marx'ın "üretken tüketim" olarak adlandıracağı sürecin ilk belirlemelerini *Grundrisse*'de buluruz. Marx burada hem kendi sunuş ve araştırma yöntemlerini tartışır hem de burjuva iktisatçılarının kategorilere hapsettiği üretim ilişkilerini yeni bir bakışla ele almak için önemli ipuçları sunar. Ben de burada Marx'ın, bu dört kategoriye indirgenmiş ekonomi düşüncesinin ötesine geçmek için yaptığı hamleleri izleyerek, kapitalist

---

karşılaşırız. Değişimin "önce" olabilmesinin koşulu nedir? Zaman kavramı eğer verili değilse değişim ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl "önce" olabilir? Marx, Epikouros'tan aldığı sapma kavramı yoluyla bu soruyu yeniden formüle etmemizi sağlar. İşte "değişim olarak değişim" ilkesinin önemi buradadır; böylece zaman, hareketin önce-sonrasının zamansallığına ait olmayan bir başka ontolojik-epistemolojik kaynağa gönderme yapar. Bu ise varoluşun öz tarafından kuşatılmasını engelleyen sapma dinamiğidir. Artık değişimi algılamamızın koşulu, fenomenal dünyayı kuran "değişim olarak değişim" kipidir. Epikouros'un zaman metafiziği, bize, duyulurun kendisine yansıması yoluyla kurulan fenomenal alanın tanımını verir ve Marx, bu zaman kavramını, olumsal bir *praxis*in formülasyonuna dek genişletir.

[42] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 169)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

[43] *A.g.e.*, ss. 169-170.

üretim sürecinde emek-zamanının, üretim zamanın, gerekli emek-zamanının ve artı-zaman kiplerinin nasıl örgütlendiğini inceleyeceğim.

İlk olarak üretim, Marx'a göre, tarihsel gelişmenin belli bir aşamasındaki bir toplumun maddi üretimi olarak kavranmalıdır ve Marx için bu toplum meta üretimi ve artı-değer yaratımı üzerine kurulu kapitalist toplumdur. Bu bağlamda, üretim; tüketimin, bölüşümün ve mübadelenin biçimlerini belirleyen ve bu belirlenimlerce belirlenen bir *karşılıklı ilişkiler* sahası içerisinde kavramsallaştırılır; işte bu kavramsallaştırmanın adı Marx'ta *üretim ilişkileri*dir.[44] Buradaki "karşılıklı ilişkiler" kavramına dikkat çekmemiz gerekiyor. Çünkü Marx'ta belirlenimin tek yönlü olmadığını; ekonominin süreçlerini kategorik olarak bölen burjuva iktisatçılarının aksine, Marx'ın üretim ilişkileri kavramsallaştırmasının tüm bu kategorileri birbirine kenetlenmiş süreçler olarak kavradığını anlayabilmek için anahtar kavramımız *karşılıklı ilişkiler*dir. Üretim ilişkilerinin süreçleri kategorik olarak bölündüğünde; üretim sürecinden çıkan bir ürünün bölüşüme, oradan mübadeleye ve son olarak da tüketime geçebildiğini düşünmek mümkündür. Fakat asıl sorun Marx için daha ilk süreçte tüm diğer süreçlerin hareketini veren itkiyi kavramaktır. Üretim aynı zamanda bir tüketimdir; çünkü "tüketimin nesnesini, tüketimin tarzını, tüketimin güdüsünü yaratmaktadır."[45] Karşılıklı ilişki kavramının dağarcığı içerisinden bakıldığında tüketim de "üretimin amacının, belirleyici bir gereksinim biçimini almasını sağlayarak üretim yeteneğini kışkırtır."[46] O hâlde üretim ile tüketim arasındaki bu karşılıklı ilişkileri, üretim ile bölüşüm ve üretim ile mübadele arasında da varsayabiliriz. Belirli bir üretim ilişkisi, artık sadece ürünün üretilmesiyle başlayıp biten kapalı bir süreç değildir; o ürünün bölüşüm ilişkilerine, mübadele ilişkilerine ve de tüketim süreçlerine nasıl girdiğini ve bu uğraklarda nasıl bir evrim geçirdiğini belirler; aynı zamanda bu uğraklardaki her dönüşüm tarafından da belirlenir. Son derece Hegelci tonları olan bu yorumlamalarda Marx'ın kullandığı diyalektiğin farkı; tıpkı aile ve sivil toplumun devlet karşısında maddi içeriği oluşturduklarını ve salt dolayımlanan bir uğraktan ibaret olmadıklarını düşünmesinde olduğu gibi, üretim

[44] *A.g.e.*, s. 169.
[45] *A.g.e.*, s. 159.
[46] *A.g.e.*, ss. 159-160.

ilişkilerinde de tüm uğrakların karşılıklı ilişkilerini hesaba katan, "gerçek farkları ortadan kaldırmayan bir diyalektik" düşüncesine sahip olmasıdır."[47] Peki, ne anlama gelir gerçek farkları ortadan kaldırmayan bir diyalektik ve Marx bunu sermaye analizinde nasıl kullanır? Bu diyalektiğin nasıl işlediğini ve özgür zaman kavramı açısından nasıl bir analiz imkânı yarattığını görebilmek için *Kapital*'in birinci cildindeki üretim süreci analiziyle başlıyorum. Burada, Marx'ın izlediği güzergâhı takip edeceğim.

1.1.1. Meta Üretimi

Üretim aynı zamanda gereksinimlerin üretimidir. Ancak gereksinim duyulan bir şeyi metaya dönüştürenin ne olduğunu çözümlemek gerekir. Çünkü gereksinim duyulan her şey meta değildir. Marx'ın *Kapital*'de açıkça ifade ettiği gibi, yalnızca kendi gereksinimleri için üretim yapan biri, yararlı bir nesne üretir, fakat bir meta üretmez.[48] O hâlde metayı çözümlemek için iki kavramı şimdiden ayırt etmemiz gerekir. Bir ürünün belirli bir gereksinimi karşılaması ve yararlılık ekseninde üretilmesi onu bir kullanım-değerine dönüştürür.[49] Burada öne çıkan bir diğer ayrım da nitelik ve nicelik arasındadır. Aslında kullanım-değeri olarak örgütlenen bir ürün, daima bir nitelik taşır. Ürünün gereksinimler ve yararlılık ekseninde üretilmesi onu niteliksel bir belirlenime sokar. Ancak ürün, meta değildir; ürünün meta olabilmesi için niteliğin niceliği taşıması; ürünün, salt gereksinimler ve yararlılık ötesinde bir başka değerle örgütlenebilmesi gerekir. Bir soyutlama olarak bakıldığında ürün, daima bir nitelik ve niceliktir; fakat üründe nitelik ile nicelik, gereksinim paradigması içerisinde kalırlar; bir başka deyişle yalnızca kendi gereksinmeleri için üretim yapan biri kendi gereksinimlerine uygun nitelikte ve nicelikte ürün üretecektir. Fakat metanın oluşabilmesi için niceliğin, kullanım-değerinin ötesine taşması ve diğer metalarla ortak bir değer ölçüsü içerisinde belirlenebilmesi gerekir. Artık buradaki nicelik kavramı, ürünün niceliği değil, metada cisimleşen emeğin ve zamanın kısacası emek-zamanının niceliği olacaktır. O hâlde metanın iki yönü

---

[47] *A.g.e.*, s. 184.
[48] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 45)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[49] *A.g.e.*, s. 40.

vardır. Bunlardan biri kullanım-değeri ve diğeri de mübadele-değeridir.[50] Marx burada on yedinci yüzyıl yazarlarının iki kavram arasında yaptıkları ayrımı gündeme getirir; bu yazarlar için *worth*, kullanım değerine *value* ise mübadele-değerine gönderme yapmaktadır.[51] Fakat bu ayrım yeterli değildir; çünkü mübadele-değerinin oluşumunu, metanın kurucu bileşimini ifade etmemizi sağlamaz. Peki, metanın oluşabilmesi için, metanın meta olarak üretilebilmesi için gerekli olan bu mübadele-değeri nereden gelir? Bir ürünü metaya dönüştüren şey, kapitalist üretim ilişkilerinin kendi doğasından mı ileri gelir? Üründen metaya doğru bu geçişte zamanın nicelik kategorisiyle bağıntısı nedir?

Bu soruların, Marx'ın meta çözümlemesinde kullandığı emek-zamanı kavramıyla açıklandığını göreceğiz. Fakat incelememin hedefleri açısından bu noktada şunu vurgulamam gerekiyor: Ürün ile meta zamansal bir incelemeye tabi tutulduklarında farklı belirlenimler kazanır. Gereksinim ve yararlılık ekseninde üretilen bir ürün, toplumsal zaman belirlenimine, daha doğrusu toplumsal emek-zamanı belirlenimine tabi değildir. Burada kendi ihtiyaçları için üretim yapan birinin zaman kullanımı, zaman ekonomisi söz konusudur. Elbette bu kişi, izole bir avcı ya da balıkçı değildir. Fakat sadece kullanım-değerleri yaratan biri olarak, nitelik ile nicelik arasındaki ayrımı, ürettiği ürünün ötesine taşımaz. Bir başka deyişle ürününde cisimleşen emeği ve zamanı, toplumsal emek-zamanının niceliksel komutasına bırakmamıştır. Bir bakıma onun emeğinin koşulları ile öznel emeği birbirinden ayrışmamış ve zaten kendisi de bir proletere dönüşmemiştir. Dolayısıyla onun ürünü, toplumsal emek-zamanının niceleme mantığına tabi değildir. Ancak kapitalist üretim tarzı tam da meta olarak metayı ve artı-değer üretimini kendi mutlak yasası olarak alır. Bu da

[50] Marx'ın üç terimli bir kavramsallaştırması söz konusudur burada: Değer, kulanım-değeri ve mübadele-değeri. David Harvey bu üç kavramı birbiriyle ilişkili olarak çözümlemek için son derece önemli bir ipucu sunmaktadır. "Kullanım-değerleri Newtoncu ve Kartezyen mutlak mekân ve zaman terimleriyle tanımlanabilecek fiziksel maddi şeyler dünyasında varolur. Mübadele değerleri hareketin ve meta mübadelesinin göreli mekân-zamanında yatar; değerler ise ancak dünya piyasasının ilişkisel mekân-zamanında anlaşılabilir." [Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz (s. 52)*. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis]. Demek ki bu üç kavramın her biri kapitalizmin mekân-zamanının belirli bir işlevine denk düşmektedir. Harvey'in çözümlemesi, bize, sermaye hareketinin hem mutlak hem göreli hem de ilişkisel mekân-zaman örgütlenmelerini sentezlediğini göstermektedir.

[51] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 40-41)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin. *Kapital*'i yayıma hazırlayan Engels'in dipnotlarında bu ayrımın, Marx ve Engels'in politik ekonomi eleştirilerinde ne ölçüde kritik bir yer tuttuğu açıktır.

demektir ki kullanım-değerini, mübadele-değerini taşımak üzere örgütler; niteliği niceliğe açar ve bu belirlenim eksenlerini ürünün ötesine geçirir. Üründe cisimleşen somut emek ve dolaysız zamandır; metada cisimleşense soyut emek ve dolayımlanmış zamandır. Bu tartışmayı derinleştirebilmek için mübadele-değerinin kaynağına inmemiz ve değerin özünü oluşturan emek-zamanı kavramının ilk önermelerini araştırmamız gerekiyor. Şunu da belirtmeliyiz ki sermayenin zamanı, *khronos*tur; benim kavramsallaştırmama göre *sermayenin khronos*udur bu. Tam burada karşımıza, Marx'ın *Kapital*'deki ilk denklem çözümlemesi çıkmaktadır.

1.1.1.1. *Kapital*'in Birinci Denklemi

Marx'ın *Kapital*'deki ilk denklemi şu şekildedir: "1 quarter buğday=x ton demir."[52] Dilersek kendi denklemlerimizi de üretebiliriz ama genel bir formül olarak şunu kullanalım: *x* kadar *a*= *y* kadar *b*. Buradaki eşitlik nerden kaynaklanmaktadır? Marx bu denklemde yalnızca iki terim görmez ve aslında kritik nokta burasıdır. Ona göre bu iki terim her ikisinde de "eşit miktarda ortak bir şeyi" varsayar.[53] Ancak bu üçüncü şeyin ilk özelliği ne birinci terime ne de ikinciye özdeş olmasıysa ikinci özelliği de her iki terimin de ona indirgenebilir ve onun cinsinden ifade edilebilir olmasıdır. Bir başka deyişle, metalar dünyasındaki bu üçüncü unsur, onları birer nitelik ve kullanım-değeri olarak değil, tam da birer nicelik ve mübadele-değeri olarak örgütler. Bu noktada, üçüncü unsurun tam da toplumsal emek-zamanı olduğunu belirtmemiz gerekir. Buğday ile demirde, a ile b'de eşit miktarda cisimleşen şey emektir; emeği bir miktar olarak komuta eden ise sermayenin *khronos*unun temel işlemcisi olan emek-zamanıdır. Marx'ın değer tartışmasının merkezini de oluşturan bu kavram, emeğin biçimine ilişkin analizleri ve kapitalist üretim tarzında emeğin karşılaştığı dönüşümleri anlamak için elzemdir. İşte üründe olmayan bu değer ilişkisi metanın asli yapısını oluşturur. *x* kadar *a* ile *y* kadar *b*'yi eşitleyen sistemin özdeşlik mantığı, sermayenin *khronos*u için temel aksiyomu oluşturur. Fakat burada metanın, kullanım-değerini iptal etmediğini; aksine, kullanım değerini mübadele-değerinin taşıyıcısı olarak belirlediğini saptamamız gerekir. Bu

[52] *A.g.e.*, s. 41.
[53] *A.g.e.*, s. 42.

açıdan *kullanım-değeri olarak meta* ifadesi içerisinde bir çelişki barındırmaz. Bu yönüyle metalar, birbirinden farklı niteliklere, birbirinden farklı gereksinim nesnelerine ve farklı yararlılık birimlerine işaret ederler; mübadele-değeri olarak ise farklı miktarları, farklı nicelikleri temsil ederler.[54]

Marx'ın örneğindeki buğday, ekmek yapımı için gerekliyse, demir de lokomotif yapımı için gereklidir. Fakat bu düzeyde hâlâ kullanım-değeri olarak metadan bahsederiz. Buğdayın ve demirin mübadele-değeri olabilmesi için bir üçüncü şeye ihtiyaçları vardır; onlarda cisimleşen emek niceliğine ve ilk planda karşımıza bu niceliğin ölçüsü olarak çıkan toplumsal emek-zamanı kavramına.

Demek ki meta, kullanım-değeri ve mübadele-değeri olarak, bu iki yönüyle analiz edilmelidir. Ancak kapitalist üretim tarzı, meta olarak meta üretimini ve ileride tartışacağımız artı-değer üretimini kendi mutlak yasası olarak aldığından, kullanım-değeri ile mübadele-değeri *eşit* iki yön değildir. Burada kullanım-değerinin yapısında radikal bir değişimle karşılaşırız. Kullanım-değerinin üründeki biçim belirlenimiyle metadaki biçim belirlenimi bir ve aynı belirlenimler değildir. Peki, buradaki dönüşümü nasıl anlamalıyız? Bu, nesnenin kendisindeki niteliksel bir değişim midir? Yoksa onu toplumsal üretime bağlayan mantıktaki niceliksel biçim belirleniminin değişimi midir?

Kendi gereksinimleri için 1 quarter buğday üreten kişinin bu üründe cisimleşen emeğinin biçim belirlenimi ile 1 quarter buğdayı *x* ton demirle mübadele etmek üzere üreten veya işçilerine ürettiren kapitalistin bu metada cisimleştirdiği emeğin biçim belirlenimleri arasında ne tür bir fark olabilir? Sermayenin *khronos*u için özdeşlik mantığı, farkı niceliksel bir yapıya sıkıştırır. "1 quarter buğday=*x* ton demir" denklemi bize iki farklı şeyin eşitliğini belirtir ama ontolojik açıdan bakıldığında böyle bir eşitlik mümkün değildir. Buğday ile demiri eşitleyebilmek için onlarda nitel olarak farklı olanı niceleyerek özdeşleştirmek gerekir. Dolayısıyla meta, ontolojik bir çelişkiler alanına yansıtılmıştır. Meta daima diğer metalarla ilişkisi bakımından metadır; burada bir özdeşlik ve karşılıklılık mantığı kuran kapitalist

[54] *A.g.e.*, s. 50.

üretim tarzı, asli dönüşümü emeğin biçim belirlenimi üzerinden gerçekleştirir. Bu nokta, Marx'ın sermaye analizi açısından son derece önemli olan bir kavramla temas etmemizi sağlayacaktır: *soyut emek*.

1.1.1.2. Soyut Emek

Marx'ın ilk denklem çözümlemesi, buğday ile demiri, a ile b'yi birbirine eşitleyebilmek için, her iki terimde de aynı miktarda ve ortak bir şey olması gerektiğini gösterdi. Bu ortak ve aynı miktardaki şey, belirli bir miktardaki emektir. Fakat buğdayı üreten faaliyet ile demiri üreten faaliyet maddi bakımdan aynı türde faaliyetler olmamalarına karşın, onlarda cisimleşen emek nasıl olur da bir *miktar* olarak belirlenebilir? Niteliksel olarak farklı olanları niceliksel olarak belirleyen nedir?

Kullanım-değerinden soyutlanmış bir ürün, bir gereksinim nesnesi olma özelliğini yitirir. Yalnızca mübadele-değerinin bakış açısından bakıldığında nesnenin demir mi buğday mı, a mı yoksa b mi olduğunu bir önemi yoktur. Marx'ın deyişiyle "maddi bir şey olarak varlığı yok olmuştur."[55] Artık önemli olan "*x* kadar" ve "*y* kadar" şeklindeki niceliksel belirlemelerde ortak olan emek miktarıdır. Birbirinden farklı nitelikteki metalarda cisimleşen ve aynı zamanda hepsini sermayenin *khronos*unda eşitleyebilen bu emek biçimine Marx *soyut emek* der.[56] Mübadele-değeri açısından bu metaların hepsini üreten türdeş bir emek biçimi varsayılır ve kapitalist üretim tarzı, metalar dünyasının soyut ve öznel özünü işte bu soyut emek kategorisiyle kurar. Somut emeğin soyut emeğe bu dönüşümü, yine kendi gereksinimleri için

---

[55] *A.g.e.*, s. 50.

[56] Moishe Postone, soyut zamanı, toplumsal soyut emeğin dolayımlama işleviyle birlikte tanımlar. Bu tanımlamaya göre, soyut emek kategorisi, emek denilen faaliyetleri toplumsal anlamda homojenleştiren ve niceleyen bir işlevin soyutlamasıdır: Buradaki kritik nokta, soyut emeğin ancak kapitalist değer ilişkileri içerisinde ortaya çıkabilen bir kategori olmasıdır. Soyut emek, emek dediğimiz çeşitli faaliyetlerin ardında değer-zaman bağıntısına göre işleyen bir soyutlamadır, elbette aktif bir soyutlamadır: "Kapitalizmde emek, kullanım-değerleri üretirken, maddeyi belirli bir şekle sokan yönelimsel faaliyet –Marx'ın "somut emek" dediği şey– olarak görülebilir. Marx, toplumsal olarak dolayımlayan bir faaliyet olarak emeğin *işlevi*ne ise "soyut emek" der. Emek diyebileceğimiz etkinliğin çeşitli türleri her toplumda mevcuttur (somut emek kategorisinin belirttiği "dünyevileştirilmiş" genel form olmasa dahi), ancak soyut emek kapitalizme özgüdür ve dolayısıyla daha yakın bir incelemeyi gerektirir." Postone, M. (2003). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory (s. 158)*. Cambridge: Cambridge University Press].

üretim yapan bir bireyin emek biçimine yakından bakılarak anlaşılabilir.[57] Sadece yararlılık ekseninde üretim yapan biri için emek, somut emek biçimini alır; çünkü ürettiği ürün herhangi bir mübadele-değeri içerisinde tanımlanmaz ve dolayısıyla bu ürünü bir başka ürünle herhangi bir denkleme sokmak da mümkün olamaz. Oysa bu kişi ürününü mübadeleye soksaydı bir değer belirlenimi saptamak zorunda olacaktı. O zaman, bu ürünü bir metaya dönüştürmek zorunda kalacak ve ürettiği metada cisimleşen toplumsal emek-zamanı ile mübadele karşılığında elde edeceği metada cisimleşen emek-zamanı bakımından bu iki meta arasında bir eşdeğerlik mantığı kuracaktı. Fakat bu, metanın kapitalist üretim tarzında da gerçekleşen bir şey olabilir. Yani bir kavim *x* kadar şeker verip *y* kadar buğday alabilir. Bu durumda metanın kapitalizm öncesi birtakım mübadele biçimleriyle donanmış olduğunu eklemek gerekir.

Elbette metayı keşfeden kapitalist üretim tarzı değildir; ancak metayı meta olarak üretmeye, onu biriktirmeye ve artı-değer üretimini kendi temel hedefi olarak belirleyen kapitalist üretim içerisinde yeni olan işte bu *soyut emek* belirlenimidir. Fakat burada tam da zamansal çözümlememizi doğrudan doğruya ilgilendiren bir soru ortaya çıkar. Soyut insan emeğinin içerisinde cisimleştiği bir metanın değeri nasıl ölçülecektir? Bu değerin büyüklüğü ve bu değerin özü arasındaki ayrımı ileride inceleyeceğiz. Şu an sadece değerin büyüklüğünün ölçüsüyle ilgileniyoruz. Marx, *Kapital*'de bu sorunla karşılaştığında, çözümü tam da sermayenin *khronos*u üzerinden geliştirir:

> Peki, değerin büyüklüğü nasıl ölçülecek? Açıktır ki bu değer büyüklüğü, metanın içerdiği, değer yaratıcı özün, bir başka deyişle emeğin niceliğiyle ölçülür. Emeğin niceliğiyse kendi süresiyle ölçülür ve emek-zamanının ölçüsü de hafta, gün ve saat şeklinde ifade edilir.[58]

---

[57] Marx, bireyin emek-zamanı ile genel emek-zamanı arasındaki ilişkiyi metaların eşdeğerlik ilişkileri üzerinden kurarak, soyut zaman ile emeğin metalaştırılması arasındaki ilişkiyi deşifre eder: "Bireyin emeğinin sonucunun, bir mübadele-değeri olabilmesi için, bir *genel eşdeğer* ile sonuçlanması gerekir; bireyin emek-zamanının, genel emek-zamanını temsil etmesi, ya da genel emek-zamanının bireyin emek-zamanını temsil etmesi gerekir." [Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (s. 51)*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol]. Eğer bu çift yönlü temsil ortadan kaldırılırsa somut emeğin soyutlanması olanaksız hâle gelir ve zamana göre ücret sistemi de çöker.

[58] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 43)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

Buradaki sorun en azından ontolojik bir perspektifle incelenmeye muhtaçtır. İlk olarak ölçülebilirlik meselesini gündemimize alalım ve birinci perspektifi ontolojik bir incelemeye ayıralım. Unutmayalım ki şu an değerin büyüklüğünün nasıl ölçüleceğiyle ilgileniyoruz ve şu anda bunun ontolojik açıdan nasıl da imkânsız olduğunu göreceğiz. Kullanım-değeri ve mübadele-değeri gibi iki yöne sahip olmakla birlikte, metanın değerinden bahsedildiğinde aslında mübadele sürecine giren metaların piyasada ortaya koydukları ortak öze gönderme yapıyoruz. Bir başka deyişle, metaların değer belirlenimleri onları içeren denklemlerin üçüncü terimini, soyut emeği ve emek-zamanını işaret eder. Değerin büyüklüğünü ölçebilmek için türdeş ve eşbiçimli bir emek biçimi olarak soyut emek kategorisine ihtiyaç duyan bu sistemin mantığına göre, metanın değeri bakımından gerçekleşen birinci ölçümde ölçülen şey *metanın değeri*, bu değeri ölçen ise *büyüklüktür*. Ancak büyüklük kavramı analitik olarak ölçülebilirliği varsayar ve burada ikinci bir ölçüm daha gerçekleşir. İkinci ölçümde ölçülen değerin büyüklüğü ölçen ise o metayı üretmek için toplumsal olarak gerekli emek miktarıdır, emek niceliğidir. Marx'ın ortaya koyduğu argümanı izlersek, bu emek niceliğini ölçen üçüncü ölçüm düzeyine varırız. Burada ölçülen şey emek niceliği ve ölçen tam da sermayenin *khronos*u olarak hafta, gün ya da saattir. İşte benim açımdan ontolojik problem de burada yatmaktadır.

*Khronos*un kendisi, politik ekonominin rasyonalitesinde bürünmüş olduğu bu biçimi bakımından, tıpkı büyüklük kavramı gibi analitik olarak ölçülebilirliği varsayar. Zaten karşımızda hafta, gün ve saat gibi, niceliksel zaman belirlenimleri vardır. Ontolojik sorunsal şudur: Ölçülebilir olan aynı zamanda nasıl olur da ölçen olabilir? Bir şey aynı anda hem ölçen hem de ölçülen olabilir mi? Marx, kapitalist üretim tarzı içerisinde metanın analizini yaparken niçin gün, hafta ya da saat gibi ölçülebilir birimlerde durmaktadır? Niçin bu zamansal dokuyu sonuna dek ayrıştırmamakta, sermayenin *khronos*unun örtbas ettiği paradoksu günyüzüne çıkarmamaktadır? Aslında bu konuda Marx'ın amacının sermayenin zamansal analitiğini yapmak veya sermaye kavramına içkin zaman kavramlarını açığa çıkarmak olmadığını belirtmemiz gerekir. Marx için asıl sorun, sermayenin kendi hareketi içerisinde üründen paraya dek geçirdiği bütün başkalaşımları takip ederek, sermayeye içkin

çelişkileri açığa çıkarmak ve kapitalist üretim ilişkilerinin tarihsel gelişimini, farkları yok etmeyen bir diyalektiğin bakış açısından sergilemektir. Ancak söz konusu başkalaşımların ve çelişki mevkilerinin yoğunlaştığı en önemli eksenlerden biri olan sermayenin zamansal örgütlenmesine odaklandığımızda, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde sermaye kavramının bu toplumsal zaman örgütlenmeleri olmaksızın niçin düşünülemeyeceğini daha iyi anlarız. Çünkü sermaye eğer bir *şey* olmaktan öte bir *ilişki* olarak kavramsallaştırılacaksa, onun varlığında bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini sormamız gerekir.[59] Marx'ın şey kategorisi ile ilişki kavramı arasında yaptığı bu ayrıma yakından baktığımızda, asıl ontolojik sorunsala temas etmiş oluruz. Şey, bu noktada Heideggerci bir ayrım kullanırsak, ontik bir tasarımdır ve kavramsal olarak zamanı dışlar; ilişki kavramıysa hem bir varlığın kendi içsel ilişkilerini hem de kendi dışındaki varlıklarla kurduğu dışsal ilişkileri kendi repertuarında taşır. Şey, modern felsefenin klasik mekân kavramına sıkışır ve gerçekliği bir tümlük olarak temsil eder; oysa ilişki zamansaldır; varlığı kapalı bir tümlük olarak değil birtakım bileşenlerden, dönüşümlerden ve uğraklardan örülü bir bileşke olarak kavrar. Sermaye bir şey olarak alındığında, Engels'in Marx için son derece önemli olan erken dönemli bir makalesinde, "Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi"nde belirttiği gibi, "sandık içine kilitlenmiş" sermaye olarak kalır.[60] Şey olarak sermaye ölüdür; bir ilişki olarak ise üretilir, dolaşıma girer ve yeniden-üretim süreçlerinden geçerek çoğalır. O hâlde sermayenin hücre-birimi olan metayı mekanik düzeyde ve klasik mekânsal şablonda incelemek büyük bir hata olacaktır; metanın zamansal boyutu deşifre edilmelidir. Onun değerinin büyüklüğünü ölçülebilir hâle getiren mantık, sermayenin kavramını *ilişki* düzeyinde anlamayı zorunlu kılar. İşte soyut emek tartışmasını niçin ilişki kavramının perspektifine yerleştirmemiz gerektiği bu noktada daha da açık hâle gelir.

Soyut emek, bir üründe dolaysızca cisimleşen ve kendi nitel farkını koruyan somut emeğin aksine, kapitalist üretim tarzında üretilen tüm metaların değer büyüklüğü için

---

[59] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 193)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
[60] Engels, F. (2011). "Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi," *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe (s. 353)*. Çev. Kenan Somer. 4. Baskı, Ankara: Sol.

temel ölçüm birimini sağlar; böylece metalar dünyası için ortak bir ölçü birimi elde edilmiş olacak ve metalar arasındaki ilişkiler belirlenebilecektir. Her meta, ne işe yaradığından ve hangi gereksinimleri karşılamak üzere üretilmiş olduğundan bağımsız olarak, içerisinde cisimleşen toplumsal olarak gerekli emek-zamanı üzerinden diğer metalarla bir değer ilişkisine sokulacaktır. Değer bir şey değil bir ilişkidir bu açıdan.[61] Marx'ın bakış açısından değer ile gereksinim paradigmaları, metanın iki yönünün analizinde, sermayenin özündeki çelişkiler yumağını açığa çıkarmak üzere çarpışmaktadır. Bu çelişkiler yumağı sermayenin zamansal örgütlenmesine içkindir.

1.1.1.3. Toplumsal Olarak Gerekli Emek-Zamanı

Sermayenin üretiminde toplumsal zamanın örgütlenmesi sorunu için en kritik kavramlardan biri toplumsal olarak gerekli emek-zamanıdır. Ancak daha şimdiden *gerekli emek-zamanı* ile *toplumsal olarak gerekli emek-zamanı* kavramlarının aynı şeye gönderme yapmadıklarını belirtmeliyiz. Gerekli emek-zamanı, emekçinin kendi canlı varlığını devam ettirmek için çalışması gereken süreyi ifade eder, toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ise bir metayı, "normal üretim koşulları altında, o dönem mevcut ortalama hüner derecesiyle ve yoğunluğuyla üretebilmek için gerekli zamandır."[62] Gerekli emek-zamanı ve artı emek-zamanı kipleri hakkındaki ayrım ve bağıntıları, sermayenin *khronos*una ilişkin çözümlememiz derinleştikçe irdeleyeceğiz.

---

[61] Stavros Tombazos, kullanım-değerinin nitel, mübadele-değerinin ise nicel olduğu belirlemesinin ötesine geçerek, değeri toplumsal bir düzenleme ilkesi olarak okumayı önerir. Bu konuda Antonio Negri de emek-zamanının bir ölçü olmasının yanı sıra bir komuta mantığı oluşturduğunu vurgular. O hâlde değer ilişkisini büyüklük bakımından belirleyen emek-zamanı iktidar ilişkileriyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Sadece politik ekonomi düzeyindeki üretim ilişkileri bakımından değil onlara paralel olarak çalışan öznenin yaratılma sürecinin bir parçası olarak incelenmelidir. Diğer yandan bir ilişki olarak değer, Tombazos'a göre, nicel olabilir fakat niceliksel olana indirgenemez: "Değer, sözde kesin bilimlerce uygulanan yerleşik ölçüm yöntemlerinden kaçıp kurtulduğundan nicelikle aynı düzene ait değildir. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı bir nicelik değil, bir "bağlantı", bir "ilişki", bir "düzenleyici" ilkedir. Yalnızca, kendisini kendi içinde dışa vuran bir farkın etkisi aracılığıyla nicelenebilir." (Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital (s. 4)*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill]. Tombazos'un buradaki "fark" vurgusu, Marx'ın değeri *in actu bir soyutlama* olarak çözümlemesiyle uyum içindedir. Bu soyutlama etkileriyle gerçektir ve benim çözümlememe göre değer-merkezindeki her değişim soyutlamanın toplumsal iktidar ilişkileri içerisindeki konumunu farklılaştırır.

[62] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 43)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

Şimdi sadece şu noktada kalalım: Toplumsal olarak gerekli ortalama emek-zamanı, metanın değer büyüklüğünü belirlemek için en temel ölçütümüzdür ve bu ölçüt de *khronos* olarak zamanın, daha doğrusu kozmik zaman birimlerinin kronolojik zaman birimlerine dönüştürülmesiyle gerçekleşir. Burada şunu sorabiliriz elbette: Dünyanın kendi çevresinde, Ay'ın çevresinde veya Güneş'in çevresinde dönüşü üzerinden geliştirilen kozmik zamansal birimlerle sermayenin üretimin ve dolaşım süreçlerinin zamansallığı arasında nasıl bir bağ kurulabilmiştir? Dünyanın kendi etrafında döndüğü süre ile işçinin bir işgünü arasındaki bağıntıyı kuran şey, Gün kavramını kozmik bir zamansal birim olmaktan çıkaran şey sermayenin *khronos*udur. Sermaye bize kozmik bir bakış açısından görünen zamanı, *khronos* olarak temsil eder. Kuşkusuz işçi için bir işgünü –*yayılımsal* (*extensive*) düzeyden bakıldığında– Dünya'nın bir gününden kısadır; ancak vardiya sisteminin geliştirilmesiyle ve emeğin yoğun kullaımı vasıtasıyla sermayenin çarkları da kendi etrafında durmadan dönme becerisi kazanmış ve işgünü ile gün arasındaki ilişkiyi *yeğin* (*intensive*) bir düzlemde yeniden kurmuştur. İşgünü tartışmamızda bu noktayı açmak istiyoruz, şimdilik toplumsal olarak gerekli emek-zamanı kavramına odaklanalım; çünkü *toplumsal zaman* kavramının en önemli bileşenlerinden birini bu oluşturuyor. Peki, bir meta için örneğin *x* ton demir için toplumsal olarak emek-zamanı sabit bir nicelik midir? Marx'ın burada, *ortalama hüner derecesi ve yoğunluğu* ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Çünkü öyle iş kolları vardır ki son derece yetkin bir hüner ve ortalamanın üzerinde bir yoğunluk gerektirir. Fakat burada söz konusu olan soyut emekle birlikte anılması gereken basit emek kavramıdır. Basit emek, işte bu ortalamanın ifadesidir.[63] Emeğin hüner derecesindeki bir artma veya azalma, onun yoğun kullanımındaki bir değişim, toplumsal olarak gerekli emek-zamanında da bir

[63] Basit emek, emeğin emek-zamanı disiplinine tabi olabilmesinin bir koşulu olmasının yanı sıra, hüner taşıyan kalifiye emeğin de sermaye tarafından nicel olarak kat edilebilmesi ve değer-merkezine dâhil edilebilmesini sağlar. Böylece kalifiye emeğin bir saati ile basit emeğin bir saati aynı değer niceliğine gönderme yapmaz fakat bunun koşulunu da ancak kalifiye olanın basit emek türünden ifade edilebilmesi sağlar. Aralarındaki nitel fark şimdi nicelenebilir olmuştur. Bütün emek türlerinin basit emeğe dönüştürülebilir olması, onların emek-zamanı cinsinden ifade edilebilir olduklarını gösterir: "Peki, ama *emeğin miktarı* nasıl ölçülür? Emeğin sürdüğü zamana göre, emeği saatle, günle vb. ölçerek. Bu ölçüyü kullanmak için, elbette ki, bütün emek çeşitleri, birim olarak, ortalama ya da yalın emeğe indirgenirler." [Marx, K. (2009). *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 109)*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol].

değişim anlamına gelir. Bu bakımdan toplumsal olarak gerekli emek-zamanı aslında sürekli değişim içerisindedir.

Marx'ın bu tartışmayı yaparken bir tembellik sorunsalına değindiğini gözlemleriz. Çünkü kimi burjuva iktisatçıları, işçi ne kadar tembel ve beceriksiz olursa, toplumsal olarak gerekli emek-zamanı o kadar uzayacaktır ve dolayısıyla metanın içerisinde de ortalamanın üzerinde bir emek-zamanı cisimleşecektir tezini ileri sürmüşlerdir. Oysa toplumsal emek-zamanı bir komuta mantığı oluşturur; ortalama hüner ve becerinin altında kalanları ya üretim sürecinden dışlar ya da ortalamaya çeker. Yani, bir toplumda ortalama hüner ve beceri bakımından ve toplumsal olarak gerekli emek-zamanına göre, 1 ton demirin üretilmesi için 1000 kişi 5'er saat çalışıyorsa; 1 ton demirde 5000 saatlik emek-zamanı gerçekleşmiş demektir. Diyelim ki yeni makinelerin kullanılması ve emek ile makine arasındaki bileşim yoluyla ortalama hüner derecesi ve emek yoğunluğu artmış olsun. Üretici güçler ve üretim araçlarındaki bu gelişme sonucunda 1 ton demirin üretilmesi için 1000 kişi 1'er saat çalışmak zorunda olsun. Bu durumda 1 ton demirin üretilmesi için gerekli zaman 1000 saate düşmüştür. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanının komuta mantığına göre, yeni teknolojiyi kullanmayan işçiler, yeni teknolojiyi kullananlara göre 5 kat daha yoğun emek sarf etmek veya 5 kat daha uzun süre çalışmak zorunda kalacaklardır.

Marx'ın örneği İngiltere'de buharlı tezgâhların kullanılması sonucu belirli bir miktar ipliği üretmek için gerekli zamanın yarıya düşmesini gündemine alır.[64] Buna göre el tezgâhında çalışan işçiler, makineyi kullananlara göre iki kat fazla çalışmak zorundadırlar. Ancak Marx için buradaki kritik nokta, "bu değişiklikten sonra, emeklerinin bir saatlik ürününün yalnızca yarım saatlik toplumsal emeği temsil etmiş ve bunun sonucu olarak da eski değerinin yarısına düşmüş olması"dır.[65] Örneğimizdeki demir işçilerinin emeğinin değer kaybı ise çok daha fazladır. Çünkü yeni gelişme sonucunda 1 ton demir 1000 saatte üretilmekte fakat eski sistemle çalışan işçiler aynı değer niceliğini 5000 saatte üretebilmektedir. Artık bu eski

[64] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 43)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[65] *A.g.e.*, s. 44.

sistemle çalışan işçilerin toplumsal emeğinin bir saati 5 kat değer kaybına uğrar. Demek ki bir metanın değerinin büyüklüğünü belirleyen toplumsal olarak gerekli emek-zamanı akyiomatiği, bir toplumdaki bütün emek biçimleri için ortak bir referans noktası oluşturur. Somut emek biçimlerini kendi soyutlama mantığında yeniden inşa ederek meta üretimine bağlar. Şimdi elimizde sermayenin *khrono*sunu çözümlemek için son derece önemli bir belirlenim var: Metanın değerin büyüklüğü, içerdiği toplumsal olarak gerekli emek-zamanıyla belirlenir.[66] Marx'ın buradan çıkardığı önemli bir sonuç şudur: "Eşit nicelikte emek içeren ya da aynı sürede üretilebilen metaların değerleri aynıdır."[67] Şimdi, ilk denklemi hatırlarsak, "1 quarter buğday=x ton demir" denklemindeki gizem ortaya çıkmış olur. 1 quarter buğday ile *x* ton demiri eşitleyen üçüncü unsur yani değer, toplumsal olarak gerekli emek-zamanıyla belirlenir. Artık gereksinim paradigmasının değil değer ilişkisinin hakimiyetindeki bir dünyanın, metalar dünyasının yasalarıyla karşı karşıyayız. Burada emeğin üretkenliği, toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ve metanın değeri arasında özel bir denklem vardır.

Toplumsal emeğin üretkenliği arttıkça, toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ve metanın değer büyüklüğü azalır; toplumsal emeğin üretkenliği azaldıkça diğer iki terim artış gösterir. Demek ki ilk terimle diğer ikisi arasında bir ters orantı söz konusudur. Marx'ın bu denklemi ifade edişi son derece açıktır: "Bu nedenle, bir metanın değeri, o metada maddeleşmiş emeğin miktarı ile doğru orantılı, üretkenliği ile ters orantılıdır."[68] Şimdi bu denklemi sermayenin *khrono*sunun penceresinden formüle edebiliriz. Elimizde üç terim var; değer, emek ve zaman. Sermayenin üretim sürecinde değer, toplumsal zamanla doğru orantılıdır. İşte Marx'ın zaman ekonomisi paradigmasının anahtar denklemi budur. Ancak ileride ele alacağımız gibi değer ile zaman arasındaki ters orantıyı yaratan şey, sermayenin dolaşım süreci içerisinde karşımıza çıkacaktır. Bu ters orantı ise devir zamanı tarafından kapsanarak aşılacaktır. Şimdi değer sorununa daha yakından bakacağız.

---

[66] *A.g.e.*, s. 44.
[67] *A.g.e.*, s. 44.
[68] *A.g.e.*, ss. 44-45.

1.1.1.4. Değer Sorunu

Peki, politik ekonominin bu eleştirisi açısından hava, su, işlenmemiş toprak, nehirler vb.nin bir değeri var mıdır? Eğer varsa bu ne tür bir değer olarak kavramsallaştırılabilir? Doğanın insana sunduğu şeyler gereksinim paradigmasının ötesinde bir değer ilişkisine girerler mi? Marx'a göre doğal şeylerin kullanım-değeri vardır ama onlar kendi başlarına bir mübadele-değerine sahip değillerdir.[69] Çünkü doğal şeyler, içlerinde herhangi bir emek niceliği taşımazlar ve dolayısıyla değer ilişkisinin ihtiyaç duyduğu soyut emek biçiminden yoksundurlar. İster doğanın ürettiği isterse de gereksinimleri ekseninde üretim yapan birinin ürettiği bir kullanım-değeri olsun, burada söz konusu olan yalnızca niteliktir; eğer metayı, sahip olduğu iki yönden biri olan kullanım-değeri açısından çözümlersek, Marx'a göre, metaya soracağımız sorular "Nasıl?" ve "Ne?" sorularıdır; yani niteliği bildiren sorulardır; ancak, metaları mübadele-değerleri esasında çözümlemeye başladığımızda karşımızda iki farklı soru kipi buluruz: "Ne kadar?" ve "Ne sürede?"[70] İkinci soru kipleri niceliği sorar ve konumuz açısından son soru, sermayenin *khronos*unun işlediği güzergâhı verir. Demek ki sermayenin üretiminde toplumsal zamanın örgütlenmesi sorunu etrafında, bir mübadele-değeri olarak meta bir nicelik ve zaman sorunu olarak çözümlenmelidir. Marx tam bu noktada İngilizcedeki iki sözcüğü kullanım-değeri ve mübadele-değeri yaratma süreçleri açısından ayırma imkânına gönderme yapar. *Work* (iş) kullanım-değerleri yaratma sürecine, *Labour* (emek) ise mübadele-değerleri yaratma sürecine gönderme yapar.[71]

Şimdi değer ilişkisinin ve değer kavramının genel belirleniminin izleri açığa çıkmaya başlıyor. Doğanın sunduğu bir şey, kullanım-değeri olarak belirlenebilmesine rağmen, değer ilişkisinin toplumsal niteliğinden yoksundur. Bir başka deyişle değer, "ancak metanın metayla toplumsal ilişkisi içerisinde kendini gösterir."[72] *Kapital*'deki ilk denkleme yeniden baktığımızda, buğday ile demir arasındaki niceliksel eşitlik ilişkisini kuranın ancak toplumsal bir ilişki olabileceğini aksiyomatik olarak görürüz.

---

[69] *A.g.e.*, ss. 44-45.
[70] *A.g.e.*, s. 47.
[71] *A.g.e.*, s. 50.
[72] *A.g.e.*, s. 51.

Ancak bu denklemi biraz daha derinden okuduğumuzda değeri ifade edilen meta ile değeri ifade eden araç olarak meta arasındaki ayrımı ortaya koymamız gerekir. Şimdi Marx bize yeni bir denklem sunar: "20 yarda keten bezi=1 ceket."[73] Burada değeri ifade edilen meta olan keten bezi ile değeri ifade eden meta olan ceket arasındaki eşitleme denklemin temelini oluşturur. İlki bir *göreli değer* ve ikincisi bir *eşdeğer* olarak belirlenir. Fakat buradaki kritik nokta şudur: Böyle bir eşitlik kurduğumuzda aslında birbirine eşitlediğimiz şeyler ancak yüzeysel planda keten bezi ile cekettir. Daha temelden bakıldığında birbirine eşitlenenler, keten bezinde cisimleşen emek ile cekette cisimleşen emektir. Bu denklem öncelikle bu iki farklı kullanım-değerini üreten emek biçimlerini eşitler; her iki emek biçimini de soyut emek olarak, soyut insan emeği olarak örgütler.

Marx'ın değer kavramının kalbine doğru attığımız adımlarda bir diğer önemli nokta da şudur: Emek değer yaratır; yani kullanım-değerleri yaratır; kullanım-değeri yaratan iki şeyden biri doğa ise bir diğeri de emektir. Fakat emek, ancak "nesne biçiminde cisimleştiği zaman, donmuş durumdayken değer hâlini alır."[74] Yani emeğin kendi başına bir değeri yoktur; emek, akışkan hâldeyken, henüz bir metada cisimleşmemiş durumda bir potansiyel olarak varken toplumsal değer ilişkisine dâhil değildir. Demek ki toplumsal değer ilişkisi mekân ve zaman bakımından belirlenmelidir. Marx'ın *Grundrisse*'de yaptığı önemli bir ayrımı, tartışmamızın bu kısmını derinleştirmek için yeniden gündeme getirebiliriz.

Marx, *Grundrisse*'de, "mekânda mevcut olan emek" ile "zamanda mevcut olan emek" arasındaki ayrımı sermaye-dışı gerçeklik olarak emek tartışmasında ele alır.[75] Mekânda mevcut olan emek, bir üründe cisimleşmiş ve donmuş emektir. Hem değer yaratan hem de değer biçimini almış emektir bu. Marx'ın "geçmiş emek" kavramı da bu noktaya yerleştirilebilir. O hâlde mekânda mevcut olan emek, emeğin kendi faaliyeti bakımından ele alındığında, bir nesneyi kendi mekânı olarak alır ve orada faaliyetini dondurur; bu yönüyle mekânda mevcut olan emek "donmuş emek"tir.

---

[73] *A.g.e.*, s. 53.
[74] *A.g.e.*, s. 54.
[75] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (ss. 411-412)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

Henüz mekânsallaştırılmamış, bir nesnede dondurulmamış zamansal emek, ya da bir kapasite ve olanaklılık olarak, bir potansiyel olarak emek bir mekânda, bir üründe cisimleştirildiği zaman, faaliyeti bakımından değil ama zamansal belirlenimi bakımından "geçmiş emek"tir. Zamanda bulunan emek, henüz mekânsallaştırılmamış, potansiyel bir kudret olarak proleterin bedeninde varlığını sürdürür; onun zamansal belirlenimi "şimdi" ve "gelecek"tir. Bu yönüyle canlı emek, proleterin canlı varlığında her gün yeniden üretilir. Bu sorunsalın gerekli emek-zamanıyla bağıntısını ileride tartışmak üzere saklı tutuyoruz. Şimdi yeniden keten bezi ve ceket denklemine dönelim.

Marx bu denklemde karşı karşıya gelen iki metanın toplumsal belirlenimi ele almak için son derece tuhaf bir benzetme yapar. Keten bezi ve ceket, bu ilişkinin dışında yalnızca birer kullanım-değerine sahiptir; ancak, bu ilişkiye sokulduklarında yeni bir değer belirlenimine sahip olurlar. Metalar dünyasının yasalarına dâhil oldukları anda, kullanım-değerlerinin ötesinde ve daha fazla bir şey ifade etmeye başlarlar; "bu tıpkı, gösterişli üniforması içinde çalım satan bir insanın, sivil elbise içinde olduğundan önemli sayılmasına benzer."[76] Keten bezi üreten dokumacının emeği ve daha doğrusu emek-gücü; ceketi üreten ise terzinin emek-gücüdür. Bu iki emek niteliği arasındaki farkı, biçim ve nicelik olarak eşitleyen mantık, bu iki ürünü metaya çeviren ekonomi mantığıdır. Bu iki farklı ürünü bir denkleme sokmak demek, onları üreten emek biçimlerini özdeşleştirmek ve soyut insan emeği altında onları toplumsal değer belirlenimine tabi kılmak demektir. Artık onlar sivil kıyafetleri içerisindeki kullanım-değerleri değildirler; aksine, mübadele-değerlerine sahip üniformalı varlıklardır. Nasıl ki sivil biri üniformalı birine göre çıplaksa, kullanım-değeri olarak meta da mübadele-değeri olarak metaya göre çıplaktır. İşte bu elbiseyi üretenin ne olduğunu; eğer doğadan gelmiyorsa bu fazlanın nereden geldiğini çözümlemek gerekir. 20 yarda keten bezini üreten dokumacının emek biçimi ile 1 ceketi üreten terzinin emeğini basit emek biçimi altında homojenleştiren bu toplumsal aksiyomatiği deşifre etmek için Marx, değerin *büyüklüğü*nden değerin *özü*ne doğru bir tartışmaya geçer. Ona göre, burjuva iktisatçılarının en büyük hatalarından biri de

[76] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 55)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

bu noktada gerçekleşmiştir. Onlar değerin büyüklüğü ile değerin özünü birbirine karıştırmıştır. Marx ise kendi denklem çözümlemeleri doğrultusunda ilerleyecek ve denklemlerdeki birinci terim ile ikinci terim arasındaki statü farklılığını gündeme getirecektir. Teorisini bu eksende geliştirmesinin sebebi, değer-biçimleri çözümlemelerine adım atmak istemesi ve tartışmayı değerin büyüklüğüyle sınırlamaktan kaçınma çabasıdır.

Kapitalist zaman ekonomisinin rasyonalitesinde "A=B" şeklindeki bir denklem, ne kadar basit görünürse görünsün, A ile B'nin denklemdeki pozisyonlarına göre farklı analiz düzeylerine oturtulmalıdır. "A=B" denkleminde A metası bizzat kendi şahsında (*in propria persona*) bir değer olarak belirir; oysa B metası, Marx'ın ifadesiyle, A'nın değerinin yansıtıldığı *ayna*dır ve dolayısıyla B'nin maddi biçimi A metasının değer-biçimi hâline gelir.[77] Ama açık gerçek şudur ki her iki meta da "aynı miktarda emeğe ve aynı nicelikte emek-zamanına mal olmuştur."[78] Bu emek-zamanındaki her değişim denkleme yansıyacak, değer ilişkilerinin örüntüsünü değiştirecektir.

İlk olarak Marx, denklemdeki ikinci terim sabit kalırken birinci terimin üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanının, örneğin ketenin yetiştirildiği topraktaki verimsizlik sonucunda, iki katına çıktığını varsayar. Böylesi bir durumda, önceden "20 yarda keten bezi=1 ceket şeklindeki denklem", "20 yarda keten bezi=2 ceket" biçimini alacaktır. Çünkü artık 20 yarda keten bezi üretmek için gerekli olan toplumsal zaman, üretimin nesnel şartlarındaki bir zorunluluk sebebiyle, iki katına çıkmıştır. Demek ki bir grup işçinin tembelliği ya da hünersizliği, toplumsal zamanın öznel bir konusu olarak, sermayenin üretim sürecinde toplumsal zamanın örgütlenmesine doğrudan etki edememekte fakat bu üretim sürecinin nesnel şartları ve genel olarak emeğin koşulları toplumsal zamanın ve değerin büyüklüğünün belirleniminde nesnel bir belirleyici olmaktadır. İkinci olarak, ikinci terim sabit kalırken dokuma tezgâhlarındaki teknolojik bir gelişim sonucunda 20 yarda keten bezinin üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı yarıya düşmüş olabilir.

[77] *A.g.e.*, s. 56.
[78] *A.g.e.*, s. 56.

Bu durumda ise ilk denklem "20 yarda keten bezi=1/2 ceket" biçimini alacaktır. Bu konu daha sonra göreli emek-zamanının analizinde de karşımıza çıkacaktır. Ama gerçek şu ki metanın değeri, emeğin verimliliğindeki artışla artmamakta; sermayenin *khronos*u burada bir ters orantı üretmektedir. Emek daha verimli hâle gelerek değerlenmemektedir; aksine, 20 yarda keten bezi için daha önce belirlenen zaman niceliğini yarıya düşüren teknik gelişimle bütünleşerek, metanın değer niceliğini azaltmaktadır. Üçüncü olarak, terimlerden ikisi de değer değişimi gerçekleştirebilir. Fakat eğer değer niceliklerindeki değişme aynı oranda ve aynı yönde ise bu değişime karşın denklem aynı kalır.[79] Örneğin hem 20 yarda ketenin hem de 1 ceketin üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı yarıya düşmüşse, ikisinde de aynı emek miktarı ve zaman niceliği cisimleşmiş olduğundan, terimler değişmesine karşın terimler arasındaki ilişki değişmez. Ve son olarak, terimlerin değer büyüklükleri farklı oranlarda ve aynı yönlerde, aynı oranlarda ve farklı yönlerde veya farklı oranlarda ve farklı yönlerde gerçekleşebilir. Bu durumda denklem terimlerin değer ilişkilerine göre yeni bir hâl alacaktır. Burada Marx'ın ısrarla vurguladığı şey şudur: Meta asla kendisiyle bir değer ilişkisine giremez; bir değer ilişkisinin oluşabilmesi için bir eşdeğere yani kendi değerini yansıtabileceği bir aynaya, bir diğer metaya ihtiyaç duyar. Metalar dünyasının işte böyle yansıtıcı bir karakteri vardır. İşte Marx'ın, değerin büyüklüğünden değerin özüne doğru hareketi tam bu noktada gerçekleşir. Sermayenin düzeninde değer ve zaman arasındaki ilişkileri çözümlememiz için gerekli araçları sağlayabileceğimiz yer de tam burasıdır.

Şimdi Marx son derece önemli bir analojiyi kullanarak, metalar dünyasında gerçekleşen değer ilişkisinin özünü açığa vurur. Bu analoji *ağırlık* ile *değer* ilişkisi arasında gerçekleşir. Ağırlık bakımından iki cisim arasında nasıl bir denklem kurarız? Daha temelden başlayalım iki cisim arasındaki ağırlık ilişkisini nasıl kurarız? İki cismi alır ve bir teraziye koyarız. Elimizde gram, kilogram gibi ölçüler vardır ve bu ölçüleri kullanırız. Ama şimdi şöyle bir durum düşünelim. Diyelim ki kesmeşekerin ağırlığını ölçmek istiyoruz. Kilogram olarak belirlediğimiz ölçüyü demirden ağırlıklara dönüştürür ve kesmeşekerin ağırlığını örneğin 2 kg olarak

[79] *A.g.e.*, ss. 57-61.

belirleriz. Oysa burada demirin ağırlığını da sormamız gerekir. Demir, kendisi de bir cisim olduğundan, terazideki ağırlıkları temsil etmesine rağmen, yani ölçüm biriminin maddesini teşkil etmesine rağmen, aslında kesmeşeker gibi bir cisimdir. Şimdi terazinin iki kefesinde iki ayrı cisim görmekteyizdir. Bir yanda ölçülen kesmeşeker, diğer yanda ise ölçüm biriminin maddesini oluşturan cisim olarak demir. Ağırlık ilişkisinin dışında düşündüğümüzde demir de aslında kesmeşekerden farklı bir durumda değildir; ancak ağırlığı ölçmede kullanıldığında ağırlığı temsil eden ölçüye dönüşür. Şimdi demir, 2 kg ibaresinin içerisinde gizlenmiştir. Burada kurulan ilişkiyi "20 yarda keten bezi=1 ceket" denklemine yansıttığımızda ne tür bir durumla karşılaşırız? Keten bezi, ölçülen ve ceket de değeri temsil eden ölçüdür. Ancak nasıl ki demir, kg ölçüsün maddesini teşkil ediyorsa, metalar dünyası da bu ölçü için paraya dek izi sürülebilecek bir yansıtıcı ardışıklık yaratır. Yani "20 yarda keten bezi= 1 ceket" denklemi "20 yarda keten bezi=10 libre çay" ve "20 yarda keten bezi=40 libre kahve" gibi denklemlerle birleşir. İşte değerin genel biçimi Marx'a göre budur. Bu denklemlerdeki terimlerin yerleri değiştirildiğinde yani ceket, çay ve kahve keten bezi cinsiden ifade edildiklerinde bir genel eşdeğer ortaya çıkar. Bütün metalar için bu genel eşdeğer tarihsel olarak altın ve gümüş olmuştur ve para biçimi bu süreçte ortaya çıkmıştır.[80] Tıpkı bütün cisimleri gram ve kg ya da bunların mikro ve makro ölçekleri içerisinde ifade etmek mümkün olduğu gibi; metaların değer niceliklerini de para cinsinden ifade etmek ancak bu şekilde mümkün olabilmiştir. Ağırlığın maddi birimi değişebilir; örneğin bu, demir, bakır veya bir başka cisim olabilir. Aynı şekilde paranın maddi birimi de altın gümüş, demir veya kağıt olabilir. Buradaki kritik nokta değer ilişkisinin özünün nasıl kurulabildiğidir; bu ilişki ancak metalar dünyasının yansıtıcı ardışıklığıyla kurulabilmiştir. Birbirine ayna görevi gören metaların bu yansıtıcı toplumsal işlevi birazdan gireceğimiz fetişizm ve zaman tartışmasını derinleştirmek için de elzemdir. Marx'ın analojisini devam ettirirsek, sorumuz, ağırlığı ölçen kg ölçüsünün konulduğu terazinin bir eşdeğerinin değer ilişkisinde ne olduğudur. Yani ağırlık ölçüsü birimlerinin kıyaslandığı somut terazinin, değer soyutlamalarındaki karşılığıdır. İşte bu değer terazisi emek-

[80] *A.g.e.*, ss. 64-65.

zamanından başkası değildir. O hâlde değer ile zaman arasındaki genel ilişkiler için bir ilk belirlemeye ulaşmış bulunuyoruz. Zaman burada değerin terazisidir.

1.1.1.5. Meta Fetişizminin Zamansal Sırrı

Metanın, kullanım-değeri bakımından bir gizemi yoktur. Bir gereksinimi karşılar ve onu yerinden-üretir. İnsan, bir kullanım-değeriyle ancak bir gereksinim ve yararlılık ilişkisi kurar. Kullanım değeri açısından bir meta ile insanın ilişkisi *doğrudan*dır. Bir başka deyişle, meta, kullanım-değeri olarak, bir diğer metaya kendini yansıtamaz; onunla bir toplumsal değer ilişkisine giremez. O hâlde metanın meta olabilmesinin koşulu, onun değerinin diğer metaların aynasında yansıtılabilmesi ve en sonunda da para biçiminde temsil edilebilmesidir. Demek ki metanın, diğer metalarla ve para biçimiyle dolayımlanması gerekir. Bu *dolayım* ilişkisi, aslında metalar dünyasının en temel yasasıdır.

Metanın iki yönü arasındaki bu fark, *analitik* ve *sentetik* yönler olarak da düşünülebilir. Kant'ın bu iki terime yüklediği anlam üzerinden düşünüldüğünde meta, kullanım-değeri olarak, tıpkı analitik bir önerme gibidir; yani yüklemini içerisinde taşır ve bir ürün olarak olduğu şeyden ibarettir. Gereksinim paradigması açısından o, bir ihtiyaca analitik olarak bağlanmıştır. İçerdiği emek hâlâ nitel karakterini korur ve içerdiği zaman, sermayenin *khronos*una değil üreticisinin yaşam zamanına tabidir. Metanın analitik yönü, onu bir meta olarak tanımlamamıza izin vermez; fakat onun sentetik yönünü kurabilmek için elzemdir. Meta, bu ikinci yönüyle, olduğundan daha fazla bir şey gibi görünür. Yukarıda alıntıladığımız pasajda, Marx'ın, sivil giysi ile üniforma arasında yaptığı ayrımı yeniden hatırlayalım. Analitik yönüyle sivil bir giysi içindeki meta, sentetik yönüyle bir başka görünüm kazanır. Bu görünümün gerçek mi yoksa bir yanılsama mı olduğunu anlayabilmek için gereksinim paradigmasının ötesine yani değer paradigmasına geçmemiz ve buradaki ilişkileri çözümlememiz gerekir. Sentetik yönüyle meta bir mübadele-değeri taşır ve meta olarak meta üretimi ile artı-değer üretimine dayalı kapitalist üretim tarzı için onun bu sentetik işlevi zorunlu bir koşuldur. Bir ürün, metalar dünyasına kabul edildiğinde, artık o, kendi varlık-biçiminde temelden bir

değişime maruz kalır. Bu tıpkı, soyut bir "Ben" kavramının diğer "Benler" ile karşılaşarak, kendini diğerlerinin bakışı üzerinden kurabilmesine benzer. Ancak burada majör bir gösteren ortaya çıkmıştır ve bu da paradan başkası değildir.

Analizimiz açısından kritik olan şey metaların, kullanım-değeri düzeyinde hem emeğin hem de zamanın bireysel bir belirlenimde, yani analitik bir "Ben" belirleniminde sıkışmaları, buna karşın toplumsal zaman ve toplumsal emek belirlenimlerini ancak mübadele-değeri içerisinde edinmeleridir. Metaların karşılıklı "tanıma" ve "tanınma" bağlamları bu dolayımlı alana ve sentetik yöne bağlıdır. Fakat bu belirlemeleri yaparken, insanlar arasındaki ilişkileri değil de metalar arasındaki ilişkileri temele alan imgesel bir düzleme yerleşiriz. Sanki burada metalar, insan iradesinden ve etkisinden bağımsız canlı varlıklarmış gibi belirirler. Kendi üniformalarını giymekte; üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim süreçlerinde kendilerini insandan bağımsız bir varlık gibi sunmaktadırlar. Bir başka deyişle metalar, onları oldukları kadar olmaktan çıkaran, daha fazla bir şey yapan bir hareket dinamiğini kuşanmışlardır. İşte Marx'ın meta fetişizmi tartışmasının genel görünümü bu şekildedir. Peki, metanın gizemli bir şey olmasının kaynağında ne vardır?

Burada meta fetişizminin zamansal karakterini ele almak ve değerin terazisi olan emek-zamanı kavramını biraz daha derinlemesine çözümlemek istiyorum. Marx'ın metanın gizemli görünümü hakkında net bir açıklaması vardır. Ona göre, bu gizemin kaynağında metalar dünyasının, kendi üreticilerine aşkınlaşması yatmaktadır. Kapitalizmde insan emeğinin toplumsal niteliği metalara öyle bir karakter vermiştir ki insanlar, metalarda, kendi aralarındaki toplumsal bir ilişkiyi değil bu varlıkların kendi aralarındaki bir ilişkiyi temsil etmeye başlarlar. Bu düşsel ilişki meta fetişizmidir.[81] Marx, fetişizmi açıklamak için dinsel dünya ile metalar dünyasını kıyaslar ve tıpkı dinsel varlıkların, kendilerini, insan beyninin ürünleri olmalarına rağmen ondan bağımsız canlı varlıklar şeklinde sunması gibi, metalar dünyası da, kendisini, kendi içindeki yansıma özelliğine bağlı olarak, insan ilişkilerinden, insanın toplumsal *karşılıklı ilişkiler*inden bağımsız, aşkın bir alan biçiminde sunar. Marx'ın

[81] *A.g.e.*, ss. 74-75.

bu konudaki ifadelerini zamansal düzeyde yorumlayabiliriz: "Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum."[82] Benim açımdan burada önemli olan şey, üretim zamanı içerisinde üretilebilen nesnelerin zamana aşkın bir görünümü nasıl kazanabildikleridir. Fetişizmde, metalar, sanki zamana tabi değillermiş gibi, sanki ezeli-ebedi varlıklarmış gibi sunarlar kendilerini. Zamansal *différance*'ın aşkın kullanımı burada, yani sermayenin *khronos*unda kendini gerçekleştirir. Bu açıdan zaman, sermayenin *sentetik a priori*sidir.

Artık metalar, onları üreten emekçinin harcamış olduğu emek-gücünün renk ve karakterini değil, soyut emeğin damgasını taşımaktadırlar. Meta üretiminde, birbirinden son derece farklı emek türleri birbirine eşitlenir ve tekbiçimli, türdeş bir emek olarak metada cisimleşir.[83] Fakat Marx bizi bir noktada uyarır. Emeğin birbirinden farklı ürünlerini birbirleriyle eşitlik içerisine sokmamızın nedeni, onlarda türdeş bir emeğin cisimleşmiş olduğunu görmemiz değildir; içerdikleri emeği türdeş hâle getiren şey, onları, mübadele yoluyla, değer biçimi içerisinde eşitlememizdir.[84] İşte bu eşitleme zamanı dondurur; zamanı toplumsal zaman olarak örgütlemek için dondurur. İşte bu donmuş dünyanın terazisi emek-zamanıdır. Şimdi metalar dünyasını kaplayan "sis"in kaynağını görmek için elverişli bir noktadayız.[85] Meta üretiminde, emeğin toplumsal niteliği, metanın nesnel niteliğine dönüşmüş; emekçiye ait olan kudret metada bağımsız bir güç olarak soyutlanmıştır. Şimdi, sermaye toplumsal zamanın saati olmuştur. Marx, yine burada *ağırlık* ve *değer* ilişkilerini karşılaştırır. Verdiği örnekte bir ton demir ile iki ons altının değer bakımından eşit olduğunu düşündüren mantıklar ile bir libre demir ile bir libre altının farklı fiziksel ve kimyasal özelliklerine rağmen eşit ağırlıkta olmasını mümkün kılan mantıkları kıyaslar.[86] Demir ile altın farklı kimyasal ve fiziksel özelliklere sahiptir; fakat cisim olmalarından dolayı ağırlık ilişkisinde eşitlenebilirler. Ancak bilindiği gibi ağırlık bir cismin analitik değil, sentetik yönünü verir. Yani cisim analitik olarak

[82] *A.g.e.*, s. 75.
[83] *A.g.e.*, s. 76.
[84] *A.g.e.*, ss. 76-77.
[85] *A.g.e.*, s. 76.
[86] *A.g.e.*, s. 77.

ağırdır diyemeyiz; aksine cisim kavramı bize analitik olarak sadece yer kaplamayı, yayılımı ya da uzamı verir. Tıpkı bunun gibi, değer de sentetik bir ilişkidir. Demir ile altını eşitleyebilmek için ortak bir ağırlık ölçüsü belirlenir ve bunlar gram, kilogram, libre gibi birimlerdir. 1 libre demir=1 libre altın gibi bir denklem ürettiğimizde, iki farklı cisim arasında *ağırlık*ları bakımından bir eşitlik ilişkisi kurmuş oluruz. Bu ilişkiyi kurabilmemizin sebebi denklemdeki her iki terimin de birer *cisim* olmasıdır. Peki, "1 ton demir=2 ons altın" denkleminde değer ilişkisini kurabilmemizin koşulu nedir? İşte aynı sentetik işlev burada da kendisini gösterir. Bu denklemdeki *değer* ilişkisini kurabilmemizin koşulu, denklemdeki her iki terimin de *meta* olmasıdır. Daha önce belirtmiştik ama yinelemekte fayda var: Ağırlık ilişkisini kurduğumuz terazi, kapitalist politik ekonomide zamandır; sermayenin *khronos*u olarak emek-zamandır.

Emek ürünleri, kullanım-değeri olarak dolaysız birer gereksinim nesnesinden ibaret değildir; değer ilişkisine girdikleri anda –ki meta üretimi yasası bunu emreder– birbirlerinin karşısına birer nicelik olarak çıkarlar; soyut emeğin nicelikleri olarak ve bu emeğin ölçüsü olan emek-zamanının cisimleşmeleri olarak. Marx'ın ifadeleri çarpıcıdır: "Bu nicelikler, üreticilerin iradeleri, öngörüleri ve davranışlarından bağımsız olarak durmadan değişir. Bunlar için, kendi toplumsal etkinlikleri, nesnelerin etkinlikleri biçimini alır ve onlar nesneleri yöneteceğine, nesneler onları yönetir."[87] Demek ki Hegel'in varsaydığı şekliyle canlı olanın cansız, organik olanınsa mekanik olan üzerindeki egemenliği fetişizmle birlikte son bulur. İrade sahibi olan, iradesiz olanı; istemli olan istemsiz olanı yönetmez; fetişizmle birlikte insan dünyası metalar dünyasının yasalarına terk edilir. İnsan karşısındaki nesneyi, kendi iradesinin bir cisimleşmesi, kendi fizik ve entelektüel kapasitelerinin bir ürünü olarak değil; kendi toplumsal güçlerinden bağımsız ve aşkın bir varlık olarak duyumsar. Peki, bunun nedeni nedir? Araştırmamız açısından son derece önemli bu nokta, meta fetişizminin zamansal sırrını ifşa edecektir.[88] Marx bu sırrı açığa vurmak

[87] *A.g.e.*, s. 77.

[88] Meta fetişizminin zamansal sırrının temelinde, emekçinin ürettiği ürünün fiyatı tarafından temsil edilen değerin, emekçinin eline geçen ücretin temsil ettiği değere indirgenmesi olgusu yatmaktadır. Kapitalizmin radikal bir değer-zaman özdeşliği ürettiğini göz önünde bulundurursak, ürünün fiyatı

için; bize kendini bir doğa yasası gibi, mesela yerçekimi yasası gibi kabul ettiren kapitalist üretim tarzının bir yasasını dile getirir. Bu ise değer büyüklüğünün toplumsal olarak gerekli emek-zamanı tarafından belirlenmesinden başkası değildir. Metaların değer büyüklüğünün denklemlerdeki terimlerin farklılaşma uğrakları ve yönleri oranında nasıl değiştiğini daha önce incelemiştik. Şimdi bunun zamansal sırrına vakıf durumdayız; çünkü bu değer niceliklerinin değişiminin ve dalgalanmalarının kaynağında değerin terazisi olan emek-zamanındaki değişimler yer alır ve bunlar insanların toplumsal ilişkilerinden bağımsız, metalar arasındaki bir iletişim, bir mübadele ve bir başkalaşım olarak kendisini sunar.[89] Fetişizmde toplumsal alana çöken sisin sebebi işte budur. Marx'ın saptaması son derece vurucudur:

> Çünkü ürünler arasındaki her türlü rastlantısal ve durmadan dalgalanan mübbadele ilişkileri içinde, üretim için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, kendisini, önüne geçilemez bir doğa yasası gibi zorla kabul ettirir. Bu, tıpkı, yerçekimi yasasının, evin başımıza çökmesiyle kendini göstermesi ve kabul ettirmesine benzer. Değerin büyüklüğünün emek-zamanı ile saptanması, işte bu nedenle, metaların nispi değerlerinde görünürdeki dalgalanmaların altında yatan bir sırdır.[90]

Ancak hemen ardından Marx, bunu keşfetmenin, yani bu sırrı açığa vurmanın sonucunda, değer büyüklüklerinin değişiminin salt rastlantıya bağlı olarak gerçekleştiği sanısının ortadan kaldırılabileceğine fakat bu belirlemenin biçimine müdahale edemeyeceğini ortaya koyar. Demek ki görünürde rastlantısal olarak gerçekleşen değişimin altında, kendini bir zorunluluk olarak dayatan, politik ekonomiye dayalı bir yasa vardır ve bu da değer büyüklüğünü belirleyenin toplumsal olarak gerekli emek-zamanı olması yasasıdır. Bütün ağırlıkların altındaki terazi işte odur.

---

tarafından temsil edilen değerin yani emek-zamanının ücretin temsil ettiği değere yani emek-zamanına indirgendiği bir tabloda meta fetişizminin devam edebilmesi olanaksızdır. Stavros Tombazos, *Time in Marx*'ta, sözünü ettiğimiz indirgenmemeyi iki değer temsili arasındaki fark biçiminde kavrayarak metanın gizli zamanını ifşa etmiştir: "Metanın gizli zamanı, onun üretimi için gerekli emek-zamanı ile bu metayı üreten emek-gücünün yeniden üretimi için gerekli-zaman arasındaki farktan başka bir şey değildir." (Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital (s. 85)*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill].

[89] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 77)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

[90] *A.g.e.*, s. 77-78.

Dikkat edilirse Marx, metanın değerini, daima nispi veya göreli biçimi içerisinde soruşturmaktadır; çünkü kapitalist meta üretiminde metanın mutlak bir değeri yoktur; ancak fetişizm, kendi ürettiği yanılsamayı, insan bilincinde, işte bu mutlak ve göreli değer ilişkilerini çarpıtarak yerleştirir. Meta, ancak bir diğer metayı kendi aynası olarak kullanarak kendi değerini mübadele içerisinde gerçekleştirdiğinden, aslında onun mutlak bir değeri olması mümkün değildir. Kullanım-değeri olarak bakıldığında bile metanın mutlak değerinden söz etmemiz güçtür. Çünkü satma ve satın alma süreçlerinde meta sahibi kendisi için kullanım-değeri olmayan bir ürünü satar. Bu ürün, satın alan için bir kullanım-değeri, satan içinse bir mübadele-değeridir. Dolayısıyla, ancak kendi gereksinimleri için üretim yapan ve ürününü hiçbir mübadeleye sokmaksızın tüketen biri için ürünü mutlak bir kullanım-değerine sahip olabilir. Fakat kapitalist üretim tarzında metanın kullanım-değeri de mübadele-değeri de göreli bir biçime yerleşir. İşte bu bakımdan fetişizmin yarattığı yanılsama göreli olanı mutlak olarak temsil eden bir toplumsal üretim tarzının sonucudur. Meta, insanın karşısına artık çıplak kullanım-değeriyle çıkmaz; metalar dünyasının majör göstereni olan dev aynasına yansıyarak, para-biçimi içerisinde temsil edilerek çıkar. İşte zaman ekonomisinin paradoksu buradadır: Göreli olanı mutlaklaştırır, zamanda üretilen nesneyi tarihin dışına çıkarır. Üreteni ürettiği şeyin rejimine tabi kılar ve *canlı* emeği ölü emeğin boyunduruğuna geçirir.

Elbette bu belirlemeler, ancak kapitalist üretim tarzı altında, proleterin emeğinin soyut emek olarak temsil edildiği bir zaman ekonomisini işaret eder. Marx, *yükümlü emek* olarak adlandırdığı serf emeğini ele alırken, kritik bir ayrımı ortaya koyar. Serfin emeği de, bağlı bulunduğu derebeyinin hizmetindeki bir emektir; ancak serf, kendi harcadığı şeyin yine kendisine ait bireysel bir emek-gücü olduğunu bilmektedir. Onun emeğinin ölçüsü de emek-zamanından başka bir şey değildir; fakat serfin emeği soyut emek kategorisi altında türdeş bir emek biçimine dönüştürülmemiştir. Kısacası serf somut emek-gücünü harcar ve ürettiği metanın belirli kısımlarını derebeyi veya senyöre verir; onun dünyasında metaların kendi içinde bir yansıma ve göreli değer ilişkileri üretebilmesi mümkün değildir. Onun emeğinin ölçüsü olan emek-zamanı, toplumsal olarak gerekli emek-zamanı

biçiminde gelişim kaydetmemiş; yükümlü bir emek-zamanı kategorisinde donmuştur. Serf, ürettiği ürünlere cebirle el koyan bu sistem karşısında bir sömürü biçimiyle karşı karşıyadır; ancak nesneler dünyası ona bağımsız bir güç olarak değil; Despot'un gücü olarak görünür. Kapitalizm koşulları altında üretim yapan bir emekçi içinse metaların gücü kapitalistin gücü olarak değil; toplumsal ilişkilerden *soyutlanmış*, nesnelere ait bir güç biçimini alır. İşte bu soyutlamayı yaratan mübadele rejimleri, metanın mutlak ile göreli biçimlerini tersine çeviren ve toplumsal zamanın emek-zamanı terazisinde örgütlenmesini sağlayan sermaye hareketini sağlarlar. Marx tam burada emek-zamanının iki rolünü birbirinden ayırt eder.

İlk rolü bakımından emek-zamanı işbölümü ekseninde işlev gösterir ve "farklı iş türleri ile topluluğun çeşitli gereksinmeleri arasında uygun bir oran kurar."[91] Bir başka deyişle, emek-zamanı kullanım-değerleri üreten faaliyet ile gereksinim paradigması arasındaki bağlantıyı sağlar ve kullanım-değeri taşımayan bir ürüne herhangi bir toplumsal zamanın ayrılmasını engellediği gibi, *x* nesnesini üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanındaki her değişimi toplumun gereksinim nesneleriyle senkronize eder. Bu senkronizasyonun sağlanabilmesi için işbölümünün geliştirilmesi gerekmiştir. Bu yönüyle iş bölümünün zamansallığı, *khronos*un dağarcığına tabidir; çünkü Marx'ın sözünü ettiği *oran* ancak işbölümü aracılığıyla, toplumsal zamanın farklı iş kolları arasında zamansal olarak sentezlenmesi yoluyla kurulabilir. Peki, bu oran olmasa zaman ekonomisinden ne eksilir? Birbiriyle senkronize olmamış iş kollarından meydana gelen bir üretim sistemi, kapitalist üretim tarzı için en büyük tehlikelerden biridir. Çünkü örneğin bir iş kolunun aşırı üretim yapması, onunla aynı hammaddeyi kullanan bir başka iş kolunun üretim sürecinin çökmesine neden olabilir. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanındaki değişimlerle senkronize olmayan, birbirinden bağımsız üretim şebekeleri biçiminde örgütlenen bir toplumda tüm metalar için ortak bir ölçü geliştirmek de mümkün olamaz. Örneğin böyle bir toplumda, *a* metasını üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, makinelerin geliştirilmesi ve emeğin verimliliğinin artması sayesinde yarıya düşürüldüğünde, bu değişim *toplumsal emek belirlenimini*

[91] *A.g.e.*, s. 80.

etkilemeyebilir. Oysa kapitalist üretim tarzı içerisinde, *a* metasının üretilmesi için gerekli toplumsal emek-zamanındaki her değişme, bu ürünü üreten diğer emekçilerin çalışma sürelerini, iş günlerini ve genel olarak emek-zamanı rejimini etkileyecektir. Birinci yönüyle emek-zamanının işlevi işte bu zamansal düzenlemeyi sağlamaktır.

İkinci olarak emek-zamanı, "her birey tarafından ortaya konan ortak emeğin payının vb. ve bireysel tüketim için ayrılan toplam üründeki payının ölçüsü olarak iş görür."[92] Burada Marx'ın birbirine çok benzeyen iki kavramı arasındaki kullanım farkını göstermemiz gerekiyor. Marx için *gerekli emek-zamanı* ile *toplumsal olarak gerekli emek-zamanı* kavramları aynı biçimde kullanılmaz. İlki, daha çok, emekçinin kendi geçim araçlarını üretmek için çalışması gereken süreyi belirtir. Örneğin günde 12 saat çalışan ve sömürülme derecesi yüzde yüz olan bir emekçi için gerekli emek-zamanı 6 saattir. Gerekli emek-zamanı ile işgünü arasındaki bağıntıları ileride ele alacağız. Ancak burada, gerekli emek-zamanının kullanım bağlamının artı emek-zamanı ile birlikte işgünü sorununa yerleştiğini belirtmemiz gerekiyor. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı kavramı ise bir metanın üretilmesi için gerekli ortalama süreyi işaret eder. O hâlde ikinci rolüyle emek-zamanı, gerekli emek-zamanının, toplumsal olarak gerekli emek-zamanındaki payını ve onunla oranını hesaplayan ölçüyü oluşturur. Oysa burjuva iktisatçıları hem emek-zamanının bu yönlerini hem de kullanım-değeri ile mübadele-değerinde cisimleşen emek biçimlerini soyut insan emeği biçiminde kavrayamamışlardır. Kuşkusuz emeği nitel ve nicel yönleri arasında bir ayrım yapmış fakat emeği toplumsal emek olarak türdeşleştiren kapitalist aksiyomatiği günyüzüne çıkaramamışlardır.[93] Bunu gerçekleştirmek için Marx, şimdi mübadele-değeri ile kullanım-değerinin zamansallığına, mübadele süreçlerinin analizine geçiş yapar.

1.1.2. Para, Mübadele ve Zaman

Şimdi metaların kazanmış olduğu bu sentetik işlev açık biçimde karşımızda durmaktadır. Ancak bu sentez, mübadele süreçlerinde paradoksal bir tersine çevrilmeye maruz kalacaktır. Daha önce değindiğimiz bir zamansal ilişkiyi, *önce-*

[92] *A.g.e.*, ss. 80-81.
[93] *A.g.e.*, s. 82.

sonra ilişkisini burada gündeme getirmemiz gerekiyor. Bu ilişki daha sonra, emek-gücü ve ücret ilişkisini ele alırken de karşımıza çıkacak. Şimdi, Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesindeki zamansal bağlama odaklanırsak, ilk belirlememiz kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındaki önce-sonra ilişkisi üzerinden gelişecek. Şunu soralım: kullanım-değeri, mübadele değerini önceler mi?

Marx'ın çözümlemesine göre metalar, onların sahipleri için değil ona sahip olmayanlar için bir kullanım-değeridirler.[94] Kendi gereksinimini karşılamak isteyen biri, kapitalist mübadele ilişkileri içerisinde, onu satın almak zorundadır. O hâlde, meta sahibi için elindeki meta bir mübadele-değeri, onu satın alan içinse bir kullanım-değeridir. Metalar mübadele edildiklerinde, yani satma ve satın alma süreçlerine girdiklerinde "birbirlerinin karşısına değer olarak çıkarlar ve değer olarak gerçeklik kazanırlar."[95] Marx tam burada son derece önemli bir zamansal belirleme yapar: "Demek ki, metalar, kullanım-değeri olarak gerçekleşmeden önce, değer olarak gerçekleşmek durumundadır."[96] Buradaki *önce*nin çözümlenmesi gerekir; çünkü bize sermayenin *khronos*u açısından son derece önemli bir sorunsal sunmaktadır. Üretim zamanı açısından bakıldığında kullanım-değeri, mübadele-değerinden *önce* gelir. Çünkü her meta aynı zamanda yararlı bir şey olarak, iki yönünden biri olan kullanım-değeri olmadan meta olamaz ve onu üreten emek *yararlı emek* olarak belirlenir. Peki, nasıl olur da meta, kullanım değeri olarak gerçekleşmeden *önce* bir mübadele-değeri olarak (da!) gerçekleşebilir? Böylesi bir tersine çevrilmeyi mümkün kılan nedir? Aslında başka kavramlar ve başka amaçlarla böylesi bir tersine çevirmenin örneklerini Aristoteles'te bulabiliriz. Aristoteles'e göre, baba-oğul ilişkisinde ifade etmiş olduğu gibi, madde bakımından oğul önce baba sonradır. Yani baba önce oğul olmak durumundadır. Fakat form bakımından baba öncedir; oğulun varlığı babaya, potansiyel olarak, yönlendirilmiştir. Kuşkusuz, Marx, buradaki önce-sonra ilişkisini madde ve form bakımından değil; dolaysız ve dolaylı zaman kategorileri içerisinde düşünür. Üretim zamanı bakımından *önce* gelen değerin gerçekleşmesi süreci yani satma ve satın alma zamanı bakımından *sonra*dır.

---

[94] *A.g.e.*, ss. 83-84.
[95] *A.g.e.*, s. 88.
[96] *A.g.e.*, s. 88.

Sahibi için bir gereksinim nesnesi olmayan şey bir kullanım-değeri değil, bir mübadele-değeridir. Sahip elindeki metayı sattığında; bu metanın mübadele-değeri – bir başkası için kullanım-değeri olarak gerçekleşmeden önce (örneğin bir gereksinimi karşılamadan önce)– gerekleşmiş olur. O hâlde mübadele, üretim zamanındaki zamansal diyagramı tersine çevirmiştir. Para, evrensel bir eşdeğer olarak geliştirilmiş ve dolayısıyla değer, para-biçiminde kendi gerçekliğini kazanmıştır. Marx'ın bu noktada son derece çarpıcı bir belirlemesi daha vardır. Ona göre, bütün mallarını yanlarında taşıyabildikleri ve istediklerinde ellerinden çıkarabildiklerinden para-biçimini ilk geliştirenler göçebe kavimler olmuştur.[97]

Demek ki değerin para-biçimi burada, sermayenin zamansal örgütlenmesi için kritik bir eşik oluşturmaktadır. Para evrensel bir eşdeğer olarak soyutlandıktan sonra kendi toplumsal işlevini gerçekleştirebilmek için birtakım değerli madenlerle temsil edilir. Para, metadır; fakat asıl mesele paranın nasıl meta olduğu değil bir metanın nasıl paraya dönüşebildiği, para-biçimine nasıl girdiğidir.[98] Bunu açıklayabilmek için Marx, yine emek-zamanına başvuracaktır; çünkü zaman ekonomisinde ondan başka ölçüt yoktur. Para da diğer her meta gibi kendi değerini diğer metalara yansıtmak, onlarla bir eşdeğerlik ilişkisine girmek zorundadır. Fakat para, tüm metalarla böyle bir ilişki kurmakta ve dolayısıyla tüm metaları kendi aynasında yansıtmaktadır. Yine de burada dikkatli olmamız gerekir. Çünkü Marx'ın önemli bir uyarısını dikkate almalıyız. Metalar için evrensel eşdeğer paradır ancak onları ölçülebilir bir türdeşlik olarak kuran o değildir; metalar paradan meydana gelmez; para, onların değer-ölçüsü olarak belirlenebilir, fakat bir varlık olarak onlar soyut insan emeğinin cisimleşmeleri ve dolayısıyla belirli bir emek-zamanı niceliğinin maddeleşmesidirler. Onlar için ortak ölçü emek-zamanıdır ve ancak bu ölçü yoluyla ölçülebilir olduklarından, metalar, para-biçiminde temsil edilebilirler. Marx'ın ifadesiyle, "para, bir değer ölçüsü olarak, metalarda içkin değerin ölçüsüne, emek-zamanına bir

[97] *A.g.e.*, ss. 88-89.
[98] *A.g.e.*, s. 93.

zorunluluk sonucu verilmiş dışsal biçimdir."[99] İşte şimdi Marx'ın kritik bir ayrımıyla daha karşı karşıyayız: *değerin iç biçimi* ve *değerin dış biçimi*.

Peki, bu iç biçim ve dış biçim arasındaki zorunlu bağıntı nerden gelmektedir? Değerin yapısındaki bu zorunluluğun kaynağında ne vardır? Değerin iç biçimi olarak emek-zamanı, değerin gerçekleştiği düzlemdeki bir zorunluluk sonucu, değerin dış biçimi olan parayla bağlantılı kılınır. Ancak bu bağlantı doğrudan bir bağlantı değildir; yani para emek-zamanını ne doğrudan ne de dolayımlı olarak temsil edebilir. Çünkü para, hem değerin dış ölçüsü hem de metanın fiyatının temsilidir. Bu ikinci yönüyle para, fiyatla dolayımlı bir bağlantı kurar; yani metanın içermiş olduğu emek miktarının eşdeğeri olarak belirlenir. Değerin iç ve dış biçimleri arasındaki bağıntıyı zorunlu bir bağıntı olarak kuran mantık, paranın bu belirlenimini örtbas ederek, onu fiyatın alanına hapseder. Oysa değerin bu iki biçimini birbirine bağlayan bir ara bölge olmalıdır. Marx'ın üzerinde durmadığı bu nokta sermayenin zamansallığına ilişkin bir analiz için son derece önemlidir. Emek-zamanı ile para arasındaki bu ara bölge hem zamanı hem de parayı içeren bir kapitalist önerme tarafından doldurulmuştur. "Vakit, nakittir." Demek ki değerin iç ve dış biçimleri arasındaki zorunluluğun kurulabilmesi için kapitalist toplumun rasyonalitesinde özel bir işlem gerçekleştirilmelidir; bunun koşulu ancak para-zaman özdeşliğinin kurulabilmesine bağlıdır. Marx, paranın emek-zamanını doğrudan veya dolaylı temsil edemediğini düşünmektedir; ancak burada söz konusu olan aralarındaki dolayımlama uğraklarının çokluğu sebebiyle doğan bir mesafe değildir. Bu temsilin gerçekleşememesinin asıl sebebi, para ile zamana arasındaki mesafenin, bu soyutlama düzeyinde sıfıra indirilmesi, para-zaman özdeşliğinin kurulmasıdır. O hâlde değerin büyüklüğünü emek-zamanı üzerinden belirlemek mümkünken değerin özünü ancak onun iç ve dış biçimlerini bir zorunlulukla birbirine bağlayan sentez düzeyinde çözümlemek gerekir. Bu sentezin, kendi olanaklılık koşulu olarak para-zaman özdeşliğini aldığını düşünüyoruz.

[99] *A.g.e.*, s. 95.

Yine de burada “Zaman=Para” ile “Para=Zaman” denklemlerinin farklı biçimlerde çözümlenmesi gereklidir. Şimdi ilk denkleme bakalım.

1.1.2.1. Zaman=Para Denklemi

Denklemin ilk terimi zaman olarak alındığında, onun kendi değerini paranın aynasına yansıttığını, yani kendi eşdeğeri olarak parayı ve onun bir niceliğini alması gerektiğini görürüz. Fakat burada karşımızdaki denklem, “*x* kadar buğday=*y* kadar demir” türünden bir denklemden hem terimlerinin ontolojik yapısı hem de varlık nitelikleri bakımından son derece farklıdır. Örneğin buğday da demir de cisimdir ve aralarında *ağırlık* gibi bir ilişki kurulabileceği gibi, politik ekonominin *değer* ilişkisi de, meta üretiminin gelişimiyle, kurulabilir. Burada her zaman belirli bir buğday niceliğiyle belirli bir demir niceliğinin birbirine eşitlenmesi söz konusudur. *Ağırlıkları* bakımından alındıklarında ikisi de cisim olduklarından, ortak bir *ölçü* (kg, libre vb.) ve *terazi*yle (kantar, tartı vb.) kıyaslanabilirler. *Değerleri* bakımından alındıklarında ise ikisi de *meta* olduklarından yine ortak bir ölçü (emek miktarı ve emek-zamanı) ve teraziyle (*khronos* olarak zaman) kıyaslanırlar. Ancak zaman ile para arasında ne cisim olmak ne de meta olmak bakımından bir ortaklık söz konusudur. O hâlde kapitalist toplumun gizli bir aksiyomatiği olarak zaman-para özdeşliği nasıl mümkün olabilmiştir? Bunun altında bir mülkiyet mantığının, bir özel mülkiyet aksiyomatiğinin yattığını düşünüyoruz. Yani, evrendeki her şeyi kendi tahayyülü ve pratiğinde şeyleştirebilen bir toplumsal ilişki biçimi olarak sermaye ilişkisinin sahip olma ve ait olma kiplerini birbirine sentezlediğini; varlığın kalbine Sahip’in prangasını attığını düşünüyoruz. Onun kurduğu dünyada zaman, varlığın açımlandığı bir ufuk değildir; aksine Sahip’in iyeliğine giren bir şeydir ama özel bir şeydir. Yani, sermayenin mantığında zaman, Sahip’in parasıdır.

Şimdi belirli bir para niceliğiyle belirli bir zaman niceliği arasındaki herhangi bir bağıntının politik ekonominin rasyonalitesi bakımından anlamını soruşturabileceğimiz noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Zaman=Para denklemini ancak bir zaman ekonomisinde kurabiliriz. Çünkü burada para, zamanın yansıdığı ayna ve onun bilinçdışı eşdeğeridir. Bu denkleme göre zamandan tasarruf etmek ile paradan

tasarruf etmek bir ve aynı sürecin iki farklı görünümüdür. İki terimin özdeş kılındığı bu resim bize tek yumurta ikizlerini anımsatır; farklı karakterleri bulunan, farklı hareketler sergileyen ama aynı elbiselerle donatılmış ikizleri. Burada önemli olan şey, değerin *iç* ve *dış* biçimlerini birbirine bağlayan sürecin kendi içerisindeki irrasyonaliteyi görmek olmalıdır. Burası sadece çelişkilerin yuvalandığı bir alan değil, aynı zamanda *aporia*larla örülü bir uzamdır. İç ile dışı bağlayan bu ara bölge imkânsızın vücut bulmuş hâlidir; ontolojik açıdan *in-com-possible* olanlar, toplumsal bir ilişkinin tahayyülünde *com-possible* olmuştur. Şimdi para, zamanın değer-biçimini temsil eder. İç ile dışın birbirine bağlanabilmesi için ontolojik kategorilerin son derece irrasyonel bir kullanımı gerçekleşmiştir ve zaman, parayla özdeşleştirilmiştir. Bu denklemin kapitalist toplumların gündelik hayatındaki dilsel ifadesi "zaman harcamak"[100] hâlini almıştır. Zaman, kapitalist toplumun ufkunda, tıpkı para gibi, harcanan bir şeydir. "Hiç zamanım yok" ile "hiç param yok" ifadeleri aynı düzlemi işaret ederler; aynı varlık-yokluk mantığına aittirler. O hâlde "Zaman=Para" denkleminde zaman, kendi biçimi olarak aldığı parayı aynı zamanda kendi gerçekliği olarak alır. Zamanın ufku paradır burada.

1.1.2.2. Para=Zaman Denklemi

İlk terim para olarak alındığında ise daha da tuhaf bir durum ortaya çıkar. Artık karşımızda, benzer hareketler sergileyen benzer giysiler giymiş ama birbirinden farklı oldukları gözlemlenebilen çift yumurta ikizleri vardır. Bu denklemde para,

---

[100] Zaman ile para arasındaki özdeşlik metaforik düzeyde anlaşılmamalıdır. Zaman=Para denklemi, zamanı paranın aynasına yansıtarak onun toplumsal gerçekliğini radikal bir biçimde değiştirir. Böylece zaman, paranın biriktirme-harcama diyalektiğine tabi hâle gelmiştir. Soyut zamanın ilk denklemi bize harcanabilen zamanı verir; elbette bu biriktirilebildiği ölçüde harcanabilen zamandır. Paranın kendisini zamana kopyalaması, kendi doğasını zamana vermesi, kapitalist zaman ekonomisinin kurucu işlemlerinden biridir. Thompson'ın deyişiyle, kapitalizmde "zaman artık nakit paradır: o, geçmez, harcanır." [Thompson, E. P. (1967). "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past&Present (s. 61)*, no: 38. Oxford: Oxford University Press]. Oxford University Press]. Zamanın geçememesi, yani onun akışkanlığını yitirmesi ile paraya çevrilebilmesi arasında özel bir bağıntı vardır. Zaman ancak sürekli geçişi kesintiye uğratıldığı sürece biriktirilebilir ve ancak bu koşulla harcanabilir. Homojen, soyut zaman, bu biriktirme-harcama diyalektiğinin kapitalist değer-merkezinde kurulabilmesi için zorunlu bir öğedir. Birikim metalaştırmadır, harcama ise metanın *salto mortalesi*dir. O hâlde metanın paraya çevrilmesi (M-P) zamanın harcanması, paranın metaya çevrilmesi (P-M) ise zamanın cisimleştirilerek biriktirilmesidir. İşte değer aksiyomatiği açısından bu "geçmeyen zaman" tasarımı kapitalist zaman ekonomisi için elzemdir. Sermaye, canlı zamanın erişebildiği içeriklerini dondurur ve böylece değerin formları içerisinde öldürür.

kendi değer-biçimi olarak zamanı alır ve metanın değerinin iç ve dış biçimlerini sentezleyen son hamleyi yapar. Kapitalist zaman ekonomisinin ara bölgesinin ikinci yarısı işte bu denklemin aksiyomatik repertuarı üzerinden kurulur.

İlk denklem zamanı parayla özdeşleştirir ve toplumsal uzamı aslında "herkesin zamanı" bakımından kat eder. Demek istediğimiz şudur: Metanın toplumsal değeri ilk denklemle iç değerin yani emek-zamanının kendi dışındaki bir dış değerle temas etmesini ona açılmasını sağlar. Bu açıdan "vakit nakittir" önermesinin anlamı açıktır. Zaman burada herkese ait ortak bir ölçü olarak belirir. Oysa ikinci denklemde para merkeze alınmıştır; yani yalnızca paraya sahip olan için zaman mümkündür. Dolayısıyla ilk denklem "herkesi" ama özellikle de proletaryayı ilgilendirirken, ikincisi sadece "bazılarını" ve özellikle de "burjuvaziyi" ilgilendirir. İlk denklemi emek-gücü metası üzerinden düşündüğümüzde, bu meta da kendi değerini ancak onun üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı niceliğinde bulacaktır ve onun iç değeriyle dış değeri proleterin canlı varlığında birleştirilecektir. Proleter, kendi emek-gücünü satar ve karşılığında emek-gücünün fiyatı olarak ücret alır; bu ücret genellikle para-biçimindedir. Zaman verilir para alınır; emek-zamanı, doğrudan doğruya parayı temsil etmese de ücret ilişkisinde emek ile zamanın mübadelesi söz konusudur. Oysa para verip zaman alabilen sadece burjuvazidir. Elbette proleterin kendi yaşam gereksinimleri için satın aldığı metalarda donmuş bir emek ve donmuş bir zaman vardır. Fakat canlı emek-gücünü ve canlı zamanı satın alabilen sadece üretim aralarının sahibi olan burjuvazidir. Bu yüzden "Para=Zaman" denklemi, sadece parası olanın toplumsal zamanı olduğunu göstermez. Çünkü o zaman proleterin de elde ettiği ücreti bu şekilde değerlendirebilir olduğu sonucu çıkar. Burada para artık para-sermaye biçimini almıştır. İlk denklemde para, kendi belirlenimini, evrensel bir eşdeğer ölçüsü olarak edinir; ancak daha ilk denklemden itibaren kapitalist zaman ekonomisinin mantığında ilginç bir şey gerçekleşir; artık zaman da, zaman-sermaye biçimini almıştır.[101] Bugün, Marx'ın politik ekonomi

[101] Zaman-sermayenin oluşabilmesi için emekçinin zaman üzerindeki kontrolünü yitirmesi ve bir anlamda zamana yabancılaşması yeterli değildir. Kapitalist değer-merkezinin aksiyomatik temeline soyut zamanın hükmetmesi ve sınıfsal bölünmenin toplumsal zamanın üretim ve paylaşımına paralel olarak tesis edilmesi gereklidir. Şimdi bu soyut zaman diyagramı uyarınca sınıflar kişileşmiş zaman

çözümlemelerinde içkin olan bu olanağın niçin açığa çıkarılmadığını sorgulamamız gerekir. Zaman para-sermayenin ufkudur burada.[102] İşte paranın bir meta olmasının değil de metanın paraya dönüşebilmesinin açıklanmasını talep eden Marx'ın düşüncesinde zaman ekonomisinin bu iki denklemi bahsi geçen metanın iç ve dış değerlerini birbirine bağlar. Para, metadır; ama bundan da fazlası söz konusudur burada. Metanın paraya nasıl dönüştüğünü incelemeye kalkıştığımız anda karşımızda bu iki örtük denklemi buluruz. İşte sermayenin *khronos*u için olanaklılık koşulunu bu iki denklem sağlamıştır. Zaman, kendi aynası olarak parayı almış ve zaman-sermayeye dönüşmüştür. Burjuvazi paraya (para-sermaye olarak) sahip olduğundan zamana da sahiptir; oysa proleter sadece zamanı olduğu için paraya (geçim araçlarını satın alma aracı olarak) sahip olandır. Yine de buradan hareketle, zaman-sermayenin, proleterin elindeki bir meta olan emek-gücüyle özdeş olduğu söylenemez; zaman-sermayeyi harekete geçiren şey, emek-gücünü satın alarak onu emek-sürecine sokan para-sermayedir. İşte şimdi üründen mübadele-değerine, mübadele değerinden metaya ve metadan paraya doğru gerçekleşen dönüşümlerin mantığındaki kabuktan içeriye girmiş bulunuyoruz. Bunu yapabilmemizi sağlayan şey zaman-sermaye kavramıdır ve bu kavram Marx'ın çözümlemelerinde iki yönlü bir işlev geliştiren emek-zamanı kavramını da içinde taşır. Zaman ekonomisinin kendi zorunlu sonucu olan bu kavram boş zaman, kullanılabilir zaman ve serbest zaman tartışmalarımızın yanı sıra, ileride özgür zaman (*freed time*) biçiminde sunacağım kavramsallaştırma

---

formları olarak okunabilir. Eric Alliez'in "kadim lanet" dediği soyut zamanın gündelik hâkimiyetinin bir veçhesi para ile zaman özdeşliğini kurarak edimselleşir: "Aristoteles ile Marx arasında olan şey, hareketi zamana, bağımsız bir değişken olan şimdiye tabi kılan bilimsel devrimdir; emekçiyi artık herhangi bir şey olarak değil, emeğin niceliksel belirlenimi olarak kişileşmiş emek-zamanı biçiminde gören sanayi devrimi vuku bulur. Yabancılaşma veya 'sapınç şimdi kendi içinde geçerlidir ve zamanı kendi dolaysız sebebi olarak tasarlar.' '*Zaman her şeydir insansa hiçbir şey: insan, olsa olsa, zamanın cisimleşmesidir. Niteliğin bir önemi yoktur. Nicelik tek başına her şeyi belirler; saat be saat gün be gün*.' Piyasa ekonomisinin asli ilkesi olan soyut emek, mübadele-değerini yaratan şeydir, niteliksel olarak tanımlanmış ve ihtiyaçlara uyarlanmış kullanım-değerleriyle hiçbir ilişkide bulunmadan eşdeğerlerin yasasını dayatan şeydir. En sapkın hareket bizzat her gün meydana gelir; zamanın gündelik hâkimiyeti. Kadim lanet buradadır: Para zamandır." [Alliez, E. (2005). *Capital Times (s. XV)*. Çev. Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: Minnesota Press].

[102] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da, para ile emek-zamanı ilişkisini şu şekilde kurar: "Bir başka deyişle, emek-zamanı, paranın gerçek ölçü birimi olarak kabul edilir." [Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (s. 108)*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol]. Eğer para, emek-zamanını kendi ölçüsü olarak alıyorsa, kapitalist değer-zaman özdeşliği bakımından para-sermaye de zamanı kendi ufku olarak almaktadır.

için de önemli bir analiz ekseni oluşturacaktır. Fakat şimdi değer sorununun bir başka veçhesine geçmemiz gerekiyor. İç değer ile dış değeri birbirine bağlayan toplumsal ilişki mantığını çözümledikten sonra şunu sorabiliriz: değer ile fiyatın ilişkisi nedir?

1.1.2.3. Değer ve Fiyat

Kapitalist zaman ekonomisinde değeri olan her şeyin bir fiyatı var mıdır? Daha temelden sorarsak değer kavramı fiyat ilişkisini zorunlu olarak içerir mi? Marx, bu noktada bakışını doğanın sunduğu ve emek-sürecine girmemiş nesnelere çevirir. Örneğin işlenmemiş, insan emeğinin nesnesi ve konusu hâline getirilmemiş bir toprak parçası, satın alma ve satma işleminin konusu olabilir. Bu durumda ona bir fiyat tahsis edilecektir. Fakat bu durum, Marx'ın değer kavramına göre, zorunlu olarak bu toprak parçasının bir değeri olduğu anlamına gelmez. Marx'ın deyişiyle "bir şeyin değeri olmadığı hâlde bir fiyatı olabilir."[103] Demek ki fiyat ilişkisi, satın alma ve satma süreçlerinde, daha genel olarak mübadele ilişkilerinde geçerlidir; oysa değer ilişkisi bir metada cisimleşen emek miktarı ve emek-zamanı niceliğine bağlıdır. Kuşkusuz değerin gerçekleşmesi de ancak mübadele süreçlerinde olur; fakat değerin iç ve dış yönlerini birleştiren mantık, fiyat ilişkisini toplumsal olarak kuran mantıktan farklıdır. Ancak bu, aralarında hiçbir bağıntı olmadığını göstermez.

Kapitalist zaman ekonomisinde fiyatı olan her şeyin değeri yoktur; fakat meta olarak meta üretimine dayalı kapitalizmde değeri olan her şeyin bir fiyatı vardır. Burada kullanım-değerinin de özel bir işlevi vardır. Metanın kullanım-değeri, mübadele süreçlerindeki hareketini yitirdiğinde, onun mübadele alanındaki işlevi de bitmiş demektir; artık tüketim alanına geçiş yapmıştır.[104] Mübadele alanında kalabilmesi için metanın iki yönünün de her işlem de gerçekleşmesi gerekir; yani sahibi için bir mübadele-değeri ve onu satın almak isteyen için de bir kullanım-değeri olması gerekir. Fiyat ilişkisi, örneğin işlenmemiş toprak üzerinden bakıldığında, yine bir satma ve satın alma işleminde gerçekleşir. Fakat işlenmemiş toprak, burada içerisinde belirli bir emek-zamanı ve emek miktarı taşımadığından, değere sahip

[103] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 103)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[104] *A.g.e.*, s. 104.

değildir. Aslında işlenmemiş bir toprak parçasına el koyan ve bu toprak parçasında kendi gereksindiği ürünleri yetiştirmek yerine onu satmak isteyen biri için, yine bir mübadele-değeri söz konusudur. Onu satın aldıktan sonra proleterlerin emeğini satın alıp birtakım ürünler yetiştirmek ve bunları satarak kâr elde etmek isteyen bir başkası için de bu toprak parçası bir kullanım-değerine sahiptir. Ancak burada mübadele-değeriyle kullanım-değeri metanın iki yönü olarak değil, ürünün tek bir yönü içerisinde birleşirler. Bu toprak parçası ancak metalar dünyasına girerek kendi değer ilişkisini üretebilir. Bu toprak parçasını meta yapan ise ona el koyan ilk sahibinin para tutkusu değil, onu satın alan ikinci sahibinin yeni ürünler üzerinden kâr elde etmesidir. Şimdi Hegel'in zilyetlik ve mülkiyet ayrımı üzerinden düşünürsek ilk el koymadaki toprak parçasının bir mülkiyet hâline gelebilmesi ancak ikinci sahibin ortaya çıkmasıyla ve onu bir mülkiyet olarak tanıyarak mübadelenin ortak zeminine getirmesiyle mümkün olabilir. Zilyetlik olarak kaldığı sürece, sadece kullanım hakkı söz konusu olur; mülkiyet olarak ise artık sahibinin iradesinin yansıdığı bir nesne hâline gelmiştir. İşte burada aynı toprak parçasının iki farklı toplumsal ilişkiye girebilmesini sağlayan tanıma ilişkisi, metalar dünyasında bir yansıma biçimini almıştır. Fakat meta, onu olduğu şey olarak kalmaktan çıkaran bir başka hareket daha sergiler. Marx buna metanın *salto mortale*si der;[105] *ölüm perendesi* anlamına gelen bu ifade metanın meta ile evrensel eşdeğer olarak para arasındaki bir başka forma doğru hareketini gösterir. Meta, "meta-para" formu olarak altınla ifade edilmeye başlanır. Bu metanın kendi varlık biçiminden çıkması, niteliksel bir sırama yaratması demektir; bu yüzden kendini bu biçim değişimi içerisinde öldürür. Ancak bu metalar jimnastiği, değer ilişkisini para-biçimine doğru geliştirmek için yeniden hareket etmek zorunda olacaktır. Çünkü aslında, Marx'ın müthiş bir ifadesiyle, "bir metanın paraya dönüşmesi aynı anda paranın metaya dönüşmesidir. Görünüşteki tek süreç gerçekte ikili bir süreçtir."[106] İşte şimdi meta-para-meta biçimindeki basit mübadele tarzını inceleyebiliriz. Bu basit mübadele tarzı dolaysız mübadele olarak da adlandırılır.

---

[105] *A.g.e.*, s. 106.
[106] *A.g.e.*, s. 110.

1.1.2.4. Meta-Para-Meta (M-P-M)

Burada dolaşımın zamansallığını ayrıntılarıyla incelemeyeceğim. Sadece meta ve para arasındaki bağıntıların genel analizini Marx'ın çözümlemelerini izleyerek, zamansallık analizimi, üretim sürecinde artı-değerin üretilmesine ve ilksel birikime doğru genişletmek istiyorum. İkinci bölümde dolaşımın zamansallığı çözümlememi daha ayrıntılı biçimde geliştirerek, sermayenin *khronos*undaki diyalektiğin nasıl işlediğini göstereceğim. Şimdi sadece mübadelenin genel biçimlerini inceleyelim.

Marx, tıpkı üretimin aynı zamanda tüketim olduğunu düşünmesi gibi, satın alma ve satma işlemleri için de benzer bir ilişki kurar. Tek yönlü bakıldığında üretim üretimdir ve tüketim de tüketimdir; oysa gerçeklikte hiçbir şey kendisine böyle bir özdeşlik taşımaz; kendisi dışındaki bir dolayım süreciyle kendisini kurar ve ona en yakın olan karşıtıyla birlikte oluşum sürecine girer. Marx'ın diyalektiği gereği bu karşıtlar, farklarını yitirmeden ilişkiye geçerler, "üretken tüketimden" bahsettiğimizde üretimin bir yönünü ve tüketimin bir başka yönünü aynı anda düşünmeye başlayabiliriz. Bunun gibi her satın alma da bir satmadır Marx'a göre. Yani buradaki özdeşlik, terimlerin, aynı harekete tabi iki kutup olmalarından ileri gelir.[107] Meta-Para-Meta (M-P-M) dizisindeki ilk hareket M-P'dir; yani bir metanın paraya çevrilmesidir, bir satıştır bu. Marx'ın örneğinde M keten bezidir. Keten bezini satan sahip, bu satış karşılığında para alır. Şimdi ikinci hareketi paraya sahip olandan başlatmak gerekir. İkinci harekette para yeniden bir metaya dönüşür ve ilişki P-M şeklinde ortaya çıkar. Marx'ın örneğinde paranın yatırıldığı bu ikinci meta İncildir. Yani keten bezini satan ilk meta sahibi bununla İncil alır ve ilk M-P-M hareketini bitirir. Ancak bu mübadele dizileri kapalı devreler olarak düşünülmemelidir; meta, kullanım-değerini kaybetmediği sürece sahibinin elinde bir mübadele-değeri olma potansiyelini taşır. İncil de satışa çıkarılmış ve ikinci M-P-M hareketi başlamıştır. İncili sattıktan sonra sahip bununla konyak almıştır.[108] Eğer sahip bu konyağı mübadeleye sokarsa bir başka diziyi daha başlatabilir; örneğin konyağın satışı, üçüncü bir M-P-M dizisinin ilk işlemi yapabilir. Bu örneğin diğer ihtimalin

[107] *A.g.e.*, s. 111.
[108] *A.g.e.*, ss. 108-109.

düşünürsek, sahip bu konyağı içip bitirdiğinde, konyağın kullanım-değerinin de mübadele değerinin de ortadan kalktığı tüketim ortaya çıkmış olur. Artık burada söz konusu olan üretken tüketim değildir. Fakat burada sadece ilk metası keten bezi son kullanım-değeri ise konyak olan sahibin bakış açısını ele alalım. İlk işleme, yani M-P'ye parasıyla giren kişi için bir başka süreç söz konusudur. Keten bezi sahibi için M-P olan hareket para sahibi için P-M'dir. Yani meta sahibi metasını parayla mübadele ederken, para sahibi parasını metayla mübadele eder.

M-P-M hareketinin karakteristik özelliği, bu diziye meta sahibi olarak girenin, satın almak için satmasıdır. Birinci M-P-M dizisinde sahip İncil almak için keten bezini satar ve ikinci M-P-M dizisinde de konyak almak için İncili satar. Analizimiz açısından burada önemli olan nokta, Marx'ın, sermayenin bunalımına ilişkin tezlerinin ilk önermelerinin satın alma zamanı ile satış zamanı arasındaki farkın büyüklüğüyle ilgili olmasıdır. Bu devreler kapalı değildir ancak metanın paraya ve paranın metaya dönüşümü için gerekli zaman, sermayenin *khronos*undaki ardışık yapının güçlü ve kırılgan yanlarını içerisinde taşır. Bunalım tezleriyle mübadele sürelerindeki bu ardışık zamansallık arasındaki bağ son derece önemlidir. Eğer keten bezi sahibi elindeki metayı beklediği sürede satamazsa onu konyağa götüren ardışık zincir daha baştan tıkanmış olacaktır. Şimdi sermayenin *khronos*unun ardışık yapısı bu ilk mübadele dizisi içerisinde açığa çıkmıştır.[109] Bunalımın zamanı işte bu ardışık yapıda üretilir. Marx'ın metanın paraya ve paranın da metaya dönüştürüldüğü başkalaşım süreçleri konusundaki ifadeleri son derece açıktır:

---

[109] Karl Marx, M-P-M biçimindeki dolaysız dolaşım biçiminden hareketle, değerin biçiminin dönüşümlerinin kronolojik bir zaman içerisinde gerçekleştiği vurgusunu yaparak, sermaye-zaman çözümlememiz açısından son derece kritik bir ipucu verir bize: "Bu son başkalaşımlar zinciri kronolojik bir art arda sıralanış içinde görünmekle kalmaz, yalnız bu kronolojik art arda geliş içindedir ki, başkalaşımlar zinciri hâl*ine gelir*. Meta para olur, sonra yeniden meta olur ve böylelikle başka bir metanın para olmasına olanak sağlar vb. ya da satıcı alıcı olur ve bu sayede başka bir meta sahibi de satıcı olur." [Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (s. 158)*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol]. Marx'ın tezine göre, kronolojik zincir aynı zamanda bir başkalaşımlar zinciridir; bu başkalaşımı değerin büyüklüğü bakımından değil, değerin biçimi bakımından almamız gerekir. Değer-merkezi, değerin biçim başkalaşımlarının kronolojik izini taşımaktadır. Bu vurguyla birlikte, sermaye kavramının zaman kavramıyla bir bağıntısının da bu kronolojik zincir yoluyla oluştuğunu görebiliriz. Ancak burada işleyen kronolojik zamanın sadece çizgisel olduğu yanılsamasına kapılmamalıyız; en nihayetinde devir zamanı içerisinde bu başkalaşımlar döngüsel bir karaktere bürünecektir.

> Başkalaşım sürecini oluşturan sürecin bu karşıt ve birbirini tamamlayan evreleri, eşzamanlı değil ardışık olarak geçmişlerdir. Bu sebeple dizinin tamamlanması için zamana ihtiyaç vardır. Demek ki paranın devinme hızı, belli bir madeni paranın belli bir zamanda yaptığı hareketlerin sayısıyla ölçülür."[110]

Bu ardışık zincirdeki başkalaşımların ayrıntısına üçüncü bölümde gireceğiz; şimdilik sadece meta ve para dönüşümlerinin genel mantığını ve bu mantığın zamansallık analizindeki yerini göstermeyi hedeflediğimizden, satın alma zamanı ve satma zamanı bakımından dolaşım zamanının negatif analizine girmiyoruz. Sermayenin üretim sürecine karşıt bir zamansallık olarak çözümleyeceğimiz dolaşım zamanı için mekân-zaman ilişkilerinin son derece önemli olduğunu ve Marx'ın ifadesinde geçen "hız" kavramının sermayenin dolaşımında, üretimdeki hızdan bambaşka bir rol üstlendiğini belirtmekle yetinelim ve metanın yapısına dönelim.

Bu ardışık zincir içerisine giren meta için değer ilişkisi şimdi bir gerçeklik kazanmıştır. Ancak meta, paraya dönüştüğünde, metalar arasındaki niteliksel fark da ortadan kaybolur; yani biz parada metalar arasındaki farkın temsili görmeyiz; tıpkı metalarda, onları üreten emek biçimleri arasındaki nitel farkları göremediğimiz gibi.[111] Para, bütün metaların niteliksel farklarını yitirdiği niceliktir. Burası açıktır ama Marx paranın "nitel sınırsızlığı" ile "nicel sınırlılığı" arasında son derece kritik bir ayrım yapar. Para, her metaya çevrilebildiğinden nitel olarak sınırsızdır; o aynı zamanda kesmeşeker, demir, buğday, keten bezi, ceket, İncil ve konyaktır. Fakat para niceliksel olarak sonsuz değildir, piyasada belli bir miktarda vardır ve sınırlıdır. Marx bu noktayı değerin biçimleri tartışmasında derinleştirecektir.

Paranın nicel sınırının sonsuz değerlenme eğiliminde yarattığı hayal kırıklığı, elinde her metaya dönüştürebileceği sihirli bir lamba bulmuş birinin bu lambaların sonsuz olmadığını görmesine benzer. Yani, parayı biriktiren, onun sınırlılığı ile sınırsızlığını aynı anda tecrübe eder. Marx'ın benzetmesiyse kapitalizmin politik ekonomiye dayalı rasyonalitesini deşifre eden yepyeni bir buluşa işaret eder: "Bu, tıpkı, aldığı

---

[110] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (ss. 118-119)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[111] *A.g.e.*, s. 129.

her yeni ülkede, yalnızca yeni bir sınır gören bir fatihi andırır."[112] Marx'ın bu ifadesi, sadece paranın yapısındaki nitel ve nicel sınırlılıkların çatışması bakımdan değil, aynı zamanda kapitalizmin mekân-zamansal sınırları açısından da düşünülmelidir. Sermayenin mekânı zamanla nasıl yok ettiğini incelerken bu alıntı tartışmamızın gündemine yeniden oturacaktır. Ama şimdilik sermaye için bu sınırın bir dış sınır olmadığını, daha doğrusu bu dışsal sınırın sermayenin *khrono*su tarafından mekânın "hız" kategorisi üzerinden kat edilmesiyle içsel bir sınıra dönüştürüldüğünü belirtelim. Zaman burada mekânı bütünleyen bir kategori değildir; mekânsal sınırlılıkları aşmak isteyen sermaye bunu zamanla yapar. M-P-M hareketinin ardışık yapısı ise bize böylesi belirlemeler için son derece kısıtlı bir çerçeveymiş gibi gelebilir. Ancak meta ile paranın başkalaşımlarını anlamak bakımından temel mübadele süreçlerinin analizini bize bu ardışık dizi verir. Fakat M-P-M hareketinde paranın rolü hâlâ bir dolayım aracı olmak gibi görünmektedir. Yani, örnekteki keten bezi sahibi için süreç "M(keten bezi)-P-M(İncil)…M(İncil)-P-M(Konyak)" şeklinde görünür ve nihayetinde "M(keten bezi)-…-M(konyak)" şeklinde özetlenir. Para, bu ardışık dizide bir mübadele aracı, bir eşdeğer gibi görünür; kendisi bir erek değildir. Bu yüzden para-sermayenin dolaşımı için paranın ilk ve son hareket olarak yeniden formüle edilmesi gerekir.

1.1.2.5. Para-Meta-Para (P-M-P)

M-P-M hareketinin analizinde meta sahibi, satın almak için satmaktadır. Gerçekleştirdiği iki hareket bu amacı gütmekte, tüketim alanına girene dek bu ardışık dizileri sürdürebilmektedir. Ancak ilk hareketin karşı pencereden görünümü M-P değil P-M'dir ve sürece parayla giren kişi için artık hedef satın almak için satmak değil, satmak için satın almaktır. Bir başka deyişle onun amacı en sonunda kendi gereksinimleri için bir kullanım-değeri elde etmek amacıyla metaların mübadelesini sağlamak değil, yine bir mübadele-değeri sağlamak amacıyla kullanım-değerlerini mübadele etmektir. Marx'a göre para işte bu mübadele tarzında sermayeye dönüşür.[113] Ancak burada tuhaf bir şey söz konusudur; çünkü ilk P ile son P aynı

[112] *A.g.e.*, s. 131.
[113] *A.g.e.*, s. 143.

değerde değildir; yani değerin büyümesi kendi başına bir erek hâlini almıştır. Daha ileride Marx bu formülü P-M-P' şeklinde yazarak dizinin ilk ve son terimlerini göstergesel olarak da ayırt edecektir. M-P-M biçimindeki basit dolaşımda para dolayımlayan unsurdu; şimdi ise para, değerin genel biçimini ve meta da onun özel biçimini oluşturur. Yani para ve meta kendi varlık niteliklerini değil, değerin varlık biçimlerini meydana getirirler.[114] Marx için sermayenin genel formülünü temsil eden bu mübadele dizileri, kapalı devreler değildir ve bu ikinci dizi içerisinde değerin temsil statüsü de değişmiştir: "Değer, artık metalar arasındaki ilişkileri yalnızca temsil etmek yerine, deyim yerindeyse, kendi kendisiyle özel ilişki içerisine girer."[115] Bir başka deyişle değer, metaların dolayımlandığı bir uğrak olmaktan çıkmış; parayı ve meta, para-sermaye ve meta-sermaye biçiminde örgütleyerek değer ilişkisini toplumsal plandan soyutlamıştır. Değer ilişkisinin kaynağını örtbas eden bu süreç bir yanıyla meta fetişizmin diğer yanıyla da para ve zaman arasındaki denklemlerin üretildiği düzlemi zamandışı ve tarih-üstü bir plana taşır. Oysa piyasada değerin bu varlık biçimlerinin temsilcileri gayet açık bir biçimde birbirinden ayırt edilebilirler.

Meta-sahipleri satıcılar olarak ve para-sahipleri de alıcılar olarak belirlenirler. M-P-M dizisindeki ilk metanın sahibi olan satıcı aynı zamanda son metanın da alıcısıdır. Bu dizi, tüketim sürecine dek ilerlemiştir; yani ilk metanın sahibi konyak alıp bunu içinceye dek bir satıcı bir alıcı olmuştur. P-M-P' sürecinde ise ilk terim ile son terim arasındaki fark bize artı-değerin ve sermaye birikiminin mantığını sunar. Eğer dizi P-M-P şeklinde olsa ve ilk terim ile son terim birbirinden ayırt edilmeksizin eşdeğer olarak kalsaydı artı-değer de söz konusu olmayacaktı. Fakat sermayenin üretim sürecindeki emek ve zaman ilişkilerini görmediğimiz sürece, metaların fiyatları arasındaki farklar bize artı-değerin kaynağını ifade etmez yine de. Yani ister eşdeğer olanlar (P ile P) isterse de eşdeğer olmayanlar (P-P') mübadele edilsin burada artı-değerin üretiminin kaynağını bulmamız mümkün değildir. Üçüncü bölümde toplumsal zamanın örgütlenmesi bakımından derinlemesine inceleyeceğimiz mübadele ve dolaşım sürecine ilişkin bu kısa değerlendirmeleri yapmamızın sebebi

[114] *A.g.e.*, ss. 148-149.
[115] *A.g.e.*, s. 149.

tam da bu. Artı-değerin kaynağını sermayenin üretim sürecinde aramalıyız; ancak değerin gerçekleşme evresi yine dolaşım zamanına tabi olacaktır. Bu ayrım hem üretim zamanı hem de dolaşım zamanını kapsayan bir üçüncü terim olarak devir zamanı da incelememiz için kritik bir önem taşıyacak. Marx'ın ısrarla vurguladığı gibi sermayenin kökeni için sadece dolaşım alanını çözümlemek yetmez; onu bir yanıyla üretimde bir yanıyla dolaşımda gerçekleşen çelişik bir hareket dinamiği olarak düşünmemiz gerekir. Yani sermaye dolaşımdan doğmaz ama oluşabilmek için kendini gerçekleştirebilmek için dolaşım onun zorunlu koşuludur; yine bu açıdan sermayenin doğumu üretimde gerçekleşir ancak onun oluşumu için sadece üretim de yeterli değildir.[116] Tam burada sermaye kavramının topyekûn, som ve kapalı bir tümlük değil; kendi sınırını içselleştiren, dinamik ve ilişkisel bir kavram olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamalıyız. Sermaye, daha önceki hiçbir zaman ekonomisinin erişemediği, dinamik bir açıklık ve organik bir bileşim üretmiştir. Değer yaratıcı güçleri, onların nesnel koşullarına hükmetmek suretiyle, kendi nesneleriyle ilişkiye sokmuş; dolaşım süreçlerinde değerin kendi toplumsal bağlamından soyutlanarak ayrı bir güç olarak örgütlenebilmesini sağlamıştır. Değer yaratıcı güç, sermayenin *khronos*unu açısından, emek-zamanı içerisindeki hareketiyle bir kudret olan emektir. Fakat emek ile piyasadaki özel bir meta olan emek-gücü arasındaki ayrım buradaki analiz açısından son derece önemlidir. Şimdi artı-değer üretiminin zamansal analizine geçebilmek için iki kavramsal ayrımı açıklamamız gerekiyor; Marx'ın zamansal çözümlemelerinin üretim sürecinde nasıl geliştiğini görebilmemiz için bu ayrımlar elzem görünmektedir.

1.1.3. İki Ayrım

Buradaki iki ayrımdan ilki Marx'ın emek ile emek-gücü arasında yaptığı ayrım ikincisiyse üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki ayrımdır. İlk ayrım "emeğin bir değeri var mı?" sorusunu açmamızı gerektiriyor. Değer yaratıcı kudret olarak emek bir değere sahipse bu değer de toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ile ölçülür. Bu durumda emeği, onda cisimleşen emek miktarıyla ölçmek durumunda

[116] *A.g.e.*, s. 160.

kalırız ki bu da imkânsızdır. Bu anlamda emeğin bir değeri olamaz, o değer yaratan kudrettir; fakat işçinin patrona sattığı meta değildir. Bunun için Marx özel bir meta olarak bahsettiği emek-gücü terimini kullanır. Emek-gücü, proleterin kapitaliste sattığı bir meta olarak, kendi değerini onun yeniden üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı üzerinden edinecek ve bu da gerekli emek-zamanı biçiminde karşımıza çıkacaktır. Emek-gücü, proleter tarafından emek sürecinde harcanan organik güçtür.

İkinci ayrım ise emek-zamanının üretim zamanından hangi bakımdan farklılaştığını ele alır. Üretim zamanı ile emek-zamanı neden farklılaşmaktadır? Üretim zamanı ile emek-zamanı hangi durumlarda özdeş olabilir? Bu sorular, bir yandan sermayenin üretim sürecinde toplumsal zamanın nasıl örgütlendiğine dair birtakım ayrıntıları kavramamızı sağlarken, diğer yandan da ürünün dayanıklılığı ve üretilme süreci gibi eksenlerde zamansallık tartışmasını sürdürmemize olanak tanır. Üretim zamanı ile emek-zamanını ayırt edemediğimizde emek-sürecinin özgül işleyişini ve dolayısıyla artı-değerin üretilme dinamiğini çözümleyemeyiz. Şimdi ilk ayrımla başlayalım.

1.1.3.1. Emek ve Emek-Gücü Ayrımı

Emek-gücü nedir? Marx, bu kavramı niçin emekten farklı bir biçimde kullanmaktadır? Bu sorunun en açık yanıtını *Kapital*'in birinci cildinde buluyoruz: "Emek-gücü ya da emek kapasitesi sözünden, insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı anlaşılmalıdır."[117] Marx'ın burjuva iktisatçılarının ekonomik kategorilerinden sıyrılmasını sağlayan en büyük keşiflerinden biri artı-değer teorisi ise bir diğeri de emek ile emek-gücü arasındaki ayrımıdır. Bu ayrım "emeğin değeri nedir?" ve "emeğin değeri nasıl ölçülür?" soruları üzerinden derin çelişkilere düşen burjuva politik ekonomisinin çözümsüz bıraktığı ve es geçtiği bir noktayı yeniden ele alır. Aslında burada, burjuva politik ekonomisi bir çelişkiyi *aporia* olarak kavramış ve çözülemez hâlde bırakmıştır. Yani, burjuva iktisatçıları sorunun kendi doğasından gelmeyen bir çıkmaza düşmüşlerdir. Metanın değerinin nasıl belirleneceğini sormuş

[117] *A.g.e.*, s. 163.

ve onun değerini içerisindeki emekle belirlemişlerdir. Fakat bu durumda "emeğin değeri nedir?" sorusu da kendi yanıtı olarak emeği alacak ve sonunda "emeğin değeri emekle belirlenir" gibi totolojik bir açıklama ortaya çıkacaktır. Marx'ın 1849'da işçilere verdiği konferanslardan oluşan *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı eserinin önsözünü yazan Engels'in, bu önsözde, metnin yeniden basımları için "emek" sözcüğünün yerine "emek-gücünü" yazdığını belirtmesi, metnin burjuva politik ekonomisinin dağarcığından çıkarılması için son derece önemlidir.[118] 1849'daki kavramsal çerçeveye göre proleterin kapitaliste sattığı şey emekti; ancak 1857'den sonraki metinlerde artık kapitaliste satılan emek değil emek-gücüdür. Burjuva iktisatçılarının yarattıkları karmaşadan çıkabilmek için bu ayrım gereklidir. Çünkü Marx ve Engels, ancak böyle bir hamle yaparak emeğin değil emek-gücünün bir değeri olabileceğini varsayabilmişlerdir. Tıpkı Engels'in bu önsözde yaptığı gibi, emeği zamansal birimlerle nicelesek de emeğin bir değeri olduğu varsayımı yine saçma görünecektir.

Engels, eğer metanın değeri içindeki emekle belirleniyorsa ve emek de proleterin kapitaliste sattığı bir metaysa, bu durumda emeğin değerinin de içerisindeki emekle belirleneceğini; bir haftalık, bir aylık ve bir yıllık emeğin de içerisinde ancak bir haftalık, bir aylık ve bir yıllık emek barındırabileceğini ifade ederek, Marx'ın, çıkmazlara sürüklenen bu mantıktan nasıl da kesin bir kopuş gerçekleştirdiğini ortaya koyar.[119] Bu çıkmazı aşmanın bir yolu vardır, o da proleterin kapitaliste sattığı şeyin bir bütün olarak kudreti, yani emeği değil; kullanım-değerleri üretirken harcadığı fizik ve psişik güçlerin toplamı olduğunu görebilmektir. İşte böyle bakıldığında şimdi emek-gücünün değerini soruşturabiliriz. Emek-gücünün değeri, onu üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanıyla ölçülebilir. Fakat iktisatçılar bununla yetinmemişlerdir. Bir metanın değerini onun üretim maliyetlerine eşitlemiş ve böylece değerin iç biçimini, yani emek-zamanını örtbas etmişlerdir. Fakat eğer metanın değeri onun üretim maliyetine eşitse, emeğin üretim maliyeti nasıl

[118] Engels, F. (2009). "Önsöz," *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 16)*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol.
[119] *A.g.e.*, ss. 17-18.

ölçülecektir.[120] Bu da bir çıkmazdır; emek ile emek-gücünü ayırt etmeksizin değerin ölçütün değiştirmek hiçbir işe yaramaz; çünkü buradaki apaçık gerçek, emek-gücü metasının özgül farkını ortaya koyabilmeyi gerektirir. Marx burada zamansallık analizimiz açısından son derece önemli iki belirlemede bulunur.[121] Bunlardan ilki emeğin mülkiyeti hakkında ikincisiyse emeğin zamansallığı hakkındadır.

1.1.3.1.1. Emeğin Boyunduruk Altına Alınması

Proleter kapitaliste emeğini satmaz, emek-gücünü satar veya kiraya verir. Ancak bu satış veya kiralama belirli bir zaman için gerçekleşmiştir. Örneğin bir günlük, bir haftalık, bir aylık veya bir yıllık süreler için emek-gücü kapitaliste satılır. Fakat Marx'ın emek ile emek-gücü arasındaki ayrımının zamansal yönü bu süre birimlerinin ötesinde, geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kiplerindeki bir analizi daha gerektirir. Marx'a göre proleter emek-sürecine girdiği anda emeği üzerindeki kontrolü yitirmiştir; yani "onun emeği, işe fiilen başlar başlamaz, artık, ona ait olmaktan çıkmıştır ve bunun için de emeğin şimdi onun tarafından satılması söz konusu olamaz."[122] Demek ki emek-sürecine giren bir proleterin sattığı şey emek değil emek-gücüdür; fakat bu güç onun canlı varlığından ayrılmaz. Burada bu iki kavram arasındaki ayrımı ele alırken belirtmemiz gereken bir şey de şudur: Emek metada cisimleşirken harcanan güç emek-gücüdür. Buradan açıkça görülebileceği gibi emek, sermayenin üretim sürecinde emekçiye ait bir kudret olarak belirlenemez; artık sermayenin boyunduruğu altına girmiş, onun yasalarına tabi olmuştur. Proleter için bu boyunduruk şimdiyi bir bütün olarak kapsar; çünkü emek-sürecinde olduğu süre boyunca, emeği ona ait değildir ve kendisine ait olmayan bir şeyi de satamaz. Bu ise bize sermayenin emek üzerindeki boyunduruğunun zamansal kiplerine dair önemli bir ipucu verir. Sermaye, emeği, "geçmiş-emek" ve "şimdiki-emek" biçimlerinde boyunduruk altına almış; emekle emeğin öznesi arasındaki bağıntıya kendi mantık ve işlemlerini yerleştirmiştir. Elbette canlı emek tartışmasını yaptığımızda bu bağıntının ontolojik açıdan sermayeye tümüyle terk edilip

---

[120] *A.g.e.*, s. 18.
[121] *A.g.e.*, ss. 21-25.
[122] *A.g.e.*, s. 21.

edilmediğini soruşturacağız. Şu an için önemli olan emeğin geçmiş ve şimdi kiplerinde sermayeye dâhil edilişidir.

Bu bağıntıyı anlamak için belki de en iyi yollardan biri köle emeğini gündeme getirmektir. Kölenin çalışmasında emek ile emek-gücü arasında bir ayrım yapılabilir mi? Örneğin köle, efendisine emek-gücünü belirli bir süreliğine satmakta ya da kiralamakta mıdır? Köle, bir bütün olarak tüm varlığıyla satıldığı için onun elinde satacağı bir meta, bir emek-gücü bulunmaz. Köle ve efendinin pazardaki karşılaşması bir nesne ile bir öznenin karşılaşmasıdır; fakat tarih bize sadece öznenin nesne üzerindeki hegemonyasını değil aynı zamanda nesneleştirilenin isyanını da gösterir. Karşılıklı tanıma ilişkisinin daha en baştan yok sayıldığı bu sahne, proleter ile kapitalistin ilişkisinde bambaşka oyunculara yer açar. Proleter, bir bütün olarak ve tüm varlığıyla satılan bir köle değildir; kuşkusuz yaşama koşulları bakımından onu modern bir köle olarak görmek mümkündür; hatta kimi dönemlerde, mesela bunalımlar ve krizlerde, onun hayatta kalabilmesi köleninkinden çok daha zordur. Ancak proleterin varlık belirlenimi onun organik bütünlüğüne bağlı olan emek-gücüdür. Kölenin emeği vardır; ancak emek-gücü yoktur ve değer ilişkisi olarak düşünüldüğünde alınıp satılan tam da o olduğundan onun emeğinin değil kendisinin bir değeri vardır; çünkü meta burada emek ya da emek-gücü değil kölenin bizzat kendisidir. Proleterse ancak emek-gücünü sattığı veya kiraladığı sürece hayatta kalabilir; çünkü o, tanımı gereği, üretim araçlarından yoksun olduğundan ancak kendi emek-gücünü satarak yaşayabilen bir varlıktır. Daha önce kölenin ebedi bir zamansal belirlenime sıkıştığını, proleterinse kendisini, Engels'in ifadesiyle, "her gün her saat" satmak zorunda olduğunu dile getirmiştik. Şimdi burada "satılanın" ne proleter ne de emek olmadığını; aksine ancak ve sadece onun emek-gücü olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Peki, satılmış veya kiralanmış olan bu emek-gücünün değeri sorunu nasıl çözülecektir? Kapitalist zaman ekonomisinin buna kesin bir yanıtı var mıdır? Örneğin "ücret" onun değerini belirler mi?

Kuşkusuz burjuva iktisatçılarının ancak en safdilli olanları ücret eksenli bir emek-gücü değeri belirlemesi yapmışlardır. Eğer ücretler ile emek-gücünün değeri yani onu üretmek ve yeniden-üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı eşit

olsaydı; bu durumda kapitalistin metasında biriken bütün değer proleterin cebine girmiş ve dolayısıyla artı-değer üretilmemiş olurdu. Bu durumda ne sermaye birikimi gerçekleşebilir ne de sermaye emek üzerinde zamansal bir disiplin kurabilirdi. Şimdi Marx'ın bahsettiği durumun, yani proleterin emek-sürecine girmesiyle emeğin ona ait bir şey olmaktan çıkması, yani bu iki zıt yönlü hareketin gerçekleştiği durumun, emeğin sermaye tarafından boyunduruk altına alınması olduğunu söylemek mümkündür. Benim sorunsalım açısından boyunduruğun zamansal çözümlemesi elzemdir; çünkü sermayenin emek üzerindeki tarihsel boyunduruğu *khronos*un ardışık ve eşzamanlı değer dizileri aracılığıyla gerçekleşir. "Geçmiş emek" kavramının sermayenin bir kısmını oluşturan "değişmeyen sermaye"yle bağlantılı olması bunu daha da net biçimde gösterir. Emeği, "geçmiş" kipinde boyunduruk altına alan sermaye mantığı, emek-sürecine giren proleterin karşısına "şimdi" kipinde yeniden çıkar. Peki ya gelecek? O da sermayenin zamansal ufku tarafından kuşatılmış mıdır?

1.1.3.1.2. Gelecekteki Emek

Marx'ta emek ontolojik olarak *harcanamayan* bir kudrettir. Yine Heideggger'in ontik ve ontolojik ayrımını burada kullanabiliriz. Belki de *harcanabilen* bir zaman kavramı geliştiren kapitalist rasyonalitenin kavram repertuarında *harcanabilir* bir emek-gücü kavramının saklı olması hiçbirimiz için şaşırtıcı değildir. Ontik olan, harcanabilir olandır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken koşullu bir önerme saklıdır: *ancak metalaştırılabilen veya meta formunda örgütlenebilen harcanabilir*. Yani tıpkı para ve zaman gibi emek-gücü de harcanabilirdir. Analizimiz için buradaki kritik nokta, emek-gücünün aksine emeğin ontolojik olarak harcanamaz olması ve dolayısıyla harcanabilir zaman-sermayesinin dışında bir başka zamanın daha mevcut olup olmadığı sorusudur. İlerleyen bölümlerde bu soruyu hem serbest zaman (*free time*) hem de özgür zaman (*freed time*) açısından soracağız ve kullanılabilir zaman (*disposable time*) ile boş zamanın (*leisure time*) örgütlenmesi açısından metalaştırmanın sınırlarını tartışacağız. Fakat şu an Engels'in, *Ücretli Emek ve Sermaye*'nin önsözündeki, benim açımdan son derece önemli olan bir belirlemesine bakalım ve gelecek kipiyle emek arasındaki bağıntıyı sorgulayalım:

> "İşçi olsa olsa *gelecekteki* emeğini satabilir, yani belirli bir zaman içinde belirli bir işi yerine getireceğine söz kesebilir. Ama bunu yapmakla emek satmış olmaz (ki bu emeğin önce harcanmış olması gerekir), belirli bir zaman için (gündelik iş durumunda) ya da belirli bir üretim için (parça başına iş durumunda), emek-gücünü belirli bir ödeme karşılığında kapitalistin emrine verir: kiraya verdiği ya da sattığı emek-gücüdür. Ama bu emek-gücü, işçinin kendine sıkı sıkıya bağlıdır ve ondan ayrılmaz."[123]

Engels'in alıntıdaki "gelecek" sözcüğünü italik yazmasının sebebi nedir? Bunu anlamak için emek-gücünün geçmişle ve şimdiyle bağını soruşturabiliriz. Marx ve Engels, "geçmiş emek"ten ve bu emek biçiminin sermayenin yapısındaki zamansal diyagramda bulunduğu konumdan söz ederler ancak bir "geçmiş emek-gücü"nden hiçbir yerde bahsetmezler. Çünkü emek-gücü metada cisimleşmez; o, geçmişe dönüştürülen donmuş emek biçimini alamaz. Yani emek-gücü proleterin "şimdi"sindeki ontik bağdır. Emek ise geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerinde varolan değer yaratıcı kudrettir. Emeğin ve emek-gücünün zamansallıkları iki ayrı varlık kipini düşündürür. İkincisi bir meta olarak örgütlenir ve tarihsel bir biçim içerisinde ortaya çıkar; oysa ilki hem köle hem serf hem de proleterin canlı varlığını kat eder.

Engels'in örneğini izleyerek bu tartışmayı derinleştirebiliriz. Bu örneğe göre, toplamda 24 marklık bir sermaye yatırımı şu şekilde bölüştürülmüştür: 20 mark hammaddeye, 1 mark diğer giderlere ve 3 mark da ücretlere harcanır. Bu emek-sürecindeki işçi ise 12 saat çalışmakta ve 6 mark değer üretmektedir. Bu emek-sürecinin sonucunda ortaya çıkan meta artık 27 marklık bir değere sahiptir. Bu da demektir ki 24 marklık sermaye 3 mark değer kazanmış ve kapitalist, bu metayı kendi değerinde satması koşuluyla, 3 markı cebine indirmiştir. İşte mesele de bu 3 markın nereden geldiğinde düğümlenir? Şimdi aynı sermaye yatırımıyla işçinin 6 saat çalıştığını düşünürsek, işçi bu sürede 3 mark değer üretecektir. Yani 21 mark hammadde ve diğer giderlere ve 3 mark da ücrete harcandığından, başlangıçtaki 24 marklık sermaye aynı kalacaktır. Fakat bu durumda artı-değer üretilmemiş ve dolayısıyla emek-gücü artı emek-zamanını değil yalnızca gerekli emek-zamanını çalışmıştır. Engels'in bu örneği vermesinin sebebi, emeği üretim maliyetleri

[123] *A.g.e.*, ss. 21-22.

üzerinden düşünen burjuva iktisatçılarının içine düştükleri çelişkiyi göstermektir. Eğer emeğin değeri diye bir şey olabilseydi ve bu değer üretim maliyetleri üzerinden belirlenebilseydi bu durumda 3 marklık üretim maliyeti harcanan emek, 3 mark üreterek bu değeri gerçekleştirmiş olurdu.[124] Oysa böyle bir durumda ne artı-değer üretilebilir ne de sermaye birikimi gerçekleştirilebilir. O hâlde emeğin değeri ve onun üretim maliyetleri üzerinden düşünmek hem kapitalist zaman ekonomisini anlamamızı sağlamamakta hem de onun iç çelişkilerini örtbas etmektedir. Burada, kendi gereksinimlerini 6 saatte üreten bir işçinin 12 saat çalışması sonucunda gerçekleşen zaman ve emek gaspının basit bir görünümüyle karşı karşıyayız. Bu basitleştirilmiş örnek, ileride Marx'ın vereceği son derece karmaşık emek-süreçlerini anlamak için elverişli bir zemindir. Hem emek ve zaman gaspının nasıl gerçekleştiğine dair yalın bir manzara sunmakta hem de örneğin "12 saatte 6 mark değer üreten işçi 6 saatte 3 mark değer üretir" şeklindeki basit denklemlerin sermayenin *khronos*uyla bağını ortaya koymaktadır. Artık açıkça görüldüğü üzere emek-gücü sermayenin *khronos*unda ilerleyen ardışık bir zamansallıkla kuşatılmış ve onunla belirlenmiştir. Emek-gücü sermayenin üretim sürecindeki çizgisel zamanın özel metasıdır. Bu yönüyle piyasadaki tüm diğer metalardan farklıdır; onun özel bir meta olması, "kendisinde olandan daha fazlasını yaratan bir değer kaynağı olmak gibi kendine özgü bir nitelikten" doğar.[125] Bunlar "şimdi" kipinde yani ardışık ve çizgisel zamanın yaşayan hücresinde gerçekleşir. Bu "şimdi" kendisinden farklı diğer iki kipe doğru ayrılır. Emek-sürecinde zamanın geçmesi demek, emek-gücünün harcaması demektir. Fakat emek, emek-gücünün aksine, bu üç kipte de vardır; geçmişte donar; şimdide akar ve gelecekte *potentia* olarak korunur.

Emek-gücünün değeri konusunda Marx'ın *Kapital*'i karşımıza bir kez daha önce-sonra ilişkisini çıkarır. Ancak bu kez bağlam, kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi değil; emek-gücü ile ücret arasındaki ilişkidir. Marx'ın birçok metninde ücretin, emek-gücü harcandıktan *sonra* alınması, bizzat kendisi tarafından italik vurgularla ön plana çıkarılmıştır. Ücretin daima sonra gelen

[124] *A.g.e.*, ss. 21-22.
[125] *A.g.e.*, s. 23.

yapısı emek-gücünün zamansallığı açısından son derece dikkate değerdir. Marx, *Kapital*'de der ki:

> Kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu her ülkede, sözleşmeyle belirlenen süre boyunca, emek-gücü kullanılmadan *önce* ödemenin yapılmaması bir gelenektir; örneğin ücret her haftanın sonunda ödenir. (…) Emek-gücü, karşılığı ancak daha *sonra* ödenmesine karşın satılmış olur.[126]

Peki, M-P-M mübadelesinde elindeki keten bezini satan sahip parayı *hemen* almasına rağmen, kendi metası emek-gücü olan proleter parayı neden *sonra* alır? Bu nokta ücret ile fiyat bağıntısını ele almamızı gerektirir.

"Ücret nedir? Nasıl belirlenir?" Bu sorular, Marx'ın *Ücretli Emek ve Sermaye*'sinin başlangıç sorularıdır.[127] Marx'ın bu soruya verdiği yanıta göre ücret, belirli bir emek-zamanı karşılığında ya da belirli bir işin yapılması karşılığında kapitalist tarafından ödenen para tutarıdır.[128] Ücretin emek-zamanıyla bağıntısı bu şekilde belirlenir; fakat hemen sonra Marx yine belirli bir süre için işçinin patrona sattığı şeyin emeği değil emek-gücü olduğunu vurgular. İşçi, kendi metası olan emek-gücünü patronun elindeki meta olan parayla değişir; fakat burada kullanım-değeri ve mübadele-değeri açısından bir ayrım söz konusudur. İşçi için kendi metası olan emek-gücü bir kullanım-değeri değil bir mübadele-değeridir; kapitalist içinse bu meta değer yaratan bir kullanım-değeridir. Kapitalist bu metayı satın alır ve üretim sürecinde kullanarak artı-değer sağlamaya çalışır; ancak emek-gücü özel bir meta olarak ancak yeni bir değer yarattığında kapitalist için bir değere sahiptir. Yani kapitalist için emek-gücü ancak belirli bir sürenin sonunda, *harcandıktan sonra*, ücretlendirilir. Oysa keten bezi sahibi en sonunda satın aldığı konyağın karşılığı olan parayı konyağı içmeden *önce* ödemiştir. Demek ki kapitalist zaman ekonomisi konyağın fiyatıyla emek-gücünün fiyatı arasında bir ayrım yapar. Konyağın fiyatı onun kullanım-değeri tüketilmeden *önce*, emek-gücünün fiyatı ise kullanım-değeri belirli bir süre için tüketildikten *sonra* paraya dönüşür. İşte Marx ve Engels'in bu önce-sonra ilişkisini

---

[126] Tüm italikler Karl Marx'a aittir. Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (ss. 177-178)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[127] Marx, K. (2009). *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 26)*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol.
[128] *A.g.e.*, s. 27.

sürekli olarak vurgulamasının sebebi de budur. Çünkü emek-gücünün özel bir meta olmasının sebebi onun bir canlı varlığa bağlı bulunan, kendi değerinden daha fazlasını üretme yeteneği bulunan, şimdide gerçekleşen bir kapasite olmasıdır. Metalar dünyasındaki özel bir meta olması onun, sermayenin sentetik operatörü olmasıdır; yani sermayenin büyümesi, gelişmesi ve birikmesi ancak bu metanı kullanım-değerinin kapitalist tarafından emek-sürecine sokulmasıyla mümkün olabilir. O hâlde mübadelenin mantığı açısından emek-gücü dışındaki her meta, kendi değerinden satılıp satılmamasından bağımsız olarak, analitik bir diyagrama sahiptir; emek-gücüyse sentetik bir operatör olarak mübadelenin *sonra* kategorisine oturtulur.[129] Sermayenin *khronos*unun bu önce-sonra kategorileri yoluyla, proleterin kendi yaşam etkinliğiyle onun gerçekleşmesi arasında bir yarık açılmıştır. Proleter, kapitalist karşısında sanki borçlu birinin kendi alacaklısı karşısındaki gibi bir durumdadır; oysa kendi emek-gücü metasını başta hiçbir karşılık almadan kapitaliste ödünç veren de odur. Sermayenin *khronos*undaki bu tersine çevirme, zamansal disiplinin "kanlı tarihinin" bilinçdışı izlerini taşır. Bunun mümkün olabilmesi için, ne işçi ne de proletaryanın diğer kategorilerine ait olan aylaklar, hırsızlar, dilenciler, işsizler ve küçük mülk sahiplerinin on beş ve on altıncı yüzyıllardan itibaren bir bütün olarak mülksüzleştirilmesi, kendi geçim araçlarını üretemez hâle getirilmeleri gerekmiştir. Bu tartışmayı bu bölümün son kısmında "İlksel Birikimde Zamansal Disiplinin Örgütlenmesi" başlığıyla ele alacağız. Şu an için ücretin ne olduğu ve

[129] Bu tartışmanın bir yönü de Lukács'ın sözünü ettiği "emekçinin rasyonel olarak parçalanması" sürecine bağlanır. Kapitalist zaman kavramının zorunlu bir koşulu olan mekânsallaştırma aksiyomatiği, önce-sonra sistemini kuran *khronos*la işbirliği içerisinde, toplumsal zamanı pay eder. Ancak bu pay etme işleminde sürekli olarak ertelenen bir varoluş olan emekçi, homojen zamanın çarpıtılmış kolektivitesinden dahi dışlanmıştır. Emekçi kişileşmiş emek-zamanıdır fakat emekçinin içine sürüklendiği *sonra* kipi soyut zamanın yalnızca eylemleri kontrol eden komuta mantığını değil emeğin öznesini rasyonel olarak parçalayan varoluşsal düzeyi de beraberinde taşır: "Zamanın soyut, tamamen ölçülebilir, fiziksel mekâna dönüştürüldüğü; neden ile sonucunun bilimsel ve mekanik olarak parçalandığı; emeğin nesnesinin uzmanlaşmış üretiminin gerçekleştiği bir ortamda, benzer şekilde emeğin özneleri de rasyonel olarak parçalanır."[129] [Lukács, G. (1968). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics (s. 90)*. Çev. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press]. Sözü edilen "rasyonel olarak parçalanma" hem yabancılaşma sürecine gönderme yapar hem de emekçinin "gelecekteki emeğini" satarak sürüklendiği sonralık kipini deşifre eder. Fakat bu rasyonel parçalanma benim analizime göre bedensel parçalanmanın bir yansıması olarak da okunabilir. Nasıl ki makinelerin gelişimiyle emekçi, makinenin bir uzantısına dönüşmüş ve onun ritmine kapılmışsa burada da emeğin öznesini rasyonel olarak parçalayan şey, sonranın temsil ettiği ertelemedir. Bu erteleme, bizzat emek ile arzu arasındaki bedensel teması koparmaktadır.

nasıl belirlendiği sorusuna bir yanıt verirken dört belirlemeyi aklımızda tutmalıyız: Birincisi, ücret, emek-gücü metasının fiyatıdır; ikincisi belirli bir emek-zamanının karşılığı olarak emek-sürecinin günlük, haftalık ya da aylık birimlerinin tamamlanmasından *sonra* ödenir; emek-gücünün değeri de tıpkı diğer metalar gibi onun üretilmesi ve yeniden-üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanıyla belirlenir ve son olarak ücret, sınıflar arasındaki rekabet ve savaşımın bir sahnesidir.

Oysa burjuva iktisatçılarının zihninde emek ile emek-gücü gibi bir ayrım olmadığı gibi, onların analizlerinde kapitalist zaman ekonomisinin işleyişini kavramak için son derece önemli bir ayrım daha örtbas edilmiştir. Onlar hem değerin özünü değerin büyüklüğüyle karıştırmışlar hem de "emeğin değeri" gibi en sonunda çıkmaza veya totolojiye varan bir terminoloji kullanarak zayıf bir iktisadi mantığa hapsolmuşlardır. Marx ise emek ile emek-gücü arasındaki ayrımı yaparak değerin özü sorununu çözmeye çalışmış ve bu hamleyle sermayenin *khrono*sunu çözümleme arayışımızda önemli bir işaret fişeği yakmıştır. Marx, *Kapital*'de "emek, değerin özü ve değerin içkin ölçüsüdür, ama *kendisinin değeri yoktur*" belirlemesini yaptığında, emek ile emek-gücü ayrımının nasıl bir kullanım alanına işaret ettiğini daha da çarpıcı biçimde gösterir.[130] Ancak bunun doğrudan sonucu olan bir başka ayrımın daha yapılması gerekir. Artık "emeğin değeri" gibi bir terim mümkün olmadığında, emek-gücünün değerine geçilebilir, fakat burjuva iktisadi düşüncesi emeği üretim maliyetleri üzerinden düşündüğünden "emek-gücünün değeri" ile "emek-gücünün fiyatını" birbirine özdeş olarak alır. Yani emek-gücünün değerini emek-gücü metasının fiyatı olan ücretlerle eşitler. Oysa kapitalist artı-değer üretimi açısından böyle bir özdeşlik ve eşitlik mümkün değildir; emek-gücünün değeri ile emek-gücünün fiyatı arasında bir fark yoksa bu durumda kapitalistin cebine girebilecek herhangi bir artı-değer de söz konusu olamaz. Ücrette içerilen değer, emek-gücü metasının değerine eşitse sermayenin büyümesi ve birikmesi mümkün değildir. O hâlde bu farkın zamansal analizini yapmak zorundayız. Bu fark zamansal olarak nasıl örgütlenir? Marx'ın üretim zamanı ve emek-zamanı arasındaki ayrımı bu soruyu yanıtlamak için bir ipucu sunabilir.

---

[130] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 502)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

1.1.3.2. Üretim Zamanı ve Emek-Zamanı Ayrımı

Peki, ücret, emek-zamanı karşılığında verilebildiği gibi üretim zamanı karşılığında da verilebilir mi? Sermayenin üretim sürecinin zamansal analizini yaparken karşımızda çizgisel ve ardışık toplumsal zaman örgütlenmeleri buluruz; ancak bunlar arasındaki ilişki sadece ardışık değildir; örneğin üretim zamanı ile emek-zamanı arasında içerme ilişkisi de bulunur. Şimdi hedeflerimiz açısından son derece önemli olan bir ayrımı incelememiz gerekiyor. Ücretin niçin emek-zamanı karşılığında verildiğini daha da açık hâle getirecek olan bu ayrım Marx'ın *Grundrisse*'de ve *Kapital*'in birinci cildindeki analizlerine içkin olmakla birlikte asıl açıklamasını *Kapital*'in ikinci cildindeki örneklemelerle bulur.

Marx, *Kapital*'in ikinci cildinde üretken sermayenin analizini yaparken, üretim zamanının emek-zamanından fazla olmasının kaynağına inmeye çalışarak bu fazlalığın farklı görünümlerini sunar.[131] İlk belirlemesine göre, üretim süreci kavramı, emek-sürecini içerisinde barındırdığı gibi, emek-zamanındaki *kesintileri* de içerisinde taşır.[132] Bu kesintiler, üretilen metanın kendi doğal niteliklerinden gelebileceği gibi, emek-gücünün organik varlığından da ileri gelebilir. Ancak sermayenin zamansal örgütlenmesi açısından üretim zamanı ile emek-zamanı birbirine ne kadar yakınsa, bir diğer deyişle üretim zamanının emek-zamanına göre taşıdığı fazlalık ne kadar az ise sermayenin genişleme ve yeniden-üretilme devrelerindeki zamansal aralıklar da o kadar az olacaktır.[133] Çünkü üretim zamanının bir kısmını oluşturan emek-zamanı, emek-gücünün metaya harcadığı ve dolayısıyla metanın ona yatırılandan daha fazla olan değeri kazandığı süreyi, yani emek-gücünün emek-sürecinde bilfiil harcandığı süreyi işaret etmekte; sermayenin değerlenme zamanını da bu emek-zamanı niceliği oluşturmaktadır. Oysa emek-zamanının kesintiye uğradığı süreler üretim zamanına dâhil olmakla birlikte; metaya ek bir değer katmaz. Marx'a göre sermayenin üretim zamanı ile emek-zamanı

[131] Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (s. 134), Marx&Engels Collected Works: Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.
[132] *A.g.e.*, s. 134.
[133] *A.g.e.*, ss. 135-136.

arasındaki farkı azaltma eğilimi işte bu değerlenme zamanından ileri gelmektedir.[134] Bu fark veya fazla, üretimin kendisinin bir sonucudur; ancak üretim zamanı emek-zamanından asla daha az olamaz. Demek ki üretim zamanı emek-zamanını kapsamaktadır. Emek-zamanı sermayenin değerlenme zamanıdır; üretim zamanı ise hem bu değerlenme zamanını hem de emek-zamanının kesintiye uğradığı ve değer katmadığı zamanları içerisinde barındırır. Marx'ın buna verdiği üç örneği gündeme getirebiliriz. Bunlardan biri kundura kalıbı üretimi biri şarap üretimi ve bir diğeri de orman yetiştirmedir. Ancak *Kapital*'in ikinci cildinde bu sorunsal açıklanırken emek-zamanı yerine çalışma-zamanı terimi kullanılır. Marx bu terminolojik değişikliğin sebebini açıklamaz ama çalışma-zamanı kavramını emek-zamanına özdeş olarak alır. Aslında daha önce dile getirdiği gibi "Work" (İş) ile "Labour" (Emek) arasındaki ayrım burada da kendisini göstermiştir. Aynı zamansal süreyi kullanım-değeri yaratma açısından "çalışma-zamanı" mübadele-değeri açısından ise emek-zamanı olarak belirlemek mümkündür. İlk örnekteki kundura kalıbı üretimi için gerekli malzeme, henüz emek-gücü emek-sürecine girmeden önce doğa tarafından üretilir. Yani üretim zamanı burada çalışma zamanından önce başlamıştır.[135] Emek-gücü, ancak bu malzeme olgunlaştıktan sonra onu alır ve kundura üretimi için işlemeye başlar. Bu ilk durumda ürünün kullanım-değeri olarak üretilebilmesi için gerekli toplam zaman, üretim zamanının çalışma zamanını içermeyen ilk kısmı ve üretim zamanının çalışma zamanını içeren ikinci kısmı biçiminde iki kısma ayrılmıştır.

İkinci olarak şarap üretiminde ekim ve hasat zamanları arasında emek-süreci durur; ayrıca üzümün, sıkıldıktan sonra mayalanması için zaman gerekir, bu süre içerisinde emek-gücü emek-sürecine dâhil olmaz. Yani ikinci durumda üretim zamanı, çalışma-zamanıyla aynı anda başlamış fakat emek-gücünün emek-süreci bittikten sonra da devam etmiştir. Üretim zamanı kavramı, bir ürünün üretilme sürecinin başından sonuna dek geçen süreyi belirttiğinden, bu süre içerisindeki her türlü kesinti ve sürekliliği de içinde taşır. Üçüncü durum olan orman yetiştiriciliğinde ise çalışma zamanı üretim zamanına parça parça katılır. Ağaç diplerinin zaman zaman

[134] *A.g.e.*, s. 136.
[135] *A.g.e.*, ss. 237-244.

havalandırılması, ağaçların budanması gibi emek-süreçleri düşünülürse üretim zamanı ile çalışma-zamanı birçok kez kesişir ama bu işlemlerin bitmesinin ardından da ayrışır. Şimdi, kundura üretiminin üretim zamanının ortalama birkaç ay, pahalı bir şarabın üretimi için birkaç yıl ve orman yetiştiriciliği için bu sürenin yüz yıla kadar varan bir zaman aralığına tekabül ettiğini düşündüğümüzde, üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki fark çok daha açık hâle gelecektir. Buradaki kritik nokta, sermayenin değerlenebilmesi için emek-gücünün harcanması zorunluluğudur; kuşkusuz, birkaç yıl bekleyen bir şarabın değeri de zamanla artacaktır. Burada üretilen ürünün doğal niteliklerinden gelen zamansal örgütlenmeler söz konusudur. Marx'ın bu örnekleri üretim zamanı ve çalışma zamanı arasındaki ilişkiyi daha net bir şekilde günyüzüne çıkarırlar. Marx'ın kurduğu ilişkiye göre "çalışma zamanı daima üretim zamanıdır, yani sermayenin üretim alanında kaldığı süredeki zamandır. Ama bunun tersi, sermayenin üretim sürecinde faaliyette bulunduğu zaman, mutlaka çalışma zamanı değildir."[136] Marx'ın ileride dolaşım zamanı ve devir zamanı üzerinden sermayenin yeniden-üretimi konusunda ele alacağı bu ilişki karşısında sermayenin eğilimi, yukarıda sözü edilen farkı ve fazlayı teknik olanaklar ve emek yoğunluğu üzerinden azaltmaktır. Yani sermaye, ürünün doğal nitelikleri gereği olgunlaşması ve bir kullanım-değeri olarak piyasaya sürülebilmesi için gerekli zamanı yapay yollarla ve makine kullanımı yoluyla azaltmaya çalışır. Marx'ın burada saptadığı bir çelişki söz konusudur. Örneğin demir-çelik sanayisinde Bessemer işleminin kullanılmasıyla birlikte üretim zamanı azaltılmıştır, fakat üretim zamanını azaltmak için kullanılan *sabit sermaye* niceliği o oranda artmıştır.[137] Sabit sermaye niceliğinin artması demek, sermayenin genişleme sürecinde kullanılan emek aletleri ve üretim araçlarının metanın değerine girmeyen kısmının da artması demektir. Marx'ın burada tespit ettiği çelişki, sermayenin *khronos*unu çözümlemek için son derece önemlidir. Sermaye, artı-değeri arttırmak için üretim zamanını ve dolayısıyla kendi devir zamanını kısaltmaya eğilim gösterir fakat bunu yapabilmek için kullanmak durumunda kaldığı sabit sermaye niceliği, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü

[136] *A.g.e.*, s. 237.
[137] *A.g.e.*, s. 238.

cildinde göstereceği gibi, kâr oranının sürekli düşme eğilimini meydana getirmiştir. Sermayenin değerlenme ufku zamandır; ancak onun değersizleşme ufku da zamandır. Sermayenin bu iç çelişkisi ilk görünümünü üretim zamanı ile çalışma-zamanı arasındaki fark da bulur. Daha sonra dolaşım ve devir zamanları içerisinde açığa çıkacak olan bu çelişkiler sistemi, onun diyalektik yapısını teşhis etmeyi gerektirir. Fakat bu diyalektik, onun işlemesine engel teşkil eden bir hareket dinamiğiyle kuşatılmıştır. Üretim zamanını çalışma zamanına eşitlemek için gerekli sermaye yatırımı, bir yandan onun değerlenme zamanını arttırırken bir yandan da metaya aktarılan değer niceliğini azaltır.

Şimdi bu iki problematik ayrımı, emek ve emek-gücü ile üretim zamanı ve emek-zamanı ayrımlarını inceledikten sonra, artı-değerin üretimine ve bu süreçte gerçekleşen toplumsal zaman örgütlenmesine geçebiliriz. Toplumsal zamanın gerekli emek-zamanı ve artı emek-zamanı biçiminde bölündüğü bu düzlem kapitalist üretimin temel motiflerini sunmaktadır.

1.2. Artı-Değer Üretiminde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi

Marx'ın üretim kavramının bir yönü, emeği, doğanın içerisinden onun karşısına geçtiği bir sahnede betimler. Bu yönüyle üretim, insanın doğa ile ilişkisindeki özneleşme sürecini ifade eder. Çalışma, insanı doğanın bir gücü olarak edindiği belirlenimden çıkarır; onu kendisine dışsal olan bir doğal dünya üzerindeki etkinliğin taşıyıcısı yapar. Bu tematik, Marx'ın yalnızca gençlik dönemi eserlerinde karşımıza çıkan ve daha sonra terk ettiği bir bakış açısı değildir; mesela onun olgunluk önemi eserlerinden olan *Kapital*'in üçüncü kısmındaki "Mutlak Artı-Değerin Üretimi" başlığı altında gerçekleşen tartışmalara da sirayet eden bir sorunsaldır. Ancak Marx'ın üretim kavramı, basitçe, canlı varlığın cansız doğa üzerindeki etkinliğini ifade etmez. Buradaki kritik nokta, insanın karşısına geçtiği doğa üzerindeki her eyleminin onun kendi doğasını da değiştirmesidir.[138] Bu anlamda insanın doğa üzerindeki eylemi onun kendi doğası üzerindeki eylemidir. İnsanın tarihini başlatanın

[138] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 173)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

kendi varlık koşullarını, kendi yaşamını ve özelde kendi geçim araçlarını üretmesi olduğunu düşünen Marx için üretimin tarihi aynı zamanda insanın doğaya ait bir güç olmaktan çıkıp doğanın karşısında kendisini var etmesinin, yetilerini geliştirmesinin ve kendi tarihini oluşturmasının tarihidir. Fakat bu bölümün giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, eğer üretim ilişkilerini inceliyorsak, daima tarihin belirli bir dönemindeki belirli bir üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim ilişkilerini incelememiz gerekir. Marx için bu özgül dönem, kapitalist üretimin gerçekleştiği modernitedir; onun içerisinde önceki üretim tarzlarının modellerini, gelişmiş biçimlerini, ortadan kaldırılmış uğraklarını keşfetmek mümkündür. Kapitalist üretimi önceki üretim tarzlarından ayıran en temel özelliklerden biri mübadele-değerine sahip bir kullanım-değeri yaratmak, yani meta olarak meta yaratmak ise bir diğeri de üretimi, kullanılan metaların toplamından daha fazla değer taşıyan bir metalar üretecek şekilde organize etmek, yani artı-değer üretmektir.[139] Elbette meta üretimi, kapitalizmden önce de gerçekleşmiştir; ancak sermayenin düzeninde meta hem mübadele-değerinin egemen olduğu bir piyasa mantığını hem de artı-değeri üretimi için emek-gücünün toplumsal olarak seferber edilmesini gerektirir. Daha önceki üretim sistemlerinde emeği, soyut emek olarak örgütleyebilecek bir ekonomik rasyonalite oluşmamıştır. Köle için emek-gücü kendisine ait bir meta olarak belirlenememiş; serf ise emek-gücünün yarattığı değerin bir kısmını derebeyine ve senyöre vermek zorunda olan bir emekçi olarak belirlenmiştir. Marx'ın düşüncesine göre kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için, zenginliğin biçiminin değişmesi yeterli olmamış; toprağa bağlanmış zenginliğin zincirlerinin çözülmesiyle, yaşamak için kendi emek-gücünden başka satacağı hiçbir şeyi olmayan çırılçıplak bir figürün tarihsel planda doğması ve bu iki yeni varlığın karşılaşabilmesi gerekmiştir. İlki sermaye ikincisi ise emek-gücüdür; ilki kapitalistse ikincisi de proletaryadır. Engels, *Kapital*'in ikinci cildine yazdığı önsözde, izlerini on altıncı yüzyıldan başlayarak takip edebileceğimiz bu yeni üretim tarzının gelişimi çözümleyen Marx'ın en büyük

[139] *A.g.e.*, s. 180.

buluşunun artı-değer teorisi olduğunu ifade eder.[140] Engels'e göre Marx, kimyada Lavoisier'nin yaptığına benzer bir yeniliği politik ekonomide yapmıştır. Kuşkusuz Marx'tan önceki iktisatçılar da artı-değerin varlığını saptamış ve bu artı-değere el koyanın aslında ürünün bu kısmını ödenmemiş emek biçiminde gasp ettiğini bulgulamışlardı. Ancak Marx'ın farkı, onların tam tersi bir istikamette ilerleyerek, onların *çözüm* olarak gördükleri şeye *sorun* olarak bakmasından ileri geliyordu.[141] Örneğin Ricardocu okul, değerin ölçüsü olarak emeği alıyor fakat donmuş ve canlı emek arasındaki farkı göremiyordu. Ayrıca bizzat Ricardo'nun kendisi değerin *büyüklüğü* ile değerin *özünü* birbirinden ayırt edememiş; iki farklı sermayenin, "eşit olmayan nicelikte canlı emek çalıştırsalar" bile, "eşit zamanlarda eşit ortalama kârlar ürettiklerini" saptayamamıştı. Açıkçası Engels'e göre Marx'tan önce değer yasasının tahlili gerçek anlamda yapılamamıştı. Marx ise değerin *özünü* onun ne olduğunu soruşturmuş ve aslında değerin *donmuş emekten* başka bir şey olmadığını ortaya koymuştu.[142] Değerin özünü anlayabilmek için emeğin birikmiş ve donmuş biçimi ile onun akışkan ve canlı biçimi arasındaki ayrımı yapmak elzemdir. Bu ayrım kapitalist üretim ilişkilerinde, birikmiş emeğin canlı emeği harekete geçirmesinden ibaret değildir; sermaye düzeninde birikmiş emek canlı emeği belirler.

Zamansal analizimiz açısından kritik nokta şudur: Geçmiş emek şimdiki emeği harekete geçirmekle kalmaz, onu belirler ve koşullar. Bu zamansal planı çözümlemek için artı-değerin kaynağındaki zamansal çelişkileri açığa çıkaracağım, ama önce Marx'ın değer yasasında yaptığı devrimin bir boyutunu zamansallık analizimiz ekseninde formüle edelim. Daha önce Marx'ın "emek-gücünün değeri" ile "emek-gücünün fiyatı" arasındaki ayrımına dikkat çekmiştik. Şimdi bu ayrımı artı-değer açısından yorumlamamız gerekiyor. Bunun toplumsal zamanın örgütlenmesi bakımından ilk belirlenişini şu şekilde ifade edebiliriz: *Emek-gücünün fiyatının üretilmesi ve yeniden-üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ile emek-gücünün değerinin üretilmesi ve yeniden üretilmesi için toplumsal olarak gerekli*

---

[140] Engels, F. (2010). "Önsöz," *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (s. 43). Marx&Engels Collected Works: Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.
[141] *A.g.e.*, ss. 44-45.
[142] *A.g.e.*, s. 47.

emek-zamanı arasındaki fark bize toplumsal zamanın, artı-değerin üretimindeki en temel çelişkisini sunar. Bu farkı çelişkiye dönüştüren şey, kapitalist üretimin gerekli emek-zamanını sürekli olarak azaltma eğilimidir. Sermayenin gerekli emek-zamanını azaltmak ve artı emek-zamanını arttırmaya dönük bu eğilimi tartışmamızın odak noktasıdır. Peki, nedir gerekli emek-zamanı?

1.2.1. Gerekli Emek-Zamanı ve Artı Emek-Zamanı

Şimdi emek-zamanı kavramının iki karşıt bileşeninin sermayenin *khronos*undaki ayrımlarını ele almamız gereken noktaya gelmiş bulunuyoruz. Kapitalist zaman ekonomisinde üretim zamanının sermayenin etkin biçimde işlediği kısmı olan emek-zamanının ilk kısmı gerekli emek-zamanıdır. Gerekli emek-zamanı, proleterin kendi canlı varlığını sürdürmek için çalışması gereken süredir. Örneğin bir proleter, günlük planda bakıldığında, yaşamını sürdürmek için gerekli geçim nesnelerini 6 saatlik çalışması sonucunda ürettiği değerle karşılayabiliyorsa, bu durumda gerekli emek-zamanı 6 saattir. 6 saatlik çalışma sonucu üretilen değer, emek-gücü metasının bir işgünü boyunca ürettiği değerden daha azdır. Eğer proleter 12 saat çalışıyor ve kendi canlı varlığını sürdürmek için gereksindiği metaların eşdeğerini 6 saatte üretiyorsa, işgününün ikinci yarısı olan diğer 6 saat gerekli emek-zamanı olmayacaktır. Marx emek-zamanının ikinci kısmını artı emek-zamanı olarak adlandırır.[143] Emek-gücünün fiyatı ile emek-gücünün değeri arasında yukarıda işaret ettiğimiz ayrım emek-zamanının bu iki kısmı üzerinden düşünülebilir. Emek-gücünün *fiyatı*, emek-zamanının proleter için ücret olarak temsil edilen kısmına, yani gerekli emek-zamanına; emek-gücünün *değeri* ise gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı boyunca çalışan emek-gücünün bir işgünü boyunca ürettiği değere eşittir. Yani kapitalist zaman ekonomisinde emek-gücünün yarattığı değer, onun ücret biçiminde temsil edilen değerinden daima fazladır. Eğer proleter kendi canlı varlığını

[143] Artı emek-zamanını hem işgünü üzerinden hem de metanın üretilmesi için gerekli emek-zamanı ile emek-gücünün üretimi için gerekli emek-zamanı arasındaki fark üzerinden tanımlayabiliriz. Stavros Tombazos, Hegel'in mantık kategorileriyle Marx'ın sermaye kavramının zamansal kuruluşunu çözümlemeye giriştiği eseri *Time in Marx*'ta, artı emek-zamanını "metanın gizli zamanı" dediği bu farkla birlikte tanımlar: "Metanın üretimi için gerekli emek-zamanına, emek-gücünün üretimi için gerekli emek-zamanı da eklenmelidir şimdi. İlki ikincisini içerir ve ondan daha büyüktür. Onların farkına "artı emek-zamanı" denir." [Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital (s. 93)*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill].

sürdürmek için 6 saat çalışmak zorunda olsa ve toplam emek-zamanı da tam olarak 6 saat olsaydı, yani emek-zamanının ikinci yarısı olan artı emek-zamanı diye bir zaman birimi söz konusu olmasaydı söz konusu zaman ekonomisi işleyebilir miydi? Kısacası toplam emek-zamanı gerekli emek-zamanına denk olduğunda emek-gücünün ücretinde temsil edilen değer ile emek-gücünün yaratmış olduğu değer arasında bir fark kalmamaktadır. Böyle bir durumda meta üretimi devam edebilir; ancak artı-değer üretimi gerçekleşemez. Ayrıca metalarda artı emek-zamanının cisimleşmemesi sermayenin birikerek gelişmesinin önünde ki en önemli engeldir. Kapitalist açısından mesele, toplam emek-zamanının ikinci kısmı olan artı emek-zamanını arttırarak metada cisimleşen emek miktarını ve emek-zamanı niceliğini çoğaltmaktır. Daha sonra kâr biçiminde temsil edilecek olan artı-değer ancak bu ikinci kısımda üretilebilir. Artı emek-zamanı, ücret biçiminde temsil edilmeyen, ödenmemiş emek niceliğinin zamanıdır. Proleterin ödenmiş emeği gerekli emek-zamanı içerisindeki çalışmasına karşılık gelirken; o, toplam emek-zamanının, karşılığı kendisine ödenmeyen ikinci kısmında da çalışmak zorundadır. Toplam emek-zamanının ilk kısmı niceliksel olarak ne kadar çok olursa ikinci kısım o kadar az olacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz karşıtlık da bu anlamda bir ters orantı biçiminde kendisini gösterir. Sermayenin *khronos*u bu karşıtlık rejimini sentezleyerek çalışır; emek-zamanının bu iki bileşeninden birini azaltarak diğerini çoğaltma eğilimindedir. Yani gerekli emek-zamanını azaltmak yoluyla artı emek-zamanını çoğaltmaya ve artı-değer oranını arttırmaya çalışır.

Daha önce metanın iç ve dış değer biçimlerinin ara bölgesi olarak bu iki biçimi sentezleyen para ve zaman denklemlerinden söz etmiştik. İlk denklem olan "Zaman=Para" denklemi, toplam emek-zamanının ilk kısmını proleter açısından, ikinci denklem olan "Para=Zaman" denklemi ise toplam emek-zamanının ikinci kısmını kapitalist açısından formüle eder. Proleter 6 saat çalışarak zamanını paraya çevirir; gerekli emek-zamanını ücret olarak alır; burası işgününün ödenmiş emek kısmını temsil eder. Kapitalist için bu ilk kısım metayı olduğundan fazla kılan, ona yeni bir değer yükleyen kısım değildir. Bir başka deyişle sermaye açısından gerekli emek-zamanı toplam emek-zamanının *analitik* kısmıdır. Sermaye bu kısım üzerinden

birikemez ve bu ilk kısımda hiçbir gelişim ve genişleme kaydedemez. O hâlde sermaye, toplam emek-zamanının yeni bir değerin üretildiği ikinci kısmını kendi *sentetik* kısmı olarak içerir. Sermayenin büyüyebilmesi ve gelişip genişleyebilmesi ancak artı emek-zamanında üretilen ödenmemiş emekle mümkün olabilir. Toplam emek-zamanı sonucunda üretilen meta, artı emek-zamanının değerine tekabül eden bir artı emek niceliğini içerisinde taşır. Oysa proleterin bu artı emek üzerinde hiçbir kontrolü ve söz hakkı kalmamıştır. O, "Zaman=Para" denklemine sıkışmış, kapitalist ise para-sermayesini yatırarak toplam emek-zamanının ikinci kısmına el koymuştur. Kapitalist için parayı zamana çevirmek, sermayenin *sentetik* faaliyeti içerisinde mümkün olabilmiştir. Fakat şunu sormamız gerekir: sermaye, kendi gelişim ve genişlemesi için ihtiyaç duyduğu artı emek-zamanını nasıl çoğaltabilir? Bunun için gerekli emek-zamanını azaltması yeterli midir? Bu azaltma ve çoğaltma hareketlerinde, kapitalist zaman ekonomisinin ne tür çelişkileri açığa çıkar?

1.2.2. Mutlak Artı Emek-Zamanı

Emek-süreci emeğin aletler kullanarak sadece hammaddeyi dönüştürmesini değil, emeğin hareketinin metada donması sonucu, emeğin doğasındaki dönüşümleri de kapsar. Emek, bir üründe, bir metada cisimleşir ve canlı, akışkan bir güç olmaktan çıkar; canlı ve akışkan yönü proleterin canlı varlığında yeniden-üretilirken, metalar dünyasında ve üretim araçlarında sabitlenir ve donar.[144] Marx, hareketli, akışkan ve canlı kudret olarak emeğin bu yönünü ısrarla vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda bu canlı yönün dondurulmasının yarattığı çelişkilerin nasıl çözümlenebileceğini de soruşturur. İlk ayrım değişmeyen ve değişen sermaye arasındadır. Marx'ın kavramsallaştırmasında *değişmeyen sermaye,* emek-sürecinin nesnel öğelerine, yani üretim araçları ile hammaddeye; *değişen sermaye* ise öznel öğe olan emek-gücüne gönderme yapar.[145] Şimdi 12 saatlik bir işgününde 6 saatin gerekli emek-zamanına ve diğer altı saatin ise artı emek-zamanına ayrıldığını varsayalım. Marx'ın büyük S ile yazdığı toplam sermaye yatırımının emek-sürecinden nasıl yeni bir değerle çıktığını görebilmek için onun verdiği bir örneği izleyelim. Marx'ın örneğinde S,

[144] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 183)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[145] *A.g.e.*, ss. 199-202.

toplam sermaye yatırımını; s, değişmeyen sermayeyi; d, değişen sermayeyi ve a ise artı-değeri belirtir. 500 sterlinlik bir sermaye yatırımı şu şekilde ayrıştırılır: "S (500)=s(410)+d(90)."[146] Proleter emek-sürecinde kendi canlı varlığını üretmek için çalıştığı süreyle aynı niceliği, yani 6 saati, emek-sürecinin sonunda metanın toplam değerine aktardığında, 90 sterlinlik yeni bir değer yaratılmış olur. Böylece yeni sermaye değeri S ile değil S' ile simgelenir. Şimdi bu yeni değeri, yani fazlayı temsil edebilmek için a'nın denkleme sokulması gereklidir: "S'=(s+a)+a."[147] Ancak burada vurgulanması gereken, sermayenin nesnel ve öznel öğeleri arasındaki ilişkide yeni değeri üretenin değişen sermayenin değişmeyen sermaye üzerindeki etkinliği olduğudur. Çünkü Marx'ın ifadesiyle "üretim sürecinde 90 sterlinin yerini faal emek-gücü almaktadır; ölü emeğin yerine canlı emek, donmuş bir şeyin yerine akıcı bir şey, değişmeyen bir şeyin yerine değişen bir şey geçmektedir."[148] Buna karşın sermayenin *khronos*u içerisinde bu canlı emek yarattığı değeri kendi varlığının bir ürünü, bizzat kendi etkinliği olarak değil; kendisinden bağımsızlaşmış bir şey, bir nesne olarak karşısında bulur. Karşılaşılan ilk çelişki, donmuş emeğin akışkan emek üzerindeki egemenliğidir. Bunu Marx'ın, *Grundrisse*'deki zamanda mevcut olan emek ile mekânda mevcut olan emek arasındaki ayrımında; geçmiş emek ile canlı emeğin şimdisi arasındaki ayrımlarında da gözlemleyebiliriz. Vurgulanması gereken nokta sermayenin, canlı emeği, birikmiş emek yoluyla tahakküm altına alması; onun şimdisini ve geleceğini geçmiş emeğin kategorileriyle kontrol edebilmesidir. Marx'ın bu konuya ilişkin *Kapital*'deki saptamaları artı emek-zamanı içerisinde üretilen farkın zamansallığını araştırmamız için oldukça önemli bir ipucu sunar:

> Ne var ki emek-gücünde cisimleşmiş geçmişteki emekle bunun harekete geçirdiği canlı emek-gücünün günlük muhafaza ve bakım giderleri ile bunun iş başında harcanması, birbirinden tamamen farklı iki şeydir. Bunlardan ilki, emek-gücünün mübadele-değerini belirler, ikincisi ise onun kullanım-değeridir. (…) Bu nedenle, emek-gücünün değeri ile bu

[146] *A.g.e.*, ss. 204-205.
[147] *A.g.e.*, s. 208.
[148] *A.g.e.*, ss. 208-209.

emek-gücünün emek süreci içerisinde yarattığı değer, birbirinden tamamen farklı büyüklüklerdir.[149]

Demek ki emek-gücünün harcanması, onu belirli bir süre için satın alan veya kiralayan kapitalist açısından kullanım-değeri bağlamına yerleşirken; onun bakım ve muhafaza giderleri ya da proleterin canlı varlığında yeniden-üretilmesi mübadele-değeri açısından değerlendirilmektedir. Fakat kapitalist için önemli olan, emek gücü değeri ile onun emek süreci içerisinde yarattığı değer arasındaki farktır. Bu farkı sermayenin birikimi doğrultusunda büyütebilmek için gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasındaki farkı, ilkinin aleyhine olacak şekilde çoğaltmak zorundadır. Mutlak artı-değer üretiminde, toplam emek-zamanının iki kısmı arasındaki fark, ancak işgününün uzunluğundaki bir farklılaşma yoluyla değiştirilebilir; yani işgününün kısaltılması veya uzatılması yoluyla toplam emek-zamanının kısımları arasındaki oran ve fark değişebilir. İşte işgünü uzunluğundaki değişim içerisinde proleterin, emek-gücünün muhafazası ve bakımı için çalışması gereken zamana ek olarak fazladan çalıştığı zaman, mutlak artı emek-zamanıdır. Örneğin işgünü 12 saat ve gerekli emek-zamanı altı saat ise artı emek-zamanı da 6 saattir. Burada toplam emek-zamanının artı-değerin üretildiği kısmı açıkça görülmektedir; artı-değer, artı emek-zamanında üretilen değerdir. Ancak örneğin bir yasa yoluyla veya kapitalistin proleterlere bilfiil bir zorunluluğu dayatması yoluyla, işgünü uzunluğu 16 saate çıkarıldığında, gerekli emek-zamanından bir değişme olmadığından şimdi artı emek-zamanı 6 saat değil 10 saattir. Yine tam aksi bir süreç, proletaryanın tarihinde birçok kez karşılaşıldığı gibi, uzun ve çileli mücadeleler sonucunda işgününün kısaltılmasıyla sonuçlanabilir.[150] Zaman, burada sınıflar arasındaki savaşımın

---

[149] *A.g.e.*, ss. 186-187.

[150] İşgünü üzerindeki mücadelenin bir yanı da, David Harvey'in belirttiği gibi, proletaryanın işgünü süresi üzerindeki baskısının artmasıyla kapitalistlerin göreli artı-değer üretme süreçlerine ağırlık vermesidir: "Sınıf ittifakları, konjonktürel olanaklar, duyarlılıklarda düzensiz kaymalar vardır ve sonuç hiçbir zaman kesin değildir. Ama başkalarının zamanına el konması meselesi öyle derindedir ki, sorun her daima gündemde kalır. Kapitalizmde 'eşit haklar arasında' kalıcı bir çekişme noktasıdır ve asla nihai bir çözüme ulaşamaz. Zaman üzerine mücadeleler kapitalist üretim tarzının ayrılmaz bir yönüdür. Derin teori bize bunu söyler ve üstyapıda ne olursa olsun, kapitalizm yıkılmadan bu zaruret aşılamaz." [Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz (s. 215)*. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis]. Harvey'in çözümlemesi hem zaman üzerindeki kavgayı kapitalist üretim sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak betimlemekte hem de *Kapital*'i okumak için yeni bir strateji olarak derin teorinin ana hatlarını çıkarmaktadır. Derin teori bize ne söyler? Benim *Kapital* okumama göre

kendisini en görünür kıldığı alandır. Proletaryanın işgünü uzunluğunu 10 saate düşürmeyi başarmasıyla birlikte, gerekli emek-zamanı sabit kalırsa, artı emek-zamanı da 4 saate geriler. İşte gerekli emek-zamanı sabit kalırken, işgününün uzunluğundaki değişim sonucu farklılaşan toplam emek-zamanından gerekli emek-zamanının çıkarılmasıyla mutlak artı emek-zamanı bulunur. İşgünü ister 16 ister 10 saat olsun, eğer gerekli emek-zamanı değişmeden kalıyorsa, mutlak artı emek-zamanı ilkinde 10 ikincisinde ise 6 saattir. Proletaryanın tarihsel zaman kavgası işte bu bağlama oturtulabilir. Ancak bu kavga, proletarya açısından artı emek-zamanının kısaltılmasıyla sınırlı değildir; onun ufkunda *mutlak boş zaman* vardır. Marx'ın sermaye analizlerinde yer alamayan bu kavramla ne kast ediyoruz? Şimdi bunu açıklamalıyız.

1.2.2.1. Mutlak Boş Zaman

Tıpkı mutlak artı emek-zamanı kavramının, işgünü uzunluğundaki değişim sonucu artı emek-zamanında bir değişim gerçekleşirken gerekli emek-zamanında bir değişim gerçekleşmemesine gönderme yapması gibi, *mutlak boş zaman* kavramı da gerekli emek-zamanını sabit, artı emek-zamanını ise değişken olarak alır. Ancak onun formülü *işgününü de* içeren *gün* üzerinden kurulabilir. Şimdi Marx'ın girmediği bir patikadayız; sermayenin üretim sürecinde toplumsal zamanın nasıl örgütlendiğini ele alırken, proletaryanın zaman kavgasının bu yönünü değerlendirmeden, en azından bu konuda birtakım kavramsal hamleler yapmadan geçemeyiz. Proletarya açısından *gün* üç kısma ayrılmıştır; günün ilk kısmını işgünü, ikinci kısmını uyku, yemek ve diğer zorunlu ihtiyaçlar için harcanan kısım ve son kısmını da boş zaman olarak aldığımızda karşımızda boş zamanı olmayan bir sınıf buluruz. Analizimiz açısından formül şu şekilde kurulur: G(Gün)=İ(İşgünü)+Z(Zorunlu İhtiyaçlar)+B(Boş Zaman). Bu formüldeki Z'nin kişiden kişiye değişebildiğini hesaba katmamız gerekir; ancak kapitalist zaman ekonomisinde Z'nin işgünü içerisindeki kesintileriyle boş zaman içerisindeki kesintileri aynı bağlamda çözümlenemez. Mesela işgünü içerisindeki Z, toplam işgünün bir parçası olarak olabildiğince asgari bir noktaya çekilir. İşgünü

---

toplumsal zamanın paylaşımını belirleyenin toplumsal zamanın üretimi olduğu söyler; bu da sermaye hareketinin zamansal çözümlemesinin elzem olduğunu gösterir.

proleterin kendi yaşam zamanının önemli bir bölümünü kapitaliste sattığı zaman birimi olduğundan, bu süredeki zorunlu ihtiyaçları emek-zamanına dâhil edilmez. Dolayısıyla 12 saatlik işgünü örneğin 1 saatlik öğle molasını içerir, bu süre işçilerin yemek ve diğer ihtiyaçlarını karşılaması için ayrılmıştır; fakat proleterin canlı varlığını yeniden üretmesi için gereksindiği şeyleri bu 1 saate sıkıştırma zorunluluğu, Z'nin emek-zamanı niceliğinden eksiltme yapmasını engeller. Örneğin Z'nin içerisinde "uyku" en uzun süreyi alan ihtiyaçtır; fakat işgünü bunu genellikle içermez. 12 saat çalışan bir proleterin 8 saat ortalama uykuya ihtiyacı olduğunu düşünürsek, geriye yalnızca 4 saatlik bir süre kalır. Bu sürenin yeme, içme, yıkanma, işe gidiş geliş gibi zaman alan eylemlere ayrıldığını düşündüğümüzde G=İ+Z şeklide bir denklemle karşılaşırız. Bu denklemde B yoktur. Uzun ve kanlı mücadeleler sonunda proletaryanın burjuvaziyi işgününü 10 saate indirmeye mecbur bıraktığını varsayalım şimdi de. Bu 2 saat, gerekli emek-zamanında hiçbir değişiklik olmadan gerçekleştiğinden mutlak boş zaman birimi olarak adlandırılabilir. Yeni durumda G(24saat)=İ(10saat)+Z(12saat)+B(2saat) şekline bürünür. İ'nin kapsadığı on saatlik süre şimdi 6 saatlik gerekli emek-zamanı ve 4 saatlik artı emek-zamanı biçiminde bölünmüştür. Z+B, aslında emek-gücünün yeniden üretimi için gerekli emek-zamanıyla bağlantılı olarak çözümlenmelidir. Proleter 6 saatte kendi geçim araçlarının eşdeğerini üretir; fakat emek-gücünü yeniden üretmek için bu eşdeğeri metalara çevirir ve tüketir. Fakat Marx, uyku süresine zaman zaman değinse bile bu tüketim-zamanını çözümlemez. Eğer proleter *kendisi için* yaşasa ve kendi boş zamanını bir serbest zaman olarak duyumsayabilseydi, biz de bu tüketim zamanını göz ardı edebilirdik. Oysa proleter, başkası için yaşamakta ve Z+B'yi İ'nin uzantısı olarak tecrübe etmektedir. Dolayısıyla onun boş zamanı daima emek-zamanının gölgesinde yaşanır. Fakat kapitalist hem artı emek-zamanına herhangi bir ödeme yapmamakta hem de emek-gücünün kendini yeniden üretmek için tükettiği zamanı politik ekonomiye dayalı kendi rasyonalitesinin dışına fırlatmaktadır. Bence Marx'ın göz ardı ettiği ve politik ekonominin boş zaman kavramları düzleminde sorunsallaştırılması gereken eksenlerden biri budur. Çünkü kapitalist zaman ekonomisinde sermayenin üretiminin asli birimi *işgünü* olsa da bu zaman

ekonomisinde emek-gücünün yeniden üretim birimi *gün*dür. Marx, günün işgününden artan kısımlarını kapitalist rasyonaliteyi çözümlemek için gündeme getirmez; çünkü onun hedefinde sermayenin üretim ve dolaşım süreçlerindeki hareketi vardır. Fakat gün, işgününün hâkim olduğu zaman birimidir; yani gün ile işgünü arasındaki ayrım olabildiğine belirsizleşmiştir. Bu belirsizleşme, emek-zamanı kavramının bir ölçü ve komuta olarak ortadan kalktığını değil, aksine daha da kökleştiğini gösterir. Bu soruşturmayı üçüncü bölümde boş zamanın, kullanılabilir zamanın ve serbest zamanın örgütlenmesi bağlamında tekrar gündeme getireceğiz. Şimdi benim açımdan önemli olan nokta, tıpkı İ'nin uzunluğu gibi Z ve B'nin de değişken olduğunu görebilmektir.

Günü bu şekilde bölen zaman ekonomisi, İ'nin artı emek-zamanı olan ikinci kısmını günün diğer kısımlarına doğru uzatmakta ve kısımlar arasındaki ayrımları silikleştirmektedir. Bu ekonomi esasen bir tasarruf mantığına dayalıdır ve tıpkı gerekli emek-zamanını azaltma eğiliminde olduğu gibi Z ve B'nin kimi parçalarını da artı emek-zamanına dâhil ederek kısaltma eğilimindedir. Ancak mutlak boş zaman kavramının kapsamında gerekli emek-zamanının değişimi yer almadığından onun formülasyonu şu şekilde olmalıdır: Mutlak boş zaman, gerekli emek-zamanı sabit olmak kaydıyla, Z ve İ'nin uzunluklarındaki her değişim karşısında başkalaşır. Örneğin yemeğe ayrılan süreyi hem onu hazırlama hem de tüketme bakımından kısaltabilen bir teknolojinin geliştirilmesiyle B artacaktır. Ancak burada belirtilmesi gereken şey, B'nin artışının proleter için serbest zaman demek olmadığıdır. B'nin artışı sermaye için yeni bir serbest alan yaratır ve sermaye Z ile B'deki tasarrufla edinilen ek zamanı bir aylaklık olarak görür. Tıpkı Marx'ın *Kapital*'de alıntıladığı bir dilekçede, 1848 yılındaki 10 saatlik çalışma yasasının kabulü üzerine Dorset ve Somerset sınırlarındaki keten dokuma fabrikalarının patronlarının işçilerine zorla imzalattıkları dilekçede ifade edildiği gibi: "Biz dilekçe sahipleri, anne ve babalar olarak, boş geçen bir ek saatin, çocukların ahlakını bozmaktan başka bir işe yaramayacağına inanıyoruz, çünkü aylaklık her türlü kötülüğün kaynağıdır."[151] Sermaye, proleterin boş zamanını aylaklık ve tembellik olarak kodlayan ahlaki

[151] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 218)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

aksiyomlarını yüzlerce yıllık bir süreçte geliştirmiştir.[152] Kuşkusuz bunun ilksel birikimdeki "kanlı disiplin"le doğrudan bir bağı vardır. Şimdi tekrar artı-değer üretimine dönelim, yani günün Z ve B'yi içermeyen kısmına, İ'deki ilişkilere odaklanalım ve artı-değer oranının zamansal formülasyonunun Marx'ın analizindeki görünümüne bakalım.

1.2.2.2. Artı-Değer Oranı ve Kâr Oranı Ayrımı

Artı-değer oranı, Marx'ın formülleştirmesine göre artı emek-zamanındaki emek niceliği demek olan artı-emeğin, gerekli emek-zamanındaki emek niceliği demek olan gerekli-emeğe oranıdır. Artı-değer oranı=a:d=artı-emek:gerekli-emek.[153] Marx'ın örneğini izlersek S=500, s=410 ve d=90 sterlin ise ve işçinin işgünü eşit iki kısma, 6 saatlik gerekli emek-zamanı ve 6 saatlik artı emek-zamanına ayrılıyorsa; bu sermayenin üretim süreci sonunda dönüştüğü biçim olan S', 590 sterlinlik bir değere sahip olur. Değişen sermaye 6 saatlik gerekli emek-zamanında 90 sterlini kendi geçim araçları için üretmiş ve işgününün geri kalan kısmında da çalışarak 90 sterlinlik değer daha üretmiştir. Şimdi Marx'ın a:d formülü üzerinden bakarsak a=90 ve d=90'dır; bu durumda artı-değer oranı 90:90'dır, yani %100'dür. Fakat analizimiz açısından burada dikkat edilmesi gereken şey, artı-değer oranının artı emek-zamanının gerekli emek-zamanına oranı yoluyla da elde edilebileceğidir. Artı emek-zamanı=6 saat ve gerekli emek-zamanı=6 saattir; bu durumda artı-değer oranı da 6:6

---

[152] Tembellik sorunu, Marx'ta, burjuva ahlakının söylemsel bir uzantısı olarak tartışılır. Ancak mesele ilksel birikim süreciyle ilişkili olarak düşünüldüğünde, çalışma ahlakını kurumsallaştıran burjuva değerler sistemi oluşturulmadan önce "modern" tembelliğin yaratılabilmesi de mümkün değildir. O hâlde modern zamanlarda tembellik, Paul Lafargue'ın ısrarla belirttiği gibi, çalışma aşkı ve iş tutkusuyla aynı bağlama yerleştirilmelidir. Marx'ın, sermayenin üretim süreci içerisinde tembelliğe ilişkin vurgularının burjuva ahlakıyla ilgili açılımlarını geliştiren Lafargue şöyle der: "Kapitalist uygarlığın hüküm sürdüğü ulusların işçi sınıfları tuhaf bir deliliğin esiri olmuşlar. Kederli insanlığa yüzyıllardır işkence eden bireysel ve toplumsal sefaletler de bu deliliğin peşinden geliyor. Bu delilik, çalışma aşkıdır; bireyin ve evlatlarının yaşamsal güçlerini tüketmeye dek varan çalışmanın can çekişen tutkusudur." [Lafargue, P. (2018). *Tembellik Hakkı (s. 9)*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi]. Ancak Lafargue'ın antik Yunan şair ve filozoflarına atıfla geliştirdiği tembellik kavramıyla modern kapitalist toplumlardaki tembellik kodlarının aynı bağlama ait olmadığını düşünüyorum. Lafargue'ın tembellik kavramı ancak materyalist bir soykütüğün incelemesinden geçtikten sonra kendi maddi ufkuna kavuşabilir. Bu materyalist soybilim, bize, modern tembelin, çalışmayı yok ederek kendisini de yok edeceğini göstermektedir. Kapitalist işin, sermaye için çalışmanın ve kapitalist zaman ekonomisinin ortadan kaldırıldığı bir özgür zaman toplumunda tembelliğin bir kavram ve pratik olarak mevcut olacağını düşünmemiz için herhangi bir sebep yoktur.

[153] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 208)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

olarak alınır ve yine %100'e ulaşılır. Fakat Marx'ın burada yaptığı çok önemli bir ayrım vardır ve bunu matematiksel olarak da net bir şekilde gösterir. Bu ayrım kâr oranı ile artı-değer oranı arasındadır.

Şimdi Marx'ın örneği üzerinden düşünürsek kâr oranı ilk yatırılan sermayenin, emek-süreci sonunda değer kazanarak genişleyen sermayeye oranıdır. Bu da %18'e tekabül eder; oysa artı-değer oranı %100'dür.[154] Marx'a göre burjuva iktisatçılarının en büyük hatalarından biri de artı-değeri sadece kâr biçimi içerisinde gölgelemeleri ve bu ikisi arasındaki oran farkını göz ardı etmiş olmalarıdır. Kâr oranında hesaba katılması gereken S ve S' biçiminde simgelenen sermayelerdir; yani emek-sürecine yatırılan sermaye ile emek-sürecinden değer kazanarak çıkan, genişleyen sermayedir. Oysa artı-değer oranı iki şekilde bulunur; bu oran ya artı-emeğin gerekli-emeğe oranına, ya da artı emek-zamanının gerekli emek-zamanına oranıdır. Bu arada Marx'ın "artı-ürün" şeklindeki bir diğer terimi de "ürünün, artı-değeri temsil eden kısmına" gönderme yapar.[155] Fakat burjuva iktisatçılarından farklı olarak Marx'ın artı-değer oranı ile sömürü derecesi arasında kurduğu bağ kapitalist zaman ekonomisini çözümlemek açısından elzemdir. Marx der ki "artı-değer oranı, bu nedenle, emek-gücünün sermaye ya da işçinin kapitalist tarafından sömürülme derecesinin tam ve kesin ifadesidir."[156] Oysa kâr oranı üzerinden bakıldığında sömürünün derecesi anlaşılamaz; bu iki oran arasındaki fark gözetilmediğinde emek-gücünün sömürü derecesi %18 gibi görünür. Aksine, emek-gücü, bu örnekte, %100 oranında sömürüye maruz kalır ve analizimiz açısından bunun anlamı proleterin zamanına %100 oranında el koyulmuş olmasıdır.

Ama bu noktada yukarıdaki "mutlak boş zaman" tartışmamızı bir daha gündeme getirebiliriz. Marx'ın işgününün yerine günü koyduğumuzda zaman ekonomisinde neler olabileceğini tahayyül etmek için bunu yapmalıyız. Bu yolun daha baştan bir çıkmaz olduğu düşünülebilir elbette. Fakat bunu yapmamızın önemli bir sebebi var. Marx'ın ve Engels'in metinlerinde karşılaştığımız "ödenmiş emek" ve "ödenmemiş

---

[154] *A.g.e.*, ss. 216-217.
[155] *A.g.e.*, ss. 218-219.
[156] *A.g.e.*, s. 219.

emek" kavramları bu çabamızın temelini oluşturuyor. İşgünün ilk kısmı olarak alınan gerekli emek-zamanı, emek-gücünün kendi canlı varlığını üretmesi için gerekli olan zamandır ve mutlak artı emek-zamanı kavramının sınırları içerisinde onun değişmediği varsayılır. Bu sınırlar içerisinde işgünün uzatılmasına veya kısaltılmasına bağlı olarak mutlak artı emek-zamanı da değişecektir; fakat bu değişim artı emek-zamanındaki bir değişimden ileri gelecektir. Yani işgünü uzunluğu artı emek-zamanının değişmesi yoluyla kısaltılacak ve uzatılacaktır. Şimdi işgünü yerine günü esas aldığımızda, canlı emeğin yeniden-üretimi için toplumsal olarak gerekli zamanın, kapitalist zaman ekonomisi açısından yeniden düşünülmesi gerektiğini görebiliriz. Her hâlükarda ödenmiş emek kavramı gerekli emek-zamanı niceliğine ve ödenmemiş emek kavramı da artı emek-zamanına işaret ettiğinden, meseleyi işgününün ötesine kaydırdığımızda sömürünün hem niceliğinin hem de niteliğinin değiştiğini gözlemleyebiliriz. Bence, proleterin kendisini bir sonraki güne hazırlamak için geçirdiği süre –ki bu süre örneğin uyuma, yemek yeme, ulaşımı kapsamaktadır– politik ekonominin rasyonalitesinden dışlanamaz. Aslında nasıl ki bir metanın sahibi o metanın bakım ve muhafaza giderlerini salt üretim giderlerinden ayırt ederek değer niceliğinin dışında tutmuyorsa; emek-gücü metasının bakım ve muhafaza giderleri de belirli bir toplumsal zaman planına oturtulmalıdır. Yani, proleter açısından gün, kendisi için sahip olduğu bir gelişim alanı olmadığından; onun gününün yalnızca işgünü kısmını değil aynı zamanda gününün bütününü kiraladığı ya da sattığını varsaymamız gerekir. Bu durumda gün üzerinden düşünürsek zaman sömürüsünün oranını tespit edebiliriz. 12 saatlik bir işgününün 6 saatinin kendi geçim araçlarının değerini üretmek ve diğer 6 saati de kapitalist için artı-değer üretmek üzere çalışan bir proleterin 8 saat uyuduğunu ve 2 saati de yemek yeme ve ulaşım gibi zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için kullandığını düşünelim. Bu kişi için mutlak boş zaman süresi şimdi 2 saat olarak belirlenir. Fakat zaman sömürüsünün oranı şimdi artı emek-zamanının gerekli emek-zamanına oranından değil; proletere ayrılan boş zamanın günün diğer kısımlarına oranıyla bulunur. Örneğimizde bu oran 20.100:2=%1000'dir. Şimdi gerekli emek-zamanının sabit kaldığını varsayalım ancak artı emek-zamanı 6 saatten 4 saate düşmüş olsun. Bu

durumda mutlak boş zaman süresi 4 saate çıkacak ve çözümlememize göre mutlak zaman sömürüsünün oranı da 20.100:4=%500 olacaktır. Burada, çağdaş kapitalist düzenin zaman ekonomisinin ancak proletaryanın yüksek oranlı zamansal sömürüsü yoluyla varolabildiğini bu şekilde göstermeye çalışıyorum.

İlk örnekte kâr oranı %18; artı-değer oranı %100; mutlak zaman sömürüsünün oranı ise %1000'dir. Buradaki hamlemiz Marx'ın işgünü yerine günü koymak olmuştur. Bu hamle birçok bakımdan gereklidir ama en önemlisi işgününün çağdaş kapitalist sistemde bütün bir gün hâline gelmiş olmasıdır. Öte yandan buradaki "boş zaman" kavramı insanın özgür etkinliğinin alanı değildir, emek-zamanının bir uzantısından ibarettir. Şimdi Marx'ın "işgünü" kavramını nasıl çözümlediğine bakalım. Bu kavramın kullanım alanlarını çözümledikten sonra "göreli artı emek-zamanı" kavramına ve "göreli zaman sömürüsü" analizimize geçebiliriz.

1.2.2.3. İşgünü

"Peki, bir işgünü nedir?"[157] Marx'ın bu sorusu sermayenin *khronos*unu çözümlerken odak noktamıza almamız gereken en kritik sorulardan biridir. İşgününün sabit bir nicelik olmadığını, proletarya ile burjuvazi arasındaki sınıf savaşımının en güçlü cephelerinden birini oluşturduğunu biliyoruz. Ancak bu soru içerisinde daha temel bir meseleyi taşımaktadır. Bence bu mesele, proletaryanın zamansal olarak disipline edildiği tarihsel süreçleri incelemeyi gerektirir. Yani insanın yaşam zamanının çalışma zamanına dönüştürülebilmesi nasıl mümkün olabilmiştir? Zamanı, kendisi ve başkaları için çalışma olarak temsil eden bir insan öznelliği nasıl yaratılabilmiştir?

İşgünü sorunu hem geçmişte gerçekleşmiş ve hem de şimdiden geleceğe doğru uzayan zaman kavgalarının kara kutusu olarak görünmektedir. Bu meselenin tarihsel analizini ilksel birikim tartışmasında tekrar ele alacağız. Ama şimdi Marx'ın sorusunun onun politik ekonomiye dayalı çözümlemelerinde hangi eksenlerde yanıtlandığına bakalım ve işgününün uzunluğundaki değişimlerin ve fabrika raporlarındaki ifadelerin, analizimiz açısından nasıl yorumlanabileceğine geçelim.

---

[157] *A.g.e.*, s. 222.

Öncelikle Marx için işgünü iki kısımdan oluşur. Bunlardan ilki gerekli emek-zamanı ikincisi ise artı emek-zamanıdır.[158] Proleter ilk olarak kendi canlı varlığını üretmek için çalışır ve işgününün geri kalan kısmındaki çalışması onun kendi metasını yeniden-üretmek için çalıştığı sürenin dışında kalır. Ücretlendirilen kısım işgününün ilk kısmıdır ve ödenmiş emek kavramıyla karşılanır. Oysa artı emek-zamanı, proleterin kapitalist için artı-değer ürettiği kısımdır; karşılığında hiçbir şey almadan metaya yeni bir değer kattığı kısımdır ve ödenmemiş emek kavramıyla karşılanır. Şimdi Marx'ın *Kapital*'de verdiği üç farklı işgünü uzunluğunu inceleyerek zaman sömürüsünün yoğunlaştığı eksenleri çözümleyebiliriz. 7, 9 ve 12 saatlik üç farklı işgünü uzunluklarını ele alan Marx, mutlak artı-değeri ele aldığından, gerekli emek-zamanını sabit ve artı emek-zamanını ise değişken biçimde örnekler. Her üç işgünü uzunluğunda da gerekli emek-zamanının 6 saat olduğunu varsayarak 7 saatlik işgünü şu şekilde simgeleştirir: "A------B-C." Şimdi AB uzunluğu 6 saatlik gerekli emeği veya gerekli emek-zamanını ve BC ise 1 saatlik artı-emeği veya artı emek-zamanını gösterir. Buna göre işgünü, AB+BC'ye eşittir. Artı-değer oranı ise BC:AB olarak belirlenir; fakat buradan kâr oranı çıkarsanamaz. Öte yandan artı-değer oranı, kendi başına, işgünü uzunluğunu da vermez.[159] Örneğin ilk örnekteki işgünü uzunluğu bilmesek ve elimizde sadece artı-değer oranının 1:6 olduğunu bilgisi olsa buradan işgünü uzunluğunu çıkaramayız. İşgünü uzunluğu 7 yerine 14 saat de olabilir. 14 saatlik işgününün 12 saatinin gerekli emek-zamanı 2 saatinin ise artı emek-zamanı olduğunu varsayarsak, oran yine 2:12, yani 1:6 olur. İşgünü ister 7 isterse de 14 saat olsun, artı emek-zamanının gerekli emek-zamanına oranı 1:6'dır. Artı-değer oranı, bir diğer deyişle proleterin fiilen sömürülme oranı ise %16,6'dır. Marx'ın ikinci örneğinde gerekli emek-zamanı yine 6 saat ama artı emek-zamanı bu kez 3 saat olarak alınır. Bunun simgeleştirilmiş gösterimi ise şu şekildedir: "A------B---C."[160] Şimdi BC:AB oranı, işgününün uzunluğundaki bir artışla birlikte değişmiştir; gerekli emek-zamanı sabit kalırken artı emek-zamanının arttırılmasıyla söz konusu oran 3:9 olmuş ve artı-değer oranı da %33,3'e yükselmiştir. Mutlak artı emek-zamanı

[158] *A.g.e.*, s. 219.
[159] *A.g.e.*, ss. 220-221.
[160] *A.g.e.*, s. 221.

analizinde akılda tutulması gereken şey, işgünü uzunluğunun, gerekli emek-zamanında herhangi bir değişme olmaksızın, değişmesi koşuludur. İşgünü uzunluğu 7 saatten 9 saate çıkmış ancak artı-değer oranını arttıran şey, gerekli emek-zamanının azaltılması değil, artı emek-zamanının işgününü uzatarak artması olmuştur. Son örnekte işgününün 12 saate uzatıldığını varsayan Marx, bu yeni uzunluğu şu şekilde gösterir: "A------B------C." Şimdi bu yeni işgünü uzunluğunda gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı iki eşit parça olarak 6'şar saat şeklide belirlenir ve artı-değer oranı da 6:6, yani %100 olur.[161] Peki, işgünündeki bu değişimlerin tarihsel bağlamı nasıl kurulur? Matematiksel olarak ve şematik olarak analiz edilen işgünü nicelikleri, nasıl belirlenir?

1.2.2.3.1. İşgünü Üzerindeki Sınıf Savaşımı

Şimdi şu basit görünen soruyu, "İşgünü nedir?" sorusunu kapitalist zaman ekonomisinin iktisadi bir kategorisi olarak *gün* açısından soralım ve araştırmamız bağlamında yanıtlamaya çalışalım. Öncelikle işgününün günden ayırt edilmediği, günün diğer kısımlarına yayıldığı ve sadece bir günü değil, art arda günleri içerdiği tarihsel dönemler olmuş ve hâlâ da olmaktadır. Yani, proletaryanın sabit bir işgünü tanımı içerisinde çalışmadığı, gününün büyük bölümünü işgünü sınırları içerisinde çalışarak emek ve zaman sömürüsüne tabi kılındığı dönemlerdir bunlar. Marx'ın *Kapital*'inde çocuk işçilerin kesintisiz 30 saatlik çalışma sürelerine maruz kaldıkları, yetişkin işçilerin uzatılmış işgünü rejimleri içerisinde hayatlarını kaybettikleri, ömürlerinin kısaldığı onlarca örnekle karşılaşırız. Özellikle Marx'ın *Kapital*'de fabrika raporlarına yer verdiği bölümlerde emek ve zaman sömürüsünün korkunç boyutlara vardığını, sistemin tüm aygıtlarının bu çalışma rejimlerini meşrulaştırmak üzere birbirine kenetlendiğini gözlemleriz. Burada söz konusu olan, sadece çalışma sisteminin değil, onunla bütünleşmiş tüm siyasi ve hukuki sistemin analizidir. Yani, kapitalist zaman ekonomisinde zaman, sadece sermayenin değil; tüm diğer devlet aygıtlarının da hedefindedir. Diğer yandan bu raporlarda kapitalizmin kendi öznellik politikasının ve ahlakının da izlerine de tanıklık ederiz. 1863 yılında Yorkshire

[161] *A.g.e.*, ss. 220-222.

mahkemelerine konu olan bir fabrika raporunda, bölgenin fabrikatörleri fabrika yasalarını ihlâl ederek, işçilerini aşırı çalışmaya zorlamışlar ve işgününün sınırlarını ortadan kaldırmışlardır. Marx, *Kapital*'deki bir dipnotunda bu fabrikatörlerin çocuk emeği üzerindeki sınırsız sömürüsünü ifşa eder:

> Bu baylardan bazıları, 12 ila 15 yaşlarındaki 5 erkek çocuğunu, Cuma günü sabahı saat 6'dan, Cumartesi günü öğleden sonra saat 4'e kadar, yemek zamanları ile gece yarısı bir saatlik uyku dışında herhangi bir dinlenme aralığı tanımadan çalıştırmakla suçlanıyorlardı. Ve bu çocuklar, bu 30 saatlik aralıksız işi, yünlü paçavraların didiklendiği ve havadaki yoğun toz, iplik vb. yüzünden büyüklerin bile ciğerlerini korumak için ağızlarını devamlı şekilde mendille kapatmak zorunda kaldıkları, "süprüntü ini" adı verilen yerlerde yapmaktadırlar![162]

Bu pek dindar Quaker fabrikatörler mahkemenin sonunda çocuklar üzerinde bu korkunç çalışma sistemini uyguladıklarını kabul etmişler ve 20 sterlin ağır para cezasına çarptırılmışlardır.[163] Aslında görüldüğü gibi sermayenin canlı emek piyasasında herhangi bir ahlaki ölçüt yoktur; fakat kitleleri belirli bir "zaman disiplini" içerisinde çalışmaya razı edebilmek için birtakım ahlaki aksiyomlar geliştirmiştir. Mesela, aylaklık, tembellik gibi olumsuzlanan değerlerin kaynağında kapitalizmin bu zaman disiplinin tarihini bulabiliriz. O hâlde Marx'ın "İşgünü nedir?" sorusu son derece zengin bir araştırma bağlamına oturtulabilir. Bu bağlamlardan biri de proletarya ile burjuvazi arasında işgününü üzerinden yürüyen sınıf savaşımıdır. Marx, *Kapital*'de bu sınıf savaşımının ancak "kuvvet" ekseninde çözümlenebileceğini gösterirken gerçekten de haklıdır.

Zaman üzerindeki bu kavgayı Marx "kolektif sermaye" ile "kolektif emek" arasındaki bir savaşım olarak çözümler. "(…) kapitalist üretim tarihinde, bir işgününün belirlenmesi sürüp giden bir savaşımın kolektif sermaye, yani kapitalist sınıf ile kolektif emek, yani işçi sınıfı arasındaki savaşımın bir sonucu olarak kendisini gösterir."[164] Bu çözümlemeye göre, bireysel sermaye ile bireysel emek arasında böyle bir savaşım yok mudur? Aslında bireysel sermaye diye bir şey ancak üretken emek kategorisinin dışında düşünülebilir; tıpkı bireysel emek gibi bir şeyin

---

[162] *A.g.e.*, s. 230.
[163] *A.g.e.*, s. 230.
[164] *A.g.e.*, s. 224.

de üretken sermaye kategorisinin dışında düşünülebilir olması gibi. Çünkü sermaye üretken hâle geldiğinde, üretken sermaye şeklinde örgütlenerek emek-sürecini başlatmak için emek-gücü metasına ihtiyaç duyar; fakat bu emek-gücü bireylerin toplam emek-gücü olarak değil, toplumsal emek-gücü olarak belirlenir ve bu da sermayenin kendi kavramında üretken kolektif bir emek belirlenimini içerdiğine işaret eder. Fakat bu kolektif emek, kendi yaratıcı gücünü daima canlı emek olarak kurar; yani henüz bir metada cisimleştirilmemiş ve geçmiş emeğe dönüşmemiştir.[165] Bu yüzden de sermayenin üretken bir sermaye olarak örgütlenebilmesi için proleterin canlı emek-gücüne ihtiyacı vardır. Diğer yandan kapitalizm koşulları altında emeğin üretken emek olabilmesi, ancak sermayenin üretken dinamiğine dâhil olmasıyla mümkün olabilir; yani emek, emek-sürecinde kolektif hâle gelir. O hâlde işgünü, bu kavramsal çerçevede, proleterin canlı emeğinin ölü emeğe çevrilme sürecidir. Marx'ın ünlü vampir benzetmesi de bu bağlamda karşımıza çıkar: Sermaye ölü emektir ve ancak vampir gibi canlı emeği emerek yaşayabilir, ve ne kadar çok emerse, o kadar çok yaşar. İşçinin çalıştığı süre, kapitalistin ondan satın aldığı emek-gücünü harcadığı süredir."[166] Demek ki *işgünü* üzerindeki savaşım, analizimiz açısından, *gün* üzerindeki bir savaşımdan ve genel olarak *zaman* savaşımından ayrı düşünülemez. Çünkü *işgünü* içerisinde *ölü emeğe* çevrilen *canlı emek,* kendi ancak *gün*ün diğer kısımlarında yeniden-üretmektedir. Vampir, ihtiyaç duyduğu kanın tamamını bir anda çekmemeyi zamanla öğrenmiştir. Çünkü bu kan, günün işgününden artan kısımlarında tazelenir ve yeniden emilebilecek hâle gelir. İşgünü ile günün diğer kısımlarının yasal olarak birbirinden ayrılması, sermayenin bu

---

[165] Canlı emeğin ölü emekle ilişkisinin antagonist karakterini güçlü bir biçimde vurgulayan Antonio Negri, bu akışkan ve hareketli öznelliğin kapitalist değer aksiyomatiğinde sömürünün olumsuzlanma eşiklerinden birini oluşturduğunu düşünür: "Canlı emeğin öznelliği, sömürücü bir güç olarak ölü emeğin güçlenmesine karşı öylesine antagonist bir şekilde karşı koyar ki bir değer, sömürülen bir öz olarak kendisini olumsuzlar ve böylece kendisini sömürünün ve değerin olumsuzlanması biçiminde ortaya koyar." [Negri, A. (2005). *Marx Ötesi Marx (s. 178)*. Çev. Münevver Çelik. İstanbul: Otonom]. Aslında zamansal öznellik olarak canlı emek, mekânda cisimleştirilmiş bir değer olarak ölü emeği olumsuzlamaz; buradaki olumsuzlamayı bir tabi kılma biçiminde okumak gerekir, yani ölü emeğin canlı emeğe ontolojik olarak tabi kılınmasıdır söz konusu olan. O hâlde antagonizma sürecinin sonunda, canlı emeği, sermaye-olmayan gerçeklik olarak belirlemekle gerçekleştirilen olumsuzlama, sermayeyi canlı emek-olmayan bir mekânsallaştırma olarak belirleyerek ontolojik bir planı gündeme getirir.

[166] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 222)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

yasaları *de facto* ihlâl ederek *de jure* bir düzenlemeye gitmesinin önünde yalnızca biçimsel bir engel oluşturur. Asıl maddi engel, canlı emek-gücünü işgünü içerisinde tüketen sermayenin, emek-gücünün yeniden üretilmesi için gerekli toplumsal zamanla karşılaşmasıdır. Bu fiziksel engel olmasa, sermaye için işgününü tüm bir gün olarak belirlemek de mümkün olabilirdi. Bu bağlamda kapitalist üretim çağımızın robotik teknolojisini kullanarak, işgünü ile gün arasındaki bu ayrımı silebilecek bir başka sistem yaratma hedefindedir. Bu sorunsal canlı emek ve işgünü kavramlarının yeniden düşünülmesini gerektirir. Söz konusu sorunsalı bu bölümün sonundaki genel değerlendirmede kısaca işleyeceğiz ve özgür zaman tartışmamızı gerçekleştireceğimiz dördüncü bölümde etraflıca ele alacağız. Şimdi kapitalist üretim sisteminin, işgününü alabildiğine uzatma hedefinin yasal ve maddi sınırlarının yanı sıra, siyasi sınırlarını da görmemiz gerekiyor. Ancak bu noktada sözü edilen üç tip sınırın, "kuvvet"lerin örgütleme ve savaşma düzeylerine göre değişkenlik gösterdiğini vurgulamalıyız. Üç tip sınırdan sonuncusunu işçi sınıfının tarihsel başkaldırılarında, grevlerinde ve hatta makine-kırıcılık gibi sabotaj eylemlerinde görebiliriz. Kolektif sermaye ile kolektif emek arasındaki savaşım kendisini birçok tarihsel pratikte göstermiştir. *Kapital*'de Marx, 1833'teki 15 saatlik işgünün yasalaştırılması, 1848 savaşımı sonucu işgününün 10 saate düşürülmesi, 1860 ve 1861 grevleriyle işçilerin işgününün 9 saate indirilmesi talebiyle gerçekleştirdikleri direnişler üzerinde durur.[167] Fakat bu yasal sınırlamalar, sermaye tarafından *de facto* ihlâllerle karşılaşır. Aslında *Kapital*'deki fabrika raporları bize on dokuzuncu yüzyılda sermayenin bu biçimsel sınırları nasıl delip geçtiğini net biçimde gösterir. Sermaye yasal, fiziki ve siyasi sınırlamalarla daha ilk doğduğu andan itibaren bir ihlâl ilişkisi kurar. Çünkü onu dışarıdan sınırlayan her varlık, onun için bir iç sınır olarak vardır. Bu yüzden zaman üzerindeki kavganın güçlü bir biçimde belirdiği işgünü sorunu, günümüzde de süregiden bir kavganın konusudur.

Sermayenin belirli dönemlerinde işgünü ile gün arasındaki ayrım silikleşmiştir; böylesi dönemlerde zaman üzerindeki sınıf savaşımı ortadan kalkmış gibi görünebilir. Bugün de işgünü ile gün arasında keskin bir ayrımın yapılamadığı

[167] *A.g.e.*, s. 223.

çalışma sistemlerinin kendilerini güçlü bir şekilde kabul ettirdiğini görüyoruz. Performans sisteminden esnek çalışmaya, günlük kiralık işçi sisteminden fason üretime dek, güvencesiz ve "yarınsız" çalışma rejimleri, temel hedeflerine günün tamamını oturtmaktadır. Ancak nasıl olur da günün tamamı politik ekonominin nesnesi olabilir? Canlı emek-gücü söz konusu olduğu sürece sermaye günün tamamına nasıl el koyabilir? Ve en önemlisi sermaye için dışsal bir sınır olan "günün sınırları" nasıl sınır olmaktan çıkarılabilir? İlk bakışta "günün sınırlarının" değiştirilemez olduğu söylenecektir. Oysa sermayenin mantığı açısından bu sınırlar fiziki bir müdahalenin konusudur. Sermaye bunu emek-gücünü yoğunlaştırarak gerçekleştirmiştir. Burada değerin terazisi olan emek-zamanı, taşıdığı ağırlık katsayılarının değişmesiyle karşımıza çıkar. Yasal ve siyasi sınırlar konusunda Marx'a göre son sözü daima "kuvvet" söyleyecektir. Aslında fiziki sınırlar için de bu geçerlidir. Mesela vardiya sisteminin kullanılması, kapitalist açısından bütün bir günü, üretken sermayenin emek-zamanına dönüştürür. Ama en önemlisi emek-gücünün yoğun kullanımıdır. Bunu çözümlemek için Marx'ın, hem emeğin nitelikleri ve teknolojiyle sentezlenmesi eksenindeki analizlerine hem de göreli artı emek-zamanı kavramına ihtiyacımız olacak. Ama önce işgününün (ve benim açımdan kritik bir tartışma olan günün) sınırlarının asgari ve azami biçimleri üzerindeki çözümlemelere yakından bakmalıyız.

1.2.2.3.2. İşgününün Asgari Sınırı

İşgününün asgari sınırı, gerekli emek-zamanının işgününün tamamına eşit olmasıyla açıklanır. Marx'a göre "A------B---C" gibi 9 saatlik bir işgününde gerekli emek-zamanı olan AB, 6 saat ve artı emek-zamanı olan BC ise 3 saat olarak belirlenir. Fakat eğer BC, 0 ise ortada ne artı-değer ne de artı emek-zamanı vardır. Bu durumda işgünü, gerekli emek-zamanından ibarettir. İşte işgününün gerekli emek-zamanına denk olması, işgününün asgari sınırıdır. Fakat bu durumda kapitalist üretim süreci işleyebilir mi? Ve böyle bir durumda, politik ekonominin bir nesnesi olarak gün analizimizde mutlak boş zaman nasıl düşünülebilir?

İlk soruyla ilgili olarak, işgünü gerekli emek-zamanına denk olduğunda herhangi bir artı-değer üretimi gerçekleşmeyeceğinden, kapitalist üretimin ana direği ortadan kalkar. Böyle bir durumda ne artı-değer ne de onun biçimlerinden biri olan kâr mümkün olabilir. Örneğin 6 saatte kendi geçim araçlarını üreten bir işçi, bu sürede 100 liralık bir değer üretiyorsa ve işgünü 9 saat ise bu durumda işçi 50 liralık artı-değer üretir. Artı-değer oranı %50'dir. Şimdi bir işgünü için yatırılan sermaye S'nin 500 lira, bunun bileşenlerinden biri olan değişmeyen sermayenin 400 lira ve değişen sermayeninse 100 lira olduğunu varsayalım. İşçi 6 saatte kendi geçim araçlarını üretiyor ve kapitalist için fazladan 3 saat çalışıyorsa, 6 saatte 100 liralık değer üretiyorsa 3 saatte 50 liralık değer üretir ve bu yeni değer metanın değerine aktarılır. İşte böylece emek-sürecinin sonunda yeni değer kazanmış sermaye S', 9 saatin sonunda 50 liralık bir genişlemeyle 550 liraya ulaşmıştır. "S'=(s+d)+a" üzerinden düşünülürse, karşılığı ödenmeyen bu 3 saatlik ek çalışma sermayenin yeni değer kazandığı süreyi verir. Ancak işçi 6 saatte kendi geçim aralarını üretiyor ve işgünü de toplam 6 saat ise yatırılan sermaye S, emek-sürecinin sonunda S' hâline gelemez; çünkü onun genişlemesinin zorunlu koşulu olan artı-değer a üretilmemiştir. Örnekte artı-değer oranı %50; kâr oranı ise %10'dur. Şimdi işgünü yukarıdaki koşullar altında 6 saat olduğunda hem artı-değer oranı 0 hem de kâr oranı 0 olur. Böyle bir durumda sermayenin genişlemesi mümkün değildir; sadece S, yeniden-üretilmiştir.

İşgününün asgari sınırına çekilmesi durumunu mutlak boş zaman kavramı açısından değerlendirelim. Gerekli emek-zamanı 6 saatse ve toplam işgününü artı emek-zamanı olmadan kendi başına oluşturuyorsa, bu durumda G=İ+Z+B denklemi de radikal bir değişim geçirecektir. Çünkü bu denklemi ilk ürettiğimizde işçinin 10 saat ve 12 saatlik bir işgününe tabi olduğunu belirtmiştik. Şimdi işgünü 6 saate indiğinden emek-gücünün kendisini yeniden-üretmek için ihtiyaç duyduğu süre de azalacaktır. Örneğin "G(24 saat)=İ(10 saat)+Z(12 saat)+B(2 saat)" denkleminde İ'nin 6 saate çekilmesiyle Z'de de belirgin bir azalma gerçekleşecektir. Fakat burada bir azalma gerçekleşmediğini varsaysak bile İ'den arta kalan 4 saat B'ye ayrılacaktır. B'nin nasıl harcandığı tamamen öznel bir mesele değildir. Proletarya için B, daima Z tarafından işgal edilir. Yani 2 saatlik B, gerekli emek-zamanının 6 saate

indirilmesiyle 6 saate çıkarıldığında, artı-değer üretilmese bile; zorunlu çalışma ve zaman disiplini aynı kaldığı takdirde B, Z tarafından işgal edilir. Yani modern kapitalist çalışma rejiminde, B hiçbir zaman *kendinde ve kendisi için* var değildir. Burada sermayenin mantığının özel bir varyantına ulaştık. Kuşkusuz sermayenin değerlenemediği bir politik ekonomi sisteminde, her şeyin altüst olacağı açıktır; ancak "işgünü" kendi varlığını gerekli emek-zamanını içinde veya ötesinde koruduğu sürece, sermayenin *khronos*u işler. Bu yüzden mutlak boş zaman diye bir şey tıpkı mutlak olanın aslında hiçliğe ait bir kategori olması gibi fiilen bir gerçekliği yoktur. Mutlak boş zaman, değerin terazisine tabidir; bu tuhaf bir durumdur. Çünkü burada kapitalizm, sermayenin değerlenemediği ama bir ilişki olarak korunduğu bir zamansallıkta yeniden üretilir. İşgünü modern kapitalist rasyonalitenin özgür zamanı baskıladığı en temel epistemolojik araçtır. İşgününün olmadığı bir toplum ise düşüncenin okyanuslarında kaybolmuştur. O hâlde işgününün asgari sınırına çekilmesi, tek başına, işgününün toplumsal temelini ortadan kaldırmaz. Sermayenin değerlenmediği, kapitalizmin ana direği olan artı-değerin üretilemediği fakat bir zamansal ilişki olarak sermayenin genişlemeksizin yeniden-üretildiği bir ara rejim üretir. O hâlde sermayenin *khronos*unun ardını düşünebilmek için artı emek-zamanını ortadan kaldırmaktan daha fazlasına ihtiyaç vardır. Zaman ekonomisinde "toplumsal zaman" zorunluluklar alanı tarafından işgal edilmiştir. Denklemimize göre B, artı emek-zamanını içeren bir işgününde, hem İ'nin hem de Z'nin hedefindedir. Bu durumda B, İ'nin bir uzantısı şeklinde belirir ve fakat Z'nin ona yayılma durumu örtbas edilmiştir. Yani 10 saat çalışan bir işçi için, uyku gereksiniminin B'ye yayılması ve onu tümden kaplaması görmezden gelinir. Çünkü bu durumda Z, İ'nin koşullamasıyla B'yi ele geçirmiştir. İşgünü gerekli emek-zamanına eşit olduğunda ise bu kez, İ'nin B üzerindeki etkisi görünmezleşir ve Z, sanki öznel bir kategoriymişçesine B'yi işgal eder. Kısacası işgünü asgari sınır olan gerekli emek-zamanına çekildiğinde dahi B kendinde ve kendisi için bir varlık kazanamaz. Şimdi niçin Marx'ın *işgünü* çözümlemesine ek olarak *gün* çözümlemesinden bahsettiğimiz daha açık hâle geliyor: Günü işgününe çeviren kapitalist zaman ekonomisinin tahlili.

1.2.2.3.3. İşgününün Azami Sınırı

İşgününün azami sınırı için iki ölçütten söz edilebilir. İlki emek-gücünün fiziksel sınırı, ikincisi ise sistemin gereksindiği toplumsal emek-zamanı niceliğidir. Emek-gücünün fiziksel sınırı, doğal ya da türe özgü bir sınır gibi görünse de aslında sermaye tarafından sürekli aşındırılır. Ancak sermaye bu aşındırma hareketini ne kadar sık ve yoğun biçimde yinelerse, ihtiyaç duyacağı emek-gücü kuşaklarını da o ölçüde yitirir. Kuşkusuz burada bir fazla-nüfus sorunsalı da vardır. Emek-gücünün fiziksel sınırının aşındırılması durumunda, Marx'ın ve Engels'in "yedek sanayi orduları" dedikleri fazla-nüfuslar veya artı-nüfuslar, artık değer üretemez hâle gelen emekçilerin yerini alırlar. Ancak bu yeni emekçi kitlelerin de aynı aşındırma sürecine maruz kalmaları hâlinde "yedek sanayi ordusu" günbegün azalır.[168] Elbette burada bahsi geçen aşındırma, Marx'ın *Kapital*'de çarpıcı biçimde betimlediği iş kazaları, erken ölümler, sakatlanmalar ve yaralanmalar biçiminde karşımıza çıkar. Bu gerçeğin en şiddetli biçimde yaşandığı on dokuzuncu yüzyıl koşullarına dair gözlemleri, Marx'ın söz konusu sınırların nasıl ihlâl edildiğini, sermayenin mantığı tarafından nasıl içsel sınırlar olarak kavranarak delindiğini anlamak açısından önemlidir. Yine de Marx'ın diyalektiğinin doğası gereği bu fiziksel sınırlara yapılan yoğun müdahalenin bir karşı etki yaratması ve bunun da siyasal bir formda örgütlenmesi kaçınılmazdır. Yani sermaye bu sınırları ihlâl ederek ve aşındırarak aslında kendi gelişimi için elzem olan canlı emek-gücü niceliğini tüketir. Bu tüketimin azami sınırı, teorik olarak, emekçinin canlı varlığını yok etmeksizin ondan maksimum düzeyde yararlanacağı süreyle belirlenir. Fakat ikinci ölçüt birincinin belirlenim eşiklerini etkiler ve bir paradoks yaratır. Marx bunu derinleştirmez ama paradoksu geliştirmenin araçlarını bize verir. Sorun şudur: Sermaye sisteminin

---

[168] Emeğin yoğun kullanımı, artı-nüfusu arttırmanın bir yolu da olabilir. Sermayenin canlı varlık üzerindeki tahakkümü burada üretim ilişkileri ile iktidar ilişkilerinin eşzamanlı olarak ele alınmasını gerektirir. Engels'in tam bu mesele üzerine son derece basit ve çarpıcı bir ifadesi vardır: "Artı-nüfusu, aslında, işçilerin kendi aralarındaki rekabet yaratır; bu rekabet her bir işçiyi, her gün gücünün elverdiği kadar fazla çalışmaya zorlar. Bir imalatçı günde dokuzar saatten on işçi çalıştırabilirse, her birinin on saat çalışması durumunda dokuz işçi de çalıştırabilir ve onuncu aç kalır." [Engels. F. (2010). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu (s. 179)*. Çev. Yurdakul Fincancı. 2. Baskı, Ankara: Sol]. Rekabet-zaman ilişkisi burada işçiler arasındaki rekabetin izlerini de taşır. Kapitalistler arasındaki rekabetin nesnesi olan emekçi şimdi diğer emekçilerle girdiği rekabetin de bir nesnesidir.

gereksindiği toplumsal emek-zamanı niceliği ile emek-gücünün fiziksel sınırları örtüşmediğinde "zaman ekonomisinde" ne tür bir çelişki oluşur ve bu çelişki nasıl aşılır?

İlk olarak, sistemin gereksindiği emek-zamanı niceliğinin emek-gücünün fiziksel sınırlarının altında olduğunu düşünelim. Bu durumda, ortada ek bir toplumsal zaman niceliği oluşacaktır. Yani sistem, daha az miktardaki bir emek-zamanı niceliğini tüketecek ve dolayısıyla fazla olan kısmı "yedek sanayi ordusuna" kaydedecektir. Ancak burada sınıf savaşımının rolünü de görmezden gelemeyiz. Eğer proletarya, belirli teknik ve bilimsel gelişmeler sonucunda ortaya çıkan bu ek zamanın sahibi, bir başka deyişle zaman ekonomisinin asli yönelimi olan "zaman tasarrufunun" öznesi olabilirse, toplumsal zamanın emek-zamanı biçiminde değil de boş zaman biçiminde örgütlenmesini sağlayabilir. Bu ise sınıf savaşımında hangi "kuvvet" derecelerinde örgütlendiğine bağlı olarak değişecektir. Ancak unutulmamalıdır ki burada proletaryanın savaşımının ufku, boş zamanın, emek-zamanının bir uzantısı olduğunun farkında olmakla birlikte, onun ötesindeki bir alanı da hedefine oturtur. Zaman üzerindeki sınıf savaşımının ufkunun, emek-zamanını azaltıp onun uzantısı olan bir boş zamanı ele geçirmekle sınırlı olduğu söylenemez. O hâlde emek-zamanı niceliği emek-gücünün fiziksel sınırlarının altında olduğunda, toplumsal zamanı emek-zamanının dışında örgütlemenin imkânı ortaya çıkar. Fakat sermaye sistemi için bu toplumsal zaman, aslen, yedek sanayi sisteminin "her zamanı" biçiminde vardır. Eğer proletarya zaman üzerindeki savaşımında gerilerse, sermaye, toplumsal zamanı ya işsiz proletaryanın "her zamanı" ya da ihtiyaç duyduğu "emek-zamanı" biçiminde örgütler. Elbette bu tür durumlar bunalım dönemlerinde sık rastlanılan olgularla doludur. Yani sermayenin üretim, dolaşım ve devir süreçlerindeki majör tıkanmaların ve kesintilerin yol açtığı bunalım dönemlerinde ihtiyaç duyulan toplumsal emek-zamanı niceliği azalabilir. Fakat bu durumda açığa çıkan ek zaman, kullanılabilir zaman değildir; aksine, bu kesinti ve kriz evrelerinde toplumsal zaman yedek sanayi ordusunun niceliğinin artışıyla doğru orantılıdır. O hâlde ilk durum için şunu söyleyebiliriz: Belirli teknik ve bilimsel gelişmeler sonucunda ortaya çıkan ek toplumsal zamanın, emek-zamanı olarak mı yoksa boş zaman olarak mı

örgütleneceği sermaye ile emek daha doğrusu burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf savaşımındaki "kuvvet" derecelerine bağlıdır. Sermaye kullanabileceğinden daha fazla toplumsal emek-zamanı niceliğiyle kaşı karşıya geldiğinde, emek-gücünün fiziksel sınırlarını ihlâl etmenin yeni yöntemlerini bulmak zorundadır. Böyle bir karşılaşmada sermaye, gereksinim duymadığı emek-zamanı niceliğini fazla-nüfuslar veya artı-nüfuslar biçiminde dışlar. Fakat bu dışlama, sistemin içerisindeki bir dışlamadır; yani dışlayarak içermedir. Böylece hem elindeki emek-gücü niceliğini daha yoğun bir biçimde kullanma cesareti gösterir hem de onları her an ikame edebilme becerisi kazanarak bunalım dönemlerinin sefaletini emekçi yığınların üzerine yıkar. Görülüyor ki sistemin gereksinim duyduğu emek-zamanı niceliği emek-gücünün fiziksel sınırlarının altında kalsa bile sermaye kendi hukuki statüsünün emrettiği yasaları *de facto* ihlâl eder; buna, içsel yasası gereği mecburdur. Böylece bunalım dönemlerinde proletaryanın artı-nüfuslarının sefaleti biçiminde ortaya çıkan olgu, daha az sayıda işçinin daha yoğun çalıştırılmasıyla gerçekleşen yoğun emek sömürüsünü ortaya çıkarır. İşgününün azami sınırı tartışmasındaki ilk meselenin genel görünümü bu şekildedir.

İkinci olarak sermaye sisteminin gereksindiği emek-zamanı niceliği emek-gücünün sınırlarının ötesindeyse, sermaye, yasal olarak işgününün uzatılması için siyasi ve hukuki baskılar üretir; fakat onun mantığı siyaset ve hukukun sınırlarının ötesine uzanır. Marx'ın buradaki vurgusu modern üretim biçiminin doğal yasaları üzerine yoğunlaşır:

> Zaman sınırlarını, paydos saatlerini, askeri bir disiplinle saatin tiktaklarıyla düzenleyen bu hassaslık asla parlamentonun eseri değildi. Bütün bunlar, modern üretim biçiminin doğal yasaları olarak zamanla koşullardan doğmuştu. Bunların biçimlenmesi, resmen tanınması ve devlet tarafından ilan edilmesi, sınıfların uzun savaşımlarının sonucu olmuştur.[169]

O hâlde işgününün azami sınırını belirleyen, modern "zaman disiplinini" yaratan, tek başına hukuki ve siyasi müdahaleler alanı değil, sermayenin ihlâlci hareketi ile emekçilerin varoluş kavgası arasındaki ilişkidir. Şimdi bu hareket, kendine dışsal her şeyi bir sınır olarak gördüğünden, yaptığı her dışlama, aynı zamanda bir içerme ve

[169] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 267)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

her içerme de aynı zamanda bir dışlamadır. Şöyle ki kapitalist sistemde yedek sanayi ordusuna kaydedilenler *dışlanarak içerilirken*; hâlihazırda emek-gücü olarak kullanılanlar *içerilerek dışlanırlar*. İçermenin ve dışlamanın asıl düzlemi ise toplumsal zamanın örgütlenme eksenleridir. Hatta boş zamanın gerçek sahibi burjuva sınıfı bile "zaman disiplininin" bir parçasıdır. Çünkü bu sınıf ancak başkalarının zamanına el koyarak kendisi için toplumsal artı-zaman yaratır. Fakat son çözümlemede onların boş zamanı, özgür etkinliğin zamansallığı değildir. Arzu, onların şahsında boş zamana kaydedilir. İşte emek ile arzunun bölünme çizgisi burada en net biçimiyle karşımıza çıkmaktadır. Emek-zamanına kaydedilen emek ile boş zamana kaydedilen arzu arasındaki çatışma, sermaye düzenin "zaman disipliniyle" birlikte zirveye çıkar. Artık bu sistemde işçiler "kişileşmiş emek-zamanından başka bir şey değildir."[170] Proletaryanın işsiz kesimlerinin varlık biçimi ise ya henüz kişileşmemiş ya da artık kişileşemeyen emek-zamanı olarak belirlenir. Sermayenin *khronos*unda artılar ile eksiler daima birbirini bütünler. Sermaye sisteminin çelişik mantığında, eğer birileri toplumsal artı-zamana sahipse, birileri kendi varlıklarını kişileşmiş emek-zamanı biçiminde buluyorsa, orada muhakkak bir eksi-emek kategorisi de üretilmek zorundadır. İşte *Grundrisse*'deki bu *eksi-emek* ifadesi Marx'a göre işsiz proleterlerin oluşturduğu yedek sanayi ordusunu işaret eder. Nasıl ki artı-emek dolayısıyla artı emek-zamanından söz edilebiliyorsa, eksi-emek dolayısıyla da eksi emek-zamanından söz edilebilir. Bu durumda kapitalist zaman ekonomisine göre yedek sanayi ordusu eksi emek-zamanı biçiminde belirlenir. Yani, toplumsal zamanın eksi kutbu, onlar üzerinden örgütlenir. Fiili olarak emek-sürecinde bulunan işçiler ise emek-zamanının cisimleşmesidir; emek-zamanının işlevi burada, *khronos* olarak zamanın emeğin ölçüsü olmaktan ve hatta emek-gücünü yöneten ona komuta eden bir toplumsal disiplin sistemi oluşturmaktan ibaret değildir; emek-zamanı kapitalist sistemin toplumsal-ontolojik işlemcisidir. Marx, "tam zamanlı" yetişkinler ve "yarı zamanlı" çocuk işçilere ilişkin ifadelerinde sermayenin zamansal mantığının bütün farklılıkları ortadan kaldıran yönlerini çarpıcı biçimde saptar:

---

[170] *A.g.e.*, s. 231.

> Tam gün çalışan işçilere 'tam zamanlılar,' 13 yaşından küçük olup da ancak 6 saat çalışmalarına izin verilen çocuklara 'yarı-zamanlılar' denmesi kadar karakteristik bir ifade olamaz. İşçi burada, kişileşmiş emek-zamanından başka bir şey değildir. Bütün bireysel farklılıklar, 'tam zamanlılar' ve 'yarı-zamanlılar' içinde eriyip gitmiştir.[171]

Gerçek şu ki burada bireyleşen sermayedir; ancak sermayenin bireyleşmesi demek, emeğin bireyliğini yitirmesi demektir. Emek ne ölçüde kendine özgülüğünü yitirirse sermaye o ölçüde bireyleşebilir. Tüm proletaryanın emeğini niceleyen, onu birörnek emek-zamanı birimleri olarak kat eden sermaye, kendi bireyleşmesini ancak "soyut emek" kategorisini yerleştirerek yapabilir. Kendini *somutlayabilmesi* için emeği ve zamanı *soyutlamak* zorundadır. O hâlde Marx'ın zaman analizini ilerletirsek şunu söyleyebiliriz: Kapitalist zaman ekonomisinde proletarya kendi varlığını kişileşmiş emek-zamanı biçiminde buluyorken burjuvazi kişileşmiş boş-zaman biçiminde bulur. Tıpkı emek-zamanı gibi boş zaman da artık soyutlanmış bir nicelikten ibarettir; toplumsal emek soyut emek biçimini aldığı gibi, toplumsal zaman da soyut zamana dönüşmüştür. Demek ki işgününün azami sınırlarında emek-gücünün fiziksel sınırlarını ihlâl eden bu sermaye mantığının temeli şimdi açığa çıkıyor. Burada söz konusu olan artık soyut zamandır; soyutlanmış zamandır ve onun bir yönü emek-zamanıyla bir yönü de boş zamanla doludur. Gün "herkesin" değildir burada, tıpkı an gibi.

1.2.2.3.4. Kârın Öğesi Olarak An

Gün kozmik bir zamansal birimdir. Onun kozmik parçaları sabah, akşam, gece, gündüz gibi Güneş'e ve genel olarak gökyüzüne ait değişimlerle belirlenir. Daha önce yaptığımız bir ayrımla düşünürsek, kozmik günü sayıyla *ölçmez* sadece *sayarız*. Oysa kapitalist politik ekonomiler açıdan gün hem sayılır hem de ölçülür. Kozmik gün sayılabildiği için ölçülebilir değildir, oysa politik ekonominin nesesi olan gün ölçülebilir olduğu için sayılabilirdir. Bu ölçüm için önce günü ikiye böler; şimdi günün bir parçası işgünü ve ondan arta kalan süre ise boş zamandır. Çözümlememize göre politik ekonomiye dayalı bir gün kavramının üç bölümü olmalıdır: G=İ+Z+B. Fakat burada ilginç bir durum söz konusudur: Sermaye kozmik bir birimi kendi

[171] *A.g.e.*, s. 231.

rasyonalitesine nasıl dâhil edebilmiştir? Kozmik olanın "zaman ekonomisine" dâhil edilebilmesi için onun atomistik bir birimle tasarlanması ve buradan hareketle ölçülmesi gerekir. Ancak bu birimin kendisi ölçülebilir değildir. Her ölçülebilirlik kendi sınırında bir kurucu ölçülemez barındırır. Tıpkı matruşkalar dizisinin en küçük bireyinin bölünemez olarak alınması gibi gün için de bir bölünmez birey tayin edilir. Bu birey andır.

Sermaye günü kendi rasyonalitesinin kurucu parçalarından biri olarak örgütleyebilmek için ânı kendi gelişiminin asli dinamiği olarak tasarlar. Buradan hareketle an, politik ekonominin bir kategorisi olarak sermayenin zamansallığının çözümlenmesinde yeniden ele alınmalıdır. Kapitalist zaman ekonomisinin an üzerinden işleyişini gözlemleyebileceğimiz bazı pasajları *Kapital*'in fabrika raporlarına özel bir yer ayrılan kısımlarında bulabiliriz. Marx, fabrika denetmenlerinin raporlarında zaman üzerindeki kavganın izlerini teşhis eder ve proletaryanın tabi kılındığı zaman disiplinini bu raporları çözümleyerek ifşa eder. Bu raporlardan biri bir fabrikatörün cümlelerini gündeme getirerek son derece çarpıcı bir saptamada bulunur: "'Günde bana on dakikalık aşırı çalışma izni verecek olsanız, cebime yılda fazladan bin sterlin koymuş olursunuz' demişti. Ânlar, kârın öğeleridir."[172] Burada bir soluk alıp, bu son ifadeyi zaman ekonomisi açısından incelemeliyiz.[173]

Önce an gibi bir birimin nasıl bir zaman kavramını *a priori* olarak içerdiğini varsaydığını soralım. Âna göre zaman nedir? Tıpkı modern atomculuğun, atomu, bölünemez en küçük birim olarak belirleyerek, maddenin oluşumunu açıklamada

---

[172] *A.g.e.*, ss. 231-232.

[173] David Harvey buradaki "zaman ekonomisi"nin belirlenmesinin gerçek bir kavga alanı olduğunun farkındadır ve tam da ânların kârın öğesi olması ile bu kavga alanı arasındaki bağıntıyı gündeme getirir: "Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı niteliğiyle değer, özgül bir kapitalist zamansallığı içselleştirir ve buradan toplumun yüzeyindeki başkalarının zamanına el koymakla ilgili muazzam bir toplumsal mücadele alanı doğar. 'Anların kârın öğeleri' olması kapitalistlerin zamanı disipline etme ve denetleme takıntısının sebebidir."[173] [Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz (s. 215)*. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis]. Demek ki zaman ekonomisi hem bir yandan zaman üzerindeki tasarrufu hem de bir zaman-denetimini örgütlemektedir. Başkalarının zamanını çalmakta ve aynı zamanda çalınan zaman, sermayenin değerlenme zamanına dönüştürülmektedir. Sermaye, toplumsal zamana el koymaktadır ve el koyma eylemi el koyduğu şeyin doğasını dönüştürmektedir: An, şimdi zamanın değil kârın öğesidir.

kullanması gibi zamansal atomculuk da ânı zamanın bölünmez birimi olarak kaydeder. Fakat an aynı zamanda ölçülemezdir. Buradaki sorun *ölçülemez birimlerin birleşiminin ölçülebilir bir büyüklük oluşturması nasıl mümkün olabilir?* biçiminde ifade edilebilir. Fakat aslında tıpkı çizginin noktalardan oluştuğunu düşünen birinin noktayı daha ötesine gidilebilir olmayan kurgusal bir *iz* olarak kabul etmesinde olduğu gibi, an da zamana göre ötesine geçilebilir olmayan kurgusal sınırdır. Sermayenin bu sınırla ilişkisi, karşılaştığı maddi sınırlardan bir farklılık taşır. Bu sınır kurgusal olduğundan, sermaye bu sınırı kendi rasyonalitesine dâhil etmek için "zaman ekonomisi"nin mikro bir işlemini gerçekleştirir. Şimdi mesele, sermayenin kendi gelişimi ve büyümesi açısından yerleşeceği asgari zamansal birimin ne olacağına kilitlenmiştir. Eğer bu asgari birim gün olsaydı, işgünü analiziyle yetinebilirdik; işgünü içerisinde sermayenin değerlenme zamanın nasıl örgütlendiğini belirleyerek bu mantığı ifşa edebilirdik. Oysa sorun çok daha mikro düzeylere yayılmıştır. Bu sorunun en büyük çelişkisi ise zamanı kurgulamak için üretilen ânın kendisinin zamansal olup olmadığını sorduğumuzda açığa çıkar. An, hem ölçülemez hem de sayılabilir olmayan doğasıyla, tıpkı nokta gibi, sadece bir izdir. Ancak onu izlediğimizde zamansal olanla karşılaşmamız mümkün değildir. Çünkü bu iz, ölçülebilir olmayan kurgunun ölçülebilir bir gerçeklik olarak tanımlanmasına karşı bir reaksiyondur ve sermaye için bu reaksiyon, değerlenme zamanının sınırlarını aşmak açısından son derece kıymetlidir. Sermaye zamansal dizinin bu atomuna el koymuş, bu kurgusal birimi kendi fantazmagoryasında işgal etmiştir. Fabrikatörün sözlerinde, emekçilerin zamanını bir bütün olarak işgal etme arzusu örtük olarak kendini belli etmektedir; eğer günde yirmi dakikalık aşırı çalışma izni olsa yılda iki bin sterlin; günde iki yüz dakika aşırı çalışma izni olsa yılda yirmi bin sterlin kazanacağını bilmektedir. O hâlde bütünü ele geçirmek için en küçük kurucu kurgusal parçayı hedefler. İşte "zaman ekonomisinin" tasarruf paradigmasının kendi hedefine niçin "ânı" koyduğu şimdi daha açık hâle gelmiştir. Çünkü fabrikatör, en küçük zamansal birime, diyelim ki saniye, el koymadığı sürece onun oluşturacağı göreli büyüklükteki bütünlere de el koyamaz. Sermaye için, emek-gücünü tüketip kendisine değer katamadığı her an değersizleşme zamanı olarak belirlenir. O hâlde,

zamansal atomculuk açısından zamanın ölçülemez birimi olarak alınan an, kapitalist ekonomi açısından emek-zamanının, artı-değerin ve dolayısıyla kârın parçası hâline getirilir. Şimdi sermaye, zaman ve para özdeşliğinin mikro düzeylerinde yeni bir işlem yapmaktadır. Ânı karın öğesi olarak örgütlemeyi başarabilen sermaye için asıl hedef ânı kâra dönüştürmektir. Bu anlamda kâra dönüştürülemeyen her an bir kayıp, bir zarardır.

Zamansal analizimizin en kritik noktalarından biri işte buradadır: Kapitalist zaman ekonomisinde an metalaştırılır; tıpkı ücretli emek rejimi gibi ücretli bir zaman rejiminin oluşturulabilmesinin kaynağındaki kapitalist aksiyom budur. Bu rejimde sermaye ânı işgal etmiştir. Tarihte daha önce hiçbir zaman ekonomisinin başaramadığı şeyi kapitalist zaman ekonomisi başarmıştır.

1.2.3. Göreli Artı Emek-Zamanı

Mutlak artı emek-zamanını belirleyen, işgünü uzunluğundaki değişimlerdi. Marx'ın mutlak artı-değer çözümlemesinde işgününün gerekli emek-zamanı olarak belirlenen kısmı sabit olarak alınıyor, işgünü uzunluğundaki değişimlerse artı emek-zamanındaki değişimlere bağlı olarak analiz ediliyordu. Göreli emek-zamanı kavramında işgünü yine önceden olduğu gibi iki kısımdan ibaret bir uzunluk olarak alınır; ancak, bu kavram işgünü uzunluğunda herhangi bir değişim olmaksızın artı emek-zamanının artışını ifade eder. Marx'ı mutlak artı-değer ve göreli artı-değer ayrımının en net ifadelerinden birini *Kapital*'de buluruz: "İşgününün uzatılmasıyla üretilen artı-değere, ben, *mutlak artı-değer* diyorum. Buna karşılık, gerekli emek-zamanının kısaltılması ve bunun sonucu, işgününün iki kısmının uzunluklarındaki değişiklikten doğan artı-değere, *göreli artı-değer* diyorum."[174] Peki, bu göreli artı-değer nasıl üretilir? İşgünü uzunluğunda herhangi bir değişim olmadan artı emek-zamanı nasıl değişebilir? İlk bakışta bunun gerçekleşebilmesi için gerekli emek-zamanı niceliğinin değişmesi gerektiğini fark ederiz. Ancak bu daha da zor bir sorudur. Gerekli emek-zamanı niceliği nasıl değişebilir? Onu azaltan ya da kısaltan "kuvvetler" nelerdir? Görülüyor ki işgünü uzatılmadan artı emek-zamanının

[174] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 298)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

artabilmesi ancak gerekli emek-zamanının, yani emek-gücünün kendisini yeniden üretmek için gereksindiği sürenin kısaltılmasına bağlıdır. Fakat böyle bir durumun, kapitalistin veya proleterin öznel müdahaleleriyle gerçekleşmesi mümkün değildir. Örneğin on iki saatlik bir işgününün altı saati gerekli emek-zamanı ve diğer altı saati de artı emek-zamanı olarak belirlenmişse, bu belirlenimi değiştirecek kuvvet, emek ile zaman arasındaki ilişkileri de değiştirecektir. İşte kapitalist zaman ekonomisinin bir başka varyantı burada karşımıza çıkar. Gerekli emek-zamanının kısaltılabilmesi için emeğin üretkenliğinde bir artış gerçekleşmelidir. Örneğin önceden on iki saatte üretilen 60 ton demir şimdi emeğin üretkenliğindeki artış sonucunda on saatte üretiliyor ve işgünü değişmeden kalıyorsa şimdi göreli artı emek-zamanını bulabiliriz. Emeğin üretkenliğinde bir artış gerçekleşmeden önce saatte 5 ton demir üreten işçiler şimdiki durumda saatte 6 ton demir üretmektedirler. Yani önceden 12 saatte ürettikleri aynı demir niceliğini şimdi 10 saatte üretirler. Fakat işgünü 12 saat olduğundan ve geri kalan 2 saati kapitalist işçilere boş zaman olarak hediye etmeyeceğinden, bu iki saatte de 12 ton demir üretirler. Böylece emeğin üretkenliğindeki artışla birlikte bir işgünü içerisinde 72 ton demir üretmiş olurlar. Yakından bakıldığında önceki durumda tüm işçilerin kendi emek-güçlerini yeniden üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı niceliğinin 6 saate yani 30 ton demire karşılık geldiğini fakat yeni durumda bu niceliği 5 saatte ürettikleri görülebilir. Bu 5 saatlik süre gerekli emek-zamanına tekabül eder. işgünü 12 saat olduğundan şimdi bu yeni durumda gerekli emek-zamanı 5 saat, artı emek-zamanı ise 7 saat olmuştur. İşgünü uzunluğunda herhangi bir değişme olmadan işgününün kısımları arasında bir değişim gerçekleşmiş ve bu değişim de göreli emek-zamanının artışıyla sonuçlanmıştır. Marx'a göre göreli emek-zamanındaki bu artış emeğin emek-sürecindeki üretkenliğinin artışı dolayısıyla gerçekleşir. Böylece bir metanın üretilmesi için *toplumsal olarak gerekli emek-zamanı* azalır ve bu azalma *artı emek-zamanının* uzaması ve *gerekli emek-zamanının* kısalmasıyla sonuçlanır. Artı emek-zamanının artması demek, artı-değer oranının artması demektir. Ancak buradaki kritik nokta, emeğin, kendi üretkenliğindeki bir artış sonucunda, aynı kullanım değeri niceliğini daha kısa bir sürede üretebilmesi olduğu kadar, aynı zaman

niceliğinde de daha fazla kullanım-değeri üretmesidir. O hâlde emeğin üretkenliğindeki artış, sermayenin zamanı kat etme *hızını* arttırır. Şimdi sermaye, kendi değerlenme zamanını, yani artı emek-zamanını, toplam emek-zamanını uzatmaksızın arttırabilmektedir. Bu, ancak emeğin üretkenliğindeki bir artışla gerçekleşebilir.

Ânın metalaştırılması sürecinde emeğin üretkenliğindeki artış, sermayenin yasasını, yani değerin emek-zamanıyla belirlenmesi yasasını tüm üretim süreçlerinde günceller ve söz konusu artışı sağlayan yeniliği tek bir kapitalistin üretim sürecinde uyguladığı sınırlı bir yenilik olmaktan çıkararak diğer tüm kapitalistleri ilgilendiren bir kural hâline getirir. Emek şimdi teknolojiyle ve kendi müşterek varlığıyla sentezlenmiştir. Makinelerin gelişimiyle emeğin üretkenliğinde gerçekleşen artış, sermayenin zamansal yayılımında nitel bir sıçrama yaratır. Benzer bir sıçramayı sağlayan diğer faktör ise emeğin elbirliği içerisinde çalışmasıdır. Bu yeni durumda, örneğin yeni geliştirilmiş bir makine aracılığıyla, 60 ton demiri 10 saatte üretmek mümkün olduğundan, hâlâ eski tip üretimi sürdüren kapitalistler bu yeni duruma bir tepki vermek zorundadırlar. Çünkü değerin emek-zamanıyla belirlenmesi yasası, Marx'ın perspektifinden, rekabet teorisinin de asıl kurucu denklemini oluşturur. Kapitalist A uyguladığı yeni yöntemle, işçilerine saatte 6 ton demir ürettiriyorken, kapitalist B hâlâ eski yöntemi kullanmakta ve ayı sayıda işçiye saatte 5 ton demir ürettirmekte olsun. Her iki kapitalist de fabrikalarında 12 saatlik işgününü uyguluyorsa emek-süreci sonunda A 72 ton, B ise 60 ton demir ürettirmiş olur. Ancak görüldüğü üzere B, A ile olan rekabetinde dezavantajlı bir duruma düşmüştür. Buna iki reaksiyon gösterebilir, ya yeni yönteme ayak uyduracak ve satın aldığı emek-güçlerini yeni makinelerle sentezleyerek üretkenliği arttıracak ya da işçilerini daha fazla çalışmaya zorlayacak ve bunun için de işgününü uzatacaktır. B bu yeni yöntemi benimsemeye karar verse bile, A ile rekabetinde geri düşmemek için, en azından emeğin üretkenliğindeki artışı kendi fabrikasında gerekleştirene kadar, işçilerine 2 saat 20 dakika daha fazla çalışmaya zorlayacaktır. İşçilerin gerekli emek-zamanının 30 ton demirle temsil edildiğini varsayarsak, A kapitalistinin üretim sisteminde bu nicelik 5 saatle B'de ise 6 saatle karşılanır. A kapitalisti, emeğin

üretkenliğindeki artıştan faydalanarak, önceden 6 saatlik bir artı emek-zamanına el koyarken şimdi bu süre 7 saate çıkmıştır. B ise yeni üretim sistemine adapte olana kadar işçilerini 14 saat 20 dakikalık bir işgünü boyunca çalışmaya zorlayarak, 8 saat 20 dakikalık bir artı emek-zamanına el koyar. Ancak açıkça görülebileceği gibi B, ancak daha büyük bir artı emek-zamanı niceliğine el koyarak A ile eşitlenebilmektedir. Ayrıca, işçilerine bu 2 saat 20 dakikalık mesai için ek bir ücret vermek zorunda da kalabilir. Marx'ın ayrımını göz önünde bulundurduğumuzda, A kapitalisti göreli artı emek-zamanı, B ise mutlak artı emek-zamanı temelinde artı-değer sağlamaktadır. Fakat A aynı değer niceliğini daha kısa bir zaman aralığında gerçekleştirebildiğinden, rekabette avantajlı bir duruma geçer. Marx'a göre bu, rekabetin zorlayıcı yasası, A'nın rakiplerini de yeni yöntemi benimsemeye mecbur bırakacaktır.[175] Mutlak artı emek-zamanında ânın *homojen niceliklerine* el koyan sermaye göreli artı emek-zamanından ânın *heterojen niceliklerine* el koyar. Bir başka deyişle mutlak artı emek-zamanı açısından birbirine özdeş olan ânlar, *yayılımsal süreklilikler* (*extensive continuity*) olarak kat edilirken, göreli emek-zamanı açısından *yeğin süreklilikler* (*intensive continutiy*) hâline gelirler. Sermaye zamanı anbean kat ederek yaşar. Fakat mutlak olandan göreli olana geçişi, ona yeni bir gelişme dinamiği sağlamıştır. Niceliğin içerisindeki niteliği keşfedebilmesini bu dinamiğe borçludur. Artık sermaye, ihtiyaç duyduğu mekânsallaştırılmış zamanı dikine değil enine kat eder. İşte Marx'ın göreli artı emek-zamanı kavramı, sermayenin bu yeni hareketi sayesinde sağladığı gelişim çizgilerini araştırmaktadır. Burada karşımıza önemli bir denklem çıkar.

Emeğin üretkenliği arttıkça, göreli emek-zamanının da artacağı açıktır. Marx'ın göreli emek-zamanı hakkındaki denkleminde bir doğru orantı söz konusudur. Ancak sermayenin yasası gereği değer, emek-zamanıyla ölçüldüğü için, bir metanın değeri içerdiği emek-zamanı niceliğinin artmasıyla yükselip azalmasıyla da düştüğünden, emeğin üretkenliğini artması metanın değerinin azalması anlamına gelir. O hâlde bu denkleme göre emeğin üretkenliğindeki artış göreli artı-değerle ve dolayısıyla göreli

[175] *A.g.e.*, s. 301.

artı emek-zamanıyla doğru orantılı, metanın değeriyle ise ters orantılıdır.[176] Aslında rekabet yasasının zorlayıcı gücü de buradan gelir. A kapitalisti 60 ton demiri B'ye göre 2 saat daha kısa sürece elde ettiğinden, demirin piyasadaki değeri –aynı nitelikteki bütün demirler için geçerli olacak şekilde– azalır. B, elindeki demirin niceliğinin azalması karşısında, ona değer katan emeği ya daha çok çalıştırarak ya da daha yoğun çalıştırarak tepki vermek zorundadır. Ancak bu denklemde emek-gücü metasının değeri özel bir sorunsal olarak incelenmelidir. Emeği üretkenliğindeki artış, metanın değerini düşürüyorsa, bu durumda emek-gücü metasının değeri de düşecektir. Daha önce vurgulamış olduğumuz bir nokta burada bir kez daha karşımıza çıkar. Kapitalist sistemde emeğin üretkenliğindeki artış, emek-gücü metasının değerini düşürür; yani işçinin kendi geçim araçlarını üretmek için çalıştığı süre olan gerekli emek-zamanı niceliği azalır. O hâlde denklem genişlemiş biçimiyle şöyledir: Kapitalist sistemde emeğin üretkenliğindeki artış, göreli artı emek-zamanının artmasına ve dolayısıyla gerekli emek-zamanının azalmasına yol açar ve buna bağlı olarak metaların değeri azalır. Marx göreli artı-değer üretiminde, sermayenin zamansal fonksiyonlarını son derece detaylı bir şekilde analiz ederek, göreli artı-değeri ve dolayısıyla göreli artı emek-zamanını arttırmanın amacını, "işçinin kendi yararına olarak çalıştığı sürenin kısaltılması ve bu kısaltma yoluyla kapitalistin çıkarına bedavadan çalışacağı sürenin uzatılması" olarak saptar.[177] İşte sermaye hareketinin *yayılımsal* mekaniğinin *yeğin* bir dinamiğe dönüştüğü eksen burasıdır. Bu yeğin dinamik, emeğin müşterek üretimiyle ve elbirliği biçimindeki üretkenliğiyle bütünleşmiştir. Sermaye, ânları fethetmek için emeğin müşterek varlığına mecburdur. Ânın genişliği ve uzunluğunun yan sıra onun derinliğine inmek ister. Şimdi vampir için kanın niceliği kadar yoğunluğa da önemlidir.

1.2.3.1. Emeğin Elbirliği ve Toplumsal Zaman

Toplumsal zaman, emeğin müşterek üretim süreçleri ve elbirliği içerisinde yeni bir örgütlenme biçimiyle karşımıza çıkar. Nedir bu elbirliği? Marx'ın sermaye analizi

[176] *A.g.e.*, s. 302.
[177] *A.g.e.*, s. 303.

açısından önemi nedir? Ve zamansallık çözümlememizde toplumsal zamanın örgütlenmesi bakımından hangi düzeye yerleştirilebilir?

Marx'a göre kapitalizmin çıkış noktasında çalışma rejiminde büyük bir devrim gerçekleşmiştir. Birçok işçi "aynı zamanda ve aynı yerde" bir metayı üretmek üzere çalıştırılmaya başlanmış; emeğin örgütlenmesi, bireysel emeğin nitel bağlamından koparılarak toplumsal emeğin hem nicel hem de nitel bağlamına taşınmıştır.[178] Marx'ın toplumsal emek kavramının, bir zaman-mekân örgütlenmesiyle tanımlanabileceği açıktır. Aynı zamanda ve aynı mekânda, aynı veya farklı ama ilintili metalar üreten emekçi öznelliğinin doğuşu ve gelişimi, kapitalizmin doğuşu ve gelişimiyle paralel seyreder. Bir arada çalışan emekçilerin etkileşiminden doğan *fark* Marx'ın sermaye analizinin zamansal yorumu açısından son derece önemlidir. Sorun şudur: Bir arada çalışan 100 emekçinin üretim gücü, bu yüz bireyin ayrı ayrı üretim güçlerinin toplamına denk midir yoksa onu aşmakta mıdır? Eğer aşıyorsa bunu mümkün kılan dinamik nedir? Buradaki fark nereden kaynaklanmaktadır? Marx'ın *Kapital*'de bu problemi geliştirmek için verdiği örneğin bir "süvari taburunun gücü" üzerinden geliştiğini gözlemleyebiliriz. Fakat burada bir ayrıntı vardır. Evet, Marx bir süvari taburunun saldırı gücünün, onu oluşturan tek tek süvarilerden, bir piyade alayının gücünün de o alayı oluşturan tek tek piyade erlerinden daha çok olduğunu; dolayısıyla bir arada çalışan işçilerin üretim gücünün de bu işçilerin tek tek mekanik güçlerinin toplamını aştığını açık bir biçimde ifade eder.[179] Ancak buradaki artıyı veya farkı üreten şey, tek tek süvarilerin gücünün, tek tek piyade erlerinin gücünün ve tek tek işçilerin gücünün bir arada çalışma rejimi içerisinde *toplumsal* bir güce dönüşmüş olmalarıdır. Yani toplumsal olanın mantığı ve tarihi, Marx'ın analizlerinde, aynı zamanda bu farkın ve artının kaynağının tarihidir. O hâlde elbirliği etmek veya elbirliği içerisinde çalışmak demek, aynı mekân ve aynı zaman örgütlenmesi içerisinde bir emek-sürecine katılmak; emeğin ortak mekân-zamanını örgütlemek demektir.[180] Toplumsal zaman kavramı açısından bakıldığında, elbirliği sorunsalı, toplumsal zamanın *differentia specifica*'sıdır. Bir

[178] *A.g.e.*, s. 305.
[179] *A.g.e.*, s. 309.
[180] *A.g.e.*, s. 308.

başka deyişle, elbirliği sorunsalı, toplumsal zamanın kavramının içkin farkıdır. Ama aynı şey, sermayenin *khronos*unda da karşımıza çıkar. Sermaye kavramı bu elbirliğinin yarattığı fazlayı, artıyı veya farkı kendine mal etmeden varolamaz. O hâlde kapitalist zaman kavramı açısından elbirliği meselesi, sermayenin zamandaki yeğin (*intensive*) hareketinin ancak emeğin kolektif güçleri üzerindeki tahakkümüyle gerçekleşebileceğini gösterir. Şimdi bu sorunsal etrafında iki ayrım yapabiliriz.

Birincisi Marx'ın çözümlemelerinden ulaşabileceğimiz bir sonuç şudur: Emeğin elbirliği, üretim sürecinde *aritmetik* değil *geometrik* bir artı yaratmaktadır. Ancak kapitalist bu artıya el koyarken, tıpkı ödenmemiş emek durumunda olduğu gibi, buradaki toplumsal üretim gücün de karşılıksız olarak alır. Şimdi buradaki asimetriyi daha derinlemesine anlamak için şunu söylemeliyiz. Fazlayı artıyı veya farkı üreten bu toplumsal güç, sermayenin geometrik bir biçimde artmasına kaynak olurken, emek-gücünün fiyatı sermayenin aynasında aritmetik bir hesabın nesnesi olmayı sürdürür. Yani emeğin elbirliğiyle sağladığı fark, sermayenin gelişimi ve büyümesi açısından elzem olmasına rağmen, bu fark ücretlere yansıtılmaz. Sermaye, bir arada çalışan 100 kişinin, ancak bir arada çalışarak üretebilecekleri bu toplumsal artıyı veya toplumsal farkı ücretlere asla yansıtmaz. Kapitalist sistem, bunu, emeğin toplumsal zaman-mekân örgütlenmesinden gelen bir güç olarak değil, sermayenin kendi doğasından kaynaklanan bir güç olarak kavrar. Marx'ın emeğin elbirliği karşısında sermayenin aldığı konumu ifade ederken geometrik ve aritmetik artış biçimleri arasındaki farkı örtük olarak aklında tuttuğunu düşünebiliriz: "Kapitalist birleşmiş 100 emek-gücünün değil, 100 tane birbirinden bağımsız emek-gücünün değerini ödemektedir."[181] Öyleyse, günde 10 saat çalışan 100 işçinin oluşturduğu 1000 saatlik emek-zamanı ile günde 10 saat çalışarak 100 günde 1000 saatlik emek-zamanına ulaşan işçinin oluşturduğu değer aynı biçimde ele alınamaz. Bir işçinin 1000 saatlik emek-zamanıyla 100 işçinin 1000 saatlik emek-zamanı arasındaki farkı oluşturan şey, emeğin elbirliğinin toplumsal mekân-zaman örgütlenmesidir. Marx'ın örneğine göre "12 duvarcının 144 saatlik ortaklaşa işgününde yapıdaki ilerleme, bir

[181] *A.g.e.*, s. 315.

duvarcının 12 günlük ya da 144 saatlik çalışmasından fazla olur."[182] Ancak bu artı, fark ya da fazla, sermayenin bakış açısından, ücretsiz emek kategorisine girer; işçiyi bu ortak zaman-mekân örgütlenmesine sokan sermayenin kendisi olduğundan, emeğin bu toplumsal gücünü kendi gücü olarak görür.[183] İşte emeğin elbirliğinin gerekli emek-zamanı ve dolayısıyla toplam emek-zamanı üzerindeki etkisi de böylece günyüzüne çıkarılabilir. Emeğin elbirliği içerisinde çalışması, sermayenin üretim sürecindeki zaman tasarrufunun görünmez işlemcisi olarak, kapitalist zaman ekonomisinin en önemli bileşenlerinden biridir. Emeğin elbirliği olmadan, sermayenin, emeğin verimliliğini arttırarak göreli emek-zamanını arttırması mümkün olamazdı. Çünkü böyle bir durumda emek-güçleri mekanik bir soyutlama alanında sıkışır kalırlardı ve onlara ödenen ücretin içerdiği toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ile onların ürettikleri değerin içerdiği toplumsal olarak gerekli emek-zamanı arasındaki fark ancak mutlak artı emek-zamanı ile yani işgünün uzatılması ile belirlenirdi. Oysa şimdi emeğin elbirliği içerisinde çalışması yoluyla, toplam emek-zamanı ve bu zamanın işçinin geçim araçlarını ürettiği kısmı olan gerekli emek-zamanının payı azalmakta, sermayenin asli hedefi olan artı emek-zamanını ve de artı-değeri arttırma eğilimi de böylece güçlenmektedir. Ancak bunun gerçekleşmesi için ille de işgününün uzunluğunda bir değişmenin gerçekleşmesi gerekmez. İşgününde hiçbir değişim olmadan, emeğin verimliliğinde elbirliğinden gelen bir artış yoluyla, gerekli emek-zamanı azaltılabilir. O hâlde toplumsal zamanın örgütlenmesinde emeğin geometrik artış sağlayan bu toplumsal özelliği, göreli artı emek-zamanı tartışmasının merkezi noktalarından birini oluşturmaktadır. Emek, değerin *geometrik* çarpanıdır, sermaye ise bu değerin *aritmetik* sahibidir. Geometrik olanı aritmetik olana çeviren aksiyomatik dizge, şimdi sermaye kavramının yayılımsal karakteriyle emeğin yeğin karakteri arasındaki çelişkiyi kendi çözümünün bir sekansı olarak kullanmaktadır. Fakat bu, çözülebilir, alt edilebilir bir çelişki değildir; yani sermaye emeğin ufkunda *khronos*un ötesindeki bir zamansallığı keşfettiği anda, onu yeniden kendi ardışık *khronos*una tahvil eder. Emek, şimdi fazlayı yaratan toplumsal güç

[182] *A.g.e.*, ss. 309-310.
[183] *A.g.e.*, s. 316.

olarak, zamanın *aion* ve *kairos* ile birlikte düşünülebileceği bağlamı sunmaktadır. Burası geometrik olanın sınırlarını da aşar.

Kendinden daha fazlasını üretebilen iki gerçeklik vardır; Emek ve Doğa. Marx'ın düşüncesinin belirli evrelerinde Emek ile Doğanın birbirinin karşısına, özellikle de emeğin kendi toplumsallaşma sürecinde doğanın içerisinde onun karşısına geçişi betimlenir. Ancak bu bir kopuş değil, sürekli ve gerilimli bir ilişkidir. Elbirliği sorunsalı, aslında "basit elbirliğinin" kaynağında emek ile doğanın elbirliği olduğunu düşündürür. Yani "doğanın bir yerliye bahşettiği boş zaman" ancak bu elbirliğiyle olur; insan ile insan-dışının elbirliğiyle. Bence Marx'ın emeğin elbirliği sorunu, kapitalist üretim sürecindeki artıyı, fazlayı veya farkı açıklamak için kullanılabileceği gibi, emek ve doğa ilişkilerini ve kullanılabilir zamanını yaratılması sürecini çözümlemek açısından da stratejik bir öneme sahiptir. Nihayetinde "kullanılabilir zaman" toplumun kendi varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu toplam gerekli emek-zamanında arta kalan, artı-zamanı belirtir ve bu yüzden de hem biçimsel olarak emek-zamanının uzantısı olan boş zaman gibi negatif bir özgür zaman biçimidir hem de zaman üzerindeki kavganın en yüksek noktasını imler. Açıkçası, emeğin ontolojik karakteri, tıpkı doğa gibi, "fazla" kipindeki varoluşuyla belirlenir; bu yüzden de onun ufkunun *khronos*un ötesini imlemesi, aritmetik olandan geometrik olan bir geçişi içerisinde barındırır. Şimdi sermaye kavramının zaman kavramıyla bağıntısına yönelik incelememizde kritik bir noktadayız; çünkü elbirliği sorunsalı bize *khronos*un ötesindeki bir zamansallığın izini şu tuhaf "geometrik" ifadesinde sunuyor. Ancak aritmetik ile geometrik arasındaki bu ayrım meselenin yalnızca bir yönünü vermektedir. *Aion* ve *kairos* bağlantısını kurabilmek için şimdi ikinci ayrıma bakalım.

İkinci ayrımımıza göre, emeğin elbirliği, bütünün, parçalarının toplamını aşan, organik bir varlık olarak düşünüldüğü bağlamı sunar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir şey vardır. Marx, hiçbir zaman, basitçe, bütün, parçaların toplamıdır demediği gibi, bütün parçaların toplamından fazladır da demez. Çünkü bütün, parçaların toplamı olduğunda da ondan sayısal olarak fazla olduğunda da hâlâ aritmetik bir bakış açısı hüküm sürer. Geometrik düzeyde bakıldığında, elbirliği

sorunsalı, bize, bütünün, parçaların toplumsallığı olarak kavrandığını gösterir; yani bütün, parçalarla bir toplam ilişkisine girmez; burada parçalar birbirinin çarpanı olarak bütünü kurar. Marx'ın elbirliği sorunsalının mantığında organik bütünün aslında toplumsal fazlanın yeri olarak kurulduğunu gözlemleriz. Şimdi bütün ile parça arasındaki ayrımın mantığı değişmiştir. Emeğin elbirliği sorunsalında, parçalar arasındaki etkileşimden bağımsız bir bütün olamayacağı gibi, parçalarının toplamına indirgenebilecek bir bütün de söz konusu olamaz. Ayrı ayrı ve bağımsız çalışan emekçilerin aksine, aynı mekân ve aynı zamanda üretim yapan emekçilerin birbirleriyle etkileşimi –mesela birbirlerinden yeni şeyler öğrenmeleri, acemi olanların ustalardan istifade etmesi, bir arada belirli bir hedefe kilitlenmeleri– onların üretim gücünü niteliksel olarak da arttırır. İşte burası Marx'ın emeğin nitelikleri tartışmasını yaptığı noktadır. Toplumsal zaman analizimiz açısından önemi, emeğin ufkundaki *khronos*a ait olmayan zamansallığın izlerini açığa çıkarmasıdır. Elbette bu izler, kapitalist zaman ekonomisinde, serbest zaman kategorisi altında kaldıklarından, daima, özgür zamanın negatif biçimleri olarak görünürler. Ancak Marx'ın elbirliğine ilişkin analizinde, toplumsal fazlanın üretimi bakımından, bütün ile parça, birbirini olumsuzlayan unsurlar değildir; aksine fazlayı üreten zamansal ufkun dışarısını imlerler. Kapitalist zaman ekonomisi, bu dışarıyı, kendi sınırlarını geliştirmek üzere kullanır; fakat yine de bu ekonomik rasyonalite sermaye kavramını kornosu ötesine geçirmeye çalıştığı anda, onun özünün emekten başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Şimdi sermaye (bütün), ancak parçaların (emek-gücü ve üretim araçları) iç ve dış etkileşimleri yoluyla, toplumsal fazlayı kendine mal edebilir. Fazlanın zamansallığı parçaların etkileşiminden doğar; ancak kapitalist bütün parçayı olumsuzlar. İşte bu yüzden sermaye diyalektiğini yaratan, bu tarihsel momenttir; bu momentin unsurlarının doğal gelişimi değil.

Eğer sermaye organik bir bütünse, onun karakterini veren şey, emeğin canlı zamansallığıdır; bu canlı zaman olmadan sermayenin kendisini bir gerçeklik olarak kurabilmesi mümkün değildir. Bu canlı zamanın sermayenin *khronos*unu delip geçtiği çizgi, *Kapital*'deki emeğin elbirliği tartışmasının bağlamına yansıtılabilir. Fakat bu özelliğiyle emek, ontolojik olarak olmasa da tarihsel ve politik olarak

sermayeye tabidir. Emeğin elbirliği, sermayenin, ardışık, aritmetik ve mekanik iş planının ötesine geçmesini sağlar. Organik bütün önce manüfaktürde ve sonra da makineli üretimde kendi parçalarını olumsuzlamayı sürdürecek, ancak olumsuzlayarak kapsayabilen negatif bir mantık ve negatif bir tarih kuracaktır. Bu negatifin üzerini kapattığı ontolojik zeminin zamansallığını araştırdığımızda karşımıza emeğin niteliklerinin çıkması tesadüf değildir. Nedir emeğin nitelikleri? Toplumsal zamanın örgütlenmesinde ne tür bir işlev ve hareket sergilerler?

1.2.3.2. Emeğin Zamansal Nitelikleri

Marx *Kapital*'de emek sürecinin basit öğelerini üçe ayırır. Bunlardan ilki üretimin insani etkinliğini imleyen üretken emek, ikincisi işin konusu olan hammadde ve sonuncusu da iş araçlarını meydana getiren emek aletleridir. Son ikisi üretim araçlarını meydana getirir ve Marx tarafından emek-sürecinin nesnel öğeleri olarak kavramsallaştırılırlar. Emek-gücü ise bu sürecin öznel öğesidir. Şimdi burada birikmiş, donmuş emek olarak karşımıza çıkan nesnel öğeler zamansal planda "geçmiş" emektirler ve yine buradaki öznel öğeler canlı emeği ve bu emek-sürecinin şimdisindeki "akışkan" gücü ifade ederler. Öznel öğenin nesnel öğe üzerindeki etkisi Marx'ın incelemesinin en önemli yönlerinden birini verir. Emeğin elbirliği içerisindeki çalışması, en temelde, öznel öğeler arasındaki etkileşimi belirtir. Peki ya öznel öğenin nesnel öğe üzerindeki etkisi? Bu etki, emeğin niteliklerini zamansal düzlemde yeniden yorumlamamızı gerektiriyor.

Emek-süreci "üretken tüketimin" gerçekleştiği bir süreçtir. Peki, nedir burada tüketilen? Açıktır ki tüketilen sermayenin nesnel öğelerinin bir kısmı veya bütünü, onu tüketen ise sermayenin öznel öğeleridir. Yani emek-gücü hammadde ve üretim araçlarının tamamı veya bir kısmını tüketerek, onların değerini metaya aktarır. *Kapital*'de emeğin nitelikleri tartışmasındaki ilk nitelik emeğin bu değer koruyucu yönüdür ve bu yön üretken tüketim süreci içerisinde etkin hâle gelir. Peki, bu nasıl gerçekleşmektedir? Emeğin bu koruyucu niteliği, bir açıdan, onun zamansal örüntüsüne dair bir ipucu verir mi? Marx'ın nesnel ve öznel öğeler arasındaki ayrımında, emeğin ilk niteliği öznel olanın nesnel olanın değerini koruması, bu

değeri kısmen veya bütünüyle ürüne aktarmasıdır. Emeğin bu niteliğini derinlemesine irdelediğimizde, bu koruma ve aktarmanın, nesnel olanın varlık biçimini değiştirerek gerçekleştiğini bulgularız. Emek ancak nesnel öğelerin varlık biçimlerini değiştirerek onların değerini korumakta ve aktarmaktadır. Aktarım konusunda bu değişimin gerçekleştiğini önceden varsayabiliriz ancak değerin korunması durumunda nasıl gerçekleştiği daha derinlemesine soruşturulmalıdır. Şimdi A kapitalistinin 500 sterlinle bir üretim sürecine girdiğini varsayalım. Bu 500 sterlinin 100 sterlini emek-gücüne, 100 sterlini hammaddeye ve 300 sterlini de üretim araçlarına ayrılmış olsun. Artı-değer oranının %100 olduğunu, hammadde ve üretim araçlarının tamamının üretken tüketimde harcandığını varsayalım. Şimdi bu durumda sermaye 100 sterlinlik bir artı-değer aracılığıyla genişlemiş ve 600 sterlinlik bir meta üretimi gerçekleşmiştir.

Emeğin değer aktarıcı ve değer koruyucu yönü açısından bakıldığında, nesnel öğelerin 400 sterlinlik değerini metaya aktaran, sermayenin öznel öğeleri olan emek-güçleridir; emek-gücünün bu özelliği emeğin *değer aktarıcı* yönünden ileri gelir. Nesnel öğelerin tümüyle tüketildiğini düşündüğümüzde hammadde ve üretim araçlarının metaya dâhil olma süreçlerinin, varlık biçimlerinde bir değişim gerçekleştirdiği açıkça görülebilir. Örneğin işlenmemiş bir cisim olan hammaddenin ürüne ve sonrasında bir metaya dönüştürülmesi esnasında geçirdiği değişim, öznel öğelerin yarattığı bir etkidir. Fakat zamansallık analizimiz açısından bakıldığında, emeğin bu değer aktarıcı yönü, aslında ölü emeğin canlı emek aracılığıyla diriltilmesi ve canlı emeğin ölü emek aracılığıyla yeniden öldürülmesini imleyen bir canlı zaman ölü zaman tartışmasına açılır. Ölü zaman, donmuş ve mekânsallaştırılmış zamandır, canlı zaman ise bu mekânsallaştırmayı parçalar ve zamanı akışkan hâle getirir. Ancak bu süreç, kapitalist meta üretiminde zamanın yeninde metada dondurulması ve öldürülmesine doğru ilerler. Bunu örnekleyelim. 400 sterlinlik değerle temsil edilen hammadde ve üretim araçları üretim sürecine donmuş, ölü emek olarak yani donmuş ve ölü bir zaman biçiminde girerler. Emek-gücü ise emek-sürecinin canlı zamanıdır; mekânda mevcut olan emeğin karşısına zamanda mevcut olan emeğin nitelikleriyle çıkar; bu yüzden de Marx tarafından canlı emek olarak bir kapasite ve

olanaklılık olarak belirlenir. Aslında sermaye tarafından sürekli mekânsallaştırılan şey canlı emeğin bu canlı zamansallığıdır. Ancak bu canlı zamanın üretime yatırılması, orada disipline edilmesi yoluyla, nesnel öğelerin değeri metaya aktarılabilir. Şimdi bu aktarımın aktardığı şeyin sadece biçimini değiştirip özünü aynı şekilde bırakıp bırakmadığı da sorulabilir. Burada öz derken, onun maddesini içeriğini kastediyoruz yalnızca; onu o yapan şeyi değil. Her iki açıdan düşünsek de karşımıza emek-zamanı çıkacaktır kuşkusuz. Fakat burada ele aldığımız nokta emeğin değer aktarma niteliğinin zamansallığı olduğundan asıl değişim ölü olanın canlı olanla dolayımlanması ve canlı olanın yeniden ölü olana tercüme edilmesidir. Burası kapitalist üretim sürecinin ontolojik açmazlarının en görünür olduğu eksenlerden birini verir. Nasıl olur da ölü emek canlı emekle dolayımlanır ve canlı emek, kapasitesinin nesneleşen ve cisimleşen kısımları itibarıyla, ölü olana çevrilebilir? Nasıl olur da ölü zaman canlı zaman dolayımından geçirilerek bir başka forma aktarılabilir. Yakından bakıldığında, hammadde ve üretim araçlarının tüketilmesi onların varlık biçimlerinde ve maddi örüntülerinde büyük bir değişim yaratan bir aktarmayla karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Şimdi meta, öznel ve nesnel öğelerin harcanması sonucunda ortaya çıkan yeni bir varlık biçimidir. Oysa bir önceki resme baktığımızda aslında hammaddenin ve üretim araçlarının da birer meta olabileceğini düşünebiliriz. Örneğin söz konusu hammadde demir olabilir ve üretim sürecine yatırılmak üzere bir demir üreticisinden alınmış olabilir. Yine üretim araçları da donmuş emek-zamanı olarak hem bir kullanım-değeri hem de mübadele-değeri taşıyan metalardır. Bu açıdan bakıldığında emeğin değer aktarıcı özelliği metanın varlık biçiminde bir başkalaşma yaratmaz. Fakat hammadde ve üretim araçlarının piyasadaki varlık biçimleriyle emek-sürecindeki varlık biçimleri aynı olarak alınamaz; tıpkı emeğin, emek-gücü piyasasındaki varlık biçimiyle, emek-sürecindeki biçimlerinin aynı olarak alınamaması gibi. O hâlde metaların piyasadaki varlık biçimleri, üretim sürecine girdikleri anda bir değişim geçirirler. Fakat üretim sürecinde, yani sermayenin değerlenme zamanındaki değişimlerin kaynağında sermayenin öznel öğeleri olan emek-güçleri vardır. Emeğin değer aktarıcı yönü burada edimselleşir ve mevcut değeri üretim sürecinin sonunda ortaya çıkan meta

formuna aktarır. Bu *aktarım* Marx'ın analizinde aynı zamanda bir *koruma*dır. Yani nesnel öğelerin değeri, emek-gücü tarafından metaya aktarılarak korunur. Marx'ın "korunmuş değer" ifadesiyle göstermek istediği şey, emeğin bu özelliğidir:

> Bir yandan belli ağırlıkta pamuğun iplik hâlinde eğrilmesi için gerekli-zaman ne kadar uzun olursa malzemeye eklenen yeni değer o kadar büyük olur; öte yandan, belli bir sürede eğrilen pamuğun ağırlığı ne kadar fazla olursa ondan ürüne aktarılan korunmuş değer o kadar büyük olur.[184]

Demek ki zaman-değer ilişkisinin bütünleyeni şimdi emek-değer ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Emek, mevcut değeri metaya aktarmakta ve böylece onu korumaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, emeğin, değeri aktarma ve koruma olarak belirlenen ilk niteliğinin sermayenin nesnel öğeleriyle ilişkisinin *analitik* yönüdür. Emek burada varolan değer-biçimini değiştirmekte ama onu niceliksel olarak korumaktadır. Hatta bu koruma özelliği emek-gücünün çalıştırdığı makinelerle ilişkisinde de açıkça görülebilir. Çalıştırılmayan makineler paslanır, kullanılmayan üretim aletleri ve hammaddeler bir süre sonra kullanım-değerlerini yitirirler. Buradan da açıkça görülebileceği gibi, emeğin bu analitik yönü, nesnel öğelerin kullanım-değerlerini korur; yani kendi başına bırakıldığında zamanla kullanım-değerini yitirecek olan nesnel öğelere hareket vererek onların varlık biçimini değiştirir. O hâlde zaman-değer ilişkisi emek-değer ilişkisiyle bütünlenmediği sürece, kapitalist zaman ekonomisinde sermayenin korunması mümkün değildir. Her cisim gibi hammaddeler ve üretim araçları da zamana tabidir; fakat emeğin zamanla ilişkisi nesnel öğelerin zamanla ilişkisinden farklıdır; emek kapitalist üretimde bir yönüyle mekânda bir yönüyle ise zamanda vardır; oysa nesnel öğeler mekânsallaştırılmışlardır. Emek, canlı emek olarak, analitik yönüyle, onlara kendi canlı zamanını verir. Organik olmayana yapılan bir aşı gibidir bu. Bu aşılama sayesinde hammaddeler ve üretim araçları değer-biçimi olarak aktarılabilir hâle gelir ve metada korunurlar. Ancak emeğin bu niteliğinin analitik olması onun hareketinin karşılığının mantık ve tarih bakımından bir totoloji olduğunu göstermez; aksine, zaman-değer ilişkisindeki içeriği korur, değerin varlık biçimini ise değiştirir. Buna

[184] *A.g.e.*, s. 194.

rağmen, emeğin, üretim sürecinde *yeni* bir değer yaratan niteliği ancak onun *sentetik* niteliğiyle çözümlenebilir. Bu yönüyle emek, varolan değeri aktarmakla ve nesnel öğeleri koruyarak değerin niceliğini metada muhafaza etmekle kalmaz; aynı zamanda, mevcut olmayan yeni bir değer yaratır. İşte bu, kapitalist üretim tarzı açısından artı-değerdir. Ancak Marx'ın açıkça belirttiği gibi, bu iki niteliğiyle emek, kapitalist tarafından bedava el koyulan, "bir doğa vergisidir."[185] Yani emeğin hem değeri koruma hem de değer katma nitelikleri, emekçinin çalışmasının doğrudan sonuçlarıdır. Elbirliğinde *toplumsal* olarak oluşan fazlanın mantığı ile emeğin *doğal* niteliklerinden gelen fazlanın mantığı sermayenin hareketinde birleşmiştir. Fakat sermayenin hareketi için bu analitik ve sentetik yönlerin, mekânın ve zamanın toplumsal olarak birbirine çevrilebilir olduğu bir başka mantıkla daha birleştirilmesi gerekir. Bu kapitalist mantık, zamanın ve mekânın paralojistik kullanımlarını örnekler. Kapitalist politik ekonominin rasyonalitesinde bunun nasıl geliştiğini ileride ele alacağız. Şimdi göreli artı emek-zamanı tartışması bağlamında, Marx'ın emeğin elbirliği kavramına ilişkin analizlerine yakından bakalım ve zamansallık bakımından bize açacağı yeni olanakları araştıralım. Bu olanakları keşfetmek için lonca ve manüfaktür üretimden kısaca bahsedecek ve makinelerin kapitalist zaman ekonomisindeki işlemlerine odaklanacağız.

1.2.3.3. Lonca ve Manüfaktürde Emekçinin Zamanı

Şunu sorabiliriz: Emeğin elbirliği içindeki toplumsal hareketi kapitalizmle mi ortaya çıkmıştır? Marx, kapitalizmin doğuşu ve gelişimiyle emeğin elbirliği içerisindeki örgütlenmesi arasındaki paralellikleri gösterirken, elbirliğinin kapitalizm önceki ekonomi biçimlerindeki görünümünü "basit elbirliği" kavramıyla ifade eder.[186] Aslında eski uygarlıkların muazzam yapılarına, örneğin piramitlere ve devasa tapınaklara bakıldığında, basit elbirliğinin binlerce yıllık öyküsünü de görebiliriz. Basit elbirliğinin yarattığı etkiler, bugün bile büyük bir muamma gibi karşılanmaktadır. Köle emeğinin elbirliği içerisinde çalıştırılmadığı bir Roma, muhteşem yapılarının hangisine sahip olabilirdi ki! Marx, antik Mısırlıların, antik

[185] *A.g.e.*, s. 199.
[186] *A.g.e.*, s. 316.

Asyalıların uygarlıklarında bu elbirliğinin yarattığı etkiyi gözlemler ancak asıl yoğunlaştığı nokta, elbirliğinin, lonca ve manüfaktür üretimdeki elbirliği biçimlerinin kapitalizmin oluşumundaki etkileridir. Mesela lonca üretimde emekçiler ayrı ayrı bir ürünün parçalarını yaparlarken manüfaktürde farklı parçaları yan yana çalışarak üretirler.[187] Marx'ın analizine göre, kapitalist üretimin ilk biçimi olan manüfaktürde özel bir zaman-mekân yoğunlaşması gerçekleşmiştir. Bireysel olarak ayrı ve bağımsız çalışan loncaların aksine, bir arada ve kolektif olarak çalışan manüfaktür emekçileri, toplumsal emeğin farklı bir örgütlenme mantığına tabi kılınmışlardır. Özellikle de seri manüfaktürde işçilerin birbirine doğrudan bir bağımlılığı gelişmiştir Marx'a göre bu bağımlılık, basit elbirliğinin zamansal örgütlenmesinden farklı bir emek örgütlenmesidir ve bu yönüyle işçilerin "her birini, işi üzerinde gerekli olandan fazla zaman harcamamaya zorlayarak" yeni bir düzen, süreklilik ve emek yoğunluluğu oluşturmuştur.[188] Mesela vasıflı ve vasıfsız işçiler arasındaki ayrım manüfaktür üretimle birlikte gelişmiş, işbölümüne dayalı elbirliği manüfaktürde ortaya çıkmıştır.[189] Marx, lonca üretimini detaylı bir şekilde ele alırken bu üretim sisteminin bir yönü üzerinde ısrarla durur. Lonca üretiminde emekçi ile üretim araçları arasındaki ayrım ve dolaysıyla üretim araçlarının kapitalist sermayeye dönüşüm süreci henüz gerçekleşmemiştir. Bağımsız zanaatçılar, yine kendi üretim araçlarına sahip olarak üretim yapmış; sermayenin öznel öğeleri ile nesnel öğeleri birbirinden ayrılamamıştır. Hatta Marx'ın benzetmesine göre, lonca emekçisi için üretim araçları, salyangoz için kabuğu gibidir; yani burada sermayenin öznel ve nesnel öğeleri arasında bir birlik söz konusudur.[190] Fakat manüfaktür üretimde emeğin işbölümüne dayalı elbirliği gerçekleşmiş ve bu değişim emek-sürecini olduğu kadar emekçinin varoluşunu da etkilemiştir. Emekçi şimdi bir "parça-işçisidir."[191] İşbölümü, onun tabi olduğu mekân-zamansal düzenin mantığını verir. Peki, manfaktürde nasıl bir zaman-mekânsal değişim yaşar emekçi? Engels'in kapitalizm koşulları altında proleter için "her gün her saat" biçimindeki vurgusunu

[187] *A.g.e.*, ss. 316-322.
[188] *A.g.e.*, s. 327.
[189] *A.g.e.*, ss. 332-341.
[190] *A.g.e.*, s. 339.
[191] *A.g.e.*, s. 340.

hatırlayalım. Bunun izlerinin loncada değil manüfaktürde görülebileceği açıktır. Çünkü loncada sermayenin öznel öğeleri veya *Kapital*'deki terminolojiyle söylersek, değişen sermaye, sermayenin nesnel öğelerinden yani değişmeyen sermayeden ayrışmamış ve dolayısıyla canlı emek-gücünün ücretli emek biçimindeki tahakkümü gerçekleşmemiştir. Manüfaktür üretim ise bunun ilk biçimlerini oluşturur.

Loncada emeğin basit elbirliği emeğin analitik niteliğiyle varlığını sürdürür; manüfaktürde ise emeğin işbölümüne dayalı elbirliği onun sentetik niteliğini kuşatır. Lonca emekçisi, ölü emeği canlı emekle, dondurulmuş ölü zamanı canlı zamanla diriltmeyi bilmez. Manüfaktür emekçisi ise ölü emeği, "parça" düzeyinde canlandırır. Ancak kapitalist bütünün rasyonalitesin kurulması için bunun da ötesindeki bir zaman ekonomisi gereklidir. Basit elbirliği ve manüfaktürdeki işbölümüne dayalı elbirliğinin parçasal yapısını aşan, emeğin analitik ve sentetik yönlerini bütünün organik mantığına bağlayan üretim sistemi ancak makinelerle mümkün olmuştur. Bu açıdan kapitalist zaman ekonomisinin gelişmiş biçimini ancak makineli sisteme dayalı büyük sanayide görebiliriz. Çünkü manüfaktür üretim bile bize ancak "parça-işçilerin bir bileşimini"[192] sunar ve bu yüzden de öznel bir düzeyde belirlenir. Yani manüfaktürde bütünün organik mantığı ve işlemleri henüz açığa çıkmamıştır. Bunun gerçekleşebilmesi için değişmeyen sermaye ile değişen sermayenin birbirinden tamamen ayrılabilmesi ve aynı zamanda canlı emeğin bir bütün olarak ölü emeğe tabi kılınabilmesi gerekmiştir. Bu ise emekçinin, "varolan maddi üretim koşullarına eklenen bir şey hâline geldiği"[193] makinelere dayalı büyük sanayinin üretim sistemiyle gerçekleşmiştir. Şimdi, makine, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını içeriden genişleten özel bir zamansallık rejimi yaratır. Sadece sermayenin öznel öğelerini nesnel öğelere bağlamakla kalmaz; işgünün, zaman-değer bağıntısının, emek-değer bağıntısının önceki tüm bileşimlerini temelden sarsar. Makineye dayalı büyük sanayiden önce, emekçinin zamanla ilişkisi, bir biçimde kozmik izler taşıyabilirdi; fakat şimdi onun sadece işgünü değil gününün

[192] *A.g.e.*, s. 364
[193] *A.g.e.*, ss. 364-365.

tamamı "her gün her saat" formuna bürünür. Makine, kapitalist zamanı, *hızla* sentezler, bu anlamda her makine bir zaman makinesidir.

1.2.3.4. Makineler ve Zaman

Kapitalist üretim sürecinde toplumsal zamanın örgütlenmesine ilişkin araştırmamızın en kritik noktalarından biri, makinelere dayalı üretimle ortaya çıkan yeni zaman ekonomisidir. Peki, üretim sürecindeki zamansal örüntüde makinenin yarattığı devrim nedir? Makineli üretimin yerleşmesiyle artı emek-zamanının sınırları nasıl bir değişim gösterir? Makine de sermayenin *khronos*unun ardışık ve çizgisel izini takip etmez mi? Bu soruları yakından incelemek için önce makinelere dayalı üretim sürecinin işgünü üzerindeki etkisine bakmalıyız.

İlk bakışta makineli üretimin gelişimiyle bir metanın üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanının azalacağı ve buna bağlı olarak işgününde de bir kısalma gerçekleşeceği düşünülebilir. Ancak metada cisimleşen emek-zamanının kısalması işgününde doğrudan doğruya bir kısalmaya yol açmaz; aksine, makinelere dayalı üretimin gelişmesiyle işgünü uzatılmış, proletaryanın işgünü üzerindeki kavgaları yeni bir boyut kazanmıştır. Marx, *Kapital*'de el ile üretimin yerini alan makineli üretim sonucunda iş organizasyonundaki radikal değişimi birçok defa vurgular. Mesela el ile basma yapımında çalışan iki yüz işçinin bir saatte ürettiği meta miktarını, bir çocuğun veya yetişkinin kullandığı makine tek başına aynı sürede yapabilmektedir.[194] Bu durum hem bir yandan yedek sanayi ordusunun kendi iç rekabetini arttırmakta, işçi ile işçiyi karşı karşıya getirmekte hem de kapitalisti emek-gücü pazarında avantajlı bir konuma taşımaktadır. Fakat makineli üretimle birlikte çok daha yeni bir durum söz konusudur: Şimdi sermayenin üretim süreci yalnızca yetişkin erkek işçileri merkeze alan klasik görünümünü terk eder, kadın ve çocuk emeğini yani bir bütün olarak proleter nüfusu üretimin merkezine yerleştirir. Proleter ailelerin bütün üyeleri artık emek-pazarına sürülmüştür. Önceden erkek yetişkin işçinin kendi geçim araçlarını yeniden-üretmek için çalıştığı süre olan gerekli emek-zamanı ailenin çalışmayan diğer üyelerinin bakım ve geçimini de kapsarken şimdi

[194] *A.g.e.*, s. 369.

ailenin bütün üyeleri gerekli emek-zamanının kapsamına girmiştir.[195] O hâlde Marx'ın daha önce gündeme getirdiğimiz bir ifadesini, sermayenin makine-zaman sentezi üzerinden yeniden düşebiliriz: Emek-zamanı, makinelere dayalı üretimin gelişimiyle sadece erkek yetişkin işçileri kişileştirmez. Makine; çocuk, kadın ve erkek bütün proletaryanın kişileşmiş emek-zamanı biçimindeki varlığını belirlemeye başlar. Bu yüzden Marx, makineli üretimle birlikte kapitalist zaman ekonomisinde radikal bir değişim gerçekleştiğini düşünür; bu yeni ekonomide çocukların *oyun zamanını* bile artık *emek-zamanı*dır. Sermaye böylece, "aile çevresinde bireylerin kendileri için diledikleri gibi harcayabilecekleri zaman ve emeğe de el atmıştır."[196] Marx'ın kapitalist üretimdeki makine-zaman sentezine ilişkin gözlemleri politik ekonominin zamansal ufkunun işgünü ile sınırlı olmadığını gösterir; şimdi günün diğer kısımları emek-zamanının bir uzantısı olmaktan ibaret değildir. Bir başka deyişle, yukarıda ele aldığımız mutlak boş zaman kavramı makineli üretimle birlikte tamamen emek-zamanına tahvil edilmiştir; artık onun bir dış uzantısı bile değildir; sadece emek-zamanının iç kesintilerini ifade etmeye yarar. Makineli üretimin gelişimiyle, emek-zamanının proleter aile bireylerinin tümünü kapsayan bir komuta mantığı oluşturmasıyla birlikte, sermaye şimdi gelecek proleter nesillerini de hedefine alır. Marx'ın ifadesine göre makineli üretim sistemi "insan malzemesini" arttırmakla kalmaz, sömürünün derecesini de yükseltir.[197] Meseleye işgünü üzerinden baktığımızda şunu sorabiliriz: Makine toplumsal olarak gerekli emek-zamanını azaltmasına, emeğin verimliliğini arttırmasına rağmen, nasıl olur da işgününün uzatılmasının temel faktörü olabilir?

Makineli üretim yapan A kapitalistinin 1 işçiyle 1 saatte yapabildiği işi, kol gücüne dayalı üretime devam eden B kapitalistinin 100 işçiyle yapabildiği bir durumda rekabetin doğası da değişim geçirir. Bu durumda B ya derhal makineli üretime geçecek ve 99 işçiyi kapı dışarı edecek ya da bu geçişi gerçekleştirdiği süre boyunca üretimi hızlandırma ve/veya yoğunlaştırmaya çalışacaktır. İşte mesele de bu geçiş süresiyle alakalıdır. Şimdi A'nın bir makine daha aldığını ve bir işçi daha

[195] *A.g.e.*, s. 372.
[196] *A.g.e.*, ss. 372-373.
[197] *A.g.e.*, ss. 373-376.

çalıştırdığını düşünelim. Bu durumda B'nin A ile rekabetine devam edebilmek için iki seçeneği vardır: Ya aynı nicelikte meta üretimini sağlayabilmek için 100 işçi daha çalıştıracak ya da mevcut işçilerini 1 saat daha fazla çalışmaya zorlayacaktır. Ancak bu noktada rekabet dinamiği açısından bir makinenin yerini daha iyi bir makinenin alabileceğini unutmamak gerekir. Yani, bir C kapitalisti, teknolojik olarak üst düzeyde üretim yapan yeni bir makine ile, A'nın 2 makine ve 2 işçiyle, B'nin ise ancak 200 işçiyle veya 100 işçiyi iki katı fazla çalışmaya zorlayarak elde edebildiği meta niceliğini 1 makine ve 1 işçiyle sağlayabilir. Bu durumda işgününü uzatan yalnızca B olmayacaktır. A kapitalisti de ya daha fazla işçi ve makine alacak ya da 2 makine ile 2 işçiyi daha uzun bir işgünü boyunca çalışmaya zorlayacaktır. Daha gelişmiş makineye geçene dek aynı sayıda işçi ve makineyi daha uzun süre çalıştırmak onun kâr mantığı açısından tercih sebebidir. Böylece Marx'ın vurguladığı gibi makine, işgününü, insanın sınırlarının ötesine uzatmanın en güçlü aracı hâline gelir.[198] Demek ki makinelere dayalı üretimle birlikte zaman üzerindeki baskı katmerlenerek artar; bu baskı hem aynı sürede daha çok meta niceliği üretmek hem de aynı meta niceliğini daha kısa sürede üretmek biçiminde kendini gösteren piyasa kaynaklı bir baskıdır. Açıkçası kapitalizmde zaman, piyasanın bir bileşenidir ve basit el aletleri ve kol gücüne dayalı üretimde bu zaman-piyasası örtük bir biçimde varolmasına rağmen, makine-zaman senteziyle oluşan rekabet bu zaman-piyasasını[199] gelişmiş biçimiyle açığa çıkarır ve kapitalist zaman ekonomisinin bir bileşeni hâline getirir.

Bir başka açıdan bakıldığında burada söz konusu olan sadece meta üreten makineler değildir; Marx'ın gündemindeki makineler aynı zamanda makine üreten

[198] *A.g.e.*, s. 369.

[199] Rekabet-zaman denklemi asgari değerin nasıl belirleneceğinin ölçüsünü verir. Marx'ın rekabet teorisinde bu konuda özel bir vurguyla karşılaşırız: "Değeri belirleyen şeyin, bir şeyi üretmek için harcanmış zaman değil, onun üretilebileceği asgari zaman olduğu ve bu asgarinin rekabetle sağlandığı noktasını vurgulamak önemlidir." [Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti (s. 64)*. Çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol]. Rekabet, değerin asgari ve azamisinin mutlak ölçülerce belirlenemeyeceğini, Marx'ın vurguladığı gibi burada hâkim olanın "kuvvet" ilişkileri olduğunu gösterir. Ancak rekabetin hangi eksen ve analiz düzeyinde tartışıldığı son derece önemlidir. İşçiler arasındaki rekabet, kapitalistler arasındaki rekabet gibi farklı eksenler sınıf savaşımının tam ortasında, kimi zaman ters orantılı kimi zaman ise doğru orantılı olarak gerçekleşen farlılaştırma vektörleridir. Kapitalist değer-merkezi açısından rekabet, hangi nesne üzerine gerçekleştiğinden bağımsız olarak, değerin sınırlarını doğrudan etkileyen bir faktördür.

makinelerdir. Yani A, B ve C kapitalistlerinin makine üretmedikleri ve diğer metaları üretmek için makineleri kullandıkları düşünülürse; onlar arasındaki rekabet, birbirlerine göre benzer durumda bulunan ve makine üreten makineler imal eden D, E ve F kapitalistleri arasındaki rekabetle bağlantılıdır. Böylece bütün savaşım toplumsal olarak gerekli emek-zamanını azaltarak, emeğin daha yoğun kullanımına kilitlenir. Bunun doğrudan sonucu bir yandan işgününün uzatılması bir yanda da emeğin yoğun sömürüdür. İlkiyle ilgili olarak, daha önceden günün bir birimi olarak aldığımız işgünü kavramının şimdi günü de kapsadığını görebiliriz. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Yani işgünü günü nasıl kapsayabilir? Kapitalist politik ekonomide günün kozmik bir birim olmadığını daha önce belirtmiştik. Yani sermaye, günü, homojen birimleri olan bir nicelik olarak kavradığından onun öğle, akşam veya gece gibi dönüşümlerini kendi *değerlenme zamanının* birer parçası hâline getirme eğilimindedir. Bu anlamda gece çalışması ve vardiya sistemi hem makineli üretimde hem de makineli sistemin yerleşmesinden önce, kapitalist an ve kâr mantığı açısından son derece önemlidir. Fakat makineli üretimin gelişmesiyle birlikte işgününün, günün tamamını kapsaması durumu bir başka evrim geçirir. Şimdi bu yeni durumda makine çalışmadığı her an kapitalist için bir kayıptır. Kapitalist zaman ekonomisine göre an, kârın öğesi olduğundan makinenin çalışmadığı her saniye, kapitalist için sermayenin değerlenmediği bir zaman birimidir. Bunu derinlemesine anlayabilmek için bir üretim aracı olarak makinenin basit el aletlerinden farkı belirtmemiz gerekir. El aleti, donmuş emek-zamanı olarak, piyasa-zaman kategorisiyle bağlantılı değildir; çünkü el aletinin tüketiminde öznel öğe nesnel öğe üzerindeki etkinliğini niteliksel olarak korur. Bir başka deyişle, örneğin manüfaktür üretimde, "parça-işçisi" olan proleter iş sürecinin etkin öğesi olmayı sürdürür; oysa makineli sistemde artı proleter iş sürecine eklenen bir şeyden ibarettir. İşte "kişileşmiş emek-zamanı" olarak belirleniminin asıl yüzü burada ortaya çıkar. Yakından bakıldığında makine iki şekilde tüketilebilir; çalıştırılarak veya çalıştırılmayarak, kullanılarak veya kullanılmayarak.[200] İlki üretken tüketime girer ve sermayenin değerlenme zamanı olarak belirlenir oysa ikincisi sermayenin yitirdiği

[200] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 382)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

ânları ifade eder, yani değerlenebilme potansiyelini edimselleştiremediği ânları. Bu yüzden de sermaye açısından politik ekonominin işgünü artık kozmik günün bir parçası değil, kozmik gün politik ekonominin işgününün bir parçasıdır. Marx'ın *Kapital*'de devam ettirdiği vampir fantazmagoryası sermayenin günün tamamına el koymaya yönelik eğilimini açıkça gösterir:

> Emek-gücünün, doğal sınırları ötesinde, geceye geçecek şekilde uzatılması geçici bir etki yapar sadece. Böylece ancak vampirin, emeğin canlı kanına olan susuzluğu azıcık giderilmiş olur. İşte bunun için, günün 24 saati boyunca, emeğe el konulması, kapitalist üretimin kaçınılmaz eğilimidir.[201]

Fakat makineli üretim sisteminde makinelerin sürekli çalıştırılması eğilimi, hem günün içerdiği tüm ânları *yayılımsal* olarak kat etmeyi hem de her bir ânı *yeğin* bir biçimde işgal etmeyi içerir. Sermayenin bu yeğin hareketi onun *hız* mantığıyla kendisini görünür kılar. Nasıl ki aynı meta niceliğini daha kısa sürede üretmek ile aynı sürede daha çok meta niceliği üretmek, kapitalist zaman ekonomisinde sentezleniyorsa, söz konusu yayılımsal ve yeğin kat etme biçimleri de bu ekonomide sentezlenerek sermayenin çok yönlü toplumsal ilişki formunu oluşturur. Şimdi makinenin kullanılmadan yıprandığı ve kullanılarak yıprandığı iki biçimi karşılaştırmalı olarak ele aldığımızda, ilkinde makinenin içerdiği donmuş emek-zamanının metaya bir değer niceliği olarak aktarılmazken ikincide bu donmuş emek-zamanı biçiminin öznel öğeler tarafından canlandırılarak metadan tekrar dondurulduğunu gözlemleyebiliriz. İlk durumda makinenin yıpranma katsayısı ikinciye göre daha düşük olabilir ve bu da makinenin ömrünü uzatabilir. Şöyle düşünelim. A kapitalist ve B kapitalisti aynı makineyi aynı nicelikte meta üretmek için aynı kullanım düzeyinde çalıştırıyor olsun. A kapitalisti makineyi günde 12 saat çalıştırıyor ve B ise aynı makineyi vardiyalı sistemle 24 saat çalıştırıyorsa, bu durumda makinenin metanın değerin katılması süresi B açısından daha kısa olacaktır. Bu da B'nin yeni makineler almasını ve aynı zamanda piyasaya A'dan daha fazla meta sürebilmesini olanaklı kılacaktır. Diğer taraftan makinelerin sürekli geliştirildiğini düşünürsek B'nin makinedeki toplam donmuş emek-zamanını A'ya

[201] *A.g.e.*, s. 244.

göre daha kısa sürede metaya aktarması, onun yeni gelişen makinelere adaptasyon hızını da arttırır. Öte yandan A'nın durumunda aynı makinede birikmiş olan donmuş emek-zamanının tamamının metaya aktarılmadığı, bu zamanın bir kısmının makinenin kullanılmadığı sürelerdeki yıpranması nedeniyle yitirildiği de açıktır. O hâlde kapitalist açısından makinenin an ve genel olarak zamanla ilişkisi el aletinin ilişkisinden oldukça farklıdır. El aletinde donmuş olan emek-zamanı, emek-gücünün etkinliğiyle paralel bir biçimde metaya aktarılır; oysa makine kendinde donmuş olan emek-zamanını emek gücünü harcayarak metaya aktarır. İlkinde üretim aracı hâlen bir araç ve nesnedir; ikincide ise üretim aracı organik bir biçim kazanır ve organik olan ile organik olmayan arasındaki ilişkileri tersine çevirir. Artık emeğin organik varlığı ona eklemlenen bir şeyden ibarettir ve böylece kapitalist hem Marx'ın belirttiği gibi proletaryanın tüm kesimlerine hükmetmeye yönelik eğilimiyle iş sürecinin dışında kalan 99 işçiyi fazla veya artı-nüfus olarak örgütler hem de proletaryanın her ânını sermayenin değerlenme zamanına tabi kılar.[202] Engels'in "her gün her saati"nin "her an"a dönüştüğü nokta burasıdır. ânların işgal edilmesi, yemek yeme zamanlarından, oyun zamanına, tüketim zamanından tüm yaşama zamanına dek yayılır. Marx'ın *Kapital*'de alıntıladığı raporlardan birinde bir ebeveyn söz alır: "Oğlumu […] daha yedi yaşındayken, karda kışta gidip gelirken, sırtımda taşırdım, günde on altı saat çalışırdı […]. Onu makinenin önünde ayakta doyurmak için çoğu zaman diz çökerdim çünkü ne makinenin başından ayrılabilirdi ne de onu durdurabilirdi."[203] Makinenin durdurulamayan, kesintiye uğratılamayan bu zamansallığı, onun bakım süreleri konusunda bir handikap yaratmıştır. Çünkü kapitalist, emekçinin emek-zamanını makinenin çalıştığı süreye izafe etmekte ve makinenin bakım süresini işçiye angarya olarak yüklemektedir. *Kapital*'de bahsi geçen iş cinayetlerinin birçoğunda zaman baskısının olduğunu bizzat Marx'ın kendisi ifade eder. Birçok makinenin temizlik ve bakımlarının yapılabilmesi için durdurulmaları gerektiğini düşünürsek, ortaya iki yönlü bir eğilim çıkar. Kapitalist açısından makinenin temizlik ve bakım amacıyla bile olsa durdurulup yeniden

[202] *A.g.e.*, ss. 381-385.
[203] *A.g.e.*, s. 238.

başlatılması onun çalışırken temizlenmesi ve bakımın yapılmasına kıyasla bir kayıp oluşturur. Bu yüzden kapitalist makinenin yemek zamanlarında bile olsa durdurulmamasını ve vardiya sistemiyle tüm gün boyunca çalıştırılmasını ister. Fabrikalardaki işçilerin birçoğu ise makineleri çalışırken temizleyerek kendilerine "göreli boş zaman" yaratmaya çalışırlar. Marx ve Engels bunun yol açtığı birçok kazadan bahsetmiştir.[204] Kapitalistin kendisine yüklediği angaryayı bu şekilde kırmak isteyen emekçi, makinenin bakım, tamir ve temizliğini çalışır hâldeyken yaparak kendisine kısa bir mola yaratmaya çalışır. Şimdi buradaki "an" işgali, kozmik günün her bir ânı değil, emekçinin yaşama zamanının her bir ânıdır. Yukarıdaki ebeveynin dilinden dökülen gerçeklik yaklaşık 160 yıl önce olup bitmiş bir durum değildir, günümüzde kendisini ânın işgalini derinleştirerek sürdüren bir zaman ekonomisinin gerçekliği olarak ifade etmektedir. Vampirin kanın yoğunluğunu fark edebilmesi için bu teknolojik zaman sentezi gereklidir.[205] Böylece

[204] Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda makinelerin çalışırken temizlenmesi esnasında gerçekleşen ciddi kazalar üzerinde durmuştur. "Örneğin birçok kaza, işçilerin çalışmakta olan makineyi temizlemeleri sırasında olmaktadır. Niçin? Çünkü aksi hâlde burjuva, işçiyi, makineyi, kendi serbest kaldığı saatte durdurup temizlemeye zorlayabilir; işçi de ola ki kendi serbest zamanının hiçbir ânını kurban etmek istememektedir. Her serbest saat, işçi için o kadar değerlidir ki, o saatlerinden birini burjuvaziye feda etmektense çoğu zaman haftada iki kez yaşamını tehlikeye atar. Makinenin temizlenmesi için gereken zamanı patron, işçinin çalışma süresinden çıkarsın, o zaman hiçbir işçi, çalışmakta olan makineyi temizlemeyi düşünmeyecektir." [Engels. F. (2010). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu (s. 219)*. Çev. Yurdakul Fincancı, 2. Baskı, Ankara: Sol]. Burada zaman kavgasının çok daha özel bir yönü ortaya çıkar. Emekçinin kendi özgür eylemine ulaşabilmek için sistemin büyük uçurumundan düşmesi, ölüm riskini alması gerekmektedir. Yüzyıllarca süren "kanlı disiplin"e rağmen emekçi kitlelerin kendi serbest zamanları için yaşamlarını riske atabilmeleriyse üzerinde durulması gereken bir başka meseledir. Burada, değer-zaman özdeşliğine karşı olarak geliştireceğimiz bir kavram olan yaşam-zaman özdeşliğinin bir izini görüyoruz.

[205] Söz konusu sentez sadece zamanın ölçümünü ve mekândaki hızı değil, zaman kavgasının yapısını da değiştiren radikal bir kırılmayla mümkün olabilmiştir. Massimiliano Tomba, makinelerin üretimde yarattığı dönüşümün mutlak zaman kavramını ortadan kaldırdığını ileri sürer: "Zaman kavgasında, makineler, akışı değiştirilebilir olmayan Newtoncu mutlak zamanı ortadan kaldırır. Makine, emeğin üretkenliğini arttırarak, gerekli emeğin zamanını kısaltır ve aynı zamanda işgününü doğal sınırlarının ötesine genişletir. Böylece, 24 saatlik günün "doğal" sınırlarının ötesinde (toplumsal olarak gerekli) emeğin otuz ya da daha fazla saatlik bir işgününe sahip olması olanaklı olur." [Tomba, M. (2013). *Marx's Temporalities (s. 146)*. Çev. Peter D. Thomas. Leiden, Boston: Brill]. Newtoncu mutlak zaman ortadan kaldırıldığında, emek-zamanı adı verilen komuta ve disiplin sistemi artık göreli ilişkiler içerisinde gerçekleşmek zorundadır ve bu da zaman kavgasının yepyeni bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Marx'ın sermaye çözümlemesindeki "yeni ölçü", bir anlamda, Newtoncu mutlak zamanın yerine göreli zaman disiplinlerinin, göreli zamansal örgütlenmelerin geçişine işaret eder. Şimdi zamandaki dikey hız ya da mekânı kat etme süresinin yanı sıra, zamandaki yatay yoğunluk ve şiddet yani emeğin yoğunluğu ön plana çıkar. Bu yüzden makine, sermayenin, zamanı, hem dikey hem de yatay olarak kat etmesini mümkün kılar.

emeğin yoğunlaştırılmasıyla ortaya yeni bir ölçü çıkacaktır. Şimdi bu yeni ölçüyü kapitalist zaman mefhumun sınırlarını göstererek kavramak için göreli artı emek-zamanının formülasyonlarına ve emeğin yoğun kullanımının mantığına yakından bakmalıyız.

1.2.3.5. Emeğin Yoğun Kullanımı

Kapitalizmin gelişiminde emeğin süre olarak ölçümüne onun şiddet ve yoğunluk olarak kullanımının eklenmesi büyük bir dönüm noktasıdır. İşçi sınıfının zaman üzerindeki tarihsel mücadeleleri sonucunda işgününün kısaltılması karşısında sermayenin hamlesi bu dönüm noktasını betimler. Bu hamle, biçimsel olarak, işgününü uzatılmaksızın artı-değerin ve artı emek-zamanının arttırılmasına dayanır; yani gerekli emek-zamanı azaltılmak suretiyle artı emek-zamanı arttırılır ve bu artış bize göreli artı emek-zamanının tanımını verir. Ancak Marx, makinelere dayalı üretimin gelişimiyle birlikte emeğin yoğun kullanımı sonucunda göreli artı emek-zamanının niteliğinde bir değişme gerçekleştiğini ifade ederek, ortaya "yeni bir ölçü" çıktığını belirtir: "Emeğin büyüklüğünün, yani onun süresinin ölçülmesine ek olarak artık onun şiddetinin ve yoğunluk derecesinin ya da yoğunluğunun ölçülmesi gibi yeni bir ölçü ortaya çıkıyor."[206] Nedir bu yeni ölçü? Toplumsal zamanın örgütlenmesi bakımından ne tür bir değişimi içerir? İşçi sınıfının büyük ayaklanmaları ve başkaldırıları parlamentoları işgününü kısaltmaya mecbur bıraktığında, sermayenin buna tepkisi makinelerdeki gelişimi arttırarak göreli artı-değer üretimini büyütmek olmuştur. Sermaye, kendi değerlenme zamanını arttırmak için emeğin süresi ile yoğunluğunu sentezler. Şimdi "zaman disiplini" her bir ânın derinliğine doğru hareket eden sermayenin toplumsal zamanı örgütlemek için iktidar teknikleriyle bütünleştiği ekseni oluşturmada kritik bir öneme sahiptir. Sermayenin bu zaman disiplini, sadece fabrikalardaki gözcülerin ve denetmenlerin işçiler üzerindeki kontrolüyle açıklanamaz.

Marx'a göre emeğin yoğun kullanımının öznel koşullarını oluşturan şey, işgününün kısaltılması sonucunda, aynı sürede işçinin daha çok emek-gücü harcamasını

[206] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 385-386).* Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

gerektiren bir zaman disipliniyle paralel gelişir. Burada bir tersine çevirme söz konusudur: Mutlak artı emek-zamanında emek-gücünün etkinliğiyle bu etkinliğin gerçekleşmesi için harcanan süre arasında doğru orantı vardır; bu yüzden de değerlenme zamanı ancak işgününün uzatılmasıyla arttırılır. Oysa şimdi göreli artı emek-zamanının karakteri değiştiğinden, emek-gücünün etkinliğiyle bu etkinliğin gerçekleşmesi için harcanan süre arasında bir ters orantı kurulur.[207] Yani emek-gücünün etkinliği arttıkça onun harcadığı süre kısalır, bu etkinlik azaldıkça bu süre uzar. İşte yeni ölçünün mantığı tam olarak budur. Sermayenin değerlenme zamanı, bu ters orantıyı işleterek arttırılır. Bunun için makineler daha hızlı bir şekilde kullanılabilir, işçilere daha fazla makine çalıştırma sorumluluğu verilebilir, vardiya sistemi uygulanabilir. Tüm bu uygulamalarla göreli artı emek-zamanının karakterinde gerçekleşen değişim, toplumsal zamanın örgütlenme mantığındaki bir değişimin tetikleyicisidir. Söz konusu değişim, emek ile zaman arasındaki genel bağıntıyı da yeniden ele almamızı gerektirir. Çünkü bu "yeni ölçüye" göre emeğin zamandaki yayılımsal (*extensive*) hareketi yeterli değildir; sermaye, ancak emeği salt bir süre olarak değil, bir süre ve şiddet olarak örgütleyebildiği andan itibaren kendisi yeğin (*intensive*) bir toplumsal güç hâline gelir. Böylece mutlak artı emek-zamanı ve mutlak artı-değer açısından türdeş olan ânların karakterinde de radikal bir değişim gerçekleşir. Kârın öğeleri olan ânlar, göreli artı emek-zamanı açısından, derinliğine doğru kat edilmesi gereken farklı birimlerdir. Emek-gücünün etkinliği daha önceden her bir ânı eşit yoğunlukla kat ederken, bu yeni ölçüye göre her bir an daha büyük bir yoğunlukla kat edilmesi gereken bir sınırdır. Sermaye mutlak artı emek-zamanıyla ânı biçimsel olarak fetheder, göreli artı emek-zamanıyla ise bu fethettiği yeri kendisi için yeni bir sınır olarak görür. O hâlde sermaye kavramının zaman kavramıyla ilişkisini ele alırken ânın yapısındaki bu değişimi gündemde tutmalıyız. An, sadece kârın öğesi değil, sermayenin kurucu sınırıdır. Bu kurucu sınırı ihlâl etmek için elindeki aygıtlar hız ve yoğunluktur. İlkini makinler için ikincisini ise emek-gücü için kullanır. Sermaye makineleri hızlandırarak ve emeğin yoğun kullanımını gerçekleştirerek ânların derinliğine inmek ister. Karşısında zamansal olmayan

[207] *A.g.e.*, ss. 386-387.

kurgusal bir birim olarak ânın olmasının bir önemi yoktur. Ters orantı, onun hareketi dinamiğinin yol göstericisi olmayı sürdürür. Emek-gücünün etkinliğini arttırmak için harcanan süreyi kısaltır; harcanan süreyi kısaltmak için etkinliği arttırır. Elbette bu etkinliği artıran ve süreyi kısaltan asli faktör makinelerdir; toplumsal zamanın, proletaryanın kontrolünden çıkması için en kritik hamle makinelerle yapılmıştır. Çünkü makine-emekçi ilişkisi, el aletleri-emekçi ilişkisinden karakter bakımından son derece farklıdır; bu durum emek-zamanın bağıntısını da tümüyle değiştirmiştir. El aletlerini hızlandıran emek-gücüdür; yani, makinelere dayalı üretim öncesinde sermaye, toplumsal zamanın denetimini emeğin ona karşı hareketiyle birlikte belirler; burada "kuvvetler" arasında bir çarpışma da gerçekleşebilir. Ancak makine ile emekçi arasındaki ilişkide makineyi hızlandıran emek-gücünün yoğunluğu değil, emek-gücünü yoğunlaştıran şey makinelerin hızıdır. Bu sebeple Marx, emekçilerin, manüfaktürde, birlikte oluşturdukları organik bir bütünlük içindelerken, makineli üretimde kendilerinden bağımsız olarak işleyen bir mekanizmayla karşı karşıya olduklarını ifade eder.[208] Yani manüfaktürde öznel öğeler nesnel öğeleri kullanır, makinelere dayalı üretimde ise nesnel öğeler öznel öğelere egemen olur. Sermaye, bir toplumsal güç olarak, canlı emek-gücünün karşısına makine biçiminde çıkar ve ona egemen olur. Sermayenin asıl amacının söz konusu bağımsızlaşmayla asıl karakteri de açığa çıkmış olur: Bu amaç, toplumsal zamanı emeğin denetiminden kurtararak onu bir bütün olarak kendi değerlenme zamanına dönüştürmektir.

Toplumsal zamanın sermayenin değerlenme zamanına çevrilebilmesi için, sadece kapitalistler arasındaki rekabetin değil, emekçiler arasındaki rekabetin de emeğin zamansal kavgasındaki "kuvvetini" azaltacak biçimde yükseltilmesi gerekir. Makinelerin bu noktadaki rolü açıktır: Makineli üretim bir yandan gerekli emek-zamanını kısaltarak emek-gücünün değerini düşürürken, diğer yandan da işbölümünün gelişmiş biçimleriyle birleşerek sermayenin genişlemesi için gerekli olmayan emek-gücü kitlelerini merkezi çalışma sisteminin dışına atar. Böylece eski el zanaatları, manüfaktür üretim veya ara üretim formlarında, yeni teknolojiyle yarışmak için çok uzun işgünlerine katlanmak zorunda kalan kitleler yaratır. O hâlde

[208] *A.g.e.*, s. 397.

hem gerekli emek-zamanın azaltılması hem de artı-nüfusların oluşturulması yoluyla emekçiler arasında bir rekabet doğar; bu rekabet emek pazarına hükmetmeye başladığında emek-gücünün fiyatı onun ortalama piyasa değerinin bile altına düşer.[209] Bu rekabetin toplumsal zamanın örgütlenmesi üzerindeki etkisi, emek-gücünün etkinliğiyle harcanan süre arasındaki ters orantıyı güçlendirmektir. Sermayenin zamanla ilişkisinin tek yönlü ve tek boyutlu olmadığı şimdi daha açıktır. Kapitalist aksiyomatiğin çelişkilerle dolu hareketi bunu örnekler: Bu aksiyomatik bir yandan değer ile zaman arasında doğru orantı kurarken diğer yandan emek-gücü ile zaman arasında ters orantı kurar. Bir yandan toplumsal olarak gerekli emek-zamanını azaltırken, diğer yandan artı-nüfuslar için işgününü uzatarak modern köleliği yaratır. Sermayenin değerlenme zamanı, proletaryanın yaşam zamanına denk geldiği anda "kuvvetler" arasındaki kavgada makinelerin rolü önem kazanmaya başlar. Marx'a göre, işçiye düşman bir güç olan makineler, proletaryanın her başkaldırısını ezmek için kullanılacak en önemli silah hâline gelirler. Örneğin grevler ile makinelerin teknik gelişimi arasında önemli bağlar vardır. Grevler, makinelerin daha az sayıda işçiyi gerektirecek şekilde geliştirilmelerini tetikler. Sermayenin değerlenme zamanına doğrudan bir müdahale olan grev zamanı, makinenin işçiden giderek bağımsızlaşmasıyla, dolaylı bir müdahale biçimine dönüştürülmüştür. Diğer yandan proletarya içerisindeki rekabet de grev zamanını zayıflatır. Toplumsal zamanın örgütlenmesi açısından düşünüldüğünde, grev zamanı, kendi ufkuna ücretli emek kategorisinin feshini koyduğu tarihsel olaylarda, bir kriz zamanı yarabilmiştir. Toplumsal zaman üzerindeki bu kavgaların ayrıntılarını üçüncü bölümde ele alacağız. Şimdilik sadece emeğin yoğunlaştırılması ve makinelere dayalı üretimle gerçekleşen zamansal değişimleri ele almayı sürdürelim.

Şimdi, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı gibi, bir varsayımla devam edelim. Emekçinin bütün zamanını kendi geçim araçlarının üretimi için kullandığını düşünelim. Bu durumda ödenmemiş emek kategorisine girecek başka bir zamansal nicelik ve dolayısıyla sermayenin değerlenme zamanı olarak el koyulabilecek bir zaman birimi mevcut değildir. Ancak emeğini üretkenlik derecesi artarsa ortaya bir artı-zaman

[209] *A.g.e.*, s. 404.

çıkar. Marx'ın sermaye kavramının analizinde sınıf ve mülkiyet ilişkileriyle zamanın kesiştiği düzlem de bununla bağıntılıdır. *Kapital*'de bu toplumsal artı-zamanın belirlenimi *Grundrisse*'deki gibi ayrıntılı olarak tartışılmasa da tematik bir problemin gelişim çizgileri izlenebilir. Mesela Marx, *Kapital*'de, tüm zamanını kendi geçim araçlarının üretimine harcayan bir işçinin emeğindeki üretkenliğin artmasıyla oluşan artı-zaman olmadan, boş zamana el koyan mülk sahibi sınıfların hiçbirinin tarihsel olarak mevcut olamayacağını öne sürer.[210] Kuşkusuz, işçinin kendi geçim araçlarını ürettiği zaman olan gerekli emek-zamanı aynı zamanda coğrafi ve iklimsel koşullara da bağlıdır. Bilhassa toprak işçisi ve toprağa bağlı sanayi için bu koşullardaki değişimler üretim zamanını ve emek-zamanı arasındaki farkı azaltabilir veya çoğaltabilir. Bu tartışmanın *Kapital*'deki işleyişinde, daha sonra da etraflıca ele alacağım bir ifade geçmektedir. Burada kısaca değinip üçüncü bölümde detaylı olarak ele almak istediğim bu ifadeyi kapitalist zaman ekonomisinin sınırları ve özgür zaman kavramı hakkındaki araştırmamız açısından büyük bir öneme sahiptir. Marx, *Kapital*'de, "doğanın bir yerliye sağladığı boş zaman"[211] ifadesini kullanarak, boş zaman tartışmasının bağlamında bir yerini bozar. Analizimize göre boş zaman, ancak emek-zamanıyla birlikte mevcut olabilir. Hatta bu çalışmanın Giriş kısmında ifade ettiğim gibi, emeği emek-zamanıyla arzuyu ise boş zamanla kodlayan kapitalist zaman ekonomisi için bu kategorik ayrımı, proletarya açısından, tüm yaşama zamanını ihlâl ederek yerleştirmek elzemdir. Hegel'in "çalışma ertelenmiş arzudur" ifadesinin politik ekonomisi ve felsefi bağlamı da buraya yerleştirilmelidir. Peki, ama kapitalist zaman disiplinine dâhil olmamış bir yerlinin boş zamanı nasıl olabilir?

Marx'ın boş, zaman, kullanılabilir zaman ve serbest zaman kavramlarını belirli bir dizge içerisinde kullanmadığı ancak bu kavramların her birinin içeriğini birbirinden ayırt ettiği doğrudur. Buradaki bağlamsal kayma, Marx'ın varsayımındaki öznenin tarihsel anakronizminden ileri gelir. Yani, yerli, kendi geçim araçlarını üretmek için ihtiyaç duyduğu gerekli emek-zamanı açısından düşünülür. Oysa gerekli emek-zamanı, toplam emek-zamanının bir parçası olduğundan, boş zamanın asıl tartışma

[210] *A.g.e.*, s. 480.
[211] *A.g.e.*, s. 482.

bağlamı artı emek-zamanını dışarıda bırakmaz. O hâlde yerlinin boş zamanı olamaz. Doğanın ona bahşettiği şey boş zaman değil yaşama zamanıdır. Buradaki analizimiz, herhangi bir köken övgüsü taşımıyor. Yerlinin özgür zamanı olduğunu söylemiyoruz. Yerli olsa olsa serbest zamanın, henüz emek-zamanı tarafından olumsuzlanmamış bir kipini deneyimler; ancak bu kip, asla boş zaman değildir. Çünkü Marx'ın kendi terminolojisi gereği, boş zaman, mülkiyet ilişkileri etrafında belirlenir; kullanılabilir zaman emeğin üretkenliğindeki artışla saptanır ve genel olarak serbest zaman ise emek-zamanı olmayan zaman biçimini alır. Demek ki emeğin yoğunlaştırılmasıyla ortaya çıkan artı-zaman, boş zaman değil, kullanılabilir zamandır ancak bu kullanılabilir toplumsal zamanı yeniden emek-zamanı olarak örgütleyen kapitalist üretim, emek ile arzuyu birbirini olumsuzlayan kuvvetler olarak belirler ve bu da arzu ile emeğin ortak trajedisi dediğim şeyi oluşturuyor. Günümüzde kapitalizm bu trajediyi komediye çeviriyor; bense emek ile arzunun bölündüğü çizgiyi zamanın *différance*ı olarak belirleyerek ilerlemek istiyorum. Burada emeğin yoğunlaştırılmasının ne demek olduğu daha açık hâle geliyor. Kapitalist koşullar altında emeğin yoğunlaştırılarak daha üretken hâle getirilmesi, emekçinin tüm zamanına el koyulabilmesi ve arzuyu ancak reaktif olarak tecrübe edebilmesi anlamına geliyor. Şimdi tartışmayı derinleştirmek için emek ile arzuyu bölen, onları negatif kuvvetler olarak örgütleyen kapitalist zaman ekonomisinin bir çarpıtmasını Marx'ın nasıl çözümlediğine göz atalım ve göreli emek-zamanı formülasyonlarını inceleyelim.

Marx'ın *Kapital*'de burjuva iktisatçılarıyla girdiği en ilginç tartışmalardan biri Mill'e karşı yürüttüğü polemiklerde gözlemlenebilir. Mill, sermayenin kâr sağlamasının temeli olarak ilginç bir görüş öne sürer. Ona göre sermaye ancak ürettiği ürünlerin süresinin onların üretimi için gerekli süreden daha uzun olması koşuluyla kâr edebilir.[212] Marx'ın kâr teorisinin artı-değer kavramı üzerinden gerçekleştiği hesaba katıldığında, bu konuda Mill'le uzlaşması mümkün değildir. Çünkü Marx'a göre, Mill, bu teorisiyle, "emek-zamanının süresi ile onun ürünü olan şeylerin sürelerini

[212] *A.g.e.*, s. 483.

birbirine karıştırmaktadır."[213] Aslında Marx, bu teorinin zamansal içeriğini önemser gibi yapar ve alaya alır: "Bir kuş yuvasının ömrü, bu yuvanın yapımı için geçen süreden kısaysa, kuşkusuz, kuşların, yuva olmaksızın yaşamak zorunda kalacakları doğrudur."[214] Mill'in çarpıtması, metanın üretimi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ile bu metanın tüketim zamanı ve/veya dayanma süresi arasındaki farkı, kârın belirlenimi olarak alır; oysa kâr, artı-değerin bir kipidir ve dolayısıyla onu belirleyen zamansal birim de artı emek-zamanı olmalıdır. Şimdi Mill'in sözünü ettiği farkı açımlarsak, ortaya üç ihtimal ortaya çıkabilir ancak bunların hiçbiri kârın temel öğelerini bize vermez. Bunlardan birincisinde ürünün zamanı onun üretimi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanından fazla olabilir; Mill'in işaret ettiği durum da budur. İkincisinde ürünün zamanı ile üretim zamanı eşit olabilir. Mill'in düşüncesine göre burada hiçbir kâr olamamalıdır. Üçüncü durumda ise ürünün zamanı üretim zamanından az olabilir ve bu da Mill'in çarpıtmasına göre zarar anlamına gelmelidir. Fakat üretilen metanın dayanıklılığıyla ya da kullanım-değeri taşıdığı süreyle onun üretim zamanı arasındaki bağlantının kâr teorisiyle ne ilgisi vardır? Aslında Mill'in bu tavrı, burjuva iktisatçılarının karakteristik bir yaklaşımını örneklemektedir: Bu yaklaşım, emeğin şeyleşmiş biçimini ekonomik rasyonalitenin merkezine yerleştirerek, onun öznel, akıcı ve yaratıcı niteliğini gölgelemeye; emeğin donmuş biçimini ve ücretli emek içerisindeki görünümünü evrensel, ezeli-ebedi ve doğal bir görünüm olarak sunmaya dayanır. Sanki artı-değer ve artı emek-zamanı olmadan kâr olabilirmiş gibi, metanın süresiyle onun üretim süresini birbirine karıştırarak kârı açıklamak mümkün değildir. Bunun için öncelikle onun temeline, artı-değer üretiminin yapısına bakmak gereklidir. Şimdi, *Kapital*'de, göreli artı-değerin üretimi ekseninde toplumsal zamanın göreli artı emek-zamanı biçiminde nasıl düzenlendiğine göz atalım.

1.2.3.6. Artı Emek-Zamanındaki Değişimler

Emek-gücünün etkinliğiyle harcanan süre arasındaki ters orantıya bir başka ters orantı daha eşlik eder. Şimdi emeğin üretkenliğindeki bir artış emek-gücünün

[213] *A.g.e.*, s. 483.
[214] *A.g.e.*, ss. 483-485.

değerindeki bir azalmaya yol açar; o hâlde işgünü uzunluğu sabit kalmak kaydıyla emeğin üretkenliğinde artış olmadan artı-değer yükseltilemez.[215] Marx'ın örneklerini takip edelim. İlk durumda emek-gücünün değerinin 4 şilin, gerekli emek-zamanının 8 saat, artı-değerin 2 şilin ve artı emek-zamanının 4 saat olduğunu varsayalım. Burada artı-değer oranının %50 olduğu açıktır. Emeğin üretkenliğindeki bir artış sonucu emek-gücünün değerinin 3 şiline, gerekli emek-zamanının 6 saate düşürüldüğünü ve bunun sonucunda artı-değerin 3 şiline, artı emek-zamanının da 6 saate yükseltildiğini varsayalım. İşte bu ikici durumda işgünü uzunluğunda hiçbir değişme gerçekleşmemesine rağmen artı-değer oranı %50 artmış ve %100 olmuştur. Göreli artı emek-zamanının net biçimde saptanabileceği bu örnekte artı emek-zamanı 2 saat artmıştır. İşte tam burada Marx, Ricardo'ya yönelik eleştirilerini gündeme getirir.[216] Marx'a göre, Ricardo oranlardaki büyüklüklerin değişim dinamiğini kavrayamamıştır. Çünkü Ricardo, ekonomi teorisindeki birçok gelişime rağmen,[217] artı-değer oranı ile kâr oranını birbirine karıştıran burjuva politik ekonomisinin yanılgılarını sürdürmüştür. İlk durumdan ikinciye geçildiğinde emek-gücünün değeri %25 düşmesine rağmen artı-değer oranı %50 artmıştır; oysa Ricardo'nun çözümlemelerinde, oransal farklılaşmanın oturtulduğu neden-sonuç ilişkileri tespit edilememiştir. Şunu belirtelim: Genel olarak emek-gücü fiyatını ve artı-değerin büyüklüğünü etkileyen üç faktör vardır. İlki işgünü uzunluğu ya da emeği miktar olarak büyüklüğü; ikincisi emeğin normal yoğunluğu veya belirli bir sürede belirli bir miktar emek harcanması ve sonuncusu emeğin üretkenliğine bağlı olarak belirli

---

[215] *A.g.e.*, s. 487.
[216] *A.g.e.*, ss. 487-489.
[217] Elbette Ricardo'nun politik ekonomi çözümlemelerinin ciddi bir gelişim kaydettiği, ünlü eseri olan *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*'nin daha ilk önermesinden bile anlaşılabilir: "Bir malın değerini ya da o mal karşılığında değişilecek malların miktarını, onu üretmek için gereken göreli emek miktarı belirler; emeğe ödenen karşılığın çokluğu ya da azlığı değil." [Ricardo, D. (2015). *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri (s. 7)*. Çev. Barış Zeren. İstanbul: Kültür]. Ancak sorun Ricardo'nun emek ile emek-gücünü ayıramamasından ibaret de değildir. Ricardo değerin değişkenliğini, ona mutlak ve değişmez bir ölçü atfedilemeyeceğini ifade eder, fakat burada göz önünde bulundurduğu şey daima emeğin miktarıdır. Marx ise değerin özü ile değerin büyüklüğünü birbirinden ayırt eder; yaratıcı kudret olan emek değerin özüdür, emeğin zamanla ölçülen büyüklüğü ve miktarı ise onun büyüklüğüdür. O hâlde Marx'ın burjuva politik ekonomisinden asıl kopuşu değer kavramı ekseninde canlı emek ile donmuş veya ölü emeği bir birinden ayırabilmesine bağlı olmuştur, bir başka deyişle mekânda mevcut olan emekle zamanda mevcut olan emeği birbirinden ayıramasaydı Marx'ın politik ekonomide yarattığı devrim mümkün olamaz ve artı-değer teorisi de temellendirilemezdi.

bir sürede daha az ya da daha çok meta üretilmesi. O hâlde artı-değer büyüklüğünü etkileyen bu üç faktörü şu şekilde sıralayabiliriz: 1) İşgünü Uzunluğu, 2) Emeğin Yoğunluğu, 3) Emeğin Üretkenliği.

Marx yukarıdaki analizinde 1 ve 2'yi sabit 3'ü ise değişken olarak almıştır. İşgünü uzunluğunda bir değişim olmadığından bunu göreli artı emek-zamanın çözümlemesine dâhil eder. Şimdi 1 ve 3'ü sabit, 2'yi ise değişken olarak aldığımızda, emeğin yoğunluğundaki artış sonucunda, aynı sürede harcanan emek-gücünün daha fazla üründe cisimleşeceği açıktır. B'ye göre daha yoğun emek kullanan A kapitalisti daha fazla artı-ürün elde edecektir. Son olarak 2 ile 3 sabit ve 1 değişken olduğunda mutlak artı emek-zamanı çözümlemesine geri dönmüş oluruz. İşgününün uzunluğu iki şekilde değişir; işgünü ya uzatılabilir ya da kısaltılabilir. 2 ile 3 sabit olarak alındığında işgünündeki her kısalma artı emek-zamanındaki bir kısalmaya tekabül eder, gerekli emek-zamanında ise bir değişmeye yol açmaz. Bu yüzden de sermayenin değerlenme zamanındaki bir kayıp anlamına gelir. Şimdi bu üç değişim denkleminin aynı anda gerçekleştiği varsayıldığında; işgününün uzunluğu, emeğin yoğunluğu ve emeğin üretkenliği arasındaki denklem son hâlini almış olur. Marx'ın bu denklemi toplumsal zaman analizimiz açısından son derece önemlidir: "Emeğin üretkenliği ne kadar artarsa işgünü o kadar kısaltılabilir ve işgünü ne kadar kısaltılırsa emeğin yoğunluğu o kadar artabilir."[218] Fakat emeğin üretkenliğinin artışı zorunlu olarak işgününde bir azalma meydana getirmez; hatta aksine artı emek-zamanını arttıran A kapitalistiyle rekabet eden B, işçilerini daha uzun işgünleri içinde çalışmaya zorlayabilir. Genel olarak bakıldığında, emeğin üretkenliği arttıkça işgününün kısaltılması olanağı ortaya çıkar; fakat işgünü kısaltıldığı zaman emeğin daha yoğun kullanımı kaçınılmazdır. Peki, emeğin hem üretkenliği hem de yoğunluğu arttırıldığında ne gibi bir durum ortaya çıkar? Böyle bir durumda sermayenin zamanla ilişkisi her zamankinden farklı bir hâl alabilir. Çünkü şimdi işgünü uzunluğunda bir değişime ihtiyaç duymadan, artı-değer üretebilmek için emeğin hem yoğunluğundan hem de üretkenliğinden istifade etmektedir. İşte göreli artı emek-zamanı tartışmasının temel hattı buradadır ve bu hat

[218] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 495)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

Marx'ın boş zaman kavramını kullanım biçimini sorunsallaştıracağımız bağlamı sunar. Özgür zaman araştırmamızda ilerlerken mutlak boş zaman biçiminde bir kavramsallaştırma yapmıştık. Bu mutlak boş zaman emek-zamanının bir uzantısı olarak belirleniyor ve gerekli emek-zamanının değişmediğini varsayıyordu. Şimdiyse emeğin üretkenliğindeki artış veya azalma sonucunda gerekli emek-zamanındaki bir değişime bağlı olan göreli boş zamanı ele alacağız.

1.2.3.7. Göreli Boş Zaman

Daha önce mutlak boş zaman kavramını ele alırken, kozmik gün ile politik ekonomilerin gün kavramlarını ayırt etmiş ve ikincisinin bileşenlerini "G=İ+Z+B" biçiminde ifade etmiştik. Mutlak boş zamanın belirlenimini ve zaman sömürüsünün oranlarını ise günün bir parçası olan işgünündeki değişimlere bağlı olarak incelemiştik. Proleterin kendi boş zamanını, emek-zamanının uzantısı olarak deneyimlemeye mahkûm edildiğini ve dolayısıyla onun için boş zamanın emek-gücünün yeniden üretimi için gerekli zaman biçimini aldığını göstermiştik. O hâlde kapitalizm koşulları altında mutlak boş zamanın proletaryaya değil burjuvaziye ait bir zaman birimi olarak belirlendiğini ifade etmeliyiz. Mutlak boş zamanın bağlamı mülkiyet ilişkileriyle örülür. O hâlde daha önce ifade ettiğimiz özdeşliklerden biri olan "Para=Zaman" denklemiyle boş zamanın bir bağlantısı olmalıdır. Proleter için Para, onun emek-gücünün karşılığı olarak tanıdığı ücret biçimini alırken, kapitalist için para, genel olarak para-sermaye ve özel olarak da zaman-sermaye biçimine bürünür. Kapitalist üretim koşulları içinde proleter için "Zaman=Para" denklemi emek-zamanının belirli bir içeriğine bağlanırken, "Para=Zaman" denklemi ancak burjuvazinin boş zamanının belirler. Peki, göreli boş zaman nasıl belirlenebilir? Göreli boş zamanı mutlak olandan ayıran nedir?

Marx'ın hem *Grundrisse*'de hem de *Kapital*'de gerekleştirdiği sermaye analizinin zamansal boyutunun kritik bir kavramı olan kullanılabilir zaman, göreli boş zamanın belirleniminin merkezi noktasıdır. Mutlak boş zaman, işgününün uzatılmasıyla kısalıyor ve azaltılmasıyla da uzatılabiliyordu. Burjuvazi açısından proletaryanın işgününün uzunluğu ne kadar çoksa, kendisi için mutlak boş zaman yaratma imkânı

da o kadar çoğalıyordu. Bir başka deyişle proleterin emek-zamanı ile burjuvazinin mutlak zamanı arasında bir ters orantı söz konusuydu. Göreli boş zaman kavramı ise bu ters orantının ötesine geçen bir başka olguyu ifade eder. Emek-gücünün yoğunluğundaki veya üretkenliğindeki bir artış sonucunda gerekli emek-zamanının azaltılmasıyla birlikte ortaya çıkan kullanılabilir zaman niceliği, göreli boş zamanın temlini oluşturur. Marx'ın yukarıdaki örneklerinden birini yeniden ele alırsak, emeğin üretkenliğindeki bir artış sonucunda gerekli emek-zamanını 8 saatten 6 saate düşüren bir teknik ilerleme 2 saatlik bir kullanılabilir zaman niceliği ortaya çıkarır. Bu kullanılabilir zaman niceliği, proleter açısından yeniden emek-zamanına dönüştürülürken, burjuvazi açısından göreli boş zamana çevrilir. O hâlde, işgünü 12 saat ve sabit olmak kaydıyla, ilk durumda "G(24 saat)=İ(12 saat)+Z(12 saat)+B(0)" gibi bir denklem söz konusuyken; ikinci durumda "G(24 saat)=İ(10 saat)+Z(12 saat)+B(2 saat)" denklemi ortaya çıkar. Fakat bu geçici bir durumdur; çünkü sermaye, emeğin üretkenliğindeki artışla ortaya çıkan kullanılabilir zaman niceliğini kendi değerlenme zamanına tabi kılarak, bu kullanılabilir zamanı proletarya için göreli artı emek-zamanına ve burjuvazi için göreli boş zamana dönüştürür. Yani kapitalist koşullar altında İ'nin 10 saate düşürülerek B'nin 2 saate çıkarılması *imkânı* doğmuştur fakat bu imkân yeniden zorunluluğa dönüştürülerek ilk denkleme varılır. Bu yüzden ilk denklem bize, kişileşmiş emek-zamanı olarak proletaryanın genel zamansal belirlenimini sunar. Açıkça görülebileceği gibi emeğin üretkenliğindeki artış, burjuvaziye göreli bir boş zaman niceliği aktarır. İşçinin makinelerle veya elbirliğiyle geliştirdiği üretkenlik artışıysa onu "kişileşmiş emek-zamanı" olmaktan kurtarmaz.

Kapitalist koşullar altında, proleter kişileşmiş emek-zamanı ise burjuvazi de kişileşmiş boş zamandır. Eğer boş zaman niceliği işgününün uzatılıp kısalmasına bağlı olarak değişiyorsa söz konusu olan mutlak boş zamandır; eğer emeğin üretkenliğindeki artışla gerekli emek-zamanı kısaltılarak ortaya çıkan kullanılabilir zaman niceliği burjuvaziye tahvil ediliyorsa söz konusu olan göreli boş zamandır. Fakat emeğin üretkenliğinin yanı sıra emeğin yoğun kullanımı da göreli boş zamanın belirlenimine etki eder. Artı-değer büyüklüğünü etkileyen üç faktörden ilkinin

(işgünü uzunluğunun) değişmesine bağlı olarak değişen boş zamanın biçimi mutlak olmasına rağmen, son ikisinin (emeğin üretkenliği ve emeğin yoğunluğu) değişmesine bağlı olarak farklılaşan boş zaman biçimi görelidir. O hâlde emeğin üretkenliğinin yan sıra emeğin yoğunluğunun da hesaba katılması gerekir. Emeğin üretkenliğindeki artışı incelerken emeğin yoğunluğunun sabit kaldığını varsaydık. Şimdi de emeğin yoğunluğunun tek başına değiştiğini varsayalım. Bu gibi bir durumda boş zamanın belirlenmesinde nasıl bir ölçü ortaya çıkar?

Marx'ın analizlerinde emeğin yoğun kullanımıyla birlikte ortaya "yeni bir ölçü" çıktığını ifade etmiştik. Şimdi bu yeni ölçü boş zamanın belirleniminde de karşımıza çıkar. Emeğin yoğun kullanımı demek, emek-gücünün etkinliğinin arttırılmasıyla, daha doğrusu şiddetlendirilmesiyle aynı sürede daha fazla ürün üretilmesi ve böylece kapitalist hesabına daha fazla artı-ürün yazılması demektir. Böyle bir durumda ortalama yoğunluktaki bir emek-gücü sarfiyatı gerçekleşmez. Örneğin ortalama emek-gücü kullanımıyla 1 saatte x kadar ürün üretiliyorsa, yoğun emek-gücü kullanımıyla $2x$ kadar ürün üretilir. Kapitalist zaman ekonomisinin en tehlikeli yönlerinden biri burada karşımıza çıkar. 1 saatte x kadar ürün üreten B kapitalisti, aynı sürede $2x$ kadar ürün üreten A ile rekabet etmek için –işgününü uzatamadığını ve emeğin üretkenliğinde bir artış gerçekleşmediğini varsayarsak– ortalama emek kullanımını yoğun kullanıma dönüştürür. Böyle bir rekabet alanında yoğun emek-gücü sarfiyatı ortalama emek-gücü sarfiyatı olarak kendini sunar. Şimdi, kapitalistler arasındaki rekabetin işçinin zamanı açısından ne anlama geldiği açıktır. İşçi 1 saatte $2x$ ürün üreterek aslında 1 saatlik yoğun emek-zamanı sonucunda kendisine 1 saatlik boş zaman yaratamaz; çünkü yoğun emek-gücü kullanımı sonucunda 1 saatlik ortalama emek-zamanı, onun açısından 2 saatlik ortalama emek-zamanı biçimi alır. O hâlde bu yoğun kullanım arttıkça yoğun olan kendisini devamlı ortalama olarak sunacak ve sermayenin mekândaki hareket hızı sürekli artacaktır. Açıktır ki emeğin üretkenliğindeki artışa kıyasla, emeğin yoğun kullanımındaki artışın kullanılabilir zaman niceliği bakımından konumu daha problematiktir. Çünkü yoğun kullanım, toplumsal olarak artı-zaman değil de artı-ürün biçiminde ortaya çıkar. Yani, emeğin yoğun kullanımı, sermayenin, emek-gücünün etkinliğini arttırarak kendisini mekânda

hızlandırmasının altındaki dondurulmuş zamanı perdeleyecek biçimde örgütlenir. Meseleyi iki biçimde ele alabiliriz: 1) A ve B kapitalistleri, aynı üretim araçları ve emek-gücü niceliğiyle, aynı meta miktarını, sırasıyla 1 saatte ve 2 saatte üretiyor olsunlar. 2) Aynı üretim araçları ve emek-gücü niceliği kullanmaları kaydıyla, A kapitalisti 1 saatte B'nin iki katı meta üretimi gerçekleştiriyor olsun. Bu iki analiz düzeyinin birbirinden çıkarılabilecekleri aşikârdır. Fakat boş zamanın belirleniminde hangisinin temel alındığı önem taşır. Eğer ilki temele alınırsa A'nın *x* kadar metayı 1 saatte B'nin ise 2 saatte ürettiğini söyleriz. Burada meta miktarı sabit, harcanan emek-zamanı niceliği değişkendir; aynı meta miktarı farklı miktarlardaki donmuş emek-zamanına çevrilebilir olduğu anda kapitalist zaman ekonomisinin mantığında bir kısa devre gerçekleşir. Çünkü bu durumda değerin iç biçimi infilak eder; değerin ölçüsünün kaybolduğu an, kapitalist ekonominin aksiyomatik temellerinin çözülmesine sebep olur. O hâlde kapitalist zaman ekonomisinin mantığında, rekabetin zamanla bağıntısı değerin zamanla bağıntısına içkindir. *x* kadar metayı 1 saatlik donmuş emek-zamanı olarak temsil etmek ile aynı miktarda metayı 2 saatlik donmuş emek-zamanı olarak temsil etmek mümkün olmadığından, şimdi rekabetin zorlayıcı yasaları devreye girecek ve "kuvvetler" arasındaki güç ilişkilerine bağlı olarak, bir *ortalama zaman* belirlenecektir. Bu ortalama zaman, genellikle bir önceki yoğun zamanın yeni biçimidir. İşte kapitalist sınır aşımı rejiminin bir görünü de burada karşımıza çıkar. Şimdi proleter açısından boş zaman, donmuş emek-zamanı biçimini alır. Peki, geriye ne kalmıştır? Proleter için emek-zamanı boyunca gerçekleşen kesintilerden, yani sermayenin değerlenme ânlarından kendisi için yaşam ânları yaratmak dışında bir seçenek yoktur. Birçok iş cinayetine tanıklık etmeleri ve riskli bir durum oluşturduğunu bilmelerine rağmen, makinelerin bakımını işler hâldeyken yaparak kendilerine küçük molalar yaratan işçilerin, zaman üzerindeki kavgaları yaşamları için verdikleri bir kavgadır. Marx, haklıdır; kapitalist sistemde işçi emek-zamanının kişileşmiş biçiminden başka bir şey değildir; fakat işçi, aynı zamanda, emek ile arzu arasındaki bölünmenin coğrafyasıdır. Yani Hegel'in "emek ertelenmiş arzudur" ifadesini proleter açısından okuyabiliriz. Burjuvazi açısından ise "arzulama öndelenmiş emektir" biçiminde belirlenir.

Heideggerci terimlerle söylersek *artık-değil*, burjuvazinin emekle ilişkisinin; *henüz-değil* ise proletaryanın arzusunun zamansallığını verir; fakat bunlar "insanın" ontolojik-zamansal belirlenimini oluşturmaz. Emeği, emek-zamanı olarak ve arzuyu da boş zaman olarak kodlayan kapitalist zaman ekonomisinde boş zamanın niçin özgür zamanın negatif belirlenimi olduğu şimdi daha açıktır. Kapitalist koşullar altında boş zaman, hem arzunun *artık-değil*i hem de emeğin *henüz-değil*i biçiminde örgütlenir. Göreli boş zaman, proletaryada ertelenir, burjuvazide ise öndelenir. İşte bu zamansal *différance*'ın kapitalizmdeki paralojistik kullanımının kendini açık ettiği nadir ânlardan biridir.

Son olarak hem emeğin yoğun kullanımının hem de emeğin üretkenliğindeki artışın eşzamanlı olarak gerçekleştiğini düşünelim. Bu durumda politik ekonominin nesnesi olan günün 24 saatten oluştuğunu söylemek pek mümkün değildir. Çünkü saat, sabit bir ölçü olmayı sürdürse de, onu kat eden sermayenin hızı onu ortalama bir ölçü olmaktan çıkarır. Örneğin A ve B kapitalistleri aynı emek-gücü niceliği ve aynı üretim araçlarıyla, vardiya sistemini kullanarak 24 saat üretim yapıyor olsunlar. İlk durumda her ikisinin de 2x meta ürettiklerini varsayalım. A ile rekabet eden B'nin, emeğin üretkenliğini ve yoğunluğunu arttırarak 24 saatte 3x meta üretimine erişmesi, kapitalist işgününün tanımında radikal bir değişimi başlatır. Şimdi 24 saat A ve B açısından farklı donmuş emek-zamanı niceliklerine tekabül eder. B için 1 gün A için 1,5 gündür. Kuşkusuz rekabet toplumsal ortalama zamanı yeniden belirleyecek ve A'yı B ile zamansal olarak eşitlenmeye ya da iflasa sürükleyecektir. Bu durumda işçi kişileşmiş emek-zamanından ibaret değildir; yoğunlaştırılmış emek-zamanıdır. Kapitalist şimdi kullanılabilir zaman niceliğine el koyarak onu kendi boş zamanına çevirirken, toplumsal zamanın kat edilme hız ve şiddetini de arttırır. Burada söz konusu olan bütün bir yaşam zamanıdır. Marx'ın *Kapital*'de boş zaman hakkındaki ifadeleri, boş zamanın mülkiyetle ilişkilerinin yanı sıra, göreli boş zaman olarak kavramsallaştırdığımız zamansal *praxis*in tartışma bağlamını da ortaya koyar:

> Emeğin yoğunluğu ve üretkenliği ne kadar artarsa toplumun maddi üretim için ayıracağı zaman o kadar kısalır ve dolayısıyla işin giderek toplumun bütün sağlıklı üyeleri arasında eşit şekilde dağıtılması ve doğal emek yükünü kendi omuzlarından kaldırıp toplumun başka bir

> tabakasının omuzlarına yükleme gücünün belli bir sınıfın ellerinden alınması oranında, eldeki zamanın bireyin zihinsel ve toplumsal yeteneklerini serbestçe geliştirmesine ayrılması mümkün olacaktır. İşgününün bu şekilde kısaltılması emeğin genelleştirilmesine yol açar ve en sonunda bir sınıra ulaşır. Kapitalist toplumda, halk kitlelerinin bütün yaşamı emek-zamanına dönüştürülerek tek bir sınıfa bolca boş zaman sağlanır.[219]

Emeğin yoğunluğu ve üretkenliğinin artışı, gerekli emek-zamanını azaltacağından, toplum için kullanılabilir zaman niceliği doğurur. İşte bu kullanılabilir zamanın serbest zamana dönüştürülmesi Marx'ın komünist toplum düşüncesinin temel hatlarından birini oluşturur. Burada Marx'ın boş zaman kategorisini mülkiyetle ilişkilendirmesi son derece dikkate değerdir. Marx, emek-zamanının uzantısı olan bir boş zamanın değil; açığa çıkan artı-zamandan, yani kullanılabilir zamandan hareketle nitel bir değişimin izlerini miras olarak bırakır. Benim bakış açıma göre, kullanılabilir zamanı serbest zamana çevirmek, sermayenin *khronos*unun ötesine yani onun zamansal ufkunu ihlâl etmeye yetmemektedir. Bu yüzden serbest zamanın belirleniminin *différance*ına inmeye teşebbüs ediyoruz. Özgür zaman ile ifade edeceğimiz zamansallık, zamanı köken ile erek arasına, nostalji ile eskataloji arasına hapseden kapitalist zaman ekonomisinin örtbas ettiği virtüelitedir. Özgür zaman (*freed time*) virtüel zamandır. Kapitalist aksiyomatik içerisinde onun direnişinin izlerini bu çalışma boyunca inceleyeceğim. El koyulmaya, çizgiselleştirilmeye, sömürünün *khronos*una tabi kılınmaya direnen bu zamansallık, sermaye kavramının zaman kavramıyla kurmaya çalıştığı bütün ilişkilerde açığa çıkan uzlaşmaz çelişkilere ve *aporia*lara içkindir. İlksel birikimde özgür zamana el koyma girişiminin ve "zaman disiplinin" izlerini süremeden önce, sermayenin üretim sürecinde toplumsal zamanın örgütlenmesi açısından zaman ile ücret arasındaki bağıntılara kısaca bakmalıyız; çünkü proleter için sadece arzu değildir ertelenen; aynı zamanda emek-gücünün karşılığıdır. Kuşkusuz ilki mutlak bir ertelemedir; proleter tarih sahnesinden bir bütün olarak silinmedikçe onun için arzu, burjuvazinin gizli çekiciliğinde temsil edilmeye devam edecektir. Ücret ise emek-gücünün zamana göre mi yoksa parça-başı çalışmaya göre mi belirleneceğine bağlı olarak *sonra* biçimini alır.

---

[219] *A.g.e.*, ss. 495-496.

1.2.3.8. Zaman ve Ücret

Ücret, gerekli emek-zamanı için ödenir. Oysa emek-gücü, hem gerekli emek-zamanında hem de artı emek-zamanında çalışır. Artı emek-zamanında çalışan emek-gücü karşılıksız bırakıldığından ödenmemiş emek kategorisine girer. Peki, ödenmemiş emek niçin görünür değildir? Burjuva politik ekonomisinin bu noktadaki çarpıtmaları ücret ve zaman ilişkisi bakımından nasıl çözümlenebilir? Marx'ın *Kapital*'deki örneğini takip ederek, bu örtbas etme işlemini ifşa edebiliriz. 12 saatlik bir işgününün 6 saatini gerekli emek-zamanı olarak çalışan işçiye 3 şilin ücret ödeniyorsa, bu işçinin artı emek-zamanı boyunca 3 şilin üreteceği ancak bunun ödenmemiş emek olarak kapitalistin cebine gireceği açıktır. Fakat burjuva politik ekonomisi sanki işçiye 12 saatlik çalışmasının karşılığı para biçiminde ödeniyormuş gibi bir yanılsama üreterek ödenmemiş emeği gizler. Çünkü emek-gücünün değeri onun fiyatıyla yani ücretle özdeşleştirilmiştir. Emek-gücü 6 şilinlik değer üretmiş ve karşılığı olarak ise 3 şilin almıştır. Oysa Marx'a göre burada açıklanması gereken, emek-gücünün mübadele-değerinin emek-gücünün ürettiği metanın mübadele-değerinden niçin daha az olduğudur.[220] Diğer yandan emek-gücünün fiyatı olarak ödenen para *sonra* ödendiği için, işçi, pazarda kapitalistle karşılaşarak ona kendi metasının kullanım-değerini satan biri olarak değil alacaklısına kefaretini ödeyen bir *borçlu* biçiminde temsil edilir. Kapitalist üretim sürecinde toplumsal zamanın emek-zamanı biçiminde örgütlenmesi açısından bakıldığında, bu sonra göründüğünden daha karmaşık bir öznellik haritası yaratır. Çünkü kapitalist koşullar altında işçinin kendi yaşamını yeniden üretmek için gereksindiği metalarla kurduğu ilişkiyle kendi metası olan emek-gücü arasında kurmaya zorlandığı ilişki arasındaki niteliksel fark, ödenmemiş emeğin para biçiminde gizlenmesine yol açar. Ücret şimdi işçinin ertelenmiş zamansallığını belirler. Aylık, haftalık veya günlük biçimler alabilen ücretli emek sisteminde işçi "zamana göre ücret" alır.[221]

Marx'ın *Kapital*'de zaman ve ücret ilişkisini detaylı olarak incelediği pasajlarda iki ücret sistemiyle karşılaşırız. Bunlardan biri zamana göre ücret, diğeriyse parça-başı

[220] *A.g.e.*, ss. 504-505.
[221] *A.g.e.*, s. 508.

ücrettir. Peki, nedir zamana göre ücret? Nasıl belirlenir? Marx'ın bu notadaki belirlemeli yine işgünü ve iş saati zerinden gerçekleşir: "Zamana göre ücretin ölçü birimi olan iş saati fiyatı, bir günlük emek-gücü değerinin, ortalama işgünündeki saat sayısına bölünmesiyle elde edilir."[222] Fakat bu ücret sistemi de "kuvvetler" arasındaki mücadelenin bir cephesidir ve emekçiler arasındaki rekabetin artmasıyla birlikte ücretlerin düşmesi arasındaki güçlü bir ilişki söz konusudur. Fakat ücretleri düşüren faktör aynı zamanda emeğin yoğun kullanımıdır. Mesela Marx, iki işçinin yapacağı işin bir işçi tarafından aynı sürede yapılması durumunda, emekçiler arasındaki rekabetin artacağını ve kapitalistin eline, emek-zamanını uzatma fırsatının geçeceğini belirtir.[223] Böyle bir rekabetin emek-gücü piyasasındaki arzı arttıracağı açıktır. Böylece kapitalist, fazla mesai ve angarya sistemleri geliştirerek üretim sürecinde sermayenin değerlenme zamanını arttırmaya çalışabilir. Bunun için kullandığı sistemlerden biri de "parça-başı ücret" sistemidir. Buna sistemde işçi, bir gün boyunca ürettiği parça-işe göre ücretlendirilir. Böylece daha çok parça-iş alması durumunda daha çok para kazanacağından, işgününü uzatmak için kapitalistin zorlaması gereksiz hâle gelir. Bu arada emeğin üretkenliğinde bir artış sonucunda metalarda donmuş emek-zamanı azalacağından ve metaların değeri düşeceğinden, parça-başı çalışan işçilerin ürettikleri metaların değeri de düşer ve işçiler kendi geçim araçlarını üretmek için daha uzun işgünleri çalışmak zorunda kalırlar. Demek ki parça-başı sistemi emeğin yoğun kullanımının, emekçiler arasındaki rekabetin zamansal yapısını güçlendirir. Şimdi işçi açısından emek-süreci bir yarış biçimini almıştır. Hem aynı sürede diğerlerinden daha fazla parça-iş üretmeye hem de kendi sınırını delip geçemeye meyleder. Fakat zamana göre ücretle parça-başı ücret sistemi arasında önemli bir fark vardır. Marx'ın buradaki ayrımını yakından ele almalıyız: "Emek, zamana göre ücrette doğrudan devam ettiği süreyle, parça-başı ücrette ise, belirli bir zaman süresince cisimleştiği ürün miktarıyla ölçülür."[224] Şimdi A kapitalistinin zamana göre ücret ve B kapitalistinin de parça-başı ücret sistemini kullanarak, aynı sayı ve hünerdeki emek-gücünü aynı üretim-araçlarıyla üretime

---

[222] *A.g.e.*, s. 513.
[223] *A.g.e.*, ss. 513-514.
[224] *A.g.e.*, s. 518.

yatırdığını düşünelim. A'nın kendisi ve işçileri için ücretin formu ile B'nin kendisi ve çalıştırdığı işçiler için ücretin formu farklıdır. Her ikisi de para formunda ödenmemiş emeği gizlerler ancak gizleme tarzları farklıdır. A eğer aylık ücret sistemini uyguluyorsa; burada emek-gücünün harcanması ile onun fiyatı arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi açıkça görülür. A işçilerinin emek-gücünün karşılığını ödediğini düşünür; Marx'ın belirttiği gibi, genel olarak kapitalist için "artı emek-zamanı diye bir kavram" yoktur. A'nın işçilerinin zamansallığı şimdi aylık periyotlarla ertelenen ve ücrette dondurulan emek-zamanı biçimini alır. Burada para, ödenmemiş emeğin zamansallığını örtbas eder. Yani değerin dış biçimi değerin iç biçimini maskelemiştir. B için ise ücret ile ürün arasındaki ilişki daha doğrudandır ve emek-zamanındaki kesintiler onun için önem taşımaz; zamana göre ücret ödemediği için "zaman disiplinini" sağlamak için işçilerin başına gözcü koyması da gerekmez; çünkü her işçi kendisinin ve birbirinin gözcüsüdür.

İşte burada iktidar teknikleriyle emeğin yoğunlaştırılması arasında derin bağlar söz konusudur. Fakat bu iki sistem aynı fabrikada da uygulanabilir ki çoğunlukla işçilerin bu biçimde bölünmesi onlar arasındaki rekabeti arttırmak için kullanılan bir yönetim tarzıdır. Şöyle ki zamana göre ücret alan işçiler ile parça-başı çalışan işçilerin aynı iş kolunda ve aynı metayı üretmek üzere çalıştırıldığı bir fabrikada, örneğin C kapitalistinin fabrikasında, rekabet sadece her bir kategoride çalışan işçilerin kendi aralarında ve kendileriyle olan rekabeti değildir; şimdi bu iki ücret kategorisi arasında bir rekabet söz konusudur. Parça-başı ücrette de emek-gücünün harcanması ile onun fiyatının ödenmesi arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Fakat şimdi bu ilişki ürün sayısıyla senkronize hâle getirilir. A'nın işçileri kaç saat çalışmak zorunda olduklarını bilirler; B'nin işçileriyse bir metayı ne kadar kısa sürede üretirlerse o kadar çok kazanacaklarını bilirler. B'nin işçileri de ücretlerini ürünlerini teslim ettikten sonra alırlar; fakat onların durumunda ödenmemiş emek ve de ödenmemiş zaman, ayrıca ürün biçiminde gizlenir. Şimdi C'nin fabrikasında her iki kategori arasındaki yarış sonucunda, proletaryanın zaman kavgasındaki kırılganlığının nasıl bir görünüm alacağını tahmin edebiliriz. Sermaye şimdi, zamansal disiplinle zamandaki rekabeti sentezleyerek, toplumsal zamanı kendi

değerlenme zamanına tabi kılar. Marx'ın modern kölelik hakkındaki vurguları zamansal olarak da okunabilir: "Romalı köle prangaya vurulurdu, ücretli emekçi, sahibine, görünmeyen bağlarla bağlanır."[225] Ben bu görünmeyen bağlardan birinin kapitalist toplumsal zaman örgütlenmesi olduğunu düşünüyorum; "her gün, her saat" biçimini alan bağlardır bunlar. Fakat Marx bir yanda da "işçinin ebedileştirilmesi"nden bahseder.[226] Bu "her gün her saat" ile "ebedileştirme" arasındaki bağlantı nedir? Şimdi sermayenin zaman kavramıyla üç düzeyli bağlantısının sonuncusuna gelmiş buluyoruz. Bunları şöyle de sıralayabiliriz: 1) Ânların kârın öğeleri olarak örgütlenmeleri; 2) Her gün her saat çalışan ücretli emekçinin zaman disiplini ve 3) İşçinin ebedileştirilmesi. Bu sonuncu maddedeki belirleme, Marx tarafından "kapitalist üretimin *sine qua non*"u olarak ifade edilir.[227] İşçinin ebedileştirilmesi demek, sermayenin emek-gücü üretimini kesintisiz bir yeniden-üretime dönüştürerek, ücretli emek biçimini kalıcı hâle getirmeye çalışması demektir. Yani vampir, şimdi emeceği kanı taşıyan bedenleri yeniden-üretmek için onları ücretli emek soyları biçiminde görmeye başlamıştır. Bu da sermayenin zaman kavramıyla bağlantısının iktidar teknikleriyle ve biyopolitik bağlamıyla ilişkilidir. Peki, tüm bunlar kapitalist üretimin tarihinde ve mantığında nasıl kurumsallaşabilmiştir? Emekçinin görünmez bağları, *khronos*un kalbine nasıl düğümlenmiştir? Bu soruları ancak, sermayenin, ilksel birikimde özgür zamana el koyma teşebbüsü üzerinden yanıtlayabiliriz.

1.3. İlksel Birikimde Zamansal Disiplinin Örgütlenmesi

Kapital'in birinci cildinin son kısmındaki ilksel birikim tartışması, özgür zamana (*freed time*) el koyulması dediğimiz tahakküm sürecinin tarihsel bağlamını son derece çarpıcı bir biçimde belirlemektedir. İlksel birikim, bize, hem işçi öznelliğinin yaratıldığı "kanlı disiplinin" tarihinin hem de mülksüzleştirilen kitlelerin proletaryaya dönüştürülmelerinin genel bir resmini sunar. Peki, nedir bu ilksel

[225] *A.g.e.*, s. 540.
[226] *A.g.e.*, s. 537.
[227] *A.g.e.*, s. 537.

birikim ve sermayenin birikimi içerisindeki rolü nedir? Marx'ın *Kapital*'deki ilk saptamalarından birinde ilk günah ile ilksel birikim arasında bir benzerlik kurulduğunu görebiliriz: "Politik ekonomide, bu ilksel birikim, aşağı yukarı teolojide ilk günahın oynadığı rolü oynar."[228] İlksel birikim, sermaye birikiminin kaynağındaki bölünmenin adıdır. Sermayenin toplumsal bir ilişki olarak kurulabilmesi için emek-gücünü satın alarak elindeki değeri arttırmak isteyen kapitalistler ile üretim araçlarına sahip olmadıklarından ancak kendi emek-gücünü belirli bir süre için satarak yaşayabilen proleterler arasında bir bölünme gerçekleşmiş olmalıdır. Fakat yakından bakıldığında sermaye birikimi artı-değer üretimini, artı-değer üretimi kapitalist üretim tarzını gerektirir; kapitalist üretim tarzı ise üretim araçlarının emeğin denetiminden koparılarak burjuva sınıfının özel mülkiyetine dönüştürülmesi gerçekleşmeden fiilen varolamaz. Peki, bu nasıl gerçekleşmiştir?

İlksel birikim, topraklarına el koyularak mülksüzleştirilen, üretim araçlarına el koyularak tabi hâle getirilen kitlelerin zaman disiplini altına alınmasının öyküsüdür. Kapitalist sistemin oluşabilmesi için bu bölünme zorunludur; yani emekçilerin yaşamlarını sürdürebilmek için gereksindikleri üretim araçlarının onlardan koparılması gerekir. İşte ilk günah ile ilksel birikimin mantığının kesişmesi buradan kaynaklanır. Fakat bu öykü Marx'ın sermaye birikimi analizlerinde bir yandan "kanlı disiplinin" ve bir yandan da "kandan ve ateşten harflerle yazılan" bir öyküdür.[229] On altıncı yüzyıldan itibaren çıkarılan "kanlı yasalar" bu öykünün, şiddetin evrensel tarihine kaydedildiğini gösterir. Ücretli-işçiye dönüştürülmesi sürecinde, üreticinin, feodal üretimdeki sınırlamalardan kurtulması, lonca ve kölelik bağlarının koparılması gerçekleşmiş; bu süreç ise burjuva anlayışı açısından tek yanlı olarak okunarak özgürleşmiş kitlelerin doğuşu biçiminde kavranmıştır. Üreticinin feodal bağlarından sıyrılması gerçekten özgürleşmiş kitleler doğurmuş mudur? Öykünün diğer kısmı yaşamını sürdürebilmek için her türlü araçtan yoksun bırakılan, borca ve sefalete itilen, böylece serserilik, hırsızlık ve dilencilik yapmak zorunda kalan kitlelerin gördükleri zulmün kanlı tarihini sunar. Şimdi arzunun ve emeğin ortak

[228] *A.g.e.*, s. 669.
[229] *A.g.e.*, s. 671.

trajedisinin tarihi, bedeni damgalayan, kodlayan ve yukarıdan kodlayan şiddet eylemlerinin tarihidir. Marx, insan kitlelerini ücretli-emekçilere dönüştüren süreci, zor yoluyla gerçekleştirilen "kanlı disiplin" olarak belirlerken tam da "bedeni kemiren tarihin" bir kıvrımına işaret etmekteydi.[230] *Kapital*'in birinci cildinin "15. Yüzyılın Sonundan Başlayarak Mülksüzleştirilenlere Karşı Kanlı Yasalar" başlıklı çarpıcı bölümünde incelenen yasalar -VI. Edward'ın, Elizabeth'in ve I. James'in yasaları- kanlı disiplinin boyutlarını açıkça ortaya koyuyordu. 1547 tarihli yasaya göre çalışmak istemeyen bir kimse, aylaklık yaptığı için ihbar edilirse onu ihbar eden kişiye köle olmaya mecbur bırakılacaktı. Efendi, kölesi üzerinde şiddet kullanabilecek ve onu en ağır koşullarda çalıştırabilecekti. Köle, 15 gün boyunca hizmet etmezse ya da kaçarsa yakalandığı takdirde yaşam boyu köle olmaya mahkûm olacak ve vücudunun görünen bir bölgesine S (Slave) harfi damgalanacaktı.[231] Bir serseri üç gün boyunca çalışmayı reddederse göğsüne kızgın demirle V (Vagabond) harfi kazınacaktı. Elbette hem köleleştirilen hem de serseri olarak damgalanan aylaklar firar eder ve yakalanırlarsa idam edileceklerdi. 1572 tarihli yasaya göre ise dilenciler bir kimsenin himayesine girmedikleri ya da devletten belge almadıkları sürece sol kulakları damgalanacaktı. Suçlarını yineleyenler 18 yaşından büyüklerse ölüm cezasıyla cezalandırılacaklardı. I. James'in ceza yasası aylaklık yapan herkesi hırsız ve serseri ilan edeceğini açıklamıştı. Hapis ve kırbaç cezalarına karşı serseriliğe devam edenlerin omuzlarına R (Rogue) harfi damgalanacak, eylemlerini yineleyenler idam edilecekti.[232] Marx'ın söz ettiği yasalar, varoluş borcunun bedene kazındığı en acımasız yolları oluştururken serserilerden, aylaklardan ve dilencilerden ücretli-emekçiler yaratmak için harekete geçen süreç bir sermayedarlar sınıfının da arketiplerini biçimlendiriyordu.[233] Bedeni kemiren tarih, onu köle S, serseri V ve hırsız R olarak

---

[230] *A.g.e.*, s. 699.
[231] *A.g.e.*, s. 691.
[232] *A.g.e.*, s. 692.
[233] İlksel birikime ilişkin ilk gözlemleri *Alman İdeolojisi*'nde bulabiliriz. Marx ve Engels bize kanlı disiplinin tarihine dair çarpıcı betimlemeler yaparken, çalışmanın icadını gündeme getirirler: "Bu serserilerin sayısı o kadar çoktu ki, örneğin İngiltere kralı VIII. Henry bunların 72 binini astırmasına karşın, onları çalıştırmaya razı etmek ancak uzun süre direnç göstermelerinden sonra, büyük güçlükler altında ve çok büyük bir yokluğun yaşanmasıyla mümkün oldu." (Marx, K. ve Friedrich Engels

damgalamıştı; işte bu yüzden ilk planda soykütüğün görevi, bedenin hangi konum ve konjonktürlerden kodlandığını çözümlemektir. Öykünün bu ikinci kısmını güçlü bir biçimde anlatan Marx sermaye birikimini gerçekleştiren "zor"un kapitalist soykütüğü yapar: "Önce zorla toprakları ellerinden alınan, evlerinden atılan ve işsiz-güçsüz serseriler hâline getirilen tarımsal nüfus, işte böyle kırbaçlanarak, damgalanarak, müthiş yasalar yoluyla işkence edilerek, ücret sisteminin gerektirdiği disipline sokuluyordu."[234] Sermaye birikiminin zamansallığı açısından yorumlandığında, ücret sisteminin gerektirdiği bu disiplin, daha önce yeryüzünde görülmemiş bir zaman disiplini anlamına gelir. Köle için bir emek-zamanı kavramının geçerli olmadığını, serf içinse artı-ürün üzerinden gerçekleşen bir sömürü sistemi olduğunu söyleyebiliriz. Kölenin kendisi bir meta olduğundan onun belirli bir zaman için satabileceği bir emek-gücü metası yoktur; serf ise yükümlü emek olduğundan lordun karşısına "özgür emekçi" olarak çıkamaz. Kapitalist zaman disiplini, sermayenin karşısına bağımsız bir üretim gücü olarak çıkabilecek özgür emekçilerin "her gün her saat" biçiminde özneleştirilmeleri, "kişileşmiş emek-zamanına" dönüştürülmeleri demektir. Fakat bunun için burjuvazi devleti bir zor aygıtı olarak kullanır. Kanlı yasalar bize bu zorun ve disiplinin devlet gücüyle gerçekleştirildiğini gösterir. Şimdi zaman disiplinini, sermaye ve devletin, emeği denetim altına almak için kullandıkları ortak kavramıdır. Marx'ın devlet gücünün kullanılmasını, ilksel birikimin temel öğelerinden biri olarak görmesi zaman disiplinini tartışma bağlamımıza dair önemli bir işaret sunar:

> Yükseliş hâlindeki burjuvazi, ücretleri 'düzenlemek', yani bunu artı-değer üretimine uygun sınırlar içinde tutmak, işgününü uzatmak ve emekçinin kendisini normal bir bağımlılık

---

(2015). *Alman İdeolojisi [Feuerbach] (s. 60)*. Çev. Sevim Belli. 9. Baskı, Ankara: Sol]. Gerçekten de tüm bu analizlerden yol çıkarak insanın ancak üç yüz yıldır (bugünkü anlamda) çalıştığını söyleyebiliriz. Kanıksadığımız ve zorunlu olduğunu sandığımız bir değer, bir eylem ya da kaidenin aslında tarihsel ve maddi güçlerin olumsal ilişkilerince biçimlendirildiğini gösteren her girişim gibi, ilksel birikim çözümlemesi de bir soybilim ya da bir soybilim girişimidir. Benim soykütüğe eklemek istediğim yeni bir cepheyle birlikte düşünürsek, Marx'ın hedefi açıktır: Materyalist bir soybilim kurmak.

[234] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 693)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

durumuna sokmak için devletin gücünü daima kullanır. Bu ise ilksel birikim denilen şeyin asli öğelerinden biridir.[235]

Emekçinin normal bağımlılık durumuna dönüştürülmesi ne anlama gelir? Sermaye birikiminin ilk günahı zamansal açıdan nasıl çözümlenebilir? Şimdi karşımızda özgür zamanı disipline ederek onu emek-zamanına çevirmeye teşebbüs eden bir ekonomi, kapitalist zaman ekonomisi vardır. Sermaye kavramının zaman kavramıyla ilişkisinin arkeolojisini yaptığımızda, ilksel birikimde şiddetle yüzleşen nüfusların zamansal bir disipline tabi tutulduklarına tanık oluruz. Feodal toplumun bağlarını çözen kapitalizm, açığa çıkan özgür emekçiyi, yani henüz bir emek-zamanına tabi olmayan fakat yaşamak için emek-gücü metasını satmak zorunda olan işçiyi, bir canlı emek potansiyeli olarak karşısında bulur. Onu "her gün her saate" bağlar ve kendi kârını ânın derinliğine kaydeder. İşçiyi ebedileştirmek zorundadır ve bunun için önce onu kişileşmiş emek-zamanı biçiminde belirler. Oysa özgür emekçinin zamanına henüz el koyulmamıştır; sermaye, onun zamanına el koymak için yaşamına el koyar. Fakat özgür zamana el koyma girişimi özgür zamanın virtüel içeriğine uzanamamıştır; sadece onu olumsuzlayan kapitalist zaman formları türetmiştir. İlksel birikimin tarihin bir döneminde gerçekleşip sona eren bir olay değil, günümüzde farklı araçlarla anbean gerçekleşen bir tahakküm mantığı olduğunu düşünüyorum. İlksel birikimde hedefte olan özgür zamandır; çünkü sermaye aslında zamanın bu virtüel içeriğine nüfuz etmeye çalışır; kendisi için gördüğü en büyük ontolojik sınır özgür zamandır. Ancak özgür zaman, aslında el koyulamayan, el koyulmaya çalışıldığında kendisini başka bir biçimde edimselleştiren zamandır. İnsana ait olduğunu söylememiz mümkün değildir. Özgür zamanı disipline etme çabalarının onu boş zaman ve emek-zamanı biçiminde edimselleşmeye zorladığı açıktır. Fakat özgür zamanın nasıl bir kipte edimselleşeceği önceden belirlenemez; bu, hem insanın insanla hem de doğayla ilişkilerine içkindir. O hâlde ilksel birikimde sermaye, özgür zamanın varolduğunu keşfetmiş fakat onu, toplumsal zamanı kendi değerlenme zamanına çevirerek fethedebileceğini sanmıştır. Fakat zamanın edimselleştirilmeye direnen bu özgül ve virtüel içeriği aslında hangi kipte edimselleştirilirse

[235] *A.g.e.*, ss. 693-694.

edimselleştirilsin insanın el koyamayacağı bir ontolojik bağlantıya düğümlenmiştir. Ezilenlere damgalanan bütün harflerin yazıldığı yüzey odur. Açıkçası sermaye bu yüzeyi baştan aşağı kat etmektedir ancak yüzeyin kendisini ele geçirememektedir. Yani sermaye, Marx'ın belirttiği gibi, mekânı zamanla yok etmekte fakat zamanın kendisine dönüşememektedir. Sermaye zamanı *khronos* olarak emek-zamanı komutasına dönüştürmekte fakat özgür zamana ulaşamamaktadır. Bu yüzden kullanılabilir zaman ve serbest zaman, özgür zamanın birer edimselleşme biçimi olsalar da, onun virtüel oluşumunu ifade etmezler. Onlar da bir olumsuzlama biçimine dönüşürler. Sermaye kendi aynasında kendisini *khronos* olarak görür. Fakat "her gün her saatin" ötesine geçen bir *aion,* ânın derinliğine inen sermayenin, peşinden koşarak yakalayamadığı bir *kairos* vardır. Özgür zamanın iki kipi, virtüel bir direnci tarihsel bir hafıza olarak bugüne taşımışlardır. İlksel birikim bu hafızanın en lanetli ânlarını oluşturur. Virtüel olan edimsele direnmektedir; çünkü özgür zaman sermaye için bir ufuk değil bir sınırdır; ama ihlâl ettiğinde artık kendisi olamayacağı bir sınır.

2. SERMAYENİN DOLAŞIM SÜRECİNDE TOPLUMSAL ZAMANIN ÖRGÜTLENMESİ

> Bütün metaların emek-zamanına göre çözülmesi, bütün organik cisimlerin gaz hâlinde çözülmesinden daha büyük ya da daha az gerçek bir soyutlama değildir.[236]
>
> Karl Marx

Engels sandıktaki sermayenin ölü olduğunu ifade etmişti. Aslında yakından bakıldığında sandıktaki meta veya para, sermayenin toplumsal ilişkisini gerçekleştirebildiği zaman ve mekân belirlenimini vermez; sermayeyi hâlâ bir *şey* olarak saklı tutar. Sermayenin toplumsal bir ilişki olarak kurulabilmesi için sandıktan çıkıp piyasada dolaşması, toplumsal mekân-zamanı dolayımlaması, kendisine daha büyük bir değer olarak dönmesi ve sermaye birikiminin gerçekleşmesi gereklidir. Peki, bu sürede ne olup biter? Toplumsal zaman, sermayenin dolaşım zamanında nasıl örgütlenir? Bu bölümdeki tartışmamızın temel kavramları *dolaşım zamanı* ve *devir zamanı* olacak. *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri ile *Grundrisse* ve *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da bu kavramların ele alınışını, metanın paraya ve paranın metaya dönüştürülme süreçlerini ve sermayenin biçim belirlenimlerini inceleyeceğiz.

Sermayenin dolaşımı, üretilen değerin gerçekleştirilmesidir. Burada sermayenin *khronos*u üretimdeki çizgiselliğinin aksine döngüsel bir yapıya bürünür. Bu döngüselliğin basit yeniden-üretim ve genişletilmiş yeniden-üretim gibi birikim biçimlerinde ve sermayenin *devir zamanı*nda nasıl bir görünüm aldığını detaylı olarak inceleyeceğiz. Ancak bir ilk belirleme olarak Marx'ın, *Grundrisse*'de, dolaşım zamanını, *değerlenme zamanı* olan üretim zamanının aksine *değerlenmeme zamanı* olarak saptadığını belirtmeliyiz. Yani sermaye dolaşım sürecinde bir artı-değer üretimi gerçekleştirememektedir ve bu durum hem onun asli çelişkilerinden birini

[236] Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (s. 47)*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

hem de genel olarak zaman kavramıyla olan ilişkilerini tesis eden bir faktördür. Peki, ama dolaşım zamanı değerlenmeme zamanı olarak, aynı zamanda değerin gerçekleştiği dolaşım sürecinin zamansallığını nasıl belirleyebilir? *Grundrisse*'de Marx canlı emek ile dolaşımı, değer üzerindeki iki farklı fonksiyon olarak sunar: "Nasıl ki canlı emek *değeri yaratansa*, sermayenin dolaşımı da *değeri gerçekleştirendir*."[237] O hâlde değerin üretilmesi ile gerçekleştirilmesi arasındaki farkı etraflıca analiz ederek başlamalıyız. Nedir değerin gerçekleşmesi?

Bir metanın değerinin onda cisimleşen *ortalama* toplumsal emek-zamanıyla ölçüldüğünü biliyoruz. Metanın meta olarak belirlenebilmesi için onun bireysel emeğin ürettiği bir ürün olmaktan çıkıp, mübadele-değerine sahip bir kullanım-değeri biçiminde örgütlenmesi ve aynı zamanda toplumsal emeğin soyut emek biçimini alması gereklidir. Metanın üretim sürecinde, sermaye emek-gücünü belirli bir işgünü içerisinde çalıştırarak bu işgününün bir kısmını artı emek-zamanı biçiminde belirler ve emek-gücünün bu zaman diliminde ürettiği değere el koyar. Fakat üretim süreci sonucunda metaya aktarılan artı-değer ve artı emek-zamanı bir değer olarak metada cisimleşmiş olmasına rağmen henüz para biçimine dönüşmemiştir. Dolayısıyla değer üretilmiş ancak metaların *dev aynası*nda, parada kendi dış biçimine kavuşmamıştır, yani evrensel eşdeğerlik ölçüsüne göre henüz başkalaşmamıştır. Daha önce Marx'ın, *Kapital*'in birinci cildinde değerin iç ve dış biçimleri arasında bir ayrım yaptığını göstermiştik. Değerin iç biçimi olan toplumsal emek-zamanı metanın değerinin iç ölçüsüdür; fakat bu ölçü metanın paraya çevrildiği alanı, yani piyasayı tek başına kat edemez. Marx'a göre kapitalizmde metanın *salto mortale* hareketi gerçekleşmektedir; yani meta kendisinden kendisi olmayana doğru bir *ölüm perendesi* atmaktadır. İşte bu hareketi iç değerin yanı sıra onun dış değerini göz önünde bulundurmayı gerektirir. O hâlde değerin gerçekleştirilmesi demek, için dışarı çıkarılması; üretilen değerin edimselleştirilmesi, piyasadaki diğer metalarla ve parayla mübadele edilerek kendisine dönmesi demektir. Buradaki ontik değişim M'yi (meta) P'ye (para) çeviren *salto mortale*nin

[237] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 173)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

dolaşım sürecindeki görünümünü sunar. Şimdi bu hareket açısından M, M-olmayana yani P'ye dönüşürken, kendisini olumsuzlar. Buradaki ilk hareket açısından P henüz olumlu bir belirlenim almamıştır; o hâlâ M-olmayandır. Bir ara moment olarak kaldığı sürece P, bu olumsuz belirlenime mahkûmdur. Elbette devreyi P ile başlattığımızda başka bir belirlenim haritasıyla karşılaşırız. Fakat şimdi M'nin P'ye ve daha sonra yeniden M'ye dönüştürüldüğü M-P-M hareketi bakımından düşünürsek, M'nin, P'nin tekrar M'ye dönüştürülmesinden sonraki belirlenimi, onun P olmayan yani M-olmayan-olmayan biçiminde sunmasıdır. O hâlde M-P-M'deki ilk M, P-olmayan olarak değil, değerin iç biçiminin dışsallaşması biçiminde belirlenirken; P, M-olmayan olarak belirlenir. Son M ise M-olmayan-olmayan biçiminde formuna döner. İşte değerin gerçekleşmesi M'deki artı-değerin ve artı emek-zamanının bu basit devreden ve onun karmaşık hâllerinden geçerek dışsallaşmasıdır. Bu dışsallaşma, yani değerin para biçimine bürünmesi, onun üretim sürecinden doğan çelişkilerin çözüldüğü bir sentez alanı değildir. Aksine dolaşım süreci, çizgisel *khronos*u döngüsel bir *khronos* temsiline girmeye zorlayarak, sermayenin zamanla bağlantısının karakterinde bir kriz ve değişimi başlatır. Bu döngüsel sistemde M-P satış zamanı ve P-M de satın alma zamanı biçiminde belirlenir. Ancak üretim zamanı ve dolaşım zamanının toplamı olan devir zamanı içerisinde bu çizgisel ve döngüsel devreler organik bir birliğe kavuşur. Döngüsel devrelerde toplumsal zaman üretim sürecindeki emek-zamanının yanı sıra bir de dolaşım zamanının belirlenimlerine tabi kılınır. Ancak toplumsal zaman üzerindeki bu iki kategorik el koyma tarzı arasındaki çelişki, sermayenin *khronos*u açısından ne sadece karşıtların sentezlenmesiyle ne de çelişkinin olduğu gibi bırakılmasıyla aşılabilir. Buradaki temel çelişki sürekli değerlenme eğilimindeki sermayenin, değeri gerçekleştirmek için girmek zorunda olduğu dolaşım zamanının aynı zamanda değerlenmeme zamanı olmasından ileri gelir.[238] Dolaşım zamanı, sermayenin

[238] Şimdi sermayenin zamanı hem değerlenme zamanı hem de değerlenmeme zamanı biçiminde karşımıza çıkar. Stavros Tombazos, zaman-değer ilişkisini gündeme getirerek dolaşım zamanının bu negatif yönüne ilişkin önemli bir gözlemde bulunur: "Böylece görüyoruz ki, Marx'ın açıkça kabul ettiği gibi, zaman faktörü, değerin belirlenimine müdahale eder. Bu faktör Marksist değer teorisini zorunlu olarak ortadan kaldırmaz. Sermayenin dolaşım zamanı uzadıkça daha az değer üretken biçimde yatırılabilir. Dolaşım zamanı negatif olarak etkide bulunur, sermayenin değerlenme ritmine

değerinin gerçekleşmesinin önünde bir engel teşkil ediyorsa, sermaye bu zamanı asgari düzeyde tutmak veya sıfırlamak eğiliminde olacaktır. Bu zamanı sıfırlaması demek, değerin doğrudan doğruya gerçekleşmesi demektir. Yani satış zamanı ve satın alma zamanlarının sıfır olması hâlinde üretim sürecinin sonunda değer hem üretilmiş hem de gerçekleşmiş olur. Elbette bu, sermayenin ideallerinden biridir; ancak gerçekte kapitalizm dolaşım zamanından doğan krizlerle karşı karşıyadır. Bu zaman arttıkça sermayenin kendisine genişletilmiş olarak dönme süresi de artacak; paranın tekrar üretken sermayeye yatırılma süresi de uzayacaktır. O hâlde buradaki tartışmamızın odak noktasında olan dolaşım zamanı kavramı, sermayeyi organik bir bileşim olarak gördüğümüzde onunla doğrudan bağlantılı iki kavramla bir arada ele alınmalıdır. Bu kavramlardan biri üretim zamanı ve diğeri de devir zamanıdır. Şimdi sermayenin dolaşım sürecindeki zamansal çelişkisinin nasıl oluştuğunu çözümlemeye geçelim.

2.1. Dolaşım Zamanı

Kapitalist zaman ekonomisinde dolaşım zamanının özgül rolü nedir? Toplumsal zamanın örgütlenmesi açısından sermayenin dolaşım zamanının üretim zamanından farkı nasıl belirlenebilir? İlk bölümde sermayenin hem üretim sürecinde hem de zamanla kurduğu genel ilişki bakımından ânların kârın öğeleri olarak belirlendiğini söz konusu etmiştik. Fakat şimdi bu ânların aynı zamanda zararın öğeleri olarak da belirlenmesi gerekir. Dolaşım zamanında sermaye değerinden bir şey yitirmez; fakat bu sürede artı emek-zamanına el koyamadığı her an onun için bir kayıptır; çünkü bu ânlar onun değerlenme zamanına dâhil olmazlar; ânları artı-değerin parçası olarak gören sermaye için an, aynı zamanda, artı-değer üretimi için bir engeldir. O hâlde sermaye açısından burada aşılması gereken içsel bir sınır vardır. Burada ânların

---

bir sınır olarak." [Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital (s. 183)*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill]. Bu sınır sermayenin diyalektiğini gösterir ilk başta. Fakat sermayenin değerlenme eğilimi dolaşım zamanını kısıtlama ve mümkünse yok etme yönünde hareket ettiğinden, bu sınır mutlak mekân perspektifinden düşünülmemelidir. Buradaki kritik nokta, değerin belirlenimine sızan negatif zamanın oluşturduğu çelişkidir. Sermayenin içkin çelişkilerinden biri onun kurucu zamansallığına açılmakta ve yapısal bir krizin kaynaklarını da gözler önüne sermektedir.

konumu değişmiştir. Üretim zamanında an, sermaye tarafından kâra tercüme edilir; dolaşım zamanında ise an, değerlenmeme zamanının bileşenidir. Kapitalistin kârının kaynağında artı emek-zamanı ve bu zamanda üretilen artı-değer olduğu açıktır. Marx'ın *Grundrisse*'deki belirlemelerine göre, üretim zamanında sermayenin değerlenmesi, cisimleşmiş emeğin harekete geçirdiği canlı emek-gücü miktarına bağlıdır; yani artı-değer, canlı emek tarafından artı-emek biçiminde ve artı emek-zamanı içerisinde üretilir. Oysa dolaşım sürecinde artı-değer karşımıza artı-emek değil, *artı-ürün* biçiminde çıkar.[239] Marx'ın çözümlemesine göre "bu artı-ürün, sermaye olarak değerlenmek üzere iki biçime bürünür."[240] Bu biçimlerden biri nesnel emek koşulu olarak adlandırılır ve emek-sürecindeki malzeme ve aletlere karşılık gelir; diğeriyse öznel emek koşuludur ve canlı emeği yaşatan geçim araçlarına tekabül eder. İlksel birikimde ifade etmeye çalıştığımız bölünme, buradan bakıldığında, emeğin nesnel koşullarının emeğin öznel koşullarından koparılması ve emek-gücünün tarih sahnesine bir meta olarak çıkışına dek izi sürülebilecek bir tahakkümün kaynağını oluşturur. Bu nokta Marx'ın yabancılaşma kuramıyla bağlantılıdır; canlı emek, kendi ürünü olmasına rağmen ondan bağımsız bir toplumsal güce dönüşmüş öğelerle karşılaşır; bu öğeler hem emek-gücünü tüketerek değer üreten sermayenin değerlenme sürecinin parçasıdırlar hem de emeğin genel sefaleti ve yoksulluğunu yaratmanın yanı sıra onun değer yaratma gücünü sermayenin toplumsal gücü olarak temsil ederler.[241] Üretim zamanında cisimleşmiş emeği canlandırıp onu bir değer kaynağına dönüştüren canlı emektir; yani ölü emeği canlandıran, onun değerini metalara aktaran ve yeni bir değer yaratan odur. Fakat dolaşım zamanında bu noktada birtakım ayrımlar söz konusudur. *Grundrisse*'de Marx'ın dolaşım konusundaki en temel ayrımı basit dolaşım ve bileşik dolaşım arasındadır. Fakat *Grundrisse*, dolaşımın biçimleri konusunda, daha sonra *Kapital*'de ortadan kalkan bir başka ayrımı daha içerir: *küçük dolaşım* ve *büyük dolaşım*.

---

[239] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 472)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
[240] *A.g.e.*, s. 472.
[241] *A.g.e.*, ss. 472-473.

Küçük dolaşım emek-gücünün fiyatının ödendiği ücret ilişkisidir. Daha önce incelediğimiz ücret ve zaman ilişkisi şimdi dolaşım zamanının bir boyutu olarak karşımıza çıkar. Büyük dolaşım ise sermayenin üretim sürecinden çıkıp kendisine dönene kadar geçirdiği süreyi tanımlar. O hâlde küçük dolaşım, yani ücret ve zaman ilişkisi, sermayenin kendisine dönme sürecinde değil, emek-gücünün harcanmasından *sonra* gerçekleşir. O hâlde küçük dolaşım, sürekli olmalıdır; üretim süreci sürekliyse sermaye de bu süreçte sürekli olarak canlı emek-gücü harcamak zorundadır; yani küçük dolaşım, sermayenin emek-gücünün fiyatı olarak, yani ücret olarak ödenen kısmını ifade eder. Peki, küçük dolaşımın zamanı nasıl belirlenebilir? Burada ücret ile zaman arasındaki bağıntılar emek-gücünün kullanım-değeri ve mübadele-değeri bakımından nasıl ele alınabilir? Marx'ın, *Grundrisse*'de, küçük dolaşım bağlamındaki ifadeleri mübadelenin mantık ve tarihi bakımından zaman ile ücret ilişkisine dair önemli bir saptamaya açılır:

> Kapitalist, sermayeyi, emeğin karşılığında ya da emek-zamanı karşılığında doğrudan mübadele etmez; ama tersine, emeğin maksimum emildiği canlı bir emek-gücünde içerilen zaman karşılığında, metaların içerdiği emeğin içinde bulunduğu zaman karşılığında mübadele eder. Onun mübadeleyle aldığı canlı emek-zamanı mübadele-değeri değil, emek-gücünün kullanım-değeridir.[242]

Demek ki küçük dolaşım sonucunda, emekçi için bir mübadele-değeri olan emek-gücü, bu metanın kullanım-değerine ihtiyaç duyan kapitalist tarafından harcandıktan sonra ücret olarak karşılanır. Bu ilişkide kapitalist açısından emekçi bir metaya, emekçi açısından ise kapitalist paraya dönüşmüştür. Kapitalist para-sermayesinin bir kısmını emek-gücünü karşılamak üzere ayırmak zorundadır fakat aslında bu değeri üreten de emekçinin bizzat kendisidir; yani emekçi kendi emek-gücü metasını yeniden-üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, kendi yaşama zamanını sermayenin tahakkümüne sunarak üretebilir. O hâlde küçük dolaşım ile büyük dolaşımın mantıkları birbirinden farklıdır.

Büyük dolaşım emek-gücünün ürettiği diğer metaların üretim sürecinden çıkıp, içerdikleri artı-değerin paraya dönüştürülmesini ve ardından genişlemiş sermayenin

[242] *A.g.e.*, s. 142.

kendisine dönmesini gerektirir; yani burada metalar harcanmadan *önce* paraya dönüştürülürler; oysa küçük dolaşımda emek-gücü ancak harcandıktan *sonra* paraya dönüştürülür ve ücret biçimini alır. Fakat aralarındaki asıl ayrım küçük dolaşımın emek-zamanına bağlı olarak ölçülmesinden doğar. Yani küçük dolaşım üretim süreci içerisinde gerçekleşir fakat büyük dolaşım üretim süreci bittikten sonra başlar ve ilk yatırılan sermaye kendisine dönünceye kadar devam eder. O hâlde sermayenin sıfırlamaya çalıştığı asıl zaman, büyük dolaşımın gerçekleştiği zamandır. Çünkü küçük dolaşımın sıfırlanması demek emekçinin ücreti sonra almasının ortadan kaldırılması demektir ki bu da emekçi kendi metasını belirli bir süre için sattığı anda ücretini alması anlamına gelir. Fakat kapitalist zaman ekonomisinde böyle bir durumun oluşması, emekçinin ertelenen zamansallığıyla uyuşmaz; yani emekçinin tabi kılındığı *sonra* kipini bozguna uğratır; bu ise proletarya ile burjuvazi arasındaki zaman kavgasının biçimsel bir değişimi anlamına gelir. Kapitalist böyle bir durumda emekçiyi zamansal olarak kendisine bağımlı kılma ve onu adeta bir borçlu öznellik biçiminde belirleyerek ertelenen bir zamansallık içerisine sıkıştırma avantajını yitirmiş olur. Ayrıca küçük dolaşımın sıfırlanması durumunda, sermaye, ücret olarak ayırdığı kısmı, emek-süreci boyunca diğer üretim maliyetleri için kullanamaz ve işçinin artı-değerin yanı sıra kendi emek-gücüne biçilen değeri de kendi emek-zamanı içerisinde üretmesini sağlayarak, daha fazla hammadde ve üretim aracı yatırımında bulunamaz. O hâlde sermayenin eğilimi, küçük dolaşım zamanının arttırılması ve dolayısıyla emekçinin emek-gücünün fiyatını daha geç ödemek yönündedir. Ancak böyle olduğunda emekçi kapitalistin karşısına bağımsız bir meta satıcısı olarak çıkamaz. Çünkü bu durumda emekçi kendi metasının karşılığı olan ücreti, bu meta el değiştirdikten, yani kapitalist için belirli bir süreliğine kullanım-değeri olarak satıldıktan sonra değil, ancak belirli bir sürenin sonunda, yani harcandıktan sonra alabilir. Sermaye emekçinin ücretini ne kadar geç öderse, ücretlere ayrılan parayı o kadar uzun süre diğer üretim maliyetleri için işletir. Hatta bu para-sermayeyi de üretime yatırarak daha çok artı-değer üretmeyi hedefleyebilir. Bu konunun örnekleri devir zamanının açıklanmasını gerektirdiğinden şimdi örneklemelere girmiyoruz; fakat daha sonra devir zamanı tartışmasına geçtiğimizde

Marx'ın örnekleriyle birlikte küçük dolaşımın etkisini somut olarak göstereceğiz. Şimdilik belirtmemiz gereken nokta, küçük dolaşımın üretim sürecine bağlı olarak süreklilik kazandığıdır. Eğer üretim süreci devam ediyorsa, küçük dolaşım da devam eder ve emekçinin *sonra* kipindeki ertelenen öznelliği, küçük dolaşımla birlikte yeniden-üretilir. Buna ek olarak bu ertelenen öznellik, kapitalist üretim sisteminde öylesine önemli bir nitelik kazanmıştır ki küçük dolaşımın sıfırlanmasıyla bile ortadan kaldırılamaz hâle gelmiştir. Çünkü burada söz konusu olan toplumsal zamanın küçük dolaşımla ilişkisidir. Yani toplumsal zamanın ücret belirlenimine tabi kılınmasıyla birlikte, sermaye, emeği, *ücretli emek* biçiminde erteler. Küçük dolaşım zamanının sıfırlanmasıyla birlikte ücretli emek sistemi ortadan kalkmaz elbette; sadece ardışık dizilimde basit bir yer değiştirme, tersine çevirme gerçekleşir. Yani mübadele ilişkisi basit mübadele biçimini alır; fakat işçinin ertelenen zamansal öznelliği daha derin bir soruna bağlanmıştır; yani onun karşısına sürekli olarak mekânsallaşmış zaman biçiminde çıkan ölü emeğe, sermaye olan tabiiyetine bağlanmıştır. Ertelenen zamansal öznellik benim açımdan emek ile arzu arasındaki negatif mantığın araştırılmasını gerektirdiğinden küçük dolaşımın sıfırlanması sadece yüzeysel bir değişim görüntüsü yaratır, ancak ilişkinin yapısını değiştiremez. Bir başka deyişle işçi açısından emeğin ertelenmiş arzu biçimindeki belirlenimine nüfuz edemez, yalnızca emekçiyi bağımsız bir meta satıcısı şekline sokar. Ayrıca kimi sektörlerde, örneğin kamu kuruluşlarında bu tip düzenlemeler mevcuttur; yani bu gibi yerlerde küçük dolaşımın zamanı tersine çevrilmiştir. Önce ücretler ödenir ve emek-zamanı daha sonra başlar. Fakat bu da bir iktidar tekniğinin uygulanmasından başka bir şey değildir; bu kimseler küçük dolaşım zamanının sıfırlanmasıyla birlikte ayrıcalıklı bir konumda bulunduklarını sanırlar. Oysa ücret ödemeleri örneğin aylık sisteme göre gerçekleşiyorsa aslında, burada da geçerli olan şey zamana göre ücret sistemidir. O hâlde küçük dolaşım zamanın sıfırlanması mümkün değildir; çünkü öyle bir şey olduğunda zamana göre ücret sistemi de ortadan kalkar. Peki, parça-başı çalışan işçilerin tabi oldukları ücret sistemi, küçük dolaşım bakımından bir fark barındırmakta mıdır? Yakından bakıldığında bu sistemde küçük dolaşım zamanının azaltılmadığı görülebilir. Çünkü parça-başı sistemdeki fark, emeğin yoğun

kullanımından kaynaklanmaktadır ve aslında işçinin ertelenen zamansallığında bir değişime yol açmaz. Yani parça-başı üretim yapan işçi, yine sonra kipine tabidir; ürünü üretmeden önce ücretini alamaz. Tek fark zamana göre ücret sistemindeki ertelemenin zamansal yapısının emek-zamanı biçiminde apaçık görünmesi parça-başı ücrette ise ürün biçiminde gizlenmesidir. O hâlde küçük dolaşım zamanının yapısı, parça-başı ücret sistemiyle bir değişime uğramaz; sadece gizlenmiş olur.

Çözümlememize göre sermaye, küçük dolaşım zamanını arttırdıkça, kendi değerlenme zamanındaki öğelerinin niceliğini de arttırarak daha fazla artı-değer üretme olanağına sahip olabilir ve bu zamanı azalttıkça kendi bünyesinden daha fazla kısmı, daha kısa bir sürede ücret biçiminde emekçiye vererek, emekçinin bu ücretin karşılığını üreterek sermayeye daha çok artı-değer katma imkânını azaltır. Demek ki burada bir ters orantı vardır; küçük dolaşımın hızı ne kadar çoksa (örneğin ücretleri günlük olarak ödeyen A kapitalistinin sermayesinin küçük dolaşım zamanı) sermayenin üretime yatırabileceği değer o kadar azalır ve küçük dolaşımın hızı ne kadar azsa (örneğin ücretleri aylık olarak ödeyen B kapitalistinin sermayesinin küçük dolaşım zamanı) sermayenin üretime yatırabileceği değer o kadar fazladır. A kapitalistinin çalıştırdığı işçiler de B kapitalistinin işçileri gibi bir *sonra* rejimine tabidir. Sermayenin küçük dolaşımında karşımıza çıkan bu *sonralık*, şimdi toplumsal zamanın temel örgütlenme kipini ortaya koymaktadır. Peki, küçük dolaşım zamanının arttırılmasının etkisi tam olarak nedir? Yani ücretini günün sonunda alan işçiyle ayın sonunda alan işçinin toplumsal zamanı aynı sonralık kipine tabi olmasına rağmen arlarındaki fark nasıl çözümlenebilir? Hatta bu noktada bir C kapitalistini de devreye sokabiliriz. C, işçilerine haftalık olarak ödeme yapmaktadır; fakat ücretleri emek-gücünü satın aldığı anda ödemektedir. Şimdi A'nın, B'nin ve C'nin işçilerinin tabi kılındıkları öncelik-sonralık disiplinleri arasındaki farkı nasıl ele alabiliriz? Aslında buradaki fark, emekçinin bakış açısından toplumsal zamanın sonralık kipinde örgütlenmesinde bir derece farkı yaratır; bir doğa farkı değil. Yani B'nin işçileri için bu kip derece olarak diğerlerinden yüksektir. A kapitalisti günlük ücret sistemi uyguladığından, onun sermayesi açısından küçük dolaşımın hızı diğerlerinden daha yüksektir; C kapitalisti ise sermayesinin bir kısmını daha baştan işçilere emek-gücü

fiyatı olarak verdiğinden ek artı-değer yaratma olanağını yitirmiştir fakat bu durum toplumsal zamanının örgütlenme mantığında radikal bir değişim yaratmamıştır. Çünkü zamana göre ücret sistemi, parça-başı ücreti de içerecek şekilde, toplumsal zamanın sonralık kipinde örgütler; işçi ücretini önce alsa dahi, bir sonraki gün, hafta veya ay için emek-gücünü satmış olacaktır. Tek fark, emek-sürecinin başında işçinin, doğrudan mübadeleye giren bir meta satıcısı gibi görünmesidir, oysaki küçük dolaşımın ikinci döngüsünde sonralı yeniden tesis edilir. O hâlde kapitalist zaman ekonomisi açısından küçük dolaşımın ortadan kaldırılması demek ücret sisteminin yok edilmesi demektir. Tek bir kapitalist açısından düşündüğümüzde ise küçük dolaşımın durması üretim sürecinin durması anlamına gelir. Küçük dolaşım üretim sürecinin sürekliliğine bağlıdır; bu yüzden küçük dolaşımın zamanı ne kadar uzun olursa sermayenin emek-gücü için ayrılan kısmının artı-değer kaynaklarına yeniden yatırılarak ek artı-değer üretme olanağı o kadar artacaktır. Sermayenin küçük dolaşım zamanını uzatma eğilimi, toplumsal zamanı proletarya açısından bir sonralık biçimine hapseder; bunun kaynağında zamana göre ücret vardır. Demek ki küçük dolaşım sermayenin değerlenmeme zamanının karşılığı değildir.

Şimdi değerlenmeme zamanı olarak dolaşım zamanının, *Grundrisse*'deki terminolojiye ait olan *büyük dolaşım*la ilgili olduğu açıkça görülebilir. Marx'ın sermaye analizlerine göre büyük dolaşım için ilk koşul üretim sürecinin tamamlanmasıdır. Kapitalizm koşulları altında meta, üretim sürecinden artı-değerle yüklü olarak çıkar. Örneğin B kapitalisti 100.000 liralık sermaye yatırımının %20'sini emek-gücüne diğer kısmını ise üretim araçlarına ve hammaddeye yatırmış olsun. %100 oranında bir artı-değerin bir ay içinde metaya eklendiğini varsayarsak, üretim sürecinin sonunda 20.000 liralık bir artı-değer üretilmiştir. Elbette bu örnekte hammadde ve üretim araçlarının değerlerinin tamamının da üretken tüketim yoluyla metaya tamamen aktarıldığını varsayıyoruz. İşte dolaşım zamanı, bu 120.000 lira değerindeki metanın üretilmesiyle birlikte başlar. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Değer şimdi biçim değişimlerinden geçmek zorundadır. Yani dolaşım zamanı başladığı anda karşımızda meta biçiminde bir değer vardır. Daha sonra meta biçimindeki değer para biçimine dönüştürülecek ve tekrar para-

sermaye olarak üretime yatırılacaktır. İşte bu iki biçim değişiminin sonunda 100.000 liralık sermayenin kendisine 120.000 lira olarak dönüşüyle örneklediğimiz süreç tamamlandığında dolaşım zamanı son bulmuş ve üretim zamanı yeniden başlamış demektir. Şimdi dolaşım zamanının sermaye birikiminin döngüselliğinin son kısmını oluşturduğu açıktır. Fakat dolaşım zamanında herhangi bir artı-değer üretilmediğinden, buradaki biçim değişimleri değerin niceliğinde herhangi bir farklılaşma yaratmaz. Marx'ın bu konudaki ifadeleri, daha önce değerin özü ile değerin büyüklüğü arasındaki ayrımımızın üçüncü bir diğer bileşenle birlikte yeniden düşünülmesi gerekliliğini ortaya koyar: "Bir metayı para biçimine ya da parayı meta biçimine çevirirsem, değer aynı kalır; ama biçim değişmiştir."[243] İşte değerin büyüklüğü değişmeksizin onun biçiminin farklılaştığı zaman dilimi dolaşım zamanıdır. O hâlde dolaşım zamanının başlaması için üretim zamanının sonunda üretilen artı-değerle yüklü M'nin onunla aynı değer niceliğini temsil eden P'ye çevrilmesi ve P'nin de tekrar üretime yatırılmak üzere M'ye dönüştürülmesi gerekir. Bu süreçte gerekleşen dolaşım değerin özünde veya değerin büyüklüğünde bir değişimi meydana getirmez; fakat onun biçim belirlenimini değiştirir ve daha önce belirttiğimiz gibi artı-değeri gerçekleştirir yani onu edimselleştirerek sermayenin genişlemesini sağlar. Aslında bu noktada Marx'ın dolaşım zamanı kavramının, üretim sürecinin bitmesinden onun yeniden başlamasına kadar ki sürenin kat edilme hızına gönderme yaptığını ve büyük dolaşımın da bu hızdan başka bir şeyi temsil etmediğini belirtmek gerekir: "Dolaşım zamanı, yalnız dolaşımın hızını anlatır; dolaşım hızı bunun yalnızca sınırıdır."[244] Fakat dolaşımı zamanını sıfırlama eğilimindeki sermayenin bu hızı azamiye çıkartması gerekir ve hatta sermaye buradaki zaman, mekân ve hız denklemini üretim zamanındakinden farklı biçiminde kurmak zorundadır. Çünkü dolaşım zamanında mekân, üretim sürecine içkin değildir; mekân şimdi, değerin biçim değiştirdiği yerdir, yani piyasadır. O hâlde piyasa ne kadar hızlı kat edilirse, dolaşım zamanı da o kadar az olacak ve sermaye kendisine o kadar hızlı bir biçimde genişlemiş olarak dönecektir. Peki, sermayenin

[243] *A.g.e.*, s. 107.
[244] *A.g.e.*, s. 106.

bu hıza erişmesi nasıl mümkün olabilir? Üretim sürecinde bunun gerçekleşmesinin koşulunun, hem emeğin nitelikleri ve yoğunluğuna hem de makinelerin gelişimine bağlı olduğunu ifade etmiştik. Sermayenin üretim sürecindeki temel eğilimi gerekli emek-zamanını azaltarak artı emek-zamanını çoğaltmak ve böylece metaya eklenecek değer büyüklüğünü arttırmaktı. Dolaşım sürecinde ise sermayenin asli hedefi değerin biçim değiştirdiği süreleri kısaltmak ve hatta mümkünse ortadan kaldırmaktır.

Marx, *Grudnrisse*'de, dolaşımda harcanan zamanın, değerin üretildiği zaman olmadığına dair sık sık uyarılar yapar. Çünkü burada söz konusu değerin biçim değişimleridir; büyüklük değişimleri değil. Fakat piyasadaki tıkanıklıklar sonucunda dolaşım zamanının ortalamanın çok üzerinde seyrettiği bir durumda, Marx'ın daha önce Mill'in zaman konusundaki analizleri üzerinden yaptığı belirlemeler tekrar gündeme gelir. Metanın üretilmesi için toplumsal olarak gerekli-zaman ile metanın dayanma süresi arasındaki orandır söz konusu olan. Örneğin 1 yıl içerisinde tüketilmesi gereken bir metanın üretim zamanının 1 ay olduğunu varsayalım. 1 ayın sonunda üretilen bu metanın içerdiği değerin biçim değişimlerinin gerçekleşip sermayeye dönme süresinin, mesela piyasadaki talebin radikal bir oranda düşmesi sonucunda, 1 yıldan fazla sürmesi sadece artı-değerin değil aynı zamanda sermayenin kendisine zarar biçiminde dönmesine yol açabilir. Bu yüzden kapitalist zaman ekonomisinde dolaşım zamanı, hem krizler hem de kapitalist mekân politikası açısından son derece önemli bir sınırdır. Böyle bir durumda değerin özü, büyüklüğü ve biçimi arasındaki ilişki başkalaşır. Dolaşım hızı radikal bir biçimde azaldığında veya dolaşım durma noktasına geldiğinden, şimdi biçim değiştiremeyen değer aynı zamanda büyüklük kaybına uğrar. O hâlde üretim zamanının bitmesiyle başlayıp bir sonraki üretim zamanının başlamasına dek süren dolaşım zamanının asgariye indirilerek olası değer kayıplarının bertaraf edilmesi ve değerlenmeme zamanının sıfırlanması sermayenin dolaşım konusundaki asli hedefidir. Hatta Marx sermayenin

kendisine dönme sürecinde yaratılan değerler toplamının emek-zamanı ile doğru orantılı olmasına rağmen dolaşım-zamanı ile ters orantılı olduğunu belirtir.[245]

Değerlenme zamanı ve değerlenmeme zamanı arasındaki ayrımı, sermayenin diyalektiği açısından birbirinin karşısına koymakla yetinemeyiz. Bu karşıt zamansallıklar Marx'ın çözümlemesinde değerleme zamanı ve değerlenmeme zamanı değil ama değerlenme süreci ve değerlenmeme süreci olarak organik bir bileşime girerler: "Sermayenin değerlenme süreci aynı zamanda onun değerlenmeme sürecidir."[246] Peki, bu hangi anlamda bu biçimde alınmalıdır? Bence bunun anlaşılabilmesi için değerin özü ve büyüklüğünün yanı sıra değerin biçim değişiklikleri yoluyla artı-değerin nasıl gerçekleştirildiğini çözümlememiz gerekir. Marx, bunun için sermayenin devrelerini ele alır, bense bu devrelerde sermaye kavramının zaman kavramıyla ilişkisini inceleyerek toplumsal zamanın nasıl örgütlendiğini göstereceğim. İşte daha önce değerin özü bakımından incelediğimiz "Para=Zaman" ve "Zaman=Para" biçimindeki denklemlerin ânlarla ilişkili olarak yeniden düşünülmesi gereken noktadayız. Bu konuda Marx'ın belirlemeleri söz konusu denklemlerin kapitalist zaman ekonomisinin dolaşım zamanını sıfırlama eğilimini açık biçimde gösterir: "Vakit nakit olduğuna göre, sermaye açısından bu, yalnız ötekinin zamanıdır; bununla birlikte, bu zaman en gerçek anlamda sermayenin parasıdır."[247] Marx'ın buradaki tartışması bir yandan boş zaman ile serbest zamana arasındaki ayrımları konu edinirken bir yandan da dolaşım zamanının karakteristik ayrımını ortaya koyar. Bu anlamda dolaşım, tıpkı organik yapının kan dolaşımına ve kas sistemine benzetilir. Yani omurgayı oluşturan kemik yapısı olarak üretim sürecinin hareket edebilmek için kas sistemi ve kan dolaşımıyla birleştirilmesi gerekir.[248] Bu yönüyle sermaye, dolaşımda hazır bir nesne gibi değil; aksine, bir süreç olarak kendisini kurar. Bu yüzden de ânlarla ilişkisi, para ve zaman denklemlerini kullanım biçimi değişmiştir. Artı-değer yalnızca emek-zamanının ödenmeyen kısmı olan artı emek-zamanında üretildiğinden, dolaşım-zamanının artı-

[245] *A.g.e.*, s. 103.
[246] *A.g.e.*, s. 306.
[247] *A.g.e.*, s. 109.
[248] *A.g.e.*, s. 139.

değer niceliğini çoğaltamayacağı açıktır; fakat dolaşım açısından zaman sermayenin parasıdır, oysa üretim açısından para sermayenin zamanıdır. Yani sermaye, değerin yaratıldığı emek-zamanı üzerinde uyguladığı aksiyomlarda "Para=Zaman" denklemini kurarak "Zaman=Para" denklemini kurabilir; oysa dolaşımda "Zaman=Para" denklemi merkezi bir rol almıştır. Artı emek-zamanını uzatan her an metaya eklenen değer büyüklüğünü arttıracağından burada para zamana tahvil edilirken, dolaşım zamanını uzatan her an sermayenin kendisine genişlemiş olarak dönüşünü geciktireceğinden, burada zaman paraya tahvil edilir. O hâlde zaman para ise kendi zamanlarını paraya çevirebilen fakat kendi paralarını zamana çeviremeyenlerle zaman ile para arasındaki bütün denklemleri kendi kâr mantığı açısından dönüştürebilenler arasındaki zaman kavgası yeni bir görünüm almıştır. Şimdi kapitalist açısından zaman kavgası başkasının zamanına el koymak üzerine kurulur; fakat üretimde el koyulan zamanla dolaşımdaki arasında bir fark vardır; üretimde el koyulan zaman emekçinin ödenmemiş emeği olarak metaya eklenen zamandır, yani bu el koyma zamanı paraya çevirir. Fakat dolaşımda el koyulan zaman, değerin büyüklüğünü değiştirmemekle birlikte, değer yaratan emekçinin ücretini kendi gereksinimi olan metalarla mübadele ettiği süreyi arttırarak, toplumsal zamanı dolaşım zamanı ölçüsünde hızlandırır ve böylece el koyduğu zaman, emek-zamanının ötesine yayılırken parayı da zamana tercüme eder. Demek ki dolaşım zamanında toplumsal zamanın tümü hedef alınmıştır; onun sadece emek-zamanı olarak belirlenen biçimi değil.

Şimdi bu biçim kavramının dolaşım zaman birlikte nasıl bir stratejik önem kazandığı görülebilir. Fakat Marx bize dolaşım yoluyla, sermayenin biçim değişimi ile madde değişiminin eşzamanlı gerçekleştiğini söyler.[249] Peki, sermayenin madde değişimi nedir? Aslında Marx'ın buradaki saptaması M-P-M devresinde P'nin sadece bir dolaşım aracı şeklindeki görünümüne ilişkindir. P bu devrede metanın *salto mortale*'sinin aracısıdır ve madde değişimi de buna tekabül eder; fakat burada madde değişimi biçim değişimine içkindir ve bu yüzden de sermayenin madde değişimi değerin biçim değişiminde herhangi bir büyüklük farklılaşmasına yol açmaz ama

[249] *A.g.e.*, ss. 136-137.

onunla eşzamanlı olarak gerçekleşir. Şimdi baştaki sorumuza dönelim. Sermayenin dolaşım zamanını azaltma ve mümkünse sıfırlama eğimlini hangi araçlarla ve nasıl gerçekleştirmeye teşebbüs ettiğini yeniden soralım. Bu soru bu bölüm boyunca gündemimizde olacak ve ancak sermayenin mekânı zamanla yok etmesi meselesine geldiğimizde yanıtlanabilir hâle gelecek. Bu yanıtlara giden yol, sermayenin döngüsel veya dairesel hareketinin gerçekleştiği devrelerin zamansallığını çözümleyerek kat edebileceğimiz bir patikadır. Kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarına doğru gidebilmek için araştırmamızın bu devreleri çözümleyerek devir zamanını incelemesi gerekmektedir. Bunun ardından sermayenin *khronos*unun sınırları açığa çıkmaya başlayacak.

2.2. Sermayenin Devrelerinde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi

Değerin biçimi değiştiğinde onun özü ve büyüklüğü de değişir mi? Yoksa bu biçim değişimleri yalnızca artı-değerin taşıyıcıları mıdır? Metanın paraya dönüştürülmesi ondaki büyüklüğü değiştirmez fakat bu büyüklüğün metada hapsolup zamanla ortadan kalkmasını engeller. Bir başka deyişle kapitalist zaman ekonomisinde, meta, kullanım-değerini yitirmeden önce, biçim olarak başkalaştırılmalıdır. Eğer bu biçim başkalaşması gerçekleşmezse meta, mübadele-değerini de zamanla yitirir; çünkü metanın kullanım-değeri onun mübadele-değerinin taşıyıcısıdır ve bir madde olarak zamana tabidir. Örneğin bu meta demirse zaman içinde oksitlenebilir; gıda mamulleriyse küflenebilir, çürüyebilir. Diğer yandan bu metanın "veri" veya "enformasyon" gibi çağdaş metalardan biri olduğu düşünüldüğünde zaman karşı dirençli oldukları gibi bir itiraz geliştirilebilir. Fakat unutulmalıdır ki bu veri veya enformasyonun kullanım-değeri güncelliğine bağlıdır; dolayısıyla bu gibi metaların mübadele-değerini yitirme olasılıkları demirin oksitlenerek mübadele-değerini yitirmesinden çok daha olasıdır. Fakat demir gibi bir meta hem maddi bir ürün olduğundan hem de piyasadaki rekabet-zaman ilişkisine tabi olduğundan zamansallık bakımından veri ve enformasyona göre bir fark taşır. Veri ve enformasyon bozulmaz; yüzyıllarca aynı kodifikasyon ve algoritmayla bir bellekte saklanabilir. Fakat bu gibi

metaların biçimsel olarak gayri-maddi olmaları onların rekabet-zaman bağıntısından muaf oldukları anlamına gelmez; çürümez ve oksitlenmezler ama zamanında piyasaya sokulmadıklarında kulanım-değerlerini yitirebilirler. O hâlde değerin biçim başkalaşmaları olmadan metaların içerdiği değer büyüklüğünü korumak mümkün değildir; meta, içerdiği artı-değeri sonsuza dek saklayamaz. Metanın böyle bir zamansal muafiyeti yoktur; bu yüzden de sermayenin zaman kavramıyla ilişkisi metanın zamana tabiiyetine karşı bir hamleyle derinleşir. Sermayenin devrelerinde meta, paraya dönüştürüldüğünde bir satış gerçekleşir. Fakat satış ve satın alma aynı sürecin iki yönüdür. Yani M-P ilişkisi meta sahibi açısından bir satış, para sahibi açısından ise bir satın almadır. Bu ilişkide meta, sahibi için bir mübadele-değerine sahipken alıcı için bir kullanım-değeridir. Alıcının bu metayı bir başka dolaşım sürecine sokmadan kendi tüketimi için kullandığını varsaydığımıza, metanın kullanım-değerinin mübadele-değerini taşımakla kalmadığını aynı zamanda değerin bu biçim başkalaşması yoluyla sermayenin nasıl hareket kazandığını da görebiliriz. Şimdi örneğimizi demir üzerinden geliştirelim. Demir üreticisi A kapitalisti kendisi için ev yapmak isteyen B'ye *x* ton demir satar. Bu satışın sonucunda *x* ton demirin içerdiği değer büyüklüğü, para biçimine dönüşmüş ve orada korunmuş olur. Değerin dışsal özü olan para, şimdi değerin zamanla ilişkisinde bir sığınağa dönüşmüştür. Yani meta kendi *salto mortale*sini gerçekleştirdiği anda, değer, zamanın yok edici etkisini yatıştırmış olur ve parayı kendisi için bir sığınak olarak kullanır. Fakat M-P ilişkisinde para sadece bir ödeme aracı konumundadır; demir üreten kapitalist demir satmış, alıcı ise bir kullanım-değeri satın almıştır. Bu yüzden para, değer için geçici bir sığınaktır; sermayenin, kendi büyüklüğünü arttırabilmesi için değerin bu dış biçimden iç biçimine doğru yeni bir *salto* atması ve emek-gücüyle buluşması gereklidir. O hâlde cisimleşmiş emek olarak belirlenebilecek her şey zamanın yok edici etkisine tabidir; çürür, erir veya güncelliğini yitirir. Böylece kullanım-değeri ortadan kalkar ve mübadele-değerini taşıyacak bir payanda kalmaz. Demek ki değerin biçim başkalaşımları olmadan, yani sermayenin dolaşımı gerçekleşmeden değerin büyüklüğünü korumak mümkün değildir. Burada bir ödeme aracı olarak paranın rolünün farklı olduğu açıktır.

Paranın maddesinin dayanıklı metallerden oluşturulması burada değerin zamana tabiiyeti noktasında bir başka tartışma alanı açar. Demir yerine gümüş ve altının kullanılması paranın tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü özellikle altın demire göre çok daha dayanıklı bir metaldir ve onun, metaların dayanıklılık sürelerinden daha uzun bir ömrü vardır. Fakat günümüzde paranın maddesinin kâğıt olması burada bir çelişki gibi görünmektedir. Oysa söz konusu olan bir çelişki değil, kapitalist ekonomide paranın giderek sayısallaşması ve sanallaşmasıdır. Kâğıt, altın ve gümüşe göre çok daha dayanıksızdır; daha çabuk eskir ve yırtılabilir. Fakat paranın kâğıt olarak üretimi, altın olarak üretimine göre çok daha kolaydır ve daha az masraflıdır. Banknotlar ve madeni paralar günümüzde paranın maddesi gibi görünseler de aslında paranın sayı olarak belirlenmesi açısından bir geçişin güzergâhlarıdırlar. Mevcut durumda para artık bir sayıdır ve giderek sanallaşmaktadır.[250] Peki, değerin büyüklüğünün temsili ve muhafazası bakımından böyle bir değişimin anlamı nedir? Bu değişimin değer bakımından yarattığı radikal farkı anlayabilmek için tam tersi bir durumu düşünelim. Hatta bunun için Plutarkhos'un *Lykurygos'un Hayatı* eserindeki mübadele meselesine bakabiliriz. Plutarkhos'un anlatısına göre, Sparta kralı Lykurygos demir-para sistemini öylesine içinden çıkılmaz bir hâle sokmuştu ki yüksek para birimlerini ortadan kaldırmış ve alım-satım işlemlerini olanaksız hâle getirmişti. Bu yüzden bir ev almak için gerekli demir-para miktarı taşınamayacak kadar büyük bir ağırlığa dönüşmüştü. Yani Lykurgos, köle emeğine dayalı bir toplumda, mübadelenin mantığında paranın değer iletme fonksiyonunu ortadan kaldırmaya çalışmıştı. Böylece paradan para yapmak da artık mümkün olamayacaktı.[251] Böyle bir durumun antikite için bile bir anomali

---

[250] Karl Marx, *Grundrisse*'de, altın ve gümüşe "ölümsüzlük" niteliğinin biçildiğini aktarır. (*A.g.e.*, s. 246). Çağdaş dünyada ise "sanal para" bu ölümsüzlük niteliğini sayısallaşarak edinmektedir. Paranın maddesini zamanda sürekli kılmaya çalışan bir dönemden, parayı bir hayalet gibi her şeyin üzerine damgalayan bir başka döneme geçmiş olan bizler için, yaşamı kuşatan yeni tanrının yani paranın "ölümsüzlük" niteliğini yeniden edinmesi çok da şaşırtıcı olmasa gerek. Buradaki asıl kritik nokta, hâlihazırda değişmekte olan *in actu* bir soyutlama olan değerin, sanallaşan ve sayılaşan para ile birlikte yeni bir soyutlama eşiğine ulaşmış olmasıdır. Bugün birçok kişi sanal paraların nasıl oluyor da değer biçimi olabildiğine hayretle bakıyor; oysa asıl hayret verici olan zaten tam da değer ilişkisinin kurulabiliyor olmasıdır, onun ne üzerinden kurulmuş olduğu değil.

[251] Plutarkhos (2010). *Lykurgos'un Hayatı (s. 46)*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol. İstanbul: Kültür.

olduğu ortadadır; fakat bu anomali bize mübadelenin mantığına dair önemli bir ipucu sunar. Kuşkusuz kapitalizmde mübadele, dolaysız biçimlerinin ötesine geçmiş, para-sermaye ve meta-sermaye formlarında yeni devrelere kavuşmuştur. Benim açımdan burada söz konusu olan sorunsal, paranın maddesinin giderek sanallaşmasıyla değerin korunması ve iletilmesi arasındaki bağlantıdır. Antik toplumun dolaysız mübadele tarzları için Lykurgos'un demir-para niceliği nasıl bir engel ve anomaliyse, sermayenin güncel hareketinde de paranın maddesi onun sanal temsili için benzer bir engel ve anomalidir.

Para, sanallaştıkça metanın zamana tabiiyetinden muaf hâle gelmektedir. Yani para, metanın tabi olduğu zamanı kendisini sayı olarak formüle ederek aşmaktadır. Fakat değerin geçici bir sığınağı olma fonksiyonu yine de değişmemektedir. Çünkü sayı-para ve sanal-parada içerilen emek-zamanı niceliği ve değer büyüklüğü burada kaldığı sürece üretken sermayeyle bağlantı kuramamaktadır. İçerilen değer en iyi ihtimalle paranın parayla mübadelesi yoluyla arttırılabilir. Fakat bu artış olasılığı da, finansal sermayenin kırılgan ve değişken zamansallığıyla sınırlanmıştır. Dolaşım sürecini sermayenin devreleri içerisinde incelemeye teşebbüs ettiğimiz anda karşımıza değerin biçim değişimleriyle değerin yaratılma süreci arasındaki bağlantılar çıkacaktır. Bu yüzden sermayenin döngüsel hareketini belirli bir biçim içerisinde sabitlenmiş gibi düşünemeyiz. Bir başka deyişle sermaye meta-sermaye veya para-sermaye olarak kendi varlığını sabitlediği anda, değerin arttırılma imkânı azalır ve sermayenin dolaşımı durur. Örneğin meta-sermaye olarak sermaye zamanla kullanım-değerini yitirir; sanal-para-sermaye olarak sermaye ise zamana karşı direnç gösterir fakat piyasadaki rekabet-zaman bağıntısı karşısında kırılganlaşarak değer kaybına uğrar. O hâlde değer için sanal-para bile geçici bir sığınaktan ibarettir. Kapitalist zaman ekonomisinde değerin ebedi bir istirahatgâhı yoktur; sürekli başkalaşmak ve sermayenin kendisini genişletmesi için devrelere girmek zorundadır. Ancak burada özel bir meta olan emek-gücünü henüz ele almadık. Sermayenin devrelerinde zamanın ve toplumsal zamanın nasıl örgütlendiğini ele alırken canlı emeğin zamanla ilişkisi bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Cisimleşmiş emek olarak metanın aksine canlı emek, zamanla özel bir bağıntı içindedir. Bu durum

Marx'ın daha önce ele aldığımız mekânda mevcut olan emek olarak geçmiş emek ve zamanda mevcut olan canlı emek arasındaki ayrımını tekrar gündeme getirir. Ölü emeği canlandıran ve onu değer olarak metaya aktaran canlı emektir. Fakat emek-gücü metasının organik temeli emekçinin canlı emeğine bağlı olduğundan, bu metanın organik temeli emekçinin ömrü boyunca onun varlığında yeniden-üretilir. Diğer metalar ise içerdikleri cisimleşmiş emeği kendi başlarına koruyamazlar. Hatta ilk bölümde, emeğin nitelikleri tartışmasında ele aldığımız gibi, çalıştırılmadığı süre boyunca paslanma ve bozulma riskiyle karşı karşıya kalan makineyi ve bu makinede cisimleşmiş olan değer niceliğini koruyan da onu çalıştırarak artı-değer üreten işçiden başkası değildir. O hâlde ölü emeğin ölü zamanının aksine canlı emeğin canlı zamanı artı-değerin organik temeli olarak düşünülmelidir. Zamanda mevcut olan emek, geçmiş emeği zamana karşı korur; bunu yapabilmek için onun değer büyüklüğünü örten "geçmiş"i şimdiye tercüme eder. Kapitalist zaman ekonomisi açısından bu "şimdileştirme" son derece önemli bir eksendir; çünkü geçmişi şimdileştiren bir kudret, bir değer yaratma gücü olmadan sermayenin hareket etmesi de, kendisine genişlemiş biçimde dönmesi ve birikmesi de mümkün değildir. Fakat bu ilişkinin iki yönlü olduğu unutulmamalıdır; yani geçmişi şimdileştirmek demek, aynı zamanda şimdiyi de geçmişleştirmek demektir. Cisimleşmiş emeğin üzerindeki geçmiş kabuğunu kıran şimdide bulunan canlı emek, bir sonraki emek-sürecinde canlı emeğin karşısına çıkacak olan cisimleşmiş emektir. Bu yüzden sermayenin üretim sürecindeki hareketi, bir yönüyle cisimleşmiş olanı canlandırmaya, diğer yönüyle ise canlı olanı cisimleştirmeye dayanır. Ama kapitalizmde ikinci hareketin amaç birincininse araç olduğu da bu analize eklenmelidir. Çünkü cisimleşmiş emeğin değer olarak koyulabilmesi için canlı emeğe ontolojik bağımlılığı, canlı emeğin cisimleşmiş emeğe tabi kılınmasıyla örtbas edilmediği sürece; kapitalist zaman ekonomisinde "geçmiş"i şimdileştirme gücü taşıyan proletaryanın zamansal bir esaret altına alınması olası değildir. İleride ele alacağımız bir sorunsalın da zamanın mekânsallaştırılması olmasının kaynağı buradadır. Zamanın mekânsallaştırılması, doğrudan doğruya, mekânın da zamansallaştırılması mıdır? Yoksa zamanı mekânsallaştırmak mekânı yok etmek anlamına mı gelir?

Mekânda mevcut olan emek ve zamanda mevcut olan emek açısından bu sorulara yaklaştığımızda, zamanın mekânsallaştırılması, yani canlı emeğin geçmiş, ölü ve cisimleşmiş emeğe dönüştürülmesi; ortaya çıkan cisimleşmiş emeğin de bir sonraki canlı emek potansiyelinin konusu ve nesnesi olması demektir. Kapitalizmde zamanda mevcut olan emek, daima *henüz* mekânsallaştırılmamış emektir, mekânda mevcut olan emek ise *artık* zamansal olmayan emektir.[252] Eğer bu geçiş mümkün olmasaydı; artı-değerin aksiyomatik temeli onun organik temeliyle birlikte ortadan kalkardı. Ancak dolaşım zamanı sorununa geldiğimizde, Marx, bize, sermayenin mekânı zamanla yok ettiğini söyleyecektir. Bu sorunsalı ileride ele alacağız, şimdilik sermayenin mekânla ilişkisinin dolaşım sürecinde bambaşka bir hâl aldığını, dolaşım zamanını sıfırlama eğilimi içerisinde toplumsal mekânın tanımını da paramparça ettiğini belirtmekle yetinelim. O hâlde paranın, maddesinin değişmesine rağmen, geçici bir değer sığınağı olarak kalması sermayenin devreler içerisinde hareket etmesinin niçin zorunlu olduğunu bir kez daha gösteriyor. Canlı zamana, artı-değerin aksiyomatik ve organik temeline erişemediği sürece sermayenin değeri koruması ve arttırması mümkün değildir. Peki, canlı olan zamana nasıl bir direnç gösterebilir? O da maddesi olan her şey gibi zamana tabi değil midir? Bu canlı yapı, Marx için, hayvanda bir emek biçimini almasa da, zamana karşı belirli bir direnç ortaya koyar:

> Hayvan canlı olduğu için zamana karşı dirençlidir, sık sık yeniden üretilmesi söz konusu değildir; ama pazara çıkarılmış etin çok kısa sürede para biçiminde üretilmesi gereklidir, yoksa bozulur. Değerin ve kullanım-değerinin yeniden-üretimi kısmen örtüşür, kısmen örtüşmez.[253]

---

[252] Lukács, emek-zamanı kavramının gelişimiyle toplumsal zamanın tüm nitel belirlemelerinin yitirilmesi arasındaki ilişkiyi gözlemlerken, Bergsoncu bir vurgu yaparak zamanın mekânsallaştırılmasından söz eder: "Böylece zaman, niteliksel, değişken, akışkan doğasını yitirir, nicelenebilir "şeylerle" (işçinin bütün insani kişiliğinden tamamen ayrılmış, şeyleşmiş, mekanik olarak nesneleştirilmiş "performansı") dolu, kesinkes sınırlanmış, nicelenebilir bir süreklilik içerisinde donar; kısacası zaman mekâna dönüşür." [Lukács, G. (1968). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics (s. 90)*. Çev. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press]. Donmuş, mekâna dönüşmüş zaman ölü zamandır ve soyut zamanın içeriğini oluşturur. Sermaye, bir şey olarak alındığında ölü emek ve ölü zamandır ama emekle ilişkisi içerisinde ele alındığında o zamanın mekânsallaştırılmasına bağlıdır.

[253] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 333)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

Kapitalizm açısından bu hayvan, emekçiden başkası değildir; onun eti, emek-gücüdür. Hayvanın eti gibi onun emeği de varlığına doğrudan bağlıdır. Marx'ın belirttiği gibi, sadece dişi için avlanan bir fildir o. Aslında yakından bakıldığında "hayvanın eti" ifadesi sorunludur; çünkü hayvan, canlı bir varlık olarak, ancak kesildikten sonra ete dönüştürülür. Bu yüzden onun kendi varlığında yeniden-ürettiği şey eti değil, tüm varlığıdır. Kapitalist ise onu bir et deposu olarak görür; tıpkı bir ormanı tahta deposu ve işçiyi de emek-gücü deposu olarak gördüğü gibi. Şimdi sadece canlı zaman kavramı açısından baktığımızda, hayvanın, ormanın ve işçinin sermayenin zamansal hareketi açısından nasıl bir farka tekabül ettiğini görebiliriz. Canlı zaman, sermayenin hareket etmek ihtiyaç duyduğu zamandır; vampirin emdiği kandaki akışkanlıktır. Bu olmadan sermayenin zamansal akışı ve mekândaki hareketi olanaksızdır. O hâlde sermayenin dolaşımı, toplumsal zamanın canlı yapısını kuşatmayı hedefler; çünkü eğer toplumsal zaman sermayenin *khronos*unun çemberinde disipline edilmemişse, sermayenin üretim, dolaşım, bölüşüm ve tüketim eksenlerine tabi kılınmamışsa yeni anomaliler ortaya çıkabilir. Toplumsal zaman üzerindeki tahakküm bu yüzden tek başına işgünün sınırlarıyla veya işgünü içerisindeki emek kullanımının yoğunluğuyla anlaşılamaz; zamana göre ücret sistemini toplumsal zamanı disipline ettiği ve emek-zamanının bir komuta biçimini aldığı ortaya koyulmalıdır. Zaman, kapitalizmde emeğin ölçüsüdür; fakat bunun için emeğin özgür bir etkinlik olmaktan çıkarılarak ücretli emek sisteminin yerleştirilmesi gerekir. Bu kanlı disiplinin ilksel birikimde gerçekleştiğini ve anbean devam ettiğini biliyoruz. Dolaşımda ise toplumsal zaman, sermayenin dolaşım hızına bağlanmıştır; toplum, sermaye birikimine göre üretmekte ve hatta kendi tüketim zamanını bile buna göre ayarlamaya mecbur bırakılmaktadır. Fakat bu, tamamlanmış ve sona ermiş bir tahakküm değildir; hem sermayenin kendi iç çelişkilerinden hem de ona karşı direnişlerden ileri gelen kriz zamanlarıyla sarsılmaktadır.[254] Sermayenin mantık ve

[254] Kriz zamanı son derece geniş erimli bir terim olarak alınabilir. Dolaşım zamanından doğan krizler daha *akut,* emek-zamanının komuta mantığının bizzat kendisinden doğanlar ise daha *kronik* gibi görünse de aslında kriz zamanı soyut zamanın hegemonyasındaki bir kısa devre tarafından üretilir. Örneğin John Holloway soyut emek ve soyut zamanı üreten tüm bu toplumsal üretim ve iktidar şebekelerinin içerisinden doğan yaratıcı bir Eyleyişin peşindedir: "Soyut emek soyut zamandan ayrılamaz. Soyut emeğin krizi aynı zamanda soyut zamanın krizidir." [Holloway, J. (2010).

tarihinde dolaşım hızının yani dolaşım zamanının sınırlamalarından doğan birçok kriz ve kesinti ânları mevcuttur. Buna rağmen değeri arttırma hedefine kilitlenmiş olan kapitalizm, bunu gerçekleştirebilmek için dolaşım devrelerine girmeye mecburdur. Bu devrelerde yeni bir değer yaratılmaz; söz konusu olan, varolan değerin gerçekleştirilme sürecidir. Ancak değerin bu biçim başkalaşımı gerçekleşmeden onun büyüklüğünün korunması ve özünün dışa vurulması imkânsızdır. Bu yüzden değerin özü, büyüklüğü ve biçimini bir arada ele alarak sermayenin, organik bir bileşim olarak, bir toplumsal ilişkiye dönüşümünü göz önünde bulundurmak gerekir. Şimdi bu devrelerin *Kapital*'in ikinci cildindeki sunumlarında zamanın nasıl çözümlenebileceğine geçeceğiz. İlk olarak para-sermaye devresiyle başlayalım.

2.2.1. Para-Sermaye Devresinde Zaman

Marx'ın *Kapital*'de incelediği değerin biçim başkalaşımlarından ilki para-sermaye devresinde gerçekleşir. Burada para, artık bir ödeme aracı veya evrensel eşdeğer olmanın ötesinde, sermayenin toplumsal ilişkisi olarak karşımıza çıkar. Para önce meta ile mübadele edilir ve üretken sermayeye dönüştürülür; üretim sürecinden çıkan artı-değerle yüklü meta, yeniden paraya dönüştürüldüğünde devre tamamlanmış olur. Fakat şimdi para sermayenin ilk biçimi ile son biçimi arasında bir değer farkı vardır. Marx'ın bu devreye yönelik analizi şu şekildedir: "P-M … R … M'-P'."[255] Görüldüğü gibi para-sermayenin dolaşımı üç temel aşamadan oluşmakta ve üretim sürecini de içine alarak ilk biçimi genişletmektedir. Bu dolaşım formülünün ilk aşaması P-M biçiminde karşımıza çıkar. Burada ilk aşamada söz konusu olan paranın metaya dönüştürülerek üretim sürecinin başlatılmasıdır. O hâlde üretim süreci başlayana kadar değerin biçim başkalaşımı onun büyüklük başkalaşımına artı-değer kipinde müdahale edemez. R, üretken sermayeyi temsil eden süreçtir ve bu süreçte M, üretken tüketimin bir parçası olarak kısmen veya bütün olarak tüketilerek ikinci

---

Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak (s. 271). Çev. Barış Özçorlu, Bülent Doğan, Eylem Canaslan, Sinem Özer. İstanbul: Otonom]. Kriz zamanı, eğer sermayenin zamansal kuruluşu bakımından salt bir olumsuzlama ve dolayımlama eşiği değil de antagonist bir cephe olarak düşünülürse, kapitalist zaman ekonomisinin ötesine doğru birtakım işaretleri bu kavramın içeriğinden çıkarmak da mümkün olabilir.

[255] Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (ss. 52-55). Marx&Engels Collected Works: Volume* 36. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

aşamanın sonuna gelinir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, R'nin sonunda ortaya çıkan metanın artık M değil M' biçimini almış olmasıdır. Son aşamanın ilk terimi olan M', değerin büyüklüğünün değişmiş, artı-değerin metaya eklenmiş olduğunu gösterir ve P' ile mübadele edilerek para-sermaye devresinin genişleyerek tamamlanmasında kritik bir rol üstlenir. Ancak ilk aşamadaki M, üretim sürecine yatırılacak olan üretim araçlarının (ÜA) yanı sıra emek-gücünü de (E) içerdiğinden para-sermayenin dolaşım formülüne daha detaylı bir bakış gereklidir. Birinci aşamayı şu şekilde açımlamak mümkündür: M=E+ÜA ya da $M<^{E}_{ÜA}$ olduğundan, P-M=P-E ve P-ÜA olarak açımlanırsa, ilk aşama $P\text{-}M<^{E}_{ÜA}$ biçimini alır. Fakat Marx'a göre burada dikkat edilmesi gereken şey, E ile ÜA arasındaki denge ve orandır. Eğer ÜA, satın alınan emek-gücü metasının tüketebileceğinden fazla ise, bu durumda bunlarda saklı bulunan değer metaya tamamıyla aktarılamaz yani üretken tüketim kısmen geçekleşmiş olur; diğer yandan eğer E çok fazla ise, bu durumda da emek-gücüne yatırılan sermayenin bir kısmı boşa gitmiş olur; çünkü üretim araçları olmadan emek-süreci ve üretken tüketim gerçekleşemez. [256]

Örneğin bir iş alanına ilk kez yatırım yapan A kapitalisti için öncelik ÜA'yı satın almak olacaktır. Çünkü emek-gücü, zamana göre ücret aldığından, ÜA olmadan geçen her an sermaye açısından bir kayıp olacaktır. İlk aşamayı E ve ÜA arasındaki belirli bir denge ve oran içerisinde tamamlayan C kapitalistinin R'nin sonunda elde edeceği artı-değer oranının, ÜA ile E arasındaki oranda ÜA'ya daha fazla yatırım yapan B kapitalistinin elde edeceği artı-değer oranından fazla olacağı ve her ikisinin E'ye daha fazla yatırım yapan A kapitalistine göre daha fazla artı-değer elde edeceği açıktır.

Değer yaratmak ve değeri arttırmak, sermayenin kendisine genişletilmiş biçimde dönme sürecinin vazgeçilmez bir niteliği olduğundan, dolaşım süreci üretim süreciyle birleşmek zorundadır. Burada değerin biçim başkalaşımı sadece M'nin P'ye ve P'nin de M'ye dönüşmesinden ibaret değildir. Örneğin M-P-M gibi dolaysız bir dolaşım sürecinde P ödeme aracıdır; fakat para-sermayenin dolaşımında R gibi

[256] *A.g.e.*, s. 55.

bir süreç daha vardır ve ancak bu süreç dolayımıyla M, artı-değer kazanarak M' biçimini ve P ise P' biçimini alabilir. O hâlde para-sermayenin dolaşımında "değer ve artı-değer yaratma gücüne sahip olan üretken sermaye" biçimi, değerin biçimsel başkalaşımı ile değerin büyüklük başkalaşımının kesiştiği zamanı verir ve bu da dolaşım sürecinin üretim süreciyle birleşerek sermayenin hareketinin organik birliğini oluşturur. Dolaşım zamanı, sermayenin hareket hızı olduğundan, P-M ve M'-P' şeklindeki birinci ve üçüncü aşamaların kat edilme hızı ile R'nin gerçekleşmesi arasında doğrudan bir bağıntı vardır. Para-sermaye devresi açısından, değerin, R biçimine girerek arttırılması için, önce P-M'nin son ermesi gerekir; fakat üretim sürecinin devamlılığı bakımından ele alındığında M'-P' biçiminin tamamlanmasıyla üretken sermayenin ikinci evresine bir geçiş olanaklı olacaktır. Birinci ve üçüncü aşamaların süresi uzadığı ölçüde, değerin kendi varlık biçimi olarak R'ye dönüşmesi ve R'nin yinelenmesi de o ölçüde gecikecektir. Dolaşım zamanının, sermayenin değerlenmesi önündeki bir engel ve sınır olması, tam da değerin biçim başkalaşımı ile büyüklük başkalaşımının kesiştiği R'nin önünde ve ardındaki bir sınır olmasıdır. O hâlde para-sermaye devresindeki ilk aşamanın sonunda değerin varlığı, M dolayımıyla P'den R biçimine geçer. Bu geçişte R'deki değer yaratımı için gerekli emek-gücünün satın alınışı ve satılışı denklemin iki bakış açısından farklı biçimlerde görünür. P-E, emek-gücünü satın alan kapitalist açısından P-M'nin P-E biçimindeki parçasıdır. Emek-gücünü satan emekçi açısından ise, E-P olarak belirlenir. Emekçi kendi metasını belirli bir zaman için kapitaliste satar ve E-P onun için bir M-P biçimini alır.[257] Dolaşımın ilk aşamasında, kapitalist açısından, kendi para-sermayesindeki değerin varlığı, E ve ÜA'nın toplamı olan M'ye dönüştürülerek R'ye geçişin imkânı sağlanır. Emekçi açısından ise meta olan emek-gücü para-biçimine dönüştürülerek ücret biçimi sağlanır. Fakat burada emekçi açısından para-biçimi ile kapitalist açısından para-biçimi aynı değer kiplerine karşılık gelmezler. Daha önce belirttiğimiz gibi kapitalist aksiyomatikte, "Para=Zaman" denklemi ancak ÜA ve E satın alarak R'ye geçebilen kapitalist için geçerlidir; emekçi, kendi emek-gücünü yeniden-üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-

[257] *A.g.e.*, s. 56.

zamanını, ücret-biçimine, paraya dönüştürebilir, fakat para onun için para-sermaye biçimini almadığından "Para=Zaman" denklemini gerçekleştiremez. Emekçi için para, kendi organik varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu metaları satın alma aracı olduğundan, onun toplumsal belirleniminde para zamanla değil sadece metayla mübadele edilebilir. O hâlde Marx'ın açıkça gösterdiği gibi, emekçi açısından dolaşım süreci kendi emek-gücü metasının dolaşımı olduğundan, onun tabi olduğu dolaşımın biçimi "E-P-M" olarak belirlenir.[258] Burada iki aşama söz konusudur. İlk aşmada emekçi E'yi ücret biçiminde satar ve ikinci aşamada ise kendi geçim araçlarına karşılık gelen metaları satın alır. O hâlde ilk aşama olan E-P (=M-P) ve ikinci aşama olan P-M birleştirildiğinde ortaya çıkan dolaşımın devresi M-P-M şeklindedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey ilk terim olan M, emek-gücü metasına karşılık gelirken son terim olan M'nin geçim araçlarına tekabül eden metalara karşılık geldiğidir. Yani, emekçi basit ve dolaysız bir dolaşım biçimi içerisindedir; onun için para, değerin korunduğu ve R'ye yatırılarak arttırıldığı bir varlık biçimi değil, sadece bir ödeme ve mübadele aracıdır. Emekçi ücret biçiminde aldığı parayı, P-E veya P-ÜA biçiminde dolaştıramaz ancak P-M şeklinde hareket ettirebilir ve bu M asla ÜA ve E değil onun kendi geçim araçlarıdır. Şimdi ücret ve zaman arasındaki sonralık bakımından emekçinin tabi olduğu dolaşımın zamansallığına bakalım. İlk aşama olan E-P (=M-P)'nin bir gün, bir hafta veya bir ay sürmesi emekçinin M-P-M biçimindeki genel dolaşımı üzerinde ne gibi bir etkide bulunur? Açıktır ki E-P ne kadar uzarsa ikinci aşama olan P-M de o kadar geç başlar. O hâlde E-P'deki *sonralık* kipi ne kadar uzatılırsa paranın yeniden metaya dönüştürülerek piyasaya sürülmesi de o kadar gecikir. Günlük ücret alan A işçisi kendi gereksinimleri için her gün P-M dolaşımına girebilir; yani saat 19:00'da paydos ettikten sonra P-M sürecini başlatabilir. Aylık ücret alan C işçisi içinse P-M ancak bir aylık çalışma sürecinin sonunda başlar; C'nin işe yeni başladığını ve kendi geçim araçlarını bir ay boyunca karşılamak için gerekli paradan yoksun olduğunu düşünürsek, ayın sonuna kadar borçlanmak zorunda kalacağı açıktır. Şimdi C, ay sonunda E-P'yi tamamladığında, P-M aşamasına daha önceden girdiğinden, onun

[258] *A.g.e.*, ss. 56-57.

için para, bir mübadele aracı olmaktan da çıkarak sadece borçlarını ödemenin bir aracına dönüşür. Dikkat edilirse, emekçi açısından P-M her gün gerçekleştirilmesi gereken bir aşama olmasına rağmen, ücretli emek sisteminde P-M, M-P-M'nin son aşamasıdır.

Zamana göre ücret sistemi ve sermayenin küçük dolaşım mantığı, emekçiyi hapsettiği sonralık kipini derinleştirdiği ölçüde, emekçi için M-P-M dolaşımı borcun zamansallığına tabi kılınmştır. Yani E-P(=M-P) gerçekleşmeden önce P-M'nin gerekleştirilmesini gerekli kılan temel gereksinimler, kapitalist zaman ekonomisinde tersine çevrilmiş; bu süreçte emekçinin sermayenin tahakkümü altına alınması, borçlandırma ile yeni bir boyut kazanmıştır. Şimdi emekçi, borçlarını ödemek için çalışır ve tabi olduğu dolaşım zamanı arttıkça borcun zamansallığı toplumsal zamanı kuşatmaya başlar. Elbette borcun soykütüğü çok daha derinlere, yerlilerin damgalama ritüellerine, antikitenin kölelik rejimine, feodalitede tebaanın despota karşı varoluş borcuna dek izi sürülebilen çok daha uzun bir hatta oturtulabilir. Ancak kapitalizmde borcun zamansal yapısıyla zamana göre ücret sisteminin sonralık kipi arasında maddi bir bağ vardır. Mesela avans-ücret sistemini düşünürsek, emekçinin borçlandırılmış varlığının aslında emek-sürecine içkin olduğunu görebiliriz. P-M dolaşımını her gün gerçekleştirmek zorunda olan emekçi için avans, "Zaman=Para" denklemindeki bir öndelemeyi gösterir. Emekçi çalıştığı ilk ayın onuncu gününde avans aldığı takdirde, ay sonunda ücret olarak alacağı parada kesinti yapılacak ve dolayısıyla ikinci ay boyunca yapmak zorunda olduğu P-M dolaşımı için elinde yeterli para kalmayacaktır. Peki, küçük dolaşım açısından avans nedir? Kapitalist açısından avans-ücret vermek, bir yanıyla R'ye yatıracağı ek ÜA ve ek E'den kesinti yapmak diğer yanıyla ise mevcut emekçilerin gelecek emeğine *önceden* el koymak demektir. Diyelim ki A işçisi aylık ücret sistemine göre çalışan biri olarak, onuncu günün sonunda, ay sonunda elde edeceği ücret miktarından on günlük emek-zamanının ücretini avans biçiminde çekiyorsa, bir sonraki ay için on günlük emek-zamanını ücret biçiminde borçlanmış olacaktır. Yani, onu, "Zaman=Para" denklemini önceden gerçekleştirmek durumunda bırakan zorunlu P-M hareketi, kapitalist zaman ekonomisindeki rolü bakımından, dolaşımın ifadesel biçimiyle

maddi biçimi arasındaki farkı silerek, bir çarpıtma gerçekleştirir. Dolaşımın ifadesel biçimi M-P-M'dir fakat; kendi canlı varlığını üretmek için geçim araçlarını tüketmek zorunda olan emekçi için P-M, tıpkı kendi metasını "her gün her saat" satmak zorunda olması gibi, her gün ve her saat zorunludur. Bu yüzden emekçi açısından dolaşımın maddi biçimi, ifadesel biçiminde tersine çevrilerek *sonra*ya atılır. Fakat benim göstermek istediğim şey, buradaki tersine çevirmenin sermayenin emek-gücü satın alma sürecindeki zamansal yapılarla bağlantılı olduğudur. Günlük ücret alan bir emekçi de borçlanabilir; fakat eğer kendi geçim araçlarını elde etmek için borçlanmışsa, onun borç yükü aylık ücret sisteminde çalışan bir emekçiye göre çok daha az olacak ve avans sistemine de büyük ölçüde gerek duymayacaktır. Şimdi şu üç durumu inceleyelim ve ardından Marx'ın, değerin üretken sermaye biçimine dönüşümünde karakteristik bir hareket olarak ele aldığı P-E'nin P-ÜA ile bağıntısına geçelim. İnceleyeceğimiz üç durumdan ilki, emekçinin E-P (=M-P) hareketindeki *öndeleme* biçimlerinin farkı üzerinden gelişir.

Diyelim ki A, B ve C işçileri ücretlerinin onuncu günlük karşılığını ayın herhangi bir gününde vermeyi taahhüt etmiş olan bir kapitalistin fabrikasında çalışıyor olsunlar. A, ayın beşinci gününde, B ayın onuncu gününde ve C ise ayın yirminci gününde avans istemiş olsun. Üç işçinin de yıllardır bu fabrikada çalıştığını varsayalım. Bu üç emekçinin ertelenmiş öznelliklerinin sonralık derecesi ve borç ilişkileri nasıl farklılaşır? C işçisi yirmi günlük emek-zamanı boyunca emek-gücü sarfiyatı gerçekleştirmiş ve ayın geri kalanını geçirmek için on günlük emek-zamanının ücretini talep etmiştir. Bu işçinin geri kalan on gün boyunca gerekli geçim araçlarını karşılamak için gereksindiği ücret ile verilen sabit avans miktarı birbirine denk olduğundan, onun kapitaliste avans biçimindeki borçlanması, tüm diğer koşullar sabit tutulursa, bir sonraki ayın yirminci gününde aynı biçimde tekrar edecektir. Böylece aslında kapitalist ona, tabi kılındığı sonralık kipini on gün için öndeleme fırsatı verdiğinde onun on kırk günlük gelecekteki emeği üzerinde tahakküm kurmuş olacaktır. Oysa B işçisi için durum farklıdır. B ayın onuncu gününde on günlük emek-zamanının avansını aldığından ayın yirminci gününde yine avans istemek durumunda kalacaktır. Böylece ayın sonunda aldığı ücrette yirmi günlük ücretinin

kesilmiş olduğunu görecek ve kapitalist onun elli günlük gelecekteki emeğine daha ilk avansını aldığı anda el koymuş olacaktır. A ise ayın beşinde aldığı avansa ek olarak on beş ve yirmi beşinci günlerde de avans almak zorunda kalacaktır. Yani ay boyunca otuz günlük ücretini avans biçiminde almış olması sonucunda, daha ilk avanstan itibaren elli beş günlük gelecekteki emeği kapitalistin emrine girmiştir. Özellikle bu son emekçi çalıştıkça borç yükü artmaktadır; örneğin beş günlük ücretine denk gelen bir ek geçim aracı maliyeti oluşması durumunda, artık her ayın başında bir önceki ayın borcunu ödemek için çalışacaktır.

Elbette bu örneklerde avansın herhangi bir faiz oranıyla verilmediğini ve on günlük avansın üç kez verilebildiğini varsaydık. Oysa kapitalist R'ye ek ÜA ve E yatırarak daha çok artı-değer elde edebileceğinden, avans sistemine daima bir sınırlama getirir. Bu sınırlama onun artı-değere el koymasıyla gelecekteki emeğe el koyması arasındaki konjonktürel dengelerle ilgilidir; kimi durumlarda avans üzerindeki sınırlamaları gevşeterek, gelecekteki emeğe daha yüksek oranlarda el koyar; kimi durumlarda ise daha çok üretim aracı ve emek-gücü satın almak için avansı ayda bir defa olarak sınırlamaya gidebilir. Bu dengeler sermayenin emek-gücü piyasasını ve meta piyasasını kat etme hızlarıyla alakalı olduğu kadar proletaryanın "kuvvet"iyle de alakalıdır. Bu örnekler geliştirilebilir. A, B ve C işçilerinin farklı avans-ücret sistemleri uygulayan kapitalistlerin emrinde çalışmalarıyla gelecekteki emekleri üzerindeki tahakküm dereceleri de değişecektir. Ancak çözümlememiz açısından burada önemli olan şey, emekçinin ertelenmiş öznelliğini öndemeleye çalışması durumunda sermayeye borçlandırılmış olması ve kapitalist zaman ekonomisi içerisinde bunun kaçınılmaz bir şekilde yoğunlaştırılmasıdır. Çünkü ilk bölümde de ele aldığımız gibi sermayenin gerekli emek-zamanını azaltma eğilimi ücretlerdeki düşüşü de beraberinde getirir; elbette böylece üretilen metaların içerdiği değer niceliklerinde de bir azalma olacaktır. Ancak sermaye, emek-gücü piyasasını kat ederken, daima yedek bir orduyu saklı tuttuğundan, metaların içerdiği değerdeki azalmanın tabi olduğu rekabet-zaman ve arz-talep ilişkileriyle emek-gücünün tabi olduğu rekabet-zaman ve arz-talep ilişkileri aynı eksende gelişim göstermezler. Sermaye P-E gerçekleştirirken, emekçi E-P hareketini gerçekleştir; bu ikinci hareketi

gerçekleştiremeyen işsiz proleter kitlelerinin varlığı ise P'nin E'ye dönüştürüldüğü eksenin kolaylaşmasını fakat E'nin P'ye dönüştürülmesini zorlaştıran emekçiler arası rekabetin hesaba katılmasını gerektirir. Şimdi buradaki temel yanılsamayı görebiliriz: Aslında zamana göre ücret sistemindeki sonralık kipi sebebiyle P-E hareketinden önce E kendisini bir avans biçiminde kapitaliste sunar. Yani emekçi E'yi belirli bir zaman için satar fakat ücretini ancak E harcandıktan sonra alır. O hâlde para-sermaye dolaşımında P-E ifadesel biçim olarak gerçekleşmiş gibi görünmesine rağmen maddi biçim bakımından ertelenmiştir. Bu yüzden de E, ilk gün, ilk hafta veya ilk ay boyunca bir avans olarak kapitaliste verilmiştir. Şimdi para-sermaye devresinin zamansallığını çözümlerken niçin P-M<^{E}ÜA aşamasının bir kısmını oluşturan P-E üzerinde bu kadar durduğumuz açık hâle gelmiş olmalıdır. Marx'ın çözümlemesi P-E ile P-ÜA arasındaki dengenin yanı sıra, para-sermayenin dolaşımında P-E'nin karakteristik yönünü vurgulayarak ilerler:

> P-E, para-sermayenin üretken sermayeye dönüşmesinde karakteristik bir andır, çünkü o, para biçiminde yatırılan değerin sermayeye, artı-değer üreten bir değere gerçek anlamda dönüşmesi için temel bir koşuldur. P-ÜA yalnızca P-E sürecinde satın alınan emek miktarının gerçekleştirilmesi amacı bakımından gereklidir.[259]

Artı-değerin üretilmesi için gerek-koşullardan biri P-ÜA'dır; ancak tek başına onun yeter-koşulu değildir; P-E hareketi olmadan artı-değer de mümkün olamaz. O hâlde değerin biçimi ne olursa olsun, bu biçim içerisinde cisimleşen değeri artı-değere dönüştüren şey emek-gücüdür. P-E hareketinin emekçi açısından E-P (=M-P) biçimini alabilmesi için, emek-gücünün bir meta olarak belirlenmiş olması gereklidir. Yani buradaki satış ve satın alma ilişkisinin oluşabilmesi için, emekçi, kendi geçim araçlarını üreteceği üretim araçlarından yoksun olmalıdır.[260] Emek ile üretim araçlarını birbirinden koparmayan bir sistemde emek-gücü de bir meta olarak belirlenemez. Marx'ın çözümlemesine göre, para-sermayenin P-E hareketindeki karakteristik yan, emek-gücünün satın alınabilir bir şey olması değil, onun bir meta olarak belirlenmesi ve bu biçimde ortaya çıkmasıdır.[261] Bu belirlenimin kaynağında

---

[259] *A.g.e.*, s. 55.
[260] *A.g.e.*, s. 58.
[261] *A.g.e.*, s. 58.

ise sermayenin, emekçinin ile onun geçim ve üretim araçları arasına girerek emekçiyi bu araçlardan koparması yatar; hatta Marx, bu kaynağı, geçim araçları ve üretim araçlarının "başkasının malı" biçiminde emek-gücü sahibinden koparılması olarak gösterir.[262] Para-sermayenin dolaşımının ilk aşamasında P-E ve P-ÜA şeklindeki iki işlemin belirli bir oran ve denge içerisinde gerçekleşmesi, bize, kapitalist zaman ekonomisi hakkında son derece karakteristik bir belirleme yapma imkânı daha sunar. ÜA, cisimleşmiş emek olarak geçmiş emektir; E ise emeğin canlı varlığının metalaştırılmasıyla belirlenen canlı emek-gücüdür. Canlı emek-gücü, yani değeri artı-değere çeviren yaratıcı kaynak, geçmiş emekle sentezlenerek R'ye geçiş yapılır. Fakat canlı emeği, canlı emek-gücü hâline getiren süreç, geçmiş emeği canlı emekten kopararak, canlı emeğin şimdisine ve geleceğine el koyan süreçle bir ve aynıdır. Yani, kapitalist zaman ekonomisinde emek-gücü sahibinin geçim araçlarının ve üretim araçlarının "başkasının malı" olması demek, geçmişi şimdileştiren canlı emek-gücünün, şimdiyi geçmişe çeviren donmuş, ölü emeğe tabi kılınmasıdır; canlı, somut, şimdiki zamanın ve geleceğin de geçmiş, donmuş soyut zamana indirgenmesi demektir. Aynı zamanda P-E bize "sınıf ilişkisinin" belirlenimi de verir.[263]

Sınıfın zamansallığı, ertelenmiş öznellik ile şimdinin geçmişe dönüştürülmesi arasındaki bağıntıyı gündeme getirmeyi gerektirir. Ücret-zaman ilişkisi açısından bir *sonralık* kipine tabı kılınan proletarya, kendi canlı zamanının soyut zamana, kendi şimdisinin ve geleceğinin geçmiş, ölü zamana dönüştürülmesiyle birlikte, zamansal bir bölünmenin merkezi hâline gelmiştir. Tıpkı Sisyphus gibi, sabahtan akşama kadar kayayı tepenin başına taşımakta, fakat kaya yeniden uçurumdan aşağı yuvarlanmaktadır; bir başka deyişle proleter, canlı emek-gücü olarak üretmekte fakat ürettiği her şey ondan koparılarak "başkasının malı" hâline gelmekte ve "geçmiş" kipinde ondan ayrılmaktadır. Sermaye canlı emeği ölü emek biçimine sokarak, ondaki değer yaratma kudretini kendi toplumsal gücü ve ilişkisi olarak ortaya koymaktadır. Sisyphus'un kayayı tepenin başına taşımak için çaba sarf ettiği her an, proleterin kendi geçim araçlarını üretmek için emek-gücünün harcandığı her an

[262] *A.g.e.*, s. 58.
[263] *A.g.e.*, ss. 58-59.

gibidir. Fakat Sisyphus ile proleter arasında önemli bir fark vardır; Sisyphus her gün aynı kayayı taşır ve uçurum dibinde her gün aynı kayayı bulur; proleter ise geçmiş, ölü emeğin her gün daha da arttığını, yani kayanın her gün daha da büyüdüğünü ve ağırlaştığını deneyimler. Bu yüzden sınıfın zamansallığı, P-E'nin P-ÜA ile olan denge ve oranının, emeğin yoğun kullanımı ve göreli artı emek-zamanı süreçleriyle değişerek proletarya aleyhine dönmesini resmeder. Bu resimde proleterin kendi geçim araçları ve üretim araçları "başkasının malı" biçimini almakla da kalmaz, onun zamanı, karşısına, "başkasının zamanı" biçiminde çıkar. Sisyphus'un "her gün her saati" birörnektir; onun için zaman sabitlenmiştir. Kayayı tepenin başına çıkardığı her an, kayanın tepeden düştüğü her anla tamamlanır ve Sisyphus, kayasını her gün aynı yerden taşımaya başlar. Proleter ise her gün daha geriden başlar ve kayasını daha yükseğe çıkarır. Sermayenin gerekli emek-zamanını azaltarak kurduğu "zaman disiplini", zamanı sabitlemeye değil, aksine mekânı daha hızlı kat ederek zamanı yoğunlaştırmaya dayanır. Onun toplumsal belirleniminde "sabit" gibi görünen her şey, aslında "yoğunlaştırılmıştır." Mesela *ortalama* toplumsal olarak gerekli emek-zamanındaki *ortalama* kategorisi zamansal yoğunlaştırmanın gizlenmiş bir biçimidir. Ücret-zaman ilişkisinde sabitlenmiş gibi görünen zamansal ilişki de bunun bir örneğini sunar. Tıpkı Akhilleus ile kaplumbağa paradoksunda olduğu gibi emekçi yarışa daima geriden başlar. Emekçi ile onun ürettiği değer arasındaki mesafe zamansal olarak sabitlenmiş gibi görünür. Bu mesafe aslında emekçinin sonralık kipinin zamansal yorumunu bir yönüyle gayet iyi biçimde resmeder. Emek-gücünün ürettiği metaların değeri ile emek-gücünün değeri arasındaki fark da bu mesafeye oturtulabilir; tıpkı emekçinin kendi geçim nesneleri ve üretim araçlarıyla olan mesafesi gibi. Emekçi üretim araçlarına ulaştığı anda üretim araçları ondan ayrılır; emek-gücü artı-değer ürettiği anda bu değer geçmiş emek olarak cisimleştirilir. Aslında meselenin özü açıktır; Akhilleus ile kaplumbağa, ikincisi birinciden önde olmak üzere, aynı anda yarışa başlarlar; oysa emekçi ile kapitalist aynı yerden farklı zamanlarda hareket ederler. Emekçi kendi emek-gücünü belirli bir süreliğine sermayeye "avans" vermiştir; bu avans emekçinin *sonralık* kipine tabi kılınmasının, ertelenmiş bir öznellik olarak kuruluşunun koşuludur. Fakat Akhilleus ile

kaplumbağanın mesafesi yine de sabittir; proleter ile kapitalistin mesafesi ise artmaktadır. Geçmişi şimdileştirerek değeri canlandıran sermaye, şimdiyi daha yoğun bir emek-gücü harcamasıyla geçmişe dönüştürmektedir. Zamanda mevcut olan emek, mekânda mevcut olan emeği, daha büyük bir nicelik olarak karşısında bulmakta; emeğin varlığındaki mekân-zaman yarılması, dolaşım hızının da artışıyla birlikte, derinleşmektedir. Emekçiyi kendi üretim araçlarından koparan tarihsel hareket "her gün her saat" perçinlenmektedir.

Değerin biçim başkalaşımı, değerin artı-değer olarak arttırılması için gereken bir başkalaşımdır; değer, para-biçiminde sıkışıp kalsaydı, yani E ve ÜA şeklinde M'ye dönüştürülmeseydi R de başlayamazdı. Şimdi karşımızda değerin, geçici sığınağından çıkarılarak, onu arttıracak olan emek-gücüyle sentezlenme süreci vardır. Şimdi metalar dolaşım alanından üretime doğru hareket ettirilirler ve bu dairesel hareket Marx tarafından genel dolaşım formülünün birinci ve ikinci aşamalarının birleştirilmesiyle ifade edilir "P-M<$^{E}_{ÜA}$ … R".[264] İkinci aşamaya geçişteki noktalar, Marx'ın formülleştirmesinde, sermaye dolaşımının kesintiye uğradığı momentleri temsil ederler. R biçiminde giren değer, hem biçimsel olarak farklılaşmıştır hem de büyüklük olarak farklılaşma imkânıyla karşılaşmıştır. Ancak burada, onu büyüklük olarak farklılaştıran emek-gücü ile sermayenin üretim araçları farklı işlevlere sahip olduğundan, Marx E ile ÜA'yı sermayenin değişen ve değişmeyen yönleri olarak kavramsallaştırır; emek-gücü değişen-sermaye, üretim araçları ise değişmeyen-sermaye biçiminde çözümlenir. Fakat emek-gücü metası kendi sahibi için sermaye değildir; ancak onu satın alanın, kapitalistin elinde sermaye ilişkisine dönüşür. Emek-gücü sahibi kendi metasını M-P-M dolaşımına sokar; fakat burada ilk terim olan M ile son terim olan M'yi farklı biçimlerde simgelemek gerekir; aksi takdirde, hem her iki M'deki değer büyüklükleri hem de biçim farkları silinmiş olur. İlk M aslında E olduğundan, onun değeri, onun fiyatı değil onun ürettiği şeylerin fiyatında temsil edilen değer olmalıdır. Yani ilk terim olan M, ona verilen ücretle değil, E olarak, içerisinde cisimleştiği metaların değer niceliğiyle temsil edilmelidir. Böyle bir simgeleme ödenmemiş emek kategorisini ilk terime

[264] *A.g.e.*, s. 63.

taşımak demektir. Fakat asıl sorun da zaten budur; emekçi açsından M-P-M biçiminde temsil edilen devrede ödenmemiş emek gizlenmiştir. Onu açığa çıkarabilmek için, ilk M'nin yani E'nin son M'den, değer büyüklüğü bakımından, daha az olduğu; emekçinin girdiği bu mübadelenin sonucunda, ürettiği değer ile ücretinde temsil edilen değer arasındaki farkı kapitaliste bedavadan vermek zorunda kaldığı gösterilmelidir. Ne E-P-M ne de M-P-M, ödenmemiş emek kategorisini ifade etmezler. O hâlde aslında emekçi açısından mübadele devresi şu biçimde ifade edilmelidir: M'-P-M. Şimdi ilk terim, emek-gücünün ürettiği artı-değerin ondaki değer fazlalığını da taşıdığını gösterir ve bu yüzden emekçinin metası M değil M' olarak belirlenmelidir. Çünkü bu meta son terimde ifade edilen geçim araçlarıyla aynı zaman-mekân belirlenimine ve değer ilişkisine ait değildir. M' ile M arasındaki fark da artı-değeri gösterecektir. Fakat R'ye girmeden önce M, M' biçiminde nasıl verilebilir? Burada ciddi bir ontolojik ve zamansal sorun vardır. Sorunun ontolojik yönü, merkezde değerin büyüklüğü ile biçimi arasındaki ilişki olmak üzere, potansiyelden edimsele geçişe, zamansal yönü ise önce-sonra ilişkisine düğümlenmiştir. Emek-gücü nasıl olur da yaratabileceği değer yerine gerekli emek-zamanına karşılık gelen değere dönüştürülebilir? Yani M' gibi bir değer üreten E nasıl olur da M biçiminde temsil edilerek kendi varlığından türettiği fazladan koparılabilir? M' daha baştan E'nin ÜA ile ilişkisine içkindir; ancak E'nin M' yerine M ile temsil edilmesi ve buradan hareketle mübadeleye sokulması, ona içkin olan bir varlığın, kapitalist aksiyomatikte hiçleştirilmesi anlamına gelir.

Sermayenin M' biçimindeki değer büyüklüğünü M ile temsil ederek yaptığı operasyon, potansiyel değerin edimsel değerle bağıntısının çözümlenmesiyle gösterilebilir. ÜA'nın M' gibi bir değeri potansiyel ve edimsel düzeylerde içermediği açıktır; o, değişmeyen sermaye olarak, ölü emek biçiminde vardır. Bu yüzden de hareket edemez, değeri donmuş biçimde taşır ama ÜA üretken tüketimde kullanılmadığı sürece içerdiği değeri de muhafaza edemez, çalıştırılmayan makine paslanarak işlevsiz hâle gelebilir. O hâlde M' gibi bir değer büyüklüğü ancak E'nin ÜA üzerindeki aksiyonuyla üretilebileceğinden bu büyüklük potansiyel olarak E'nin varlığı ve hareketine kenetlenmiştir. Şimdi bu potansiyelin edimselleştirilmediği her

an, değişen-sermayenin değer yaratma gücünün atıl kalması ve sermayenin değerlenememesi anlamına gelir. Bu potansiyel harekete geçirilmedikçe R başlatılamaz. Fakat sorunun zamansal yönü de tam burada yatmaktadır. Para-sermayenin dolaşımının ikinci evresinde M' gibi bir değer büyüklüğü yaratacak olan E, birinci aşamada sanki herhangi bir M gibi satın alınır. Burada potansiyel olarak M' biçimindeki değeri taşıyan E, edimsel alım-satımda herhangi bir M hâlini almıştır. Emeğin varlığındaki potansiyel "fazla" veya "artı", dolaşımda artı-ürün biçimini aldığından, onun kaynağındaki hareket şimdi dondurulmuş ve soyutlanmıştır. Önce-sonra ilişkisi bakımından ele alındığında, kapitalist zaman ekonomisinde, emek-gücü salt edimsel bir varlıktır; emeğin değer yaratma potansiyeli emek-gücünün meta formunda örgütlenmesiyle gizlenmiştir. Böylece emekçi, emek-gücünü sattığında, kapitalist onun gelecekteki emeği üzerinde, yani potansiyeli üzerinde egemenlik kurmaya başlar. O hâlde para-sermaye dolaşımının ilk aşamasında M biçiminde satılan E'deki potansiyel değer, ikinci aşama olan R'nin tamamlanmasıyla ortaya çıkacak olan M' biçimindeki edimsel değerle ontolojik ve zamansal olarak bağıntılıdır. Bu bağıntıyı koparan mantık, emekçiyi kendi geçim ve üretim araçlarından koparan mantıktır. Emekçi, kendi metasını mübadele-değeri olarak satar fakat bu meta, ancak kapitalistin elinde bir sermaye biçimini alır; yani onu bir kullanım-değeri olarak örgütleyen kapitalistin elinde değişen-sermayeye dönüşür.[265] Marx'ın buna ilişkin çözümlemesi, üretim araçlarının hem üretim sürecinde hem de bu sürecin dışında kapitalistin mülkiyeti olduğu saptamasıyla ilerler.[266] Bu noktada bir soluk alıp şunu sorabiliriz: Emek-gücü sahibinin kendi metasına sahip olma biçimiyle, sermaye sahibinin üretim araçlarına sahip olma tarzından ne bakımdan farklıdır? Bu soruya yakından bakıldığında, üretim araçları ile emek arasına kapitalistin üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetinin girdiği ve ancak bu ikisi arasındaki doğrudan ilişkiyi kendisi üzerinden dolayımlayarak gelecekteki emeğe el koyduğu görülebilir. Emek-gücü sahibi bu açıdan üretim-sürecinde kendi metasının sahibi değildir. Yani belirli bir süre için bu metayı satmış

[265] *A.g.e.*, s. 63.
[266] *A.g.e.*, s. 63.

olduğu için, onun üzerinde herhangi bir tasarrufu yoktur. P-E gerçekleştiği anda, kapitalistin ÜA üzerindeki mülkiyetiyle E üzerindeki belirli bir süre için elde ettiği mülkiyet birleşir ve R'ye geçişin maddi temeli oluşturulur. Oysa bu mübadele gerçekleştiğinde, zaten ÜA'nın mülkiyeti kendisinde olmayan emekçi E üzerindeki sahipliğini de belirli bir süre için satmıştır. Şimdi emek-gücünün üreteceği artı-değer, ödenmemiş emek biçiminde belirlenmiş bu süre için kapitalistin sermayesine düğümlenir; artık emek-gücü değişen-sermayedir. Sahibinin elinden çıktıktan sonra değişen-sermayeye dönüştürülebilen tek bir şey vardır; o da emek-gücüdür. Bu metayı kendi değişen-sermayesine çeviren kapitalist, öyle özel bir meta satın almıştır ki, bu meta kendi içindeki değerden daha fazlasını yaratabilen tek şeydir. Bu daha fazla ise kapitalist aksiyomatiğin işlemlerinde görünmezleştirilir. Marx, zaman zaman, "bedava emek" kavramıyla, bu fazlanın ödenmemiş emek biçiminde örgütlenmesine işaret eder: "Emek-gücünün artı-emek kısmı, sermaye hesabına harcanan bedava emektir; böyle olduğu için de kapitaliste artı-değer, kendisine hiçbir eşdeğer ödemeye mal olmayan bir değer oluşturur. Bu nedenle ürün, yalnızca bir meta olmayıp, artı-değer ile yüklü bir metadır."[267]

O hâlde R'ye giren değer ile R'den çıkan değer arasındaki fark bu fazlanın maddi bir gerçeklik olduğunu gösterir. Marx'ın analizine göre metanın değeri şimdi, artı-değeri de (a) içinde barındırır ve değerin biçimsel belirlenimi ile büyüklük belirlenimi de burada kesişir: "R+a" şeklinde ifade edilir. Peki, R'den önce M biçiminde olan değer, R'den sonra M' biçimini alıyor ve aradaki bu fark ancak emek-gücünün değer yaratma niteliğinden geliyorsa, M' biçimindeki değerin içerdiği fazlanın, P-E ilişkisinden önce *gerçek potansiyelite* olarak varolduğu ve bu ilişki gerçekleştiği anda sermayenin toplumsal ilişkisi olarak "a" biçimini aldığı söylenemez mi? Bu artı-değer R'den önce henüz edimselleştirilmemiştir, ancak potansiyel bir gerçeklik taşır ve zaten kapitalist de bu potansiyeli satın alır. O hâlde edimsel olanın gerçek, potansiyel olanınsa gerçek-olmayan olduğu söylemek yerine, gerçek potansiyelite kavramıyla sürece bakabilir ve buradan hareketle gelecekteki emeği tahakküm altına almanın kapitalist zaman ekonomisi açısından ne denli elzem olduğunu ortaya

[267] *A.g.e.*, s. 64.

çıkarabiliriz. R'nin sona ermesiyle ortaya çıkan M' şimdi M+m biçiminde ifade edilebilir ve bu değer P' biçimini aldığında şimdi P+p şeklinde açımlanabilir. Marx'ın çözümlemesine göre "M' bir değer-bağıntısını ifade eder; üretilen metaların değerinin, bunların değerinin, bunların üretimi için harcanan sermayenin değerine olan bağıntısını ifade eder."[268] Demek ki M' bize değişen-sermaye ve değişmeyen-sermaye olarak yatırılan sermayenin değeri ile artı-değerin toplamını verir; burada a, m biçiminde kendisini gösterir. Gerçek potansiyelite kavramını burada devreye sokmamızın sebebi, bir önceki aşamada a olarak görünen artı-değerin, para-sermaye devresinin son aşamasının ilk teriminde m biçiminde görünmesinin ve son teriminde ise p biçimini almasının kaynağını açıklamaya çalışmaktır. Artı-değer, m ve p biçimlerini almadan önce R'de a olarak üretilir; fakat bu üretim bir edimselleştirmedir; yani gerçek potansiyelite olarak bir önceki aşamada, E'nin ÜA ile sentetik ilişkisinde, mevcuttur. Kapitalist için sömürülebilecek olan tek şey işte bu potansiyelitedir ve bu yüzden de onun sadece geçmiş ve şimdi kiplerine değil gelecek kipine de el koymak ister. Eğer gelecekteki emeğe el koyamıyorsa şimdi canlı emek-gücünü harcayabilmesi de mümkün değildir. Gerçek potansiyelite para-sermaye devresinin, artı-değerin biçim başkalaşımlarının açımlanması sonucu ortaya çıkan fazlanın açıklanması açısından elzemdir; aksi takdirde buradaki fazla açıklanmadan bırakılmış olur ve R'de kendiliğinden ortaya çıkmış gibi görünür. Marx para-sermaye devresini artı-değerin varlık biçimlerini simgeleyerek açımlar: "P-M<^{E}$_{ÜA}$ … R … M'(M+m)-P'(P+p)"[269] Bu, para-sermaye dolaşımının genelleşmiş biçimidir. Şimdi P' biçimini alan sermaye ilk biçimi olan para-biçimine geri dönmüştür fakat bir fazlayı bir artı-değeri bu dönüşü içerisinde getirmiştir. İlk bakışta burada bir nicelik farkı gözlemleyebiliriz Hareket tamamlanmış P, P' biçiminde artmıştır; ayrıca R'den önceki M ile R'den sonraki M' arasında niteliksel bir fark olmasına rağmen, P ile P' arasında sadece nicel bir fark vardır; metalar arasındaki bütün farklar parada silinir. Marx'a göre bunun sebebi paranın tüm metalar için "ortak eşdeğer biçim" olmasıdır.[270] Bu ortak eşdeğer biçim kendisine

[268] *A.g.e.*, s. 65.
[269] *A.g.e.*, s. 66.
[270] *A.g.e.*, s. 69.

artarak geri dönmüş, sermayenin toplumsal ilişkisi "P…P'" şeklinde kurulmuştur. Fakat burada P' biçimine eklenen fazla, şimdi P ile P' arasındaki bir çıkarma işlemiyle görünür kılınabilir: "P'–P=a."

Dikkat edilirse P' ile P arasındaki farkı para-sermayenin devresinin son teriminde p biçiminde göstermemize rağmen devre tamamlanıp hareket bittiğinde a ile gösteriyoruz. Marx da bu ilişkiyi böyle gösterir; çünkü P' bir sonraki hareketine yine P biçiminde başlayacaktır ve ona eklenen p, aslında a'nın biçim başkalaşımından başka bir şey değildir. O hâlde a, aslında para-sermaye devresinin ilk terimi olan P biçiminde içerilmiştir. İlk kez sermaye yatırımı yapan bir kapitalist için *ideal potansiyelite* biçiminde mevcut olan bu ilişki, aynı kapitalistin para-sermayesinin ikinci devresinde artık *gerçek-potansiyelite* ilişkisine dönüşmüştür. İdeal-potansiyelite, henüz gerçekleşmemiş bir potansiyelin gerçekleşme olanağını ifade ederken, gerçek-potansiyelite daha önceden gerçekleşmiş bir potansiyelite zincirinin sürekliliğini işaret eder. Burada R ile olan uzaklığı sebebiyle, paranın üretken sermayeyle bağlantısı dolaylı, metanın ise dolaysız görünür. Devredeki bir kesiti alırsak bunu daha iyi görebiliriz: "M … R …M'" Şimdi burada üretim sürecine giren ve oradan çıkan değer farkı, meta-biçiminde ifade edilir: M'–M=m. Fakat aslında P' ile R arasında dolaylı bir bağıntı yoktur; dolaylı bir bağıntının oluşabilmesi için M' ile P' arasında değerin büyüklüğü bakımından bir fark oluşması gerekir; oysa m ve p aynı a'nın farklı biçimleridir. Marx'ın bu noktada "P'=P+p" denklemini "sermayenin irrasyonel biçimi" olarak adlandırmasının kaynağında da bu dolayım görüntüsü altında a'nın örtbas edilmiş olması yatmaktadır. Aslında denklemdeki son terim a'dır fakat P' biçiminde p hâline dönüştürüldüğünde hem onu yaratan emek-gücünün etkinliği hem de metanın niteliksel başkalaşımı ortadan kaldırılır. Şimdi P', "kendisini genişleten sermaye-değerin ifadesi olup, tüm dolaşımın amacı, sonucu ve işlevidir."[271] Fakat buraya kadar söz konusu olan sanayi sermayesidir; çünkü sermaye kendi varlık biçimini dolaşım alanından üretim alanına aktarmış bu aktarma esnasında mevcut değer büyüklüğünü korumuş, aynı zamanda R biçiminden geçerek ve değer büyüklüğünü arttırarak ilk biçimi olan P'ye dönmüştür. Marx, ulaştırma

[271] *A.g.e.*, s. 72.

sanayisinin dolaşım formülünde bir fark olduğunu gösterirken R'den P' biçimine geçişte M' biçimini kaldırır; çünkü burada satılan şey bir hizmet biçimini almıştır: "P-M<^{E}ÜA … R –P'."[272] R'den önce varolan kesintileri simgeleyen noktalar da kaldırılmıştır; çünkü burada değer, üretken-sermayeden para biçimine doğrudan geçiş yapar.

Sanayi sermayesinin dolaşımına bir bütün olarak bakıldığında, "… R …" dışındaki kısmın dolaşım zamanına girdiği görülebilir. Para-sermaye devresinin aşamaları olarak karşımızda sermaye-değerin üç biçimi vardır: para-biçimi, meta-biçimi ve üretken-sermaye biçimi. Para-sermayenin dolaşımında üretim süreci bir ara bölgedir ve P biçiminin kendisine P' olarak dönmesi için zorunlu bir koşul olasına rağmen, kapitalist üretim sürecinin bu irrasyonel biçimi kendisini "P … P'" şeklinde sunarak, aradaki tüm süreci kesintileri imleyen noktalar biçimine sokar. Şimdi P' biçimine giren değerin hareketinin durduğu ve yeniden başlamak üzere olduğu yere geliriz. Fakat P' bir sonraki hareketine P' olarak değil P olarak başlar ve bu böyle sürüp gider: "P … P'. P … P'. P … P.'"[273] Demek ki para-sermayenin dolaşımında, üretim zamanı ve dolaşım zamanı döngüsel bir mantıkla birleştirilir. Daha önce, sermayenin üretim sürecinde çizgisel olarak belirlenen bu zamansal ardışıklık şimdi döngüsel bir ardışıklığa ve aşamalar zincirine dönüşmüştür. Bu döngüsellikte terimlerin ardışıklığı ile aşamaların ardışıklığı birbirinden farklıdır. Örneğin P, değerin para-biçimini temsil eden terimdir; tek başına alındığında sermayenin hareketini ifade etmez, değer onda sabitlenmiş gibi görünür; oysa P-M, para-sermaye devresinin bir aşamasını oluşturur; yani sermaye-değerin hareket yönünü göstermesinin yanı sıra değerin başkalaşım çizgisini de ifade eder. O hâlde P-M'yi iki terimin ardışıklığı olarak görmekle bir aşama olarak kavramak arasında bir fark olmalıdır. Şimdi üç terimin ardışıklığını düşünelim: "P-M…R" Burada üç terim ardışık olarak dizilmiştir ancak bunlar bir aşama oluşturmazlar. Bunun sebebi, değerin, bir terim içerisindeki sabit biçiminin, her aşamanın sonunda başkalaşmasıdır. Bu anlamda P-M'nin sona ermesi bize değerin para-biçiminden çıkıp meta-biçimine girdiğini gösterir; fakat R, basitçe

[272] *A.g.e.*, s. 76.
[273] *A.g.e.*, s. 78.

bir terim olarak alınamaz; çünkü P-M'de terimlerin dönüşümüyle aşama oluşurken, R en başından itibaren bir süreç olarak kavranmıştır. "… R …" simgeleştirmesi bu yüzden son derece yararlıdır; böylelikle bu sürece içkin kesintiler de gösterilmiş olur. Fakat yine aynı sorun karşımıza çıkmaktadır; para-sermaye devresinde P, kendisine P' olarak dönebilmek için R'den geçmek zorunda olmasına rağmen, onu bir süreç olarak değil bir terim olarak temsil eder. İşte bu yüzden R'ye hiç uğramadan para-sermayeyi dolaştırmaya çalışan bir kapitalist eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlar için paradan para yapmak ve "daha pahalıya satmak için satın almak" esas ilkedir.[274] Buna ek olarak Marx, ilk aşamanın P-M olarak gerçekleşmesiyle kapitalist üretimin, dolaşım ve ticarete dayanan yapısı arasında bir bağ da bulgular. Üretken sermaye öğelerinin emek-gücü pazarından ve meta-pazarından satın alındıkları açıktır. Ancak üretim ve dolaşım artık sermayenin organik birliğine dâhil olduklarından kategorik bir bölünmeden söz etmek mümkün değildir. Bu noktada, üretken-sermaye devresinin analizine geçmeden önce burada toplumsal zamanın dönüşümünü gündeme getirmeliyiz. P biçimindeki değerin kendisine P' olarak dönmesi sürecinde toplumsal zamanın örgütlenmesi nasıl betimlenebilir? Toplumsal zaman, dolaşım ve üretimin birliğinde nasıl kat edilmektedir?

Sermayenin, dolaşım zamanını asgariye indirme ve mümkünse sıfırlama eğilimi, emek-zamanının gerekli emek-zamanı kısmını azaltarak artı emek-zamanını arttırma eğilimiyle bir arada düşünülebilir. Şimdi P biçimindeki değer kendisine P' olarak dönerken, birinci ve üçüncü aşamalarda artı-değerin üretilmediği fakat son aşamadan m ve p biçiminde temsil edildiği görülebilir. Peki, sermaye işgünü uzunluğunu değiştirmeden artı emek-zamanını arttırdığında yani göreli artı-değer üretimine yöneldiğinde, dolaşım zamanı ile üretim zamanı arasındaki karşıtlık ortadan kalkmış olur mu? Aslında sermayenin dolaşımı ile üretiminin birliği, sermayenin değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanının da birliğidir. Dolaşım zamanını *mutlak* olarak azaltma eğilimindeki sermaye, emek-zamanının uzunluğunda bir değişim gerçekleştirmede artı emek-zamanını *göreli* olarak arttırır. Fakat kapitalist üretimde emeğin yoğun kullanımı ve makinelerle sentezlenmesiyle oluşan durum, toplumsal

[274] *A.g.e.*, ss. 78-79.

zamanın hem üretimde hem de dolaşımda yoğunlaştırılmasıyla paraleldir. Emekçinin mübadelesinin E-P-M biçiminde olduğu düşünülürse, bu yoğunlaştırılması sonucunda toplumsal zaman emekçi için şimdi hem emek-zamanı hem de dolaşım zamanı biçiminde açığa çıkar. Fakat emekçi açısından mübadelenin gerçekleştiği süre onun emek-zamanının dışındadır. Yani 12 saatlik bir işgününe tabi olan ve aylık ücret alan A işçisi için toplumsal zaman, şimdi emek-zamanı ve emek-zamanı olmayan zamandan ibaret değildir. Bu işçi kendi gereksinimleri için P-M şeklinde bir mübadeleyi, yaşadığı sürece sürekli olarak, gerçekleştirir. O hâlde daha önceden G=İ+Z+B biçiminde ele aldığımız gün, şimdi emekçinin mübadele süreçlerini gerçekleştirdiği bir kısım daha içermek zorundadır. Fakat bu kısım ne İ'de ne de Z'dedir. Proleter açısından B'nin şimdi emek-zamanı olmayan zaman şeklindeki belirlenimin yanı sıra mübadele zamanı biçiminde açığa çıkacağı da açıktır. Peki, işçinin gerçekleştirdiği P-M, dolaşım zamanının bir kısmı olarak alınabilir mi? Şimdi kapitalist açısından P-M ile emekçi açsından P-M'nin aynı aşamalar olmadığını ve aynı terimlerle başka değer ifadelerini temsil ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, kapitalistin P-M hareketinin yalnızca bir varyantının emekçiyi doğrudan ilgilendirdiği ve emekçinin P-M'sinin ifadesel biçim bakımından kapitalistin P-M'sinden *sonra*, maddi biçim bakımından ise ondan *önce* gerçekleşmek zorunda olduğu açık hâle gelir. Kapitalistin P-M'si hem P-ÜA hem de P-E'dir; emekçinin P-M'sindeki P, bu durumda, P-E gerçekleşmeden mümkün olamaz. Fakat emekçi zamana göre ücret sistemine tabi olduğundan, onun açısından E-P ancak ayın sonunda tamamlanmış bir aşamadır. Bu ay boyunca gereksinimlerini karşılayacak nesneleri satın alacak ve bu yüzden de maddi biçim açısından P-M'yi sürekli gerçekleştirecektir. Eğer kapitalist, artı-değerle yüklü metaları geniş proleter kesimlerinin tüketimine açmak zorundaysa, emekçi açısından "P-M" aşaması, para-sermayenin M'-P' aşamasının karşılığıdır. Yani emekçi üretim sürecinden artı-değer yükleyerek çıkardığı metaları tüketir; fakat burada tuhaf bir durum vardır: Artı-değeri metaya yüklediğinde emek-gücünün bir kısmı ödenmemiş emek biçiminde bedavadan kapitalistin cebine girmekle kalmamış; sınıf düzeyinde bakıldığında, tam da kendisinin üretmiş olduğu nesneleri kendi emek-gücü niceliğinin eklenmesiyle

oluşan yeni fiyatı üzerinden satın almıştır. Dolaşım zamanının bir kısmı satın alma (P-M) ve bir kısmı da satış zamanından (M-P) oluştuğundan, emekçinin kendi geçim araçlarını elde etmek için yaptığı mübadelenin ikinci kısmı (P-M) sermayenin dolaşım zamanının ikinci kısmıyla kesişir. Fakat dikkat edilmesi gereken şey emekçinin P-M mübadelesi sermaye için M-P değil M'-P' olarak karşılanır. O hâlde emekçilerin dolaşım zamanındaki bir rolleri de –kendi geçim araçlarını satın almak zorunda olduklarından– P-M hareketini sürekli geçekleştirmeleridir.

Elbette sanayi sermayesinin yanı sıra, ulaştırma sanayisinde de bir emek-zamanı söz konusudur. Para-sermayesini, sanayi sermayesi yerine, ulaştırma sanayisi üzerinden dolaşıma sokan bir kapitalist için artı-değer, hizmet biçiminde satılarak yine P' biçimine ulaşılabilir. Buradaki fark, ulaştırma sanayisinin formülü "P-M<^{E}ÜA … R–P'" biçiminde olduğundan, R ile P' arasına herhangi bir metanın ve dolayısıyla satış zamanının girememesinden ileri gelir. Fakat ulaştırma sanayisi formülünde M'-P' aşaması olmadığından buradaki dolaşım zamanıyla emekçinin ilişkisi, emekçi bu hizmeti satın aldığında bile görünmez bir biçimde kalır. Aslında işe gitmek için otobüse bindiğinde aldığı hizmet, işçinin, günün İ ve Z dışındaki B kısmını, hem ulaşım zamanı hem de mübadele zamanı olarak kullandığının; sermayenin dolaşım zamanıyla kurduğu bağlantının da bu B içerisinde geçekleştiğinin en önemli kanıtlarından biridir. Bir anlığına B'nin olmadığını düşünelim. İ ve Z değişmediği takdirde, emekçinin ulaşım gibi hizmetleri ve kendi gereksinim duyduğu diğer nesneleri satın alma zamanı da kalmamış; sermayenin emekçi kitlelere sattığı metalar ve hizmetler de satılamamış olur. Ayrıca burada ulaşımı örnek verdiğimiz için, B'de satın alınan hizmetlerden biri olan ulaşım, emekçi tarafından satın alınmadığında, emekçi üretim mekânına gelememiş ve emek-süreci başlamamıştır. O hâlde sermayenin B üzerindeki zaman disiplini, İ'den ve Z'den taşan kısımları buraya nakletmek ve B'yi sermayenin dolaşım zamanıyla bağlantılı olarak örgütlemektir. Demek ki sermaye, emekçi kitlelere satacağı metaları B içerisinde ne kadar hızlı satarsa, kendisine P' biçiminde dönmesi de o kadar hızlı olacaktır. Fakat sermaye, diğer sermayelerden yalıtık olarak ele alınamaz; onlar arasındaki rekabet, B'nin emekçi açısından bir satın alma zamanı olarak belirlenmesini, yani emekçinin

varlığında B'nin P-M süreci olarak ifade edilmesini tetikler. Çünkü emekçinin ihtiyaç duyduğu metalar çeşitli türdendir ve her birinin –ulaşım, gıda, temizlik, barınma– birçok başka kapitalist tarafından üretildiği düşünüldüğünde; bir sermayenin B'yi kısaltma eğilimiyle diğerinin aynı yöndeki eğilimi karşı karşıya gelir. Emek-pazarındaki emek-gücü ne kadar çok ve çeşitli ise kapitalistin bu pazarı kat ederek, para-sermayenin dolaşımının ilk aşamasının bir kısmını, yani P-E'yi tamamlama süresi o kadar kısalırken; emekçinin ihtiyaç kalemlerinin satıldığı meta-pazarının içerdiği çeşitlilik, emekçinin ihtiyaçlarını da çeşitlendirerek B'yi uzatır. Fakat şimdi B, emekçinin gereksindiği nesneleri satın alma zamanı olarak, sermayenin dolaşım zamanı tarafında kat edilmektedir. Yani, emekçi açısından B, daima B-olmayandır. Demek ki kapitalist emekçiyi sadece işgünü içerisindeki emek-zamanına tabi kılmakla ve B'yi emek-zamanı olmayan zaman biçiminde örgütlemekle değil, aynı zamanda günün bu boş zaman kısmını dolaşım zamanının dinamiğine yani sermayenin kendi devrelerini kat etme hızına tabi kılmakla kendisine boş zaman yaratır. Kapitalist için boş zaman, yine, emek-zamanı olmayan zaman biçimindedir, fakat İ ve Z, onun toplumsal varlığının belirleniminde B'yi işgal edemez. Diğer yandan B, kapitalist açısından, sermayenin dolaşımının yoğunlaştırıcı etkilerinden muaftır; çünkü o, B'yi, emekçi gibi ertelenmiş arzunun uzantısı olarak değil, el koyulmuş emek-zamanın bir dolayımı olarak yaşar. Onun için B'nin zorunlu koşulu, sermayenin toplumsal ilişkisi içerisinde, artı emek-zamanına el konmuş ve emekçinin, emek-zamanının komutası altına alınmış olmasıdır.

Para-sermaye biçimi, R ile dolayımlı bir bağıntı içerisindeymiş gibi göründüğünden, toplumsal zamanın nicelenmesinin, para ile mübadelesinin ve onun harcanabilir bir büyüklük olarak örgütlenmesinin analitik koşulunu oluşturur. Para, toplumsal zamanın, homojen bir görüntüsünü sunar. Değerin zamanla bağıntısı, para-biçiminde ve para sermaye devresinde görünmezleşir. Şimdi toplumsal zamanın üretken-sermaye devresine geçelim. Burada sermayenin basit ve genişletilmiş yeniden-üretim kipleri ve toplumsal zamanın bu kiplerdeki dönüşümü karşımıza çıkıyor; bir başka deyişle, sermayenin *khronos*u için bir örgütlenme mevkisi olarak üretken sermaye devresinin hareket halindeki değer-biçimi.

2.2.2. Üretken-Sermaye Devresinde Zaman

Marx, *Kapital*'de, üretken sermaye devresinin ilk formülünü şu şekilde kurar: "R … M'-P'-M … R."[275] İlk bakışta, birinci süreç olan R ile son R'nin aynı olması üretim sürecinden meta-biçiminde çıkan artı-değerin paraya çevrildiğini fakat yeniden üretime yatırılmadığını gösterir. Peki, bu artı-değer nereye gitmiştir? Marx'ın "basit yeniden-üretim" olarak tanımladığı bu devrede, artı-değer kapitalistin bireysel tüketimine ayrılmış ve tekrardan üretime sokulmamıştır. Yukarıda işçinin dolaşım zamanına tabiiyetinin bir ekseninin onun kendi geçim araçlarını satın almak için gerçekleştirdiği P-M olduğunu ifade etmiştik. Şimdi sermayenin değerlenerek kendisini genişletme süreci, kapitalistin bu dolaşımdan kendi tüketimi için çektiği değer sebebiyle, sekteye uğramıştır. Fakat burada kapitalistin para-sermaye devresinde gerçekleştirdiği P-M hareketi ile kendi tüketimi için gerçekleştirdiği P-M'deki terimler, dolaşım açısından aynı işlevlere karşılık gelmez. Her kapitalist yeniden-üretim sürecinin sonunda ortaya çıkan artı-değerin para-biçimindeki ifadesinden bir kısmı kendi tüketimine ayırır; basit yeniden-üretim sürecinin bu biçimi ise üretilen bütün artı-değerin kapitalistin tüketimine gittiğini varsayar. O hâlde kapitalistin kendi tüketim malları için harcadığı P, P' biçimine p olarak eklenen artı-değere denk geldiğinden, o, işçi gibi kendi geçim araçlarının yanı sıra lüks tüketim mallarını satın alabilecek durumdadır. Kapitalist aslında P-M değil p-m hareketi gerçekleştirir; çünkü lüks tüketim mallarını alabilmesi üretilen artı-değerin biçim değişimlerini varsayar. Burada kapitalistin dolaşım zamanıyla ilişkisinin işçininkiyle aynı olmadığı açıktır; işçi dolaşımın hızlandırılması ve gerekli emek-zamanının kısaltılması sonucunda bir yandan kendi P-M hareketini sürekli yapmakta diğer yandan da ücretlerin düşüşüyle aynı paralelde seyretmeyen meta fiyatlarının düşüşü arasındaki farkı kendisinin sefaleti olarak karşısında bulmaktadır; oysa kapitalist, dolaşım hızının arttırılması ve gerekli emek-zamanının arttırılmasıyla birlikte hem sermayesinin değerlenmeme zamanını kısaltmış hem de artı emek-zamanının göreli artışıyla birlikte daha çok artı-değere ve artı-zamanına el koymakta ve sefaletin karşı kutbu olan lüksü kendi ayrıcalığı olarak belirlemektedir. O hâlde

[275] *A.g.e.*, s. 83.

lüks, işçinin P-M hareketine değil, kapitalistin p-m hareketine bağlıdır. Kuşkusuz burada zorunlu geçim araçlarıyla lüks metalar arasındaki sınırın nasıl çizileceği sorusu sorulabilir. Bu sınırın sabit ve kalıcı olmadığı, dönemsel ve tarihsel değişimlerle esnetildiği ve belirsizleştirildiği ileri sürülebilir. Fakat özel mülkiyete dayalı kapitalist topumda, burjuvazinin daima sadece kendisinin ulaşabildiği lüks metalar ile zorunlu geçim araçları arasındaki ayrım farklı momentlerde yeniden-üretilir. Çünkü lüks, kendi başına bir kategori değildir, varlığını p-m hareketinin kaynağı olan a'dan alır. İşçi, ücretini gerekli emek-zamanında ürettiğinden, p'ye asla ulaşamaz. Basit yeniden-üretim sürecinde kapitalistin elde ettiği artı-değerin tamamını lüks metalara yatırdığı varsayılmıştır; böyle bir durumda sermayenin tuhaf bir çelişkisi açığa çıkar. Sermaye genişleyerek kendisine dönme eğilimindedir; eğer bir kapitalist P' ile P arasındaki farkın tamamını lüks mallara harcıyorsa ve bu malların piyasadaki fiyatı yükselme eğilimindeyse, bir önceki dolaşım sürecinin sonunda edinebildiği lüks malları bir sonrakinde elde edemeyecektir. Bu farkı ortadan kaldırmak için artı-değer üretimini arttırmak zorundadır. Bu yeni durumda kapitalist, gerekli emek-zamanını azaltacak birtakım önemleler almak zorundadır; daha çok artı emek-zamanına el koyarak aradaki farkı azaltır ya da telafi eder. Şimdi toplumsal zaman ile lüks arasındaki bağlantı açığa çıkmaya başlıyor.

Lüks, toplumsal zaman üzerindeki tahakkümün –metada ve özel mülkiyette cisimleşmiş– gizlenmiş bir biçimidir. O hâlde kapitalizmde lüks, toplumsal zamanın emek-zamanı ve dolaşım zamanı olarak belirlemesinin yanı sıra emek-zamanının gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı biçiminde bölünmesini ve dolaşım zamanının hızlandırılmasını varsayar. Bu noktada lüks ile boş zaman arasındaki ilişkide gündeme getirilmelidir. Lüksün zorunlu geçim araçlarına göre durumu, boş zamanın emek-zamanına göre durumuna benzer. Boş zamanı olan tek sınıfın, aynı zamanda lükse sahip sınıf olması bunun bir örneğidir. Burjuvazinin boş zamanı, tıpkı lüks gibi, emek-zamanından ayrı bir varoluşa sahipmiş gibi görünür; proleter ise boş zamanı emek-zamanının bir uzantısı olarak ve dolaşım zamanının bir parçası biçiminde deneyimler. Burjuvazinin p-m hareketi için ek bir dolaşım zamanına ihtiyacı yoktur; çünkü lüks malların adresleri bellidir ve kriz, kıtlık veya bunalım

dönemleri dışında bunların dolaşımı en hızlı gerçekleşen sermaye dolaşımlarından biridir. O hâlde lüks ile toplumsal zamanın örgütlenmesi arasında derin bir bağ vardır: Yalnızca kendi geçim araçlarını üretmeye yetecek kadar çalışan bir toplumda, yani artı emek-zamanı ile gerekli emek-zamanı arasındaki ayrımın ortadan kaldırıldığı bir toplumda, lüks ile zorunlu geçim araçları arasındaki ayrım silinmeye başlayabilir. Artı-değere bir azınlığın el koymadığı bir toplumda, üretilen zenginlik a, p veya m biçimini alamaz; bu durumda emeğin verimliliği ve üretimdeki gelişme sonucu açığa çıkan toplumsal olarak kullanılabilir zaman bir sınıfın boş zamanına bir diğerinin de emek-zamanına çevrilmeksizin, serbest zamana dönüştürülebilir. Elbette tüm bunların oluşabilmesi için ve özellikle de toplumsal planda bir artı-zamanın açığa çıkabilmesi için coğrafi, iklimsel ve teknik şartların olgunlaşmış olması gereklidir.

Marx'ın basit yeniden-üretim konusundaki analizlerinde ilerlemeden önce, yukarıda ifade ettiğimiz bölünmenin ortadan kaldırılması sonucu niçin özgür zamanın değil de serbest zamanın açığa çıkabileceğini ifade ettiğimiz konusunda bir açıklık getirmeliyiz. Artı-değere el koyan özel mülkiyet ve üretim sisteminin, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ve sınıfsal tahakkümün ortadan kaldırılması bizi niçin özgür zamanın imkânıyla karşı karşıya getirmemektedir? Bu sorunun kapsamlı bir yanıtını bu çalışanın ancak üçüncü ve dördüncü bölümlerinde verebilecek durumda olacağız ama yine de dolaşım zamanı konusuna devam etmeden önce birkaç belirleme yapabiliriz. İlk olarak serbest zaman, kullanılabilir zamanın üretilmesine bağımlıdır. Üretim araçları üzerinde hiçbir özel mülkiyeti tanımayan, sınıfsal bölünmeleri aşmış bir toplum eğer kendi geçim araçlarını, birtakım coğrafi, iklimsel ve teknik sebeplerle kısacası nesnel şartlar yüzünden üretmekte güçlük çekiyor ve buna bağlı olarak ancak emeğin sınırlarını zorlayarak bu araçları yeniden-üretebiliyorsa, kullanılabilir zaman niceliği ya da toplumsal artı-zamanın üretmesi olanaksızdır. Yani böyle bir toplumda kullanılabilir zaman üretilemediğinden toplumsal zaman çalışmaya dönüştürülmek durumundadır. Kuşkusuz orada bir ölçü ve komuta olarak emek-zamanının ortadan kaldırıldığı ve dolayısıyla toplumsal zamanın, sermaye ilişkisine dâhil olmadığından, metalaştırılamayacağı öne

sürülebilir. Toplum şimdi kendi varlığını sürdürmek için üretim yapmaktadır. Fakat buradaki sorun serbest zamanın kullanılabilir zaman dolayımıyla kendisine dönüşmesi ve aslında emek-zamanı olmayan zaman kategorisinde kalmasıdır. O hâlde emek-zamanının varlığı kapitalist sınıf için boş zamanın varlığıdır; sermayenin ufkunda tanımlanan zaman kavramı ve pratiğini ortadan kaldırmadan sınıf ilişkisini ortadan kaldırmak, kapitalist zaman mefhumu, kendisini yeniden üreteceği bir tarihsel sahaya taşımak olabilir. Söz konusu toplum, çalışabilecek durumdaki tüm üyelerinin yalnızca 4 saat çalışmasıyla bütün geçim araçlarını üretebilen bir toplum olsa dahi, çözümlememize göre, emek ile arzu arasındaki negatif mantığı iptal edemez. Sorun insan toplumlarının yaşamak için üretmek zorunda olmalarında değil; üretim ile yaşamı, arzu ile emeği birbirine zıt biçimde kavramsallaştıran bir paradigma tarafından kavranmış olmalarındadır. Bu kavrayışa itiraz ediyorum. Söz konusu negatif mantığı def edebilmek için serbest zamanın değil özgür zamanın düşünceye getirilme olanağını ele alacağım. Sınırlı kaynaklar ile sınırsız ihtiyaçlar arasındaki bir aksiyomu kendisine temel alan kapitalist politik ekonominin bu cepheden eleştirisi ve feshinin felsefi temelini kurmak için Marx'la nereye kadar ilerleyebileceğimizi, onun düşüncesine içkin zaman kavramlarıyla çözümleyeceğim. Araştırmamızın bir sınır-çalışması olduğunu daha önce belirtmiştim. Serbest zamanın kullanılabilir zamana bağımlı olması olgusu, onun kapitalist zaman ekonomisinin bir unsur olmaya devam ettiğini ve Marx'ın düşüncesinin sınırlarında bir başka kavramın, bir başka deneyimin imkânının izlerinin bulunduğunu düşündürmektedir bana. İşte bu imkân, içerisinde bir *différance* taşıyan özgür zamandır. Sermayenin zamanla ilişkisinde sürekli olarak olumsuzlanan, eylem hâlindeki zaman özgür zamandır. Serbest zaman ise onun örtük biçimde olumsuzlayan emek-zamanını olumsuzlamakla yetinir; yani sermayenin toplumsal olarak kullanılabilir bir zaman niceliğini açığa çıkarmasına bağlıdır ve sermayenin *khronos*unun bir parçasıdır. Şu an hâlâ sermayenin *khronos*unun çizgisel ve döngüsel modellerini Marx'la birlikte çözümleme aşamasındayız. Güzergâhımıza ilişkin bu kısa ve zorunlu hatırlatmanın ardından şimdi tekrar basit-yeniden üretim sürecine dönebiliriz.

Marx'ın basit-yeniden üretim süreci hakkındaki örneklemelerinden biriniz izleyelim: toplam sermayenin (t) 10.000 libre iplik değerindeki 500 sterlin olduğunu varsayalım. Bunun 7.440 libre iplik değerindeki 372 sterlinlik kısmı değişmeyen-sermayeden (d), 1000 libre iplik değerindeki 50 sterlini değişen-sermayeden (v) ve 1560 libre iplik değerindeki 78 sterlinlik kısmı da artı-değerden (a) oluşsun.[276] Şimdi basit yeniden üretime göre ilk dolaşımını tamamlayan sermaye 78 sterlinlik bir artı-değeri kendisine ekleyerek P' biçimine ulaşmıştır; ancak 78 sterlinin tamamı kapitalistin özel tüketimi ve lüks mallarına ayrıldığından bir sonraki devrede R, 500 değil 422 sterlinlik bir değeri işleme koyar. Tüm diğer koşullar sabit kalmak kaydıyla, ikinci devrede üretilen 78 sterlinlik değer, kapitalist tarafından P' biçiminden p olarak çekildiği için, R, ikinci devrenin sonunda da değişmeden devam eder. Kapitalist her seferinde artı-değeri lükse dönüştürmekte ve sermayenin genişlemesini engellemektedir. Şimdi bu sürece işçi açısından bakıldığında, Marx'ın *para* ile *geçmiş emek* arasında kurduğu ilişki açığa çıkarılabilir:

> Eğer P''nden yalnız 422 sterlinlik başlangıç sermayesi tekrar yatırılacak olsa, diğer koşullar aynı olmak kaydıyla, işçiye bunu izleyen haftada P-E olarak, o hafta üretilen ipliğin yalnızca bir kısmı (1000 libre iplin para-değeri) ödenir. M-P'nin bir sonucu olarak, para, daima geçmiş emeğin ifadesidir.[277]

Aslında geçmiş emeğin iki biçimi vardır, bunlardan biri para diğeriyse meta biçimindedir. Bunlarda cisimleşen değer, canlı emek-gücüyle bir ilişkiye girmedikleri sürece, cisimleşmiş bir biçimde saklı kalır. Elbette değerin metada geçmiş emek olarak saklanması ile parada saklanması farklıdır; bu fark metanın zamanla olan ilişkisiyle paranınki arasındaki farktır. İkinciye göre ilki zamana karşı daha dirençlidir. Fakat üretken sermaye biçimine yatırılmadığı sürece piyasadaki dalgalanmalara karşı savunmasız hâle gelebilir veya bu süreci es geçerek P-P' gibi başka hareketler aramak zorunda kalır.

Kapitalistin özel tüketimi ve lüks malları satın alması sonucu, şimdi üretken sermaye devresindeki son R'den önceki M'nin neden M' olmadığı daha açıktır. Kapitalist,

---

[276] *A.g.e.*, ss. 85-86.
[277] *A.g.e.*, s. 89.

basit-yeniden üretimde, üretken sermayenin dolaşımından a'yı p biçiminde P' evresindeyken çeker ve M' M olarak tekrar R biçimine girer. Fakat Marx devrenin tamamına bakarak bir zamansal saptama daha yapar: "P-M zaman bakımından M-P'den farklıdır."[278] Peki, bu fark nereden ileri gelmektedir? Söz konusu olan satın alma zamanı ile satış zamanı arasındaki fark mıdır? Bir kapitalistin P-M hareketi, bir başkası için M-P anlamına gelir. Marx bir varsayımda bulunarak her ikisinin de metalarını aynı zamanda birbirlerine gönderdiklerini varsaysak bile, M-P hareketindeki P'nin geçmiş emeğe karşılık geldiğini; P-M'deki M'nin ise R'ye dönüşün bir aşaması olması sebebiyle, henüz artı-değerle yüklenmemiş metaları temsil ettiğini ifade eder. Çünkü M-P hareketi, R'den çıkışı ve P-M hareketi de R'ye dönüşü işaret etmekte ve zaman farkı burada kesintileriyle birlikte R sürecini varsaymaktadır. M-P hareketindeki P, emek-gücünün harcanmış olduğunu, yaratılan değerin bu biçim içerisinde saklı bulunduğunu gösterir, oysa üretken sermayeye girmek üzere olan M, gelecekte üretilecek metaların maddi biçimidir. Marx'ın buradan çıkardığı sonuç, bize, emeğin zamansallığı açısından son derece önemli bir belirleme yapma imkânı verir: "Böylece emekçi, ücret olarak kendisine ödenen para ile, kendi gelecekteki emeğinin ya da diğer emekçileri gelecekteki emeklerinin dönüşmüş biçimini almış olur."[279] Emekçinin ertelenmiş öznelliği, ücret-zaman ilişkisinde daima bir *sonralık* biçimini alır. Bu yüzden de emekçi, emek-gücünü satarak, canlı emeği geçmiş emeğe bağımlı kılan kapitalizm koşulları altında, gelecekteki emeğini satar. Şimdi Marx'ın *Grundrisse*'deki bir ayrımını tekrar bu bağlamda gündeme getirerek ilerleyebiliriz. Mekânda mevcut olan emek ile zamanda mevcut olan emek arasındaki ayrım, geçmiş emek ve gelecekteki emek açısından nasıl çözümlenebilir? Geçmiş emek mekânsallaştırılmış emektir, yani bir üretim aracında, bir metada cisimleştirilmiş ve hareketini yitirmiştir. Bu açıdan onun zamanı da mekânsallaştırılmış zamandır. Ancak gelecekteki emek, canlı bir potansiyelitedir; henüz edimselleştirilmemiş bir gerçekliktir. Gelecekteki emek ancak kapitalist zaman ekonomisinde satılabilir; mekânda mevcut olan emeğin zamanda mevcut olan

[278] *A.g.e.*, s. 90.
[279] *A.g.e.*, s. 90.

emeğe indirgenmesidir bu. Kendisini bir hareket olarak kurabilmek için sermayenin canlı zamana ihtiyacı vardır; onu ölü emek olmaktan kurtarabilecek başka bir şey yoktur. Sermayenin M-P hareketinde bir satış gerçekleşir ve buradaki P geçmiş emeği temsil eder; yani R'den artı-değerle çıkmış, içersinde artı-emeğin cisimleşmiş olduğu bir değeri barındırır. M-P hareketinin, kendisi açısından P-M anlamına geldiği kapitalist içinse P gelecekte pazara sürülecek metaların başkalaşmış bir biçimidir. Bu P, P-ÜA ve P-E biçimini alacak ve gelecekteki emeği satın alarak onun canlı zamansallığını mekânsallaştıracaktır. O hâlde burada çalışmamız açısından kritik önemde bir belirleme yapabiliriz: Kapitalist zaman ekonomisinde, *emeğin mekânsallaştırılması, sermayenin zamansallaştırılması* sonucunu doğurur ve sermaye ancak gelecekteki emeğe hükmederek ücretli emek sistemini sürdürebilir.

Para-sermaye devresinde, sermaye daha büyük bir değer niceliği taşıyan para biçiminde kendisine dönmekteydi; fakat üretken sermayeye dolaşımında söz konusu olan "meta üretimi için meta satın alınmasıdır."[280] Bu bağlamda incelememiz hem üretim ve dolaşım alanlarındaki toplumsal zaman örgütlenmelerine hem de metalar dünyasındaki rekabet-zaman dinamiklerini ele almak zorundadır. Örneğin Marx, R'den M'ye geçişi üretim alanına, M'den tekrar R'ye geçişi ise dolaşım alanına kaydeder.[281] Peki, neden bu ayrım gereklidir? R biçimindeki sermaye-değerin M'ye taşınması, üretken tüketimin gerçekleştiği süreci yani üretim alanını ifade ederken, M'nin R'ye dönüşmesi için P-M'nin gerçekleşmesi gerekir ve bu da dolaşım alanında olur. Eğer bu ayrım göz önünde bulundurulmazsa, toplumsal zamanın artı-değerin üretildiği kısmıyla artı-değerin taşındığı kısmı arasındaki çelişki, sermayenin kendi organik birliğinde aşmaya alıştığı çelişki örtbas edilmiş olur. Sermayenin R'den M'ye giden mesafeyi kat etme stratejisi ile M'den R'ye giden mesafeyi kat etme stratejisi birbirinden farklıdır. İlki için gerekli emek-zamanını azaltarak artı emek-zamanını arttırmakta ikincisi içinse mekânı hızla kat etmektedir. Üretken sermaye biçimindeki sermaye-değer metayı daha büyük bir değer niceliğine sahip bir başka metaya çevirmek zorundadır ve bu yüzden metalar dünyasındaki rekabet-

[280] *A.g.e.*, s. 92.
[281] *A.g.e.*, s. 91.

zaman ilişkileri burada doğrudan gündeme gelir. Eğer bir meta, pazara geç gelirse, bu durum, onun kullanım-değerinin tümüyle ortadan kalkmasıyla değil ama bir başka meta tarafından ikame edilmesiyle sonuçlanabilir. Böyle bir gecikme hâlinde, eldeki metayı daha ucuza satmak zorunda kalan kapitalist için, üretim sürecine kaynak aktarımı yapmak da güçleşecektir. Diyelim ki meta piyasa değerine uygun olarak satıldı, şimdi R'yi yeniden başlatabilmek için yeniden bir P-M hareketi gerekecektir. Eğer bu hareket birtakım engeller sonucu gerçekleşemiyorsa, bu durumda, sermaye-değer niceliği para-biçiminde sıkışır ve elde R'ye yatırılamayan bir para birikimi oluşur. İşte Marx bu istek dışı oluşan birikime *para-yığma* demektedir.[282]

Şimdi bu noktada R evresinin R' olarak yazılabileceği birikim meselesine ve genişletilmiş yeniden-üretime geçebiliriz. Sermayenin en önemli özelliklerinden biri artı-değer üretmekse bir diğeri de üretilen artı-değerin sermayeye dönüştürülmesidir. Kapitalizm açısından ikincisi en az ilki kadar zorunlu bir evredir. Yani gerçekte kapitalist tüm artı-değeri lüks mallara ve özel tüketimine harcamış olsaydı, yani basit yeniden-üretim ekseninde sıkışmış olsaydı, sermayenin zamanla ilişkisi de tek yönlü olur ve bu da onu zamanın yıpratıcı ve yok edici etkileri konusuna daha dirençsiz hâle getirebilirdi. Ne para-yığma gibi bir durum ortaya çıkabilirdi ne de kapitalizmin krizleri onun kendisini yeniden-üretmesinin araçları hâline gelebilirdi. Ayrıca sistemin mantığı böylece şu sefahat ve zevk sınıfı burjuvazinin kendi öznel ve iradi kararlarından ibaretmiş gibi görünebilirdi. Oysa sermayenin zorlayıcı yasaları burada devreye girer ve kapitalistin tüm artı-değeri kendi lüksü için harcayamayacağı bir rekabet-zaman dinamiği oluşturur. Gerçekte, sermaye kendisine daha büyük bir değer niceliği biçiminde dönemiyorsa, bu durum, onun, diğer sermayelerle rekabetinde geri düştüğü anlamına gelir; örneğin kapitalist artı-değerle yüklü metaları piyasaya zamanında sokamamış ve sermayenin dolaşım hızı düşmüş olabilir. Kendisine daha büyük bir değerle dönemeyen ve üretilen artı-değeri sermayenin genişleme sürecine dâhil etmeyen bir kapitalist, elde ettiği kâr ile ana sermayesi arasındaki organik ilişkiyi yok ederek toplam sermayesinin kendi varlığını sürdürme gücünü de yok etmiş olur. Çünkü sermaye ancak büyüyerek, genişleyerek

[282] *A.g.e.*, ss. 94-95.

yaşayabilen bir varlık biçimine sahiptir; bu büyüme gerçekleşmediği zamanlarda oluşan değer kaybını telafi edecek mekanizmalar sermayenin varlık biçimine veril değildir. Ancak genişleyerek varolabilen sermayelerin birbirleriyle olan rekabetlerinin yapısı, aralarındaki çatışmalar sonucunda daha küçük kapitalistlerin büyükler tarafından yutulmasıyla ve teklerlin oluşmasıyla sonuçlanabilir. Burada tekel ve rekabet teorisine ayrıntılarıyla girmeyeceğiz, sadece kapitalist zaman ekonomisinde sermaye ile zamanın ilişkilerinde "fazla" kategorisinin rolünü ve ancak genişleyerek varolabilen sermayenin özgül çelişkisini göstermek istiyoruz. O hâlde kapitalizm açısından, artı-değerin üretilmesi kadar artı-değerin sermayeye dönüştürülerek genişletilmiş yeniden-üretimin sağlanması da elzemdir bu sebeple üretken sermaye devresindeki ilk R genişletilmiş yeniden-üretimde R' biçimini alır. Marx'ın bir ifadesi, sermayenin genişlemesiyle muhafazası arasındaki bağıntının bize onun varlık biçimini daha derinlemesine tartışma ve toplumsal zamanın örgütlenmesiyle ilişkilendirme imkânı verebilir: "Sermayesindeki devamlı büyüme, bu sermayenin korunmasının koşulu hâline geliyor."[283] Bu varlık önce kendisini koruyup sonra da varlığını genişletmeye çalışan değer varlıklarından farklıdır. Onun genişlemesinin koşulu korunabilmesi değildir; aksine, korunmasının koşulu genişletilebilmesidir. Burada genişleme ve korunma ilişkisini "imkân" üzerinden okursak, sermayenin genişletilebilir olmasının onun korunabilir olmasından farklı olduğu açığa çıkar.

Sermaye, tek başına korunabilir değildir, o, ancak genişletilerek korunabiliyorsa basit yeniden-üretimde ortaya çıkan tablo korunamayan ve yok olmaya yüz tutan bir sermaye resmi sunar. Burada sermaye toplumsal ilişki ve güç olmaktan çok lüks için artı-değer üretimine dönüştürülmüştür ve artı-değer ile sermayenin özü arasındaki bağlantı zamanla koparılmıştır. Dolayısıyla basit yeniden-üretimde R süreci, artmış üretken sermayeye dönüştürülemez. Genişletilmiş yeniden-üretimde ise "R…R' biçiminde bir devre söz konusudur fakat Marx'ın bu noktadaki bir uyarısı son derece önemlidir. Bu süreçte R', sermayenin artı-değer ürettiği değil, üretilen artı-değerin

[283] *A.g.e.*, s. 96.

sermayeye dönüştürüldüğünü ifade etmektedir.[284] Peki, artı-değerin üretilmesinin toplumsal zamanın örgütlenmesi üzerindeki etkisiyle artı-değerin sermayeye dönüştürülmesinin etkisi aynı biçimde belirlenebilir mi? İlk bakışta, artı-değerin üretilmesi onun sermayeye dönüştürülmesinin koşulu olarak görünür, fakat sermaye kendisini ancak genişleterek koruyabildiğinden, artı-değerin sermayeye dönüştürülmesi artı-değerin üretilmesinin koşulu hâline gelir. Burada önce-sonra ilişkileri artı-değerin üretilmesiyle birlikte değişime uğrar. Şimdi artı-değer genişletilmiş sermayenin bir parçasıdır; yani önce gelen ile sonra gelen yer değiştirir. Bu açıdan Marx'ın düşünce sisteminde önce gelen doğrudan doğruya koşula ve sonra gelen de onun koşulu olduğu şeye tekabül etmez. Eğer sermaye kendisini genişletmeden varlığını sürdürebilseydi, bu durumda önce-sonra bağıntısının sabit kaldığı düşünülebilirdi. Ancak artı-değer bir kez üretilip sermayenin değeri arttırıldığında, bu artı-değerin yeniden sermayeye dönüştürülmesi bir sonraki artı-değerin koşulu hâline gelir. Şimdi basit yeniden-üretime dönersek, üretilen tüm artı-değerin kapitalistin özel tüketimine ve lüks malları satın almasına harcanması demek, sermayenin genişlemeden kendisine dönmesi ve dolayısıyla artı-değerin tekrar sermayeye dönüştürülememesi demektir. Böyle bir durumda artı-değer üretimi lüks tüketim mallarının üretimi için gerçekleşir kendinde ve kendi için bir erek hâlini alamaz. Buna bağlı olarak toplumsal zaman da emek-zamanı biçiminde örgütlenir fakat dolaşım hızı sabit kalır. Tek bir sermaye açısından düşünürsek, onun korunması mümkün değildir; yani diğer sermayelerle rekabet ilişkisinde toplumsal gücünü kaybederek zayıflar. Peki, bütün sermayelerin basit yeniden-üretim biçiminde belirlendiğini varsaydığımızda karşımıza nasıl bir tablo çıkar? Kendilerini genişletmeyen ve sadece burjuvazinin lüks tüketim mallarının üretimi için artı-değer üretimi yapan bir toplumsal örgütlenme olabilir mi? Böyle bir toplumda, sermayeler arasındaki rekabet, burjuvazinin lüks mallara erişim için gerçekleştirdikleri rekabete bağımlıdır; bu yüzden de kapitalistler, işçinin emek-zamanını göreli artı emek-zamanı biçiminde örgütlemeye gerek duymadan sadece mevcut artı-değeri yeniden üretmeye çalışırlar. Oysa kapitalist toplumda böyle bir durum yalnızca kurgusal

[284] *A.g.e.*, s. 97.

düzeyde, hipotetik biçimde düşünülebilir. Gerçekte kapitalist, sermayesini genişletmediği takdirde onu koruyamayacağının farkındadır. O hâlde şu belirlemeyi yapabiliriz: Artı-değerin üretilmesi, artı emek-zamanını ve genel olarak emek-zamanını ve üretim alanını ilgilendirirken, artı-değerin sermayeye dönüştürülmesi dolaşım zamanının konusudur. Bu artı-değer, üretken sermaye devresinde, M'den R'ye bir geçiş yoluyla sermayeleştirilir. Fakat M'den R'ye doğru gerçekleşen hareket üretim alanına değil, dolaşım alanına aittir. Bu yüzden artı-değerin üretilmesi, toplumsal zamanın üretim alanına ve emek-zamanına kaydedilmesi sonucunu doğururken artı-değerin sermayeleştirilmesi toplumsal zamanı dolaşım alanına ve dolaşım zamanına göre disipline eder.

Genişletilmiş yeniden-üretimde R' biçiminin artı-değerin üretilmesi değil onun sermayeye çevrilmesini imlemesinin sebebi şimdi açıktır; buradaki R', birikmiş sermaye-değeri ifade etmekte ve sermayenin genişlemesinin niçin onun koşulu hâline geldiğini göstermektedir. Demek ki artı-değeri sermayeye dönüştürmeyen bir kapitalist dolaşım zamanı üzerindeki kontrolünü yitirmektedir. Diğer yandan dolaşım zamanına müdahale edemediği takdirde elindeki değer niceliğinin R ile bağlantıları da ortadan kalkar. Şimdi genişletilmiş yeniden-üretimde artı-değer üretiminin amacı, üretilen artı-değeri sermayeye dönüştürmektir. Böyle bir manzarada sermayenin, emek-zamanı üzerindeki disiplininin yoğunlaşacağı, genişleme eğilimi sonucunda göreli artı emek-zamanının arttırılacağı ve dolaşımını daha hızlı yapan sermayelerin ayakta kalma yani büyüme imkânlarının da buna bağlı olarak artacağı söylenebilir. Fakat Marx genişleme eğiliminin sürekliliği ve devamlılığı üzerinde vurgu yapar. Yani bu eğilim birkaç devre sonunda terk edilecek türden bir ivme değildir. Onun kapitalist için zorlayıcı bir yasa hâlini alması da bu süreklilikle bağlantılıdır. Eğer bu süreklilik kesintiye uğrarsa yukarda sözü edilen para-yığma gibi durumlar oluşabileceği gibi, kapitalistin metaları pazara geç girerek piyasa değerinin altına düşerler. Bu da gösteriyor ki, metaların zaman karşı direnci ile onların pazara geliş süreleri arasında bir bağ vardır. Eğer bir meta pazara tam zamanında getirilmemişse, ki bu durumda onun zamanından erken sunuluşu da piyasa değerinin düşmesine yol açabilir, onun kullanım-değeri anbean mübadele-değerini taşıyamaz hâle gelir.

Kullanım-değeri ortadan kaybolmaz ama erken geldiği için daha yeni olanlarla rekabetinde ve geç kaldığı için de önce gelenlerle rekabetinde geriye düşerek, kullanım-değerinin mübadele-değerini taşıyarak kendisini gerçekleştirmesi engellenir. Bu dolaşım sürecindeki engelleri aşmanın bir yolu Marx'ın *yedek fon* adını verdiği durumdur. Değer, metanın bu satış zamanının uzamasıyla, meta biçiminde sıkışmıştır. R'den M' olarak çıkan meta-sermayenin paraya çevrilmesi ve tekrar R' içerisinde artı-değerin sermayeleştirilmesi gereklidir. O hâlde M'-P' evresi ortalama gerçekleşme süresinden ne kadar uzun olursa, değerin para-biçimine dönüştürülmesi de o kadar *gecikir*. Bu arada sermaye para-biçimini almakta geciktiği için yeniden-üretime yatıracağı üretim araçlarının fiyatı da artmış olabilir, işte bu engeli aşmak için eldeki para-yığını kullanılabilir. Bu anlamda yedek fon, devredeki düzensizlikleri aşmak için kullanılır.[285] Fakat devreyi dengelemeye dönük bu gibi hamlelerin amacı şimdi artı-değer üretmekten ibaret değildir; aynı zamanda artı-değeri sermayeye çevirmektir. Bu noktada kapitalistin iradesi egemen değildir; o, genişletmeden koruyamadığını fark ettiği bir toplumsal güç ve ilişkinin zorlayıcı yasalarına tabidir; fakat bu arada kendi lüks tüketiminden vazgeçmiş de değildir. Gerçekte basit yeniden-üretim kapitalist üretim ve dolaşım sisteminin varsayımsal bir haritasını verir, ancak kapitalistin lüksünün kaynağını da net bir biçimde gösterir. Nasıl ki kapitalistin üretilen bütün artı-değeri lükse yatırdığını varsaymak saçmaysa bu değer niceliğinin tamamını tekrar üretken sermayeye çevirebildiğini söylemek de saçmadır. Kendi özel tüketimi ve lüksü için üretilen artı-değerin bir kısmını kendine ayırır. Burada belirtilmesi gereken şey, genişletilmiş üretimin bir kısmının lükse ayrılmasının genişletilmiş üretimin doğasını değiştirmediği şeklindedir.

Artı-değerin üretilmesi ve üretilen artı-değerin sermayeleştirilmesi, kapitalist zaman ekonomisinde toplumsal zamanın örgütlenme sürecinin iki eksenli ve bütünleşik yapısını göstermesi bakımından bir arada ele alınmalıdır. Ancak daha ilk artı-değer üretiminde bu artı-değer niceliğinin yeniden sermayeleştirileceği aksiyomatik olarak belirlenebilir. Kapitalist zaman ekonomisinin terimleriyle söylersek, eğer sermaye artı emek-zamanına el koyuyorsa, toplumsal zamanın dolaşım zamanının hız ve

[285] *A.g.e.*, s. 91.

yoğunluğuna tabi kılınacağı daha bu ilk el koymada örtük biçimde varsayılır. Böylece basit yeniden-üretimde mutlak olarak belirlenen artı emek-zamanını, genişlemenin sürekliliği sebebiyle, göreli artı emek-zamanı biçiminde düşünmek gerekir. Çünkü toplumsal zamanın homojen ânlara bölünerek kat edilmesi sermayenin genişlemesi açısından yeterli değildir; onu derinliği ve yoğunluğu önem kazanmıştır. Yine artı-değerin sermayeleştirilmesi, toplumsal zamanın çizgisel *khronos*un yanı sıra döngüsel bir *khronos* temsiliyle birleşmesine yol açar. Fakat burada sürekli genişleme fikri, biraz daha detaylı ele alındığında, toplumsal zamanın sermayenin tarafından çizgisel ve döngüsel süreçlerde kat edilme hızı ve yoğunluğun nasıl arttırıldığı daha açık biçimde görülebilir. R, R' hâline geldiğinde toplumsal artı-zamanın bir kısmına el koyulmuş demektir. Kuşkusuz bu kısım kullanılabilir zaman niceliği olarak belirlenmiş ve yeniden emek-zamanına dönüştürülmüş toplumsal zamanın bir kısmıdır. Fakat R' bir sonraki sürecine R olarak başlayacağından, öncekine göre ya daha yoğun, ya daha uzun ya da hem daha yoğun hem de daha uzun bir toplumsal artı-zaman niceliği gerekecektir. Süreç şöyle ilerler: "…R…R'…R…R'…R…R'…" Dolayısıyla aslında son R'yi, R yerine R''''' şeklinde temsil etmek gerekir; fakat söz konusu olan artı-değerin sermayeleştirilmesi olduğundan, artı-değer şimdi toplam sermayenin bir parçası hâline gelmiş, ona aşılanmıştır. O hâlde sermayenin sürekli genişletilmesi demek, toplumsal zamanın "her gün her saat" kat edilme hız ve yoğunluğunun arttırılması, toplumun kendi varlığını üretmek için toplumsal olarak gerekli zamanın kısaltılması, sermayenin kendisini genişletmesi için toplumsal olarak gerekli zamanın arttırılması demektir. Burada sermayenin toplumsal olarak kendisini genişletmesi için gerekli zaman, toplumun artı-zamanıdır. Yani emeğin verimliliği veya coğrafi, iklimsel bir zenginlik sonucu oluşmuş toplumsal artı-zamanın, sermayenin korunması ve genişletilmesi için gerekli zamana dönüştürülmesidir. Burada ilginç bir mantık vardır: Kapitalist zaman ekonomisinde gerekli veya zorunlu olanın zıttı lüzumsuz veya özgür değil; artı veya fazla olandır. Gerekli-emek, artı-emekle, gerekli emek-zamanı artı emek-zamanıyla bir karşıtlık içerisindedir. Sermayenin *khronos*unda bu karşıtlık tümlenir; fakat kutuplardan birinin aleyhine bir süreçtir bu. Göreli artı-değer üretiminde,

gerekli emek-zamanı azaltılarak artı emek-zamanı arttırılır; sermayenin sürekli genişletilmesi bunu zorunlu kılar. Demek ki özgür zaman kavramı, bu gerekli-artı veya zorunlu-fazla dikotomisinin ötesinde bir anlam evreniyle bağlantılıdır. Sermayenin sonsuz genişleme eğilimine indirgenemeyen, mekânsallaştırılmamış ve belirlenmemiş bir zaman. Sermayenin *khronos*u, böyle bir zaman kavramını ele geçirememektedir; hatta ilksel birikimde ona el koymaya çalıştığında, kendi ufkuna ancak bir "kötü sonsuzu" koyabilmektedir.

Sermayenin bu kötü sonsuzu ile onun ebedi dönüş idealini ileride ele alacağız ve sermayenin sonsuz genişleme ve sosuz dönüş eğilimini bu eksenlerde bakımından çözümleyeceğiz. Fakat bundan önce hem meta-sermaye devresini hem de sermayenin mekânı yok etme dürtüsünü ele alacağız.

2.2.3. Meta-Sermaye Devresinde Zaman

Marx, *Kapital*'de, meta-sermaye devresinin genel formülünü "M'-P'-M … R … M'" biçiminde verir.[286] Peki, bu devrenin ilk terimi olan meta, neden M' biçiminde simgelenmiştir? Şimdi M'=M+m olduğundan, ilk terimin hemen öncesinde bir "R …" süreci bulunduğunu varsayabiliriz. Fakat nasıl ki para-sermaye devresi para-biçimiyle, üretken sermaye biçimiyse R süreciyle başlıyorsa, meta-sermaye devresi de meta biçimiyle başlatılır. Aslında burada söz konusu olan sermayenin toplam dolaşım sürecinden (Td) alınan bir kesittir; bu kesiti değerin meta-biçimi üzerinden aldığımızda karşımıza artı emek-zamanının cisimleştirildiği bir meta niceliği çıkar. Buradaki kritik nokta, metadaki değer büyüklüğünün değişim sürecinin daima "… R …" sürecinde yaratılması ve P' biçiminde korunarak aktarılmasıdır. Sermayeyi genişleten ve koruyan süre bu dizide açıkça görülebilir. Her ne kadar R aracı bir süreç gibi görünse de sermayenin toplam dolaşımında, üretim alanı dolaşım alanının bir aracısı olduğu kadar, dolaşım alanı da üretim alanının bir aracısı gibi görünebilir. Marx'ın bu noktadaki yönelimi, bu iki alanı, kendi varlığının mekân-zamansal örgütlenmesi için organik bir birlik biçiminde kuran sermayenin hareket tarzlarına içkin çelişkileri açığa çıkarmaktır. Bu çelişkiler dolaşım alanına veya üretim alanına

[286] *A.g.e.*, s. 108.

özgü çelişkiler olabileceği gibi genel olarak dolaşım zamanı ile üretim zamanı arasındaki karşıtlık üzerinden de gelişebilir. Değer eğer arttırılmadan korunamayan bir varlık ise, onu parada veya metada saklamak, mübadele yoluyla onu sürekli genişletmek mümkün olamaz. Değerin, üretken sermaye biçiminde hem biçiminin hem de büyüklüğünün değişmiş olduğunu biliyoruz; üretken sermayenin aynı zamanda üretken tüketimin gerçekleştiği üretim alanına ait olduğunu düşündüğümüzde, "… R …" sürecinde üretilen artı-değerin yeniden sermayeye dönüştürülmesi zorunluluğu, sermayenin üretim ve dolaşım alanlarını organik bir birlik biçiminde kurmasının zeminini oluşturur. Fakat Marx burada çarpıcı bir belirleme daha yapar ve "üretken tüketim" kavramının sınırlarını yeniden düşünmemizi sağlar. *Kapital*'deki meta-sermaye devresi analizinde Marx, üretken tüketimin işçinin bireysel tüketimini de içerdiğini ifade ederek, dikkatimizi emek-gücünün yeniden-üretimine çevirir. Demek ki üretken tüketim şimdi sadece üretim sürecinde hammadde ve üretim araçlarının tüketilmesinden ibaret değildir, bu tüketim tek başına artı-değer üretimi sağlayamaz. Bir metadaki değerin hiçbir artı-değer eklenmeden üretim sürecine sokulduğunu ve oradan aynı şekilde çıktığını varsayalım: "M … R … M". Bu biçimdeki bir dizi ilk maddi koşul olan artı-değer üretiminin gerçekleşemediğini, üretime girmeden önceki değer niceliğinin üretilen metaya aynı şekilde aktarıldığını gösterir. Kuşkusuz ilk ve son metalar niteliksel olarak birbirlerinden farklıdırlar. İlki demir ve makineleri kapsayan bir meta niceliği, sonuncusu ise demirden bir para kasası olabilir. Fakat ilk meta ile son meta arasındaki nitel ve nicel farklar, emek-gücü metasının artı-değer üretimi olmadan nasıl gerçekleşebilir?

Elbette bu noktada otomasyon, robotizm ve kendi kendine işleyen başka sistemler örnek gösterilebilir ve belki de çağımız emeğin ontolojik dayanak noktalarını ortadan kaldıran bir başka ivmeyle hareket etmektedir. Bu durumu son bölümde ele almayı düşünüyoruz. Şimdi Marx'ın döneminin koşulları üzerinden bakalım. Demiri ve makineyi üretim sürecinde tüketerek onu bir ara kasası hâline getiren emek-gücü, ilk metayı niteliksel olarak ondan farklı başka bir metaya dönüştürmekle kalmamış aynı zamanda ilk metada cisimleşmiş ölü değeri canlandırmış ve onu çoğaltarak son

metaya aktarmıştır. Bu süreçte tüketilen organik güç, emek-gücüdür; tüketilmesi yoluyla kendisinden daha büyük bir değer niceliğini metaya ekleyebilen yegâne şey odur. Bu yüzden üretken tüketimin iki yönü olduğunu ifade etmemiz gerekir; üretim araçlarının ve hammaddelerin tüketimi ile emek-gücünün tüketimi. Elbette bunlar sermayenin değişmeyen ve değişen kısımlarını oluşturduklarından, ilişkisel bir bütün olarak alındıklarında, sermayenin değişen kısmının değişmeyen kısmını tüketerek kendisini tükettiği ve bu tüketim sonucunda artı-değerle yüklü bir meta biçimine ulaşıldığı sonucuna varabiliriz. Bu tüketim gerçekleştikten sonra, artı-değerin sermayeleştirilme sürecine geçilir. Fakat üretim ve dolaşım organik bir birliğe sahip olduklarından, meta-sermaye devresinin ilk aşaması meta formunda başlatılır. Devrenin M' ile başlatması, değer biçiminin dolaşım alanındaki farklılaşma sürecini, yani M' terimindeki artı-değer niceliğinin sermayeleştirilme sürecini gösterir. Ancak dikkat edilirse P' biçiminden sonra M gelmektedir ve burada p'nin M'ye m biçiminde çevrilmediğini görürüz. Bu p nereye gitmiştir? Meta-sermaye devresi bize bunun yanıtını vermez; kapitalistin bireysel tüketimine ayrılmış; bir yedek fon olarak saklanmış veya ayı kapitalistin bir başka sermaye devresine yatırılmış olabilir. Fakat tekil bir sermayenin devresi olarak incelediğimizde üretilen artı-değerin bu sermayenin genişletilmesi için kullanılmadığını görürüz. Oysa daha yakından baktığımızda, P'-M hareketinin zorunlu olduğunu görürüz; çünkü lüks tüketim malları almasa bile kapitalistin kendi bireysel tüketimi için buradan bir kısmı çıkarmak zorunda olduğu açıktır. O hâlde meta-sermaye devresi bize, emekçinin bireysel tüketimi üretim sürecinde gerçekleşirken kapitalistin bireysel tüketiminin dolaşım sürecinde yer aldığını gösterir. İşçinin bireysel tüketimi için gerekli satın alma zamanları yani sürekli yapmak zorunda olduğu P-M hareketi, sermayenin dolaşımı tarafından içerilir fakat onun emek-gücünün tüketimi üretim alanında yer alır. Kapitalist ise üretim alanına emek-zamanı bakımından tabi olmadığından onun hem satın alma zamanı hem de bireysel tüketimi kendi boş zamanı içerisinde ortaya çıkar.

Toplumsal zamanın belirlenmesi açısından meta-sermaye devresi bize, P'-M'de eksilen değerin "… R … M'" içerisinde telafi edildiğini gösterebileceği gibi, burada

arttırıldığını da gösterir. Bu durumda ilk M' ile son M' aynı değer niceliğini göstermez. Yani kapitalist P' biçiminden tüm p'yi çıkarmamış olabilir. Kapitalistin bireysel tüketimi eğer tüm p'yi lüks mallara ve kendi bireysel tüketimine harcamışsa, üretim süreci bir telafi biçimini alır ve sermayenin genişletilebilmesi için daha yoğun bir artı-değer üretimi süreci gerçekleştirilmelidir. Ancak bu da yeterli değildir; lüks tüketim mallarının ve bireysel tüketimin değer niceliğinin bir sonraki devrede üretilen artı-değer niceliğinden daha az olması gerekir ki sermaye kendisine genişlemiş biçimde dönebilsin.

Marx'ın bu noktada "toplam dolaşım süreci" ve "toplam süreç" kavramlarını devreye soktuğunu görüyoruz. Toplam dolaşım süreci, bütün devrelerdeki dolaşım alanının yerine yazılarak formülleri sadeleştirmemize yarar ve dolaşım sürecinin nerede bir önkoşul nerede bir sonuç şeklinde belirdiğini, koşulun bir sonuca ve sonucun da bir koşula nasıl dönüştüğünü görmemizi sağlar. Toplam süreç ise üretim ve dolaşım süreçlerinin birliğidir ve dolaşım ile üretimin birbirlerine göre konumlarını ve dolayım ilişkilerini sermayenin birliği içerisinde gösterir. Örneğin üretken sermaye devresinde, dolaşım üretimin aracısı, para-sermaye devresinde ise üretim dolaşımın bir aracısı şeklinde belirlenir.[287] Marx'ın bu devrelerin analizlerinden çıkardığı en önemli sonuçlardan biri şudur: "Her üç devrede de ortak olan şey, değerin kendisini genişletmesinin belirleyici amaç, itici güç olmasıdır."[288] Sermayenin bu sürekli dönüşü, sürekli genişleyerek dönme eğilimi, kaynağını, artı-değer üretimiyle artı-değerin sermayeleştirilmesinin birliğinden alır. Fakat burada belirtilmesi gereken şey, bu üç devrenin birbirinden yalıtık olmadığı birbirine geçtiği ve her bireysel sermayenin "aynı anda" bu üç devrede de yer aldığıdır.[289] Demek ki bireysel bir sermayenin, özellikle de sanayi sermayesini buna örnek verir Marx, bir kısmı meta-sermaye bir kısmı para-sermaye ve bir kısmı da üretken sermaye biçimlerinde bulunur ve toplam sermayenin devresi açısından söz konusu devreler birer evre olarak belirir.[290] O hâlde üç evrede aynı anda bulunan sermaye-değer kendi devresini

[287] *A.g.e.*, s. 115.
[288] *A.g.e.*, s. 115.
[289] *A.g.e.*, s. 116.
[290] *A.g.e.*, s. 119.

hem biçim hem de büyüklük başkalaşımları geçirerek, yani hareket ederek kurar. Fakat burada karşımızda ontolojik ve zamansal bir sorun vardır. Değer nasıl hareket etmektedir? Bu hareket dinamiği, değerin zamanla ilişkisine dair bir belirleme yapma imkânı verebilir mi bize?

Şöyle bir soruyla başlayalım. Değer bir soyutlama olarak nasıl varlık kazanmaktadır? Marx'a göre kapitalist toplumda değer, bağımsızlık kazanmış bir soyutlamadır; ancak bir soyutlama olması onun edimsel düzeydeki hareketinin temelini ortadan kaldırmaz; bu soyutlamayı kuran toplumsal ilişkiler, sermayenin toplumsal ilişkileri olarak belirlendiğinden, şimdi karşımızda daima sermaye-değerin hareketi olarak vardır. Bu anlamda değerin toplumsal varlığı, topluma ait bir zenginliğin varlığıyla değil, sermayenin genişletilmesi ve korunması için geçilmesi gereken devrelerdeki hareketin varlığıyla temsil edilir. Marx'ın değeri, özellikle sanayi sermayesi içerisindeki hareketi dâhilinde, *in actu* bir soyutlama olarak belirlemesi de karşımızda edimsel düzeyde işleyen bir toplumsal ilişkisi, bir sermaye hareketi olduğunu açık biçimde göstermektedir.[291] Fakat ontolojik sorun burada hareket, varlık ve biçim kavramları arasındaki bir analizi de zorunlu kılmaktadır. Değerin zamanla bağlantısı da onun hareket dinamiği üzerinden kurulabilir. Bence Marx, burada, soyutlamanın kaynağının tahlilini yaparken varlığı hareket olarak düşünmektedir; çünkü duran bir şey olarak bakıldığında değer ne bir varlık ne de bir ilişki olabilir. Değerin bağımsız bir varlık kazanabilmesi için sermayenin meta, para ve üretken sermaye biçimlerinde yolculuk yapması ve bunun toplumsal bir ilişki olarak değer ilişkisini bir öz, bir büyüklük ve bir biçim olarak kurabilmesi gereklidir. Bu açıdan kullanım-değeri, mübadele-değeri ve değer, üç ayrı ve ilişkili kavrama tekabül eder. Örneğin bir metanın kullanım-değerinin onun mübadele-değerini taşıması ne anlama gelir? Burada değer ile zaman arasındaki ilişkilerin bir boyutunu görebiliriz. Her M-P hareketi, yani satış, bu hareketin muhatabı tarafından P-M yani satın alma olduğundan, metanın piyasada hareket edebilmesi için onun mübadele-değerinin gerçekleştirilmesi gerekir. Bu gerçekleştirme edimi ise onun kullanım-değerinin aracılığı olmadan mümkün değildir. Yani, metanın varlığının bir yönü olan

[291] *A.g.e.*, s. 119.

kullanım-değeri, onun dolaşım zamanının üst sınırını gösterir. Eğer bu üst sınır aşılmışsa, kullanım-değeriyle birlikte mübadele-değeri de ortadan kalkar. Dolaşım zamanının üst sınırına varılıncaya kadar hareket edemeyen sermaye-değer, kendi varlık koşullarını yitirmiştir. Demek ki değerin bir sermaye biçimi içersinde sabitlenmesi, kapitalist üretim açısından aşılması gereken bir engeldir. Örneğin para-sermaye devresi içerisinde p ile artmış olan para-biçimindeki değer niceliği, R'ye yatırılacak metaları pazarda bulamıyor ve mevcut biçimi içerisinde sıkışıp kalıyorsa, hem rekabet-zaman ilişkileri hem de piyasanın zamanlama prosedürleri (erken-geç) tarafından bir değer ilişkisi olarak varlığını koruyamaz hâle gelir. Fakat değerin biçim değiştirmek zorunda oluşu sebebiyle ortaya çıkan hareketi onun korunmasını tek başına sağlamaz. Yani, sermaye-değer ancak genişletilerek korunabileceğinden, değerin biçim başkalaşımı ile büyüklük başkalaşımları, bir dizi ardışık, çizgisel ve son tahlilde döngüsel devrelere dönüşür. O hâlde açıktır ki kapitalist üretimde bu *in actu* soyutlamanın temel hareketi kendini sürekli genişletmektir. Burada onun karşısına çıkan her şey, ilk bakışta bir engel ancak sermayenin organik birliği bakımından bir imkândır. Sermaye-değerin hareketi kavramsal olarak iki ayrı şekilde belirlenebilirken gerçekte bu iki hareket devresel ve döngüsel bir süreçte birleşir. Bu süreç, yeniden başlamamak üzere sona erdiğinde, değer sıkıştığı biçimde bir süre daha varlığını sürdürür ancak koruyamaz. Bu da demek oluyor ki duran bir şey olarak değer, kendi özdeşliğini ancak içerisine girdiği biçimin zamansal sınırları el verdiğince sürdürebilir; oysa hareket hâlindeki değer, hem biçimsel hem de maddi bir başkalaşımdan geçerek, yani kendisini farklılaştırarak kendi özdeşliğini kurar. Demek ki sermaye-değer, soyut ve durağan bir özdeşlik değildir; değerin, kapitalist koşullar altında, böyle bir varlığı ne sürdürmesi ne de genişletmesi olasıdır. İlginç ama sermaye kendisi için dışsal olarak koyulmuş engelleri kendi iç sınırı biçiminde gördüğünden, mesela dolaşımdaki bir tıkanıklık olsun bu engel, ona karşı gelişen her blokaj onun kendi özdeşliğini kırmasının bir imkânını da beraberinde getirir. Elbette bu blokaj eğer bu özdeşliği ortadan kaldıracak kadar güçlüyse, hareketinin durdurulmasıyla değer de kendi varlık koşullarını yitirir. Fakat onun kendisinden farklılaşma hareketi, içerisine girdiği biçimlerle ve temel amacın genişleme olması

sebebiyle, farkı *fazla* olarak kurar. Bu fazlayı kendi bünyesine eklemlemekle genişleme hareketi tamamlanmış olmaz; bu fazla değerin özdeşliğine eklenen bir yardımcı öğe gibi düşünülmemelidir. Eğer böyle olsaydı sermayenin niceliksel artışından başka bir şey söz konusu olmayabilirdi; oysa örneğin meta-sermaye devresinde görebileceğimiz gibi ilk meta ile son meta arasında niteliksel farklar da oluşabilir. Çözümlememize göre, sermaye-değer kendisini üç özdeşlik formu içerisinde *aynı anda* var etmek gibi, daha önce politik ekonomi açısından mümkün olmayan ve kapitalizme özgü bir hareket biçimine sahiptir; bu hareket biçimi içerisinde değerin özdeşliği, içerisine girdiği biçimlerle korunur fakat bu özdeşliği mümkün kılan şey onun nitel ve nicel genişlemesini sağlayan farklılaşma hareketidir. Sermaye-değer, farklılaşabildiği için bu özdeşlik biçimlerine girebilmekte ancak özdeşlik kurabildiği için farklılaşmamaktadır. Farklılaşma hareketi onun söz konusu fazlayı hem üretme hem de yeniden üretime yatırarak arttırma gibi iki yönlü bir organik birlik biçiminde kurulabilmesinin temel koşuludur. İşte burada, sermaye-değerin bu özelliğinin ontolojik kaynağını sorabiliriz. Biçim ve büyüklük olarak değerin, farklılaşabilmesinin belirli bir özdeşlik biçimi içerisinde sabitlenmeksizin kendisini genişletmesinin asli koşulu ne olabilir?

Elbette değeri yaratan bir kaynak olmalıdır o, yani emeğin kendisi. Fakat bu emeğin değerinin olmaması da ilginç bir durum oluşturur. Emek, değerin özüdür yani değeri değer olarak kurabilmek için hem kendisini hem de kendisinden başka bir varlık olanağını üretme kapasitesine sahip bir kaynak olmalıdır. Marx'ın düşüncesinde, Doğa ve emek dışında, bu kapasiteye sahip başka bir güç yoktur. Fakat burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta daha vardır. Zamanda mevcut olan canlı emek olmadan sermaye-değerin ne genişletilebilmesi ne de korunabilmesi mümkün olabilir. İşte kapitalist zaman ekonomisinde sermayenin hedefinde olduğunu sık sık vurguladığımız bu canlı zaman, değerin bir toplumsal ilişki olarak üretilebilmesinin de onun hareket ederek kendisini genişlemesinin de nesnel koşulunu oluşturur. Daha önce ele aldığımız zamanın mekânsallaştırılması meselesi, sermaye-değerin kendi özdeşliğini kırabilmek için gereksindiği fark hareketini emeğin canlı zamanından türettiğini ve mekân biçiminde duran ölü emeğe can vererek onun değer kipini

koruduğunu gösterir. Fakat emek açısından mesele canlı zamanın mekânsallaştırılması olarak görülebilecekken, sermaye açısından bu durum, mekânın zamansallaştırılmasıdır. Demek ki sermaye değerin hareket hızı onun zamanını oluştururken, canlı emeğin etkinliği kendisini yaratıcı ve üretici bir zamansallık olarak sunar. Nedir peki bu zamansallığın ürettiği? Elbette varlıklardır; ne de olsa böyle bir kudrete Doğa ile emek dışında başka bir şey sahip değildir. Şimdi geldiğimiz bu noktada, sermayenin mekân ile zaman arasında kurduğu karşıtlığın dolaşım zamanında nasıl gerçekleştirdiğine bakacağız.

2.2.4. Sermaye, Mekân ve Zaman

Kapitalist zaman ekonomisi açısından, sermayenin mekân ve hızla ilişkilerinin üretim alanındaki belirlenimleri ile dolaşım alanındaki belirlenimleri birbirinden farklıdır. Sermayenin üretim alanındaki mekân-zaman-hız örgütlenmesinin dolaşım alanındaki örgütlenmesinden farkını görebilmek ve sermayenin dolaşım zamanını sıfırlayarak mekânı yok etme eğilimini çözümleyebilmek için şimdi kavramsal bir hareket gerçekleştirmemiz gerekiyor. Şu belirlemeyle başlayalım: Sermayenin *değerlenme mekânı* üretim alanına içkindir. Peki, neyi kast ediyoruz *değerlenme mekânı* kavramıyla? Marx'ın değerlenme zamanı kavramı, sermayenin değer üretimini gerçekleştirdiği emek-zamanına karşılık gelir. Değerlenme zamanı üretim alanına içkindir ama üretim zamanı ile emek-zamanı çakışmadığından ve ilki ikinciyi kapsadığından, bu iki zamansal belirlenim arasındaki fark, değerlenme zamanı kavramını belirlemede elzemdir. Tıpkı bunun gibi, üretim alanının tamamı değerlenme mekânı değildir, değerin üretildiği mekânsal örgütlenme sermayenin değerlenme mekânına karşılık gelir. O hâlde üretim alanının yalnızca değerin üretildiği kısmı değerlenme mekânı biçiminde belirlenebilir, emek-gücünün yarattığı değeri metaya aktardığı mekân değerlenme mekânıdır. Peki, şimdi üretim zamanıyla emek-zamanı arasındaki farkı göz önünde bulundurursak, değerlenme mekânı ile emek-zamanı arasındaki çakışmanın dışında kalan zaman-mekân örgütlenmesini nasıl kavramsallaştırabiliriz?

Örneğin şarap üretimi üzerinden düşünelim. Üzümlerin toplanması, sıkılması ve şişelenmesi işlemlerinin bir aylık işgününe karşılık geldiğini ve bundan sonraki on bir ay boyunca şarapların mahzende saklandığını varsayalım. Bu durumda emek-zamanı bir ay olmasına rağmen, üretim zamanı bir yıldır ve yukarıdaki kavramlara göre yorumlandığında, değerlenme zamanı bir ayı ve değerlenme mekânı da bu bir ay boyunca emek-gücünün bağlandığı tüm mekânları, üzüm bağlarını, dolum tesisini ve şaraphaneyi kapsar. O hâlde sermayenin üretim sürecinde, değerlenme mekânı ile değerlenme zamanı çakışır, fakat üretim zamanı ile emek-zamanı arasında on bir aylık bir fark vardır ve piyasaya kaliteli şarap sunmak isteyen kapitalist, şarapları beş ay sonra dolaşıma sokabilecekken bu süreyi uzatarak hem metasına değer katmakta hem de bunun için ya emek-gücüne hiç ihtiyaç duymamakta ya da şaraphanenin korunması ve şarapların yerlerinin değiştirilmesi gibi zaman zaman gerçekleştirilen birtakım müdahalelerle yetinmektedir. Şimdi bu on bir ay boyunca emek-gücü metaya bir değer aktarımı gerçekleştirmemesine rağmen, metada cisimleşen değer niceliği artmaktadır. İşte bu nokta değerlenme zamanı kavramının özgül içeriğini ve genel olarak değer kavramının özünü bir kez daha düşünmemizi sağlar. Emekçilerin çalıştığı bir ay boyunca, değer, emek-gücü tarafından yaratılmaktadır, sonraki on bir ay boyunca ise metanın kendi özelliklerine bağlı olarak, değer, zamanla yaratılmaktadır. Fakat Marx'ın değer kavramı açısından bu on bir aylık süre aslında bir değer yaratımı sağlamaz, çünkü metada cisimleşmiş bulunan emek-zamanı niceliği bu sürede artmamıştır. Elbette şarapların korunması gibi işler için birtakım emekçiler çalışmış olabilir, fakat bunlar metaya maddi ve biçimsel düzeyde herhangi bir müdahalede bulunmazlar. Bu durumda sermayenin değerlenme zamanı dışında kalan bu on bir aylık süre boyunca metanın yer aldığı mekân da değerlenme mekânının dışındadır. Ancak bu mekân bir değerlenmeme mekânı ve on bir aylık süre de bir değerlenmeme zamanı değildir. Çünkü değerlenmeme zamanı dolaşım zamanına karşılık gelir, tıpkı bunun gibi dolaşımın gerçekleştiği mekânlarda da artı-değer üretilmediğinden, bu alan bir bütün olarak değerlenmeme mekânına dâhil olur. Peki, değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı arasındaki bu on bir aylık süre ve

değerlenme mekânı ile değerlenmeme mekânı arasında bu sürenin geçtiği mekânlar nasıl belirlenebilir?

Şimdi aksi yönde bir başka örnekle birlikte düşünelim. Bir fırıncı için üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki aralık çok kısadır ve ekmek, fırından çıktıktan birkaç dakika sonra tüketime hazır hâle gelir. Demek ki üretilen metanın maddi yapısına ve zamana karşı direncine göre, değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı arasındaki fark değişebilir. Burada meta, madde ile zaman arasındaki ilişkilere tâbi görünür. Her iki örneğimizdeki metalar, mayalanma gibi doğal bir süreçten geçmek zorundadır. Fakat bu sürecin doğal olması, kapitalist zaman ekonomisinin müdahalesine kapalı olduğu anlamına gelmez; aksine ben burada sermayenin çok özel bir yönünün belirdiğini düşünüyorum: Kapitalizm, değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı arasındaki bu zaman aralığını ve de değerlenme mekânı ile değerlenmeme mekânı arasındaki bu ara bölgeyi, üretilmesi amaçlanan metanın maddi yapısına bağlı olarak, daha hızlı kat etmek ve madde ile zaman arasındaki bağıntıları üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki farkı azaltacak şekilde dönüştürmek zorundadır. Bir başka deyişle şarap üreticisi on bir aylık sürede gerçekleşen maddi değişimi beş ayda gerçekleştirmek için şarabın mayalanma sürecine müdahale eder. Fırıncı ise aynı şeyi ekmeğin fırından çıkışıyla tüketime hazır hâle gelişi arasındaki süre için yapar. Ancak kapitalizmin madde ile zamanın ilişkilerine müdahalesi sadece değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı arasındaki süreçte gerçekleşmemektedir. Kapitalist, dolaşıma giren metanın, zaman karşısındaki direncini arttırmak ve böylece onun kullanım-değerinin mübadele-değerini daha uzun süre taşıyabilmesini sağlamak zorundadır. Fırıncı dolaşıma soktuğu ekmeğin daha geç bayatlaması için ona koruyucu maddeler katar. Bayatlama, kapitalizmde doğal bir süreç değildir. Kapitalist, zamana karşı dirençli metalar üretmek ister ve bunun için de madde ile zaman arasındaki, müdahale edebileceği, her ilişkiye sızar. Kapitalist, dolaşıma soktuğu metanın zamana karşı direncinin, dolaşım zamanı için mutlak bir sınır oluşturduğunun gayet farkındadır. Bu direnci arttırmak demek, dolaşım zamanı boyunca değerlenmeyen metanın, kullanım-değerini yitirerek mübadele-değerini de yitirmesini engellemek anlamına

gelir. Şimdi dolaşım alanında sermayenin zaman-mekân-hız ilişkilerini çözümlemek ve üretim alanındaki örgütlenmesinden farkını göstermek için önümüzde elverişli bir yol açılmaya başlıyor. Fakat önce mekân kavramını genişletmek zorundayız.

Üretim alanında mekân üç düzeyde ele alınabilir. İlk olarak mekân, üretimin gerçekleştirildiği fabrikalar, atölyeler, işlikler gibi alanlardır. Sermayenin merkezileştiği bu tür mekânsal yapılanışlar değerlenme mekânı kavramının ilk yönünü verir. Sorunsalımızın ufkundaki değerlenme mekânı kavramı, sermaye ile mekân kavramının ilişkilerini ele almanın ikinci düzeyini açar. İkinci düzeyde, değişmeyen sermaye, değişen sermayenin mekânı olarak belirir. Bu ise üretim sürecinde kullanılan makinelerin ve hammaddelerin emek-gücünün karşısına geçmiş emek biçiminde çıkmasıyla betimlenebilir. Geçmiş emek, mekânsallaştırılmış emektir, geçmişin şimdi üzerindeki boyunduruğu işçinin gelecekteki emeğini satabilmesinin olanaklılık koşulunu verir. Bu yüzden de ikinci düzeyde değerlenme mekânı kavramı, değişmeyen sermayeyi değişen sermayenin mekânı, daha doğrusu onun mekânsallaştırılabilmesinin koşulu olarak alır. Geçmiş emek, bir metada donmuş olan emektir; üretim sürecinde hammadde ve üretim araçları biçiminde canlı emeğin karşısına çıkan da odur. Geçmiş emek, sermayenin bünyesine dâhil edilmiş ve üretken sermayeye yatırıldığı anda kendisini canlandıracak olan mekândır, onun içerdiği değerin kabuğunu kırarak onu canlı zamanla sentezleyecek olan kudret, zamanda mevcut olan emekten gelir. O hâlde ikinci düzeyin bakış açısından emek, mekânda mevcut olan emek ile zamanda mevcut olan emek şeklinde bölünür; bu düzeyde, mekân, değişmeyen sermayenin zamanda mevcut emeği değişen sermaye olarak harekete geçirmesi, kendisini onun mekânı olarak belirlemesi demektir. Nihayet üçüncü düzeye geldiğimizde değişen sermaye artı-değerin mekânı hâline gelir. Aslında burada söz konusu olan, ikinci düzeyde mekânsallaştırılan canlı emeğin, artı-değerin mekânı hâline getirilerek, sermayenin değerlenme mekânına çevrilmesidir. Demek ki ikinci düzeyde zamanın mekânsallaştırılması süreci gerçekleştirilirken; üçüncü düzeyde, mekânsal hâle getirilen emek, artı-değerin mekânı olarak belirlenir. İkinci düzey bir *potentia*nın edimselleştirilmesini üçüncü düzey ise edimselin yeniden edimselleştirilmesini resmeder. Kapitalizmde

mekânsallaştırılmış emek canlı emeğin potansiyelini emer, onu harekete geçirir ve bir etkinlik olarak harekete geçen emek, kendi ölçüsü olarak zamanı alır. Oysa üçüncü düzeyde zaten mekânsallaştırılmış ve metalaştırılarak şimdisi ve geleceği üzerinde tahakküm kurulmuş bir emek öznelliği söz konusudur, bu, ücretli emektir ve şimdi sermayenin bünyesine değişmeyen sermaye biçiminde katılan emek-gücü artı-değerin mekânı, sermayenin değerlenmesini mekânı hâline gelmiştir.

Burada sermaye kavramının mekân kavramını ancak "işgal" ederek örgütlediğini göz önünde bulundurmalıyız. Sermayenin mekânla ilişkisi sadece bir yer kaplama, bir hacim tutma veya uzanım değildir. Kapitalizmin mekân-zaman aksiyomatiğinde, "harcanabilir" zaman, "işgal edilebilir" olan mekânla sentezlenmiştir. Bu durum, özellikle, sermayenin ânları işgal etmesi sürecinde görülür, ânlar kârın öğeleri olduğunda harcanabilir zaman biriktirilmeye başlanmış ve zaman-sermayenin doğumu sağlanmıştır. Bugün kapitalizmin ufkunda zamanı ele geçirmek, emek-zamanını daha ince iktidar aygıtlarıyla disipline etmek veya toplumsal zamana hükmetmenin de ötesinde sermayeyi zaman biçiminde örgütlemek ve kendi sonsuz dönüşünün sürekliliğini sağlayarak *dünyaları* fethetmek vardır. Özellikle çoğul kullandığımız dünya kavramının geniş ufkunu dolaşım zamanına ilişkin incelememiz içerisinde çözümleyeceğiz. Şimdi üretim alanındaki zaman-mekân-hız örgütlenmesinin dolaşım alanındakinden farkını saptamak için bir soru soralım. Üretim alanında üretimin hızının arttırılması, kavramın üç düzeyi göz önünde bulundurulduğunda, *değerlenme mekânı*nın daralmasına ve en sonunda yok olmasına yol açar mı? Üretim zamanı üretimin hızını ölçtüğü için, bu hız arttıkça mekânın da yayılımını yitireceği düşünülebilir. Fakat sermayenin üretim alanında değerlenme zamanı gibi değerlenme mekânlarının yok olmasını tahayyül etmek de güçtür. Yani birinci düzeyin merkezsizleşmesi olgusu gündeme getirilerek değerlenme mekânının tümden ortadan kaldırılabileceğini söylemek mümkün değildir. Fabrikalar, işlikler, atölyeler on dokuzuncu yüzyıldaki merkezi konumlarını sermayenin tarihsel gelişimi içerisinde yitirmiş olabilirler, fakat bu durum ikinci ve üçüncü düzeylerdeki mekânsal örgütlenmenin üretim alanından çekildiği anlamına gelmez; çünkü sermayenin dolaşım alanındaki varlığı için mekân mutlak bir dış sınır olmasına

karşın, üretim alanında bu sınırlama artı-değerin üretilmesinin ve değerlenmenin mantığına içkindir. Bu meseleyi, mutlak artı emek-zamanı ile göreli artı emek-zamanı kavramları açısından yaklaşarak açıklayalım. Mutlak artı emek-zamanı açısından sermayenin değerlenme mekânı, artı emek-zamanının uzatılması için işgününün arttırılmasıyla birlikte, yayılımsal olarak genişler ve işgününün kısaltılmasıyla birlikte de daralır. Fakat burada mekân üç düzeyde alınmalı ve kapitalizmde değerlenme mekânının yayılımsal bir süreklilik olarak tasarlandığı akılda tutulmalıdır. Sermaye için gerekli emek-zamanı burada mutlak bir dış sınır değildir, sermaye daha çok günün kendisini bir doğal sınır olarak görür ve işgünü ile gün arasındaki mesafeyi daraltır. Emeğin yoğun kullanımı ve işgünün uzatılması üretim alanındaki mekânsal yayılımın artacağını gösterir. Fakat üretim hızının arttırılmasıyla beraber bu ilişkilerde bir değişim gerçekleşir. Şimdi üretim hızının arttırılabilmesi için emeğin üretkenliğinin arttırılması gerektiğini göz önünde bulundurursak, sermaye, işgününü uzatmaksızın gerekli emek-zamanını kısaltabilir ve böylece artı emek-zamanını arttırarak daha çok artı-değer üretimi gerçekleştirebilir. Göreli artı emek-zamanı açısından, hızın artması sermayenin üretimde kat ettiği mekânların ortadan kaldırılmasına değil bu mekânların yoğunlaşmasına yol açar. O hâlde, üretim alanındaki sermaye açısından zaman, değerlenme mekânını ortadan kaldırmanın bir aracı değil, bu mekânı bir süreklilik biçiminde örgütlemenin koşuludur. Çünkü üretim sisteminin mekânsal örgütlenmesinin ikinci düzeyi bize zamanın mekânsallaştırılmasının bir koşul olduğunu göstermektedir. Demek ki artı-değer üretimi gerçekleştirildiği sürece, değerlenme zamanı ve değerlenme mekânları çakışacaktır. Oysa dolaşım zamanı bize aksi bir tablo sunmaktadır.

Burada zaman, değerlenmeme zamanı ve mekân da değerlenmeme mekânı biçiminde belirlenir ve bu yüzden de mekân, sermayenin zamansal örgütlenmesinin karşısına dışsal bir engel biçiminde çıkar. Üretim alanında sermaye mekânı kendi değerlenme mekânına çevirebilirken, dolaşım alanında mekân, daraltılması ve mümkünse yok edilmesi gereken bir uzanımdır. Sermayenin dolaşım alanındaki temel eğilimi dolaşım zamanını sıfırlamak yani dolaşımın hızını maksimum düzeye çıkararak ve

belki de tüm mübadele süreçlerini bir eşzamanlılık rejimine tabi kılarak, değerin biçim başkalaşımları için harcanan süreyi ve bu sürenin kendisi için harcandığı mekânı ortadan kaldırmaktır. Demek ki üretim alanında kat edilerek işgal edilen mekân, dolaşım alanında işgal edilerek kat edilmektedir. İşgal mutlak bir biçim aldığında, dolaşım zamanı sıfırlanacak ve toplumsal zaman sermayenin hız ve mekânla olan ilişkileri ekseninde örgütlenecektir. Şimdi sermayenin hedefinde dünya vardır. Marx, *Grundrisse*'de, sermayenin mekânı zamanla nasıl yok ettiğini açık ifadelerle çözümlerken, bize dolaşım zamanı ile hız arasındaki bağlantıları toplumsal zamanın örgütlenmesi bakımından düşünmek için bir ipucu daha verir:

> Öyleyse sermaye bir yandan ulaşımın, yani mübadelenin her türlü mekânsal sınırını yıkmak, tüm dünyayı pazarı olarak fethetmek için çaba göstermek zorundayken öte yandan da mekânı zamanla yok etmek, yani bir yerden ötekine ulaşıma harcanan zamanı en az düzeye indirmek için çaba gösterir.[292]

Marx'ın çözümlemesine göre, sermayenin dolaşımında "mekânsal uzaklık bile zamana indirgenir, mesela pazarın mekânsal uzaklığı değil, ona erişme hızı –zaman niceliği– önemlidir."[293] O hâlde temel ayrımımız üretim alanındaki sermayenin değerlenme mekânına tutunması ve değerlenme zamanı ile mekân örgütlenmesi arasında bir karşıtlık yerine bir paralellik kurmasına karşılık; dolaşım alanındaki sermayenin mekânsal her örgütlenmeyi zamana dönüştürmesi ve mekânı zamanla yok etme eğiliminde olmasıdır. Peki, bu itki nereden geliyor? Sermayenin böyle bir eğiliminin kaynağında ne var? Ancak genişleyerek varolabilen bir varlık için, işgal ettiği her yer yeni bir sınırdır; şimdi bu varlık-ilişki, üretim alanındakinin aksine, kat edilmeden önce işgal edilmesi zorunlu olan bir dış engeller bloğuyla karşı karşıyadır. Sermaye, dolaşım alanında kendisini genişletememektedir, kendi varlığını arttırabilmek için gereksindiği artı-değer üretimine tekrardan dönmek ve üretilen artı-değerin sermayeleştirilme süresini olabildiğince kısaltmak ve bunun için de mekânı kat etmeden önce işgal etmek zorundadır. Dolayısıyla artı-değer üretemediği her an, üretimdeki sermaye açısından kârın bir öğesi hâline getiremediği ve

---

[292] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 170)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
[293] *A.g.e.*, s. 169.

dolayısıyla değerlenme zamanına dâhil edemediği andır, dolaşımdaki sermaye açısından ise artı-değer üretilmeyen her an zararın bir öğesine dönüşür ve dolayısıyla değerlenmeme zamanının parçası olan andır. Bu yüzden de ânların fethini gerçekleştiren sermaye, şimdi işgal ettiği toprakları adımlayan ve kat eden bir fatihtir. Burada gün gibi dünya da kozmik bir varlık değildir, kapitalist zaman ekonomisinde dünya, sermayenin pazarıdır. Ama yine de şunu sormamız gerekir: Ne demektir tüm dünyayı kendi pazarı hâline getirmek ve bu gerçekleştiğinde sermaye kendi sınırına da kavuşmuş olacak mıdır? Mekânı zamanla yok etmek, mekânsal mesafeyi bile zamana indirgemek ne anlama gelir? Şimdi bu soruları iki alt başlıkta inceleyeceğiz.

2.2.4.1. Dünyalaştırma

Kapitalizmin, tüm dünyayı kendi pazarı hâline getirme sürecine, astronomideki bir kavramı politik ekonomi üzerinden felsefi bir sahaya taşıyarak, "dünyalaştırma" (*terraforming*) adını veriyoruz. Sermaye için dünyadan önce "dünyalaştırma" gelir ve bu da "dünyanın dünyalaştırılması" diyebileceğimiz bir mekân-zaman tasarımının öncülüdür. Aslında bu kavram, astronomide, dünya dışındaki gezegenlerin ve uyduların dünyadaki canlıların (bilhassa insanın ve insanın yaşaması için zorunlu olanların) yaşamasına elverişli bir biçimde dönüştürülmesini, onlara dünya formunda bir mekân-zaman tasarımının uygulanmasını ifade eder. Özellikle Mars için düşünülen "dünyalaştırma" projesi, politik ekonominin felsefi bir okuması açısından, sadece astronomik bir proje değil, kapitalizmin günümüzde dünyayı kendi pazarı olarak fethetme girişiminin adıdır. Fakat bu kavramın birbiriyle bağlantılı iki içeriğini birbirinden ayırt etmemiz gerekiyor.

İlk eksen, Marx'ın sermaye analiziyle ilişkilendireceğimiz "dünyanın dünyalaştırılması", ikinci eksen ise "diğer gezegenlerin ve uyduların dünyalaştırılması" biçiminde belirlenebilir. İlk eksende, sermaye, kendisine dışsal olan bütün mekânsal engelleri aşma eğilimindedir ve bunun için mekânı zamana indirger, yani şimdi önemli olan mekândaki mesafeler değil, mekânın işgal edilerek kat edilme süresidir. Bu açıdan "dünyanın dünyalaştırılması" ifadesindeki ilk dünya

kavramı ile ikincisi aynı bağlama gönderme yapmaz. Sermaye için ilk dünya kavramı fethedilecek kozmik mekânın bütünüdür, ancak ikinci dünya kavramı politik ekonomideki pazar olarak dünyadır. Astronomik açıdan dünyalaştırma, verili koşulların diğer gezegenlere uygulanmasını bir "gezegen mühendisliğini" imlerken, sermaye açısından dünyalaştırma mübadele süreçlerinin önündeki tüm engellerin yıkılmasını, sermayenin hareket hızının maksimum bir ardışıklıktan optimum bir eşzamanlılığa geçişini ve dünyanın sermaye dolaşımının *kaygan mekânı* hâline getirilmesini ifade eder. Fakat bu anlamda dünyalaştırma, kapitalizmden çok önce başlamış ve kapitalizm, ticaret yollarını, liman kentlerini ve ulaştırma ağlarını oluşturan yüzyılların birikimini karşısında bulmuştur. Ancak dünyanın dünyalaştırılması projesi, on dokuzuncu yüzyılda yeni bir evreye geçmiş, üretimin hızı arttıran makineleşme ile birlikte sermaye için dolaşım zamanı daha büyük bir engel hâline gelmiştir. Dolaşım zamanı, bu açıdan düşünüldüğünde, hem üretilen artı-değerin yeniden sermayeleştirilmesi sürecinin hem de üretken sermayeye geçişin önündeki engelleri içerisinde barındırması sebebiyle, dünya-mekânının sermaye tarafından işgal edilmesine sınır çekmektedir. Sermayenin dolaşım alanındaki eğiliminin dolaşım hızını maksimum düzeyde arttırarak dolaşım zamanını azaltmak olduğu yönündeki yargı, bugün, dolaşım zamanını sıfırlamanın mümkün olduğu yargısı tarafından yerinden edilmektedir. Peki, dolaşım zamanı nasıl sıfırlanabilir? Dolaşım zamanının sıfır olabilmesi için P-M ile M-P hareketlerinin eşzamanlı olarak gerçekleşmesi gerekir. Ancak burada M'nin, ABD'de üretilen bir üretim robotu olduğunu ve bu robotu üretken sermayesinin parçası olarak satın alan kapitalistin de Çin'de üretim yaptığını varsayalım. Robotun ABD'den Çin'e taşınması için aşılması gereken mesafe, sermayenin dolaşım zamanının sıfırlanmayacağını gösterir; fakat bu mesafenin aşılması için gerekli süre, on dokuzuncu yüzyılda birkaç ay olmasına rağmen günümüzde bir günden bile daha az bir süreye karşılık gelmektedir. Marx'ın belirttiği gibi şimdi aradaki uzaklık, zamana tercüme edilmiştir. Ancak şimdi ABD'de robot üretimi yapan şirketin, Çin'de bir üretim sahası açtığını ve buradaki ucuz emek-gücünden yararlanarak tüm Uzakdoğu pazarıyla mesafesini azalttığını varsayalım. Şimdi söz konusu mesafe birkaç saate indirilmiştir. Fakat dünyanın

dünyalaştırılması süreci tamamlanmış bir süreç değildir; sermayenin hareketi açısından bu sürecin tamamlanması, bütün mesafelerin zamana tahvil edilmesi demektir. Şimdi buradaki "hareket" kavramını iki şekilde alabiliriz. Gilles Deleuze'ün iki hareket arasındaki ayrımını kullanarak sermayenin mekândaki hareketini yeniden düşünebilir, "dünyalaştırma" sürecinin sermaye açısından sınır ve imkânlarını inceleyebiliriz. Deleuze'ün ayrımına göre ilk hareket kavramı karasal harekettir ve hareketi sabitlik üzerinden kurar. Burada hareket daima bir noktadan bir diğer noktaya doğru gerçekleşir ve hareket kavramı sabitliği önkoşul olarak varsayar.[294] Dogmatik hareket kavramımız, A ve B gibi iki noktayı varsayar ve ardından A'dan B'ye veya B'den A'ya doğru, yönü belirli bir etkinliği düşünceye getirir. Bu anlamda mekân, sermaye tarafından, daima kat edilmek zorundadır; sermayenin hareketi, Marx'ın ulaşım ve mübadele süreçleri hakkındaki analizinde görüldüğü gibi, noktalar arasında seyreder. ABD ve Çin ya da Çin'deki iki farklı nokta arasındaki mesafenin aşılabilmesi, sermayenin karasal hareketi açısından, bu mesafeyi kat etme süresine referansla çözümlenebilir. Fakat bu da mekânsallaştırılmış bir zaman kavramıdır; yani mekânı kat etme hızı olarak zamandır. Karasal hareket kavramı bize çizgili bir mekân tasarımını düşündürür; yani koordinat sistemine oturtulmuş coğrafyalar, sabitlenmiş topografyalardır burada söz konusu olan. Siyasi haritalara baktığımızda bu çizgili mekânı görürüz; dünya, sınırları belirli ülkelerin bir toplamı gibi temsil edilir. Karadaki hareketin kaynağı ve hedefi belirli olduğundan, onun için en temel engel de bu sınırlardır. Bu sınırlar, siyasi haritalarda devletlerin sınırları, fiziki haritalarda ise coğrafyanın kendi özgül yapılarıdır. Sermayenin hareketi için örneğin bir dağ, fiziki bir engel oluşturuyorsa bir tünelle delinebilir. Meta pazarına ulaşım önündeki bir dağı delmeyi planlayan rasyonalite, karadaki hareketini ve kendi mekân tasarımını zamana tahvil eden kapitalist rasyonalitenin, kapitalist zaman ekonomisinin bir ifadesidir. Böylece dünya coğrafyasını, karasal hareketin önündeki tüm engelleri kaldıracak biçimde şekillendirmek isteyen rasyonalite budur. Dünyanın dünyalaştırılması dediğimiz sürecin ilk görünümü, sermayenin önündeki siyasi ve fiziki engellerin

[294] Deleuze, G. (2014). *Sinema 1: Hareket-İmge (s. 111)*. Çev. Soner Özdemir. İstanbul: Norgunk.

kaldırılmasıdır. Fakat burada hareket noktalar arasında gerçekleştiğinden, coğrafyanın kendisi sermayen hareketinin sabiti olmaya devam eder. Yani sermaye hareketi karasal düzeyde coğrafyayı parçalar, yıkıma uğratır ve düğümler. Bu açıdan bakıldığında bir köprü, iki kara parçasını birbirine bağlayan bir yoldan daha fazlasıdır. Köprü yapılmadan önce A ile B'nin mesafesi 12 saat ise şimdi bu mesafe 4 saate düşürülmüştür; bu iki nokta arasındaki mesafe zamana tercüme edilir ancak A ile B sabit noktalar olduğu sürece burada aşılacak bir mesafe daima olacaktır ve sermayenin *khronos*u, zamanı, bu mekânı kat etme hızı olarak belirlemeye devam edecektir.

Bir de sudaki hareketten söz edilebilir. Karadaki sınırlar, denizde çekilemez ve bu yüzden de noktasal bir hareket tasarımı burada söz konusu olamaz. Denizdeki hareket, sabitliği varsaymadan hareketi hareket olarak düşünmemizi sağlar. Marx'ın Epikouros okumasındaki "değişim olarak değişim" kavramını burada bir kez daha hatırlayabiliriz. Değişimi bir şeyin değişiminden ziyade kendi içinde düşünmeye çalıştığımızda, değişimin değişmez olana referansla değil, değişim etkinliğinin kendisi olarak düşünülebileceğini, değişim kavramının düşünceye kendinde-değişme biçiminde getirilebileceğini söyleyebiliriz. Tıpkı bunun gibi hareketi de hareket eden öznenin veya üzerinde hareket edilen nesnenin özdeşliğinden uzaklaştırdığımızda, sudaki hareketin içeriğine ulaşabiliriz. Sudaki hareket, kendini üreten bir farklılaşma dinamiğidir. Bir dalga, denizin dalgalanmasıdır; dalga denizden doğar ve yeniden oraya döner. Her dalga denizin bir ifadesi olarak belirir ve denizin coğrafyasından ayrılmadan oraya geri döner. Artık başkalaşmış ve bir başka dalganın tetikleyicisi olmuştur. Böylece sabitlik referansıyla değil, hareketi kendi eylemi içerisinde kendi etkinliği dolayımıyla düşünmenin önündeki bir engeli ortadan kaldırmış oluruz. Bu ikinci hareket kavramının dağarcığında sadece noktalar değil, aynı zamanda dinamik çizgiler vardır. İlk hareket kavramı çizgiyi noktaların bileşiminden oluşan bir sabitlik olarak tasarlar; ikincisi ise noktayı etkinlik içerisindeki duraksamalar veya gecikmeler biçiminde kurar. Karadaki hareket için çizgi, noktalar arasında çizilir; sudaki hareket içinse noktalar çizgiler üzerinde belirir. Şimdi bu ayrımın sermaye hareketi açısından neden önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kapitalizm, dolaşım

zamanını sıfırlama eğilimi içerisinde, kendi ufkuna ikinci hareket kavramını yerleştirmiştir fakat buna ulaşabilmesi için sermaye ilişkisinin karasal hareketi yeterli değildir. Kapitalizm, dünyayı, karasal hareketiyle dünyalaştırmaktadır; dünya coğrafyasını işgal ederek kat etmekte fakat hareketin kendisi olamamaktadır. Bu yüzden de sudaki hareketi kendi varlığının kurucu bir parçası olarak üretebilen tek şeye, emeğe, ontolojik olarak muhtaçtır.

Canlı emek, sudaki hareket gibi, bir etkinlik olarak kurar kendisini; ancak bu etkinliği zamanla ölçen kapitalist sistem; onu mekânsallaştırılmış bir zamana hapseder. Fakat sudaki hareketin tek bir kaynağı olmadığından, sermaye, emeğe, emek olarak değil, emek-gücü biçiminde, metalaştırılmış hâliyle el koyabilir. Bu, sermayenin ontolojik sınırıdır; emeğe emek olarak el koyabilmesi için, sermayenin hareket olarak hareket biçiminde kurması gerekir; oysa hareket olarak hareketin bir sahibi yoktur. Yani, karadaki hareket sabitlenmiş ve sahiplenilmiş sınırlar, toprak parçaları ve metalar üzerinden gelişir; su ise sabitlenemeyen ve sahiplenemeyen bir değişim rejimidir. Devletlerin karasuları konusundaki büyük anlaşmazlıkları, tam anlamıyla sınır çekilemeyen, bir bütün olarak sahiplenilemeyen denizlerin ve okyanusların çizgili mekân olmamalarından kaynaklanır. Benzer bir şey hava için de söylenebilir. Havadaki hareket de çizgili mekân üzerinden gerçekleşmez. Dünyanın dünyalaştırılması dediğimiz sürecin tamamlanmasının önündeki en büyük engel, sermayenin hâlâ karasal bir hareket dinamiğine sıkışmış olmasıdır. Bir hareket imajı olarak karadaki hareket, sermaye açısından, dolaşım zamanını azaltmanın mümkün ancak sıfırlanmanın imkânsız olduğunu ve bu paradigma içerisinde mekânı zamanla ölçmenin kaçınılmazlığını gösterir. Fakat mekânı zamanla yok etmenin anlamı nedir bu durumda? Son üç yüz yıldır dünya coğrafyası, sermaye ilişkisinin karasal hareketi uyarınca şekillendirilmektedir, fakat mekânın kendisini dönüştüren rasyonalite, mekânı karasal hareketin hızıyla yani zamanla ölçmekte ve ölçen birim ölçtüğü şeyi, kendisine dönüştürerek temsil etmektedir. Marx bize dolaşım zamanını azaltmak için "kredi"nin kullanıldığını, söylediğinde mekânın zamanla yok edilişini anlamanın bir yolunu daha düşünebiliriz. Kredi, belirli bir M-P hareketi yapan satıcıyla bu hareketin kendisi için P-M anlamına geldiği alıcıyı *senkronize* eden aygıttır. Yani,

alıcı, metanın fiyatını ödeyebilmek için burada zamansal bir hamle yapar ve kendi gelecekteki varlığını paranın tahakkümüne açar. Şimdide eş zamanlı gerçekleşmesi planlanan bir alım-satım işlemi için yeterince mali kaynağı olmayan alıcı, ona kredi sağlayan bir banka ya da tefeciden kredi alarak, bu bankaya ya da tefeciye kendi gelecek zamanının bir kısmını rehin verir. Kredinin geri ödenmesi ne kadar süreye yayılırsa, ödenecek tutar da artacaktır. Demek ki dolaşım zamanını azaltmak için mekânı zamana tercüme eden sermaye ilişkisi, kredi yoluyla, karşılığı bir meta veya para biçiminde gösterilebilir olmayan bir değer niceliğini, kendi toplam değer hacmini arttırmak için kullanır. Bu ise dünyanın dünyalaştırılması sürecindeki bir kriz ânıdır, çünkü dünya sermayesi dünyadaki varlıkların tümünden daha büyük bir değeri kendi hacminde taşıyor gibi görünmektedir. Hem borç hem de sanal değer sorunsallarını içerisinde taşıyan bu durum, dünyanın dünyalaştırılması projesinin, astronomideki anlamına dair birtakım ipuçları taşır. Bence, dünyanın tamamını ilk kez kendi pazarı olarak örgütlemeye girişen, tüm dış mekânsal sınırları kendi iç sınır olarak görerek bu sınırları ortadan kaldırmaya çalışan kapitalizmin ufkunda, bugün, diğer gezegenlerin dünyalaştırılması vardır. Bu ufkun yirminci yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında belirdiğini görebiliyoruz. Fakat bu ufkun belirmesi için dünyanın dünyalaştırılması projesinin tamamlanmasının gerektiğini söylemek de oldukça güçtür. Çünkü sermaye ilişkisi, karasal bir hareket gerçekleştirdiği sürece, dünyanın dünyalaştırılması projesi kapitalizmin bir meselesi olmayı sürdürmektedir. Dünya içerisindeki her şeyin mübadele edilebilir metalar formunu almaya başlaması, bir gün, dünyanın kendisinin de mübadele edilebilir olup olmayacağını düşündürmektedir.

Sermayenin, mekân-zaman-hız bakımından örgütlenmesinin dolaşım zamanı bağlamındaki dışavurumları için astronomideki bu dünyalaştırma projesini analizimize dâhil etmemizin sebebi, kapitalizmin ufkunda *dünyayı aşan* bir sanal değer birikiminin bulunuyor olmasıdır. Tıpkı tüm organik varlıklar için olduğu gibi, ancak genişleyerek varolabilen ve ancak bu şekilde kendisini koruyabilen bir varlık için bir doğal büyüme sınırı çizmek alışıldık bir yoldur. Oysa sermaye ilişkisi için bu "doğal" sözcüğü bir aşkın anlama sahip değildir, aksine sermaye onda, sızmak

istediği tüm insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin bir aynasını bulur. Bu yüzden kapitalizm, bence, dünyayı aşma hedefine, bir zorunluluk olarak sahip olan ilk sistemdir. Söz konusu projenin doğrudan doğruya moderniteye ait olduğu söylenerek yapılabilecek bir itiraza karşı yanıtım ise modernitenin kapitalist bir proje olduğu yönündedir. Yani, kapitalist modernite projesi açısından düşünüldüğünde, ideolojik olarak onun dışına taşıyor gibi görünen sistemler, yine onun sermaye-değer ilişkisi ufkunun sınırlarında yer alırlar. Demek ki bugün, sorun, sermaye-değer ilişkisinin bu genişleme eğiliminin başka dünyaları hedefine koymasıyla birlikte, kapitalizmin hem dünyanın dünyalaştırılması hem de diğer gezegenlerin dünyalaştırılması biçimindeki gelişimini çözümleyebilmektir. Dolaşım zamanının, mekân boyutundaki tartışmalarının evrilebileceği alanlardan biri işte bu dünyalaştırma tematiğidir. Ben burada sermayenin kozmik olan her varlığı kendi zaman-değer ilişkisinin bir unsuruna dönüştürme eğiliminin bir izini buluyorum. Fakat yine de sermaye ilişkisi, sudaki hareket dinamiğine erişen ve ona dışsal olan tek gerçeklikle temas etmek; onun zamanını kendi mekânına çevirmek zorunda. Bu tartışmanın bir tarafının robotizm ve emek-gücünün iş süreçlerinden kademeli olarak dışlanmasıyla ve gayri-maddi emek tartışmalarıyla bağlantılı olduğu açıktır; ancak emeğin formunun, bir etkinlik olarak icrasının değişmesi sermayenin ondaki hareket dinamiğine olan bağımlılığının biçimini değiştirse de bu bağımlılığı ortadan kaldıramaz. Kuşkusuz, robotik sistemlerle üretim yapan fabrikaların artışı, sermaye ilişkisinin başkalaşmasını beraberinde getirmektedir; kullanılabilir zamana ilişkin tartışmamızda bu meselelere girmek istiyoruz; bu yeni teknolojilerin dolaşım zamanının kısaltılmasındaki rollerinin de farkındayız. Fakat tüm bunlar, sermayenin karasal hareketinin yapısını değiştirmiyor, bir derece farkı yaratsalar bile bir doğa farkı yaratmıyorlar. Sermaye yine de emeğin, sudaki hareket dinamiğine sahip etkinliğine muhtaç durumda kalıyor. Fakat burada, söz konusu derece farklarının önemsiz olduğunu söylemiyorum, sadece tartışmamızın ana hatlarını bu farkların üretildiği eksenlere çevirmeyi deniyorum. Bence bu eksenlerden biri yukarıda iki biçimde ayrıt ettiğim dünyalaştırma kavramı, bir diğeri ise iki farklı kavram olarak düşünmeye çabaladığım hareket kavramıdır.

2.2.4.2. Dolaşım Zamanının Bileşenleri

Marx'ın *Kapital*'deki analizine göre üretim süreci emek-zamanındaki kesintileri de kapsadığından, üretim zamanı emek-zamanından daima daha büyüktür. Bu büyüklük son derece küçük zamansal birimler içerisinde gerçekleşse de, böyle bir büyüklük farkının olması üretimin asli koşullarından biridir. Ancak sermaye bu farkı azaltma yönünde bir eğilime sahiptir. Peki, bu eğilim nereden ileri gelir? Sermayenin üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki farkı azaltmaya eğilimli olmasının sebebi, Marx'a göre, bu fark azaldıkça ve üretim zamanı ile emek-zamanı birbirlerini daha çok kapsadıkça sermayenin belirli bir sürede kendisini genişletme olanağının artmasıdır.[295] Üretim zamanının tamamı, artı-değerin üretildiği süreye karşılık gelmez, artı-değer üretimi için zorunlu kesintileri içerisinde barındırdığından noktasal birtakım duraksamaları da içerir. Marx'ın sermayenin devre analizlerinde, "…R…"'de görülen noktalar da bu kesintileri simgeler. Oysa dolaşım zamanı bir bütün olarak noktasaldır; dolaşım, hem değerin biçim başkalaşımları için zorunlu olan, değerin gerçekleştirildiği alandır hem de değerlenmeme zamanı ve değerlenmeme mekânı olarak sürekli bir kesintiye karşılık gelir. Bu açıdan örneğin M-P süreci "M…P" biçiminde ve P-M süreci de "P…M" biçiminde ifade edilebilir; çünkü M'den P'ye ve P'den M'ye geçiş, farklı sebeplerle, duraksamaları varsayar. Fakat sermayenin üretim alanında değerlenmediği zamanlar bile onun değerlenmesinin ve genişlemesinin koşulu, artı-değer üretiminin zorunlu bir bileşeniyken, dolaşım zamanı tüm bileşenleriyle birlikte sermayenin genişlemesinin önünde bir engeldir. Bu yüzden de Marx, üretim zamanı ile dolaşım zamanı arasında dışlayıcı bir ilişki, bir karşıtlık ilişkisi olduğunu sık sık vurgular.[296] Bu karşıtlık, dolaşım zamanının sermayenin genişlemesi üzerindeki sınırlayıcı etkisinden doğar; sermayenin dolaşım zamanı uzadıkça, onun üretken sermaye olarak çalışacağı süre daralır. Bu daralma gerçekleşmese bile sermayenin kendisine dönüşü gecikir ve dolayısıyla devir zamanı da artar. O hâlde sermayenin kendi iç çelişkisi, artı-değerin yeniden sermayeleştirildiği ve böylelikle gerçekleştirildiği süreç olan dolaşım

[295] Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (135-136). Marx&Engels Collected Works: Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.
[296] *A.g.e.*, s. 136.

zamanının, artı-değerin üretilmesi ve dolayısıyla sermayenin genişlemesi üzerinde negatif bir etkiye sahip olmasından doğar. Peki, ama bu karşıtlık ancak genişleyerek varolabilen bir ilişki-varlık için neyi ifade eder? Elbette sermayenin üretim alanındaki eğilimlerinin, örneğin gerekli emek-zamanının azaltılması ve üretim zamanı ile emek-zamanının birbirini daha çok kapsaması gibi eğilimlerle bağlantılı ancak onlardan farklı bir eğilimin daha açığa çıkması demektir. Şimdi sermayenin kendisini genişletme hareketinin dolaşım alanındaki eğilimiyle karşı karşıyayız. Daha önce bu eğilimin dolaşım zamanını azaltmak ve sıfırlamak yönünde olduğunu göstermiştik. Ancak bir başka açıdan bakıldığında, metaları daha uzun süre dolaşımda kalan bir kapitalistin, kullanım-değerlerini yitirmedikleri sürece, bu metalar için daha çok dolaşım maliyeti ödediği ve bu maliyeti de fiyatlara yansıtacağı açıktır. Marx'ın çözümlemesine göre, kapitalist, dolaşım zamanını, metalarının fiyatlarındaki artış olarak, olumlu yönde okuyabilir fakat asıl mesele onun, dolaşım zamanının, sermayenin genişlemesi üzerindeki bir sınırlayıcı etkisini, yani olumsuz yönü görememesidir. Bu açıdan dolaşım zamanının artmasıyla fiyatlar artsa bile, dolaşım zamanı devir zamanının bir bölümünü oluşturduğundan, devir zamanı da artacak ve sermayenin kendisine dönüş hızı azalacaktır. O hâlde bu olumlu görünüşün altında olumsuz bir sınırlama ilişkisi söz konusudur. Diğer yandan metaların değişen-sermayeye dönüştürülmeleri de dolaşım zamanının kapsamına girer; fakat işçi kendi ücretini eğer meta biçiminde değil de para biçiminde alıyorsa, bu metaların da önceden satılmış ve paraya dönüştürülmüş olmaları gereklidir.[297]

Dolaşım alanında en temelde iki hareket gerçekleşir, Marx'a göre bunlar karşıt iki hareket olan M-P ve P-M hareketleridir. M-P hareketinin bir satış ve P-M'nin de bir satın alma olduğunu göz önünde bulundurursak, dolaşım zamanının iki temel bileşeni olduğu açığa çıkar; bunlardan ilki satış zamanı ve ikincisi de satın alma zamanıdır. Marx'ın çözümlemesi bu noktada M-P hareketinin en güç işlem olduğunu belirleyerek devam eder; yani dolaşım zamanının bu bileşeni, yani satış, genellikle daha fazla gerekli zamana mal olur. Olağan dönemlerde ve ortalama arz-talep dengeleri içerisinde, pazarda birçok meta kendisini paraya çevirmek için

[297] *A.g.e.*, ss. 136-137.

beklemektedir. Fakat bu bekleyiş, talepteki astronomik bir yükselmeyle birlikte son bulabilir ve satış zamanı düşüp satın alma zamanının artmasına da sebep olabilir. Bu arada M-P ile P-M'nin daima farklı zamanlarda ve aynı mekânda olması da gerekmez. Marx, sermayenin dolaşım alanındaki idealinin bu zamansal farkı eşzamanlılığa ve mekânsal uzaklığı da minimuma çekmek olduğunu vurgular; ancak, satış pazarı ile satın alma pazarı aynı yerde değilse, bu durumda M-P ile P-M hem zaman hem de mekân bakımından ayrı olabilir.[298] Bu durumda satın alma ve satış zamanları uzayacaktır. Örneğin M-P hareketini ABD'de yapan Çinli kapitalist, P-M hareketini kendi ülkesinde gerçekleştirmek zorunda olabilir. Bu durumda pazarlar arasındaki mesafeler de, artık mekân zamana tercüme edilerek ve mübadeledeki maksimum hızla yok edildiğinden, dolaşım zamanını belirleyen bir faktör olarak sermayenin karşısına çıkacaktır. Şimdi yakından bakıldığında, dolaşım zamanının üst sınırı konusundaki belirleyici etkenin kullanım-değeri olduğu görülebilir. Üretim sürecinden M' biçiminde çıkan değer niceliğinin P' biçimini almasının zamansal açıdan üst sınırı, satılacak metanın zamana karşı direncine göre belirlenir. Çünkü Marx'ın da açıkça ifade ettiği gibi, "kullanım-değerleri doğa tarafından yok edilebilir."[299] O hâlde kapitalistin, dolaşım zamanı boyunca kendi metasının dolaşım maliyetleri üzerinden fiyatların artışını olumlu bir gelişme olarak görmesi tamamen saçmadır; çünkü dolaşımın ilk evresinde, M-P'de geçen her an sermayeyi bir sonraki devrine uzaklaştırır ve kullanım-değerinin mübadele değerini taşıyabilmesini güçleştirir. O hâlde bir açıdan, dolaşım zamanı, kapitalist zaman ekonomisi için bir "son kullanma tarihi" ve "zaman aşımı" sorunudur. Metaların son kullanma tarihleri, dolaşım zamanına mutlak bir sınır koyar; bu yüzden meta-sermayenin varlığını sürdürebilmesi için değerin biçim başkalaşımlarının gerçekleşmesi gereklidir. Şimdi bu biçim başkalaşımlarının satış ve satın alma zamanlarına karşılık geldiğini görmüş bulunuyoruz. Ancak Marx'ın çözümlemesine göre bu biçim başkalaşımları için de emek-gücü ve zaman harcanır: "Varlık durumunda bir değişiklik yapmak, zamana ve emek-gücüne mal olur ve burada amaç değer yaratmak değil, değerin bir biçimden

[298] *A.g.e.*, s. 138.
[299] *A.g.e.*, s. 138.

bir başka biçime dönüşmesini sağlamaktır."[300] Satın alma ve satış zamanlarında herhangi bir yeni değer üretilmemektedir, ancak dolaşım zamanının bu bileşenleri değerin biçimsel başkalaşımları için zorunludur. Peki, dolaşım süreci boyunca harcanan emek-gücü, dolaşım zamanı ile emek-zamanı arasındaki bağlantıları nasıl etkiler? Üretim alanında artı-değer üreten emek-gücü dolaşım alanında nasıl bir işleve sahiptir? Bu noktada Marx, dolaşım zamanına ilişkin analizine bir varsayımla devam eder. Eğer M-P hareketini gerçekleştiren kişi bir kapitalist değil de sıradan bir meta sahibi ise, onun bu hareket için harcadığı süre, kendi üretim zamanı içerisindeki emek-zamanında bir eksilme yaratır; yani meta sahibi dolaşım zamanı için harcadığı süre boyunca üretim yapmaz; oysa kapitalist için durum farklıdır. Kapitalist hem üretim alanında hem de dolaşım alanında ücretli emekçileri çalıştırdığından, dolaşım boyunca harcanan zaman, sermayenin devir zamanını arttırsa da bu süre boyunca üretimin tamamen askıya alınmasına yol açmaz.[301] Küçük meta üreticileri üretim ve dolaşımdan kendileri sorumlu oldukları sürece, üretim ve dolaşım alanları onlar için sermayenin organik birliği içerisinde bütünlenemez. Dolaşım zamanı ile üretim zamanı arasındaki karşıtlık küçük meta üreticisinin durumunda kategorik bir bölünmeye yol açsa da kapitalist için bu bölünme dolaşım ile üretim alanlarının eşzamanlı ve ardışık kipleri içerisinde bütünlenerek, devir zamanının döngüselliği içerisinde birbirlerine eklemlenirler. Şimdi devir zamanının bir kısmının üretim zamanı bir kısmının da dolaşım zamanından oluştuğu açıktır.

Kapitalist sistemde üretim zamanında harcanan emek-gücü ile dolaşım zamanında harcanan emek-gücü birbirinden ayrı işlevlerle donatılmıştır. İlki artı-değer üretimine ikincisi ise artı-değerin sermayeleştirilmesine harcanır. İlki sermaye-değerin genişleme sürecine ikincisi ise bu değer niceliğinin başkalaşarak üretime dönmesine hizmet eder. Marx'ın analizi, dolaşım sürecinde harcanan emek-zamanının bir kısmının, satın alma ve satışın yanı sıra "defter tutma" gibi işlemlere de ayrıldığını saptayarak ilerler.[302] Ancak asıl sorun üretim sürecinin bitmesi sonucu gerçekleştirilmesi gereken M'-P' hareketine düğümlenmiştir. Üretim sürecinden artı-

[300] *A.g.e.*, s. 141.
[301] *A.g.e.*, ss. 141-143.
[302] *A.g.e.*, s. 154.

değerle donatılmış olarak çıkan metanın paraya çevrilme süreci yani satış ne kadar hızlı gerçekleşirse yeniden-üretim sürecine geçiş de o kadar hızlı olacaktır. Marx'ın "meta ikmali" kavramı tam bu noktada karşımıza çıkar. Marx'ın tanımına göre "meta-sermaye, çıktığı üretim süreci ile girdiği tüketim süreci arasındaki ara sürede ürün, bir meta ikmali oluşturur."[303] Bu ikmal, metanın kendi *salto mortale*sini gerçekleştiremediği her an büyür ve değerin varlık biçimi para-biçimine dönüştürülünceye kadar sabitleşmiş sermayenin niceliği artar.[304] Meta ikmali Marx'a göre iki biçimde olabilir. İlki dolaşımdaki durgunluk sonucu, kapitalistin elinde, henüz paraya dönüştürülmemiş meta-sermaye niceliği birikebilir ve bu da gönülsüz ikmali oluşturur. Fakat kapitalist metaları stok amacıyla biriktiriyor ve satabilecekken satmayıp piyasa fiyatlarının artmasını bekliyorsa bu durumda gönüllü bir ikmal süreci gerçekleşir.[305] Peki, emekçi açısından bu durumun yarattığı sonuç nedir? Genel olarak toplumsal zamanın örgütlenmesinde bu ikmalin ve sabitleşmenin anlamı nedir? Daha önce emekçinin kendi geçim araçları için henüz ücretini almadan önce bile P-M hareketini gerçekleştirmek zorunda olduğunu ifade etmiştik. Kapitalist üretim ilişkileri altında, kapitalistin ikmal biçimleri gönüllü ve gönülsüz biçimler alabilmesine rağmen, ikmalin varlığı artı-değerin sermayeleştirilmesi sürecine aittir; yani bu durum kapitalistin geçim araçlarını doğrudan doğruya ilgilendirmez.

Emekçi için ikmal, kendisini "her gün her saat" satmak zorunda olan ücretli emekçinin varoluşunu *gündelik* bir biçime büründürür. Gelecekteki emeğini satmış, ölü emeğe tutsak hâle gelmiş bulunan canlı emek, şimdide sıkıştırılmıştır. Marx'ın, ücretli emekçileri, "günü gününe yaşayan insanlar" biçiminde belirlemesi, bize, toplumsal zamanın örgütlenmesi açısından önemli bir ipucu verir.[306] Toplumsal zaman, sermayenin dolaşım zamanı ile üretim zamanı arasındaki karşıtlığı içerisinde, *harcanabilir bir nicelik olarak*, bir yandan üretimdeki emek-zamanına diğer yandan ise dolaşımdaki emek-zamanına ayrışmıştır. Şimdi, basit meta üreticisinin aksine kapitalistin kendisini hem üretimdeki hem de dolaşımdaki emek-zamanından, ücretli

[303] *A.g.e.*, s. 157.
[304] *A.g.e.*, s. 163.
[305] *A.g.e.*, s. 156.
[306] *A.g.e.*, s. 153.

emekçiler vasıtasıyla, nasıl kurtardığı ve emek-zamanı olmayan zaman olarak boş zamanı nasıl elde ettiği açıktır. Demek ki kapitalist bir boş zaman varlığıdır; eğer proleter kişileşmiş emek-zamanı ise kapitalist de kişileşmiş boş zamandır; bu ikili karşıtlık sistemindeki öğelerden biri diğerini tamamlamaktadır. Boş zamanın koşulu emek-zamanı olduğuna göre, kapitalizmde, boş zaman kendisini toplumsal bir varlık biçimi olarak kurabilmek için emek-zamanının üretimde ve dolaşımdaki biçimlerine ihtiyaç duymaktadır. Ancak kendisini "her gün her saat" satmak zorunda olan emekçinin, "günü gününe yaşayan" bu insanın karşısına, bir boş zaman varlığı olarak çıkan kapitalist, ne bir serbest zaman varlığı ne de özgür zamanın izindeki bir varlıktır. Boş zaman, kullanılabilir zamanın bir kipidir. Bir toplumun kendisini var edebilmek, kendi varlığını yeniden-üretebilmek için gereksindiği toplumsal olarak gerekli zaman sabit kaldığı sürece, emek-zamanı ile boş zaman arasındaki bölünme mutlak bir biçim alır. Oysa kapitalizmin temel eğilimi bu gerekli-zaman niceliğini sürekli olarak azaltmak yönündedir; böylece toplumun kendisini var edebilmek için daha kısa bir zaman süresi boyunca çalışmasının yollarını da yine kapitalist üretim sistemi döşemiştir. Buradan hareketle sermayenin sürekli olarak kullanılabilir zaman niceliğini arttırdığını; bu niceliğin emekçi sınıflar için yeniden emek-zamanına ve kapitalistler içinse boş zamana dönüştürüldüğünü; dolaşım zamanı ile üretim zamanı arasındaki karşıtlığın toplumsal zaman üzerindeki etkisinin ise, zaman ile değer arasındaki doğru orantı ve ters orantıya göre gelişen, farklı zamansal örgütlenmelerin kapitalist zaman ekonomisinde organik bir bütünün çelişik hareketine temel teşkil ettiğini görebiliriz.

Kısacası üretim zamanında değer ile zaman doğru orantılı olarak örgütlenirken, dolaşım zamanında bir ters orantının söz konusu olması, toplumsal zamanı bir değerlenme zamanı biçimine dönüştürmek isteyen sermaye hareketi için bir çelişkiyi ifade eder. Bu çelişkinin aşılabilmesi için temel aksiyom, mekânın zamanla yok edilmesi, her türlü mekânsal mesafenin zamana tercüme edilerek temsil edilmesidir. O hâlde dolaşım zamanında sermaye toplumsal mekânı işgal etmek, onu kendi hareketinin sürekli ve kaygan mekânı hâline getirmek zorundadır. Dolaşım zamanının toplumsal zaman üzerindeki temel etkisini kullanılabilir zaman kavramı

üzerinden de düşünmemiz gerekir. Kapitalizm kullanılabilir toplumsal zaman niceliğini veya toplumsal artı-zaman niceliğini kitlesel bir biçimde arttırmıştır; yani toplumların daha kısa bir sürede kendi varlıklarını yeniden-üretebilmeleri için gerek şartı sunmuş fakat yeter şartı örtbas etmiştir. Bu yeter şart, ancak emek-zamanı ile boş zaman biçimindeki toplumsal zaman örgütlenmesinin ötesinde kendisini gösterebilir. Fakat bu *öte*ye geçmeden önce, incelememiz gereken önemli bir kavram daha var. Bu da bizi üretim zamanı ile dolaşım zamanının toplamı olarak belirlenen devir zamanına götürüyor. Şimdi Marx'ın devir zamanı çözümlemelerini izleyeceğiz.

2.3. Devir Zamanı

Sermaye-değer, meta, para ya da üretken sermaye biçimini alabilir; sermayenin artı-değer üretme ve üretilen artı-değeri sermayeleştirme şeklindeki iki süreci içerisinde değer, sürekli olarak bir varlık biçiminden diğerine doğru hareket eder. O hâlde dolaşım zamanı ve üretim zamanını bir arada düşünmeye başladığımızda, hem artı-değerin üretildiği hem de artı-değerin yeniden sermayeleştirildiği bu iki süreci, değerin varlık biçimleri içerisindeki tüm başkalaşımlarıyla birlikte ele alabiliriz. Değer, hangi varlık biçiminden başlarsa başlasın, o varlık biçiminin özdeşliğini kırıp harekete geçtiği andan ilk biçimine dönünceye kadarki süre *devir zamanını* oluşturur.[307] Sermaye-değer, üretim zamanı ile dolaşım zamanının toplamı olan devir zamanının döngüselliği içerisinde kendisini genişletmektedir. Demek ki değer, katı bir özdeşlik yapısı içerisinde değil, sürekli başkalaşarak hareket eden *in actu* bir soyutlama, bir sermaye ilişkisidir. Kapitalist, değer niceliğini belirli bir değer-biçimi içerisinde sabit olarak görebilir; örneğin defterlerinde ve hesap parası olarak değer, onun için sabit bir biçim almıştır ancak bu durum değerin bu özdeşliği kırmak zorunda olduğunu bir kez daha gösterir, çünkü değer kapitalistin kasasındaki para veya deposundaki metaların kendisi değil, tüm bunları kendi varlık biçimi olarak kullanarak genişleyen bir ilişki-varlıktır.[308] O hâlde değerin defterlerde veya hesap parası biçimindeki özdeşliği, onun farklılaşarak genişleme hareketinin temsili bir

[307] *A.g.e.*, s. 160.
[308] *A.g.e.*, s. 160.

görünümüdür; tıpkı meta ikmalinin bu hareketin maddi dünyadaki özdeşleşmiş bir görünümü olması gibi.

Burada özdeşlik ve fark kavramlarıyla yapmaya çalıştığımız çözümleme, sermaye-değeri verili bir özdeşlik veya hareket eden bir özdeşlik olarak görmek yerine, onu hareket eden ve belirli evrelerde kesintiye uğrayarak özdeşliğini kazanan dinamik bir etkinlik olarak görmeyi önerir. Ancak hareket ederek özdeşliğini kazanan bir ilişki-varlık için özdeşlik kavramı süreçlerdeki birtakım kesintilere karşılık gelir. Mesela meta ikmalinde sermaye-değer bir biçim içerisinde sıkışmıştır; değer bir biçim içerisinde ne kadar uzun süre kalırsa, içerisinde kaldığı biçimle özdeşleşme ve artık o biçimle temsil edilme olanağı da o kadar artar. Fakat meta biçimindeki risk, daha önce belirttiğimiz gibi kullanım-değerinin, o metanın zamana karşı direncine bağlı olarak, dolaşım zamanına çizdiği sınırın aşılması ihtimalidir. Bu sınır aşıldığı anda, değer, bir varlık biçimi içerisinde erir ve ortadan kalkar; yani kullanım-değeri mübadele-değerini taşıyamaz hâle geldiği andan itibaren, değer de toplumsal bir ilişki-varlık olmaya son verir. Ancak meta ikmali, gönüllü olduğu durumlarda, örneğin kapitalistin stok yaparak bir metayı piyasa fiyatının üzerinde satma eğilimine bağlı olarak, değerin bir varlık biçimi içerisinde sıkıştırılmasıyla sonuçlanabilir. Sermaye-değerin farklılaşma ve genişleme hareketini baskılamak, ekstra artı-değer elde etmek için bile olsa, kapitalist açısından tamamen tehlikeli bir hamledir. Çünkü değerin varlık biçimleri içerisindeki yolculuğu ile piyasanın rekabet-zaman ilişkileri arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Bir değer-biçimi eğer değerin farklılaşarak genişleme hareketini baskılıyorsa, sermaye-değerin genel eğilimi o değer biçimini olabildiğince hızlı bir şekilde, yani mekân-zaman-hız denklemi açısından düşünürsek, olabildiğince kısa sürede geçmek yönünde olacaktır. Fakat sermayenin bu yöndeki eğilimi daha çok dolaşım zamanıyla ilgilidir; çünkü dolaşım zamanı, değerlenmeme zamanı olarak, değerin sadece bir varlık biçimini değil onun özünü baskılamaktadır. Sermaye-değerin, kendi hareketi içerisinde, üretim zamanının emek-zamanı kısmını kısaltma eğilimiyle bir bütün olarak dolaşım zamanını kısaltma eğilimi birbirinden farklıdır. Şimdi karşımızda, sermayenin bu çelişik hareketlerini bir bütün olarak hesaba katmamız gereken bir zamansallık biçimi vardır.

Devir zamanı, bize sermaye-değerin kendi genişleme hareketini hangi ardışıklık ve eşzamanlılıklar içerisinde gerçekleştirdiğinin tam bir haritasını sunar. Peki, devir zamanı için zamansal ölçü ne olabilir? Sermaye hareketinin döngüsel karakteri nasıl ölçülür? Marx'ın analizine göre devir zamanının birimi yıldır; bir sermaye-değerin devir hızı onun yıl içerisinde kendisine dönüş sayısıyla bağlantılıdır. Marx yılı Z ile, bir sermayenin devir zamanını z ile ve devir sayısını da n ile gösterir ve devir sayısının formülünü de "Z:z=n" şeklinde verir.[309] Bu durumda Z bu denklemin sabitidir ve devir zamanı ne kadar kısaysa devir sayısı da o kadar artar. Örneğin A ve B sermayelerinin devir zamanları sırasıyla 3 ay ve 4 ay ise A'nın yıllık devir sayısı 4, B'nin ise 3 olacaktır. Ancak devir sayısı, tek başına, bize ne artı-değer oranını ne de kâr oranını verir; sadece A ve B sermayelerinin yıl içerisinde kendilerine genişleyerek dönme hızlarını gösterir. Fakat A ile B sermayelerinin aynı değerde olduğunu ve aynı kâr oranlarına sahip olduğunu varsayarsak, devir sayısı burada kritik bir faktördür. Örneğin, üretken-sermaye devresi üzerinden düşündüğümüzde, her iki sermaye de 100.000 liralık bir değere sahipse ve kâr oranı %100 ise (dolaşım zamanı ve üretim zamanındaki tüm engellerin ve değer kayıplarının, gönülsüz meta ikmali gibi durumların ve dolaşımdaki diğer tıkanıklıkların göz ardı edilmesi koşuluyla) A sermayesi kendisine 200.000 lira olarak döndüğü sırada B sermayesi henüz ilk dönüşünü tamamlamamış olacaktır. B sermayesi 200.000 lira olduğunda ise A sermayesi, 1 aylık üretim sürecini tamamlamış olacaktır. Şimdi örneğimizi geliştirmek için A sermayesinin üretim zamanının 1 ay, B sermayesi için ise bu sürenin 2 ay olduğunu; dolaşım hareketinin her iki sermaye için de 2 ay sürdüğünü varsayalım. Her iki sermaye de üretim sürecindeyken dolaşım alanında ve dolaşım sürecindeyken de üretim alanında bulunamıyor olsun. Kuşkusuz, pratikte bir sermaye hem üretim hem de dolaşım alanında eşzamanlı olarak bulunabilir, fakat bu eşzamanlılığa ilişkin karmaşık çözümlemelere geçmeden önce, üretim ve dolaşım alanlarında aynı anda bulunamayan iki sermayenin devir zamanı ve genişleme ölçeğine bir göz atalım. A sermayesi birinci ayın sonunda dolaşıma başlarken, B sermayesi dolaşıma ancak ikinci ayın sonunda başlamaktadır; A'nın daha ileri bir

[309] *A.g.e.*, s. 163.

üretim tekniği kullandığını, daha çok makine kullanarak, üretim zamanını yarı yarıya kısalttığını varsayabiliriz. Üçüncü ayın sonunda 200.000 liralık değere ulaşan A sermayesi, altıncı ayın sonunda aynı kâr oranıyla 400.000 liralık bir sermaye-değer hâline geldiğinde, B sermayesi ilk dönüşü sonucunda eriştiği 200.000 liralık değeri üretim sürecinden 400.000 lira olarak çıkarmıştır. Ancak B sermayesi dolaşım zamanının daha başındadır ve bu değeri yeniden üretime sokabilmek için önünde daha 2 aylık bir süre vardır. A sermayesi, üçüncü dönüşünü tamamladığı dokuzuncu ayın sonunda 800.000 liralık değere ulaştığında, B sermayesi ikinci dönüşünü tamamlayarak 400.000 liraya ulaşmış ve üretim zamanının yarısını tamamlamıştır. Nihayet yıl sonunda A sermayesi 1.600.000 liralık bir değer olarak kendisine dönmüş, B sermayesi ise 800.000 liralık bir değere ulaşmıştır. Yani devir zamanındaki bir aylık fark, yıl sonunda, A sermayesinin B'nin iki katı bir değer niceliğine ulaşmasını sağlar. Fakat bu örnekte, değerlenme sürecini etkileyen birçok faktörü dışarıda tuttuk. Dolaşım zamanları her iki sermaye için de aynı olduğundan şimdilik üretim zamanına odaklanalım. A sermayesi B'nin iki katı üretim hızına nasıl erişebilir?

A'nın değişen-sermaye için 20.000 ve değişmeyen-sermaye için 80.000 lira, B'nin ise değişen-sermaye için 80.000 ve değişmeyen-sermaye için de 20.000 lira şeklinde yatırıldıklarını varsayalım. Emek-gücü, hammadde ve makine fiyatları her iki sermaye için de aynı ise ve değişen-sermaye ile değişmeyen-sermayedeki donmuş değer niceliği metanın değerine bütünüyle aktarılıyorsa; bir başka deyişle üretken tüketim sürecinde değişen ve değişmeyen sermayeler tamamen tüketilerek, ilki hem kendi değerini hem de artı-değeri metaya eklerken ikincisinde hapsedilmiş olan değer, üretken sermaye süreci boyunca emek-gücünün onun üzerindeki etkinliği sonucu metaya tamamen aktarılıyorsa; bu sabitler yardımıyla, örneğimizdeki A ile B'nin farklı değerlenme ölçeklerini çözümlememiz şimdi mümkün olabilir. A ve B üretim alanındayken dolaşım alanında ve dolaşım alanındayken de üretim alanında bulunamıyorlarsa; siparişle ürettikleri metaların genişlemiş değer niceliklerini para biçiminde 20 gün sonra alıyorlar ancak bunun için herhangi bir işçi çalıştırmıyorlarsa; yani değişen-sermaye kısımlarının tek bir kuruşu bile dolaşım

alanındaki emek-zamanına ayrılmıyor ve bu dolaşım zamanı boyunca herhangi bir kredi yoluyla üretime devam edemiyorlarsa; bu durumda, her ne kadar M'-P' hareketi siparişle üretim yaptıkları için sıfır gibi görünmesine rağmen, her iki sermaye için de satış zamanı 20 gündür. Dolaşım zamanı 1 ay olduğundan, bu durumda satın alma zamanı da 10 gün olacaktır. Şimdi her iki sermayenin de yalnızca ilk dönüşlerini tamamlama süreçlerine yakından bakalım. A sermayesi 10 işçi ve 7 makineyle bir ay boyunca üretim yapmaktadır, her işçinin haftada bir günlük tatili olduğunu varsayarsak, bir işçi ayda 28 gün çalıştığından, 280 günlük emek-zamanına 20.000 liralık ücret öder. Emek-gücü fiyatları ve çalışma süreleri her iki sermaye için aynıysa, bu durumda B sermayesi 20 işçi çalıştırmaktadır. Şimdi değişmeyen-sermayeye bakarak, hammadde miktarının her iki sermaye için de aynı olduğunu ve 10.000 liralık bir değer niceliğini içerisinde barındırdığını varsayalım. Bu durumda A sermayesi makinelere 70.000 lira, B sermayesi ise 10.000 lira ayırır. Bir makine 10.000 lira ise, A sermayesi 10 işçi ve 7 makineyle, B sermayesi ise 20 işçi ve 1 makineyle üretim yapmaktadır. A'nın B'den iki kat hızlı üretim yapmasının sebebi, B'nin yarısı kadar işçi ve ondan yedi kat fazla makine kullanmasıdır. *x* kadar meta A sermayesinin 1 aylık hareketi içersinde üretilirken B sermayesi bunun için 2 ay boyunca üretimde kalmak zorundadır. Her iki sermaye de 2 aylık dolaşım zamanı boyunca genişleyememektedir; bu yüzden devir zamanlarındaki ve devir sayılarındaki farklılıklar üretim zamanları arasındaki farktan doğmaktadır. Fakat örneğimizde artı-değer oranı yerine kâr oranını hesaba kattık, her iki sermayenin de ilk devirlerini tamamladıklarında kendilerine 200.000 lira olarak döndüklerini varsaydık. Yukarıdaki değişkenler ve sabitler üzerinden bakarsak, A sermayesinin genişlemesini sağlayan artı-değer oranının, yani emek sömürüsü oranının %600, B sermayesi içinse bu oranın %150 olduğunu görebiliriz. A'nın çalıştırdığı emek-gücü makinelerle sentezlenerek daha verimli hâle gelmiştir; A sermayesinde 1 işçiye 0,7 makine düşmekte, B'de ise bu oran işçi başına 0,05 makinedir. A sermayesi, gerekli emek-zamanını, toplam emek-zamanı bakımından düşünürsek, kısaltmıştır; çünkü 280 günlük bir emek-zamanına ücret ödemektedir. B ise 1120 günlük emek-zamanına ücret ödemekte ve fakat çok daha az makine kullandığından A ile

rekabetinde geri düşmektedir. Emekteki verimliliği makineler yoluyla arttıran A sermayesi, devir zamanını bir ay önce tamamlayarak, yıllık devir sayısını arttırmıştır. Demek ki emeğin verimliliği arttıkça onun sömürülme derecesinin de artışı, bu iki faktör arasındaki doğru orantı, kapitalizmde sermayenin genişleyebilmesinin ve onun zaman ile değer arasında bir orantı kurabilmesinin de nesnel koşulunu oluşturur. Çünkü sermayenin diğer bileşeni olan değişmeyen-sermayede bulunan değer niceliği ile zaman arasında bir doğru orantı yoktur; aksine hammadde ve makineler kullanılmadıkları sürece çürür, paslanır ve kullanım-değerlerini yitirirler. Onların özdeşliğini kırarak, içlerinde hapsedilen değeri metaya aktaran ve bu aktarımın yanı sıra yeni bir değer üreten tek etkinlik emektir.

Şimdi de devir zamanının diğer kısmı olan dolaşım zamanının değişken olduğunu varsayalım ve üretim zamanını sabit alalım. Üretken-sermaye devresi üzerinden düşünüldüklerinde A ve B sermayelerinin üretim zamanlarının 2 ay, fakat ilkinin dolaşım zamanın 1 ay ikincisinin ise 2 ay olduğunu düşünelim. Bu durumda A sermayesinin devir zamanı 3 ay, B sermayesi içinse bu süre 4 aydır. A ve B olarak yatırılan sermayelerin, değişen-sermaye ve değişmeyen-sermaye kısımlarının aynı olduğunu, bu iki kısmın toplamının 100.000 liraya karşılık geldiğini, emeğin aynı üretkenlik derecelerinde üretim yaptıklarını, dolaşımda alanındayken üretim alanında ve üretim alanındayken dolaşım alanında bulunamadıklarını varsayabiliriz. Buna ek olarak dolaşım alanında emek-zamanına ihtiyaç duymadıklarını fakat A sermayesinin M'-P' hareketi için 20 gün ve P-M hareketi için de 10 gün harcadığını, B sermayesinin ise dolaşım zamanının her iki bileşeni için iki katı süreye ihtiyaç duyduğunu göz önünde bulunduralım. Bahsi geçen koşullarda her iki sermayenin artı-değer oranı da aynı ise, dolaşım alanındaki hızlarından doğan fark, devir zamanlarında ve genişleme sürelerindeki farkın kaynağını oluşturur. Burada sözünü ettiğimiz fark, artı-değerin üretilmesi sürecinden değil onun gerçekleştirilmesi sürecinden, bir başka deyişle her iki sermaye-değerin, kat etmeleri gereken varlık biçimlerinden geçerek, kendilerine dönme sürecinden doğar ve bu da artı-değerin üretilmesine değil onun sermayeleştirilmesi sürecine tekabül eder. Görüldüğü gibi, B sermayesi satış zamanını tamamladığında A sermayesi üretime yatıracağı metaları

almış ve üretim sürecinde 10 günlük bir emek-zamanı boyunca artı-değer üretimi yapmıştır. İlk devirlerine yakından baktığımızda, ikinci ayın sonunda her iki sermaye de aynı meta niceliğiyle pazara açılmıştır; ancak A sermayesi dolaşım zamanının ilk evresi olan satış zamanını tamamladığında B sermayesi henüz kendi satış zamanının yarısını kat etmiştir. Kuşkusuz dolaşım zamanının bu iki bileşeni arasındaki farklılaşmalar ölçüsünde A ile B'nin devir zamanları arasındaki fark da başkalaşacaktır. Örneğin B sermayesinin satış zamanının yarı yarıya düştüğünü ve satın alma zamanınınsa aynı kaldığını, A sermayesinin satış zamanının ise aynı kalıp satın alma zamanının iki katına çıktığını düşünelim. Bu durumda dolaşım zamanının bileşenlerini aynı sürede kat eden her iki sermayenin devir zamanı 3 ay 10 gün olur ve eşitlenir. Fakat olağan dönemlerde, satış zamanı satın almadan daha uzun sürdüğünden, B sermayesinin satış zamanını yarı yarıya düşürmesi çok daha önemli bir etkendir. A sermayesi için satın alma zamanının artması ile B sermayesinin satış zamanının düşmesi arasında da bir bağlantı olabilir. Çünkü B kendisine ne kadar geç dönerse, A ile B'nin aynı üretim dalındaki iki sermaye olması kaydıyla, A'nın üretime geçmek için ihtiyaç duyduğu hammadde ve makineleri piyasada bulma olanağı o kadar artar. Fakat B sermayesinin satış zamanının A'nınkiyle eşitlemesi sonucunda, her iki sermaye de hem üretim zamanı hem de satış zamanının sonunda eşit durumdadır. Şimdi bu eşitlik sonucunda, A'nın ihtiyaç duyduğu değişmeyen-sermaye niceliğine ulaşma süresi artarak 20 güne çıkmış olabilir. Bu iki sermayenin, dolaşım zamanının iki bileşenini farklı sürelerde kat ederek devir zamanlarının eşitlenmesi gibi bir durum da ortaya çıkabilir. Örneğin B sermayesinin satış zamanını bir kez daha yarı yarıya düşürdüğünü buna karşın satın alma zamanının 10 gün daha uzadığını, A sermayesi içinse dolaşım zamanının tamamında hiçbir değişim olmadığını düşünelim. Böyle bir değişim her iki sermaye için hammadde üreten bir C sermayesinin ve makine üreten bir D sermayesinin müdahaleleriyle gerçekleşebilir; tıpkı bunun gibi, emek-gücü pazarındaki birtakım gelişmeler sonucunda sermayelerden birinin gereksindiği emek-gücü metasını pazarda bulamaması da satın alma zamanı uzatabilir. Bu yeni durumda dolaşım zamanı her iki sermaye için de 3 ay 10 gün olmaya devam eder, fakat B sermayesinin artı-

değerle yüklü metaları satılıp sermaye P' biçimine ulaştığında, A sermayesi henüz M'-P' hareketinin yarısına ulaşmış olacaktır. Fakat B sermayesinin satın alma zamanı 30 güne çıktığından ve A sermayesinin satın alma zamanı ise 20 gün olarak kaldığından, iki sermaye arasındaki 10 günlük fark, üretim sürecine yeniden başladıkları anda kapanacaktır. Dikkat edilirse para-sermaye, meta-sermaye ve üretken sermaye devreleri için dolaşım zamanının iki bileşeni farklı görünümler arz eder. A ile B'yi para-sermaye olarak aldığımızda, satın alma zamanı satıştan önce gelir, yani A ve B, üretime geçmek için önce P-M hareketini gerçekleştirmek zorundadır; A ile B'yi meta-sermaye olarak düşünürsek satış satın almayı önceler ve R olarak düşündüğümüzde de, yine, artı-değer yüklü metanın satışı satın almayı önceler. Fakat üretken sermaye devresi dışındaki her iki devrede de dolaşım zamanının iki bileşeninden biri, sermaye-değerin devrinin tamamlandığını ifade ederken, üretken sermaye devresinde değer, R'nin genişleyerek dönüşüyle ilerler.

Şimdi para-sermaye devresi üzerinden düşündüğümüzde A ve B, satış zamanlarının tamamlanmasıyla kendilerine genişleyerek dönmüş, yani P' biçimini almış olacaklardır. 100.000 liralık değerdeki her iki sermayenin de 50.000 liralık değişen-sermaye ve 50.000 liralık da değişmeye-sermayeye olarak ayrıldığını ve artı-değer oranının %100 olduğunu varsayalım. Devir zamanları yine 3 ay 10 gün olsun. A'nın satın alma zamanı 20 gün olarak kaldığından ve B'nin satın alma zamanıysa 30 güne çıktığından, para-sermaye devresinden baktığımızda, A, B'den 10 gün önce üretime geçer. Yani A, üretime yatıracağı emek-gücünü ve hammaddeler ile makineleri B'den 10 gün önce bulmuş ve üretime başlamıştır. Para-sermaye devresinde P-M ilk hareket olarak hem P-E hem de P-ÜA olduğundan satın alma zamanı, sermayeleştirme sürecinin ilk evresine karşılık gelir. Ancak A ilk kez yatırılan bir sermaye ise burada söz konusu olan artı-değerin sermayeleştirilmesi değil paranın, para-sermaye olarak genişleme sürecinin başlatılmasıdır. Şimdi her iki sermaye de önceden yatırılmış ve genişleyerek kendisine dönmüş, kısacası daha önceden devretmiş sermayeler ise, P-M onlar için artı-değerin sermayeleştirilme sürecinin bir evresini oluşturur. Ancak A bu ilk evreyi B'den 10 gün önce tamamladığından R'den de ona göre 10 gün önce çıkar. Artı-değer oranı %100 ise A, R'yi tamamladığında,

meta-biçiminde 150.000 liralık bir değere ulaşmıştır. Fakat burada artı-değer henüz m olarak kaldığından devrin tamamlanması için onun da p'ye dönüştürülmesi gerekir. Bunun için de M'-P' hareketi gereklidir. A'nın satış zamanı 20, B'ninse 10 gün olduğundan, A ve B para-sermayeler olarak, kendilerine genişlemiş biçimde ve aynı anda dönerek ilk devirlerini tamamlamış olurlar. Şimdi yakından bakıldığında, A ve B sermayeleri, satın alma ve satış zamanlarını farklı sürelerde kat etmelerine rağmen, onların devir zamanları aynıdır. Kuşkusuz böyle bir durum sadece dolaşım zamanının iki bileşeninin farklı olması hâlinde değil, hem üretim zamanı, hem de dolaşım zamanının farklı olduğu durumlarda da mümkün olabilir. Ancak A ve B sermayeleri hem üretim hem de dolaşım alanında hareket ediyorlarsa, ki Marx'ın örneklerinde bu iki alanda hareket eden sermaye-değer hareketlerinin çözümlemeleriyle karşılaşırız, yukarıdaki durumlar daha karmaşık bir zamansal örüntü gösterirler.

Marx'ın çözümlemelerine geçmeden önce, devir zamanının iki bileşeninin de değiştiğini düşünerek devam edelim. A sermayesi ve B sermayesinin %100 artı-değer oranıyla üretime yatırılan para-sermayeler olduklarını varsayalım; A'nın üretim zamanı 2 ay, dolaşım zamanı ise 1 ay olsun; B'ninse üretim zamanı 1 ay, dolaşım zamanı 2 ay olsun ve B'nin üretim hızının A'nınkinin iki katı olduğunu düşünelim, farklı sürelerde kat ettikleri R evresi sonucunda çıkardıkları artı-değer niceliğini aynı olarak alalım. Para-sermaye olduklarından onların devir süreçlerini satın almayla başlatmalıyız. Bu satın alma zamanı A için 10 gün, B içinse 20 gün olsun. Şimdi A ve B'nin aynı anda harekete başladıklarını varsayarsak, onların ilk biçimlerine genişlemiş olarak aynı anda dönecekleri açıktır. Fakat üretimdeki ve dolaşımdaki birtakım gelişmeler ve tıkanmalar sonucunda, A'nın üretim zamanının 1 aya düştüğünü B içinse bu sürenin 2 aya çıktığını, A'nın dolaşım zamanı 2 aya yükselirken B için bu sürenin 1 aya düştüğünü düşünelim. Bu durumda devir zamanının her iki bileşeni de değişmiş olmasına rağmen, devir zamanı aynı kalmıştır. Fakat burada önemli olan nokta, devrin bileşenlerinin devir zamanları arasındaki eşitliği değiştirmeyen bir oranla değişmiş olmasıdır. Demek ki devir zamanı, bir bileşeninin ve bu bileşeninin bir alt bileşeninin değişmesinden doğrudan doğruya

etkilenir. Tek bir sermaye açısından düşünürsek, bu durum onun kendine daha *geç* veya *erken* dönmesine sebep olabilir; ancak eğer birçok sermayenin rekabet hâlinde olduğu gerçek piyasa koşullarını düşünürsek, devir zamanı, rekabet-zaman denklemlerini açıklamak için temel bir koordinat düzlemi sağlar.

Peki, tüm bu çözümlemenin, toplumsal zamanın örgütlenmesi açısından anlamı nedir? Sermayenin devir zamanı, kapitalizmde toplumsal zaman örgütlenmesini çözümlemek için nasıl bir imkân sunabilir? Kapitalist zaman ekonomisinde zaman üzerindeki tasarruf, daha kısa sürede daha çok değer üretmekle sınırlı değildir; burada "daha" ifadesi yerine maksimum ve minimumu koymamız gerekir; yani sermayenin *khronos*unun genel eğilimi, minimum zamanda maksimum değer üretmek ve bu değeri yine minimum zamanda sermayeleştirmektir. O hâlde zaman ile değer arasında nasıl bir doğru orantı olabilir? Eğer böyle bir doğru orantı olsaydı, harcanan zaman arttıkça, değer niceliğinin de artacağını söyleyebilirdik. Aslında emek-zamanı, mutlak artı-değer yaratma prosedürleri açısından incelendiğinde böyle bir doğru orantı vardır. Ancak sermayenin artı-değeri arttırmak için artı emek-zamanını uzatarak işgününü uzatma yönündeki eğilimi, tek başına alındığında, toplumsal zamanın değerle ilişkisinin tek yönlü bir resmini sunar. Bu resimde, toplumsal zaman, emek-zamanı biçiminde belirlendiği ölçüde, değer de artacaktır. Şimdi bu noktadaki çözümlemeyi ilerletmeden önce toplumsal zaman kavramının iki bileşeninin içeriğini belirlemeli ve sermayenin zamanla bağıntılarının daha detaylı bir resmini sunmalıyız.

Kapitalist zaman ekonomisinde toplumsal zamanın iki bileşeni vardır; bunlardan biri, bir toplumun kendi varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu gerekli-zaman, diğeriyse toplumsal zamanın gerekli-zaman kısmının dışında kalan artı-zamandır. Kapitalizmin "gerekli" ile "artı" kategorileri arasında yarattığı bölünme, üretim süreci açısından bakıldığında gerekli emek-zamanı ve artı emek-zamanı biçimindeki bir ayrıma karşılık gelirken, toplumsal zamanın tamamı göz önünde bulundurulduğunda, bu ayrım, toplumsal gerekli-zaman ile toplumsal artı-zaman biçimini alır. Üretim zamanı ve dolaşım zamanı ilk kategoriye girerken; kullanılabilir zaman, boş zaman ve hatta serbest zaman ikinci kategoriye aittir. Demek ki devir

zamanı, sermayenin, toplumsal zamanın gerekli-zaman kısmının tamamını kat ettiği zamana karşılık gelmektedir. Peki, bu, toplumsal artı-zaman kısmının sermaye hareketinin dışında kaldığı ve onun belirleniminden kurtulduğu anlamına gelir mi? İlk bakışta sermayenin üretim ve dolaşım alanlarındaki hareketi hızlandıkça, toplumsal artı-zamanın da çoğalacağı düşünülebilir. Fakat yakından bakıldığında artı-zaman niceliğindeki bu artış, burjuvazinin boş zamanı biçiminde yeniden örgütlenir ve proletarya bu artışı kendi emek-zamanının bir parçası veya onun uzantısı olan bir yeniden-üretim zamanı biçiminde deneyimler. Toplum, kendisini daha kısa sürede yeniden-üretmek için gerekli olan belirli bir üretkenlik biçimine erişmiştir; fakat sermaye ancak genişleyerek varlığını koruyan bir ilişki-varlık olduğundan, açığa çıkan bu artı-zamana, doğrudan veya dolaylı biçimde, daima el koymak zorundadır. Bir başka deyişle kapitalist zaman ekonomisinde, sermayenin hareketi hızlandıkça ve emeğin üretkenlik derecesi yükseldikçe, toplumsal artı-zaman toplumsal gerekli-zamana daha kalın zincirlerle bağlanır. Bu zincirleme olmadığında, toplumsal artı-zaman, artı-değer üretme ve artı-değeri sermayeleştirme süreçlerinin dışında kalır ve sermayenin toplumsal zamanı bir bütün olarak örgütleyebilmesi söz konusu olmaz. Kapitalist zaman ekonomisinde toplumsal artı-zaman, toplumsal gerekli-zamanın bir uzantısı ve tamamlayıcısıdır. Toplumsal gerekli-zaman ile toplumsal artı-zaman kategorilerini zincirleyen bu kapitalist aksiyomatik, sınıfların zamansallığını da bu iki kategoriyi iki farklı biçimde zincirleyerek kurar. Örneğin sermaye sahibi sınıfın boş zamanının oluşabilmesi için, onların yaşamsal etkinliğinde toplumsal gerekli-zamanın toplumsal artı-zamana tahvil edilmesi gerekir. Yani üretim araçları üzerindeki mülkiyeti, kişileşmiş boş zaman olarak burjuvaziyi, toplumsal zamanın artı kısmına taşır. Bu taşınmanın proletarya açısından anlamı ise açıktır; "günü gününe" yaşayan bu varlık, toplumsal gerekli-zamanda kıstırılır ve belirlenimini kişileşmiş emek-zamanı olarak edinir; onun açısından toplumsal artı-zaman, ya emek-zamanı ya da yeniden-üretim zamanıdır. İşte sermaye kendi devrini gerçekleştirirken toplumsal zamanı bu biçimde böler ve onun farklı kısımlarını birbirine farklı biçimlerde zincirler. Demek ki mevcut olan veya emekteki üretkenlik sonucunda açığa çıkan artı-zaman bir yandan

emek-zamanı ve yeniden-üretim zamanına bir yandan ise boş zamana dönüştürülmektedir.

Peki, sermaye kendi hareketini toplumun kendisini yeniden üretmesi için gerekli-zamanla niçin sınırlamamaktadır? Bu, sermayenin ancak genişleyerek kendisini koruyabilen bir varlık olmasından ileri gelir. Eğer sermaye toplumun çoğunluğunu oluşturan işçilerin artı-zamanını kendi hareketinin bir parçası hâline getirmezse, nasıl genişleyebilir ki? Sermayenin mantığında bu artı kısım, en iyi ihtimalle, işçilerin kendi canlı varlıklarını yeniden-üretmeleri için gerekli-zamandır. Yani proleterin varlığında bütün artı kategorileri gerekli olana çevrilir; onun için bir veya iki günlük tatil gibi akşam, sabah veya öğle paydosundan sonraki her an da emek-zamanının uzantılarıdır. Onun açısından bu günler ve ânlar ancak *çalışmadığı* ânlar olarak, negatif bir belirlenimle, vardır. Hatta burjuvazi bile kendi boş zamanını ancak emek-zamanı pahasına elde edebildiğinden, bu negatif belirlenimin farklı ve kompleks bir görünümüne sıkışmıştır; bir başka deyişle *onun boş zamanı başkalarının emek-zamanı* olduğundan, yaşamsal etkinliği kontrol ettiği sermayenin hareketine bağlıdır ve bu yüzden *burjuvazinin de zamansal bir otonomisi yoktur*. Devir zamanı, sermayenin kendi genişleme hareketini sadece toplumsal gerekli-zamanda değil aynı zamanda toplumsal artı-zamanda nasıl gerçekleştirdiğini; kapitalizmin bu iki toplumsal zaman kısmını önce bölerek ve ardından da sınıflara göre farklı biçimlerde birbirine zincirleyerek bir zaman tasarımı ve zaman örgütlenmesini nasıl yarattığını ve son olarak kapitalizmde zamanın negatif varlık biçimlerinin tüm toplumsal zamanı nasıl kuşattığını çözümlememiz için önemli bir kavramsal aygıttır. *Peki, burada toplumsal olanın zamanı ile sermayenin hareketi arasında bir uzlaşmaz karşıtlık yok mu?* Eğer varsa bu karşıtlık gerçekten de uzlaşmaz bir karakterde mi? Bu karşıtlığın yapısını çözümlememiz gerekiyor. Bunun için şimdi, sermayenin zamanla ilişkisini, devir zamanı kavramıyla karşımıza çıkan ayrımları göz önünde bulundurarak, çözümlemeye geçelim. Sermayenin zamanla ilişkisinin ne sadece bir doğru orantı ne de sadece bir ters orantı ile açıklanmayacağını; bu ilişkinin hem ters orantılı hem de doğru orantılı olabileceğini dile getirmemizi sağlayan bir noktadayız. Ayrıca bu ilişki "ne… ne de…" biçiminde de kurulabilir. Yani sermayenin temel

eğilimlerine karşın, zaman-değer ilişkisinin ne bir ters orantı ne de bir doğru orantı şeklinde kurulamayacağı alanlar da mevcuttur. Bu yüzden, zaman-değer analizimiz açısından son derece kritik iki kavramı burada devreye sokacağım: *Sınır* ve *Aporia*.

İlk olarak zaman-değer ilişkisinin niçin bir *aporia*ya yol açtığını ve bu *aporia*nın *praxis*te nasıl işlediğini ele alalım. Şunu sorarak başlayalım: Değer-zaman *aporia*sı nedir ve sermayenin devir zamanı bakımından nasıl işler? İlk bakışta değer ile zaman arasındaki orantıların iki yönlü yapısı bize *aporia*dan ziyade antinomileri düşündürür; tıpkı Kant'ın matematik ve dinamik antinomilerinde olduğu gibi, iki tür antinominin burada işler hâlde olduğunu ortaya koyar. Gerçekten de mutlak artı-değer yaratma süreçleri üzerinden bakıldığında değer ile zaman arasında bir doğru orantı vardır. Mutlak artı-değer yaratma süreçlerinin bakış açısından, emek-zamanı bir bütün olarak uzatıldıkça metaya daha çok artı-değer aktarılır ve gerekli emek-zamanı sabit kaldığından artı-değeri arttırmanın tek yolu da artı emek-zamanını arttırmak ve bunun için de işgününü uzatmaktır. Ancak gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasındaki ilişkilere odaklandığımızda değer ile zaman arasındaki doğru orantının hiç de tek yönlü olmadığını görebiliriz. Çünkü metaya artı-değerin aktarıldığı zaman artı emek-zamanıdır; gerekli emek-zamanı ise proleterin kendi geçim araçlarını üretmesi için gerekli zaman olduğundan, burada üretilen değer, artı-değerin bir koşulu olmasına rağmen onun kendisi değildir. Fakat gerekli emek-zamanında üretilen değer emekçinin kendisini yeniden-üretmesinin koşulu olduğundan, gerekli emek-zamanı değer ile zaman arasında bir ters orantı yaratmaz. Bu yüzden çok yönlü bağlantıları çözümlemek için bakışımızı yine devir zamanına çevirmemiz gerekir. Kapitalist zaman ekonomisinde, değerin zamanla ilişkisinin hem doğru hem de ters orantılı olarak kuran dinamik antinomi, mutlak artı-değer üretiminin gerçekleştiği üretim zamanını, özellikle de onun emek-zamanı kısmını (değerlenme zamanı) ve değer ile zaman ilişkisini kategorik olarak negatif yönde belirleyen dolaşım zamanını (değerlenmeme zamanı) kat ederek devir zamanını oluşturan sermayenin yeniden-üretim sürecinde işler hâldedir. Görüldüğü gibi, işgünü uzatılarak artı-değer üretilmesi hâlinde, üretim sürecinde değer ile zaman arasında doğru orantı varken; dolaşım sürecinde zaman ile değer arasında böyle bir

orantı yoktur. Devir zamanı üzerinden düşünürsek, sermaye, mutlak artı-değer üretiminde, değer ile zaman arasında dinamik bir antinomi kurmuştur; üretim alanındaki önerme "zaman arttığı ölçüde değer de artar" olmasına rağmen dolaşım alanında "zaman arttığı ölçüde değer artmaz" biçimindedir. Kuşkusuz ikinci yargı zaman ile değer arasında bir ters orantı kurmamıştır; bu yüzden de *aporetik* değil *antinomik* bir biçimde görünür. *Aporia*nın doğuşunu birazdan betimleyeceğiz, fakat ondan önce bu ilk bakışta antinomik biçimde görünen zaman-değer ilişkilerinin sınırına doğru ilerleyelim. Buraya kadarki analizimizde, devir zamanı kavramı, zaman ile değer arasındaki dinamik antinominin nasıl kurulduğunu görmemizi sağlamaktadır. Fakat dolaşım alanında zaman ile değer arasındaki ilişki ne bir ters orantı ne de bir doğru orantıdır; yani dolaşım süreci, zamanı değerin sınırı olarak kurar ve kendi ufkunda zaman ile değer arasındaki ters orantının başladığı "son kullanma tarihini" taşır. O hâlde bu son kullanma tarihinin aşılması devir zamanını uzatmakla kalmaz; artı-değerin sermayeleştirilememesi gibi bir sonuç doğurarak sermayenin genişlemesini, büyüyerek kendisine dönmesini engeller. İşte zamanla değer arasındaki ters orantı, dolaşım zamanında potansiyel olarak varolmasına rağmen, ancak, metanın kullanım-değerinin o metanın dolaşım zamanına çizdiği mutlak sınırın aşılmasıyla edimsel olarak vardır.

Şimdi eriştiğimiz bu son yargıyı da göz önünde bulundurarak, bu üç yargıyı göreli artı-değer, mutlak artı-değer ve dolaşım zamanı açısından yeniden yorumlamaya çalışalım. Sermayenin zaman-değer antinomileri bu üç yargı üzerinden kurulur: 1) "zaman arttığı ölçüde değer artar"; (değerlenme zamanı) 2) "zaman arttığı ölçüde değer artmaz"; (değerlenmeme zamanı) 3) "zaman arttığı ölçüde değer azalır" (değersizleşme zamanı). Değer-zaman ilişkisi açısından bu üç yargı da doğrudur. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Üç yargının da doğru olabilmesinin mümkünlük koşulu, kullanılan zaman kavramlarının sermaye hareketinin farklı evrelerine karşılık gelecek şekilde kullanılmasıdır. Örneğin bu üç yargıdaki zaman kavramlarının hepsinin emek-zamanına karşılık geldiğini düşünelim. Bu durumda ilk yargı doğru, ikinci ve üçüncü yargılar ise yanlış olacaktır; çünkü emek-zamanı sermayenin değerlenme zamanıdır ve harcanan zamanla değer üretimi arasında gerçek bir doğru

orantı kurar. Eğer sermaye emek-zamanı içerisinde değer kazanmıyorsa, bu durum, onun bir toplumsal ilişki olarak kurulamadığını gösterir. Diğer yandan bu üç yargıyı, emek-zamanının iki bileşenine de uygulayabiliriz. Gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasında bir karşıtlık vardır; ancak bu karşıtlık değer ile zaman arasında aksi yönde bir orantının kurulması sonucunu doğurmamaktadır. Bir başka deyişle emek-zamanının bu iki bileşeninden ilki, emek-gücünün kendi değerinin; ikincisi ise metaya aktarılacak olan artı-değerin üretildiği zaman dilimlerini oluştururlar. Hem gerekli emek-zamanı hem de artı emek-zamanı sadece birinci yargının anlam evrenine dâhil edilebilirler; çünkü ne gerekli emek-zamanında ne de artı emek-zamanında sermaye kendi değer niceliğinden hiçbir şey kaybetmez. Elbette gerekli emek-zamanı boyunca artı-değer üretilemez ama emek-gücü kendi değerini yine kendisi ürettiğinden ve bu değer de sermayenin değişen-sermaye niceliğinin bir parçası olduğundan, gerekli emek-zamanı boyunca üretilen değer emeğe değil sermayeye ait bir üretimdir. Dolayısıyla burada da bir antinomi yoktur; antinominin oluşabilmesi için kullanılan zaman kavramlarından en az ikisinin aynı içeriğe gönderme yapması, aynı zaman tasarımını belirtmesi, en az ikisinin doğru (hem… hem de) veya en az ikisinin yanlış olması (ne… ne de) gerekir. O hâlde bu üç yargıyı emek-zamanı ve onun bileşenleri üzerinden düşündüğümüzde ne bir dinamik antinomi ne de matematik bir antinomiyle karşılaşırız. Peki, bu antinomiler nerededir? Araştırmamıza devam edelim. Bu üç yargıya şimdi üretim zamanı kavramı üzerinden düşünelim. Son yargının üretim zamanıyla ilgili olmadığı açıktır; çünkü son yargıda değer ile zaman arasında bir ters orantı kurulmuştur ve bu ters orantı meta-sermayenin dolaşım zamanının aşılmasına gönderme yapar. Üretim zamanı boyunca böyle bir şeyin meydana gelmesi tamamen imkânsız değildir elbette. Örneğin üretim sürecinin uzaması sonucu zamanında tüketilmeyen bir hammadde bozulabilir, çürüyebilir ve içerisindeki değer niceliği metaya aktarılamayabilir. Fakat böyle bir durum da üretim sürecindeki kesintilerin bir krize yol açması sonucunda veya genel bunalım dönemlerinde ortaya çıkar; üretim sürecinin kendi iç ilişkilerinden doğmaz. Diğer yandan üretim zamanı emek-zamanını daima kapsadığından, üretim zamanının emek-zamanı dışındaki

kısımlarında sermayenin değer kazanmadığı da doğrudur. Fakat bu süre içerisinde sermaye değer kaybı da yaşamaz. Marx'ın değerlenmeme zamanını dolaşım zamanı olarak belirlediğini düşünürsek, üretim zamanının bu kısımları ne değerlenme, ne değerlenmeme ne de değersizleşme zamanına karşılık gelir. Şimdi bunu somutlaştırarak yeniden düşünelim. *x* kadar şarabın üretim zamanının 1 yıl ve toplumsal olarak gerekli emek-zamanının da 3 ay olduğunu düşünelim. Geri kalan 9 ay boyunca emek-gücü çalıştırılmadığını düşünürsek, şarabın bu 9 ay boyunca değer kazanmadığını, yani ona bir artı-değer eklenmediğini söyleyebiliriz. Ancak şarabı altıncı ayın sonunda piyasaya sürmek yerine 6 ay daha bekleten kapitalistin, zaman ile değer arasında özel bir bağıntı yakaladığı görülecektir. Bu örnekte üretim zamanı hem emek sürecindeki kesintileri hem de metanın maddi örüntüsü ile zaman arasındaki özel bağıntıları içerisinde taşır. Fakat aynı şey fırıncı için geçerli değildir; o, ürettiği ekmekleri bir an önce satmak zorundadır. Demek ki sermaye, değer-zaman ilişkisini metanın maddi örüntüsüne uygun olarak kurmak zorundadır.

İlk örnekte mayalanma ve ikinci örnekte ise bayatlama gibi kimyasal süreçler söz konusudur ve bu sermaye bu süreçlere ne kadar müdahale edebilirse değer-zaman ilişkisini o kadar doğru orantılı hâle getirebilir. Sermayenin üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki farkı azaltma eğilimini göz önünde bulundurursak, kapitalist, zamanın metaya kendiliğinden bir değer katmadığını ve sermaye-değerin hareket hızının emek-zamanı dışında kalan üretim zamanı boyunca arttırılması gerektiğini gayet iyi bilmektedir. Bu yüzden de şarap üreticisi, sermayesinin devir hızını arttırmak için beklenmesi gereken 9 aylık sürede şarabın kimyasal süreçlerine müdahale eder, fırıncı ise ekmeğin bayatlama süresini uzatmak yönünde bir müdahale sergileyecektir. Buradan çıkan sonuca göre üretim zamanı, ne ikinci ne de üçünü önermedeki zaman kavramına karşılık gelmektedir; çünkü onun içerisinde yer alan emek-sürecindeki kesintiler emek-zamanının zorunlu koşullarıdır ve değer-zaman ilişkisi ekseninde ne bir ters orantı ne de bir orantısızlık oluşturur. Demek ki ne üretim zamanı ne de emek-zamanı bize değer-zaman antinomisinin temelini sunmaktadır. Peki, bu antinomiyi dolaşım zamanı üzerinden düşünebilir miyiz? Dolaşım zamanı boyunca sermaye genişlemediğinden ilk önermedeki doğru orantı

dolaşım sürecinde gerçekleşmez. Dolaşım zamanı boyunca sermaye, değerin zorunlu biçim değişiklikleri yoluyla, hareket eder fakat bu süreç bize değerin zamanla arttığını değil üretilen artı-değerin belirli bir sürede sermayeleştirildiğini gösterir. Diğer taraftan üçüncü önermedeki değersizleşme de dolaşım zamanının karakteristik bir özelliği değildir; çünkü dolaşım zamanı boyunca, değerin zorunlu biçim başkalaşımlarından geçmesi, değerin korunması sonucunu doğurur. Eğer değer bu biçim başkalaşımları içerisinde korunamıyorsa, örneğin gönülsüz meta ikmali sonucunda, dolaşım zamanı boyunca metanın kullanım-değerinin korunamaması gibi bir durum ortaya çıkıyorsa, dolaşım zamanı ikinci ve üçüncü önermelerdeki değer-zaman ilişkisini örnekleyebilir ve bir antinominin doğmasına sebep olabilir. Ancak böyle bir durum kapitalist zaman ekonomisinde dolaşım zamanına koyulan mutlak sınırın aşılması hâlinde gerçekleşebilir; yani dolaşım zamanının kendi iç ilişkileri bize bir değersizleşme zamanı kavramını sunmaz. Tıpkı üretim zamanının emek-zamanı olmayan kısmının, çeşitli sebeplerle, hammaddenin kullanım-değerini yitirmesine sebep olacak kadar uzatılması sonucunda değer kaybının ortaya çıkmasında olduğu gibi, dolaşım zamanının parçalarından birinin ve özellikle de satış zamanının, çeşitli sebeplerle, satılması gereken metanın kullanım-değerini yitirmesine sebep olacak kadar uzatılması sonucunda da değer kaybı ortaya çıkar. Fakat bu değersizleşme zamanları ne üretimin ne de dolaşımın kendi özelliklerinden doğmaktadır; söz konusu olan durum, sermayenin farklı hareketler sergilediği her iki evrenin mutlak sınırının aşılması sonucunda meydana gelir.

Buradan çıkan sonuca göre dolaşım zamanı, ancak ikinci önermedeki zaman kavramına karşılık gelmektedir; fakat kullanım-değerinin ona koyduğu mutlak sınırın aşılması, tıpkı üretim zamanının aşılması durumunda olduğu gibi "hem… hem de" biçiminde bir antinomiye yol açmaktadır. Üretim zamanı, kullanım-değerinin ona koyduğu mutlak sınırı aştığında üretim alanı "hem değerlenme zamanı hem de değersizleşme zamanı"na dönüşürken; dolaşım zamanı, kullanım-değerinin ona koyduğu mutlak sınırı aştığında dolaşım alanı "hem değerlenmeme zamanı hem de değersizleşme zamanı" biçimini alır. O hâlde kapitalizmde üretim ve dolaşım alanlarındaki zaman aşımları, zaman-değer ilişkisinin dinamik antinomilerini

yaratabilirler fakat bu zaman aşımları gerçekleşmediğinde üretim ve dolaşımın kendisinden, zorunlu olarak, antinomiler doğmaz. Antinomilerin zorunlu olarak ortaya çıktığı yer, sermayenin devir hareketidir. Devir zamanı, tüm zaman aşımları dışarıda tutulsa dahi, zorunlu olarak hem değerlenme hem de değerlenmeme zamanıdır. Dolaşım alanı tümüyle ortadan kaldırılmadığı sürece, kapitalist zaman ekonomisinin değer-zaman ilişkisinde kurduğu dinamik antinomi kendisini devir zamanında gösterir. Şimdiye kadar dolaşım alanında bulunduğu sürece üretim alanında bulunamayan basit bir sermaye analiziyle yetindik. Şimdi her iki alanda da eşzamanlı olarak bulunan sermaye-değerin hareket çizgisini izleyelim. Devrin ardışık ve döngüsel biçimi onun basit bir görünümü oluşturur; piyasadaki gerçek koşullarda sermayeler ardışık veya eşzamanlı olarak dolaşım ve üretim alanında bulunurlar. Bu durumda eşzamanlı olarak dolaşımda ve de üretimde bulunan bir sermaye, hem değerlenme zamanı hem de değerlenmeme zamanında hareket eder. İşte üç önermenin de aynı anda doğru olabilmesinin koşulu da şimdi açığa çıkmış bulunuyor. Bunun için sermayenin bir devrini tamamlamış olması fakat bu döngüsel hareketine üretim ya da dolaşım alanındaki bir değer kaybının da eşlik etmiş olması gerekir. Böyle bir değer kaybına uğrayarak kendisine dönen sermayenin hareketini devir zamanı boyunca gerçekleştirdiği tüm etkinlikleri göz önünde bulundurarak düşündüğümüzde karşımızda üç önermenin de doğrulanabileceği bir düzlem buluruz. Kullanım-değerinin koyduğu mutlak sınır aşılmış olduğundan, şimdi sermaye-değerin hareketi hem değerlenme zamanı hem değerlenmeme zamanı hem de değersizleşme zamanını içerisinde taşır. İşte dinamik antinominin tam bir resmi de böylece devir zamanı üzerinden verilebilir. Ancak sermayenin dolaşım zamanını azaltma ve sıfırlama eğilimini dikkate alırsak, kapitalizmde zaman-değer antinomilerinin nasıl bertaraf edildiğini de betimleyebiliriz. Sermaye için asıl mesele minimum zamanda maksimum değer üretmektir ve bu yüzden dolaşım zamanının ortadan kaldırılması da bu maksimum değer üretiminin yalnızca bir kısmını oluşturur. İdeal koşullarda dolaşım zamanının sıfırlandığını varsayalım; bu durumda sermayenin devir zamanı onun üretim zamanına karşılık gelecektir. Dolaşım zamanı ortadan kaldırılırsa dinamik antinominin kurulabilmesi için gerekli olan

değerlenmeme zamanı da yok olacağından sermaye hareketi, kullanım-değerinin koyduğu mutlak sınırın üretim alanında aşılması hâlinde, şimdi hem bir değerlenme hem de değersizleşme zamanı olmaya devam eder. Fakat üretimdeki değer kaybının giderildiğini düşünürsek ortada antinominin hiçbir unsuru kalmayacağı gibi, devir zamanı da üretim zamanına indirgenmiş olur. Şimdi sermayenin bir başka eğilimi olan üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki farkın azaltılmasının ideal koşullarda gerçekleştirildiğini yani emek-sürecindeki tüm kesintilerin ortadan kaldırıldığını varsayalım; işte sermaye için minimum zamanda maksimum değer yaratma eğilimi şimdi daha da önemli bir ilke hâlini alır. Bunun için öncelikle emek-zamanının gerekli emek-zamanı kısmı azaltılacak ve göreli artı-değer yaratma prosedürleri içerisinde artı emek-zamanı arttırılacaktır. Ancak artı emek-zamanının arttırılması tek başına "minimum zaman maksimum değer" ilkesini örneklemez; çünkü bu ilkeye göre yukarıdaki üç önerme de aynı anda yanlıştır; yani burada matematik bir antinomi söz konusudur. Bu ilkenin bakış açısından ne "zaman arttığı ölçüde değer artar"; ne "zaman arttığı ölçüde değer artmaz" ne de "zaman arttığı ölçüde değer azalır." Peki, bu fark nereden ileri gelmektedir? Üç önermede de zaman ile değer arasındaki ilişki yayılımsal (*extensive*) olarak kurulmuştur; bir başka deyişle değer ile zaman birer yayılımsal nicelik olarak düşünülmüş ve aralarındaki ilişki terimlerin kendi niteliğinden doğmuştur. Oysa "minimum zaman maksimum değer" ilkesi bize bir ters orantı vermemekle kalmaz; her iki terimi ve aralarındaki ilişkiyi yeğin (*intensive*) bir düzlemde kurmamız gerektiğini gösterir. İşte şimdi karşımızda yeğin nicelikler ve onlar arasındaki ilişkiler vardır. Kapitalist zaman ekonomisinde zaman ile değer ilişkisinin "daha çok" ya da "daha az" gibi terimlerle değil; "minimum" ve "maksimum" terimleriyle kurulması bize zamanın ve değerin sınırlarının her iki yönde de zorlandığını gösterir. Bunun yanı sıra sermayenin genişleme hareketinin altındaki zaman-değer aksiyomatiğini de bu sınır-terimleri üzerinden açıklayabiliriz.

Sermayenin genişleyebilmesi için üretilen değer niceliğinin her devirden sonra hem oransal hem de niceliksel olarak artması gereklidir. Fakat bu durum daha fazla zamanın üretimde ve dolaşımda harcanması demektir. İşte dinamik ve matematik antinomileri belirli ölçülerde aşma eğiliminde olan sermayenin bedeninde bir *aporia*

oluşmasının sebebi de budur. Sermaye devir zamanının her iki kısmında ve alt kısımlarında harcanan süreleri kısaltarak azaltma eğilimindedir, fakat diğer yandan da genişleyebilmek için değer üretimini arttırmak zorundadır. Bu durumda sermaye hem zamana *maksimum* düzeyde el koymak hem de el koyduğu zamansal niceliği *azaltmak* zorundadır. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Buradaki *aporia*ya sermayenin tepkisi nedir? Kuşkusuz göreli artı-değer üretimi sermayenin bu meseleyi *üretken bir aporia* biçiminde örgütlediği gösterir. Çünkü mutlak artı-değer üretiminde maksimum düzeyde zamana el koyulmuş fakat zaman-değer ilişkisi yayılımsal olarak kalmıştır. Bir başka deyişle sermaye, mutlak artı-değer üretiminde, ânları karın öğeleri olarak örgütleyebilmiş fakat ânın derinliğine inememiştir. Oysa göreli artı-değer üretimi bize, emeğin üretkenliğindeki artış sonucunda, sermayenin değer-zaman ilişkisini yeğin bir düzlemde kurmayı başardığını gösterir. Göreli artı-değer üretiminde sermaye işgünü uzunluğu üzerinde herhangi bir değişim yaratmadan artı-değer oranını arttırabilir, fakat burada da günlük emek-zamanı sabit alınmış ve yalnızca onun kısımları arasındaki oran değiştirilmiştir. Zaman minimuma çekilmediğinden kapitalist zaman ekonomisinin zaman üzerindeki tasarruf mantığının yalnızca bir yönü gerçekleşmiştir. Mutlak artı-değer üretimi, harcanan zaman arttıkça değerin de artacağını söyler; göreli artı-değer üretimi ise harcanan zaman da hiçbir değişme olmasa bile, emeğin üretkenliğindeki bir artış vasıtasıyla, sermayenin zamanı kat etme yoğunluğunun artacağını ve değer üretiminin de buna bağlı olarak çoğalacağını öngörür.

Diğer yandan bir kapitalist hem mutlak hem de göreli artı-değer üretimini artzamanlı olarak uygulayabilir; yani sermayenin bu iki yönelimi pratikte birbirini dışlamaz. Emeğin yoğunluğu ve üretkenliğini farklı oranlarda kullanmaya dönük bu iki teknik, sermaye hareketinin belirli dönemlerinde ve rekabetin zorlayıcı yasaları altında, kapitaliste, artı-değere el koymak için yeni fırsatlar sunar. Kapitalist, göreli artı-değer üretiminde, sermayenin, aynı süre içerisinde daha çok değer üreterek genişleme gibi bir eğilimi olduğunu fark edebilir; ancak minimum zaman maksimum değer ilkesine ulaşabilmesi için sermayenin an üzerindeki hegemonyasının onun genişleme hareketiyle senkronize edilmesi gerekir. Bu yüzden üretim alanındaki

tartışmamızı yaparken dahi devir zamanını sürekli olarak göz nünde bulundurmamız gerekir. Devir zamanı açısından, göreli ve mutlak artı-değer üretiminin yarattığı farkı düşünürsek, göreli artı-değere yönelen bir sermayenin kendisine dönüş süresinin daha kısa olacağı açıktır. Çünkü bu sermaye emeğin sadece yoğunluğuyla değil aynı zamanda onun üretkenliğinin artışıyla genişler ve hareket hızını arttırır. Sermayenin dolaşım zamanını minimuma çekme konusundaki eğilimini göz önünde bulundurursak, devir zamanının hem göreli hem de mutlak artı-değer üretiminde azalacağını ancak göreli artı-değer üretiminde üretim zamanının emek-zamanı kısmındaki bir azalmanın da buna eşlik etmesi sebebiyle, devir zamanının kısaltılması oranının daha yüksek olacağını görebiliriz. O hâlde sermayenin zaman-değer ilişkisindeki genel eğilimi onun genişleme eğilimiyle bir arada düşünülmelidir. İşte *aporia*yı devir zamanı üzerinden teşhis edebileceğimiz noktaya gelmiş bulunuyoruz: Sermaye, kendisine her dönüşünde, maksimum bir artı-değerle değerlenmiş olarak dönme eğiliminde olmasına karşın, bu dönüşte harcanan zamanı minimuma çekme eğilimindedir, zamanı minimuma çektiğinde değerin genişleme hareketini baskılar, maksimum düzeyde değer üretmek içinse göreli artı-değer üretimini arttırır. Sermayenin değer üretiminde zamanın bir sınır olarak göründüğü yer işte burasıdır. Marx, sermayenin çelişkili yapısını açık biçimde kavrar. Sermaye, harcanan zamanı azalttıkça sabitleşmektedir; çünkü maksimum düzeyde genişleme hareketini icra etmek ve emeğin üretkenliğini arttırmak için değişmeyen-sermaye niceliğini sürekli olarak arttırmakta ve bu değişmeyen-sermayenin tamamı üretken tüketimde değere çevrilemediğinden sabit sermaye ve *ölü zaman* niceliği sürekli olarak artmaktadır. *Kapital*'in üçüncü cildindeki kâr oranın sürekli düşme eğilimi meselesinin kaynağında da bu çelişki yatmaktadır. Şimdi önce *Kapital*'in ikinci cildindeki sabit sermaye ve döner sermaye kavramlarını zamansallık analizimize dâhil ederek tartışmamızı devir zamanına ilişkin farklı fenomenlere doğru genişletmemiz gerekiyor. Böylece değişmeyen-sermayede saklı bulunan değer niceliğinin tamamının harekete geçirilememesi sonucunda, zaman-değer ilişkisinde oluşan krizi ve bu krizin sermayenin *khronos*u açısından ne anlama geldiğini çözümleyebiliriz.

2.3.1. Sabit Sermaye ve Döner Sermayenin Zamansallığı

Sabit sermaye nedir? Onu hareket hâlindeki değerden ayıran şeyin, sermayenin zamansallığına ilişkin çözümlememiz açısından önemi nedir? İlk olarak bakışımızı yatırılan toplam sermayenin değişmeyen kısmına çevirmemiz gerekir. Ancak değişmeyen-sermaye ile sabit sermayenin iki farklı kavram olduğunu ve birbirine karıştırılmaması gerektiğini şimdiden vurgulamalıyız. Değişmeyen sermayenin bir kısmı üretim alanına girer ve üretken tüketim sürecinde tüketilerek metanın değerinin bir parçasını oluştururlar. Değişmeyen sermayenin bu kısmı artık üretim alanında değildir, metada cisimleşen değerin bir parçası olarak dolaşım alanına geçmiştir. Oysa emek aletleri üretim sürecine girer ve kullanım-değerleri tüketilmediği sürece dolaşım alanına dâhil olmazlar.[310] Marx'ın çözümlemesine göre emek aletleri üretken tüketim sürecinde kullanıldıkları sürece, onların mevcut değeri metalara parça parça aktarılır. Emek aletlerindeki yıpranma, eskime ve aşınmalar, onlarda donmuş olan değerin metalara aktarılma sürecinin bir göstergesidir. Emek aletleri kullanım-değerlerini yitirmedikleri sürece onlarda sabitlenen değer niceliği üretim süreci ilerledikçe azalır. Marx, metaya aktarılıp dolaşım alanına dâhil olmayan bu değer niceliği ile zaman arasındaki bağıntıyı ortaya koyarak sabit sermaye ve döner sermayenin zamansallığına ilişkin analizimiz için bize önemli bir ipucu verir: "Buradaki kritik nokta, sabit kalan değerin zamanla sürekli olarak azalmasıdır."[311]

Şimdi bu ifadeyi iki biçimde alabiliriz. İlk olarak söz konusu olan, emek aletinin üretken tüketim içerisinde yıpranması ve emek-gücünün onun üzerindeki etkinliği sonucu içerisindeki değerin metaya aktarılmasıdır. O hâlde emek-süreci ilerledikçe, emek-aletinin sabit değeri emek-zamanına bağlı olarak azalır. İkinci olarak emek-sürecinin çeşitli sebeplerle durduğunu ve emek-aletinin kullanılmadan yıprandığını, paslandığını veya aşındığını varsayabiliriz. Bu durumda emek-aletinin sabit değeri yine zamanla azalır ancak bu kez değer niceliği metaya aktarılamaz. Şimdi zaman ile sabitlenmiş bu değer niceliği arasındaki ters orantının sermayenin *khronos*u

[310] *A.g.e.*, s. 165.
[311] *A.g.e.*, s. 165.

açısından nasıl yorumlanabileceği açıktır. Marx zaman-değer ilişkisinin bir varyantı olarak zaman ile sabit sermaye ilişkisini gündeme getirir:

> Bir araç ne kadar uzun ömürlü olur, ne kadar yavaş eskirse, değişmeyen sermaye değeri o kadar uzun zaman bu kullanım biçimi içerisinde sabit kalır. Ama dayanıklılığı ne olursa olsun, değerini aktarma oranı daima tüm işlev yapma zamanı ile ters orantılıdır. Eğer eşit değerde iki makineden biri beş, diğeri on yılda eskiyorsa, bunlardan ilki aynı sürede ikincisinin iki katı değer aktarır.[312]

Demek ki makinenin kullanım süresi uzadıkça onda mevcut olan değer de dolaşım alanına girememekte, üretim alanında sabitlenmektedir. Marx'ın çözümlemesine göre, değişmeyen sermayenin metalara aktarılmayan ve dolaşıma girmeyen bu kısmı *sabit sermaye*yi, buna karşın üretim sürecinde metalara aktarılan ve onlarla birlikte dolaşıma giren kısmı ise *döner sermaye*yi oluşturur.[313] Şimdi değişmeyen sermayenin bu iki karşıt bileşeninin ait oldukları bütüne oranlarının hem emek-sürecinin süresi ve yoğunluğuna hem de üretim sürecinde kullanılan materyallerin dayanıklılığına bağlı olduğu açıktır. Fakat bir ürünü sabit sermaye olarak belirleyebilmemizi sağlayan ölçüt, o ürünün emek-sürecinde etkin bir şekilde kullanılmasından başka bir şey olamaz.[314] Bu yüzden aynı ürün bir kapitalistin elinde meta-sermayenin bir parçasını oluştururken bir başkası için sabit sermayenin bir parçasıdır. Marx'ın bu ayrıma ilişkin net örneklerinden biri, makine üretimi yapan bir kapitalist ile bu makineyi üretim sürecinde kullanan bir başka kapitalistin bu metayla ilişkisi üzerinden gelişir. Makine imalatı yapan bir fabrikatör için ürettiği meta, üretim alanından çıktığı anda meta-sermayeden para-sermayeye doğru hareket eder, oysa bu makineyi satın alarak üretimde kullanan kapitalist için makine sabit sermayenin bir parçasıdır. O hâlde bir metanın sabit sermaye hâline gelebilmesi için üretim sürecinde değer yaratmak üzere kullanılması ve dolaşım alanına girmemesi gerekir.[315] Bu yüzden üretim alanında değer yaratmak üzere kullanılmayan emek-aletlerinin sabit sermayeye ait olması olanaksızdır. Bu aletlerin, kullanılmamalarına rağmen paslanmaları, çalışamaz hâle gelmeleriyle üretken tüketimde yıpranarak

[312] *A.g.e.*, s. 165.
[313] *A.g.e.*, s. 165.
[314] *A.g.e.*, s. 167.
[315] *A.g.e.*, s. 167.

değerlerinin aktarılması süreci değer-zaman ilişkisinde emeğin niteliklerinin pozitif rolünü gösterdiği kadar, emek-aletlerinin dayanıklılığın negatif rolünü de gösterir. Bu rolleri incelemeden önce sermayenin bu noktadaki temel eğilimini sorunsallaştırmalıyız. Sermaye, minimum zamanda maksimum değer üretmek için, değişmeyen sermaye niceliğini sürekli olarak çoğaltmaktadır; fakat bu durumda sabit sermaye niceliği de çoğalacağından, üretken sermaye içerisinde hareket etmeyen, dolaşıma girmediğinden donmuş biçiminde bulunan bir değer niceliği de sürekli olarak varolacaktır. Kuşkusuz bu sabit sermaye niceliği zamanla azalmaktadır; ancak kapitalist, yatırılan sermayenin değişen kısmı azaldıkça, değişmeyen kısmını arttırmak zorundadır. Bu yüzden de zamanla azaltılan sabit sermaye niceliği yatırılan sermayenin bir sonraki devrinde yeniden ve de daha büyük oranlarda yer tutacaktır. O hâlde ideal koşullarda sermaye için bu sabit sermayenin her devirde artış oranının sabit sermayenin azalma oranından düşük olması gerekir. Şunu kast ediyoruz: Eğer bir kapitalistin sabit sermayesinin toplam yatırılan sermayesindeki payının artış oranı, bu sabit sermayenin harcanan zamanla (yani üretken tüketim sürecinin tamamındaki üretim zamanında) azaltılma oranından yüksekse kapitalistin harekete geçiremediği değer niceliği sürekli olarak artacağından, bu durum, onun sermayesinin her devrindeki kâr oranını düşürür. Elbette bu denklem ancak yukarıdaki negatif ve pozitif roller her devirde aynı kaldığı sürece geçerlidir.

İlk olarak emeğin emek-aletlerini koruma niteliği, aynı zamanda onlarda bulunan değer biçiminin özdeşliğini kırmak suretiyle, mevcut değeri harekete geçirir. Bir başka deyişle sabit sermayenin zamanla azaltılmasının zorunlu koşulu, emek-aletlerinin emek-süreci içerisinde emek-gücüyle sentezlenmesidir. Emeğin bu aletler üzerindeki etkinliği, hem onlardaki değerin (paslanma veya bozulma gibi doğal süreçlerle) azalmasını engellediği hem de mevcut değerin tamamını veya bir kısmını metaya aktararak dolaşıma soktuğu için koruyucu bir niteliğe sahiptir. Yani sabit sermaye ve döner sermaye tartışması açısından, değerin zamanla ilişkisinde emeğin niteliklerinin pozitif bir rolü vardır; çünkü emek değeri korur ve onu aktarır. Emeğin aktararak koruma niteliğini kaldırdığımızda tüm üretim araçları, taşıdıkları değer niceliklerini zamanın yok edici hükmüne bırakırlar. İşte sermaye bu noktada zaman

ile değer arasındaki ters orantıyı emeğin pozitif rolünü üretim sürecinde kullanarak aşmaya çalışır; bir başka deyişle değerin hareketini sağlayarak onu korur ve aktarır. Fakat sabit sermaye tartışmasında üretim araçlarının, özellikle de emek-aletlerinin dayanıklılığı zaman-değer ilişkisinin negatif bir yönüne karşılık gelmektedir. Yüzeysel bir bakışla bir emek-aletinin dayanıklılığının yüksek olması, onun emek-süreçlerinde daha çok kullanılabileceğini ve dolayısıyla daha çok değer üretmek için elzem olduğunu gösterir. Fakat dayanıklılık ile sabitlik derecesi arasındaki doğru orantıyı dikkate aldığımızda, bu yüzeysel bakışla kurulan denklemlerin hatalı olduğu ortaya çıkar. Marx'a göre sabit sermayenin zamanla azaltılması yani döner sermayeye dönüştürülmesi sürecindeki en önemli faktörlerden biri bu dayanıklılıktır. Peki, niçin negatif bir rolü vardır dayanıklılığın? Dayanıklılık, zamandaki süreğenlik, sebat veya direnç olarak alındığında, bir emek-aletinin dayanıklılığı onun içerisinde dondurulmuş olan değerin hareketi için bir engeldir. Çünkü bu sebat veya direnç, değerin hapsedildiği özdeşlik biçimin kırılmasını güçleştirerek, üretken tüketimde dönüştürülmesini engeller. Marx'ın çözümlemesine göre, sabit sermaye açısından zaman, değerin ve değer aktarımının sınırlayıcı bir unsuru olarak belirlenir ve emek-aletlerinin dayanıklılığı sorunu zamanın koyduğu sınırı sürekli olarak derinleştirir: "Emek-aletlerinde sabit bulunan sermaye-değer ile bu değerin yinelenen emek-süreçleri içerisinde ürüne aktardığı kısmı arasındaki büyüklük farkı belirleyen şey, işte bu dayanıklılıktır."[316] Ancak burada tuhaf ve paradoksal bir durum vardır. Marx'ın düşüncesine göre içerisinde eşit değer taşıyan iki makineden ilki ikincisine göre iki kat dayanıklı ise, yani zamanda tüketilme hızı iki kat fazla ise, ikinci makinenin içerisinde bulunan değer ilkine göre yarı zamanda metalara aktarılabilir. Fakat emek-aletlerinin dayanıklılığının artışı değer hareketinin önünde bir engel oluşturmasına rağmen, üretim süreci sonucunda dolaşıma hazır hâle gelen metaların dayanıklılığı dolaşımdaki tıkanıklıklar sonucu metanın kullanım-değerinin zamanla yok olmasını engelleyerek pozitif bir rol üstlenir. Bunu örnekleyerek ilerleyebiliriz: Makine imalatı yapan A ile bu makineleri üretim sürecinde kullanan B kapitalisti açısından aynı nesnenin zamandaki direnci farklı işlevlere sahip olacaktır. A için

[316] *A.g.e.*, s. 167.

dayanıklılık, en temelde, dolaşım zamanı ile ilgili bir meseledir; çünkü A'nın ürettiği makinenin meta-sermayeden para-sermaye biçimine çevrilmesi için gerekli zamanın azami sınırı, satışa sunulan makinenin zamandaki direncine bağlıdır. Yani A kapitalisti, ürettiği makinenin, dolaşım zamanı boyunca kullanım-değerini yitirmeyeceğinden emin olmak zorundadır ve bu yüzden de makinenin zamandaki dayanıklılığının artması onun açısından pozitif bir faktördür. Oysa üretim sürecinde makinenin dayanıklılığının artması, onun daha geç tüketilmesi yani içerisindeki değerin metalara daha geç aktarılması anlamına gelir. İşte dayanıklılığın bu iki yorumu, dolaşım alnındaki ve üretim alanındaki dayanıklılık biçimleri, sabit sermaye analizinde çelişkili bir durum oluşturur. Çünkü A kapitalistinin metasını daha dayanıklı kılmak zorunda olması B kapitalistinin kendi emek-aleti olarak kullandığı bu metayı kullanma ve tüketme süresini etkiler. İşte bu yüzden emek-aletlerinin dayanıklılığı ile emek-süreci içerisinde sabit sermayenin ne kadarının metaya aktarılabileceği arasında doğrudan bir ilişki vardır ve bu ilişkideki birinci terim ikincisi için sınırlayıcı bir faktör olduğundan dayanıklılığın negatif bir rolü vardır. Dolaşım alanında metanın dayanıklılığı, değerin, kendi varlık biçimlerinden biri olarak meta-biçimini kendi geçici sığınağı olarak daha uzun süre kullanabilmesini sağlarken, üretim alanındaki emek-aletinin dayanıklılığı sabit sermaye niceliğinin aktarılma oranını sınırlar. Dayanıklılık arttıkça, üretken sermayenin diğer kısımlarının aktarılma oranları aynı kalmak kaydıyla, üretim sürecindeki toplam değer niceliği metaya daha az yansır.

Şimdi sabit sermaye ile döner sermayenin zamansallıklarını çözümlemek için elverişli bir noktadayız. Sabit sermaye ve döner sermayenin zamansallığı, üretken sermayenin devri içerisinde kendini görünür kılar; değerin bu iki karşıt biçiminin devri, üretken sermayenin devir zamanı içerisinde analiz edilmelidir. Marx, sabit sermaye ile döner sermayenin farklı devirlerini çözümlerken, sermaye-değerin üretim alanındaki hareketini göz önünde bulundurur: "Sermayenin sabit kısmının devri ve dolayısıyla ayrıca bunun için gerekli devir zamanı, sermayenin dolaşan kısımlarının birkaç devrini kapsar. Sabit sermayenin bir devir yaptığı sürede, döner

sermaye birkaç devir yapar."[317] Sabit sermayenin devir zamanının toplam üretken sermayenin devrinden kısa olamayacağı ve sabit sermayenin kendisine dönüşünün R'nin genişlemesine hiçbir katkısı olmadığı açıktır. O hâlde R'yi genişleten bir faktör de döner sermayenin devridir; döner sermayenin devir zamanı ile sabit sermayenin devir zamanı arasındaki fark oransal olarak ne kadar büyükse, R'nin, bir devir dönemi içerisinde, M' biçimine aktarabileceği değer potansiyeli de o kadar çok olabilir. Ancak sabit sermaye, değerin bir varlık biçimi olarak kendi içinde paradoksal bir biçimdir. Çünkü yeni geliştirilen teknolojinin ürünü olan emek-aletleri, mevcut sabit sermayenin üretimdeki varlığı sebebiyle, emek-sürecine hemen dâhil olamazlar; yani mevcut sabit sermaye değerin daha yüksek bir hareket hızını erişebilmesi için gerekli teknik altyapının tamamının veya bir kısmının ancak yavaş yavaş üretime dâhil olmasına yol açar. Bu yüzden de sabit sermayenin değerinin metalara aktarılma hızının arttırılması, aynı zamanda, onun daha gelişmiş emek-aletleriyle ikame edilmesinin olanağını yaratır. O hâlde mevcut emek-aletlerinin kullanım-değeri tüketilmedikçe, yeni ve gelişmiş emek-aletlerinin onlarla ikame edilmesi yani artık eskimiş bulunan ancak ömürlerini doldurmamış olan emek-aletlerinin ıskartaya çıkarılması bir değer kaybına yol açacaktır.

Diğer taraftan rekabetin zorlayıcı yasaları sonucunda, mevcut sabit sermaye niceliği ömrünü doldurmadan üretim dışına atılabilir, yeni emek-aletleriyle ikame edilebilir.[318] Peki, burada belirleyici etken nedir? Mevcut sabit sermayenin kendi devrini tamamlamadan üretim sürecinin dışına atılmasıyla meydana gelen değer kaybı, üretken sermayenin yeni ve gelişmiş bir emek-aletiyle üretim yapmaması sonucu oluşan değer kaybından çoksa yeni emek-aletlerinin üretim sürecine girişi yavaşlar; ilk değer kaybı ikinciden azsa mevcut sabit sermaye hızla üretim sürecinin dışına çıkarılabilir. Fakat Marx'ın bu noktadaki analizinde, "canlı emek aletleri"nin özel bir rolü olduğu, onların onarımı ve ikamesinin mantığının makineler gibi cansız aletlerinkinden farklı bir görünüm sunduğu görülür. Nedir bu fark? Canlı emek aletlerinin zamanla ilişkisi, cansız olanlardan niçin farklıdır? Marx, daha önce canlı

[317] *A.g.e.*, ss. 172-173.
[318] *A.g.e.*, s. 175.

bir hayvanın etinin zamana karşı direncinden söz etmişti. Bu hayvan kesildiğinde ise etin zamana karşı direncinin tükendiğini ve metaya çevrilen etin kendini üretecek organik temelini yitirdiğini ifade etmişti. Canlı hayvan kendisini zamanda ve zamanla yeniden üretiyor, kesilmiş et ise doğanın yok edici etkisine açık kalıyordu. Benzer bir bakış açısını sabit sermaye ve döner sermaye tartışmasına uygulayan Marx, şimdi bize, işte kullanılan bir hayvan ile kesim hayvanı olarak kullanılan bir hayvanı örnek verir. İşte kullanılan hayvan, kapitalistin sabit sermayesidir; fakat kesim hayvanı olarak kullanıldığında tümüyle dolaşıma girdiğinden sabit değil döner sermaye hâlini alır.[319] Marx'ın canlı emek aletlerinin yeniden-üretimi hakkındaki analizinde benim açımdan son derece önemli bir saptama vardır:

> Canlı emek aletleri, diyelim at söz konusu olduğu zaman, bunların yeniden-üretimini doğanın kendisi zamanlar. Bunların emek aleti olarak ortalama ömürleri doğa yasalarınca belirlenir. Bu süre dolar dolmaz bunların yerlerine yenilerinin konması gerekir. At, parça parça yenilenmez, diğer bir atla yenilenmelidir.[320]

Buradaki çözümlemede doğanın zamanının sermayenin zamanıyla ilişkisini tartışabileceğimiz bir bağlam vardır. Sermayenin zamanı ile doğanın zamanı birbirlerini karşılıklı olarak dışlamakta mıdır? Yoksa kapitalist zaman ekonomisi açısından sermayenin zamanı doğanın zamanına karşı bir müdahale yetisi kazanmış mıdır? Zaman üzerindeki tasarruf ve ekonomi, kozmik zamanının, doğanın zamanının unsurlarını sermayenin organik bileşiminin parçası kılmadan varolmayı sürdürebilir mi? Canlı emek-aletlerine ilişkin ifadeleriyle canlı hayvanın zamana karşı direnci üzerine ifadelerini bir arada düşündüğümüzde, Marx'ın, sermaye analizinde canlı olanın zamanla ilişkisinin cansız olandan niteliksel bir fark taşıdığını görürüz. Özellikle canlı emeğin zamansallığı, sermayenin genişlemesinin ve kendisini korumasının olanaklılık koşuludur. Bu bağlamda doğanın zamanı ile sermayenin zamanı arasında emeğin zamansallığı vardır. Sermaye doğanın zamanının yok edici etkilerine karşı emeğin niteliklerini işe koşar ve böylece cansız olanı (örneğin makineyi) canlı olanla (canlı emek-gücü) harekete geçirerek, değerin yaşamasını sağlar. Sermayenin cansız bünyesindeki değer, kendi başına hareket

[319] *A.g.e.*, s. 168.
[320] *A.g.e.*, s. 166.

edemeyeceğinden, emeğin koruyucu nitelikleri doğanın zamanına karşı bir kalkan görevi görür. Örneğin canlı emek makineleri kullanarak onların paslanıp çürümelerini engeller; yani üretim yapmadığı her an bir değer kaybı içerisinde olan makinelerin değerini üretken tüketimle metalara aktarır. Hatta Marx, sermayenin kendisini doğanın zamanına karşı koruması için emeğin makineler üzerindeki etkinliklerini incelerken, ek-emek veya ilave-emek olarak karşımıza çıkan bir kavramı da kullanır. İlave-emek, makineleri çalışır hâlde tutmak için gereken emeğe ek olarak, makinelerin temizliği ve bakımı için harcanan emek-gücüne gönderme yapar. Buradaki kritik nokta, makineyi kullanan işçinin bu ilave-emeğinin ödenmemiş emek kategorisine sokulmuş olmasıdır.[321] İlk bölümde ifade ettiğimiz gibi, işçiler, bu ilave-emeğin, tabi oldukları emek-zamanını uzatmasına karşı bir reaksiyon geliştirmişlerdir. *Kapital*'de örneklenen vakalarda görülebileceği gibi, birçok işçi makineleri çalışır hâldeyken temizlemek veya bakımlarını çalışır hâldeyken yapmak zorunda kalmış ve bunun sonucunda korkunç iş cinayetleri gerçekleşmiştir. Bu ilave-emeği ödenmeyen emek içerisine yerleştiren kapitalist sistem, sabit sermayenin zamana karşı direncini de canlı emeğin bu kısmını bedavadan alarak sağlar. Yine canlı emek, emek sürecindeki etkinliği sonucu sabit sermayenin dolaşıma soktuğu kısmının, her devrinden sonra, sermaye-değerin iki biçimde genişlemesini sağlayarak, sabit sermayenin ebediyen donmasını engeller. O hâlde buradaki sabit teriminin, değerin geçici bir sabitlenmesi olmasının sebebi de bu hapsedilmiş ve dondurulmuş değerin canlı emeğin etkinliğiyle hareket kazanma imkânına sahip olabilmesidir. Peki, sabit sermayenin dolaşıma sokulan kısımlarının devri yoluyla sermaye-değerin genişlemesinin iki biçimi nedir?

Marx'ın bu iki biçimin analizinde kullandığı kavramlar, daha önce kullandığım bir ayrıma doğrudan doğruya tekabül etmektedir: Marx, sabit sermayenin dolaşım alanına girerek hareket eden ve ondan kopan kısımlarının yarattığı genişlemelerden ilkini yayılımsal (*extensive*) ve ikincisini de yeğin (*intensive*) olarak adlandırır. Yayılımsal genişleme, üretim alanının genişlemesi demektir; yani aynı nitelikteki öğelerden oluşan üretim alanındaki niceliksel ve hacimsel bir artıştır burada söz

[321] *A.g.e.*, s. 178.

konusu olan. Yeğin genişleme ise üretim araçlarının daha etkin bir biçimde kullanılması sonucunda oluşur; yeğin genişleme üretim alanında hem niceliksel hem de niteliksel bir genişleme yaratabilir. Burada önemli olan nokta, sabit sermayenin bir kısmının sermaye-değerin hareketine katılmasıdır; işte bunu sağlayan zamansallık emeğin kendisinden gelmektedir. Varlık biçimi ne olursa olsun kendi hâline bırakılan bir değer birikimi ne yayılımsal ne de yeğin bir genişleme yaratabilir. Doğanın zamanına karşı emeğin zamansallığını çıkarmayan hiçbir sermaye-değer kendisini genişletemez. Buna karşın burjuva iktisatçıları hem sabit sermaye ile değişmeyen sermayeyi birbirine karıştırmışlar hem de emeğin değeri harekete geçiren bu zamansallığını örtbas eden kategorik bir açıklamayla yetinmişlerdir. Marx'ın kendi düşüncesini kurarken onlarla hesaplaşması, kavramsal hareketlerini sergilerken burjuva politik ekonomisinin kavramsal tertibatlarını alaşağı etmesi kaçınılmazdır. Örneğin Quesnay, tek üretken sermayeyi tarım olarak görmüş, Adam Smith ise döner sermaye ile dolaşım sermayesini birbirine karıştırmıştır. Hatta Adam Smith döner sermayeyi tüccar sermayesiyle özdeşleştirerek onun üretken sermaye biçimindeki değer hareketiyle bağlantısını koparmıştır.[322] Marx, burjuva politik ekonomisinin temel kavramlarının eleştirisini yaparken sabit sermaye ve döner sermaye kavramlarının belirlenimine dair oldukça önemli bir uyarıda bulunur. Marx'ın çözümlemesine göre, sabit sermayeye sabit denilmesinin sebebi, değerin emek aletlerinde donmuş olması değildir; asıl mesele sermayenin bir bölümünün üretilen metanın değerine içkin olarak dolaşıma girerken bir bölümünün emek-aletleri biçiminde üretim alanında kalmasıdır.[323] Bu anlamda Adam Smith'in dolaşım sermayesi ile döner sermaye arasındaki farkı görememesinin sebebi açıktır; Smith, değerin üç varlık biçiminden ikisi olan para-biçimi ile meta-biçiminin üretken sermaye biçimi karşısındaki rolünü çözümleyememiştir. Dolaşım sermayesi, dolaşım alanında hareket eden sermaye-değer olduğundan, para-sermaye ve meta-sermaye üretken sermayedeki mevcut değeri taşırlar ve bu yüzden de dolaşım sermayesi olarak belirlenirler. Oysa sabit sermaye ve döner sermaye üretim alanındaki değer

[322] *A.g.e.*, ss. 197-198.
[323] *A.g.e.*, s. 201.

aktarımı üzerinden ayrılırlar ve bu yüzden de onlardan metaya aktarılan değer dolaşım sermayesinin yalnızca bir kısmını oluşturur, asla dolaşım sermayesinin tamamını değil.[324] Kapitalist üretimde meta, asla sabit ya da döner sermayenin kendisi olamaz; çünkü metanın dolaşım alanına girmesi demek, ona eklenmiş olan artı-değerin gerçekleşmesi ve artı-değerin sermayeleştirilmesi demektir. Şimdi aynı ürünün farklı dallarda üretim yapan kapitalistler için sermayenin farklı kısımlarına ait olması olgusunun kaynağı da açıklanmış olur. Marx'ın çözümlemesine göre, pamuk eğiricisi için iplik, meta-sermayedir, bir başka deyişle onun üretken sermayesine ait değildir. Pamuk eğiricisi ipliği ürettiği anda onu dolaşıma sokar ve üretim alanından koparır. Ancak dokumacı için iplik onun üretken sermayesinin döner sermaye kısmına karşılık gelir. Dokumacı ipliğin içerisinde bulunan değeri ürettiği metalara aktarır ve üretim alanından dolaşım alanına geçirir.[325] Buradaki asıl mesele değerin hareket düzlemleridir; eğer bu düzlemleri izlemezsek Marx'ın düşüncesinin burjuva politik ekonomileri karşısındaki devrimci farkını çözümlememiz olanaksızdır.

Marx'ın analizi, kapitalist üretim sisteminin iç mekanizmalarını incelemeye yöneldiği andan itibaren, değeri kendi varlık biçimleri içerisinde hareket eden, duraksayan sabitleşen ve yeniden hareket kazanan *in actu* bir soyutlama olarak kavrar. Bu soyutlama artı-değerin analizini mümkün kılan hareket düzlemini verir ve böylece Marx, artı-değerin tanımını, değişmeyen büyüklüklerin değişen büyüklüklere çevrilmesi biçiminde verir: "Artı-değer, değerin, değer yaratan güçle mübadele edilmesinden, değişmeyen bir büyüklüğün değişen bir büyüklüğe çevrilmesinden doğar."[326] *Kapital*'de ve Marx'ın diğer eserlerinde artı-değerin ontolojisine dair en özel tanım budur belki de. Peki, değişmeyen bir büyüklük değişen bir büyüklüğe nasıl dönüştürülebilir? Bu iki terimi birbirine dönüştürülebilir kılan ontik düzlem nasıl tanımlanabilir? Değer yaratıcı güç canlı emektir; kapitalist, sermayesinin ücretlere ayırdığı kısmını canlı emek-gücüyle mübadele ederek elindeki mevcut değerin hapsolduğu özdeşliği kıracak etkinliği satın alır. Kapitalistin elinde biriken değer, kendi başına alındığında, hareket ritmini kaybetmiş ve donmuş

[324] *A.g.e.*, s. 202.
[325] *A.g.e.*, s. 208.
[326] *A.g.e.*, s. 221.

durumdadır ve bu yüzden değişmez bir büyüklüktür olarak belirlenir. Bu değişmez büyüklüğü değişen bir büyüklüğe çevirmek için emeğin ontolojik ve zamansal güçlerinin seferber edilmesi gerekir. Marx'ın bu noktadaki bir uyarısı önemlidir: Kapitalist, değer yaratıcı gücü kendi sermayesin bir parçası hâline getirebilir ancak bu güç onun üretim süreci sonucunda piyasaya sürdüğü herhangi bir meta değildir; yani canlı emek, meta-sermayenin bir parçası değildir.[327] Sermaye belirli bir süre için emeğin geleceğine el koyabilse de, bir etkinlik olarak emeğin güçlerine sahip olamaz. Bir başka deyişle emek, sermaye olmayan tek gerçeklik olarak vardır, sermaye-değer kendi genişlemesi için emeğin varlığının bu dışsallığını kabul etmek ve kendi ölü doğasını canlı emeğin zamanıyla canlandırmak zorundadır. O hâlde canlı emek, kapitalistin metası değildir, zamansal ve ontolojik bakımdan sermayeden farklı olan, şimdisi ve geleceği sürekli olarak kontrol altında tutulmasına ve sömürülmesine rağmen kendini canlı zamanda yeniden üreten bir *potentia*dır. Kapitalist dünyada ontik olan (sermaye) ontolojik olanı (canlı emek) sürekli yutar; buna karşın ontolojik olan kendini sürekli olarak fiilen yeniden-üretir. Burada ontik olanla ontolojik olan ölü zaman ve canlı zaman biçiminde bölünmüştür; şimdi ve gelecek geçmiş, ölü emeğin tahakkümü altındadır, bir başka deyişle edimsel olan *potentia*ya hükmeder. Kapitalist, mevcut değeri (edimsel olanı) değer yaratma gücüyle (potansiyel olanla) mübadele ederek değeri genişletme imkânına erişir. Bu mübadelenin daha başında değer, edimsel ve potansiyel olarak ikiye ayrılmıştır; yani sermaye kendi başına ölü emektir ve kendisinin küçük bir kısmını canlı emek-gücüyle mübadele ederek, potansiyel değeri gerçekleştirir. Demek ki buradaki potansiyel değer, bir değer büyüklüğünün olanağını içerisinde gizil bir güç biçiminde taşıyan *ideal potansiyelite*ye değil, metaya artı-değer aktarırken kendi ücretinin değerini de yeniden-üreten ve böylece mevcut değişmez büyüklüğü gerçek ve mümkün olan, değişen bir büyüklüğe çeviren *gerçek potansiyelite*ye işaret eder. Üretim sürecinden bir meta olarak çıkan her varlık, dolaşım alanında gerçekleştirilmesi gereken bir ideal potansiyelitedir. Sermaye, ancak, onun içerisine yüklenmiş olan artı-değerin *gerçekleştirilmesi* sonucunda kendisine genişlemiş

[327] *A.g.e.*, s. 222.

olarak dönebilir ve kendisine genişlemiş olarak döndüğünde mevcut olan değer yeniden dolaşım ve üretim alanlarında hareketine başladığında bir önceki devirden gelen artı-değer kendi varlığının farkını koruyamayarak, sermaye-değerin bütüne asimile olur. İşte bu asimilasyon süreci ideal potansiyelitenin gerçekleştirilme sürecidir. Ancak ideal potansiyelitenin olanaklılık koşulu tek başına ne ideal olanda ne de potansiyel olandadır. Bu olanaklılık koşulu değerin özdeşlik biçimini kıran, değeri genişletme gücünü içerisinde barındıran etkinliktedir, emektedir. Emek gerçek potansiyelidir; çünkü onun değeri yine kendisi tarafından gerçekleştirilir. Diğer yandan emek-gücü metasının kapitalistin meta-sermayesine dâhil olmaması olgusu bize bu özel metanın ideal bir potansiyelite olamayacağını gösterir. Çünkü emek-gücü tüketilerek onun potansiyeli metalaştırılır ancak bu durum emeğin potansiyelinin ezeli ve ebedi olarak tüketildiğini göstermez; aksine, ancak bir süreliğine ve özellikle de gelecekteki emeğe el koymak suretiyle emeğin zamansallığına ontik bir müdahale gerçekleştiren sermayenin, emeğin zamansallığını tüketilemeyen bir gerçeklik olarak tanıma zorunluluğunu işaret eder. İşte bu tüketemeyen zamansallık emeğin gerçek potansiyelitesidir. Bu tartışmayla birlikte şimdi Marx'ın "çalışma dönemi" kavramını inceleyip devir zamanı hesaplamalarına geçebiliriz.

2.3.2. Dönem Kavramı ve Devir Hızı

Çalışma dönemi nedir? İlk bakışta emek-gücünün ve sermayenin üretim alanındaki hareketine ilişkin bir zamansallığı imlediği görülebilir. Peki, çalışma dönemi, emek-zamanı ve üretim zamanından nasıl ayrılabilir? Çalışma dönemi, belirli bir iş kolunda, üretimin başlamasından ürünün nihai biçimini almasına dek, emek-gücünün fiilen harcandığı ardışık işgünlerinin toplamıdır. Marx'ın bu ayrıma niçin ihtiyaç duyduğu açıktır. Emek-sürecindeki kesintileri de içerisinde barındırdığından üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki fark, sermayenin bu farkı olabildiğince azaltma eğilimine rağmen, kapitalist üretimin iç mekanizmasında sürekli üretilir. Oysa çalışma dönemi kavramı, harcanan toplam emek-zamanı ile üretilen meta arasındaki doğrudan bağıntıyı verir:

> Bir lokomotifin ya da herhangi bir makinenin yapımı için 100 işgünü gerekli olduğu kabul edilsin. İplik ya da lokomotif yapımında çalışan emekçiler açısından bu 100 işgünü, her iki durumda da, varsayımımıza göre, birbirini izleyen farklı onar saatlik 100 emek-sürecini içeren, sürekli olmayan (kopuk kopuk) bir büyüklüğü oluşturur. Ama, ürün –makine– açısından bu 100 işgünü, sürekli bir büyüklüğü, 1000 işsaatlik bir işgününü, birbirine bağlı tek bir üretim faaliyetini oluşturur. Çok ya da az sayıda birbirini izleyen ve birbirleriyle ilişkili işgünlerinden oluşan böyle bir işgünün, ben, *çalışma dönemi* diyorum. Bir işgününden söz ettiğimiz zaman, emekçini emek-gücünü günlük olarak harcamak zorunda olduğu emek-zamanının uzunluğunu anlatmak istiyoruz. Ama, çalışma döneminden söz ettiğimiz zaman, belirli bir sanayi dalında, tamamlanmış bir ürünün yapımı için gerekli, birbirleriyle bağıntılı işgünleri sayısını kastediyoruz. Bu durumda, her işgününün ürünü, üzerinde günbegün çalışılacak ve ancak uzun ya da kısa bir alışma döneminin sonunda tamamlanmış biçimini alacak yalnızca kısmi bir üründür, tamamlanmış bir kullanım-değeridir.[328]

Peki, ne demektir 1000 saatlik bir işgünü? Şimdi daha önceki şarap örneğini bu ayrım üzerinden düşünelim. Şarap için emekçilerin üç ay boyunca ve haftada bir günlük izin kullanarak, günde 10 saat çalıştığını fakat şarabın nihai hâlini ancak 1 yılın sonunda tamamlandığını varsayalım. Bu durumda şarabın üretim zamanı 1 yıl olmasına rağmen, çalışma dönemi 720 saatlik bir işgünü olacaktır. Çalışma dönemi kavramı bir yandan birbiriyle bağlantılı fakat aralarında kopukluklar olan işgünlerini tek bir işgünü olarak düşünebilmemizi sağlarken, diğer yanda da sermayenin üretim zamanı ile emek-zamanı arasındaki farkı niçin kısaltmaya eğilimli olduğunu gösterir. Üretim zamanı içerisindeki zorunlu kesintiler, bir değer kaybı yaratmadıkları gibi, metanın değerlenme zamanını da oluşturmazlar. Buna karşın çalışma dönemi kavramı, toplam emek-zamanını tek ve kesintisiz bir işgünü biçiminde temsil ederek, doğrudan doğruya sermayenin değerlenme zamanını tanımlar. Diğer yandan çalışma döneminin bu tek bir işgünü olarak temsil ettiği toplam emek-zamanı, hem gerekli emek-zamanını hem de artı emek-zamanını içerisinde barındırdığından, metada cisimleşen ödenmemiş emeğin toplam niceliğini de böylece saptayabiliriz. Eğer şarap üretiminde çalışan emekçiler, işgününün 5 saatini gerekli emek-zamanı olarak ve geri kalan 5 saatini de artı emek-zamanı olarak çalışmışlarsa, şimdi artı-değer oranının %50 olduğunu görebildiğimiz gibi, çalışma döneminin yarısının, yani 360

[328] *A.g.e.*, s. 230.

günlük işgününün karşılığının da ödenmemiş emeğe tekabül ettiğini açıkça görebiliriz. Fakat sermayenin "minimum zaman maksimum değer" ilkesi çalışma dönemi için de geçerlidir; bir başka deyişle harcanan zamanı minimize ederek ödenmemiş emeğin niceliğini arttırma, gerekli emek-zamanını kısaltarak artı-değer üretimine harcanacak zamanı çoğaltma ve böylece kendini genişletme eğilimi, sermayenin üretim alanında harcan zamanı tek bir işgünü niceliği biçiminde kavrayarak kısaltma eğilimini derinleştirir.

Emeğin elbirliği içerisindeki çalışması, işbölümünün geliştirilmesi ve yeni teknoloji ürünü makinelerin üretime sokulmasıyla birlikte, aynı miktarda ürün için daha kısa bir çalışma dönemi gerekir. Sermayenin üretim zamanı ile toplam emek-zamanı arasındaki farkı azaltma eğilimini de düşünürsek, çalışma döneminin kısalması devir hızını arttırır ve böylece devir zamanını kısaltır.[329] Fakat çalışma döneminin kısaltılması için ya daha büyük bir sabit sermaye yatırımının gerçekleşmesi ya emeğin üretkenliğinin daha çok emekçi çalıştırılarak veya daha etkin bir çalışma tarzıyla sağlanması ya da bu ikisinin birlikte yapılması gerekir. Bunların yanı sıra, dolaşım zamanını kısaltma konusunda önemli bir araç olan kredi, çalışma dönemi boyunca üretken sermayeye yapılacak yatırımları mümkün kılarak sermayenin yoğunlaşmasını sağlar.[330] Yakından bakıldığında kredinin, sermayenin hızını ve yoğunluğunu arttıran zamansal bir aygıt olduğu açıktır. O hâlde sermayenin devir hızını arttıran her aygıt onun devir zamanını kısaltarak genişleme katsayısını arttırır. Devir hızını arttırabilmek içinse sermayenin hem üretim hem de dolaşım alanında harcadığı zamanın kısaltılması gerekir. Kredi sermaye hareketinin her iki alanında da etkin bir zamansal aygıttır. Diğer yandan bilimsel bilginin üretimde yarattığı devrimler de sermayenin bu hız-zaman aksiyomatiğinin dışında değildir. Marx, sermayenin üretim ya da dolaşım alanındaki hızını arttırmak yoluyla onun devir zamanını kısaltmaya yönelik teşebbüslerden biri olarak, İngiliz tarım devriminin öncü ismi ziraatçı Robert Bakewell tarafından geliştirilen hayvan yetiştirme sistemini

[329] *A.g.e.*, s. 234.
[330] *A.g.e.*, s. 234.

örnek verir.[331] Daha önceden dört veya beş yaşında kesime elverişli hâle gelen İngiliz koyunları, bu sistemin kullanılmasıyla iki yaşlarını tamamlamadan önce gelişimlerini tamamlamaktadırlar. Burada yine doğanın zamanı ile sermayenin zamanı arasındaki karşıtlığı görebiliriz. Ancak doğanın zamanı kavramıyla sabit ve değişmez bir özü kast etmediğimizi şimdiden belirtmeliyiz. Sermayenin devir hızını arttırmak için üretim zamanını kısaltmaya çalışan Bakewell, doğanın zamanının değişmez bir öz olmadığını gayet iyi bildiği için, bu sistemi uygulayabilmiştir. O hâlde sermayenin zamanının doğanın zamanına yönelik müdahalesi, etik bir sorgulamadan önce, bu müdahalenin olanaklılık koşulunun ne olduğunu sorgulamayı gerektirir. Doğanın zamanı, doğayı oluşturan sayısız bileşenin kendi özgül hareketleri, gelişimleri ve yok olmalarını içerilen zamandır. Kısacası doğanın zamanı oluşun zamanıdır. Fakat oluş, kuvvetler alanının içkinlik düzlemi olduğundan, burada çarpışan her kuvvet oluşun bütününü de etkiler. Bu anlamda doğanın zamanı gezegenlerin, ağaçların, kayaların ve elbette insanların oluş zamanını kapsar. Yani, sermayenin zamanı doğanın zamanının karşısında olsa dahi ona içkindir. Peki, iki şeyden biri, diğerine hem karşıt hem de içkin nasıl olabilir? Doğa söz konusu olduğunda ona *karşıt* olan herhangi bir eylem, ilişki ya da varlığın içkin karşıtlıktan başka bir biçimde tanımlanması olanaksızdır. Örneğin emek, Doğanın varlığına karşı Prometheusçu bir eylem olarak tanımlandığında, emeğin, Doğaya içkin bir karşıtlık içerisinde olduğunu, kendi zaman-mekânının Doğanın zaman-mekânına içkin olduğunu söyleriz. Emek, böyle olumsuzlayıcı bir güç olarak alındığında bile, ki böyle bir emek kavramı onun değer yaratıcı bir güç olarak özünden veya kendisinden değil kapitalist burjuva politik ekonomisi içerisinde ve özelikle kapitalist modernite içerisinde ona verilen rol üzerinden geliştirilmiştir, içkin karşıtlık temel ilişki biçimini oluşturur. Ancak sermaye ilişkisinin buradaki farkı, Doğanın içkin karşıtı olması değil, Doğayı kendi içkin karşıtı olarak kavramasıdır. Yani kapitalizmde sermaye doğaya karşıt ve ona aşkın bir güç değildir; doğa sermayeye karşıt ve ona içkin bir oluş düzlemidir. Tüm kozmik ve doğaya ait zaman-mekân belirlenimlerinin sermayenin zaman-mekân belirlenimlerine tabi kılınması bunu gösterir. Dünyanın

[331] *A.g.e.*, s. 236.

dünyalaştırılması kavramıyla göstermek istediğimiz olgu tam olarak bu içkin karşıtlık düzleminin kapitalizmde nasıl tesis edildiğidir. Dünyanın dünyalaştırılması kavramındaki ilk dünya, gezegen olarak dünyadır ancak ikincisi sermayenin dünyasıdır; yani dünya-sermayesi olarak dünyadır. Sermaye kendisini dünya-sermayesi hâline getirebilmek için tüm mekânsal engelleri yıkmak zorundadır; bu yüzden kendisini doğanın zaman-mekân belirlenimlerinden kurtarmak, kendi devir hızını, maksimum düzeyde değer taşıyan varlık biçimleri içerisinden geçerek hızlandırmak zorundadır.

Kısacası sermaye, dünyadan hızlı dönmektedir. Bu durumda doğanın zamanına yönelik her müdahale sermayenin Doğaya aşkınlaşmasına ve onu kendi içkin karşıtı olarak belirlemesine imkân tanır. Bu müdahalenin ille de canlı varlıklar üzerinde geliştirilmesi gerekmez. Örneğin Marx demir-çelik sanayisinde uygulanan Bessemer tekniğini örnek vererek, bu tekniğin üretim zamanında yarattığı kısaltmayı inceler.[332] İngiliz mucit Henry Bessemer'in 1950'lilere dek geçerliliğini koruyan demir-çelik üretimi tekniği, sermayenin üretim alanındaki hızını arttıran önemli bir gelişme yaratmıştır. Ancak üretim zamanını kısaltan birçok teknik gibi bu da sabit sermaye yatırımının artmasına sebep olur.[333] Sabit sermayenin artışı değerin hareketi açısından çelişkili bir durum yaratır. Çünkü bu sabit sermayenin artışı hem daha büyük bir değerin daha hızlı hareket etmesini sağlar hem de üretim sürecinde hareketsiz kalan değer niceliğinin artmasına yol açar. Sermayenin Doğanın zamanına müdahale edebilmesi için bilimi, tekniği, basit ve yetkin emeği seferber etmesi, bu unsurların üzerinde çalışacakları üretim araçlarını geliştirmesi zorunludur. Tüm bunlar, aynı zamanda, çalışma zamanı ve üretim zamanı arasındaki farkı azaltmak için kullanılan unsurlar olduklarından etkilerini kavramak için çok yönlü bir çözümleme gereklidir. Üretim zamanı ve çalışma zamanı arasındaki farka ilişkin çözümlemelerine yakından baktığımızda, Marx'ın, bu farkın özellikle kendisini görünür kıldığı örnekler üzerinde çalıştığı görülür. Mesela tarım ve ormancılık konusundaki örnekler bu farkı net bir biçimde görmemizi sağlar. Ekim ve hasat

[332] *A.g.e.*, s. 238.
[333] *A.g.e.*, s. 238.

zamanları arasında emek-sürecinin durması, üzüm sıkıldıktan sonra mayalanması için zamana bırakılması, orman yetiştiriciliğinde dikim işleminden sonra geçmesi gereken uzun yılları örnekleyen Marx, üretim zamanını iki döneme ayırır: "Sermayenin üretim sürecine katıldığı bir dönem ile, sermayenin varlık biçiminin – henüz tamamlanmamış ürünün– o sırada emek-sürecinde bulunmaksızın, doğal sürecin etkisine terk edildiği ikinci bir dönem."[334] Belki de bugün söz konusu "doğal sürecin" etkisinin sermayenin bir etkisine dönüştüğü bir durumla karşı karşıyayız. Benim bakış açımdan, sermaye, üretim alanında değilken bile, Doğanın zamanına müdahale etme olanağına sahiptir; mayalanma sürecini hızlandırmak için gerekli bir kimyasal bileşik, ekinlerin daha hızlı serpilmesini sağlayan bir gübreleme tekniği, ağaçların hızla büyümesini sağlayan bir yetiştirme tekniğiyle Doğanın zamanına yapılan müdahale gittikçe derinleşmektedir. Kuşkusuz Doğanın zamanı, değişmez bir öz veya yasa değildir; fakat doğadaki bir varlık ile onun varlık koşulları arasına giren hiçbir şey Doğanı kendinse aşkın değilken, sermaye, söz konusu varlık koşullarını kendi hız-zaman denklemi lehine değiştirerek Doğayı kendi sınırı olarak kodlamaktadır. Demek ki sermaye kendisine dönem hızı yani devir hızı ile Doğanın zamanına müdahale girişimi arasında doğrudan bir bağ vardır. Peki, bu devir hızı nasıl çözümlenir? Marx'ın devir hesaplamalarındaki ayrıntılara kısaca bakacağız ve ardından sermayenin "ebedi dönüşü" ve "kötü sonsuzu"nu gündeme getireceğiz.

2.3.3. Sermayenin Devir Dönemi ve Kâr Oranı

Kapital'in ikinci cildinin, devir zamanı ile yatırılan sermayenin büyüklüğü arasındaki bağlantıların çözümlendiği kısımlarındaki detaylı hesaplamalarda benim açımdan son derece ilginç bir zamansal kavramlar iskeleti bulunmaktadır. Bu hesaplamalar hem sermayenin döngüsel hareketinin bütününü gösteren bir harita sunarlar hem de aynı zaman diliminde üretim ve dolaşım alanında bulunabilen sermaye-değerin hareketini gündeme getirirler. Şimdi bunlardan birini izleyeceğiz ve Marx'ın çözümlemesinin zamansal temelini ve bu temelin sermayenin genişlemesi, birikmesi ve yeniden üretime yatırılmasını nasıl etkilediğini göstereceğiz. İlk olarak şunu

[334] *A.g.e.*, s. 238.

belirtmeliyiz ki bu hesaplamalarda karşımıza sürekli olarak "dönem" kavramı çıkmaktadır: Çalışma dönemi, dolaşım dönemi ve devir dönemi kavramları, bir dizi çalışma, dolaşım ve devir zamanını içerisinde barındıran bir genellik arz ederler. Tıpkı çalışma döneminin, birçok işgününü içerisinde barındıran bir zaman kavramı olması gibi, dolaşım ve devir dönemi kavramları da birçok dolaşım ve devir zamanını kapsarlar. Devir zamanının üretim zamanı ve dolaşım zamanından oluşması gibi, devir dönemi de çalışma dönemi ve dolaşım döneminden meydana gelir. Şimdi Marx'ın ilk örneğine yakından bakalım: Karşımızda, ilk çalışma dönemi dokuz hafta, ilk dolaşım dönemi üç hafta olan ve dolayısıyla devir dönemi de on iki haftaya karşılık gelen 900 sterlinlik bir sermaye vardır. Bu sermayenin devir haritasını nasıl çizebiliriz?

Şimdi ilk devir dönemini çözümlemek için birtakım saptamalara ihtiyacımız var. a) Çalışma dönemi boyunca her hafta 100 sterlinlik yatırım yapılmıştır, b) Dokuz haftanın sonunda üretken sermaye meta-sermayeye dönüşür, c) Onuncu haftanın başında dolaşım dönemi başlar, d) Sermaye üretim ve dolaşım alanında eşzamanlı olarak bulunabileceğinden, onuncu haftanın başında dolaşıma başlayan sermayenin üretime devam edebilmesi ve dolaşım dönemi boyunca üretim yapabilmesi için toplam 300 sterlinlik bir ek sermaye yatırımı gerekir, e) Onuncu hafta başında henüz devir dönemi tamamlanmadan üretim tekrar başlar, f) On ikinci haftanın sonunda birinci devir dönemi tamamlanmıştır ancak ikinci çalışma döneminin henüz üçte biri yani 3 aylık süre kat edilmiştir. Bu örnekte görüldüğü gibi, dolaşım ve üretim alanları eşzamanlı olduğunda, üretimin devam edebilmesi için ek bir sermaye yatırımı gereklidir. On ikinci haftanın sonunda sermaye kendisine genişlemiş olarak dönecektir, fakat basit yeniden-üretim sürecini inceliyorsak sermaye kendisine on ikinci haftanın sonunda 900 sterlin biçiminde döner. Birinci çalışma dönemi dokuzuncu haftada bitmiş ve onuncu haftanın başında başlayan dolaşım döneminin on ikinci haftanın sonunda bitmesiyle birinci devir dönemi de sona ermiştir. Şimdi onuncu haftanın başında ikinci çalışma döneminin başladığını da göz önünde bulundurursak ikinci devir döneminin çözümlenmesine geçebiliriz. Yakından bakıldığında, birinci dolaşım dönemi bitmeden ikinci çalışma dönemi başlamış ve bu

da ikinci devir dönemini başlatan hareketi oluşturmuştur, yani ikinci devir dönemi ilki bitmeden başlamıştır. İşte tuhaf olan da budur. Sermayenin döngüsel zamansallığında bu nasıl mümkün olabilir? Bunun olabilmesini sağlayan koşul, sermayenin dolaşım alanındayken üretime devam etmesini mümkün kılan ek bir sermaye yatırımının yapılması veya bir miktar sermayenin serbest kalmasıdır. Devir döneminin iki zorunlu parçası arasındaki büyüklük ilişkileri bu döngüsel zamansallığın işleyişini belirlemede etkin bir rol oynar. Çalışma dönemi ile dolaşım döneminin ilişkisi büyüklük bakımından üç türlü olabilir: 1) Çalışma dönemi ile dolaşım dönemi birbirine eşit olabilir, 2) Çalışma dönemi dolaşım döneminden büyük olabilir, 3) Dolaşım dönemi çalışma döneminden büyük olabilir. Haftalık sermaye yatırımının 100 sterlin olduğunu ve devir döneminin de dokuz hafta sürdüğünü varsayarsak, bir devir döneminde 900 sterlinlik yatırımın gerekeceği açıktır. Bu koşullar altında, birinci durum geçerliyse çalışma dönemi ve dolaşım dönemi ardışıktır, ikinci durumda çalışma ve devir dönemleri kesişir, böylece bir miktar sermaye serbest kalır, üçüncü durum geçerliyse ek sermaye yatırımlarının arttırılması gerekir.[335] Kuşkusuz sermaye için ideal olan durum dolaşım döneminin sıfırlanması ve çalışma döneminin de olabildiğince kısaltılmasıdır. Peki, sermaye kendisine daha büyük bir hızla dönmeyi başardığında, toplumsal zamanın örgütlenmesinde gerçekleşen yoğunlaşma nasıl betimlenebilir? Aslında Marx bize kapitalist üretim tarzının iki çelişkisini tanımlarken, sermayenin döngüsel zamanının iki sınırını da gösterir. Bu çelişkilerden biri, sermayenin bakış açısından, "meta alıcısı olarak emekçi" ile "meta satıcısı olarak emekçi" arasındaki zıtlıkla ilgilidir. Bir meta alıcısı olan emekçi kendi geçim araçlarını satın almak için sürekli olarak P-M hareketini gerçekleştirir ve bu açıdan sermayenin satış zamanının bir kutbunu oluşturur. Sermaye bu açıdan emekçiyi önemser, onun satış zamanı dolaşım zamanının kritik evresini oluşturduğundan emekçinin "meta alıcısı olarak" yaptığı hareket sermayenin devir hızına *doğrudan* etki eder. Buna karşın bir "meta satıcısı olarak emekçi" sermaye için olabildiğince ucuza satın alınması gereken kişileşmiş emek-gücüdür, fakat emekçinin bir meta satıcısı olarak sermayenin devir hızı

[335] *A.g.e.*, ss. 280-284.

üzerindeki etkisi *dolaylı* bir biçim alır, çünkü kapitalizmde emekçinin sattığı meta olan emek-gücü, üretim araçlarından yoksundur ve ona ait tüm güçler sermayenin toplumsal gücü biçiminde görünürler. Kısacası sermaye, emek-gücü ile üretim araçları arasındaki dolayımı kendi mülkiyet yasaları üzerinden geliştirerek, meta satıcı olarak emekçinin sermayenin devir hızı üzerindeki etkisini dolayımlar. Diğer yandan yeniden üretime başlayabilmek için P-E hareketini yapmak zorunda olan sermaye, emek-gücünün fiyatını asgari düzeyde tutma eğilimindedir ve bu baskı da, eşzamanlı olmasa da, üretilen metanın değerine yansır. Demek ki emekçi, sermayenin devir hareketi ve bu hareketin hızı üzerinde, her iki rolüyle de belirli bir etkiye sahiptir. İkinci çelişki ise artı-değerin sermayeleştirilmesi süreciyle ilgilidir. Marx, üretim ile dolaşımı kategorik olarak değil de birbirini etkileyen ve birbirine geçen iki süreç olarak düşündüğünden; "büyük çoğunluğu yoksul olan ve bu sisteme göre yoksul kalması gereken" toplumun gereksinimlerinin artı-değerin sermayeleştirilmesine sınır çektiğini ifade eder.[336] Gerçekten de çoğunluğu, kendi gereksinimlerini güç bela karşılayabilen veya yalnızca hayatta kalmayı başarabilen emekçilerden oluşan sınıflı bir toplumda sermayenin devir hareketinin hızlanması nasıl mümkün olabilir?

Yüzeysel bir bakışla bile sermayenin satış zamanının sürekli tıkanmalarla karşılaşabileceği görülebilir. O hâlde sermayenin devir hızının artabilmesi için toplumsal gereksinimlerin çektiği sınırın sürekli olarak aşındırılması gereklidir. Fakat sermayenin bu sınırı aşındırabilmesi için buradaki ihtiyaç kavramını dönüştürmesi ve arzu ile ihtiyaç arasında bir tersine çevirmeyi bilinç ve bilinçdışı düzeylerde kurabilmesi gereklidir. Aslında ihtiyaç kavramının politik ekonomideki yeri son derece tartışmalıdır. Klişeleşmiş bir anlayış uzun yıllar ekonominin merkezine oturmuştur. Bu anlayışa göre sınırsız ihtiyaçlar ile sınırlı kaynaklar arasındaki çatışma, ekonomi fikrinin kaynağını oluşturur. Söz konusu ihtiyaç kavramının bir soykütüğüne ihtiyacımız olduğu açıktır. Böylesi geniş erimli bir proje, başka bir çalışmayı gerektirir, ancak sorunsalımızın bir boyutunu, yani kapitalist zaman ekonomisinde toplumsal zamanın örgütlenme eksenlerini de

[336] *A.g.e.*, s. 303.

doğrudan ilgilendirir. Böyle bir çalışmanın ana hatlarını üçüncü ve dördüncü bölümlerde verirken arzu ve ihtiyaç kavramlarının ilişkisini tartışacağız. Ayrıca arzunun politik ekonominin bir kategorisi olarak nasıl çözümlenebileceğini de soruşturacağız. Şimdi sadece şunu soralım: Marx'ın, artı-değerin sermayeleştirilmesine sınır çeken toplumsal ihtiyaç kavramı üzerindeki vurgusunu nasıl okumalıyız? Marx için ihtiyaç kavramı zorunluluklar alanına ait bir öğedir. Fakat zorunluluk alanının karşıtı özgürlük alanı değildir, yani Marx'ın politik ekonomi eleştirisinde zorunlu olan "artı" veya "fazla" olanla karşıtlık içindedir buradan hareketle ihtiyacın karşıtının da arzu değil lüks olduğunu belirtmemiz gerekir. Örneğin gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı şeklinde bölünen işgünü içerisinde oluşan karşıtlık, emekçinin yaşaması için gerekli geçim araçlarıyla burjuvazinin kendisi için üretilen lüks metalar arasındaki karşıtlığı içerisinde taşır. Aynı şekilde kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya, kişileşmiş boş zaman olarak burjuvaziyle karşıtlık içindedir. Diğer yandan "sınırsız ihtiyaçlar" ile "sınırlı kaynaklar" şeklinde oluşturulan ekonomi düşüncesinin asıl sorunu, buradaki "sınırsız" ve "sınırlı" belirlenimlerinin temelini örtbas etmesi ve bir yanda sefalet gibi bir toplumsal olgu varken öte tarafta aşırı lüksün nasıl oluşabildiğini ideolojik bir perdelemeye tabi tutmasıdır. Kuşkusuz buradaki ihtiyaçlar genel ve soyut bir insana, kaynaklar ise Doğaya havale edilmiştir. Oysa tam tersi bir biçimde düşünmek de mümkündür. İnsanın sınırsız ihtiyaçları olduğu ve Doğanın sınırlı kaynakları olduğunu düşünmek zorunda değiliz; aksine, doğanın sınırsız ihtiyaçları ve insanın ise sınırlı bir kaynak olduğunu düşünerek de ilerleyebiliriz. Elbette toplumsal bir kavram olarak alındığında ihtiyaç kavramı, toplumsal bir hayvan olan insanı işaret eder fakat bu ihtiyaçların sonsuz olduğunu düşünmek, daha çok kaynağı yağmalamak ve sömürmek için örtük bir gerekçelendirme işlevi görür. Aslında kapitalizmde sürekli olarak yaratılan tek şey, yeni ihtiyaçlardır. İhtiyaç yaratılır. Marx'ın vurgusu ise canlı bir varlığın kendi varlık koşullarını yeniden üretmek için gereksindiği asgari öğelere yöneliktir. Bu durumda toplumsal ihtiyaçların devir hızı için bir sınır oluşturması demek, canlı ve üretken varlığın kendi canlı varlığında devam etmek için gereksindiği nesnelere ulaşmada güçlük çekmesi hâlinde,

üretimdeki yoğunlaşma sonucu ortaya çıkan fazlanın, kendi başına, artı-değerin sermayeleştirilmesine engel olması ve hareketsiz ölü bir değer olarak donması demektir. Güç bela kendi ihtiyaçlarını karşılayan bireylerin çoğunluğu oluşturduğu bir toplumda, aşırı üretim sonucu ortaya çıkan metaların satış zamanı beklenenden çok daha uzun olabilir. Bu durumda üretimden çıkan meta-sermaye, Doğanın zamanına karşı yapılan tüm müdahalelere rağmen, değeri sonsuza dek koruyamaz. Tıpkı para-sermaye gibi, meta-sermaye de değer için geçici bir sığınaktır.

Kuşkusuz, sermaye, kendi aksiyomatiği gereği, sürekli yeni toplumsal ihtiyaçlar örgütleyerek, satışa sunulan metaları biçim ve içerik yönünden farklılaştırma ve bu farklılaşmaya bağlı olarak ihtiyaçların da şekillendirilmesi eğilimindedir. Bunu yapabilmesi içinse, özneyi köken ile erek arasında sıkıştırır; yani onu, ihtiyaç ile tatmin arasında bir yerde konumlandırır. Ne tam olarak tatmin edilebilir bir ihtiyaç ne de ihtiyaca tam olarak tekabül eden bir tatmin vardır ortada. Bir kökenden hareket ettiğini düşünen özne için erek daha baştan bellidir, fakat kapitalist sistemin ona sunduğu ereksellik içerisinde tatmin yalnızca "artı" veya "fazla" kategorisine aittir. Oysa toplumun büyük çoğunluğu, "zorunlu" ya da "gerekli" kategorisine hapsedilmiştir; dünyada nefes alan milyarlarca insanın varoluşu, "gerekli-emek" kategorisine bağlanmıştır. Ne var ki sermaye hem gerekli emek-zamanını hem de bu sürede tüketilen emeği olabildiğince düşürmeye eğilimli olduğundan, milyarlarca insanın ihtiyaçlar haritasına anbean müdahale eder. Bu cepheden bakıldığında, gerekli-emeği azaltarak artı-emeği arttırmak ne anlama gelir? Fazla, ancak zorunlu olan pahasına arttırılabilir; artı-değer ancak temel yaşam gereksinimleri pahasına çoğaltılabilir. Evet, artı-değer üretimi arttırılabilir fakat işte temel paradoks da buradadır. Sermaye gerekli-emeği azaltıp daha çok artı-değer üretimi yapabilir fakat üretim alanından dolaşım alanına geçtiğinde tıkanma başlar; çünkü metanın *salt mortale*sini yapabilmesi için değerin bir başka varlık biçimi olan paraya dönüştürülmesi, satılması gereklidir. Satılamayan bir meta, sonsuza kadar korunamaz. İşte bu yüzden kapitalist zaman ekonomisinde Platoncu bir bölünme vardır; sermaye sonsuzu kendi ideası olarak alır, zamanı ise onun hareketli bir kopyası olarak. Elbette sermaye tüm sınırlamalara karşın kendi dönüşünü sonsuz

hâle getirmeye eğilimlidir ve bunun için kendi parçalarının tamamını devir döneminde etkin hâlde tutmak zorundadır. Oysa devir döneminin uzaması ile sermayenin kısımlarının etkinliği arasında bir ters orantı vardır. Marx'ın, *Kapital*'in üçüncü cildinde, bu konudaki gözlemleri "âtıl" kalan sermaye kısımlarını gündeme getirerek devir dönemi üzerinde bir yoruma açılır:

> Kısaca özetlenirse, devir için gerekli zaman aralığı nedeniyle, sermayenin tümü, aynı zamanda üretimde kullanılamaz; sermayenin bir kısmı daima ya para-sermaye, hammadde ikmali, mamul ama henüz satılmamış meta-sermaye ya da alacak bakiyesi şeklinde atıl durur; aktif üretimdeki yani üretim ve artı-değerin elde edilmesindeki sermaye daima bu miktar kadar eksiktir ve üretilen ve el koyulan artı-değer daima aynı ölçüde azalmıştır. Devir dönemi ne kadar kısa olursa, sermayenin bütününe oranla atıl kalan bu kısmı o kadar küçük ve bu nedenle, diğer koşullar aynı kalmak üzere, el koyulan artı-değer o kadar büyüktür.[337]

Bu âtıl kısım dolaşım alanında geçici olarak donmuş olan değer niceliğidir. Devir dönemini kısaltmak için dolaşım alanında harcanan zamanı kısaltmak bu atıl kısmı harekete geçirebilir; ancak üretim zamanı ve dolaşım zamanı birbirine geçen ve etkileşim hâlindeki iki süreç olarak kavrandığında, devir zamanında, hem üretim hem de dolaşımda harcanan zamanın kısaltılmasıyla gerçekleştirilen kısalma bu atıl kalan kısmın içerdiği değerin hareketini daha büyük oranda etkiler. Marx'ın çözümlemesine göre üretim zamanını kısaltmanın en temel yolu emeğin üretkenliğinin arttırılmasıdır. Ancak burada önemli bir nokta vardır. Emeğin üretkenliğindeki artış daha pahalı makinelerin ve diğer üretim araçlarının emek-sürecine dâhil edilmesiyle gerçekleştirildiğinde toplam sermaye yatırımı artmakla kalmamakta, değişmeyen-sermayenin toplam sermaye içerisindeki payı da artmaktadır.[338] Yani kapitalist zaman ekonomisinde üretim zamanını kısaltmak için yapılan değişmeyen sermaye yatırımının tek başına artması kâr oranlarına doğrudan etki eder. Elbette emeğin üretkenliği kendi nitelikleri ve elbirliğiyle de arttırılabilir. Ancak rekabetin zorlayıcı yasaları kapitalistleri daha büyük bir değişmeyen-sermaye yatırımı yapmak zorunda bırakır. O hâlde değişmeyen sermayenin değişen

---

[337] Marx, K. (2010h). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III (s. 74)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume* 37. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.
[338] *A.g.e.*, s. 75.

sermayeye oranının büyümesi kâr oranlarında dereceli olarak bir düşüşe sebep olmaktadır.[339] Değişen sermayenin toplam sermaye içindeki payının ve değişmeyen sermayeye oranının azalması, bir yandan kâr oranlarındaki düşüşe yol açarken diğer yandan da Marx'ın artı-nüfuslar veya fazla-nüfuslar konusundaki çözümlemelerine bağlanır. Değişen sermayenin söz konusu iki öğeye olan oranı azaldıkça göreli aşırı-nüfus ortaya çıkar. Demek ki göreli aşırı-nüfusun oluşumu ile kâr oranının düşmesi ve de emeğin üretkenliğinin (değişmeyen sermayenin payının çoğaltılması yoluyla) arttırılması arasında organik bir bağ vardır. Şimdi bu oluşumların toplumsal zaman çözümlememizle bağlantısı açık hâle gelmiştir. Sermaye, gerekli emek-zamanını azaltarak artı-nüfusların varlığını arttırır;[340] göreli artı-değer üretimine yönelen sermaye, üretim zamanını kısaltırken kâr oranının düşüşüyle sınırlanır. Demek ki zaman üzerindeki kapitalist tasarruf, minimum zamanda maksimum değer üretme çabasını güderken, sürekli olarak ölü zaman birikimini, yani üretim araçlarında donmuş olan emek-zamanı niceliğini arttırmakta ve burada saklı değerin tamamı dolaşıma girememekte ve üretim alanında kalmaktadır. O hâlde kâr oranının sürekli düşmesinin sebebi, hem değişmeyen sermayede donmuş değer niceliğinin tamamının dolaşıma sokulamaması hem de değişmeyen sermayede donmuş olan değer niceliğinin değişen sermayede etkin olan değer niceliğinden daha hızlı artması ve toplam sermaye-değerdeki payının çoğalmasıdır. Görülüyor ki sermayenin minimum zaman maksimum değer ilkesi ölü zaman ve canlı zaman arasındaki orana bağlıdır.

Çözümlememize göre sermaye ontolojik olarak canlı zamana bağımlı olduğundan, onun yaşamı, kendi bileşimindeki geçmiş emek ve gelecek emek, bir başka deyişle ölü emek ve canlı emek arasındaki orana bağlıdır. Demek istediğimiz şey, sermaye, aynı nicelikteki ölü ve geçmiş emek ile daha çok canlı ve gelecek emeği harekete geçirebiliyorsa, (dolaşım ve üretim alanındaki tüm tıkanmaların aşılması koşuluyla) bu durumda kâr oranlarının sürekli olarak ve derece derece düşmesi söz konusu

---

[339] *A.g.e.*, s. 196.

[340] Marx, *Grundrisse*'de, gerekli emek-zamanının kısaltılmasıyla nüfusun artışı arasında doğrudan bir bağ bulunduğunu vurgular: "Nüfus, gerekli emek-zamanının azalışı yani canlı emek kapasitesi üretimi için gereken sürenin azalışı ölçüsünde artabilir." [Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 425)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books].

olamaz. Kâr oranlarını sürekli olarak düşüren şey, aynı miktarda canlı emeği harekete geçirebilmek için daha çok donmuş ve ölü emeğin kullanılmasıdır veya daha açık bir şekilde ifade edersek, *2x* kadar canlı emeği harekete geçirebilmek için yatırılan 2*y* kadar geçmiş emekle üretilen değerin *x* kadar canlı emeği harekete geçirebilmek için yatırılan 4*y* kadar geçmiş emekle üretilen değerden az veya ona eşit olmasıdır. İlk değer ikinciden az olduğunda kâr oranının düşeceği açıktır. Ancak bir eşitlik olması durumunda bile, değişmeyen sermayenin toplam sermayedeki payı ve değişen sermayeye oranı arttığından üretim alanında kalıp dolaşıma geçemeyen değer niceliği artacaktır. Böylece sermaye, kendisinin genişlemesi için gerekli olan fakat genişlemenin doğrudan bir parçası olmayan bir nicelikle hareket hızını yitirecektir. Elbette sermayenin devir zamanının kimi kısımları diğerlerine kıyasla daha hızlı dönerler; değişmeyen sermayenin kendisine dönmesi daha büyük bir zaman aralığında gerçekleşebilir; fakat sorunun temeli kârda değil artı-değerdedir. Yani sermaye, (ölü) değer ile değer yaratan (canlı) gücü mübadele ederken, daha az canlı zamanla daha çok değer üretmek için göreli artı-değer üretimine geçtiği anda, değişmeyen sermayeyi ve dolayısıyla geçmiş ölü zaman birikimini arttırmaya yönelir. Öte yandan üretim zamanını kısaltmak, devir zamanının kısaltılmasına doğrudan etki eden bir bileşen olduğundan, bu yolla, sermayenin daha az kârla daha fazla dönüş yapması da sağlanabilir. Örneğin, dolaşım zamanı sabit olmak koşuluyla, *2x* kadar değişen sermaye ve *x* kadar değişmeyen sermayeyle üretim yapan ve sermayesinin yılda 2 kez devrettiğini gören A kapitalisti, göreli artı-değer üretimine geçerek, *x* kadar değişen sermaye ve *2x* kadar değişmeyen sermayeyle üretim zamanını kısaltarak yıllık devir sayısını arttırabilir. Bu arada kâr oranı düşmüştür; fakat bunun devir sayısı üzerinden telafi edilip edilemeyeceği sermayenin büyüklüğü ve devir hızının artış oranına bağlı olduğu gibi kapitalistin işgününü uzatma yönünde uyguladığı "kuvvet"in derecesine de bağlıdır; çünkü değişen ve değişmeyen sermaye arasındaki oranın, kâr oranı aleyhine değişmesi karşısında kapitalist işgününü uzatarak buradaki artışı kâra dönüştürmeye eğilimlidir.[341] Buradan hareketle devir

[341] Marx, K. (2010h). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III (s. 81)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 37*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

zamanını kısaltmanın bir diğer yolu olan dolaşım zamanının kısaltılmasına geçebiliriz. Marx'ın çözümlemesine göre dolaşım zamanının kısaltmanın en temel yolu, ulaşım ve haberleşme araçlarındaki teknolojik gelişmelerdir.

Marx, *Kapital*'in üçüncü cildinde, demiryollarının gelişimini, ağır yük taşıyabilen süratli buharlı gemilerin yapılmasını, "yer yuvarlağının her yanının telgraf telleriyle örülmesini", dolaşım alanındaki büyük bir devrim olarak niteler.[342] Bu gelişmelerle, örneğin Doğu Asya'daki metaların dolaşım zamanı on iki aydan on iki haftaya düşürülmüş, Amerika ile Hindistan, Avrupa ülkelerine yakın hâle getirilmiştir. Marx, "dünyanın dünyalaştırılması" sürecinin bir veçhesini bu şekilde betimlerken, sermayenin devir hareketinin sonsuzluk ideasını çözümlemek için bize önemli bir alet çantası bırakmıştır: Ancak genişleyerek kendini koruyabilen bir ilişki-varlık olan sermaye, kendi ebedi dönüşünü bir idea olarak taşımaktadır. Zamanın ona koyduğu tüm sınırlamaları aşma girişimi ve genel olarak değer-zaman ilişkisi, sermaye-değerin kendisini sonsuz kipinde yeniden tanımlayan kapitalist aksiyomatik içerisinde ele alınmalıdır. Bu yüzden tartışmamız, sermaye kavramının zaman kavramıyla olan ilişkisindeki kritik bir sorunsala açılıyor: Sermayenin döngüsel hareketinin imkân ve sınırlılıklarını kavramak için, biri Nietzsche'den diğeri de Hegel'den gelen iki kavramı sahneye çıkarıyoruz: Şimdi karşımızda kendisinin ebedi dönüşünü bir idea olarak taşıyan ve kötü sonsuzun sınırlarında sonlunun sonsuzunu düşlemeye mahkûm olan bir sermaye fikri vardır.

2.4. Ebedi Dönüşten Kötü Sonsuza Sermaye-Değerin Devir Hareketi

Friedrich Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini, Hegel'in kötü sonsuz kavramını ve Marx'ın sermaye-zaman çözümlemesini burada bir araya getiren nedir? Ben buna kısaca tek bir yanıt vereceğim: Kapitalist zaman ekonomisi. Bu ekonominin anahtar kavramı emek-zamanıdır fakat *Kapital*'in üçüncü cildinde, Marx'ın "toplumsal" olan üzerindeki vurgusu önemli bir farka işaret eder: "Her bir metanın değeri –böylece de, sermayeyi oluşturan metaların değeri– bu metanın içerdiği gerekli emek-zamanı ile

[342] *A.g.e.*, s. 85.

değil, onun yeniden üretimi için gerekli *toplumsal* emek-zamanı ile belirlenir."[343] Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı veya gerekli toplumsal emek-zamanı, toplumsal zamanın bir kısmını oluşturur ve kapitalist toplumda proletaryanın etkinliğini tanımlar. Toplumsal zamanın diğer kısmı olan boş zaman ise, emek-zamanı olmayan negatif bir zaman belirlenimi olarak, proleter açısından daima başkasının zamanıdır ve burjuvazide cisimleşmiştir. Marx'ın çözümlemesinde değer, toplumsal zamanın emek-zamanı kısmı üzerinden kurulan bilfiil bir soyutlamadır. Metanın değeri, içerisinde cisimleşmiş olan ölü ve canlı emek-gücünün değerine yani bunları yeniden-üretmek için harcanması gereken toplumsal emek-zamanına eşit olduğundan, kapitalizmin sonsuzluk ideası ile toplumsal zamanın sınırları arasında temel bir çelişki patlak verir. Toplumsal zaman sonludur; sermaye kozmik zamanın bütününe el koysa bile, zaman ölçülebilir bir nicelik olarak kaldığı için, değerin özünün zamanla sınırlı oluşu ile onun sonsuz genişleme eğilimi arasında indirgenemez bir çelişki meydana gelir. Sermaye devir zamanını kısaltmayı ve böylece kendisine daha hızlı dönmeyi başardığında, hâlâ toplumsal zaman üzerindeki tahakkümünden beslenir. Minimum zamanda maksimum değer üretmeye çalışırken, toplumsal zaman ile Doğanın zamanı arasında bir karşıtlık oluşturur ve Doğanın zamanına (toplumsal zamanın kapitalist örgütlenmesi uyarınca) müdahalede bulunur. Tüm bunlar sermayenin kendisini sonsuzlaştırma eğiliminin, bir başka deyişle kendisini zamanın sınırlamalarından kurtarma eğiliminin bir göstergesidir. Buradaki sonsuzlaştırmayı devir hareketi ile birlikte düşündüğümüzde, değerin özü ile değerin sürekli genişleme eğilimi arasındaki çelişki daha açık hâle gelir. Değerin özü olan emek, bir etkinlik ve hareket olduğundan, kapitalist aksiyomatiğin kuralları gereği, zamanla ölçülür. Ancak değerin sonsuz genişleme eğilimi, devir hızını sürekli olarak arttırmakla kalmaz, devir sürecini de sonsuzlaştırmaya çalışır. Bir başka deyişle sermayenin devir hızı en yüksek dereceye ulaştığında bile, değer, toplumsal zaman ve toplumsal ihtiyaçlar ile sınırlanmıştır. Yani değerin özü onun büyüklüğünü sınırlamaya devam etmiştir. O hâlde burada sermayenin kendi devir sürecini sonsuzlaştırması olarak adlandırdığımız şey, öz ile büyüklük arasındaki çelişkinin bir

[343] *A.g.e.*, s. 134.

başka evreye taşınmasını işaret eder. Peki, bu evre nasıl betimlenebilir? Daha önce değerin özü, büyüklüğü ve biçimi arasındaki ayrımlar üzerinden yaptığımız çözümlemelerde, sermaye-değerin sürekli hareket zorunluluğunu ve bunun döngüsel bir karakterde devam ettiğini gündeme getirmiştik. Şimdi ise öz ile biçimin, öz ile büyüklüğün ve biçim ile büyüklüğün ilişki düzlemlerini ele almamız gerekiyor.

Değerin özünün değerin büyüklüğü ile olan ilişkisi, her şeyden önce, bir sınırlamadır. Çünkü ölü veya canlı emeğin cisimleşmediği bir şey, Marx'ın çözümlemesine göre, kapitalist sistemde değer olarak belirlenemez. Doğanın insana sunduğu bir toprak parçası bilfiil bir değer değildir; bir kullanım-değerine sahiptir ancak bir meta olarak tanımlanabilmesi için onun kullanım-değerinin mübadele-değerini taşıyabilmesi ve diğer metalarla bir eşdeğerlik ve karşılıklılık ilişkisine girmesi gereklidir. Diğer bir deyişle, bu toprak parçasının, diğer metaları kendi aynası olarak kullanarak, metalar dünyasına dâhil olması, onun varlık biçiminin değerin meta-biçimindeki varlığına dönüştürülmesi gereklidir. O hâlde bu toprak parçasının kendi başına bir değeri yoktur. Peki, onu toplumsal değerin bir parçası hâline getiren şey, mülkiyet ilişkileri midir? Hegel'in zilyetlik ve mülkiyet arasındaki ayrımı üzerinden düşünürsek, bir şeyin kullanım hakkına sahip olmak olarak belirlenen zilyetlik, o şeyin kullanım-değerini tanır fakat mübadele-değerini tanımaz. Yani zilyetlik, bir şey üzerindeki kullanım hakkıdır; o şeyin mübadele edilebilmesini ve dolayısıyla bir başkası tarafından bana ait bir şey olarak tanınmasını içermez. Bir şeyin kullanım hakkına sahip olmak ile o şeyin kendisine sahip olmak birbiriden farklıdır. Emek üzerinden düşünürsek, köle sahibi kölenin emeğinin de sahibidir; ancak kapitalist, emekçinin emek-gücünü yalnızca belirli bir süre için satın alabilir. Yine toprak parçası örneğine dönersek, toprak parçasının kullanım hakkını belirli bir süreliğine elinde bulunduran kimse, onu alıp satamaz ve onun kullanım-değerini bir mübadele-değerine dönüştüremez. Toprak parçasının bir metaya, bir "arazi"ye dönüştürülebilmesi için, onun üzerinde mülkiyet hakkı olduğunu iddia eden bir öznenin diğer mülk sahibi özneler tarafından bir mülkiyet sahibi olarak tanınması gerekir. Bu tanınma ilişkileri, Hegel'in siyasal düşüncesinde, canlı olanın cansız olan üzerindeki tahakkümünün bilinçli ve bilinçdışı izlerini taşımaktadır. Mülkiyet, değer taşımayan bir şeyi, tek

başına, değer alanına getiremez, fakat kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındaki bağlantının kurulmasında tarihsel bir rol oynamıştır. Şöyle bir akıl yürütme yapabiliriz: Aynı toprak parçası karşımıza beş farklı varlık belirlenimi içerisinde çıkabilir.

İlk olarak bir kişi, kimseye ait olmayan, doğada kendi başına varolan bir toprak parçasına el koyabilir. Onun etrafını çitlerle çevirerek kendisine ait olduğunu iddia edebilir. Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*'nde lanetlediği, insanlığın başına gelen çoğu ıstıraptan mesul tuttuğu kişi odur. Fakat bu durum, onun toprağın mülkiyetini elde ettiği anlamına gelmez; çünkü burada öznenin nesneyle ilişkisi, henüz bir başka özne tarafından tanınmamıştır. Bu, Doğa üzerindeki dolaysız bir gasp, bir el koymadır, bir mülkiyet ilişkisi değildir. Yani bu el koyulan toprağın Marx'ın değer kavramı açısından bir değeri yoktur. İkinci olarak, başka bir kişi, aynı toprak parçasını kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere ekebilir. Burada elde ettiği ürünleri satışa sunmadığından, ne toprak parçası sermayenin değişmeyen kısmına ne de üretilen ürünler artı-değer yüklü metalara dönüşebilir. Toprak parçası sadece kullanım-değerleri üretmek amacıyla yararlanılan, geçim araçlarını üretmek için kullanılan bir üretim aracıdır. Üçüncüsü, başka biri, toprak parçasının sahibi olmadan, yani onu kendi mülkü olarak tanımlamadan, bu toprak parçasında çalıştırdığı emekçiler vasıtasıyla ürünleri metalara çevirebilir; bu durumda emekçilerin metalara aktardıkları artı-değere ürün biçiminde yani artı-ürün şeklinde el koymaktadır. Fakat toprak parçasının mülkiyeti onda olmadığından bu son derece ilginç bir durum oluşturur. Yani üretim araçlarının bir kısmı ve de en önemlisi kendisine ait olmayan bir sermaye ilişkisi meydana gelir. Kuşkusuz böyle durumlar toprak parçasının belirli bir süreliğine kiralanması koşuluyla oluşabilir. Ancak ilk el koyma sürecini ve buradaki değer ilişkilerini araştırdığımız için, tarihsel olarak bu tip bir durum anakroniktir. Dördüncü olarak, diğer sahipler tarafından toprak sahibi olarak tanınan biri, bu toprak parçasında kendi emeğiyle ürettiği ürünleri yine kendi ihtiyaçları için kullanıyor olabilir. Toprak parçasını ve orada yetiştirdiği ürünleri, daha çok değer elde etmek amacıyla piyasaya sürmemektedir. Toprak parçası bir mülkiyet ilişkisine sokulmuştur ancak üretim, artı-değer yaratmak amacıyla

gerçekleştirilmediğinden, toprak parçası sermayeleştirilememiştir. Son olarak, diğer mülk sahipleri tarafından mülk sahibi olarak tanınan bir kapitalist sahneye çıkar ve bu "arazi"de çalıştırdığı emekçilerin ürünlere aktardıkları artı-değere el koyarak, toprak parçasını ve tarım aletlerini sermayesinin değişmeyen kısmına, emekçilerden belirli bir süreliğine satın aldığı emek-gücünü de sermayesinin değişen kısmına kaydeder. Aynı şekilde bu kapitalist için söz konusu üretim araçlarında biri olan arazi, bir başka kapitalist için sermayenin genel formülü olan P-M-P' dizisinin orta terimini oluşturabilir. Belirli bir para-sermayeyle yatırım yapan A kapitalisti B'den bu toprak parçasını satın alıp onu ticari sermayesinin orta terimi olarak kullanabilir. Bu durumda A'nın hedefi daha pahalıya satmak için satın almaktır. Marx'ın analizinde, metanın değeri, içerdiği toplumsal olarak gerekli emek-zamanına denk ise, bu toprak parçasının bir değerinin olabilmesinin koşulları şimdi açıklığa kavuşmuştur. Toprak parçası meta olabilmek için ya bir kapitalistin üretken sermayesinin bir paçası olmalı ya da bir başka kapitalistin (tüccar sermayesi) meta-sermayesine ait olmalıdır. Öyleyse, toprak üzerindeki mülkiyet ilişkisi, ona sahip olanı, potansiyel bir satıcı kılar ve bu satış potansiyeli yoluyla bu toprak parçasının başka metalarla bir eşdeğerlik ilişkisine girebileceğini varsayar. Ancak kapitalizmin en belirleyici özelliklerinden biri artı-değer yaratmak için üretim yapmaksa bir diğeri de meta olarak meta üretimidir, yani kullanım-değerinin mübadele-değerinin taşıyıcısı hâline getirilmesidir. Bu durumda toprak parçasının bir değerinin olması demek, ya kendisi için bir kullanım-değeri anlamına geldiği kapitalistin üretken sermayesinin değişmeyen kısmına ait olması ya da kendisi için mübadele-değeri anlamına geldiği bir başka kapitalistin metası olması demektir. Toprak parçasının meta olması onun kapitalist sistemde değer ilişkisine girmesi için yeter gibi görünse de, genişleyen değer hareketi üzerinden düşündüğümüzde, sistemin asıl hedefi meta olarak meta ve artı-değer üretimi olduğundan, (verdiğimiz örneğin yapısı gereği) bir üretim aracı olarak yalnızca belirli ellerde toplanması yani yalnızca kapitalistlerin mülkiyeti olarak tanımlanması gerekir. Görüldüğü gibi, değer sorununun bir boyutu, mülkiyet ve özellikle de üretim araçları üzerindeki mülkiyetle ilgilidir. Demek ki

mülkiyet, daha doğrusu özel mülkiyet, değer ilişkisinin kurulabilmesinin bir *gerek koşulu*dur ancak *yeter koşul*u değildir.

Marx'ın düşüncesine göre Doğada değer yoktur; çünkü değerin özü emektir ve emek yalnızca insanın etkinliğidir. Bence bu noktada Doğa ve değer ilişkisi emek kavramının sınırları genişletilerek yeniden düşünülmelidir. Emek, yaratıcı etkinliktir ve Marx kendisinden daha fazlasını yaratabilen iki şeyden birinin emek diğerinin de Doğa olduğunu bizzat kendisi ifade eder. Fakat Doğa ve emek niçin birbirinin karşısına koyulmuştur? Örneğin Marx'ın üretim alanında kullanılan bir öküzü kapitalistin değişmeyen sermayesinin bir parçası olarak görmesi anlaşılabilirdir. Çünkü öküzün mülkiyetini elinde bulunduran kapitalist onun tüm gücünün de sahibidir; tıpkı köle sahibinin kölenin emeğinin de sahibi olması gibi. Oysa emekçi ile kapitalist arasında böyle bir ilişki bulunmaz; yani emekçi emeğini değil ama emek-gücünü belirli bir süre için kapitaliste satar. Peki, ama emekçi emeğini neden satamamaktadır? Marx, ısrarla, emeğin satılamayacağını, ancak gelecekteki emeğin satılabileceğini vurgular. Çünkü emek, bir *potentia*dır; emek-gücü ise bu *potentia*nın *extensa* hâlinde metalaştırılmasıdır. Bir başka deyişle sermaye, emeği, canlı emeğin yaratıcı zamanına el koyarak, onu emek-zamanının bir nesnesi hâline getirerek sömürür. Bu *potentia,* kendisini yeniden-üreten organik bir temele sahip olduğundan, kapitalist sistem, emek ile emek-gücünü birbirinden ayırarak emeğin toplumsal gücünü sermayenin toplumsal gücü olarak belirler. Metayı ve değeri kapitalizm yaratmamıştır, fakat emeği metalaştıran ve değeri artı-değer biçiminde örgütleyen ilk tarihsel sistem kapitalizm olmuştur.

Şimdi öz ile büyüklük arasındaki çelişkinin girmiş olduğu yeni evre gün yüzüne çıkmaya başlıyor. İlk bakışta değerin özünün onun büyüklüğü için bir sınırlama getirdiğini, değer-özünü içermeyen bir değer-büyüklüğünün olamayacağını düşünebiliriz. Oysa artı-değer kavramı, ontolojik açıdan ele alındığında, bu çelişki üzerine kuruludur. Marx'ın belirttiği gibi, kapitalist, değeri değer yaratma kudretiyle mübadele eder; değişmeyen bir büyüklüğü değişen bir büyüklüğe çevirmek için emek-gücünü satın alır. Peki, bu durumda değerin özü ile değerin büyüklüğü arasındaki çelişki nasıl bir görünüm alır? Aslında kapitalist bir varlık biçimi

içerisindeki değeri onu üreten güçle mübadele ederek, sermayesinin genişleyerek kendisine dönmesini sağlar. Burada öz, büyüklüğü sınırlayan kurucu bir öğe olmaktan çıkarılmış, büyüklük tarafından parçalanmıştır. Fakat buradaki öz kavramının, bir şeyin özdeşliğini sağlayan ve onu kendisi olmaya mahkûm eden metafizik bir kavram olmadığını hatırlamalıyız. Burada çelişki, öze içkindir; değerin özünün parçalanması demek, bu özün, niceliksel olanın hareketi içerisinde tüketilip yeniden üretilmesi demektir. Sermayenin kendisini sonsuzlaştırma eğilimini çözümlemek için öz ile büyüklük arasındaki bu çelişkinin gelişimini detaylı olarak incelemeliyiz. Üç kavram var elimizde: Değer-özü, değer-büyüklüğü, değer-biçimi. Yakından bakıldığında değer-özünün değer-büyüklüğü için bir sınırlama olmaktan çıkarılması sürecinde, değer-biçiminin devreye sokulduğu görülebilir. Değer-biçimi, değer-özünün, Doğanın zamanına karşı sığınağıdır; değer-büyüklüğü ise değer-özünü Doğanın zamanına karşı müdahaleye çağırır. Burada öz kavramı, iki biçimde alınmalıdır. İlk olarak bu öz, üretkendir; yani canlı emek olarak değeri üreten kudrettir, *potentia*dır. İkinci olarak ise öz, üretilendir, bir başka deyişle cisimleşmiş yaratma gücüdür, ölü emek olarak *extensa*dır. Demek ki öz, sabit bir özdeşliği değil, değere içkin çelişkileri ve değerin zamandaki yolculuğu boyunca yaşadığı başkalaşımların zorunluluğunu içinde taşıyan üretimsellik alanıdır. Bu yeni evrede değer-biçimi, değer-özü ile değer-büyüklüğünü dolayımlayan orta terim işlevi görür. Fakat biçim kavramı sabit bir özün kendisini ifade ettiği ikincil bir alanı değil, değerin kendi hareketi esnasında girdiği varlık tarzlarını işaret eder. Değer-biçimi üç türlüdür. Değer ya para-sermaye ya meta-sermaye ya da üretken-sermaye biçimindedir. Değer-büyüklüğü, değer-özüyle çelişkiye girdiği anda, sermaye bu üç değer-biçimi içerisinde sürekli bir hareket sergiler; çünkü değer-büyüklüğü, öz ile sınırlanan sabit bir nicelik değil, genişleme zorunluluğu yüzünden, kendi sınırını aştığında değer-özünü de kendi iç çelişkisine sürükleyerek onunla çelişkiye giren sürekli bir yayılımdır. İşte bu yayılımsallık, üretimsellik ve biçimsellik alanları sermayenin sonsuzluk ideasının üç bileşenini oluşturur. Değerlenme zamanı açısından bakıldığında, öz üretkendir, yayılımsallık sürekli bir genişleme hâlini almıştır ve biçimsellik alanı üretken sermayeye dönüşmüştür; değerlenmeme zamanı

açısından ise öz üretilendir, yayılımsallık alanı belirli bir biçim içerisinde sınırlanır ve biçimsellik ise ya meta-sermaye ya da para-sermaye olarak belirlenir. Demek ki değer-özü, değer-büyüklüğü ve değer-biçimi, artı-değerin üretilmesi ve üretilen artı-değerin sermayeleştirilmesi süreçlerinde farklı işlev ve görünümlere bürünürler. Kapitalizmin önceki sistemlerden radikal farkı, bu iki süreci, sermayenin sonsuz genişleme hareketine tabi kılması ve özelde değer-özü ile değer-büyüklüğünün ilişkisini değer-biçimi ile dolayımlayarak *potentia*yı edimselleştirmek ve canlı emeği harekete geçirmek için değeri *extensa* olarak kurmak zorunda olması ve bunun için de ölü emeği kullanmasıdır. Artı-değer, ontolojik açıdan, değer-özünün değer-büyüklüğünü sınırlayamadığı bir fazlanın mevcudiyetine dayanır; ancak bu fazlanın bir değer-biçimi içerisinde üretilmesi onun sermayenin sonsuz genişleme hareketine dâhil olmasına yetmez. Bu sebeple, üretilen artı-değerin, diğer iki değer-biçimi içerisinde hareket etmesi ve Doğanın zamanının yok edici etkilerinden korunması gerekir. Ancak genişleyerek varolabilen bir varlık-ilişki olarak sermayenin ontolojik oluşumu, bu fazlayı yaratan kudretin, sermayenin toplumsal gücü olarak belirlenebilmesine bağlıdır. Artı-değer üretilirken değer-özü ölü ve canlı emek bileşenlerini içerisinde taşır; değer-özünde patlak veren çelişki ölü olanın canlı olan üzerindeki ya da geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümünden kaynaklanır. Fakat artı-değer sermayeleştirilirken bu çelişki gözden kaybolur ve değer-özünü korumak için diğer iki değer-biçimi devreye girer.

Sermayenin sonsuzluk ideası şudur: Değer-özü (üretimsellik alanı), değer-biçimi (biçimsellik alanı) ve değer-büyüklüğü (yayılımsallık alanı) arasındaki çelişkili sentezlerden geçen sermayenin kendisine, sürekli olarak, genişlemiş biçimde dönmesi. Bu döngüsellik ile Nietzsche'nin ebedi dönüş fikri arasında (elbette farklı bir bağlamda ve bir noktaya kadar) tuhaf benzerlikler ve radikal farklılıklar olduğunu düşünüyorum. Kuşkusuz burada tekrar ve farka ilişkin ontolojik sorunlar da açığa çıkmaya başlıyor. Şimdi sermayeyi diğer sermayelerden soyutlamadan ele aldığımızda bu tuhaf benzerliğin ilk eksenini saptayabiliriz. Söz konusu sonsuzlaşma fikrinin oluşması, değer-özünün, daha önceki hiçbir sistemde değer-büyüklüğü tarafından kendi sınırlarını aşmaya zorlanmamasına karşın, kapitalizmde, sermaye-

değerin, mevcut olmayan bir fazlayı üreterek kendisini sürekli olarak genişletmesine bağlıdır. Eğer bir sermaye kendini genişletemiyorsa, rekabet içerisinde olduğu diğer sermayeler karşısında dezavantajlı bir duruma düşmekle kalmaz, devir hızının azalmasıyla birlikte kendi yaşam süreci de daralır ve en sonunda büyük balıkların yuttuğu küçük balığa dönüşür.[344] Bu sebeple, sürekli genişleyerek varolabilen sermayeler, birbirlerinin karşısında doğal rakiplerdir. Her biri büyük balık olabilmek için, emek-gücünü sömürmenin yanı sıra, küçük balıkları da yutmak zorundadır. Peki, kim ayakta kalacaktır? Bu soruyu ebedi dönüş fikri etrafında şöyle sorabiliriz: Ânın geçişi ve ebediyen dönüşü içerisinde, oluşun bu kuşatıcılığı içerisinde geriye dönen kim ya da ne olacaktır? Sermaye açısından sorunun yanıtı, devir zamanını kısaltarak rakip sermayelere göre kendisini daha çok genişleten sermayelerin ayakta kalacağı yönündedir. Rekabet, sermayenin sonsuz dönüşündeki en kritik faktörlerden biridir. Sermayeler arasındaki rekabet, sürekli genişleme eğiliminin şiddetlenmesine sebep olduğu gibi, sonsuzlaşma ideasının da, tek tek sermayelerin yutulma riskine karşın sermaye ilişkisinin ebedileştirilmesi anlamına geldiğini gösterir. Sermayeler arasındaki şiddetli rekabet dönemlerinde, kendi devir hızlarını arttıramayan veya üretim ve dolaşım alanlarındaki tıkanmalar sebebiyle kendisine genişleyerek dönemeyen sermayelerin daha büyük sermayeler tarafından ele geçirilmesi gibi durumlar ortaya çıkar. İşte böyle dönemler sermayenin belirli ellerde toplanmasına ve tekelleşme olgusunun ortaya çıkmasına olanak tanır. Tekel nedir? İlk bakışta rekabetin zıttıdır. Ancak zamansallık analizimiz açısından çok daha fazlasını imler. Tekelleşme, değer-büyüklüğü ile değer-özü arasındaki çelişkinin üç değer-biçimi içerisinde *geçici olarak* sentezlenmesidir. Böylece toplumsal zaman üzerindeki tahakküm de mutlak bir görünüm kazanır. Oysa bu mutlaklığın altında, yeni bir şiddetli rekabet döneminin tohumları filizlenmektedir. Bu açıdan, tekelleşme, rekabet dönemlerinin arasına giren ve sermaye ilişkisinin genişlemesini sağlayan bir uğraktır. Sermaye, zamanla, kendi sınırı olarak karşılaştığı sürece, tekelleşmenin zemini ortaya çıkar. Böylece sermaye kendi sonsuzluk ideasını rekabet-tekel diyalektiği içerisinde kurar. Eğer tekelleşme gibi bir olgu ortaya çıkmasa, değer-özünde ortaya

[344] *A.g.e.*, s. 396.

çıkan çelişkinin değer-büyüklüğüne yansıtılması mümkün olamazdı. Yani küçük balıkların büyük balıklar tarafından yutulması gerçekleşmese, her küçük balık kendi otonom alanlarını kurabilir, rekabet sistemi bir denge sistemine yol açabilir ve dünya-sermayesi diye bir şey de mümkün olamazdı. Oysa tekelleşme, sermayelerin sürekli genişleme hareketinde birbirlerinin karşısına bir sınır olarak çıktığını, hiçbir sermayenin rekabet yasalarından muaf olmadığını ve en sonunda tüm rekabet ilişkilerinin dünya-sermayesinin varlığını kurmada kritik bir rol oynadığını gösterir. Rekabet, sermayeler arasındaki bir savaş hâlini almıştır ancak bu savaş, sermaye ilişkisinin kendisini yok etmeye yönelik değildir, aksine, onu sonsuzlaştırma eğilimindedir. Peki, bu analiz açısından sermayenin kendini sonsuzlaştırma eğilimiyle ebedi dönüş fikri arasındaki tuhaf benzerlik nedir?

Bu noktada dikkatli olmalıyız; çünkü ebedi dönüş fikri birçok açıdan yanlış anlaşılmış, çeşitli ideolojik okumalarla tersyüz edilmiş bir fikirdir. Burada öncelikle bu yanlış anlamaları def etmemiz ve söz konusu benzerliğin hangi bağlamla sınırlı olduğunu gösterebilmemiz gerekiyor. İlk olarak ebedi dönüş fikri, Aynı olanın dönüşünü, tarihin tekerrürünü işaret ettiği düşünülerek yanlış anlaşılmıştır. Bu yanlış anlama ebedi dönüşü, özdeşliğin ve aşkınlığın sahasına fırlatır. Böylece ebedi dönüş fikri, yaşanmış olan her şeyin aynı şekilde ve sonsuz defa yaşanacağını ifade eden bir tekrar fikrine dönüştürülmüştür. Fakat Gilles Deleuze'ün Nietzsche üzerine metinlerinde ve özellikle *Nietzsche ve Felsefe*'de gösterdiği gibi, ebedi dönüş, bize Aynı olanın dönüşünü değil, ancak farklılaşarak kendi varlığının sınırlarına giden ve yaşamı en yüksek perdeden olumlayanların dönüşü anlamına gelir. Dolayısıyla buradaki tekrar, Deleuze'ün okumasına göre farkın bir operatörü olarak çalışır ve düşünceyi Aynı ve Özdeş olanın değil, Farklı ve Başka olanın tekrarına açar. Peki, farklı olan nasıl tekrar edebilir, nasıl kendisine dönebilir? Kendisine döndüğünde zaten Başka olmayacak mıdır? Burada fark ile tekrar arasındaki oyun, bir yaratımdır bir kopya ya da taklit ilişkisi değildir. Bir başka deyişle, özdeş olanın tekrarı bir kısır döngü (*vicious circle*) yaratırken, ebedi dönüş bize ancak farklılaşabilenlerin ve özdeşliğin sınırlarından taşabilenlerin yaratıcı tekrarını (*creative repetition*) gösterir. Demek ki ilk eksende ebedi dönüş, birbirinden farklı kuvvet derecelerine sahip

varlıklar arasındaki seçilimi sahneler. Ancak burada "kuvvet", varlıklar üzerindeki bir iktidar aracı değil, yaşamı olumlama gücüdür. Yaşamı en yüksek düzeyde olumlayarak kendi sınırlarının ötesine gidebilen, kendi eylem kapasitesini genişleterek olanaklarını en yüksek düzeyde gerçekleştirebilen varlık, böylece, her dönüşte kendisini kendisinden daha güçlü hâle getiren bir seçilime uğrar. Bu seçilimin iki anlamı vardır. İlki, her varlığın kendi içindeki olumsuzlama uğraklarını yerinden eder; yani bir varlığı kendi oluşuna açmak için onu sınırlayan olumsuzlama eylemlerini seçilime uğratarak o varlığı kendi sınırlarıyla yüzleştirir. Burada varlık, onu kendisine özdeş kılan kuvvet dereceleriyle onu kendisinden başka kılabilecek olan kuvvet derecelerini ayırt eder. Onu farklılaştırabilecek kuvvetler, aynı zamanda onu kendi sınırlarına doğru götüren kuvvetlerdir. İkinci seçilim ise varlıklar arasındadır. Varlıklar kendilerini olumlama düzeyleri ve birbirleri karşısındaki olumsuzlama düzeylerine göre seçilime uğrarlar. İkinci seçilim düzeyinde, bir diğerini olumsuzlayarak kendini olumlayanlar ile kendini olumlayarak diğerini olumsuzlayanlar birbirinden ayrılırlar. Kendini olumlayanlar, diğerlerine göre yaşamı olumlamada daha büyük bir istenç ortaya koyarak, yeni değerler yaratma imkânına açılırlar. Fakat bu seçilim mantığı ile Darwinizm arasında bağlantılar kurularak ebedi dönüş düşüncesi bir yanlış anlamaya daha maruz kalmıştır. Aslında yakından bakıldığında, ebedi dönüşün seçilim mantığı ile Darwinizminki birbirinden son derece farklıdır. Ebedi dönüşte, en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması gibi bir şey söz konusu değildir; aksine, uyum sağlayanlar, mevcut değerleri tutan onları muhafaza eden reaktif güçlere aittirler. Mevcut değerlerin, hâkim anlayışların sınırlarından öteye taşan kuvvetler ise aktif güçler olarak yeni değerlerin peşindedirler. Ayrıca ebedi dönüş fikrinin "güç" ve "kuvvet" kavramlarına yüklediği anlam, "en iyi uyum sağlayanın hayatta kalması" ilkesinin dağarcığındaki güç ve kuvvet kavramlarından tamamen ayrılır. Ebedi dönüşteki seçilim, yaşamın sunduğu kapasiteleri genişleten, mevcut değerlerin sınırlarını aşmaya doğru gidebilen ve ânın kendisinde sonsuzluğun bir imgesini bulabilenlerin güçlenerek kendilerine döndükleri bir seçilim mantığıdır. Yani ancak kendisinden farklılaşarak kendisine dönebilenlerin tekrarı mümkündür; mevcut sınırlar içersinde ve bir diğerini

olumsuzlayarak kendi eylem olanaklarını tüketen varlıklar tekrar edemezler. Şimdi bu ilk eksende, Marx'ın ancak genişleyerek kendini koruyabilen bir ilişki olarak sermaye kavramı ile Nietzsche'nin aktif güçleri arasındaki bağlantıyı kurabilir ve sermayenin sonsuzluk ideasının sınırlarını ele alabiliriz.

Sermayenin kendisine daima genişleyerek dönmesi, yani bir fazlayı bünyesine dâhil ederek tekrar etmesi, kapitalist zaman ekonomisinde devir sürecinin Aynı olana değil Başka olana işaret ettiğini gösterir. Devir sürecinde sermayenin bir artı-değeri taşıyarak yaptığı tekrar, sermayenin genel formülünde, P-M-P' biçiminde ifade edilmiştir. Eğer döngüsellik P-M-P biçiminde kurulsaydı ve Aynı olanın tekrarı gerçekleşseydi ne artı-değer üretiminden ne de artı-değerin sermayeleştirilme sürecinden bahsedebilirdik. Dolayısıyla kapitalist üretim tarzının en temel öğelerinden biri, değerin içinde hapsedildiği sınırların aşılması ve değer hareketinin "fazla" üzerinden farklılaşarak döngüselliğe girmesidir. Bu döngüsellik yeniden-üretimin iki biçimi arasındaki ayrımla birlikte düşünüldüğünde, Marx'ın sermaye-değer hareketi ile ebedi dönüşe ilişkin yorumlamalar arasındaki bağlantı açığa çıkar. Yukarıda "kısır döngü" ile "yaratıcı tekrar" arasında yaptığımız ayrımı, kapitalizmde değer hareketine uyarladığımızda, basit yeniden-üretimin bir kısır döngü, genişletilmiş yeniden-üretimin ise bir yaratıcı tekrar olduğunu gözlemleyebiliriz. Aslında basit yeniden-üretim tekrarın fazlayı yani artı-değeri içermediğini göstermez; fazla, üretim sürecinde üretilmiş ancak sermayenin bünyesine dâhil edilmeyerek burjuvazinin bireysel tüketimine ayrılmıştır. Bu durumda, sermayenin genişlemesi mümkün değildir; yani üretilen artı-değeri kendi bireysel tüketimine ayıran bir kapitalistin sermayesi genişleyemediğinden kendisini de koruyamaz ve büyük balıklar tarafından yutulmaya mahkûm olur. Genişletilmiş yeniden-üretimde ise sermayenin diğer sermayelerle rekabetinin asıl zemini ortaya çıkar. P olarak yatırılan sermaye kendisine P' biçiminde dönerek farklılaşmıştır, fakat aynı hareketi gerçekleştiren tüm sermayeler kendi sınırlarını içeriden genişlettiklerinde, hem kendilerini bir diğer sermayenin sınırlarını ihlâl ederken bulurlar, hem de bir diğer sermayeyi kendi sınırlarını ihlâl ederken karşılarında bulurlar. Peki, buradaki seçilim gerçekten de ebedi dönüşteki seçilimin mantığına benzemekte midir? Ebedi dönüş

bize kendini muhafaza etmek yerine kendi sınırlarına doğru ilerleme cesareti gösterenlerin, yaşamı ve bu dünyayı en yüksek perdeden olumlayanların tekrarını anlatır. İşte sermaye-değerin devir hareketiyle ebedi dönüş arasındaki benzerliklerin radikal bir farklılığa dönüştüğü yer de buradadır.

Gerçekten de değerin farklılaşarak dönmesi, ancak genişleyerek kendisini koruyabilen bir varlık-ilişki olarak sermaye, biçimsel düzeyde bakıldığında, ebedi dönüşün tekrar mantığına son derece yakın bir hareket izlenimi verir. Ayrıca değer-özünün içsel çelişkileri, rekabet hâlindeki sermayeler arasındaki seçilimin, ancak bu özdeşlik kabuğunu kırabilen sermayelerin tekrar etmesinin olanaklılık koşulunu sağladığını gösterir. Fakat sermayenin döngüsel zamanı, ebedi dönüşün aksine "ereksel"dir; bir başka deyişle kapitalizmde değer hareketi, farkı, "artı-değer" veya "fazla" olarak kurar. Sermaye için tekrar genişlemenin bir aracıdır; ebedi dönüşte ise tekrar, farklılaşmanın olumlanmasıdır. Sermaye kendisine Aynı ve Özdeş olarak dönmez ama üretilen farkı artı-değer biçiminde kendi bünyesine dâhil eder ve bir sonraki devri hareketinde bu farkın bütün izlerini siler. Böylece ilk dönüşünde P-M-P' biçiminde bir devre çizen sermaye, ikinci dönüşüne P' olarak değil yine P olarak başlar. Marx'ın çözümlemesinde P'-P=p olduğuna göre, bu p, farkın bir imleci ve genişlemenin çıktısı olarak, şimdi yeniden P içerinde Özdeş hâle getirilmiştir. Yani değer hareketinin iki evresinin birbiriyle ilişkisi, ebedi dönüşte Fark ile Özdeşliğin ilişkisinin tersine çevrilmiş bir imajını sunar. Ebedi dönüş, ikinci ekseniyle, rastlantının zorunluluğuyla ve oluşun kendi içerisinde olumlanmasıyla, içkin bir plana açılırken; sermayenin devir hareketi, artı-değeri kendi ereksel sürecinin majör belirleyeni hâline getirerek, rastlantılar alanını zapt eder. Artı-değerin üretilmesi sürecinde, üretken sermaye biçimindeki değer, üretim sürecinden M' olarak çıkar. Burada fark, m biçimindedir. M'-P' hareketi gerçekleştiğinde ise şimdi artı-değerin varlık biçimi p olarak değişim geçirir. Fakat bu p bir sonraki devir hareketinde üretken sermayenin içerisinde erir gider; yani Fark yeniden özdeşliğe tabi kılınmış, değerin genişlemesi sürecinde sermaye kendi oluş sahası üzerinde bir egemenlik kurarak reaktif bir güç biçiminde yapılanmıştır. Bu açıdan sermaye ilişkisi, ancak kendisi olmayan bir şeyi, yani kendi bünyesine tam olarak dâhil edemediği bir gücü

olumsuzlayarak genişlemeye mahkûmdur. Bu güç ise emekten başkası değildir. Sermaye, emek aracılığıyla farklılaşır; değer üreten kudreti kendine boyun eğdirir ve onun yarattığı farkı kendi içerisinde eriterek genişler.

Sermaye için Fark, Özdeş olanın genişlemesidir; yani daha büyük bir özdeşlik için değerin hareket ettirilmesidir; ebedi dönüşte ise Özdeş olan, Farkın geçici bir uğrağıdır. O hâlde sermayenin döngüselliği ebedi dönüşle biçimsel düzeyde tuhaf benzerlikler taşımasına rağmen, ereksel olduğu ve reaktif bir güç imajına sahip olduğu için, sonsuzluğu ancak bir idea olarak kurabilir. Platon'dan bugüne gelen sonsuzluk ve zaman ayrımının, zamanı, sonsuzluğun hareketli bir kopyası bir imgesi olarak düşünmeye yol açtığı açıktır. Ancak sermaye için an, kârın bir öğesi olarak işgal edildiğinde, ebedi dönüş tartışmamızın bir başka veçhesi daha ortaya çıkar. Ebedi dönüşte an, geçmiş ve geleceğin buluştuğu yaratıcı bir içkinliktir. Oluş, her varlığın kendi güç istenci ve kuvvet derecesi bakımından farklılaştığı ânların içkinliğini kurar. Reaktif güçler ve aktif güçler arasındaki kapışma ânın kendisinde cereyan eder ve ebedi dönüşün seçilim mantığı da burada işlemeye başlar. Sermaye için an, hem nicel olarak hem de derinliğine ve yoğunluğuna göre işgal edilen zamandışı bir birimdir. Kapitalizmde bir an ile bir sonrakini bağlayabilen tek şey sermayenin *khronos*udur. İşte burası ebedi dönüş fikrinin ânı sonsuza açtığı, sermayenin ise kendi sınırlaması olarak gördüğü zamana karşı, aşkın bir sonsuzluk kavramını kendi ideası olarak benimsediği sorunsal alanını tanımlar. Ebedi dönüş, sermayenin *khronos*unun sınırlarının dışındaki bir sonsuzluğu imler; sermaye için ise sonsuz, zamanın dışına atıldığından ancak mekânsal olarak kurulabilir. Fakat mekânsal bir sonsuz nasıl mümkün olabilir?

Burada "mekânsallaştırılmış" ifadesinin kullanmamız daha yerinde olacaktır. Sermaye, zamanın sınırlamalarından kurtulmak için bir sonsuzluk ideası geliştirmiştir, fakat bu sonsuz, mekânsallaştırılmış sonsuz olarak, sermayenin ebedi dönüşünün imkânsız olduğunu gösterir. Şimdi sermaye için zamanın bir sınırlama olması ve kapitalizmde değerin sonsuzlaşma eğilimini, iki sınırlama tarzını birbirinden ayırarak çözümleyebiliriz. İlk olarak değerlenmeme zamanı açısından, zaman, sermaye için negatif bir sınırlamadır; değerlenme zamanı açısından ise

zaman sermaye için pozitif bir sınırlamadır. Negatif sınırlama, değer-özünün belirli bir değer-biçimi içerisinde donarak değer-büyüklüğünü sabitlemesi, pozitif sınırlama ise değer-özünün birtakım değer-biçimleri içerisinden geçerek değer-büyüklüğünü arttırması demektir. Ancak sonsuz ile sınırsız ve sonlu ile sınırlı kavramları burada birbirine girmiş durumdadır. Aslında sınırlı ve sınırsız mekânsal kavramlardır; çünkü sınır, yer kaplayan varlığın içeriden ve dışarıdan belirlenmesini, onun özdeşliğinin kendi farklılaşma olanaklarını işgal etmesini işaret eder. Bu bakımdan sınırsız olan, mekânı mutlak biçimde işgal etmiş olandır. Peki, daha önce ortaya attığımız "dünyanın dünyalaştırılması" kavramı açısından sermaye sınırsız olarak belirlenebilir mi? Marx, dolaşım zamanı üzerine analizlerinde, sermayenin mekânı zamanla yok ettiğini söylerken, sınırsızlaşma eğilimini açık bir biçimde ortaya koyar. Bu bakış açısından sermaye, tüm mesafeleri kısaltma ve mekânı zaman cinsinden belirlemeye başladığında, dünya-mekânı üzerindeki işgal hareketi yeni bir evreye geçmiştir. Ancak dünyanın dünyalaştırılması tamamlanmış bir süreç olmadığından, sermaye sınırsız değildir. Onun için dünyanın birçok bölgesi sınır olmaya devam etmektedir. Sermaye devir hızını ne kadar arttırırsa arttırsın, kendisine hangi büyüklükle dönerse dönsün, mekânı zamanla yok etmeye çalışan bu ilişki-varlık, hem iç hem de dış sınırlarla sürekli olarak karşılaşmaktadır. Sabit sermaye niceliğinin artmasıyla, dolaşıma giren değerin oransal olarak azalması devreden değer-büyüklüğünün daralmasına, sermayenin genişleme düzeyinin düşmesine yol açtığı gibi, sermayenin sonsuzluk ideasının da sınırlarını gösterir. Sermayenin sonsuzu, niceliksel ve sayılabilirdir. Bu sonsuz kavramını Hegel'in kötü sonsuzu ile ilişkilendirmeden önce Kant'ın sınır ile sınırlama arasındaki ayrımına göz atarak, mekân meselesine ilişkin bir başka perspektif daha geliştirebiliriz: Kant'ın *Prolegomena*'daki ayrımı bu konuda bize bir ipucu daha sunar.

> Sınırlar (yer kaplayan varlıklar söz konusu olduğunda) hep belirli bir yerin dışında bulunan ve bu yeri kapsayan bir uzamı varsayarlar; sınırlamalar ise böyle bir şeyi gerektirmezler; onlar yalnızca, mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü etkileyen değillemelerdir.[345]

[345] Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (s. 108)*. Çev. Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Bu ayrım dolayısıyla düşünürsek, sermayenin sınırları dışsaldır. Mekânsal olarak kendi dışında hiçbir şey bulunmayan bir varlık sınırdan muaf olabilir ancak. Bu ise kozmolojik ölçekte ele alındığında, bir dünya sistemi olarak kapitalizm ile dünya-ötesi bir sistem olarak kapitalizm arasındaki ayrımı gündeme getirir. Dünyanın dünyalaştırılması ilkine, diğer gezegenlerin dünyalaştırılması ise ikincisine işaret eder. Fakat ben, sermayenin kendi ufkunda bu dünya-ötesi varlığın bir imajını, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren, oluşturduğunu düşünüyorum. Yine de bu durum, sermayenin tarihsel ve ontolojik çelişkilerini ortadan kaldırmaya yetmediği gibi, herhangi bir tarihsel son tezini de desteklemez. Bu, yalnızca, sermayenin kendi bilinçdışının astronomik ve kozmolojik tezler içerisindeki bir dışavurumudur. Benim açımdan burada önemli olan nokta, sermayenin sonsuzluk ideasının sınırsızlık kategorisi biçiminde kuruluşudur.[346] Kant'ın sınırlama ve sınır arasındaki ayrımı, mutlak tamlığı olmayan bir değer-büyüklüğünün iç engellerini "sınırlama", dış engellerini ise "sınır" şeklinde düşünmemizi sağlar. Sermaye hareketi açısından, değerlenme zamanı, bir sınır değil, bir sınırlamadır. Kuşkusuz burada değer ile zaman arasında birtakım doğru orantılar mevcuttur, fakat sınırlama her zaman negatif olmak zorunda değildir. Pozitif bir sınırlama, mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğün bakış açısından, genişlemenin itkisini oluşturabilir. Tıpkı üretim alanında gerçekleşen pozitif sınırlama ilişkisi gibi dolaşım alanındaki negatif sınırlama da sermaye ilişkisine dışsal bir unsur değildir. Sermayeye dışsal olan gerçeklik canlı emek ve canlı zamandır. Kapitalizm için canlı emek ve canlı zaman sermayenin onto-politik sınırı, dünya ve giderek dünya-ötesi mekân ise onun kozmo-

[346] Sınırsız ve sınırlı biçimini alan bu sonsuzluk ideasının en etkin biçimde işlediği aksiyomatiklerden biri, sınırsız ihtiyaçlar ve sınırlı kaynaklar biçiminde bir karşıtlık kurarak ekonomi fikrinin kalbine yerleşmiştir. Bu meseleyi bir kez de bu kavramsal tertibat içerisinde gündeme getirebiliriz. Sınırsız ihtiyaçlar ve sınırlı kaynaklar aksiyomu ile ilgili olarak yapmamız gereken ilk saptama burada apaçık bir insan-merkezci ve hatta türcü bir anlayışın mevcut olduğudur. Bu aksiyomatikte, ihtiyaç kategorisi insanın yaşamsal ihtiyaçları olarak, kaynak kavramı ise insan-dışı olan her şeyi, bitkileri, hayvanları, toprağı vb.ni gösterecek biçiminde belirlenmiştir. Bu aksiyomatikteki her şey, en sonunda, ekonomi fikrini sermaye ilişkisi üzerine inşa etmeye götürür. Zaman üzerindeki kapitalist ekonomi, ihtiyaç kategorisinin paralojik bir kullanımı yoluyla, zamanın kavramını, toplumsal bir kaynak ve harcanabilir bir nicelik olarak kurmuş; onu, ölçülebilir olan ve parayla mübadele edilebilen ontik bir sınır içerisine hapsetmiştir. Buna karşın özgür zaman mefhumu, bu aksiyomatiğin paralojik biçimde kullanarak kendisini kurduğu, virtüel sonsuzluk ve ele geçirilemeyen an olarak düşünülebilir. Özgür zaman, an ve sonsuzluktur; ölçülemeyen ve işgal edilemeyen.

politik sınırlarıdır. Daha önceki hiçbir iktisadi sistemin sahip olmadığı bir fark kapitalizmde vücut bulmuştur. Şimdiye kadar ki hiçbir iktisadi sistem için sınır, içsel bir sınırlama olarak görülmemiştir. Kendi dışsal sınırını içsel bir sınırlama olarak kavrayan ve bu yüzden de yer kaplayan varlıklar alanında sürekli bir işgal operasyonuna girişen ilk sistem kapitalizmdir. Dolaşım zamanını, sermaye hareketi için bir negatif sınırlama olarak kavramsallaştırmamızın sebebi de tam olarak budur; yani sermaye hareketini yavaşlatan mekânsal uzaklıklar sınır olarak kavrandıklarında dışsaldırlar, sınırlama olarak kavrandıklarında ise içsel ve negatiftirler. O hâlde sermaye hareketi için sınırları aşmak, dünya-mekânını işgal etmek ve genişlemek anlamına gelir; genişlemek ise negatif sınırlamaların yerini pozitif sınırlamaların alması ve değer-büyüklüğünün mutlak formlarının sürekli olarak çökertilmesi demektir. Ancak sabit sermaye niceliğinin sürekli olarak artışı ve kâr oranının sürekli düşme eğilimi, değer-büyüklüğünün mutlaklaşma oranını arttırır. Bir başka deyişle, sermaye-değerin üretimde kalıp dolaşıma girmeyen kısmı, değer-hareketini dondurarak değer-büyüklüğünü mutlaklaştırır. İşte bu mutlaklaşma sermayenin sonsuzluk ideasını sınırsızlık kavramına tabi kılan karmaşık bir aksiyomatiğin doğmasına sebep olmuştur.

Nihayet geldiğimiz bu noktada şunu ileri sürebiliriz: Kapitalist zaman ekonomisinde sermayenin sonsuzluk ideası, yukarıdaki çözümlemeler ışığında, sayılabilir sonsuza karşılık gelir; yani fazlayı kendisine eklemleyerek ilerleyen ve kendi kavramını Hegel'in "kötü sonsuz"unda bulan aritmetik bir kategoridir.[347] Peki, ne anlamalıyız bu kötü sonsuz kavramından?

---

[347] Bu aritmetik sonsuzluk kategorisi Friedrich Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nde karşımıza doğa ve tarih karşıtlığının temeli biçiminde çıkar: "Hegel'e göre sonsuz ilerleme boş bir çöldür, çünkü bu ancak, aynı şeyin ölümsüz yinelenmesi olarak görünür: 1+1+1, vb." (…) *Kötü sonsuzluk*. Gerçek sonsuzluğu, Hegel doğru olarak *dolu* uzay ve zamanda, doğa sürecinde ve tarihte görmüştü. Şimdi doğanın tümü de tarihle bütünleşiyor ve tarih, ancak *bilinçli* organizmaların evrimsel süreci olarak doğa tarihinden ayrılıyor." [Engels, F. (2014). *Doğanın Diyalektiği (s. 259)*. Çev. Arif Gelen. 10. Baskı, Ankara: Sol]. Engels'in vardığı sonuçlara katılmamakla birlikte kötü sonsuz çözümlemesini doğru buluyorum. Onunla hedeflerimiz son derece farklı. Benim bu çözümlemeyle asıl amacım kötü sonsuzun sermaye-zaman ilişkisinde yarattığı krizi ortaya koyabilmektir; eğer sermaye kötü sonsuzdan kurtulabilseydi değeri sonsuzlaştırma eğilimi kendini pratikte kriz olarak değil sürekli tekelci kapitalizm biçiminde ortaya koyardı. Kötü sonsuz bu yönüyle sermaye-zaman ilişkisinin ve değer-zaman özdeşliğinin bir krizini oluşturur.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki kritik ayrıma göre hakiki sonsuzluk kavramı aklın sonsuzu, kötü sonsuz ise anlama yetisinin sonsuzudur. Bu açıdan kötü sonsuz *sonlulaştırılmış* sonsuzdur. Kötü sonsuz, Hegel'e göre, soyut ve tek yanlı bir sonsuzluk kavramı sunar. [348] Kötü sonsuz kavramı, kendi belirlenimini sonlunun olumsuzlanması olarak alır, bir başka deyişle, bu, kendi ötekisi olarak sonluya referansta bulunan niceliksel bir sonsuzluk kavramıdır. Kötü sonsuz, anlama yetisinin en yüksek ve mutlak hakikati dahi sayılabilir olarak kavramasından kaynaklanır.[349] Buna karşın hakiki sonsuz, kötü sonsuz ile sonlunun tek bir süreç içerisinde aşılmasını gerektirir. Hakiki sonsuz, bu aşma yoluyla, sonlunun olumsuzlanması olan tek boyutlu ve soyut sonsuz olmaktan kurtulur ve aritmetik olmayan, sayılabilir olmayan bir başka sonsuzluk kavramının imkânını ortaya çıkarır. Peki, sermayenin mekânsallaştırılmış olan ve sınırsızlık fikrine yakınsayan sonsuzu ile kötü sonsuz kavramı arasındaki bağıntı nedir? Bu soruyu iki bakış açısından ele almalıyız. Önce diğer sermayelerle rekabet içerisindeki tek bir sermaye açısından ve ardından da dünya-sermayesi açısından kötü sonsuzun oluşumunu inceleyeceğiz. Rekabet hâlindeki tek tek sermayeler, sermayenin genel formülü üzerinden düşünüldüklerinde, her biri sonsuz genişleme eğilimindedir. P-M-P' biçiminde genişleyen bir sermaye, aynı alanda üretim yaptığı veya aynı pazarda dolaşım yaptığı bir diğer sermayeyi kendi genişlemesinin sınırı olarak karşısında bulabilir. Bu iki sermayenin aynı değer-büyüklüğü ile hareket ettiğini varsayarsak, değerlenmeme zamanını kısaltan sermayenin kendisine daha hızlı dönerek rekabette bir avantaj yakalayabileceğini düşünebiliriz. Bu durumda aynı artı-değer niceliği ilk sermaye tarafından daha kısa bir süre içerisinde sermayenin bünyesine katılmış ve ilk sermayenin bir sonraki devir süreci ikinciye göre daha erken başlamıştır. Fakat sermayenin kötü sonsuzunun oluşumu ne önce-sonra ne de erken-geç eksenindeki zamansallıkta temellendirilebilir. Bu sermaye piyasadaki tüm rakiplerini geride bıraksa ve devir hızı en yüksek olan sermaye hâline gelse de, onun için genişleme aritmetik olarak artmaktan ibarettir. Yani, sermayenin devir sürecinde bünyesine

---

[348] Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic (21.125, s. 109)*. Çev. George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.
[349] *A.g.e.*, 21.127, s. 110.

kattığı artı-değer niceliği daima “n+1” biçimindedir. Bu yüzden genişleme daima, sonlu olanın karşıtı olan bir sonsuzu işaret eder ve bu da Hegel’in kötü sonsuzundan başkası değildir. Devir sürecinin bitmesiyle oluşan P’, sermayenin bir sonraki devrine başladığında P biçimini alarak, sonsuzlaşma eğilimini sonlulaştırır; bir başka deyişle, değerin varlık biçimleri içerisinde hareket ederek artı-değeri bünyesine aktaran sermaye, devir süreci boyunca sürekli ve sonsuz genişleme eğilimini bir sonraki devrinde sonlu olarak kavrar. Böylece sermaye, kendi döngüsel süreci boyunca, sonlu ile sonsuzu sürekli olarak birbirine tercüme eder, ancak sonlu ile sonsuzu tek bir süreç içerisinde aşmak gibi bir eylem kapasitesine sahip değildir. Çünkü sermayenin zamansal aksiyomatiğinde sonsuz ancak sonluya referansla kurulabilir ve bu da sermayenin sonsuzluk ideasının, mekânsallaştırılmış bir sonsuzluğa gönderme yapmakla ve sınırsızın imajına yakınsamakla kalmadığını, diğer yandan bir kötü sonsuz olarak kurulduğunu gösterir. Peki, sermayenin bu sonsuzluk ideasının kaynağında ne vardır? Şimdi değerin üç varlık biçimine yakından baktığımızda, ne meta-sermayenin ne para-sermayenin ne de üretken-sermayenin kendi başlarına bir sonsuzluk fikrini taşımadıklarını açıkça görebiliriz. Bunlar değerin sonlu kipleridir. Üretim sürecinden çıkan bir meta, kullanım-değerini ancak belirli bir süre boyunca taşıyabilir; bu süre aşıldığında onun kullanım-değeri ve de mübadele-değeri ortadan kalkar. Yine para, her ne kadar dayanıklı materyallerden yapılsa da, değeri kendi başına sonsuza dek koruyamaz. Para biçimindeki değer, belirli bir süre içerisinde, üretime yatırılacak emek-gücüne ve üretim araçlarına dönüştürülmediği sürece, orada donar kalır. Üretken-sermayede de durum farklı değildir. Üretim araçları ve hammaddeler zamana tabidirler ve kullanılmadıklarında çürür, paslanır ve kendilerinde cisimleşmiş olan değeri yitirirler. Kuşkusuz paranın sanallaşmasıyla, salt sayıdan ibaret bir biçim almasıyla, onun değer-büyüklüğü için ebedi bir sığınak olduğu düşünülebilir. Ancak değer-büyüklüğünün korunması, sermaye ilişkisinin sürekliliği açısından yeterli bir koşul sunmaz; çünkü sermaye ancak genişleyerek kendini koruyabileceğinden, bu koruma, değer-büyüklüğünün mutlaklaşmasına ve Kant’ın ayrımı uyarınca sermaye için bir sınır biçimini almasına sebep olur. Demek ki sermayenin sonsuzluk ideasının

kaynağını değerin varlık biçimlerinden hiçbirinde, tek başına, bulabilmemiz mümkün değildir. Sermaye, değerin-varlık biçimleri bakımından sonludur. Peki, bu sonsuzlaşma eğiliminin kaynağını nerede bulabiliriz? Bu sorunun yanıtının iki biçimde verilebileceğini düşünüyorum. İlk olarak bu sonsuzlaşma eğiliminin kaynağı değerin hareketi ve ikinci olarak da, sermayenin tahakküm ettiği zaman boyunca, canlı emeğin kendisidir. Eğer değer-biçimleri kendi başlarına sermayenin sonsuzlaşma eğilimini oluşturamıyorsa geriye tek bir seçenek kalır, o da değerin sürekli biçimsel başkalaşımlar yoluyla genişlemesi ve sürekli genişlemenin sermaye için asli varlık biçimi hâline gelmesidir. Devir biçimleri tek başlarına sonludur, ancak onları kat ederek hareket eden sermaye-değerin döngüsel hareketi, tıkanmadığı ve kesintiye uğrayıp yok olmadığı sürece, bu sonluluğu kendi sonsuz genişlemesinin uğrağı olarak kullanır. Sermaye hareketinin çizgisel bir *khronos* temsilinden ibaret olmadığı; her ne kadar üretim ve dolaşım alanları kendi başlarına böyle bir görünüm sunsalar da, devir süreci bakımından sermayenin döngüselliğinin bu sonsuzlaşma eğilimini tetiklediği şimdi açıktır.

Devir zamanı, sermaye için değer-biçimlerinin sonluluğunu sürekli hareket yoluyla aşmanın bir modelini sunar; ancak burada sonluluğu aşmak, sonsuzu sonlu kipinde yeniden kurmak demektir ve bu da sermayenin sonsuzunu aritmetik düzeyde sürekli artış gösteren, sayılabilir bir sonsuza, yani kendi kavramını sonluya karşıt olarak kuran kötü sonsuza indirger. Bu açıdan kapitalizmde değer için varlık sonludur; yani değerin varlık biçimlerinden her biri, değer-büyüklüğüne belirli bir genişleme imkânı ve belirli bir sabitlenme riski sunar. Metanın *salto mortale*sini bu açıdan düşündüğümüzde, aslında metanın kendisi olmayana doğru attığı bu ölüm perendesi, değerin hareket ederek kendisine doğru attığı bir *yaşam perendesi*dir. Çünkü sermaye-değer ancak bir sonluluk biçiminden bir başkasına sürekli olarak hareket ederek genişleyebilir ve hayatta kalabilir. Her metanın sonluluğu, kendi maddi özelliklerine bağlı olarak, değer için farklı imkânlar ve riskler sunar. Eğer, metanın, kendisinde cisimleşen değer-büyüklüğünü taşıyabileceği azami süre aşılırsa, bir başka deyişle metanın dolaşım zamanı onun kullanım-değerinin ortadan kalkmasına sebep olacak kadar uzamışsa, değer bir sonluluk biçimi içerisinde sıkışır ve kendi

yaşamsal sıçrayışını yapamaz. Demek ki değer, bir sonluluk biçiminden bir başkasına doğru sürekli bir hareket zorunluluğuyla kuşatılmıştır ve onun sonsuzluk ideası da aslında sonlu biçimlerden kurtulmak anlamına gelir. Fakat metanın kullanım-değerinin onun dolaşım zamanına koyduğu mutlak üst sınırın aşılması hâlinde, değer-özü ile değer-büyüklüğünün bir değer-biçimi içerisinde yitmesi bize öz ile büyüklük arasındaki ilişkilere dair bir başka gözlem yapma imkânı daha sunar. Şimdi, yayılımsallık ile üretimsellik arasındaki çelişkinin üretken olmayan bir senteziyle karşı karşıyayız. Bu sentezin üretken olabilmesi için büyüklük ile öz arasındaki çelişkinin sürekli olarak bir başka biçim içerisinde yeniden üretilmesi gereklidir. İşte kapitalizmde değerin sonsuzlaşma eğiliminin kaynağına dair ilk gözlemimiz bu yüzden değerin hareketine odaklanmak zorundadır. Değer, dur durak bilmeksizin, sonlu varlık biçimlerinden geçerek kendini üretken bir sentez alanında genişletir. İşte şimdi değerin varlık, hiçlik ve oluş düzlemlerini birbirinden ayırt edebilir ve kötü sonsuzun oluşumunu yeniden değerlendirebiliriz. Varlık alanında değer soyuttur, burada onun özü büyüklüğünü sınırlar. Öz tarafından sınırlanmış büyüklük, belirli bir değer-biçimi içerisinde sabitlendiğinde ise değer hiçlik alanına taşınır. Değeri, değer yaratan kudretle birlikte düşünmediğimizde, onu üreten gücü bir gerçeklik olarak görmediğimiz sürece, değerin varlığı onun hiçliğidir. O hâlde değerin hiçliği onun varlığını olumsuzlar ancak onu soyut olmaktan kurtaramaz. Sandıktaki sermayenin ölü olmasının sebebi, onun varlığının, değer yaratıcı kudretle ilişkisinin koparılmış olmasıdır.

Kapitalizmin farkı, değeri, değer yaratıcı kudretle mübadele ederek, onun özü ile büyüklüğü arasındaki çelişkiyi üretken sentez alanına taşıması ve böylece artı-değer üretimini gerçekleştirmesidir. Böylelikle değerin varlığı ile hiçliği yerine, onun oluşunu düşünmeye başlayabiliriz. Değer, oluş alanında, mutlak olmayan bir büyüklüktür ve ancak oluş alanında biçim başkalaşımlarını gerçekleştirebileceğinden sadece burada edimseldir. Fakat değer oluş alanına sıçradığı anda üretim ve dolaşım zamanının pozitif ve negatif sınırlamalarıyla karşılaşır. Onun sonsuzluk ideası bu iki sonlu zaman kipinden kaynaklanamayacağına göre, bu ideanın kaynağında bir başka şey olmalıdır ve bu da bizi sermayenin bakış açısından sermaye olmayan tek

gerçeklik olan emeği, yani değer yaratıcı kudreti bu bağlamda düşünmeye götürür. İşte sonsuzlaşma eğiliminin kaynağı olarak emeğin sahneye çıkışı bu noktada gerçekleşir ancak burada söz konusu olan, sermayenin bünyesine katılmış ve cisimleşmiş bulunan, yani mekânda bulunan emek değil, yaşayan bir öznellik olarak varolan, emekçinin canlı varlığında yeniden-üretilen, zamanda bulunan canlı emektir. Peki, canlı emek, bir etkinlik olarak, zaten kendi içinde sonlu değil midir? Onu sermayenin sonsuzluk ideasının kaynağına nasıl yerleştirebiliriz? Burada, mekânsallaştırılmış ölü emek ile canlı emeğin sonluluk biçimlerini ayırt etmemiz gerekir. Ölü ve geçmiş emeğin, mekânda mevcut bulunan emeğin kendisini yenilemesi söz konusu değildir; o, bitmiş bir etkinliktir. Geçmiş emek, hareketini yitirmiş ve varlık alanına çekilmiştir. Örneğin bir metada cisimleşmiş olan emek, değer yaratıcı kudretle ilişkisini yitirmiş ve değer-biçimlerinden birine dâhil olmuştur. Biçim, değerin hem sığınağı hem de ebedi istirahatgâhıdır. Oysa zamandaki etkinliğin sürdüğü, oluşa içkin olan emek, değerin özünü, büyüklüğünü ve biçim belirlenimlerini yaratır. Kuşkusuz geçmiş emek oluşun dışındaki aşkın bir plana yerleştirilemez, o da zamanın tüm yok edici etkilerine açıktır; ancak canlı emek, oluşta değildir oluştur ve bu yüzden hem varlık hem de hiçlik ancak oluştan yapılan soyutlamalar biçiminde belirlenirler. Değerin varlığı bir tez ve onun hiçliği bir antitez değildir, her iki kavram da etkinlikten, oluştan doğarlar. Bunlardan ilki (varlık), etkinliği pozitif olarak sınırlayarak, değer-büyüküğünün ve değer-özünün belirlenimini, belirli bir değer-biçimi içerisinde (belirli bir süre için) korur; ikincisi (hiçlik) ise etkinliği negatif olarak sınırlayarak, değer-büyüklüğünün ve değer-özünün belirli bir değer-biçimi içerisinde belirli bir sürede belirlenimini yitirdiğini gösterir. Fakat sermaye, ancak genişleyerek kendisini koruyabilen bir ilişkiyse, bu varlık ve hiçlik düzlemleri daha baştan değeri yaratan kudretin kendisini, değerin oluşumunu, onun üretilmesini gerektirmez mi? İşte kapitalist aksiyomatikteki en tuhaf yerlerden biri de burada ortaya çıkar: Değer yaratan kudret olan emeğin kapitalizmde bir değeri yoktur; bir değeri olabilmesi için ondaki *potentia*nın *extensa* hâline getirilmesi, yani emek-gücü olarak satılabilmesi gerekir. İşte sermayenin sonsuzluk ideasının kaynağında emeğin olmasının sebebi de böylece açıklanmış olur:

Emek, sonlu bedendeki sonsuzluktur; bir başka deyişle emek, *Natura Naturata* açısından sonlu bir kipin etkinliği, *Natura Naturans* açısından ise sonsuz bir etkinliktir. Marx'ın evrende kendinden daha fazlasını yaratan iki şeyden birinin Doğa, diğerinin Emek olduğunu söylemesi bu bağlantının bir tarafını sunar, diğer taraf ise Spinoza'nın *sub species aeternitatis*i ile açıklanabilir. Ancak buradaki sonsuzluk ne aşkınlık olarak ne de kötü sonsuz olarak alınabilir; söz konusu olan kendini sonlu kipin etkinliğinde ifade eden ve sonlu kipin etkinliğiyle ifade edilen içkin sonsuzluktur. Emeği ancak insan-merkezli düşünme alışkanlığını ve erekselliği kırarak düşünmeye başladığımızda ve onu ancak varlıkların (salt metaların değil!) üretilme eksenindeki yaratıcı kudret olarak anlamaya başladığımızda, onun içkin sonsuzlukla bağını kurabiliriz. Kapitalizm, emeğin yalnızca sonlu kip içerisindeki üretimselliğini kavramıştır ve onu zamanla ölçerek emek-zamanı disiplinini oluşturmuştur. Oysa sermaye emeği, kendi dışındaki tek gerçeklik olarak kavrayarak onu kendi oluşumu içerisinde olumsuzlamaya mahkûmdur. Sermaye emeği olumsuzlar, yani onun karşıtıdır, fakat emek sermayeden farklıdır, onun karşıtı değildir. Bu açıdan bakıldığında, sermaye sonsuzluğa öykünmekte ve fakat onun ancak kötü bir kopyasını kötü sonsuz biçiminde üretebilmektedir; çünkü sermaye, kendi başına, değer yaratıcı bir kudret değildir, yalnızca ölü zamanı canlı zamanla mübadele ederek ona belirli bir süreliğine el koyabilir. Kapitalizm zaman ile sonsuzu Platoncu biçimde böler; kendisini sonsuz olarak kurabilmek için yaratıcı etkinliği zamana tabi kılar. Sermayenin mantığında sonlu ile sonsuz düalist biçimde bölünmüştür; emek ise bir yanıyla sonlu kipin etkinliğidir, bir yanıyla ise sonsuz üretimselliğin bir dışavurumudur. İşte sermaye ilişkisinin ontolojik sınırı bu yüzden sonsuzluğun kendisidir. An ile sonsuzluk, kapitalist zaman ekonomisinde hiçbir zaman, *khronos*un dağarcığının ötesinde bir şey ifade etmez. Ânı kârın öğesi olarak örgütlemek için onu işgal eden sermaye, kendisini sonsuzlaştırmak için sonluyu olumsuzlamaya mahkûmdur. Sermaye kötü sonsuzdur.

3. KAPİTALİST ZAMAN EKONOMİSİNİN SINIRLARI

> Kapitalistin zamanı, zaman fazlalığı olarak vardır: Yaratılan değeri gerçekleştiren sermaye olmakla birlikte bu, emek-zamanı olmayan, değerin yaratıcısı olmayan zamandır. İşçinin artı emek-zamanını çalışması zorunluluğu olgusu, kapitalistin çalışmaması olgusuyla özdeştir ve böylece onun zamanı, emek-zamanı olmayan zaman olarak vardır; kapitalistin gerekli zamanı da çalışma zorunluluğu da yoktur.[350]
>
> Karl Marx

Kapitalist zaman ekonomisi ikili karşıtlık rejimleri üzerine kurulu bir bölünme mantığı sunar. Zamanı bölen bu mantık öncelikle *gerekli-zaman* ile *artı-zaman* arasında kategorik bir ayrım koyar. Kapitalizmin tarihsel gelişimi içerisinde bu ayrımın, özellikle günümüzdeki çalışma rejimlerinde, bulanıklaştığı ve artık bir referans noktası olmaktan çıktığını söyleyen düşünürler, bence, kapitalist zaman mefhumunun güncel hâlinin yalnızca bir yönünü dile getirmektedirler. Çünkü söz konusu ayrım, sermayenin *khronos*u tarafından paralojik olarak kullanılan *différance* tarafından anbean yeniden üretilmekte ve ancak bulanıklaşarak kendi varlığını tesis etmektedir. Burada karşımızda kendisini pratikte silikleştirerek ve belirsizleştirerek var eden bir zamansal bölünme vardır. Ancak bu silikleşen ayrımın hedefinin günümüzde *yaşama zamanı*nın kendisi olduğu doğrudur. Fakat tam bu noktada şunu sormamız gerekir: Bu ayrımı silikleştirerek yeniden üreten kapitalist zaman ekonomisinin sınırı nedir? Bu sınırın ötesine geçme gücünü içinde barındıran bir kavram, bir söylem tam da onun içerisinde ve ona karşıt olarak oluşan bir güce tutunarak, bir başka ekonomiyi, bir başka zamanı düşünceye getirmemize olanak tanıyabilir mi? Bu soruya vereceğimiz bir yanıt var mı? Belki de şöyle bir önermeyle başlayabiliriz: Söz konusu zamansal ayrımı yapan mantık, emek ile arzuyu bölerek onları iki karşıt güce dönüştüren mantıkla aynı yerden kaynaklanmaktadır. Bu

[350] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 229)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

kaynağı yaratan tarih, aynı zamanda, emek ile arzunun ortak trajedisini üretmektedir ve ancak *différance*'ın devrimci ve üretken bir kullanımı yoluyla bu zamansal ve trajik bölünmeleri üreten epistemolojik perdeyi yırtabiliriz. Düşünce tarihi bize arzu ile emeği bir eylemin iki karşıt gücü olarak ya da iki farklı eylemin birbirini olumsuzlayan kudretleri biçiminde sunarak, sözünü ettiğimiz trajedinin düşünceye nasıl yansıdığını örneklemiştir; ama aynı zamanda bu ayrımı kırmanın birtakım araçlarını da yaratmıştır. Bu ayrımı kırmak, tarihi ne bir kapanmaya ne de bir ereğe doğru yönlendirir; aksine, tarihi bir Köken ile Erek arasına sıkıştıran zaman ekonomisine doğrudan bir müdahale anlamına gelir. Kapitalizm, arzu ile emek arasındaki bölünmeyi, boş zaman ve emek-zamanı biçiminde kurarak ve güncel durumda bu bölünmeyi bir belirsizleşme biçiminde dayatarak, kendi zaman ekonomisinin de sınırlarını açığa vurur. Meselemiz bu zaman ekonomisinin sınırlarını delip geçecek kudretteki kavramlardan yıkıcı-yaratıcı bir *zaman bloğu* oluşturmak ve böylece bize sunulanın (*presentation*); bizde, bizle ve bizi temsil ed(il)enin (*representation*) –bir başka ifadeyle emek ile arzuyu bir sömürü mantığına ve pratiğine hapseden kapitalist zaman ekonomisinin temsillerinin– dayandığı kavramsal ve tarihsel bağları çözecek bir felsefi hamle geliştirmektir. Peki, bunu nasıl başarabiliriz? Kuşkusuz, bunun için ilk hamlemiz, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını araştırmak olmalıdır. Şimdiye kadar, bu çalışmada, bu ekonominin kendi olanak ve çelişkileri vasıtasıyla bizzat kendi sınırlarını *mutlak* olarak kurmadığını ve bu sınırların hareketli ve değişken olabildiğini gördük. Sermayenin üretim ve dolaşım alanlarındaki hareketinin toplumsal zamanı emek-zamanı ve boş zaman biçiminde bölerek örgütlediğini, sınıfların da bu zamansal bölünme uyarınca *kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya* ve *kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi* biçimini aldığını ifade ettik. Tüm bu incelemeler bizi gerekli-zaman içerisindeki çözümlemelere götürdü. Şimdi ise kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını toplumsal zamanın artı-zaman kısmını çözümleyerek ortaya koymamız gereken noktaya gelmiş bulunuyoruz.

Burada terminolojik bir karışıklığı önlemek için gerekli-zaman kavramını, gerekli emek-zamanı ve toplumsal olarak gerekli emek-zamanı kavramından ve artı-zaman

kavramını da artı emek-zamanından farklı bir şekilde kullandığımızı belirtmeliyiz. Gerekli emek-zamanı, işgününün yalnızca bir kısmını, emekçinin kendi metası olan emek-gücünü yeniden ürettiği zamanı belirtirken, toplumsal olarak gerekli emek-zamanı bir metanın değerini belirleyen ölçüyü ifade eder. Gerekli-zaman ise toplumsal zamanın sermayenin üretimi ve dolaşımı boyunca harcanan kısmına karşılık gelir. Bu açıdan gerekli emek-zamanı gerekli-zamanın bir kısmını oluşturur. Artı emek-zamanı, işgününün gerekli emek-zamanından artan kısmını, emekçinin artı-değer ürettiği ve karşılığında hiçbir şey almadığı ödenmemiş emeğin zamanını belirtirken, artı-zaman toplumsal zamanın gerekli-zamandan artan kısmını ifade eder. Kapitalist zaman ekonomisinin bu ayrımı açısından, emekçi toplumsal zamanın gerekli-zaman kısmına çakılmıştır. Kuşkusuz onun artı-zamandan birtakım paylar aldığı ve kapitalizmin güncel durumunda emekçinin toplumsal artı-zaman içerisinde yeni bir öznellik sahasına (tüketim, girişim, eğlence, borç!) adım attığı da söylenebilir. Ancak emekçinin toplumsal artı-zamandan aldığı her pay, onun kendisini *kendi için değil sermaye için* yeniden-ürettiği bir zaman dilimine karşılık geldiğinden, yukarıda sözünü ettiğimiz ayrımın belirsizleşmesinin sonuçlarını da irdelememiz gerekir. Fakat gerekli-zaman ile artı-zaman arasındaki bölünmenin belirsizleştiğini söylemek, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını saptama girişimimizde bize ancak bu sınırların nasıl ihlâl edilemeyeceğini göstermeye yarayabilir. Kapitalist sistemde emekçi, artı-zaman ancak gerekli-zamanın uzantısı olduğu ölçüde artı-zamandan bir pay alabilir. Yani artı-zamanı artı-zaman olarak değil, çalışmak zorunda olduğu zaman için kendisini yeniden ürettiği zaman olarak yaşar. Oysa burjuvazi için artı-zaman, boş zaman kipinde kendisini zorunluluklar alanından kurtardığı zamandır. Burjuvazinin kendisini boş zamanda kişileştirmesiyle, emekçinin kendisini artı-zamanın herhangi bir kipi içerisinde kişileştirmesi birbirinden farklı ve karşıt kişileşmeler olarak görülmelidir. Ancak kendisini, özel mülkiyeti veya üretim araçları üzerindeki mülkiyetiyle, gerekli-zaman kısmından kurtarabilen kişi, kendisini boş zaman olarak kişileştirebilir. Çünkü toplumsal zamanın gerekli-zaman kısmı, en iyi durumdaki emekçi için bile, bir zorunluluk alanıdır. Fakat boş zamanın burjuvazi için bir özgürlük alanı olmadığı daha şimdiden

açıktır. Marx'ın kapitalizm çözümlemesinde, zorunlu olan artı veya fazla olanla karşıtlık içerisinde sunulur. Yani, burjuvazi, zorunlu-olmayan olarak özgürdür; tıpkı kötü sonsuzun sonlu olanı referans alması ve ona göre şekillenmesi gibi, artı-zamandaki özgürlük de olumsuz özgürlük veya zorunlu-olmayan olarak özgürlüktür. Bu da demek oluyor ki kapitalist zaman ekonomisinde, tıpkı emekçi gibi, burjuvazi de belirli bir zaman kipine çakılmıştır: kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi. İşte emek ile arzunun kapitalist rasyonalitede bölünmesini en iyi betimleyen durum da budur. Bu tablo bize, bir yanda zorunluluklar alanına tercüme edilmiş, sömürünün nesnesi olarak, emek-zamanı olarak Emek ile diğer yanda olumsuz bir özgürlüğe kodlanmış, artı-zaman içerisine hapsedilmiş, boş zaman olarak arzu arasındaki bölünmeyi sunar. Elbette emekçinin arzusu, arzulama kudreti ve daha doğrusu arzunun emekçide eyleyen biçimleri toplumsal bir gerçeklik olarak *praxis*te mevcuttur. Arzu, doğası gereği, burjuvaziye ait bir kudret, emek de doğası gereği emekçiye ait bir kudret değildir. Fakat dikkat çekmek istediğim şey, emek ile arzunun, bir zamansal bölünme yoluyla, emek-zamanı ve boş zaman biçiminde temsil edilmekte olduğudur. Bu temsilin bir hayal ürünü ya da bir kurgu olmaktan çok, toplumsal ilişkilerin, çatışmaların ve kuvvetler arasındaki çekişmelerin bir sahası olduğunu belirtmemiz gerekir. O hâlde *Natura Naturans*'ın *Natura Naturata*'da beliren iki kudreti olan emek ve arzuyu, zorunluluk olarak emek ve zorunluluk-olmayan olarak arzu biçiminde, sırasıyla, emek-zamanına ve boş zamana yerleştiren bu mantık, ürettiği temsilleri toplumsal hayatta *in actu* olarak işletir. İşte bu mantığı kıracak güçte bir kavramın izini sürerken özgür zaman düşüncesiyle karşılaşıyoruz. *Mito*stan *logo*sa miras bırakılan *différance*'ın bir başka paralojik kullanımını kapitalist zaman ekonomisinde keşfederken, bu *différance*'ın hiyerarşik olmayan ve herhangi bir *arkhe* üzerinden işlemeyen bir başka kullanımının daha mümkün olduğunu, bunun da kapitalist zaman ekonomisiyle uyuşmaz olan bir kavramsal izle, yani özgür zamanla ifade edilebileceğini düşünüyoruz. Bu *differance*ın ilk biçimini zamana tabi olanlar ve zamana tabi olmayanlar biçiminde mitosta bulmuştuk; şimdi ise karşımızda gerekli-zamana tabi olanlar ile artı-zamana tabi olanların ayrımı var.

Elbette, antik düşüncenin kendi şifreleri, kendi dünya ve insan anlayışından yirmi birinci yüzyılın koşullarına böyle bir sıçramanın tarihsel olarak *anakronik* olabileceği söylenebilir. Oysa materyalist soykütüğün perspektifinden, bu *différance*ın süreksiz gelişimi ve yeniden-üretilmesi kronolojik olarak saptanamaz. Bir başka deyişle, kronolojik olarak ardışık olanlar, materyalist soybilim açısından eşzamanlı olabilir veya çakışabilir. Kuşkusuz, zamanın kavramının ardışıklığa ve çizgiselliğe ya da sermayenin döngüselliğindeki gibi bir daireselliğe mahkûm edilmesi, kötü sonsuzun ve sayısal zamanın düşünceye musallat edilmesinin sorumlusu tek başına felsefe tarihi değildir. Felsefe bu durumu saptamış ve onu mümkün kılan koşulları onu ortadan kaldırabilecek koşullarla bir arada düşünmeyi denemiştir. Fakat zamanın kavramına musallat olan *différance*ın devrimci bir kullanımı yoluyla özgür zamanın izini henüz sürmemiştir. Bu yüzden de kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını tutan epistemolojik perdeyi yırtabilecek tarihsel ittifakların eşzamanlılığını göz ardı etmiştir. Elbette kapitalizme ait olmayan bir zaman kavramının, bir mekân-zaman örgütlenmesinin peşine düşmüş, onun olanaklılık koşullarını araştırmıştır. Ancak emek ile arzuyu bölen mantığın tarihiyle zamanın kavramını hiyerarşik bir *différance*a mahkûm eden mantığın tarihini iç içe düşünmeyi; onların kesiştiği bu güncel mevkiinin kendisinin sermaye kavramının sınırlarında yattığını düşünmeyi henüz denememiştir. Aslında sermaye kavramıyla zaman kavramının ilişkilerini, bir özgür zaman düşüncesini devreye sokarak, incelerken, bu binlerce yıllık kadim hafızayı –Foucault'nun sözünü ettiği "bedeni kemiren tarih"in[351] hafızasını– bir unutuşa sürüklemek istiyorum. Eğer hafızanın bir işlevi de unutabilmek ise, felsefenin zaman kavramını sermayenin sınırlarından çıkarabilmesi için üzerine düşen sorumluluğu burada üstlenmesi gerektiğini düşünüyorum. Nedir bu unutuş peki? Neyin unutuluşu bu? Elbette henüz belirlenmemiş, kendisine bir belirlenim atfedilmemiş olanın hatırlanmasıdır bu unutuş. Varlığın unutuluşu değil, oluşun hatırlanmasıdır. Felsefe, zamanı kişileştirmeden ve hatta cisimleştirmeden düşünebilmelidir. Güncel dünyada zaman harcanabilir bir nicelik ve sermayenin

[351] Foucault, M. (2004). "Nietzsche, Soybilim, Tarih," *Felsefe Sahnesi* (s. 238). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı.

yaşam üzerindeki tahakkümünün komut mantığı ise, felsefenin rolü kişileşmeyen, harcanamayan, cisimleşmeyen ve de henüz belirlenmemiş bir zaman kavramının izini sürmek olmalıdır. Özgür zaman, bu belirlenmemişliğiyle anlam kazanır. Elbette şu da sorulabilir: Bu da bir belirleme değil midir? Hayır. Özgür zaman, belirlenmemişliğiyle belirlenen bir kavram değil, belirlenmemişliğiyle hatırlanan zamansal *différance*ın izidir. Bu yüzden onu kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarının ötesine geçen bir zamansal içerikten çok, bu ekonomi içerisinde, sermayenin zaman kavramıyla olan uzlaşmaz çelişkileri içerisinde aramamız gerekir. Bir sistemin, her yönüyle belirlenmiş ve saptanmış olduğunu, onun gelecek öngörüsünde öngörülebilir olmayan hiçbir şeyin kalmadığını düşünmek büyük bir hatadır. Metafizikçi bu tür bir kapanmayı kendi zaman anlayışının Köken ve Erek biçiminde ördüğü mimarisine yerleştirmekte tereddüt etmez; onun için her şey bu iki devasa uç arasında olup biter. Materyalist soybilimci içinse gerçek, sapmalarla üretilir, tıpkı Epikouros'ta olduğu gibi, onun düşüncesinde de sapma bir belirlenmemişlik alanı açar. Belirlenmemişlik bir belirlenime dönüştüğünde sapma bir düzen kurar; fakat burada Köken ile Erek, Althusser'in çok iyi bir biçimde fark ettiği gibi,[352] karşılaşmaların coğrafyasında ortadan kalkarlar.

Kapitalist zaman ekonomisinin kurduğu ikili yapı, değiştirilemez ve sabit bir temsil ya da tarihsel bir son veya sınır değildir. Aksine, bu sistem, hiçbir doğal öncül taşımaz fakat kendi içindeki sapmaların oluşturduğu dinamizmi kullanarak kendisini ebedi bir düzen olarak temsil eder. Kapitalist zaman ekonomisinin Platoncu bir yönü olduğunu belirtmemin sebebi açıktır. Kapitalist zaman tasarımı, zamana tabi olanlar ile zamana tabi olmayanlar arasındaki ayrımı kendi değer sorununun merkezine yerleştirerek sermayenin sonsuzlaşma eğiliminin temelini oluşturur. İşte metafizikçi burada devreye girer ve edimsel olanı zorunlu olarak ve zorunlu olanı da edimsel olarak kodlar. Oysa materyalist soybilimci için edimsel olan, virtüelin bir hareketidir, onun için tek zorunluluk rastlantının zorunluluğudur. Sapmanın açtığı belirlenmemişlik alanı şimdi özgür zamanın izlerini bıraktığı, Deleuze'ün ifadesiyle,

[352] Althusser, L. (2009). *Kriz Yazıları, Althusser'den Sonra Louis Althusser (ss. 274-277)*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.

“edimsel olmayan ama gerçek olan, soyut olmayan ama ideal olan”[353] yeni bir düşünce yer-yurdunu, yani virtüeli gündemine alır. Kapitalist zaman ekonomisi, belirli bir zaman tasarımını edimselleştirerek, virtüelin zorunlu olmayan yalnızca rastlantısal bir kipini harekete geçirir; oysa onun zaman kavramında yarattığı bütün bölünmeler özgür zamanda üretici sentezler biçimini alırlar. Özgür zaman, zamanın virtüel içeriğidir; kapitalist zaman mefhumu ise bu virtüel içeriğin yalnızca bir ve o da zorunlu olmayan bir edimselleşme kipine tekabül eder. Bu edimsel alanla işimizi henüz bitmedi. Özgür zamanın belirlenmemişlik olarak hatırlanabilmesi ve onun belirlenmemişlik olarak belirlenerek kavramsallaştırılması arasındaki uyuşmazlıkları ileride ele alacağız. Ancak şimdi kapitalist zamanın artı-zaman kısmına ilişkin çözümlemelerimizi geliştirerek, zaman ekonomisinin sınırlarına doğru yolculuğumuzu Marx’la birlikte sürdürelim. Belirli bir andan sonra Marx’la ne kadar ilerleyebileceğimizi ve yollarımızın onunla niçin zorunlu olarak ayrışmak zorunda olacağını göreceğiz. Şimdi sermayenin edimselleştirdiği zamansal içeriğe yakından bakalım.

Toplumsal zaman, iki karşıt kutba ayrılıyor. Gerekli-zaman ve artı-zaman, sermayenin kat ettiği bu edimselleşme alanının iki temel bileşeni hâline geliyor. Elbette, toplumsal zamanı keşfeden sermayenin mantığı değildir; fakat Marx’ın terime verdiği özel anlam bakımından, soyut emek, ancak kapitalist artı-değer üretimi dâhilinde tanımlanabileceğinden, soyut emeğin zamanı da soyut zaman olarak ancak kapitalist zaman ekonomisinde tanımlanabilir. Bu açıdan buradaki toplumsal zaman kavramı, soyut emeğin tahakkümündeki bir zaman kavramından özerkleşebilmiş değildir. Gerekli-zaman gibi artı-zaman da bir soyutlama olarak vardır; insani etkinlikten, doğanın etkilerinden ve kozmostan soyutlanmış, hesaplanabilir ve ölçülebilir bir zamandır bu. Kapitalist zaman ekonomisinde zaman, olaydan koparılarak soyutlanır; yani, etkinliğe göre zaman belirlenmez, zamana göre etkinlik belirlenir. Emeğin ölçüsünün zaman olduğunu söyleyebilmemizin asli temeli budur. Hareket olarak emek, zamanla ölçülür; demek ki hareket zamana tabi kılınmıştır, ama ancak hareketi ölçen zamana. Kuşkusuz sermaye açısından önemli

[353] Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition (s. 211)*. Çev. Paul Patton. London: Continuum.

olan, değer yaratan etkinliğin zamanı olduğu kadar herhangi bir değer yaratmadan toplumsal zamanın bir kısmını oluşturan zamandır. İşte Marx için değer yaratmayan bu zaman, toplumsal zamanın artı-zaman kısmını veya zaman fazlalığını oluşturur. Burjuvazinin zamansal belirleniminin artı-zamanla oluşturulması bu anlamda son derece anlaşılabilirdir. Marx'ın bu konudaki vurgusu sermaye sınıfını niçin kişileşmiş boş zaman olarak tanımladığımızı açıklamak için bize bir ipucu sunar:

> Kapitalistin zamanı, *zaman fazlalığı* olarak vardır: Yaratılan değeri gerçekleştiren sermaye olmakla birlikte bu, emek-zamanı olmayan, değerin yaratıcısı olmayan zamandır. İşçinin artı emek-zamanını çalışması zorunluluğu olgusu, kapitalistin çalışmaması olgusuyla özdeştir ve böylece onun *zamanı*, emek-zamanı olmayan zaman olarak vardır; kapitalistin *gerekli* zamanı da çalışma zorunluluğu da yoktur.[354]

Marx, hiçbir metninde burjuvazi için "kullanılabilir zaman" ya da "serbest zaman"dan bahsetmez. Burjuvazi, gerekli-zamanın dışında kalan zaman fazlalığını "boş zaman" biçiminde kişileştirir. Burada Marx'ın pek de detaylı olarak ayırt etmediği üç kavramla karşı karşıyayız: kullanılabilir zaman (*disposable time*), boş zaman (*leisure time*), serbest zaman (*free time*). Bu kavramları nasıl ayrıt edeceğiz? Öncelikle bu üç kavramın da toplumsal zamanın artı-zaman kısmına ait olduğu ve kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarında yer alan kurucu kavramlar olduklarını belirtmeliyiz. Şöyle bir soruyla başlayalım: Tüm zamanını kendi varlığını sürdürmek için üretime ayıran bir toplumda kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zamanın herhangi bir izine rastlanılabilir mi?

Eğer bir toplumun zamanı gerekli-zamandan ibaretse ve zaman fazlalığı yoksa o toplumdaki bireylerin ne boş zamanı ne kullanılabilir zamanı ne de serbest zamanı vardır. Elbette bu durumda emek-zamanı gibi bir ölçü ve komuta mantığının mümkün olup olamayacağı da sorulabilir. Açıkçası bu varsayım sınıflı toplum yapısını doğrudan doğruya dışlar; çünkü üretim zamanı ile yaşam zamanı özdeş olan bir toplumun, boş zamanı kendi mülkü olarak kullanan bir başka sınıfını beslemeye gücü yoktur. Bu toplum için bir üretim zamanı söz konusudur ancak bir komuta ve

---

[354] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 249)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

bir ölçü olarak emek-zamanı yoktur. Emek-zamanı gibi bir ölçünün olabilmesi ve bu ölçünün emek ile sermayenin toplumsal ilişkilerine egemen olabilmesi için öncelikle soyut emek gibi bir toplumsal belirlenimin ortaya çıkması ve her türden etkinliği kendi türdeş mantığına indirgeyerek homojenleştirmesi gereklidir. İklim, coğrafya ve nüfus gibi faktörler sebebiyle tüm üretim zamanıyla güç bela yaşayabilen bir toplumda boş zaman olmadığı gibi emek-zamanı gibi bir ölçü ve komuta mantığı da yoktur. Sınıflı toplumun oluşabilmesi için, üretim zamanı ile yaşam zamanı arasındaki ve üretim ile gereksinim arasındaki dolaysız bağıntının kırılması ve ortaya bir *fazla*nın çıkması gerekir. Bu fazlanın, ürün biçiminde mi para biçiminde mi yoksa insan biçiminde mi çıkacağı, toplumsal maddi ilişkilerce belirlenir. Fakat *fazla* hangi biçimde ortaya çıkarsa çıksın, eğer sınıflı toplum yapısı oluşmuşsa, yaşam zamanının üretim zamanı çıkarıldıktan sonra kalan kısmı, egemen sınıfın tekeline geçer. Kapitalizmde meydana gelen durumun farklılığı, bu ekonominin fazlayı herhangi bir değer-biçiminde üreterek, zamanın kavramını sermayenin kavramına tabi kılmasıdır. Daha önceki hiçbir ekonomi, doğanın zamanına kapitalizm kadar müdahale edememiş ve bu müdahale aracılığıyla değer birikimini ve sermaye genişlemesini sağlayamamıştır. Ne köleci sistem ne feodal sistem ne de ara sistemlerin hiçbirinde, zaman para gibi *harcanabilir* ve değer gibi *biriktirilebilir* bir şeye dönüştürülememiştir. En önemlisi de daha önceki hiçbir sistemde emek, sermayenin kornosuna tabi olan değerlenme zamanına ait olmamış, artı-değer üretmemiştir. Kuşkusuz köleler de serfler de üretir, onların emeği de üretkendir; fakat ne köle ne de serf bir değerlenme zamanına aittir. Onlar için ne bir zaman-disiplini ne de bir zaman-hesabı ne de artı-değer üretimi söz konusudur. Köle, efendisinin malıdır serf ise senyörün tebaasıdır. Emek ilk kez "özgür emekçi" biçimini kapitalizmde almıştır. Fakat bu "özgür" sıfatı, aslında, emekçinin sefaleti ve tutsaklığının bir başka görünümünden ibarettir. Yaşamak için emek-gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayan yeni bir tarihsel figür, yeni zamansal boyunduruklarla birlikte sahneye çıkmıştır. Ama analizimiz açımızdan burada önemli olan şey, *fazla*yı üreten kudretin sermayeye *dışsal* olarak dünyaya gelişidir. Ne demek istiyoruz bu *dışsal* ifadesiyle? Aslında kast ettiğim sadece emeğin sermayeye *dışsallığı*dır. Emek-gücü sermayenin

bir parçası olabilmesine rağmen, canlı emek sermaye tarafından ontolojik olarak içselleştirilemez; bir başka deyişle, sermaye emeği ancak mekânsallaştırarak kendisine tabi kıldığı anda canlı emek kendi ontolojik ilkesini zamanla ve zamanda bulur ve böylece sermayenin kendisine tabi kıldığı zamanın dışındaki bir başka zamansallığı işaret etmeye başlar. Sermaye emeğe karşıtken emek sermayeden farklıdır diyebilmemizin koşulu işte bu dışsallık ilkesidir. Ancak üretken gücün bu dışsallığı sermayenin genişleyerek kendini koruma sürecinde sürekli tehdit altındadır; çünkü sermaye bir toplumsal ilişki olarak kendisini var edebilmek için sadece mekânsal genişlemeye değil aynı zamanda kendisi-olmayana doğru hareket etmek zorundadır. Ve onun bakış açısından kendisi olmayan tek gerçeklik de kendi mevcudiyetini zamanda üreten canlı emektir.

Kapitalizmde fazlayı yaratan güç canlı emekten başkası değildir, fakat onun öznesi olan emekçi fazlanın karşısında bir eksik olarak kodlanmıştır. Marx'ın emekçinin çalışmasıyla kapitalistin çalışmaması arasındaki karşıtlığı net bir biçimde gündeme getirmesinin sebebi de budur. Mesele fazlanın nasıl paylaşılacağından ibaret olsaydı, kuvvetler arasındaki tüm kavga burada yoğunlaşsaydı, sermaye sınıfının boş zaman üzerindeki tahakkümünün nasıl oluştuğu açıklanmadan kalmış olurdu. Oysa mesele fazlanın nasıl paylaşılacağından önce onun nasıl üretildiği, hangi sınıfsal ilişkiler içerisinde yaratıldığıdır. Marx'ın belirlemelerinde, fazlanın ancak değerlenme zamanında, yani artı emek-zamanında emekçiler tarafından üretildiğini saptamamız yeterli değildir. Burada bir adım daha atmamız ve fazlanın değer-zaman ilişkileri bakımından hangi kiplerde belirlenimini edindiğini sormamız gerekir. Açıktır ki fazla, bir toplumun varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu değer-büyüklüğünün, ürettiği değer-büyüklüğünden az olması koşuluna dayanır. Kapitalizmden önceki hiçbir toplumda fazla, değer-özü ile değer-büyüklüğü arasındaki çelişki tarafından yaratılmamış ve değer-biçimleri içerisinde yeniden üretilerek zamanla sentezlenememiştir. Kölenin de serfin de çalışma süreleri olabilir; onlarda belirli süreler boyunca başkaları için çalışmak zorundadır; fakat sadece emekçi için zaman emeğin soyut ölçüsü hâlini almıştır. Yani fazla ancak emekçi açısından gerekli-zaman ile artı-zaman biçimindeki bölünmenin temeline dönüştürülmüş ve ancak

kapitalizmde kullanılabilir zamanın, boş zamanın ve serbest zamanın omurgasını oluşturabilmiştir. Şimdi burada Marx'ın düşüncesinde gereksinim paradigması ile bu fazla arasındaki ilişkiyi iki farklı argümanın penceresinden incelemek için önümüzde bir yol açılmıştır. İlk argüman bize, ancak gereksinimlerini karşılayan bir toplumun fazlayı üretebileceğini, fazlanın gereksinimden arta kalan değere ve zamana tercüme edilebileceğini söyler. Bu bakış açısından kapitalizmde toplumsal artı-zaman sermaye sınıfının tekelinde olan zamandır ve emekçiler bu alandan dışlanırlar. Aslında Marx'ın düşüncesinde bu argümanın ağırlığı, kapitalist zaman ekonomisine ilişkin incelemelerine büyük ölçüde nüfuz etmiştir. Gereksinim paradigması fazlayı bir ilave ve bir ek olarak kodlar. Ancak kapitalist üretimin ve değer kavramının Marx'ın düşüncesindeki özgül yeri göz önünde bulundurulduğunda başka bir argümana ihtiyacımız vardır. Sermaye ilişkisinin ve kapitalizmin artı-değer üretme ve üretilen artı-değeri sermayeleştirme süreçleri bize ancak fazlayı üretebilen bir toplumun kendi gereksinimlerini de karşılayabileceğini söyler. Dolayısıyla ilk varsayımımızdaki üretim zamanı ile yaşam zamanı arasındaki örtüşme kapitalist toplumda söz konusu değildir. Sermayenin düzeninde önce gereksinimler karşılanıp ardından da bir toplumsal fazla üretilmez; toplumsal fazla üretilerek gereksinimler karşılanır. Özellikle göreli artı-değer üretimi süreçlerini düşünürsek, kapitalizm toplumsal zamanın gerekli kısmını, biçimsel olarak, sürekli azaltır. Fakat buna karşın toplumsal zamanın artı-zaman kısmı pratikte toplumun tüm bireyleri için artmaz. Peki, bunun sebebi nedir? Toplum kendisini daha kısa sürede yeniden üretebilmesine rağmen niçin artı-zaman artmamaktadır? Kapitalist sistemde bunun sebebi, tuhaf ama, artı emek-zamanı ile toplumsal artı-zamanın birbirine karşıt iki zamansallık olarak belirlenmiş olmasıdır. Toplumsal artı-zaman, sermayenin değerlenme zamanının dışındadır ve kendisini sürekli genişletmek isteyen sermaye için artı-değerin üretildiği artı emek-zamanına bir sınır koyar. O hâlde ikinci argümanın penceresinden bakıldığında, (ilk argümandaki durumun aksine) toplumsal fazla toplumsal gereksinimin bir eklentisi değil onun bir koşuludur. Kapitalist sistemin bu paralojik mantığı, gereksinim paradigması üzerine kurulu ekonomi tasarımlarının dağarcığının ötesindedir. Fazlayı üreten kudret gereksinim alanına çakılır ve fazla,

gereksinimin olanaklılık koşulu olduğu gibi aynı zamanda onu olanaksızlaştıran bir koşuldur da. Eğer fazla, gereksinimin bir uzantısı olmaktan ibaret olsaydı, gereksinim alanı değer-büyüklüğü için mutlak bir sınır olarak belirlenebilirdi. Elbette fazla, gereksinim alanını bir bütün olarak yok edemez; ancak burada bir yer değiştirmenin gerçekleştiği de doğrudur. Gerekli-zaman olmadan artı-zaman üretilemez; fakat artı-zaman ya da zaman fazlalığı, kapitalist sistemde, kendi koşuluyla bir çelişkiye girmiş ve kendisini onun sadece Ereği değil aynı zamanda Kökeni olarak kurmuştur. Emeği üretkenliği artıkça emek-gücünün değerinin düşmesi, bize, fazla ile gereksinim arasındaki ilişkinin kapitalizmde tersine çevrildiğini gösterir.

Mesela Marx'ın sefalet analizlerini düşünelim. Marx, bize, değer yaratan kudret olan emeğin aynı zamanda kendi sefaletini de ürettiğini söylerken ne demek istiyordu? Fazlayı üreten kudret kendi gereksinimlerini üretemez hâle geldiğinde ortaya çıkan olgu sefalettir; fakat burada önemli olan nokta, kapitalizmin gereksinim-temelli bir toplumsal formasyon olmamasından çok, kapitalizmde gereksinim alanı ile fazlanın üretildiği alan arasındaki ilişkinin *göreli* ilişkiler olarak belirlenmesidir. Yani kapitalist zaman ekonomisinin sınırları içerisinde, bu alanlardan bir ya da diğeri ancak diğeri *pahasına* genişleyebilir ya da daralabilir fakat kendisini ya da diğerini *yok edemez*. Demek ki kapitalist zaman ekonomisinin iki ana terimi birbirine karşıt ama aynı zamanda bağımlıdır. Artı-zamanın arttırılması için gerekli-zamanın azaltılması gerekir; fakat gerekli-zamanın azalması doğrudan doğruya toplam toplumsal emek-zamanının azalmasını sağlamaz. Gerekli-zaman kısaltılmasına rağmen emek-zamanı uzayabilir ya da gerekli-zaman kısaltılmasına rağmen artı emek-zamanı uzatılabilir. Mutlak ve göreli artı-değer yaratma süreçlerinde bu ilişkiler işgünü uzunluğu karşısındaki hareketleri uyarınca farklılaşır. Peki, toplumsal artı-zamanı kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zamana çeviren ve bu zaman fazlalığına tekil belirlenimlerini veren mantık nasıl tanımlanabilir? Şimdi karşımızda zaman fazlalığının belirlenim haritasını çizmek ve buradan hareketle kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını belirlemek gibi zor bir mesele var. Tüm bu zamansal belirlenimlerin emek-zamanı-olmayan zaman olarak belirlendiklerini söyleyerek

başlayabiliriz. Yani artı-zamanın kiplerinin her biri ortak bir payda olarak bu negatifin damgasını taşırlar. Ancak bu negatif ortak paydanın payı onları farklılaştırır. Peki, negatifin tahakkümündeki farklılaşma çizgilerini nasıl saptayacağız. Bunun için önce şu "negatif payda" üzerinde biraz daha durmalıyız.

3. 1. Kapitalist Zaman Ekonomisinde Artı-Zamanın Örgütlenmesi

Marx, bize, bu zaman fazlalığının, yani kapitalistin tahakkümünde olan, ona ait bu zamanın sermayenin *değerlenme zamanı olmadığını* söyler. O hâlde bu üç zaman biçiminin negatif paydasının belirlenimi değerlenme hareketi karşısındaki konumları üzerinden verilir. Toplumsal artı-zaman değerlenme zamanının negatifi olarak belirlense de onun bileşenlerinin değerlenme hareketi karşısındaki konumları farklılaşır. Bu farklılaşma çizgilerini çözümlemeye geçmeden önce artı-zamanın üretim, dolaşım ve genel olarak devir zamanı karşısındaki konumuna bakmalıyız. Daha ilk bakışta değerlenmeme zamanı olan dolaşım zamanı ile yine değerlenme zamanının dışında kalan artı-zaman arasında bir kesişme varmış gibi görünmektedir. Değerlenme zamanı, sermayenin değer-büyüklüğünün arttırıldığı ve mevcut sermaye-değere yeni bir değerin aktarıldığı zaman olarak alındığında, emek-zamanına ve özelde emek-zamanının artı emek-zamanı kısmına karşılık gelir. Fakat emek-gücü gerekli emek-zamanı boyunca kendi geçim araçlarını yeniden üreterek değer yaratan gücü yenilediğinden, bu zaman dilimi de değerlenme zamanının dışında düşünülemez. O hâlde toplumsal zamanın emek-zamanı dışında kalan kısmı bize değerlenmeme zamanını verir. Bu kısım gerekli-zamanın dışında kaldığından artı-zamanla çakışır. Ancak gerekli-zaman dışında kalan bu zaman niceliğinin bir kısmı, Marx'ın çözümlemesinden açıkça anlaşılabileceği gibi, sermayenin gerçekleştirilme süreciyle, yani dolaşım zamanıyla kesişir. Görüldüğü gibi toplumsal artı-zaman sermayenin devir zamanının tümüyle dışında değildir; onun iki kısmı olduğu şimdiden görülebilir.

İlk olarak artı-zaman, sermayenin değerlenmediği ama gerçekleştirildiği, yani üretilen artı-değerin değer-biçimleri içerisinde seyahat ettiği süreyi kendinin kurucu

bir parçası olarak taşır. Dolaşım zamanına karşılık gelen bu kısım aynı zamanda değerlenmeme zamanının da ilk yönünü oluşturur. Kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zaman biçiminde karşımıza çıkan ikinci kısım ise sermayenin ne değerlendiği ne de gerçekleştirildiği bir süreyi işaret eder. Artı-zamanın bu kısmında sermaye ne üretim ne de dolaşım hâlindedir ve dolayısıyla bu zaman dilimi sermayenin devir zamanının da dışında kalan bir zamansallık sunar. Bu açıdan bakıldığında devir zamanı, değerlenme zamanının tamamını ve değerlenmeme zamanının yalnızca bir kısmını içerirken, artı-zaman değerlenme zamanının tamamen dışında kalır ve değerlenmeme zamanıyla örtüşür. Fakat artı-zamanın bu örtüşmesi, göreli artı-değer üretme süreçleriyle ve dolaşım zamanının kısaltılmasıyla birlikte yeni görünümler alarak bozulabilir. Sermayenin değerlenme hareketine sınır koyanın sadece dolaşım zamanı olmadığı, artı-zamanın bu ikinci kısmının da değer-büyüklüğünü sınırladığı açıktır. Fakat kapitalist zaman ekonomisinde ne gerekli-zaman ne de artı-zaman sabit niceliklerdir; gerekli-zamandaki yayılımsal ve yeğin değişimler artı-zamana doğrudan doğruya yansır. Diğer yandan artı-zamanın kullanım biçimleri de gerekli-zamanda birtakım karşılıklar yaratır. Göreli artı-değer yaratma süreçleri ve dolaşım zamanının kısaltılması bu ilişkinin ve temasın yoğunlaştığı düzlemlerden ikisini sunar. Bu iki düzlemi incelemeye geçmeden önce şu saptamaları yaparak ilerleyelim: Gerekli-zamanın karakteristik özelliği sermayenin değerlenme zamanıyla örtüşmesiyken, artı-zamanın belirleyici özelliği değerlenmeme zamanının iki fonksiyonunu içeren bir süreç olmasıdır. Değerlenmeme zamanı olarak artı-zamanın ilk fonksiyonu, paradoksal bir görünüm arz etse de, değerin *gerçekleştirilmesi*dir. Sermaye hareketinin devresel analizi, değerin gerçekleşmesi ile onun genişlemeden hareket etmesi arasındaki çelişkiyi değer-biçimleri içerisinde çözmeyi başarabilmiştir. Fakat artı-zamanın, değeri gerçekleştirmediği gibi arttırmayan bir kısmı daha vardır. Sermayenin devir zamanının dışında kaldığından, artı-zamanın bu kısmında değer hareketinin nasıl bir görünüm aldığını soruşturmamız gerekmektedir. Bu ikinci fonksiyonuyla artı-zaman, karşımıza, *sermayenin yeniden-üretimiyle bağlantılı olan fakat aynı zamanda ona dışsal olan, sermaye dışındaki gerçekliğin yeniden-üretim zamanı* olarak çıkar.

Kuşkusuz artı-zamanın bu fonksiyonu, içerisinde üç alt birim (kullanılabilir zaman, boş zaman ve serbest zaman) taşıdığından hem kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazinin hem de kişileşmiş emek-zamanı olarak proletaryanın belirleniminin de bir başka veçhesini sunar. Peki, artı-zamanının dolaşım zamanıyla kesişmeyen bu kısmının sermayeyle *ilişkili* olmasına rağmen ona *dışsal* olabilmesini sağlayan nedir? İçsellik ve dışsallık ilişkilerini, özellikle Manuel DeLanda'nın bu kavramları kullanma biçimini göz önünde bulundurarak meseleyi betimleyebiliriz. İçsellik ilişkileri, kendi parçalarına egemen olan ancak onlara indirgenemeyen bir bütünlüğün (*totality*) bakış açısını sunar. İçsellik ilişkileri açısından bütün kendi parçalarını hem içerir hem de onları kendisine tabi kılar. Buradaki mantık, parçanın kendi özerk varoluşunu tanımaz; tıpkı Hegel'in organizma düşüncesinde olduğu gibi, her parça, daha doğrusu organ, ancak bütünü koruyarak kendisini de koruyabilir. Bu sebeple organ, ait olduğu organizmanın dışında bir edimselliğe sahip değildir. İçsellik ilişkileri, parçaların varoluşunu bütünün özüne bağımlı kılarak, bu özü parçalara aşkınlaştırır. Buna karşın dışsallık ilişkileri, DeLanda'nın Deleuze okuması aracılığıyla keşfettiği bir ilkeyi gündeme getirir ve parçanın özerk varoluşunu olumlar. Deleuze, terimlerin ait oldukları ilişkilere dışsal olduğunu ortaya koyan bu ilkeyi Hume'un ampirizminden çıkarmış; DeLanda ise aynı ilkeyi farklı bir kullanımla öbekleşme (*assemblage*) teorisinin önemli bir sacayağı hâline getirmiştir. Peki, bu ilke bize ne söyler? Kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarına ilişkin araştırmamızda nasıl bir işleve sahip olabilir?

Öncelikle dışsallık ilkesi, geleneksel iç-dış karşıtlığı üzerine kurulu değildir; tümelden tekile doğru veya tekilden tümele doğru giden hiyerarşik düşünce imgelerinin aksi bir yönde ilerler. Dışsallık ilişkileri, bir öbekleşmenin kurucu parçası olan her tekilin, varoluşunu bir başka öbekleşmeyle bağlantılandırarak, kendini dönüştürebileceğini; merkeze yönelmiş kuvvetler ile merkezden kaçan kuvvetlerin etkileri altında, kendi varoluş çizgilerini birey-öncesi, bireysel ve birey-üstü düzeylerde kurabileceğini gösterir. Emek ile sermaye arasındaki ilişkileri değerlenmeme zamanının dolaşım zamanı dışındaki parçasında düşünmeye başladığımızda, dışsallık ilişkilerinin artı-zamanın ikinci fonksiyonuyla olan

bağlantısının ne olduğu da açığa çıkar. Burada emek ile sermaye arasında yeniden-üretim üzerinde bir kavga sürmektedir. Canlı emeğin dışsallık ilişkilerinin sorunsalı şudur: Kendisini sürekli olarak mekânsallaştıran ve cisimleştiren sermaye karşısında, canlı emek, sermayeye ait olmayan bir öznelliği hangi zamansallıkla üretebilir? Canlı emek, kendisini yeniden-üretirken sermayeyi yeniden-üretmeyen bir zamana nasıl açılabilir? Mekânda mevcut olan emek, organizmanın bir parçasıdır ve onun (parçanın, organın) zamanı, sermaye (bütünün, totalitenin) hareketinin zamanıdır ve geçmiş emek olarak sermaye hareketinin şimdisine tabidir. Mekânda mevcut olan emek sermaye ile içsel bir ilişkiye girer, sermaye-olmayan gerçeklik bu mekânsallaştırma yoluyla sermayeye dönüşür. Bu açıdan sermaye kendi olumsuzu olarak kavradığı gerçekliğe yeniden olumsuzlamak ve onu ancak böyle kendisine dâhil etmek zorundadır. Fakat burada onu sınırlayan bir şey vardır: Sermaye değer yaratma gücünün kendisini değil yalnızca onun bir biçimini metalaştırabilmekte ve ancak bu şekilde genişleyebilmektedir; yani sermayenin kendisi değerin kaynağı hâline gelememektedir, sermaye değer yaratma gücünü edimselleştirebildiği sürece kendisini var edebilmektedir. Burada sermayeye sınır olarak çıkan güç, zamanda mevcut olan emekten doğar. Zamanda mevcut olan emeği sermayeyle ilişkisi ancak dışsallık ilişkisi olarak düşünülebilir. Bu ilişkinin antinomi ve antagonizma biçimini alabilmesinin koşullu, bir dışsallık ilişkisi olmasıdır. Kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarında, canlı emeğin kendisini yeniden ürettiği zaman, ilk bakışta, emek-zamanı olarak görünür. Kuşkusuz emeğin kendi geçim araçlarını ürettiği zaman, emek-zamanının gerekli emek-zamanı kısmına aittir. Fakat bu açıklama, meselenin sadece bir yönünü ortaya koyar; canlı emeğin artı-zamanla ilişkisini göz ardı ettiğimiz sürece, onun yeniden-üretim sürecini salt içsellik ilişkilerine indirgemiş oluruz. Oysa canlı emeğin kendisini yeniden-üretmesi ancak üretim alanını aşan bir artı-zaman birikimi üretmesiyle mümkün olabilir. Tüm zamanı, gerekli-zaman olan bir toplumda canlı emek kendisini yeniden üretemez ve aslında böyle bir toplum ayakta kalamaz ya da ancak bir kurgu olarak varolabilir. Demek ki artı-zamanın ikinci fonksiyonuyla canlı emek arasındaki ilişkileri dışsallık ilişkileri biçiminde çözümlememiz gerekmektedir, çünkü bu sorun, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarından dışarı

doğru giden, oradan taşan bir öznelliğin oluş çizgileri hakkındadır. Kapitalist zaman mefhumu açısından canlı emeğin yarattığı zaman fazlalığı bir negatif payda olarak belirmesine rağmen, bu dışsallığın ne negatif ne de pozitif olan fakat arzuyu olumlayan bir içeriğini düşünmekse, önümüzde bir sorumluluk olarak durmaktadır. İşte bu olumlamaya özgür zaman diyeceğim. Bu bölümün ikinci kısmında bu olumlamanın tarihsel ittifaklarını ve kopuşlarını araştıracağım. Fakat bundan önce yapmamız gereken birtakım sadeleştirmeler var.

Zaman üzerindeki kavganın artı-zaman üzerindeki kavgaya dönüştüğü bu sahnede aslında iki temel kavramımız var: *değerlenme zamanı* ve *değerlenmeme zamanı*. Kuşkusuz burada *değersizleşme zamanı* kavramının izdüşümlerini de gündeme getirebiliriz. Değersizleşme zamanı hem değerlenme zamanı hem de değerlenmeme zamanına içkin olduğundan, onu, hem dolaşım alanında, kullanım değerinin koyduğu mutlak zamansal sınırın dolaşım zamanı tarafından aşılması olarak hem de üretim alanında, artı emek-zamanı ile gerekli emek-zamanı arasındaki oranın ilkinin aleyhine değişmesi biçiminde belirleyebiliriz. Yani, üretim ve dolaşım alanındaki bir kriz, genel bir bunalım gibi gerekli maddi koşullar oluştuğunda, hem değerlenme zamanı hem de değerlenmeme zamanı bir değersizleşme zamanına dönüşebilir. Kapitalist zaman ekonomisinde gerekli-zaman değerlenme zamanına, artı-zamana ise değerlenmeme zamanına karşılık gelir. Ancak değerlenmeme zamanının bir kısmı artı-zamanın bir kısmıyla örtüştüğünden ve sermaye burada genişleyemeden hareket ettiğinden, değer hareketinin eğilimi bu süreyi olabildiğince kısaltmak olacaktır. Yukarıda sözünü ettiğimiz iki düzey, göreli artı-değer yaratma ve dolaşım zamanını azaltma eğilimi, burada gerekli-zaman ile artı-zaman arasındaki ilişkilerin kapitalist üretimde nasıl dönüştürüldüğünü betimlemek için önemli ipuçları sunar. Önce dolaşım zamanının kısaltılmasına ve ideal durumda sıfırlanmasına bakalım. Dolaşım zamanının kısaltılması artı-zaman ile gerekli-zaman arasındaki ilişkiyi nasıl etkiler? Dolaşım zamanının kısaltılması, devir zamanını kısaltır ve sermayenin kendisine dönüşünü hızlandırır ve böylece toplumsal zamanın artı-zaman kısmını potansiyel olarak arttırır. Fakat burada dolaşım zamanının karakteristik bir özelliği daha göze çarpmaktadır. Dolaşım zamanı değerlenmeme zamanıdır; ancak aynı zamanda da

gerekli-zamanın bir kısmını oluşturur. Bu yüzden dolaşım zamanı, değerlenmeme zamanı olması bakımından artı-zamanın parçası olmakla birlikte, toplumsal zamanın gerekli-zaman kısmına, yani sermayenin devir zamanına da aittir. Dolayısıyla sermayenin dolaşım alanında harcadığı sürenin kısaltılması sadece artı-zamanı potansiyel olarak arttırmakla kalmaz; aynı zamanda gerekli zamanın üretim zamanına ayrılabilecek kısmını da potansiyel olarak arttırır. Burada "potansiyel olarak" şeklindeki vurgumuzun sebebi, sermayenin açığa çıkan bu zaman fazlalığını nasıl örgütleyeceğinin, kendi hareket serbestisi, hızı ve piyasanın ihtiyaçlarına göre şekillenecek olmasıdır.

Örneğin, kapitalist, dolaşım zamanın kısaltılmasından elde ettiği zaman fazlalığını doğrudan doğruya üretime geçerek kullanabileceği gibi, emekçi sınıfın zaman kavgasındaki kuvvetinin zorlamasıyla, artı-zamanın, değeri ne yaratan ne de onu gerçekleştiren kısmına bırakmak zorunda da kalabilir. Bununla birlikte, dolaşım zamanı sıfırlandığında dahi, sermaye-değerin hareketi için değerlenme zamanı ve değerlenmeme zamanı ayrımının süreceğini düşünebiliriz. Fakat aslında bu çok ilginç bir durumdur, çünkü sermayenin devir süreci tamamlanmasına rağmen, geriye, onun ne değerlendiği ne de gerçekleştirildiği bir toplumsal zaman niceliği kalmaktadır. Sermaye, ideal durumda, dolaşım zamanını sıfırladıktan sonra, mutlak artı-değer yaratma süreci içerisinde, işgününü doğal sınırlarının ötesine uzatsa, hatta günün 24 saati yoğun emek kullanarak vardiya sistemi uygulasa dahi; bir başka deyişle emekçi sınıfın kendi varlığın yenilemesi için gerekli tüm zamanı emek-zamanına çevirse dahi artı-zaman tümüyle yok edilemez. Kapitalistin "boş zaman" üzerindeki mülkiyeti, sermayenin değerlenmediği bir toplumsal zaman niceliğinin kapitalist zaman ekonomisinin ikili karşıtlık mantığını kurmak üzere bu artı-zamanı sürekli sakladığını gösterir. Burada şunu da vurgulamamız gerekmektedir: Artı-zaman, doğrudan doğruya, ne özgür etkinliğin ne de kapitalist zaman ekonomisinin ötesine imler; sermayenin artı-zamanla ilişkisini çözümlerken normatif bir hatadan kesinlikle sakınmamız gerekmektedir. Artı-zaman, tıpkı gerekli-zaman gibi, kapitalist zaman mefhumunun kurucu bir kavramıdır. Onun kiplerinin değer hareketi karşısındaki konumları farklılaşabilir ve bu bölümün ilk kısmında bu farkların izini

süreceğim. Ancak şimdi, dolaşım zamanının kısaltılması ve sıfırlanması durumunda toplumsal zamanın nasıl örgütlenebileceğine daha yakından bakmalıyız. Sermaye ancak genişleyerek kendisini koruyabildiğinden, mutlak artı-değer yaratma süreçleri içerisinde, artı-zamanın olabildiğince çok kısmını emek-zamanına çevirmek zorundadır. Burada tuhaf bir şey olmaktadır; emek-zamanı olmayan zaman emek-zamanına dönüştürülmektedir. Artı-zamanın bir negatif, kapitalist zamanın kurucu negatifi olduğunu söylememizin bir sebebi de budur. Burada artı-zaman kategorik olarak emek-zamanının negatif uzantısıdır; işgünü uzatılmak istendiğinde, işçilerin artı-zamandan alabilmeleri muhtemel olan tüm paylar sermayenin genişlemesi için kullanılmak zorundadır. Fakat burada bir kez daha vurgulamamız gereken şey, bunun, bir paylaşım meselesinden ibaret olmadığı, toplumsal üretim tarzı ve mülkiyet biçimi bakımından belirlendiğidir. Marx'ın sermaye çözümlemesinden çıkardığımız bir sonuca göre, emekçi sınıfın artı-zamandan alabilmesi muhtemel olan tüm paylar, sermayenin emek-zamanının uzantısı ve negatifi biçiminde örgütlediği toplumsal zaman olarak, kapitalistin hesabına "boş zaman" biçiminde yazılır. Dolaşım zamanının sıfırlanmadığı veya kısaltılmadığı tersine satış ve satın alma sürelerindeki aksamalar ve tıkanmalardan dolayı uzadığı bir durumda, sermayenin artı-zaman üzerindeki baskısı daha da artmak zorundadır. Çünkü dolaşım zamanı uzadıkça değerlenmeme zamanı uzar; o hâlde sermaye bir yandan değerin gerçekleşmesi için zorunlu olan bu kısmı azaltmaya çabalarken diğer yandan değerin gerçekleşmesi için zorunlu olamayan artı-zaman kısımlarını yeniden emek-zamanı biçiminden örgütlemeye eğilimli olacaktır. Dolaşım zamanında bir değişme olmasa dahi, değerlenme zamanını arttırmak isteyen sermaye hareketi, genişleme oranını arttırmak için, artı-zamanın ulaşabildiği kısımlarını emek-zamanına çevirmek zorunda olacaktır. *Burjuvazi ve proletaryanın artı-zaman karşısındaki konumlarının birbirine karşıt olarak belirlendiği şimdiden açıktır; artı-zaman üzerinde burjuvazinin bir payı yoktur, burjuvazi artı-zamanın paydasıdır. Emekçi sınıf ise artı-zamanın paydası olarak asla belirlenemez; çünkü o, kişileşmiş emek-zamanı olarak vardır ve en iyi ihtimalle müthiş mücadeleler sonunda artı-zamandan küçük bir pay kapmayı başarabilir*. Çözümlememize göre, mutlak artı-değer yaratma

süreçleri içerisinde sermayenin hedefi toplumsal zamanın artı-zaman kısmını azaltarak kendisini genişletecek olan zamanı çoğaltmaktır. Ancak göreli artı-değer yaratma süreçleri aksi bir tablo sunar. Göreli artı-değer üretiminde sermaye, artı-zaman niceliğini potansiyel olarak çoğaltarak kendisini genişletecek olan süreyi edimsel olarak çoğaltabilir. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Hem gerekli-zaman hem de artı-zamanın eşzamanlı artışıyla mı? Yoksa burada tam da emeğin verimliliğinin artışıyla sistemin değer aksiyomatiğinde özel bir durum mu oluşmaktadır?

Göreli artı-değer yaratma süreçlerinin asli hedefi, gerekli emek-zamanını azaltarak artı emek-zamanını arttırmak ve böylece metaya daha çok artı-değer niceliği aktarmaktır. Ancak bu süreçte, işgününün kısımları arasında oransal bir farklılaşma olmasına rağmen, işgününün uzunluğunda herhangi bir değişme olmadığından, artı-zaman niceliği de edimsel olarak değişmemiş gibi görünür. Oysa göreli artı-değer yaratma süreçleri toplumsal zamanın kullanımında radikal bir değişim yaratır; öyle ki, makineli üretimin yaygınlaşmasıyla birlikte toplumun kendi varlığını yeniden-üretmek için gereksindiği zamanın azalması artı-zaman ile gerekli-zamanın oranına potansiyel olarak yansır. İşte kapitalist zaman ekonomisinin en kritik işlemlerinden biri de burada karşımıza çıkar; gerekli-zaman niceliği edimsel olarak azalmasına rağmen bu durum artı-zaman niceliğinin edimsel olarak çoğaldığını göstermez. Çünkü sistemin mantığına göre gerekli emek-zamanının azalması, toplumsal artı-zamanı potansiyel olarak, artı emek-zamanını ise edimsel olarak çoğaltır.[355] Demek ki artı-zamanın potansiyeli artı emek-zamanına dönüştürülerek edimselleştirilmektedir; yani gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasındaki oranın ikincisini arttırmak üzere değiştirilmesine yol açan sistem, gerekli-zaman ile

[355] Harry Cleaver, kapitalist zaman ekonomisinde, emek-zamanının kısaltılmasıyla açığa çıkan potansiyel artı-zamanın edimselleştirilme uğraklarını çözümlerken, sermayenin değer-zaman özdeşliğine dair önemli bir gözlemde bulunur: "Emek-zamanındaki niceliksel azalma, aynı zamanda, kullanılabilir zamandaki niceliksel bir artıştır. Sermayenin daimi meselesi, bu genişleyen potansiyel serbest zamanı çalışma zamanına çevirmektir." [Cleaver, H. (2000). *Reading Capital Politically (s. 108)*. Leeds: AK Press, AntiTheses]. Demek ki kullanılabilir zaman ile potansiyel serbest zaman arasındaki bağıntı, kapitalist zaman ekonomisinde ikincisinin ilkini zorunlu olarak varsayıyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, zaman kavgasının bir uğrağı da kullanılabilir zamanın nasıl edimselleştirileceğidir. Sermayenin zaman tasarımı bu potansiyeli sınıflara dayalı pay/payda ilişkileri üzerinde edimselleştirir ve bu yüzden serbest zamanın negatif kiplerini dayatır; bir başka deyişle serbest zamanı, pozitif bir içerik olarak düşünmenin olanağını tüketir.

artı-zaman arasındaki oranı değiştirecek potansiyeli emekçi sınıfın artı-zamandaki payını arttıracak şekilde arttırmaz. Çünkü *emekçi sınıf, emek-zamanının paydasıdır*; bir başka deyişle onun artı-zamandan alması muhtemel olan her pay, emek-zamanının paydasına çevrilir. Mutlak artı-değer yaratma süreci artı-zaman ile gerekli-zaman arasındaki oranı ikincisini arttıracak şekilde kurarken, göreli artı-değer süreci, toplumsal zamanın bu iki kurucu terimi arasındaki oranı edimsel olarak zorunlu bir şekilde değiştirmez. Buradaki mesele, gerekli emek-zamanının kısaltılmasıyla söz konusu oranın değişme potansiyelinin ortaya çıkmasıdır. Bir diğer deyişle, sistemin, bir yandan bu potansiyeli üretirken diğer yandan onu tüketmesidir. İşte burada artı-zamanın iki çelişik yönünün odağındaki fenomeni bulgularız: Artı-zaman, hem kapitalist zaman ekonomisinin kurucu iki ekseninden biri, hem de sermayeyle ilişkili olmasına rağmen ona dışsal olan bir başka gerçekliğin yeniden-üretim zamanı olarak belirlenir. Buradaki çelişki, potansiyelin sermaye aksiyomatiği içerisinde edimselleştirilmesi yoluyla, artı-zamanın sermaye dışı gerçeklikle bağlantısının üzerini örter ve artı-zaman gerekli-zamanın uzantısından ibaret bir zaman dilimi gibi görünür. Burada göstermek istediğim şey, artı-zamanın üzeri örtülen dışsallığının, özgür zamanın *différance*ı tarafından nasıl üretildiğidir. Özgür zaman, bu üretim yoluyla kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını aşındıran bir başka zamansallığı çağdaş politik ekonominin ve felsefenin gündemine taşımaktadır; ancak, sadece kapitalist zaman ekonomisini değil, bütün zaman ekonomilerini sorunsallaştırarak, bir başka deyişle zaman ile ekonomi arasındaki yerleşik bağıntıları yeniden bir sorun olarak ortaya koyarak, değer ile zaman arasındaki lineer bağıntılar şebekesini sarsan ve emek ile arzunun yeni bir ittifakının olanağını araştıran, felsefi bir müdahale olanağını da beraberinde getirmektedir. Özgür zaman, *khronos*a teslim olmayan ve sermaye kavramının içerdiği zamansallıkta bir kırılma yaratan sapmadır. Ancak buradan hareketle özgür zamanı yalnızca artı-zaman kategorisiyle bağlantılı olarak düşünmek de mümkün değildir. O, el koyulduğu anda, kendisini, içine girdiği formun ardına gizleyen bir virtüelitedir. Bu yüzden onu toplumsal zamanın bütünü olarak düşünmek de hatalı olacaktır. Çünkü toplumsal

zaman da zamanın bir bedenleşme kipidir, tıpkı sermayenin *khronos*u gibi o da zamanın yaşam ile olan bağını tümüyle tahakküm altına alamaz.

Kapitalizmin emekçilerin zamanını çaldığı sık sık söylenegelir. Çalınan zaman daima sermayenin *khronos*una iade edilir; oysa özgür zaman çalınandan geriye kalandır, bir bakiye olarak kendisini hiçte gizlenen bir *différance* olarak kurar. Onun her sapması hiçleştirilen varlığını yeniden kazandığı, yaşamla yeniden buluştuğu bir doğum ânıdır. Şimdi bu sapmanın gerçekleşme mevkilerini araştırmaya geçeceğim ve bunun için önce artı-zamanın bileşenlerinin nasıl örgütlendiğine yakından bakacağım. Marx'ın çok küçük farklılaşma çizgileri çizerek sözünü ettiği, ancak kapitalist zaman ekonomisi içerisinde nasıl farklılaştıklarını ve örgütlendiklerini detaylı olarak açıklamadığı bu üç artı-zaman kipini araştırmamızın gündemine alarak, zaman ekonomisinin sınırlarını aşındıran kuvvetlerin peşine düşeceğim.

3. 2. Kullanılabilir Zaman

Nedir kullanılabilir zaman? Bu kavramın, Marx'ın kapitalist zaman ekonomisi çözümlemesindeki yeri nasıl betimlenebilir? Kullanılabilir zaman üç şekilde anlaşılabilir. İlk olarak bu kavram, zamanı *harcanabilir* bir nicelik olarak kurarak, gerekli-zaman ile artı-zaman arasındaki mutlak kategorizasyonu imkânsızlaştırır. Kullanılabilir zaman kavramının ilk karakteristik işlevi, gerekli-zaman ile artı-zaman arasında geçişkenlik oluşturması ve toplumsal zamanın nitel farklarını çözmesidir. Böylece gerekli-zaman ile artı-zaman arasındaki sınır *göreli* hâle gelir; çünkü zaman, artık, hangi etkinlikle ilişkili olduğundan bağımsız olarak kullanılabilir hâle gelmiştir. Zaman, tıpkı para gibi harcanabilir bir soyutlamadır. Bu bağlamda kullanılabilir zaman, ancak kapitalist zaman ekonomisinin bir işlevi olarak belirir. Nasıl ki tüm metaların *dev aynası* para ise, tüm etkinliklerin kendisine yansıdığı ayna da zamandır; böylece etkinliğin zamanı, zamanın etkinliği olmuştur. Sermayenin bakış açısından üç tip etkinlik vardır. Kapitalist dünya, etkinliği, sermaye-değer merkezinde örgütlerken, etkinliğin zamanına, zamana tabi etkinliğin değer karşısındaki konumuna göre varlık kazandırır. Bu üç tip etkinlik, *değer yaratan*,

değeri gerçekleştiren ve *ne değer yaratan ne de değeri gerçekleştiren* etkinlikler biçiminde, bölünmüş olarak karşımıza çıkar. Öyleyse kullanılabilir zamanın ilk işlevi, etkinliğin zamanını *değer-merkezine* tabi kılarak, etkinliğin harcadığı zamanı, değerin genişlemek için harcayabileceği zamana dönüştürmektir. *Değer-merkezi* kavramıyla kast ettiğimiz, sermaye hareketinin belirli bir ânında, değer-biçimi, değer-özü ve değer-büyüklüğü arasındaki merkezcil ve merkezkaç kuvvetlerin çatıştığı düzlemdir.[356]

Merkezcil kuvvetler, etkinliği ve zamanı harcanabilir kılarak, onları değer-merkezine yaklaştırır; merkezkaç kuvvetler ise değer-merkezinden kaçan kuvvetlerin rotasını çizerler. Örneğin mutlak artı-değer üretimi merkezcil bir işleyişe sahiptir; çünkü artı-zaman ile gerekli-zaman arasındaki ilişkiyi daima biri aleyhine ve diğeri lehine dönüştürür; ve böylece zaman ekonomisini *sınırlı kaynaklar sınırsız ihtiyaçlar* tezine uygun biçimde örgütler. Mutlak artı-değer üretiminde, kullanılabilir zaman artı-zamanın tümünü soyut olarak gösterir; yani kullanılabilir zaman sınırlı kaynakları üretmek için gerekli-zamandan, sınırsız ihtiyaçları karşılamak için gerekli-zaman çıkarıldığında geri kalan bakiyedir. Bu paradigma içerisinde gerekli-zamanın her artışı artı-zamanın azalışı anlamına geldiğinden, kullanılabilir zaman artı-zamana ve kullanılabilir olmayan zaman ise gerekli-zamana gönderme yapar; ancak bu gönderme daima soyut ve boş bir gönderim oluşturur. Peki, nereden kaynaklanır bu soyut ve boş gönderim? Kullanılabilir zaman, harcanmış ve kullanılmış ya da cisimleşmiş zaman değildir. Bu boş ve soyut gönderimin sebebi, kapitalist zaman ekonomisinin burada, *artık değil* ve *henüz değil* kipleriyle çalışmasıdır. Örneğin metada cisimleşmiş emek-zamanı *artık* kullanılabilir zaman *değil*dir. Fakat işgünü, uzatılarak, doğal sınırlarının ötesine geçildiğinden, artı-zaman da, işçiler açısından

[356] Burada merkezcil kuvvetler ve merkezkaç kuvvetler terimlerini, Manuel DeLanda'nın öbekleşme teorisiyle bağlantılı olarak kullanıyorum. Kişi-altı, kişisel ve kişiler-arası öbekleşme düzeylerinde yaptığı çözümlemeleri son derece önemli bulmakla birlikte, öbekleşme teorisinde sapmanın ilişkisel olarak dışlanması ve düzenlerin oluşumunda dogmatik paradigmaların dayattığı apolitik tavırla paylaştığı suç ortaklığı nedeniyle DeLanda'dan sert bir şekilde kopuyoruz. DeLanda, öbekleşme teorisindeki tüm yeniliklere karşın, atom yağmurundan sapan Deleuze ve Guattari'ye bir düzen vermek isterken kendisini düzensizleştiren kuvvetler karşısında bir açıklık kuramamaktadır. Bir başka deyişle, onun yeni materyalizmi, bireyleşme sürecini ilişkilendirdiği farklılaşma vektörleri yüzünden, bir karşılaşma materyalizmine kapıyı kapatmaktadır.

daima *henüz değil* biçiminde örgütlenir. Bu *artık değil* ile *henüz değil* arasındaki Heideggerci bağlantıyı sermayenin yaklaşık üç yüz yıldır başka başka işlemler vasıtasıyla nasıl gerçekleştirdiğini çözümlemek ise karşımızda ciddi bir sorun olarak durmaktadır. Bunun için şöyle bir çözümlemeyle başlayalım: Zaman metada cisimleştiği anda, kullanılabilir zaman olmaktan çıktığı anda, artık onu koruyabilecek sığınaklar ancak değerin biçimleri olabilir. İşte kullanılabilir zamanın değer-merkeziyle ilişkisinin belirleyiciliği de buradan kaynaklanır. Merkezcil kuvvetler, kullanılabilir olan zamanı *çoktan* (*artık*ın bir paralojizmi biçiminde) *kullanılmış* ve asla (*henüz*ün bir paralojizmi biçiminde) *kullanılamaz* hâle getirmiştir. Mutlak artı-değer açısından toplumsal zaman, *artık kullanılabilir olmayan zaman* (gerekli-zaman) ile *henüz kullanılabilir olmayan zaman* (artı-zaman) biçiminde örgütlenir. Toplumsal zamanın, değer-merkeziyle merkezcil ilişkiler içerisinde örgütlenmesi, burjuvaziye, doğrudan doğruya artı-zamanın boş zaman kipine el koyma olanağı yaratır. Çünkü onun çalışmaması ancak emekçinin çalışmasıyla mümkündür ve sistem kendini merkezcil kuvvetlerinin etkisi altında bir kapanmaya doğru zorlamaya başlar. Oysa kapitalist üretimin tarihi bize merkezcil kuvvetler ile merkezkaç kuvvetlerin bir kapışması biçiminde görünmektedir. Eğer göreli artı-değer üretimi gibi süreçler meydana gelmese ve kullanılabilir zamanın başka boyutları açığa çıkmasa, böyle bir kapanmanın, toplumsal zaman üzerinde de saf bir tahakküm kurduğunu düşünebilirdik. Fakat böyle bir mutlak tahakküm yine sistemlerin kendi içerisinden doğan ve merkezden kaçan birtakım kuvvetlerce kırılır. Mesela, emek-zamanı boyunca, işçilerin, kapitalistten çaldıkları her an, kapitalist zaman-disiplininden kaçtıkları her an bu merkezkaç kuvvetleri yeniden diriltir.

Zamana göre ücret yasasının geçerli olduğu her yerde, kapitalist zaman-disiplininin ânlar üzerindeki kontrolünün nasıl da derinleştiğini, ince teknikler biçiminde nasıl yeniden örgütlendiğine şahit oluruz. Ancak merkezkaç kuvvetler ille de bir disiplin yerleştikten sonra ortaya çıkan ve dolayısıyla ancak düzenden sapan kuvvetler değildir. Aksine bu çalışma boyunca formüle etmeye çalıştığım gibi, merkezkaç kuvvetler, daima, merkezcil kuvvetler tarafından kontrol edilerek ikincilleştirilirler. Bir başka deyişle, merkezkaç kuvvetler merkezi öncelerler. İşte sorun da buradan

kaynaklanır? Bir merkez yokken merkezkaç kuvvetler nasıl oluşabilir? Burada merkezkaç kuvvetlerin bir *merkezden kaçan* değil, henüz edimselleşmeseler bile, *kendilerini merkezileşmeye dışsal olarak kuran* kuvvetler olduklarını söyleyeceğiz. Bu ikisi arasında çok önemli bir fark vardır. Hiçbir sistem için merkez baştan verili bir yapı değildir. Onun oluşumu için merkez ile çevre arasındaki dikotominin kurulması gereklidir. Oysa merkezcil kuvvetlerin bakış açısından, merkez, merkezileşme ediminden önce geldiğinden, onun sınırlarını koruyan güçler aynı zamanda çevre olarak ikincilleştirilen bloğu da sistemin kurucu bir unsuru olarak belirlerler. Böylece sınırları aynı güçler tarafından örülmüş merkez ile çevre biçimindeki mimari, hiyerarşik bir düşünce imgesini sistem teorilerinin tam kalbine yerleştirir. Bence, bu tür bir düşünce mimarisi, merkezcil kuvvetlerin kendi dışsallıklarını örtbas eden, sistemi kapanmaya doğru götüren, dolayısıyla bir şeyi her ne ise o olmaktan ibaret gören ve varlık ile hareket arasındaki bağıntıları ortadan kaldıran bir özdeşlik yanılsamasına dayanmaktadır. Bu yanılsama, bir sistemi kendi hareketi içerisindeki oluşumu üzerinden değil, kavramsal özlerin ondaki görünümleri üzerinden çözümlemeye mahkûmdur. Bir başka deyişle, onun hareket hâlindeki oluşumunun belirlenmemiş tüm çizgileri, kavramında verili ve belirlenmiş sayılarak, sistem zamana kapatılır. Marx'ın düşüncesinin devrimci yanlarından biri, bir yandan bu özdeşlik yanılsamasının eleştirisini yaparken diğer yandan da farkları yok etmeyen, özgün bir diyalektik düşünce izleği yaratmasıdır. Kuşkusuz bir sistemin merkezi vardır; ancak bu merkez, onu bir merkez olarak tutan ve muhafaza eden güçlerle, onun çevre üzerindeki tahakkümüne ve belirleyiciliğine saldırarak sistemin koordinatlarını ve yapısını temelden değiştirme eğilimindeki güçlerin savaş alanıdır aynı zamanda. Demek ki merkezi koruyarak sistemi muhafaza eden güçler, sistemlerin oluşumuna ilişkin analizin yalnızca bir yönünü vermektedir. Özellikle de meselemiz kapitalist zaman ekonomisi denilen sistemin oluşumu ve kendi hareketi içerisindeki başkalaşımları olduğundan, merkezkaç güçlerin hangi rotaları izlediğini çözümlemek, sözünü ettiğimiz dışsallığın üretici ve devindirici rolünü saptamak bakımından son derece önemli görünmektedir. Değer-merkezi kavramı, bu açıdan, sermaye hareketinin çekirdeğini oluşturduğu gibi, kapitalist sistemin dönüşümlerinin

hangi dışsallıklar üzerinden geliştiğini izlememize olanak tanıyarak sistemin dönüşüm rotalarını çözümlememiz için metot sunar.

Şimdi bu çözümleme bakımından, kapitalist zaman ekonomisinin değer-merkezinin, kullanılabilir zaman ile kullanılabilir olmayan zaman arasındaki ayrımı üreten soyutlamaların, bir başka deyişle *soyut zamanı toplumsal zamanın belirleyicisi* hâline getiren aksiyomların merkezi olduğunu ifade edebiliriz. Bu yüzden kullanılabilir zamanın ilk işlevi, değer-merkezinin oluşumunu sağlamaktır. Böylece zamanın homojenleştirilme süreci tamamlanmış ve soyut zaman toplumsal zamanın tüm nitel farklarını niceleyebilir hâle gelmiştir. İlk işleviyle kullanılabilir zaman, kapitalist üretimin özgül bir niteliğidir; ondan önceki hiçbir sistemin değer-merkezi, toplumsal zamanı kullanılabilir bir nicelik olarak soyutlamayı başaramamıştır. Hatta Marx, kullanılabilir zaman yaratmayı, kapitalizmin kurucu bir yasası olarak ele alır: "Gördüğümüz gibi, kullanılabilir zaman yaratmak, artı-emek yaratmak sermayenin yasasıdır; bunu da yalnızca, gerekli-emeği harekete geçirerek, yani işçi ile mübadeleye girerek yapabilir."[357] Peki, sermaye kullanılabilir zamanı ve artı-emeği nasıl yaratır? Elbette "artı" kipinin olduğu her yerde sistemin bütünleyici mantığı açısından bir "gerekli" kipinin de olacağı açıktır. Artı-emek, artı-değeri üreten zamandaki etkinlik oluğundan, burada kullanılabilir zaman doğrudan doğruya artı-zamana değil, artı emek-zamanına gönderme yapar. Fakat bu açık bir çelişkidir. Çünkü artı emek-zamanı, emek-zamanının bir bileşeni olduğuna göre, onun metaya aktarılan emek miktarına ve dolayısıyla bu sürede tüketilen zamana karşılık geldiğini saptamamız gerekir. Ancak bu çelişki, sermayenin değer-merkezini sarsan bir sapmayı değil, kapitalist zaman ekonomisinin kurucu mevkilerinden birini oluşturur. Bakış açımızı üretim alanına yoğunlaştırırsak, kullanılabilir zaman, artı emek-zamanına; toplumsal zamanın bütününe odaklanırsak artı-zamana gönderme yapar. Bu yüzden kullanılabilir zaman yaratmanın anlamı, sermaye hareketinin hangi evresi ve düzeyi hakkında konuştuğumuza göre farklılık gösterir. Demek ki üretim alanında kullanılabilir zaman yaratmak için, sermaye, gerekli-emeği yani emekçinin kendi yaşam gereçlerini ürettiği etkinlikle ve bu etkinliğin tükettiği zamanla bir mübadele

[357] *A.g.e.*, s. 285.

ilişkisine girer. Bu mübadele olmadan kullanılabilir zamanın yaratılması mümkün değildir; çünkü mübadele aracılığıyla ölü veya geçmiş emek, canlı veya zamanda mevcut emekle değiş tokuş edilir. Sermayenin değerlenme zamanı, şimdi kullanılabilir zamanın yaratılmasına bağlıdır. Ancak değerlenmeme zamanını azaltma veya mümkünse ortadan kaldırma eğilimindeki sistem, mutlak artı-değer üretiminde oluşan değer-merkezini, kendisine dışsal olan tek gerçeklik olan emeğin üretken güçlerini yoğunlaştırarak, göreli artı-değer üretme süreçleri içerisinde dönüştürür. Peki, nedir göreli artı-değer üretiminin değer-merkezinde yarattığı dönüşüm ve bunun kullanılabilir zamanın ilk işlevi bakımından açıklaması nasıl yapılabilir?

Sermaye, mutlak artı-değer üretiminde, gerekli emek-zamanına müdahale edemediğinden, toplumsal zamanı ancak yayılımsal (*extensive*) olarak kat edebilmekte ve bu da sermayenin zaman kullanımını tek boyutlu hâlde tutmakta ve sınırlamaktadır. Öyle ki değer-merkezi, değerlenme zamanını, ancak değerlenmeme zamanına veya artı-zamana taşırarak, bir başka deyişle işgününü uzatarak arttırabilmektedir. Bu yüzden mutlak artı-değer açısından, kullanılabilir zaman, kullanılabilir olmayan zamana yayıldığı ölçüde değerlenme zamanına çevrilebilir. Buna karşın göreli artı-değer üretimi, toplumsal zamanı hem yayılımsal hem de yeğin düzeyde kat edebilir ve söz konusu tek boyutlu zaman tüketiminin sınırlarını içeriden genişletebilmektedir. Bunu yapabilmesini sağlayan işlem ise gerekli emeğe ve gerekli emek-zamanına müdahale ederek değer-merkezini dönüştürmesidir. Burada değer-merkezi sadece değerin içine girdiği biçimlere gönderme yapmaz, değerlenme zamanının yeğin bir kullanımı için artı-zamandan ziyade gerekli emek-zamanını kısaltır. Böylece değer ile zaman arasındaki tek boyutlu doğru orantının yerini, makinelerle ve teknik bilgiyle sentezlenmiş emek-gücünün yoğun zamanı alır. Şimdi değerlenme zamanı, değerlenmeme zamanına ve artı-zamana uzatılmadan kendi içinde minimum zaman maksimum değer ilkesinin bir sağlamasını oluşturacak şekilde örgütlenebilir. Kullanılabilir zamanın buradaki rolü, üretim alanındaki zaman kullanımının mantık ve işlemlerinin radikal bir değişimi aracılığıyla, değerin genişlemesi için *ifadesel olarak ters orantılı fakat maddi olarak doğru orantılı* olan

bir zaman-değer denklemini kapitalist aksiyomatiğe aşılamasıdır. “Kullanılabilir zaman arttıkça değer artar” diyorsak mutlak artı-değer üretiminin bakış açısında sıkışırız; burada hem ifadesel hem de maddi düzeyde bir doğru orantı vardır. Ancak minimum zamanda maksimum değer üretmek gibi bir ilkeye dayanan göreli artı-değer üretimi açısından denklem “minimum” ve maksimum” gibi iki ifadesel zıtlığı içinde barındırmasına rağmen, zamanın artışıyla değerin artışı arasında bir ters orantı barındırmadığından, maddi düzeyde de bir doğru orantı kurar. İşte değer-merkezinde oluşan fark budur. Şimdi bu “minimum”un bu “maksimum”la ilişkisi iki biçimde ele alınabilir. İlk olarak minimum, maksimum için, soyut zamanın en küçük birimindeki üretkenlik arttırılmadıkça, aşılamayacak bir sınır çeker. Dolayısıyla kullanılabilir zaman, sermayenin “ânı” derinlemesine işgal edebilmesi için, ânın kendisine bir hacim verir. Maksimum değer, sermaye ancak ânı kârın *yeğin* öğesi olarak kullanılabilir hâle getirmeyi başardığında mümkün bir denklemin öğesi olabilir. Diğer yandan maksimum değer, minimum zamanın, toplumsal zamanın bütününü *sermaye için* kullanılabilir zaman olarak örgütlemenin zemini oluşturur. Demek ki değer-merkezindeki bu değişimle birlikte, değerin zamanı minimize edilirken, zamanın değeri ise maksimize edilir. İşte işgününü uzatmadan, değerin genişleme katsayısını çoğaltabilen göreli artı-değer üretimiyle zaman-değer ilişkisinin farklı bir paradigmaya oturmasının sebebi şimdi açıkça anlaşılmaktadır. Değer-merkezinde, kullanılabilir zaman ve kullanılabilir olmayan zaman şeklindeki antagonizma, sermayenin göreli artı-değer yaratmasıyla birlikte sentezleme düzeyine geçer ve kutuplardan bir (kullanılabilir zaman) diğerini (kullanılabilir olmayan zamanı) yutarak, tüm toplumsal zamanı kendi kipliğinde homojenleştirir. Şimdi sermaye aksiyomatiğinde, kullanılmış, tüketilmiş ve cisimleşmiş olan her zaman niceliği, kullanılabilir zamanın bir payını içerisinde barındırır; çünkü gerekli-zaman ile artı-zaman, kullanılabilir zaman olarak belirlenmiş ve soyut zaman sadece emeğin değil, tüm toplumsal etkinliğin zamanının ölçüsü hâline gelmiştir. Bu anlamda zorunlu ihtiyaçlar için, sözgelimi, uyku, beslenme vb. için gerekli-zaman dahi, gerekli-zaman olarak değil, kullanılabilir zamanda bir eksilme olarak saptanır. *Sermayenin sonsuz genişleme eğiliminin ortaya çıkabilmesi için, tüm toplumsal zamanı kullanılabilir*

zaman olarak görmesi zorunlu bir koşuldur; çünkü bu bakış açısı, mikro düzeyde ânın sermaye tarafından derinlemesine işgalini, makro düzeyde ise toplumsal zaman bütününün homojenleştirilmesini içerir ve zamanın, sermaye tarafından kavramsallaştırılma eşiğinin zirvesini oluşturur. Kullanılabilir zamanın bu formülasyonuyla birlikte, kapitalist zaman ekonomisinde zaman kavramı, gündelik hayatta *in actu* işleyen bir soyutlamanın merkezine yerleşmiştir. Zamandan tasarruf etme yönündeki lokal bir davranış, değerin arttırılması yönündeki küresel bir eğilimle anbean örtüşmektedir. Ancak bu örtüşmenin sistemi kapatan merkezcil eğilimleri beslediği kadar, sistemin, tam ve mutlak bir örtüşmenin sınırlamalarını bozan merkezkaç eğilimlerden de etkilendiğini göz önünde bulundurmalıyız. Bu açıdan göreli artı-değer üretimi, merkezkaç eğilimlerin sistemi yok etmeden dönüştürme yönünde nasıl kullanıldığının özel bir örneğini oluşturur. Değer-merkezi, böylece, emeğin niteliklerinin yanı sıra, emeğin verimliliğindeki artış aracılığıyla zamanı kavramanın bir başka yolunu daha geliştirerek dönüşmüştür. Zaman, kullanılabilir zaman hâline geldiğinde, maksimum ile minimum arasındaki denklem, toplumsal zamanın artı-zaman kısmını işgal ederek fethetmek yerine, onu emek-zamanına *çevrilebilir* kılmıştır. Bu çevirme ya da tercüme işlemi, ancak kullanılabilir zaman kategorisiyle mümkün olabilir. Zaman şimdi sermaye için kullanılabilir zamandır; böylece zaman ile para arasındaki ilişki burada kendisini en açık biçimiyle ifade eder. Zaman, tıpkı para gibi, harcanabilir bir şey olmuştur ve harcanamayan zaman değer-merkezinin dışına itilmiştir. Fakat kapitalist zaman ekonomisi, harcanamayan bir başka zamansallığın kendisini bir fenomen olarak ifade edebileceği zemini çoktan işgal etmiştir. Bu işgalin adı, zamanın homojenleştirilmesi, ait olduğu etkinlikten tamamen soyutlanmasıdır. Dolayısıyla ilk işlevi bakımından, sınıfların, kullanılabilir zaman karşısındaki durumu birbirinden farklılaşmamıştır. Hem burjuvazi hem de proletarya kullanılabilir zamanı, sermayenin zamanı olarak deneyimler. İlk işlevin amacı, burjuvaziye boş zaman sağlamak değildir; toplumsal zamanı denetlenebilir, öngörülebilir ve türdeş nicelikler biçiminde örgütlemektir; bu sebeple kullanılabilir zaman artık proletaryanın zamanı olmaktan çıkmış ve henüz burjuvazinin zamanı hâline gelmemiştir. Hiçkimsenin

zamanıdır o. Bu yönüyle tümel ve negatif bir soyutluk taşır. Kullanılabilir zamanın ilk işlevi tümeldir; çünkü bütün toplumsal zamanı birörnek kılmakta ve zamanı bütün etkinliklerden soyutlamaktadır. Negatif olmasının sebebi ise hiçbir eylem veya etkinlikle sentezlenememesidir. Göreli artı-değer üretimi ekseninde baktığımızda, ilk işleviyle kullanılabilir zaman, ne emek-zamanına dönüştürülmüş ne de boş zaman kipinde örgütlenmiş bir potansiyelitedir. Bu potansiyalite, gerekli emek-zamanına müdahale ederek onu kısaltan bir edimselleşme sonucunda açığa çıkmıştır. Bu aşamada henüz ideal bir potansiyelitedir; yani toplumsal zaman homojenleştirilmiş ancak zaman paylaşımının hangi biçimde gerçekleşeceğini henüz belirlenmemiştir. Kapitalist zaman ekonomisinin gelişiminde bu potansiyelitenin açığa çıktığı an, son derece kritik bir kavgaya sahne olur; çünkü, bu potansiyelite, birbirlerine antagonist bir ilişkiyle bağlı bulunan sınıfların "kuvvet" derecelerini nasıl performe ettiklerine göre edimsel alana taşınacaktır. Bu anlamda söz konusu potansiyelite, bir Erek tarafından edimselleştirilemez. Bir kutuptaki sermaye-değerin sonsuz genişleme eğilimiyle diğer kutuptaki emeğin canlı zamanının dışsallığı, değer-merkezinin etkilenmeye açık yüzeyinde çarpışırlar.

Örneğin aynı anda çalışma saatlerinin kısaltılması ve ücretlerin arttırılması amacıyla düzenlenen ülke çapındaki büyük ve süreklilik arz eden bir grev, bu ideal potansiyelitenin gerçek potansiyelite olması için bir eylem biçimi oluştururken; kapitalistlerin bu grev esnasında, polis gücünü, makineleri ve artı-nüfusu devreye sokarak kendi kuvvetlerini icra etmeleri bu ideal potansiyelitenin gerçek potansiyeliteye dönüşümü için bir başka eylem oluşturur. Demek ki buradaki potansiyelite, akıbeti, kuvvetlerin karşılaştıkları sahnedeki çarpışmalar tarafından belirlenen bir içeriktir, bir Erek tarafından yönlendirilen kapalı bir devre değildir. Bu arada şunu da belirtmeliyiz ki bu potansiyelitenin yukarıdaki iki örnekten hangisi ekseninde gerçekleşirse gerçekleşsin, kullanılabilir zaman kipinin tesis edilmesine dayandığı gibi, çarpışma sonrası ortaya çıkan görece uzlaşı ortamında kullanılabilir zamanın yeniden-tesis edilmesi sonucunu doğurur. Büyük ve sürekli bir grev, amacına (ücretlerde artış ve çalışma zamanının kısaltılması) ulaştığında sona ermesi hâlinde, kapitalist zaman ekonomisini ortadan kaldırmak şöyle dursun, onun gelişimi

için önemli bir faktörler bloğu yaratır. Mesela Marx, *Grundrisse*'de, makinelerin geliştirilmesi ve üretimde yaygın bir biçimde kullanılmalarının bu tip büyük grevler esnasında yoğunlaştırıldığını yazar.[358] Demek ki merkezkaç kuvvetler bir dışarıya işaret ettiklerinde bu dışarı çoktan sermayenin içerisi hâline gelmiş olabilir. Bu tip durumlar, kapitalizmin kriz ve bunalım dönemlerinde sık rastlanan olgulardır. Ancak çözümlememiz açısından burada önemli olan nokta, sermayenin, değer-merkezinde, merkezcil kuvvetler ile merkezkaç kuvvetleri diyalektik bir ilişkiye sokarak dışsallığı örtbas etmesidir. İşte dışsallık böylece içselliğin bir taklidi ve kopyası hâline getirilir. Büyük grev sona erer, işçilerin kazanması hâlinde bile, kullanılabilir zaman kategorisi ortadan kaldırılmış olmayacaktır; fakat sermaye daha kısa bir emek-zamanı içerisinde daha yüksek bir değer üretmek için harekete geçecek ve minimum zamanda maksimum değer ilkesinin araçlarını burada keşfedecektir. Büyük bir grev, belirli bir amacı gerçekleştirdikten sonra bitmesi hâlinde, para ile zaman arasındaki denklemlerin kendisine değil, yalnızca bir biçimine saldırmış olacaktır. Zamana göre ücret sisteminin kendisine, ücretli emek boyunduruğunun kendisine saldıran bir grev de mümkün olabilir elbette. Bu durumda, sistemi üretim alanından dolaşıma ve piyasadaki tüm dengelere kadar sarsma olanağı da ortaya çıkabilir. Ancak, zamana göre ücret sistemini yıkma ufkunu içerisinde barındırsa dahi, kapitalist sistemin bu kurucu aksiyomatiğine saldıran bir eylemin artık grev olarak anılması olanaksızdır. Böyle bir altüst oluşun başka bir adı olmalıdır. Çünkü bu durumda değer-merkezi kendisini yeniden üretecek araçlardan yoksun kalır ve değerlenme zamanı, sadece iş bırakma eylemi *esnasında* değil, *bundan böyle*nin belirsizliği içerisinde sekteye uğrama ihtimaliyle yüzleşir. Bu ise grevde değil, isyan ve devrim süreçlerinde karşımıza çıkan bir ufuk olarak anlaşılabilir. Bu ufukta, kullanılabilir zamanın izine rastlanamaz; çünkü zamana göre ücretin olmadığı bir dünyanın ufku, zaman ile para arasındaki harcanabilirlik zeminini infilak ettiren bir şimdinin imkânını sunar. Kuşkusuz bu ufuk sadece bu imkânı gösterir ama bunun gerçekleşip

[358] Bu konuya E. Bottigelli'nin *Anti-Dühring*'e yazdığı sunuşta da değinilir. Genel olarak göreli artı-değer üretme tekniklerinin gelişimi, emekçi sınıfların güçlenerek sermaye sınıfına zaman ve ücret sistemi konusunda baskı yapabildikleri dönemlere rastlar. Grev bu dönemlerden biridir. (Bottigelli, E. (2010a). "Sunuş." Engels, F. (2010a). *Anti-Dühring (s. 10)*. Çev. Kenan Somer. 5 Baskı, Ankara: Sol.

gerçekleşmeyeceği bir Erek temelinde anlaşılamaz; ücret ile zaman arasındaki bağıntı ortadan kalksa bile toplumsal zamanı ölçülebilirlik ve kullanılabilirlik temelinde örgütleyen bir sistem yaratılabilir; bu sistemde artı-değer üretilmese de bir zaman-disiplini, yeni bir *khronos* yaratılabilir. O hâlde kullanılabilir zamanın ilk işlevi dahilindeki tartışmamız kapitalist toplumu ilgilendirdiği kadar, "post-kapitalist dünyada zaman" adını verebileceğimiz sorunsal için de son derece elzemdir.

Post-kapitalist bir dünya, zamanı harcanabilir bir nicelik olmaktan çıkarmaya yazgılı değildir. Kullanılabilir zaman kategorisi kapitalizmle birlikte doğmuştur, ancak onunla birlikte ölmeyebilir, post-kapitalist dünyanın eylemine ve düşüncesine kendi izlerini bırakabilir. Dolayısıyla Marx'ın "bütün ekonomiler bir zaman ekonomisidir" tezini, post-kapitalist bir toplumun zaman anlayışı bakımından düşünmeye başladığımızda, zaman ile ekonomi arasındaki genel bağlantıların radikal bir eleştirisini gündeme almamız gerekir. Marx'ın sermaye analizi bu eleştirinin ipuçlarını sunmuştur; ancak bizi götürdüğü sınırda kullanılabilir zaman kategorisi yine karşımıza çıkar. Kullanılabilir zamanın ilk işlevi zamanı etkinlikten soyutlamaktır; Marx'ın post-kapitalist dünya hakkındaki sessizliğini bozduğu kimi satırlarda, etkinlik ile zaman arasındaki bağıntıların yeniden tesis edildiğine dair birtakım gözlemler yapabiliriz. Marx'ın çözümlemesine göre, komünist toplumda emeği ölçen bir zaman ve dolayısıyla emek-zamanı gibi bir kategori olamayacağına göre, etkinlik ile zaman arasındaki bağıntı da radikal bir biçimde değişecektir. Fakat bu etkinliğin, zamanın aşkınlığından kurtulabilmesi yine bir zaman ekonomisine içkin olacaktır. Bu tartışmayı özgür zaman bölümünde detaylı olarak yürüteceğim. Komünist bir toplumda zaman ekonomisi gibi bir rasyonalitenin olanaklı olup olmayacağını, bunun tam da kapitalist zaman-disiplininin bir parçası olarak kavranıp kavranamayacağını soruşturacağım. Özellikle de bu kullanılabilir zaman kavramını tahrip etmeyen bir toplumsal zaman kavramının komünist düşünceye sirayet etmesi hâlinde ortaya çıkabilecek sorunsallara dikkat çekeceğim. Şimdi kullanılabilir zamanın birinci işlevinin hiç kimseye ait olmayan bir zaman kipi oluşturduğunu ve sermaye için *harcanabilir* zamanın kavramsal yapısını inşa ettiğini vurgulayarak, ikinci işlevin analizine geçmek istiyorum.

Kullanılabilir zamanın birinci işlevi tümel olumsuzlama biçiminde karşımıza çıkarken, onun ikinci işlevi tikel olumlamadır. Çünkü şimdi kullanılabilir zamanın ideal potansiyelitesi, proletarya açısından emek-zamanına, burjuvazi açısından ise boş zamana tercüme edilerek gerçekleştirilir. Marx, *Grundrisse*'de, ikinci işlev olarak adlandırdığım yönü ele alırken, kullanılabilir zaman yaratmak ile "bazılarının boş zamanı" arasında açık bir ilişki kurar.

> Genel olarak toplum ve onun her üyesi için (yeni bireylerin, dolayısıyla da toplumun bütün üretken güçlerinin gelişmesi için) gerekli emek-zamanı dışında kullanılabilir zamanın daha çok yaratılması, bu emek-zamanı-olmayan zamanın yaratılması, sermaye açısından, daha önceki bütün aşamalarda olduğu gibi, çalışılmayan zamandır, bazılarının boş zamanıdır.[359]

Birinci işleviyle tüm toplumsal zamanı kat eden ve harcanabilir zamanın kavramını yaratan kullanılabilir zaman aksiyomatiği, şimdi, *hiçkimseye* ait olan içeriğini *bazılarına* teslim ederek, mülkiyet ekseninde örgütlenir. Çalışmamızın başından beri boş zamanı, burjuvaziyle ilişkilendirmemizin sebebi, ikinci işleviyle kullanılabilir zamanın gerekli-zaman ve artı-zaman arasındaki karşıtlığı yeniden üreterek, artı-zamanın paydasını temsil etmesidir. İlk işlevde, tüm toplumsal zaman kullanılabilir hâle gelmiştir; ikinci işlevde ise kullanılabilir zaman ile emek-zamanı arasında bir karşıtlık oluşur ve emek-zamanı olmayan artı-zaman kategorisinin asli içeriği temsil edilir. İşte kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya ile kişileşmiş boş zamana olarak burjuvazi arasındaki derin karşıtlık da burada net bir biçimde görünür. Fakat bu "hiçkimse"den "bazıları"na doğru geçişi sağlayan dolayım nasıl üretilebilmiştir? Kapitalist zaman ekonomisi bu geçişi kurabilmek için aksiyomatik düzeyde nasıl bir işlemler dizisi kullanır? Marx'ın lüks ve sefalet üzerine analizleri, bölünmeye dayalı bir yapılanma üreten kapitalist toplumun ürettiği ayrıcalığın hem mülkiyet hem de zaman dolayımıyla gerçekleştiğini gösterir.[360] Kapitalist toplumda yalnızca

---

[359] *A.g.e.*, s. 167.

[360] Fakat bu noktada dikkatli olmamız gerekir. Marx, sefaletin içerisinde ona karşı bir hareketi keşfeden hakiki bir diyalektiği işletir. Marx'ın sefalet analizi aynı zamanda sefaletin ortadan kaldırılmasına ilişkin olanakların derlendiği bir analizdir: "Sefaletin içinde sefaletten başka bir şey görmeyenlerin aksine, sefaletin içinde eski toplumu alaşağı edecek devrimci, yıkıcı yönü görmek." Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti (s. 124)*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol]. Buradan hareketle, sefaleti yıkmaya muktedir çelişkilerin gelişimi onunla birlikte karşıtını da, lüksü de ortadan kaldıracaktır. Sefalete bağımlı olmayan bir lüksün post-kapitalist toplumda varolup olamayacağı ise

bazılarına ait olan nedir? Lüks ve boş zaman ya da bir lüks olarak boş zaman. Bu toplumda büyük çoğunluğu oluşturan proletaryaya ait olan ise emek-zamanı ve sefalettir ya da sefalet olarak emek-zamanıdır. Marx, artı-değer çözümlemelerinde lüks sorununu incelerken, lüksün ancak artı-değerin sermayeleştirilmeyen ve kapitalistin kişisel tüketimine ayrılan kısmıyla üretilebileceğini açıkça belirtir. Lüksü üreten emek sefaleti de üretmektedir; tıpkı boş zamanı üreten emeğin aynı zamanda emek-zamanı tarafından ölçülen canlı etkinliği üretmesi gibi. O hâlde kullanılabilir zamanın ikinci işlevi, özel mülkiyet ve üretim araçları üzerindeki mülkiyet ile zamanın mülkiyeti arasındaki organik bağlantıları oluşturarak, yaşamak için tüm zamanını sermayeye vermek zorunda olanlarla başkalarının çalışması karşılığında çalışmama serbestisi edinenler arasındaki bölünmenin zamansal temsilini inşa etmektir. Bir başka deyişle, yaşama zamanını başkaları için kullanan ve harcayanlarla, boş zamanını kendisi için kullanan ve harcayanlar arasındaki bölünmeyi zamansal olarak temsil etmektir. İkinci işlevin tikel olmasının sebebi, bazılarını kendi mevkisi olarak temsil etmesidir; olumlu olmasının sebebi ise kullanılabilir zamanın ideal potansiyelitesini belirli bir toplumsal sınıfı onun paydası olarak belirleyerek ait olduğu mevkiyi mülkiyet ilişkileri ekseninde yeniden üretmesidir.

İşte emek ile arzu arasındaki tarihsel trajedi dediğim meselenin kendisini görünür kıldığı eşiklerden biri de burada karşımıza çıkar. Emek, emek-zamanına, arzu ise boş zamana kodlanarak her ikisinin de yaratıcı içerikleri tüketilir. Emekçi, arzudan kovulmuştur; yani Hegel'in dediği gibi, emek arzunun ertelenmesidir. Emekçi için arzu daima *henüz değil* kipindedir; hep bir sonraya fırlatılır. Öte yandan burjuvazi için arzu, öndelenmiş emektir; bir diğer deyişle emekten soyutlanmış lükstür. Demek

---

bununla bağlantılı ve güç bir sorunsal oluşturur. Elbette lüksün bir yanıyla sefalet analizine diğer yanıyla ise gereksinim paradigmasına bağlı olarak iki farkı çözümlemesi yapılabilir; fakat Marx'ın kapitalizm çözümlemesinde lüks ile sefaletin ilişkisi sermayenin diyalektiğine tabidir ve Marx bu diyalektiği kıracak çelişkilerin gelişim evrelerini takip ederek yıkıcı öğeleri bir araya toplama gayretindedir. Marx'ın bakış açısının genel karakteristiğini anlamak için burada son derece önemli bir öğe vardır. Hiçbir sistem (buna komünist toplumu da katmak gerekir!) içerisindeki öğeleri, çelişkilerden ontolojik olarak muaf tutarak düzenleyemez. Hiçbir sistem sefaleti, onu yıkacak öğeleri de yaratmadan var edemez. Hiçbir varlık, onu olumsuzlama kudretindeki öğeler olmaksızın kendi başına ontik bir bağımsızlık ilan edemez.

ki lüks ile sefalet, boş zaman ile emek-zamanı ve arzu ile emek arasındaki bölünmeler, kapitalist zaman ekonomisinin dikotomileri içerisinde sistemi bütünlemeye hizmet ederler. Ancak kapitalist sistemde ne arzu ne de emek gerçek dünyayı üreten kudretler olarak değil, sermayenin iki karşıt kudreti biçiminde temsil edilirler. Bu yüzden arzu, burjuvazide cisimleşmiş gibi görünür; emekçi içinse erişilemeyen nesnelerin eksikliğidir. Kapitalist sistemde lüks üretildiği sürece, bu eksiklik de yeniden üretilir. Bunu anlamak için psikanalizin yardımına muhtaç değiliz; sadece zamansal bölünmelerin mülkiyet ilişkileriyle bağlantısına odaklanmamız yeterlidir. *Zenginlik hiçkimseye, lüks ise bazılarına aittir*; *çünkü zenginlik sermayenin lüks ise burjuvazinindir, geriye kalanlar içinse sefalet ya mevcut ya da muhtemel bir gerçekliktir*. Bazılarına ait olan lüks nesneler, toplumsal arzunun kendilerine çekildiği merkezleri temsil ederler. Dolayısıyla toplumsal arzunun, Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz ve kapitalizm eleştirilerinin bir başka boyutunu daha gündeme getirerek söylersek, eksikliği kendi örgütlenmesinin temeli olarak benimsemesinin bir sebebi de arzuyu lükse kodlayan toplumsal kuvvetlerdir. Buradan hareketle, burjuvazinin arzusunun daha doğru bir deyişle kapitalist arzu örgütlenmesinin kendisinde kişileştiği burjuvazinin bu eksiklik rejiminden muaf olduğunu söylemek de olanaksızdır. Çünkü burjuvazi için arzu bir tatmin meselesidir; çünkü boş zaman arzunun negatif teleolojisini temsil eder. Arzu burada niçin negatif ve teleolojiktir peki? Çünkü arzulama süreci daha baştan aşkın bir Erek tarafından belirlenmiştir; dolayısıyla arzu, tatmin edilecek bir eksiklik olarak kodlanır. Lüksün buradaki rolü eksikliği toplumsal olarak yeniden üretmektir. Negatif olmasının sebebi ise arzulama sürecini emek sürecinin karşısına koyması ve dolayısıyla etkinliği daha baştan olumsuzlamasıdır. Peki, burada kapitalist zaman ekonomisinin kullanılabilir zaman kategorisinin ikinci işlevini irdelerken bizi arzu ile emek arasındaki trajedinin kapitalist dünya içerisindeki görünümlerini çözümlemeye götüren nedir? Burada yapmaya çalıştığım hamle, arzuyu, politik ekonominin rasyonalitesiyle ilişkilendirerek yeni bir bakış açısı geliştirmektir. Tıpkı toplumsal emek gibi, toplumsal arzu da kapitalist sömürünün bir hedefi ve bir unsurudur. Ancak gereksinim paradigması içerisinde kalındığı sürece, toplumsal arzunun politik

ekonominin rasyonalitesindeki rolü tartışmaya açılamaz; çünkü gereksinim paradigması, arzu ile ihtiyaç arasındaki ilişkiyi gerekli ile fazla arasındaki bölünmeye taşır. Marx'ın çözümlemelerinde de arzunun politik ekonomideki işlevinden hiçbir yerde söz edilmez; özgür zaman araştırmamızın Marx'tan ayrıldığı yerlerden biri de bu sorunsal etrafındaki bakış açısı farklılığından kaynaklanmaktadır.[361] Sadece post-kapitalist dünya tahayyülü bakımından değil, analiz düzeylerindeki kavramsal tertibat bakımından da Marx'tan ayrılmamızın bir sebebi, gereksinim paradigması ile toplumsal arzu arasındaki ilişkinin farklı bir biçimde kurulması gerektiğini düşünmemizdir. İhtiyaçlar tatmin edilebilir ancak arzulamanın tatminle bir ilgisi yoktur; arzu, Deleuze ve Guattari'nin vurguladıkları gibi, üretkendir. Ben bu üretkenliğin politik ekonomideki üretimle bağının kurulması gerektiğini düşünüyorum. Deleuze ve Guattari, toplumsal kodların ve kod çözümlerinin üretimi bağlamında arzulamanın bir eksiklik ya da tatmin olmadığını; aksine, toplumsalı üreten güç akışlarının arzulayan makineler biçiminde birbirine bağlandığını *Anti-Oedipus*'ta göstermişlerdir. Fakat benim hedeflerim, Deleuze ve Guattari'nin savaş açtıkları hedeflerden de farklıdır. Benim için arzu ile emek arasındaki karşıtlığı örgütleyen pratiklerin soykütüğü, kapitalizmde, zamansal bir tahakküm biçimi dolayısıyla örgütlenirken, özgür zamanın izini bedenlerin ve kavramların yüzeyine kazımıştır. Ancak bu yüzey ne organlı ne de organsız bir bedendir; yalnızca belirlenmemiş alanını açan sapma mevkileri olarak görülebilir.

[361] Marx, komünist toplumda gereksinim paradigmasının nasıl işleyebileceğini betimlerken zaman ekonomisini kuşatan bir *ratio*ya başvurur: "Eğer toplumu kapitalist değil komünist bir toplum olarak düşünürsek, her şeyden önce, ortada ne para-sermaye diye bir şey olacak, ne de bundan ileri gelen alışverişleri örten sahtelik. O zaman sorun, toplumun gereksinimlerini hesaplamaktan, toplam yıllık üretimden emek, üretim araçları ve geçim araçları çektikleri hâlde, herhangi bir üretim ya da geçim aracı sağlamadıkları gibi, uzun bir süre, bir yıl ya da daha uzun bir süre, herhangi bir yararlı etki de yaratmayan, örneğin demiryolları yapımı gibi, iş kollarına zarar vermeksizin, toplumun ne kadar emek; üretim aracı ve geçim aracı yaratabileceğini önceden hesaplamaktan ibaret olacaktır." [Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (s. 303)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart]. O hâlde komünist zaman ekonomisinin *ratio*su, her ne kadar kapitalist artı-değer üretimine son vermiş ve değer aksiyomatiğini kırmış olsa da, özgür zamanın yaşayan içeriğine temas edemeyen bir *khronos*a dayanır. *Khronos* ile *ratio* arasındaki bu ittifak, kapitalist modernitenin bir kurgusudur; Marx, bu kurguyu, fazlayı, ortak ve kolektif zaman biçiminde örgütlemek üzere kullanır. Ancak serbest zamanın öznesi olan herkes yine de *ratio* ile *khronos* arasındaki bu ittifakın tahakkümünden kurtulabilmiş değildir. Bunun için özgür zamanın taşıyıcısı olan herkezin düşünceye getirilmesi gerekmektedir. Hesaplanamayan, ölçülemeyen ve herhangi bir zaman ekonomisine indirgenemeyen özgür zamanın, yaşayan zaman olarak düşünülmesi bize başka bir ufuk açacaktır.

Deleuze ve Guattari'deki sentez düzeyleri, akışları blokajlarla keser ve sapmayı ancak blokajdan sonra örgütler; benim içinse akışı ve blokajı başlatan sapmanın kendisidir. Dolayısıyla düşünce tarzlarımızdaki birçok paralelliğe karşın, sapmanın düşüncedeki mevkileri bakımından ve bu mevkilerin emek ile arzunun tarihsel trajedisini çözümlemede bize verdiği araçları kullanma stratejilerimiz bakımından farklı yönlere savruluyoruz. Özgür zaman incelememizin, Deleuze'ün Bergson aracılığıyla virtüel dediği kuvvetler alaşımıyla bağlantılarını incelerken buradaki farklılaşma çizgilerimiz daha açık biçimde göstereceğim. Ancak şimdi hedefimizin arzuyu politik ekonomi düzeyinde düşünmeye çalışmak olduğunu ve buradan hareketle kapitalist zaman ekonomisi çözümlememizde bir dışsallığı örgütleyebilecek kuvvet akışlarının, sapma mevkilerinden beslenen bir ittifakla, yani arzu ile emeğin özgür zamanda kurabilecekleri bir ittifakla mümkün olabileceğini belirtmeliyim. İkinci işleviyle kullanılabilir zaman, sapma mevkilerinin üzerini örten bir dikotomi yaratmıştır; kapitalizmde emek, ücretli emek olarak ve arzu da negatif teleoloji olarak örgütlenir; işte bu iki üretken kudreti emek-zamanı ve boş zaman kipinde kişileştiren zaman ekonomisinin sınırlarını saptamak asli hedeflerimden biridir. Kullanılabilir zaman hiçkimseye ait olduğunda, temel işlevi emeği ve arzuyu, sermaye sisteminin değer-merkeziyle ilişkilendirmektir. Burada henüz dikotomi üretilmemiştir; zaman harcanabilir hâle gelmiş ancak emeği ölçmemiş ve arzuyu da ertelememiştir. Bunu gerçekleştiren işlem, kullanılabilir zamanın tüm toplumsal zamanı harcanabilir hâle getirmesi değil, kullanılabilir olmayan zamanın emek-zamanı olarak belirlenmesi ve kullanılabilir zamanın da emek-zamanı olmayan zaman biçiminde sıkıştırılmasıdır. Birinci düzeyde kullanılabilir zaman ile kullanılabilir olmayan zaman ayrılamaz; çünkü asli hedef tüm toplumsal zamanı sermaye için temsil etmek ve onun için tasarlamaktır. Sermayenin toplumsal zaman tasarımı bu anlamda emek-zamanı olmadan önce kullanılabilir zamana dayanır. Değerin sonsuz genişlemesi için potansiyeli gösteren işlem bu ilk işlevle edinilir. Ancak ikinci işlev, bize emek-zamanının *artık* kullanılabilir olmayan zaman olduğunu gösterir. Emekçi, burada bir öznellik mevkisi olarak görüldüğünde, onun toplumsal zamanı *artık* (çoktan) kullanılabilir olmayan zaman ile *henüz* (asla)

kullanılabilir olmayan zaman biçiminde bölünür. Burjuvazi ise boş zamana çakılmış varlığıyla artık-değil ile henüz-değil arasındaki zenginlikten bir pay kapmaya çalışır. Kuşkusuz zenginlik temsili düzeyde ona ait gibi görünür; oysa zenginlik daima sermayeye aittir; burjuvazi, toplumsal zaman üzerinde de bir tahakküme sahipmiş gibi görünür, oysa toplumsal zaman sermayenin kullanılabilir zamanıdır. Dolayısıyla, emekçi emek-zamanının, burjuvazi ise boş zamanın paydası hâline geldiğinde, sermaye toplumsal zamanın payını ve paydasını meydana getirir. İşte ikinci işleviyle kullanılabilir zamanın kurduğu bu pay-payda orantıları, toplumsal zamanın üretilmesi ve bölüşülmesi süreçlerini resmetmek bakımından elzemdir. Artık bazılarına ait olan kullanılabilir zaman, ancak bazılarından arta kalanların ait oldukları emek-zamanına karşıttır. Ertelenen (henüz-değil, asla) arzu ya da arzulama olarak proletarya ile öndelenen (artık-değil, çoktan) çalışma ya da emek olarak burjuvazinin temel koordinatlarını burada buluruz; ücretli emek ile negatif arzunun kapitalist sistemdeki kartografisi için bir ipucu sunar bu koordinatlar. Fakat burada proletarya ile burjuvazi arasındaki ilişkinin, arzu ve emeğin tarihsel trajedisi açısından, köle ile efendiyle aynı koordinatlarda yer almadığını ve Hegel'in ifadesinin bağlamının değiştirilmesi gerektiğini de belirtmemiz gerekir. Köle, metanın mekânsallaşmış bir biçimidir, bir toplumsal zaman varlığı değildir; serf ise artı-zamanın artı-ürün biçiminde temsil edildiği bir sömürü sürecine tabi olmasına rağmen, emek-zamanının kendi yaşam zamanı üzerindeki komutasını ve zaman-disiplinini neredeyse hiç bilmez. Köle, satılır ve tabi olur; serf, tabi olur ve satılır; emekçi ise satar ve kendini tabi kılar. Kölenin sattığı kendisidir, tabi olduğu başkasıdır; serfin tabi olduğu başkası satıldığı başkasıdır; emekçinin sattığı ise kendi metası olan emek-gücü ve tabi olduğu ise başkasıdır. Emekçi, tarihte ilk kez "özgür emekçi" biçiminde görülmüştür; yani yaşamak ve varolmak için emek-gücünden başka satacak bir şeyi olmayan olarak. Ama onun için satma fiili daima aktiftir; yani o, satılmaz; satar. Şimdi bu pencereden bakıldığında, Kölenin Efendisi Mutlak Arzudur, serfin senyörü ise Despot Arzu. Köle mutlak emektir, serf ise tebaa Emek. Oysa proleter ücretli emektir, kapitalist ise negatif arzu. Bu trajedinin başka başka yönlerden çözümlemesi yapılabilir; fakat onun soykütüğü henüz yapılmamıştır.

Emek ile arzunun hangi zamansal bölünmeler içerisinde kişileştirildiği, hangi sömürü mekanizmaları yoluyla birbirine karşıt iki kudret olarak belirlendikleri henüz sorunsallaştırılmamış olarak karşımızda durmaktadır. Kapitalizmin bu trajedi bakımından özgül yönü, daha önceki hiçbir sistemde, arzu ile emek arasındaki bölünmelerin, toplumsal zamanın kullanılabilir zaman kategorisinde karşımıza çıkmamasıdır. Kölenin boş zamanı yoktur; ancak onun bir emek-zamanına tabi olduğu da söylenemez. Aynı şekilde efendinin köleyi çalıştırarak sahip olduğu artı-zaman da kullanılabilir boş zaman olarak belirlenemez. Yani, kapitalizmin farkı, kullanılabilir zamanın birinci işleviyle tüm toplumsal zamanı kat ederek soyut zamanın tahakkümünü kurması ve ikinci işleviyle emekçiyi kişileşmiş emek-zamanının paydası, burjuvaziyi ise kişileşmiş boş zamanın paydası biçiminde temsil etmesidir.

Kullanılabilir zamanın burada incelediğimiz iki işlevinin değer-merkezi bakımından nasıl kavrandığını sorabiliriz şimdi. Birinci işlev tüm toplumsal zamanın, potansiyel olarak değerlenme zamanına tercüme edilebileceğini gösterir; sonuçta değerlenme zamanı, değer üretimi boyunca harcanan zamandır ve değer-merkezi bu *harcanabilirlik* kavramını bir aksiyom olarak tutar. Bu aşamada sermaye, artı-değer üretimi ekseninde hareket etmektedir; bu sebeple değerlenme zamanını sınırlayan bir zamansal tasarımla henüz karşılaşmamıştır. Bir başka deyişle, artı-değer üretilmiş ancak yeniden sermayeleştirilmemiştir; artı-değerin sermayeleştirilme süreci dolaşım zamanını gereksindiğinden, birinci işlev harcanabilir kıldığı tüm toplumsal zamanı potansiyel olarak değerlenme zamanı biçiminde görerek, dolaşım zamanının azaltılması ve mümkünse sıfırlanması yönünde bir baskı yaratır. Bu açıdan "mekânın zamanla yok edilmesi" sorunsalı, toplumsal zamanın kullanılabilir zaman biçiminde örgütlenmesiyle bağlantılıdır; çünkü mekânın sınırlamaları, zamanın değerlenme zamanı olarak kullanılabilir olan nicelikleri için engel teşkil etmektedir. O hâlde birinci işlevin değer-merkezi açısından ilk yorumu, kapitalist mekân-zaman örgütlenmesi ekseninde çözümlenmelidir. Kullanılabilir zaman, bir potansiyel olarak, sermaye-değerin sonsuz gelişme eğiliminin merkezi kavramıdır. Marx, sermayenin ancak genişleyerek kendisini koruyabilen bir ilişki olduğunu sık sık vurgular; bu

ilişkinin nasıl böyle yapılandığını çözümlemeye giriştiğimizde ise sermayenin değer-merkezinde kullanılabilir zamanın bir potansiyel olarak oluşum eşiklerini düşünmemiz gerekir. Mekânın zamanla yok edilmesi, sonsuzlaşma eğiliminin önemli bir varyantını oluşturur;[362] birinci işlev düzeyinde değer, zamandır; yani değer-merkezi değerlenme zamanı tarafından işgal edilir ve bu yüzden de değerin genişlemesini sağlamayan her etkinlik sermayenin ontolojisinin dışına itilir. Ancak bu alan sermayenin henüz artı-değeri gerçekleştirmek için girmesi gereken sembolik evrenin oluşum uğraklarını içermez; bu yüzden birinci işleviyle kullanılabilir zaman, sermayenin diğer sermayelerden soyutlanmış hâldeki *ayna evresini* oluşturur. Değer-merkezi, kendini, rekabetin ve piyasadaki çatışmaların farkında olmadan salt üretimsellik olarak kavrar. Sermaye için yeryüzü, onun kendi bedeninin bir uzantısıdır; sonsuz genişleme eğilimi de bu yüzden herhangi bir sınır tanımaksızın tüm potansiyelin değeri maksimum düzeyde genişletecek biçimde edimselleştirilebileceği bir mekân-zamanı varsayar. Burada mekân, tamamen zamansallaştırılmıştır; fakat zaman kötü sonsuzun tahakkümü altındadır. Sermaye, bu aşamada, tüm toplumsal zamanı, değeri genişletmek için harcanabilecek ve kullanılabilecek zaman olarak görür; oysa üretilen artı-değeri yeniden sermayeleştirmek zorunda olduğu alanda, yani dolaşım alanında karşısına maddi engeller bloğu çıkacaktır. Sermayenin ayna evresi, değer-merkezinin örgütlenmesi bakımından tek boyutlu bir mimari sunar; öyle ki, sermaye bu evrede, kendi kaynağı olarak aldığı emeği kendisinin uzantısı olarak kavrayarak, kendi varlığını fazlanın aynasına yansıtır. Değerin sonsuz ve sürekli genişleme eğilimin kaynağında işte bu yansıtma rejimi vardır. Kullanılabilir zaman, değer-merkezinin bu biçimde oluşumu

[362] David Harvey'in kapitalist zaman-mekânı değişim içerisinde kavramak gerektiği yönündeki vurgusunu bu noktada dikkate almalıyız: "Aynı şekilde mekân-zamanın mutlak, göreli ve ilişkisel biçimleri de kapitalist gelişimin tarihsel-coğrafi dinamikleriyle diyalektik bir ilişkiye sahiptir. Bir coğrafyacı olarak benim akıl yürütmem böyledir. Bunun ana sonuçlarından biri şudur: Kapitalizmin mekân-zamanı, sabit değil değişkendir (ulaştırma ve iletişimdeki ardı arkası kesilmeyen devrimlerin yarattığı hızlanmada, ya da Marx'ın başka bir yerdeki söyleyişiyle, 'mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesinde' olduğu gibi)." [Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz (s. 52)*. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis]. Zaman aracılığıyla yok edilen mekân bu değişken örgütlenme mantığına göre aslında mutlak mekânın kendisidir. Sonsuzlaşma eğilimin kaynağında işte bu mutlak mekânın yok edilmesi vardır; mekân, zamana mutlak bir sınır olmaya son verir.

için son derece kritik bir rol üstlenmiştir; çünkü sermayenin varoluşuna sınır çeken tüm kuvvet alanlarını imgesel olarak ortadan kaldırmıştır.

Marx, bir yerde, "burjuvazi kendi imgesinden bir dünya yaratıyor" der,[363] işte dünyayı kendisinin bir uzantısı ve kendisinin bir yansıması olarak gören sermayenin burjuva bilincine yansımasının net bir görünümüdür bu. Fakat yaratılan dünya ile imgelenen dünya asla tam olarak örtüşmez; çünkü gerçeklik, sermayenin toplumsal varoluşunu, imgesel düzeyden bir başka alana, yani Öteki'nin ve ötekilerin varolduğu bir alana kaydırır. Sermaye için ötekiler, rekabet ilişkileri içerisinde karşılaştığı diğer sermayelerdir; Marx'ın, *Kapital*'in üçüncü cildinde ısrarla vurguladığı gibi[364], sermayeyi kendi hareketi içerisinde incelediğimizde, onu daima diğer sermayelerle ilişki içerisinde düşünmemiz gerekir ve bu ilişki, sermayenin toplumsal varoluşunu, piyasadaki değer savaşları ve rekabetin zorlayıcı yasalarının hüküm sürdüğü sembolik bir alanda yeniden üretir. Burjuvazi, şimdi kendi imgesinden bir dünya kurma peşindeki bir azınlığı değil; sermayeler arasındaki kapışmanın bir taşıyıcısı olarak sembolik bir varoluşu işaret eder. Onu bir sınıf olarak kavramsallaştırabilmenin bir koşulu da, ancak içerisine girdiği dikotomik toplumsal ilişki içerisinde kendi mevkisini kazanması ve ancak bu mevkileri oluşturan sembolik yapı içerisinde "burjuvazi" olabilmesidir. Sorun, imgeselden sembolik olana doğru gerçekleşen sıçramanın teşhisiyle değil, imgeselin sembolik olan tarafından sürekli tehdit edilerek yeniden üretilmesiyle saptanabilir. Sembolik alana giren bir sermaye, artık kendi aynasında yalnızca kendisini görmez; fakat kendini diğer sermayeler arasındaki bir sermaye olarak rekabet ve tekel ilişkileri içerisindeki bir mevki olarak görür. Şimdi ötekilerin diğer sermayeler olduğu ve sınırlayıcı olabildikleri gibi, sermaye-değerin genişlemesi için olanaklar yaratan faktörler sundukları açıktır. Peki, ama Öteki kimdir? Kapitalizmde sermaye için Öteki, dünya-sermayesidir. Dünya sermayesi, değer-merkezinin kendisi üzerinde işlem yaptığı temel hattı kurar. Bu açıdan değer-merkezi, dünya-sermayesinin

[363] Marx, K. ve Friedrich Engels (2016). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri (s. 121)*. Çev. Muzaffer Erdost. 11. Baskı, Ankara: Sol.
[364] Marx, K. (2010h). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III (s. 49)*. *Marx&Engels Collected Works: Volume 37*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

Yasa'sıdır. Burada kullandığımız Lacancı modellemeyi daha da geliştirebiliriz, ancak buradaki kritik nokta, kullanılabilir zamanın buradaki işlevlerini ayırt etmekte düğümlenmiştir. Bu yüzden kullanılabilir zamanın iki işlevinin, birbirine karşıt görünen fakat kapitalizmin aksiyomatiği içerisinde sentezlenen yönlerini gözlemleyerek araştırmamızı devam ettirmeliyiz. İkinci işlev, sınıfsal bölünmelerin zamansal altyapısını sunar; ilk işlev, burjuvazi için ayna evresini, yani sermaye için zamanın, *hiçkimse*nin zamanının ve soyut toplumsal zamanın homojen yapısını kurarken, ikinci işlev boş zamanı *bazıları*na kaydeder. İşte bu yüzden kullanılabilir zaman, emek-zamanı olmayan zaman olarak, ancak bazılarının mülkiyeti altına alınır. Bu süreci sembolik olarak görmemiz, sürecin salt dilsel ya da kültürel düzeyde işlediği ve gerçekliği sürekli çarpıtarak yok ettiği anlamına gelmez; aksine, üretken gerçekliğin toplumsal kudretinin, bir başka deyişle arzunun ve emeğin kudretlerinin, Yasa'nın tahakkümü altına alınarak, sembolik toplumsal alanda örtbas edildiğini ve tüm bunların gerçeklik alanında iz bıraktığını gösterir. Elbette bu çözümleme şu soruyu da doğurur: Sermaye için Öteki, niçin Emek değildir? Aslında sermayenin ayna evresinde emek ile sermaye özdeştir. Sermayenin kendini farklılaştırabilmek için, değerin belirli bir biçim içerisinde yitirdiği hareketin, piyasadaki diğer sermayelerle ilişki içerisinde yeniden üretilmesi gerekir. Marx'ın *salto mortale* olarak belirlediği hareket, bu ayna evresinden bir kopuşu ifade eder; ancak hiçbir kopuş temelli ve radikal değildir. Diğer sermayeleri yutarak (büyük balık [Öteki] küçük balıkları [ötekiler] yutar!) tekel hâline gelen bir sermaye için imgesel planın kapıları yeniden açılmıştır. Kullanılabilir zamanın bu süreçteki rolü şimdi açıklanabilir hâle geldi. Kullanılabilir zaman, değerlenme zamanının oluşumu için, toplumsal zamanı ölçülebilir homojen zaman olarak işgal eder, ardından işgal edilen bu zamansal diyagram içerisinde kendisini olumsuzlayarak emek-zamanını kendi karşıtı biçiminde, boş zamanı ise kendisinin özdeşliği biçiminde yeniden kurar. Bu şema, farkın hareketi ve kavramını karşıtlık ve özdeşlik biçiminde eritmiş ve değer-merkezinin hareketini emeğin gerçekliğinin Yasa'sı olarak belirlemiştir. Kuşkusuz bu şema da, maddi dünyadaki hareketin bir ürünüdür; ancak onun bir belirleme gücü olduğunu, aksiyomatik düzeyde bir işlemler haritası sunarak, sermaye düzeninin

güçlenmesini sağladığını inkâr edemeyiz. Kullanılabilir zamanın kapitalist sistemdeki ikinci işlevi, *différance*ın paralojik bir kullanımını üreterek, bazılarının diğerleri üzerindeki hiyerarşisini sembolik alanda örmek olmuştur. Sermayenin Ego'sunun sermayelerin öznelliğine ve dünya-sermayesi adı verilen Özne'ye dönüşebilmesi için emek-zamanı ile emek-zamanı olmayan zaman arasındaki ayrım elzemdir.

Zamansal düzeyde çözümlediğimizde, Ego için zaman, sonsuzdur; o, kendisini zamana aşkın bir sonsuzluk olarak düşünmeye mecburdur; özneler ve Özne ise zaman ile mekân arasındaki karşıtlık rejimine yerleşirler. Değerlenme zamanının üretilmesi, ancak değerlenmeme zamanının da üretilmesiyle mümkündür. Bu yüzden, sermayenin sembolik alandaki yapısı dikotomilerle ve Marx'ın belirttiği anlamda bölünmelerle mümkün olabilir. Sefalet ile lüks dikotomisi, gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı dikotomisiyle paralellikler taşır ve elbette burada kapitalizmin aksiyomatiği mülkiyet ilişkilerinden ayrı çözümlenemez. Araştırmamız, bu mülkiyet ilişkilerinin, kapitalist zaman ekonomisindeki işlevlerini çözümlemeye çalışmaktadır. Bu yüzden boş zamanı ancak mülkiyet sahibi sınıfla ilişkili olarak düşünebiliriz. Emekçiler için sembolik alanda boş zaman yoktur; fakat bir serbest zamandan söz edilebilir. Hatta serbest zaman *herkesin* zamanı olarak belirlendiği ölçüde, toplumsallaşmış insanlığın yani insan toplumunun zamansallığını belirler. Marx'ın kullanılabilir zaman kavramının analizi için şimdi bir adım daha atmamız gereken noktaya ulaştık. Fakat kullanılabilir zamanın üçüncü işlevine geçmeden önce, burada bir ortodoks tavrın da eleştirisini de kısaca yapmamız gerekiyor. Arzuyu sembolik alanda, emeği ise politik ekonominin kurucu kavramı olarak kodlayan yaklaşımların aksine, arzu ile emek ilişkisini gerçeklik ilkesini kuran iki kuvvet alanı olarak düşünüyorum. Oysa hem burjuvazinin imgesi olan dünya da hem de sermayenin hareket ettiği ve değerini genişlettiği piyasa dünyasında arzu ve emek, kendi kudretleri sermayenin toplumsal gücü olarak kodlanan iki ekseni oluştururlar. Bu açıdan sermayenin ayna evresinde ve sembolik düzeyinde arzu ile emek daima karşı karşıya getirilmiştir. Ortodoks tavır, bize, arzulama sürecinin Yasa tarafından ketlenmeden kendi nesnelerine sembolik düzeyde ulaşamayacağını ve emek

sürecinin de sömürü düzenine girmeden kendi gerçekliğini kazanamayacağını söyler. Bu bir betimleme olarak doğru görünür. Oysa ne emek ne de arzu, sembolik düzeyin aparatlarından ibarettir; bu iki toplumsal kuvvet vektörü, Lacancı bir terimle, ancak Gerçek olarak ortaya çıkarlar. Gerçek burada Lacancı bir terim olarak görünür; ancak ben, Gerçek olanı, sembolik alandaki bir kırılma dolayısıyla oluşan bir alan olarak değil; *clinamen*den doğan bir sapmalar bloğu olarak ele alıyorum. Bu yüzden sembolik olanın ancak sapmaların baskılanmasıyla kurulabileceğini, düzen olarak karşımızda beliren sistemlerin de sapmanın düzeni olarak ortaya çıktıklarını ifade ediyorum. Kısacası, Gerçek, sembolik olandan bir sapma değildir; aksine, sapma, Gerçektir.

Bu çözümlemeyi daha açık kılmaya çalışalım: *Piyasa*, sermayenin sembolik alanıdır; oysa onun gerçekliği, bir yanlarıyla yerli-yurtlulaştırılmış veya merkezcil olan diğer yanlarıyla ise yersiz-yurtsuzlaşma içindeki merkezkaç kuvvetlerin, arzu ile emeğin üretimleriyle varolur ve örgütlenir. İmgesel düzeyde bir piyasa yoktur. Burada ortaya çıkan sermaye kavramı, ancak üretken sermaye biçiminde vardır; yani sermaye, sonsuz değer genişlemesi gibi bir imge tarafından büyülenmiştir; bu yüzden de tüm toplumsal zamanı kullanılabilir zaman biçiminde kavrar. Bu düzeyde kullanılabilir zaman doğrudan doğruya sermayenin potansiyel değerlenme zamanıdır. Ancak metanın henüz üretilmediği ve dolayısıyla M'-P' hareketinin gerçekleşmediği bir evrede, sermaye M' ile M arasındaki farkın sonsuz olabileceğini varsayar. Oysa bu farkı üreten ancak emek olabileceğinden; sermaye için tek yansıtıcı yüzey emektir; ancak onun aynasında kendi sonsuz genişleme eğilimini görebilir. Fakat hiçbir kapitalist, piyasadaki dengeleri gözetmeden üretim yapamayacağına göre bu evre de aslında sembolik düzey tarafından koşullandırılır ve dolayısıyla her sermaye maksimum değer üretecek şekilde yapılandırılır. Sermayenin tarihsel gelişiminde ayna evresi hiçbir zaman ilk evre olmamıştır; üretilen *ortalama değer* daima *piyasadaki değere* tabi olmuştur. İmgesel düzeyde arzu, sermayenin emekle özdeşlik arzusudur; sermayenin kendisini canlı emek gibi üretken gördüğü ânlar, yani canlı emeği kendi zamanına tabi kıldığı ânlar işte bu imgesel yapıyı oluşturur. Fakat meta, meta olarak, bir kez üretildiği anda, zaman sembolik düzeyde bir sınırlama olarak

belirir ve değerlenme zamanının kurulabilmesi için şimdi değerlenmeme zamanı gibi bir hat ortaya çıkar. Dolaşım alanın artı-değerin gerçekleştirildiği hareketleri taşıması da bundandır. Üretim alanındaki hareket artı-değeri maksimum düzeyde üretmeye hedeflenebilir; ancak eğer dolaşım alanı bunu kaldıracak kapasitede değilse üretilen değer sermayenin bünyesine yeniden taşınamaz. Kapitalizmin, bir ticaret kapitalizmi olarak doğuşu ile P-M hareketi arasındaki bağlantı, Marx tarafından incelikle çözümlenmiştir. Sermayenin ayna evresinin ilksel bir süreç olamaması da bununla doğrudan ilgilidir; para, para-sermaye biçimini almadığında sermayenin devresel hareketleri izlenemez. Para-sermaye formu oluşmadığı sürece, para, en iyi ihtimalle M-P-M' gibi dolaşım süreçlerinde bir aracı role bürünebilir. O hâlde salt üretim alanındaki sermaye, imgesel bir planda çalışabilir ancak değerin biçimleri ancak piyasada ve piyasa ile kendi yapılarına kavuşurlar. Üretken sermaye biçimi bile, kendi hareket dinamiği için, piyasayı ön şart olarak varsayar. Böylece imgesel ve sembolik düzeylerde, artı-değerin üretilme ve üretilen artı-değerin sermayeleştirilme süreçleri, kullanılabilir zamanın iki işlevi üzerinden yukarıdaki gibi çözümlenebilir. Ancak hâlâ sermaye düzeni için Gerçek olanın ne olduğu ciddi bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Gerçek, bu düzenin krizler ve bunalımlarla, çöküşler ve savaşlarla karşılaştığı yıkım ânlarına mı işaret eder? İmgesel olanı önsel bir aşama olarak almadığım gibi, sembolik olanı da dilsel veya kültürel alan olarak kodlamıyorum. Bu yüzden Gerçek, bir sapma olarak kavranamaz. Sermayenin sembolik düzeninin yeniden kurulduğu eşikler benim açımdan Gerçek olanın eylemlerini tespit etmeye yaramamaktadır.

Çözümlememize göre sapma Gerçektir ve ancak iki toplumsal kudret olan arzu ile emeğin merkezkaç kuvvetleri bakımından anlaşılabilir. Gerçek, ne sermayenin sonsuz genişleme eğilimine ne de piyasanın değer bağıntılarına tabidir. Onun varoluşu, imgesel ve sembolik düzenin varoluşunun ön şartıdır; ancak bu Gerçek, üretilen gerçekliğe aşkın, bağımsız bir kavramsal varoluş da değildir. Kapitalizm, kendi tarihi boyunca, Gerçek olanı İmgesel ve Sembolik düzeylerde örtbas etmek için birçok strateji geliştirmiştir. Ancak bunların hiçbiri, sapmanın toplumsal üretkenliğini ontolojik olarak ortadan kaldıramamıştır. Sapmayı düzene çeviren her

hamle, onun kendi gerçekliğini başka bir alana kaydırmasına sebep olur. Arzu ve emek, bu açıdan, sömürülen iki toplumsal kudretten ibaret değillerdir; imgesel düzeyde sermayenin arzusu emeğin aynasında değerin sonsuz genişlemesi biçiminde görünür; sembolik düzeyde ise arzu ihtiyaçlara, emek ise ücretli performansa indirgenmiştir. İşte benim ortodoks dediğim yaklaşım da, bu bağlamda, arzu ile emek arasındaki karşıtlığı pekiştirerek, birini sembolik alandaki ihtiyaçlara indirgeyen, diğerini ise kapitalist politik ekonomideki ücretli emek olarak belirleyen anlayışa tekabül eder. Buradaki bir diğer hata da politik ekonomiyle sembolik alan arasındaki bağıntıların yok sayılmasıdır. Sembolik alan, bireyin psişik dünyasındaki anlam katmanlarının, kod ve kimliklerin oluştuğu ya da ahlaki ve kültürel dünyanın temellerinin örüldüğü, dilsel bileşenlerden ibaret olmadığı gibi, bir başka deyişle, sembolik alan arzunun Yasaya boyun eğerek kendi nesnelerine yönelimini gerçekleştirdiği, emeği tamamen dışlayan mutlak bir tabiiyeti örneklemediği gibi; politik ekonomi de emeği, ücretli emek olarak kodlamaya mahkûm olan, her işlemiyle ekonominin ihtiyaçlar ile kaynaklar arasındaki denge üzerinden kurulması gerektiğini kanıtlayan ve arzuyu tamamen dışlayan bir altyapıdan ibaret değildir. Ortodoks yaklaşım, arzuyu, bireyin psişesine kaydeder ve onun toplumsallığını örtbas eder; emeği ise *bireyin* (atomize olmuş!) toplumsallığına kaydeder ve toplumsallaşmış bireyin (üretici sapmanın) oluşturabilecek merkezkaç kuvvetleri göz ardı eder. Amacım, emek ile arzunun yeni bir ittifakını doğurma olanağı taşıyan, bir başka toplumsallığı, sapmanın ürettiği bir toplumsallığı, özgür zaman kavramı olarak düşünceye getirmektir. Bunun düşünülebilir kılmak için önümüzde uzun ve meşakkatli bir yol var. Bu (elimizde herhangi bir haritası olmayan) yoldaki ilerleyişimizi, şimdi, kullanılabilir zamanın üçüncü işlevine gündeme getirerek sürdürelim. Kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarına ilişkin, Marx'la birlikte yürüttüğümüz çözümlememizin son derece kritik bir ekseni burada karşımıza çıkıyor. Önce bu üçüncü işlevin mantıksal formuna bakalım. Kullanılabilir zamanın birinci işlevi tümel olumsuzlama, ikinci işlevi tikel olumlama olmasına karşın üçüncü işlev tümel olumlamadır. İşte bu yüzden ilk işlev bize *hiçkimse*nin zamanını, ikincisi *bazıları*nın zamanını verirken, üçüncü işlev *herkes*in zamanını düşünmeyi

olanaklı kılar. Nedir bu herkesin zamanı? Marx için herkese ait olan zaman, serbest zamandır. Peki, kimdir bu *herkes* ve Marx'ın kullanılabilir zaman çözümlemesinde nasıl bir hatta yerleştirilebilir?

Önce *Grundrisse*'deki şu ifadelere yakından bakalım: "Tüm toplumla ilgili olarak, kullanılabilir zamanın yaratılması, aynı zamanda, bilimin, sanatın vb üretilmesi için gerekli-zamanın yaratılmasıdır."[365] Buradaki "tüm toplum" ifadesine dikkatle yaklaşmamız gerekiyor; çünkü kullanılabilir zamanın üçüncü işlevi, hiçkimseyi ya da bazılarını değil herkesi ilgilendirir. Ancak söz konusu herkes, şimdi karşımıza belirli bir sınıfa ait bir varoluş olarak çıkmaz; Marx'ın serbest zaman kavramı, bir yönüyle, sınıfların aşıldığı, komünist toplum ufku içerisinde anlaşılabilir. Şimdi karşımızda ne *sermaye için* kullanılabilir *homojen toplumsal zaman* (birinci işlev, tümel olumsuzlama, hiçkimse) ne de *burjuvazi için* kullanılabilir *boş zaman* (ikinci işlev, tikel olumlama, bazıları) vardır; herkes, kullanılabilir zamanı *kendisi için serbest zaman* (üçüncü işlev, tümel olumlama, herkes) olarak yaşayan komünal öznedir. Fakat serbest zamanın tüm içeriğinin post-kapitalist topluma ait olduğunu söylemek de acelecilik olacaktır. Marx'ın serbest zaman kavramı burjuva toplumundan insan toplumuna veya burjuva insanlıktan toplumsallaşmış insanlığa doğru bir kopuş sürecini ifade eder. Bazıları, hiçkimsenin bir sapmasıdır. Herkes ise hem bazılarının hem de hiçkimsenin sapmasıdır. O, bir yurttaşlar toplumunu değil, bir insan toplumunu, toplumsallaşmış bir insanlığın gelişim sürecini ifade eder. Marx'ın Feuerbach üzerine onuncu tezinde bu insan toplumu ve toplumsallaşmış insanlık fikrini açıkça görebiliriz. Bu noktada *Feuerbach Üzerine Tezler* ile *Grundrisse* arasında geçen sürede Marx'ın düşüncesinde birçok düzeyde kopuşlar gerçekleşmiştir ancak onun düşüncesi için bu kopuşlar birtakım sorunsalların süreklilik koşulu olarak da anlaşılabilirler. Marx'ın düşüncesindeki süreklilikler ve kopuşlara ilişkin bu tartışmayı ileride yeniden ele alabiliriz; ancak öncelikle zamansallık analizimiz açısından bu insan toplumu fikri ile serbest zaman arasındaki bağlantıya yakından bakmamız gerekiyor. Kullanılabilir zamanın üçüncü işlevi,

[365] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 427)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

Marx tarafından, serbest zamanın kavramsal temelini örmek üzere harekete geçirilmiştir ve bu esnada özne kavramı da, kendisini değiştirme kudretine sahip bir özne olarak, Marx'ın düşüncesinde, yeni bir sorun biçiminde kendisini gündeme getirmiştir. Her kopuşta kendini yenileyen bu sorun toplumsallaşmış insanlık fikrinin Marx'ın düşüncesine taşıdığı sorundur. Bu sorunun merkezinde "insan toplumu" kavramı yer alır, çözümlememize göre insan toplumu ancak hiçkimsenin ve bazılarının sapması biçiminde yani herkes olarak düşünülebilir. Şimdi Marx'ın insan toplumu hakkındaki ifadeleriyle bir diyalog kurmaya çalışalım ve bu kavram ile serbest zaman arasında nasıl bir bağlantı olduğunu araştıralım: "Eski materyalizmin bakış açısı burjuva toplumdur, yeni materyalizmin ise insan toplumu, ya da toplumsallaşmış insanlıktır."[366] Marx'ın yeni materyalizmi, kapitalist zaman ekonomisinin dikotomilerini ortadan kaldıran ve *différance*ın paralojik kullanımlarına son verme hedefini içinde barındıran bir ufku kendi bakış açısı olarak alır. Bu yüzden insan toplumu, bir taraftan, *bazıları*nın üretim araçları üzerindeki mülkiyeti üzerinden kurulan hiyerarşiyi *herkes*in anonimliği içerisinde ortadan kaldırırken, diğer yandan da yeni bir bireyin ortaya çıkışını müjdeler. Bu birey, toplumsallaşmış insanlık olarak *bireyleşmiş* olan komünal varlıktır. Ancak böyle bir bireyin varolabilmesi için kapitalist zaman ekonomisinin dikotomilerinin ortadan kaldırılması da yetmez; toplumsallaşmış insanın bakış açısının serbest zaman içerisinde kurulması gereklidir. Bu anlamda kullanılabilir zamanının üçüncü işlevi önceki iki işlevin aksine kapitalist değer-merkezini parçalamak zorundadır. Peki, toplumsallaşmış insanlığın, bu yeni bireyin bakış açısının kurucu kavramı olan serbest zamanın kapitalist değer-merkezine müdahalesi nasıl çözümlenebilir? Marx'a göre serbest zaman kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını aşan bir öznelliğin doğumunu nasıl ifade edebilir?

Burada öncelikle Marx'ın düşüncesinin izini kullanılabilir zamanın üçüncü işlevi üzerinden süreceğiz. Kullanılabilir zamanın üçüncü işlevi, ilk işlevin toplumsal zamanı *sermaye için* zamana çeviren paradigmasını tümüyle terk eder ve böylelikle

[366] Marx, K. (2010d). *Theses on Feuerbach (Original Version) (s. 30). Marx&Engels Collected Works, Volume 5, Marx and Engels (March 1845-August 1847).* çev. Clemens Dutt, W. Lough, C.P. Magill. Lawrence&Wishart.

sermaye kavramı ile zaman kavramı arasındaki dolaysız bağıntıları sorunsallaştırır. Tüm toplumsal zamanı kendi değerlenme zamanına çeviren birinci işleve karşı serbest zaman, kapitalist değer-merkezinin kurucu kavramına, yani değerin bir toplumsal ilişki olarak üretimine müdahale eder. Serbest zamanın *herkes için* mümkün olduğu bir insan toplumunda değerlenme zamanı gibi bir kategoriden söz etmek olanaksızdır; fakat toplumsal zamanı homojen, ölçülebilir ve harcanabilir hâle getiren bu işlev, yani sermaye için kullanılabilir zaman olarak kullanılabilir zamanın işlevi, değer-merkezindeki sapmalara rağmen, serbest zamana bu harcanabilirlik işlevini taşıyabilir. İşte serbest zaman kavramının ikircikli yan da burasıdır. Serbest zaman hem değerlenme zamanının ortadan kaldırılmasına ve dolayısıyla bir toplumsal ilişki olarak sermayenin varoluşuna saldırır hem de kapitalizmin kullanılabilir kıldığı zaman üzerinden kendi tanımını bulur. Yani toplumsal zaman, Marx'ın komünist toplum düşüncesinde, sermaye için kullanılabilir zaman değil, herkes için kullanılabilir olan serbest zaman biçiminde karşımıza çıkar. Ancak bu noktada serbest zamanın değer-merkezinin edimsel planına müdahalesi ile onun virtüel planına müdahalesi arasındaki bir ayrım yapmamız gereklidir. Serbest zaman bir yanıyla kapitalist değer-merkezinin kurucu mantığına bir saldırıyı başlatır ve böylece değerlenme zamanına alan açmayan bir toplumsal zaman kavramını gündemimize taşır, ancak diğer yanıyla toplumsal zamanı ölçülebilir, homojen bir nicelik olarak yeniden üreterek, onu, kullanılabilir zamanın sınırlarında yeniden kurar. Bu sebeple, serbest zamanın, kapitalist zaman ekonomisinin edimsel sınırlarını parçalayabilecek güçte olan ve fakat onun virtüel sınırlamalarından kurtulamayan bir kavram olduğunu düşünüyorum. Boş zamanın ve serbest zamanın eleştirilerini yaparken bu analizi derinleştireceğim; şimdi, serbest zamanın, kullanılabilir zamanın birinci işlevinde gerçekleştirdiği sapmanın, düzenden sapma olduğunu, sermaye ilişkisinin kurulamadığı bir toplumsallık içerisinde dahi, ölçülebilir homojen zamanın yeniden üretilebileceğini göz önünde bulundurarak ilerlemeliyiz. Analizimizin bu noktaya ulaşmasının bir sebebi de, sermaye için kullanılabilir zaman karşısında hiçkimse neyse, kullanılabilir homojen toplumsal zaman karşısında da herkesin o olduğunu saptamamızdır. Dolayısıyla herkes, hem hiçkimsenin hem de

bazılarının sapması olarak, düzenden sapmadır, *sapma olarak sapma* değildir. Mantıksal formu bakımından da aynı tümel-tikel ve olumsuzlama-olumlama paradigmasına aittir. Fakat Marx, bize, serbest zamanın, insanın gelişimi için elzem bir alan açtığını söyleyerek, söz konusu insan toplumu ile burjuva toplumu arasındaki ayrımın zamansal boyutunu çözümlemek için bir ipucu daha sunar. Serbest zamanı kullanan insan (bu insan artık proleter ve kapitalist değildir, hatta özgür yurttaş da değildir) kendi varlığının kurucu unsurlarında zorunlu değişimleri başlatır. Artık bir emek-zamanı komutasına tabi olmadığından, toplumsal varlığın yetilerini geliştirebileceği bir alan ortaya çıkmıştır. Marx'ın bilim, sanat ve diğer etkinlikler üzerindeki vurgusunun kaynağında serbest zamanın bu dönüştürücü alanı açması vardır. Şimdi kullanılabilir toplumsal zaman, emek-zamanına çevrilemeyen, bir başkalaşım alanı, toplumsallaşmış insanlığın yaratım mekânı olarak düşünülmektedir.

Gerçekten de, ilk bakışta, sermayenin *khronos*una tabi olmayan bir toplumsal zaman tasarımının doğrudan doğruya özgür etkinliğin zamanına tekabül edebileceğini düşünmekte bir sorun yoktur. Ancak bu sağduyulu düşünme tarzı, serbest zaman kullanılabilir zamanın bir işlevi olmayı sürdürdükçe, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarının nasıl yeniden üretildiğini tamamen örtbas eder. Bu üçüncü işleviyle kullanılabilir zaman, serbest zaman kipinde, sermaye ile zamanın dolayımsız bağlantısını keser (değerlenme zamanını iptal eder); fakat kapitalist zaman tasarımının toplumsal kodlarını bir başka toplumsal belleğe taşımak üzere saklar. Serbest zamanın bir eleştirisi henüz yapılmamıştır; bu zaman kipini komünist toplumun zamansallığı olarak almak, bence, sağduyuya dayalı ve son derece hatalı bir hamledir. Değer-merkezi, zamanı sermayeye tabi kılar; bu değer merkezini parçalayan ancak kullanılabilir ve homojen toplumsal zamanı muhafaza eden bir serbest zaman kavramı sermayeyi zamana tabi kılar. Her iki tabiiyet biçimi de bir muhafaza rejimi oluşturur; serbest zaman, kapitalist zaman ekonomisinin değer-merkezini parçalayarak muhafaza edebilir ve post-kapitalist dünyanın üretebileceği bir başka değer-merkezi içerisinde homojen zamanı toplumsal zamanın aksiyomatiği olarak kurabilir. Yani değer yaratan etkinliği ölçen zaman ortadan kaldırılmış olsa

bile, emek ile arzu arasındaki yeni ittifakı eylem düzeyinde kurma imkânını içerisinde barındırmayan bir zaman tasarımı, homojen zamanın toplumsal zaman üzerindeki tahakkümünü yeniden üretir. Dolayısıyla insan toplumu zamanla (serbest zamanla) özgürleşmiş ancak zamandan (emek-zamanı olmayan zamandan) özgürleşmemiştir. O hâlde şimdi serbest zamanın birinci işleviyle ilişkisi bakımından serbest zamanın yarattığı sorun açık hâle gelmiştir: Serbest zaman kapitalist değer-merkezinin kurucu kavramı olan değerlenme zamanını iptal ederken post-kapitalist dünyanın değer-merkezine kullanılabilir zamanın bir kopyasını taşır ve böylece zaman ile ekonomi arasındaki bağıntıyı sorunsallaştırmaz. Ancak kullanılabilir zamanın ikinci işleviyle serbest zaman arasındaki bağıntı daha paradoksal bir görünüm sunar. Çünkü burada, bir yandan, boş zamanın kişileşmiş biçimi olan burjuvazi ile emek-zamanının kişileşmiş biçimi olan proletarya arasındaki dikotominin ortadan kaldırılması söz konusuyken; diğer yandan, serbest zamanın, kendi içeriğini, "emek-zamanı olmayan zaman" olarak koruması gibi çetrefil bir durum söz konusudur. İkinci işlev bakımından emek-zamanı olmayan zaman boş zamana tekabül eder; ancak serbest zamanın yarattığı sapma düzenden sapma olduğundan onun hareketi dikotomiyi kendi bünyesinde yeniden üretir. Marx'ın kapitalist zaman ekonomisi çözümlemesinde serbest zaman negatif içeriğini korumayı sürdürür; çünkü onun zaman tasarımı, bu ekonominin sınırlarında hareket etmekle birlikte, kapitalizmin değer-merkezinin edimsel sınırları aşan ancak virtüel sınırlamalarına nüfuz edemeyen bir mekânda sıkışır. Zaman, insanın gelişmesine alan açtığında dahi boş bir form olmaktan öteye gidemez. Aslında varlıkların üretildiği bir zaman kavramından bu boş form olarak zamana doğru geçişi, Marx'ın felsefi düşüncesinin en radikal kopuşlarından birini oluşturur. Peki, bu neden bir kopuştur? Marx, serbest zamanı, niçin içeriklendirmeden, boş bir zaman biçiminde bırakır? Yoksa bunun nedeni tam da onun negatif bir belirlenim olmaktan kurtulamaması mıdır?

Kullanılabilir zamanın ilk işlevi açısından gerekli-zaman ile artı-zaman arasında bir ayrım yoktur; ayna evresindeki sermaye tüm toplumsal zamanı değerlenme zamanı değerlenme zamanı biçiminde gördüğünden kendini sınırlayacak hiçbir dikotomiyi

de kendisine bir iç sınır olarak tanımaz. Sermaye bu evrede, *kendinde* değer düzeyinde kalır. Sermayenin, değerlenmeme zamanını kendisinin kurucu karşıtı olarak almayan evresinde, değer-merkezi öz, biçim ve büyüklük arasındaki çelişkileri daha doğmadan sentezlemiştir. Bu yüzden sermayenin değerlenme süreci ve genişleme hareketi kendisi için hiçbir sınır tanımaz. Değer, onu sınırlayan bir başka değerlenme ya da değerlenmeme hareketi dolayımıyla, kendisi olmayana sıçramadığı sürece kendinde kalır. Ancak dolayımın gerçekleştiği düzleme, karşılıklı ilişkiler alanına geçtiğinde (ki aslında onun kurucu ve ilksel alanı burasıdır; fakat sunuş ve yöntem iki ayrı mimariye sahip olduğundan burada önce-sonra ilişkileri ters çevrilebilir gibi görünür); kapitalist zaman ekonomisinin üç temel dikotomisi ortaya çıkar; ilki toplumsal zamanı, değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı biçiminde; ikincisi, gerekli-zaman ile artı-zaman biçiminde ve üçüncüsü ise, emek-zamanı ve emek-zamanı olmayan zaman biçiminde örgütler. İşte kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarına ilişkin araştırmamızın bu uğrak noktasında serbest zamanın bu dikotomik yapılanışlarla ilişkisini gündeme getirerek onun, Marx'ın genel olarak zamana ilişkin kimi pozitif belirlemelerine rağmen, yine bizzat Marx tarafından niçin "boş" ve "negatif olarak belirlendiğini çözümleyebiliriz. Aslında hem kullanılabilir zaman, hem boş zaman hem de serbest zaman bu üç dikotomi açısından ele alınmalıdır. Kapitalist zaman ekonomisinin negatif belirlenimlerle kurulması ancak bu dikotomik yapının çözümlenmesiyle açıklanabilir. Eğer bu zaman ekonomisinin sınırlarını araştırıyorsak bu üç dikotomik düzeyi değer-merkezinin işleyiş eksenleriyle birlikte ele almalıyız. Ancak önce özgür zaman dediğimiz belirlenimsiz zamanın sonuna eklediğimiz *différance* (*d*) ile dikotomi arasındaki ilişkiyi gündeme getirelim. Dikotomi *différance*ın paralojik bir kullanımından doğar. Dikotominin hiyerarşiyle dolaysız bir bağlantısının olması da bunu kanıtlar; çünkü dikotomik bir yapı, farkın kavramını olumsuzlamanın kavramına tabi kılarak, bir yanda kendi oluşumu için diğer terimi olumsuzlayan ile diğer yanda ötekinin oluşumu için kendini olumsuzlayan terim arasında bir hiyerarşi oluşturur. Hiyerarşi, çokluğa verilen bir düzen, bir sıralama ve tasarım meselesidir. Hiyerarşi daha baştan farkı varsayar; ancak dikotomi aracılığıyla onun içeriğini olumsuzun kavramına kaydeder.

Bu açıdan kapitalist zaman ekonomisinin dikotomileri de zamansal farkı, zamansal olumsuzlama olarak kurarlar.

Üç düzeydeki bu dikotomilerin kaydedildiği düzlemleri şimdi kullanılabilir zaman açısından ele alabiliriz. Ancak burada bir ayrımı daha göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Boş zaman, kullanılabilir zamanın ikinci işlevi olarak alındığında başka bir kavrama; boş zaman olarak boş zaman biçiminde düşünüldüğünde ise bir başka kavramsal temele gönderme yapar. Tıpkı bunun gibi, serbest zaman da kullanılabilir zamanın üçüncü işlevi olarak alındığında dikotomilerin bir düzeyine, serbest zaman olarak serbest zaman biçiminde alındığında ise bir başka düzeye işaret eder. Marx'ın zaman kavramlarının, özellikle toplumsal artı-zamana ilişkin kavramlarının taşıdığı muğlaklığın bir sebebi de bu üç dikotomi düzeyindeki farklı işlevlerinden kaynaklanır. Şimdi kullanılabilir zamanın yukarıda sözünü ettiğimiz üç işlevini göz önünde bulundurarak bu üç dikotomi düzeyini, kapitalist zaman ekonomisinin sınırları açısından tespit edebiliriz. Birinci dikotomi değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı biçiminde, sermayenin üretim için harcadığı zaman ile dolaşım için harcadığı zaman arasındaki karşıtlık üzerinden kurulur. Sermayenin ayna evresinde, yani onun kendinde değer alanında kaldığı salt üretim evresinde bu tür bir ikili yapılanış yok gibi görünmesine rağmen, kullanılabilir zaman değerin sonsuz genişleme eğilimiyle açık bir çelişkiyi gündeme getirir. Sonsuz, sermayenin kullanılabilir zamanı gibi göründüğü anda kötü sonsuz hâline gelmiştir ve dolayısıyla sonlu olana referans vermeye başlar. O hâlde kullanılabilir zaman daha ilk işlevini yerine getirirken kullanılabilir olmayan zamanı bir ön şart olarak kendisine eklemleyen bir aksiyomatiğe yerleşir. Değerlenme zamanı sonsuz olarak kurulamadığı anda, sermaye sonluyu sonsuza ekleyerek, sermayenin sonsuzunu sonlulaştırır ve buradan hareketle sermaye için kullanılabilir zamanı da değerlenme hareketi için kullanılabilir olmayan zamanla sentezleyerek ilerler. Bu bağlamda birinci işleviyle kullanılabilir zaman, her ne kadar sermayenin ayna evresinde ortaya çıkmamış gibi görünse de, değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanını dikotomik olarak böler. Değerlenmeme zamanı, sermayenin artı-değeri gerçekleştirmek için zorunlu olarak kat etmesi gereken mekândır; dolayısıyla burada

harcanan zamanın kullanılabilir olmamasının anlamı, onun artı-değer üretmemesidir. Fakat ilk işleviyle tüm toplumsal zamanı değerlenme zamanı olarak kuran birinci işlev, nasıl oluyor da bu dikotominin oluşmasına sebep oluyor? Bu oldukça kritik bir sorudur ve ancak radikal bir tersine çevirme ile yanıtlanabilir. Sermayenin ayna evresinin ya da kendinde değer sürecinin ilksel olmadığını ve piyasa üzerinden belirlenen üretim aşamasında şekillendiğini daha önce ifade etmiştik. Bu açıdan dikotomi sermayenin değerlenme sürecinde sonradan oluşan bir yapılanış değildir; aksine, o, sermaye kavramının zaman kavramıyla ilk temasında oluşur. Çünkü sermaye, zamanı ancak nesneleştirdiği ölçüde absorbe edebilir;[367] oysa canlı emeğin zamanı sürekli olarak merkezkaç bir hareket çizgisi yaratarak, zamanı sermaye aksiyomatiğinden kurtarır. İşte sermaye ile emek arasındaki bu ontolojik kapışma, kullanılabilir zamanın ilk işlevinde, değer-merkezini kuran ilişki öbeklerinin kurulma süreçlerine içkindir. O hâlde kapitalist zaman ekonomisinin birinci dikotomisi, sermaye-emek ve sermaye-sermaye ilişkileri içerisinde, bir başka deyişle piyasada yeniden üretilmek üzere aşılmıştır. İmgesel süreç olarak sermaye, sembolik yapı olarak sermayeyi öncelemez; sembolik süreç olarak sermaye de imgesel yapı olarak sermayeyi tamamen ortadan kaldıramaz. Rekabet ve tekelleşme süreçlerinde bu

[367] Sermayenin zamanı bir "ölçü" olarak tasarlaması konusunda Antonio Negri'nin kritik bir itirazı vardır: "Zaman kapitalizmin bakış açısından kendini kolektif olarak sunar: Kolektif sermaye, kolektif işçi vb. Ancak bu basit bir işlem değildir. *Sermaye, ölçü olarak zamanı yıkarak, zamanı kolektif töz olarak kurar. Bu kolektif töz bir antagonist özneler çokluğudur*." [Negri, A. (2003). *Devrimin Zamanı (s. 60)*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı]. Negri, sermayenin zamanla ilişkisini bu kolektif tözün oluşumu açısından incelerken, Marx'ın izlediği yolu takip eder ve toplumsal zamanın sömürüsü içerisinden bu sömürüyü yıkacak öğeleri çıkarmaya koyulur. Benim analizime göre, bu kolektif töz tam da sermayeleşmiş zamandır, yani sermayenin zaman ekonomisi içerisinde tükettiği ve kendi değerlenme zamanına çevirdiği ortak zamandır. Buna karşı durabilecek bir ontopolitik hat, ölçü olarak zamanın feshedildiğini ve kolektif töz olarak zamanın antagonist içeriğinin vurgulanması yoluyla örülemez. Sermayenin ölçü olarak zamanı kapitalist değer-merkezi tarafından korunmakta ve toplumsal zaman üzerindeki kavgada dikotomilerin kullanımı bağlamında yeniden üretilmektedir. Benim çözümlememe sermaye ölçü olarak zaman ile kolektif töz olarak zamanı eş zamanlı olarak kullanmaktadır. Bize ölçü olarak görünen zaman, kolektif zamanın tahakküm altına alınışını gösterir; bize kolektif töz olarak görünen zaman ise *khronos*un damgasını sırtında taşımaktadır. Sorun, zaman ekonomisinin "ölçü" olarak zamandan "kolektif töz" olarak zamana doğru hareketinden doğması beklenen bir olanakla ilişkili değildir. Yapılması gereken, ne kapitalist ne de komünist zaman ekonomisine ait olan özgür zamanın izin sürmektir. Ölçü, özgür zamanın yaşanan zaman boyutuna, töz ise onun yaşayan içeriğine gönderme yapar. Her ne kadar bu biçimde kavramsallaştırmasa bile, Negri'nin bu iki yönü ayırt etmesi değerlidir; fakat sermaye düzeninde kolektif tözün ölçüyü yok ettiğini söylemek son derece hatalı bir yorumdur. Ölçüyü yok edebilecek tek şey, yaşayan zamanın yaşanan zaman üzerindeki belirlenimleri çözme gücüdür. Bunun için zamanın tözsel yönünün değil onun ekonomiye tabi kılınamayan dinamik yönünün gündeme getirilmesi gerekir.

imgesel ve sembolik süreçlerin birbiri içerisinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Sermayeler arasındaki rekabetin güçlendiği dönemlerde, piyasa, sembolik bir alan olarak, dikotomik zamanı sermayenin karşısına bir sınır olarak çıkarır; oysa tekelleşmenin tamamlandığı dönemlerde sermaye, salt üretim alanında, kendisi için kullanılabilir olan tüm toplumsal zamanı kendi değerlenme zamanı şeklinde imgeleyerek, bir sınırlama olarak kavrar. Sınırların yer kaplayan varlıklar için, sınırlamaların ise mutlak olmayan büyüklükler için kurulduğunu düşünürsek, sermaye imgesel süreçlerde kendisini sonsuzlaştırma eğilimini tüm toplumsal zamana dayatmak zorundadır; başka türlü kendi imgesinden bir dünya yaratma hedefini kendi varlığının aynasına yansıtamaz. Kapitalist zaman ekonomisinin ilk dikotomisi, sermayenin sonsuzdan kovulup kötü sonsuza mahkûm olduğu, zamanla ilk temasına içkin olduğundan, kullanılabilir zaman sermaye için hem değerlenme zamanını hem de henüz değerlenme zamanına çevrilmemiş değerlememe zamanını içerir. Ancak buradaki kritik nokta, değerlenme zamanının bizzat kendisinin, olumlama formundaki bir olumsuzlama olmasıdır. Nasıl mümkün olabilir bu? Kullanılabilir zaman, bu ilk dikotominin soykütüğünde, değerlenmeme-zamanı-olmayan olarak değerlenme zamanıdır. Yani görünüşteki olumlama, daha baştan olumsuzlanmış bir terimin bir kez daha olumsuzlanmasıyla türetilmiş, pseudo-olumlamadır; olumsuzlamaya referans veren bir olumlamadır. Dikotomi bir yandan hiyerarşiyle ittifak hâlindeyken diğer yandan da olumsuzlamaya tabidir. Bir dikotominin hiçbir terimi, hiçbir mevkisi kendini olumlayan, kendi içeriğini bizzat kendindeki farktan türeten bir yapılanış sunmaz; zaten farklılaşarak kendini kuran varlık, etkileşim hâlinde varolduğu *socius*un kurucu bir öbeği olarak, bu tip bir dikotominin kendisine verdiği mevkilerden sürekli olarak taşacağından, onun sınırları olumsuzlamayla belirlenemez. Oysa kapitalist zaman ekonomisindeki tüm kavramlar olumsuzlanabilir ve tekrar olumsuzlanarak belirli bir dikotomiye bağlanabilirler. Bu yapılanışın kaynağında toplumsal *değer* ilişkisi yatmaktadır. Şimdi değer kavramının oluşumu açısından ilk işleve tekrar bakabiliriz. Değerin iki kurucu parçası olduğunu, bunlardan birinin kullanım-değeri ve diğerinin de mübadele-değeri olduğunu biliyoruz. Ancak değer bunlardan hiçbirine

indirgenemeyen sentetik bir bütündür; yani kapitalizmde değer, kullanım-değerinin mübadele-değerini taşıması ve mübadele-değerinin de kullanım-değerini farklılaştırmasıyla birlikte metalar dünyasında oluşan sembolik yapının adıdır. Bir metanın değeri, onun içerisinde cisimleşen ortalama emek-zamanıyla belirlenir; fakat onun piyasa değeri hiçbir zaman bu ortalama değer ile tam olarak çakışmaz.[368] Bu çakışmama, piyasanın özgül şartları tarafından oluşturulan, değerlenme ve değerlenmeme süreçlerine bağlıdır ancak benim açımdan buradaki önemli olan nokta, birinci dikotominin bakış açısından değerin metalar arasındaki yansıtıcı ilişkiyi, yani hepsinin ortak bir öz varsayarak paranın dev aynasında bir denkleme oturtulmasını değil, artı-değerin kötü sonsuza tabiiyetini yaratmasıdır. Buradan hareketle birinci dikotomi, değerlenme ve değerlenmeme gibi iki farklı süreci aynı olumsuzlama süreci içerisinde kurar; çünkü onun asıl olumsuzladığı şey, sonsuzun kendisidir. Sermaye, değeri sonsuzlaştırmaya çalışırken sonsuzu olumsuzlar; onu kötü sonsuz biçiminde kurarak, kullanım-değerinin mübadele-değerine çektiği mutlak sınırda değer kavramının uçurumunu bulur. İşte bu mutlak sınırın aşılması, artık değerlenme ve değerlenmemeyi değil bizzat değersizleşmeyi yaratır. Kuşkusuz sermaye tüm organik süreçlere müdahale ederek bu mutlak sınırı yükseltmeye, kullanım-değerinin mübadele-değerini daha uzun süre taşıyabilmesi için her türlü müdahaleyi yapmaya eğilimlidir, fakat her müdahale, bir etkinlik olarak sermaye, emek-gücü ve zaman demektir, dolayısıyla minimum zamanda maksimum değer üretme eğilimindeki sermaye için, bu eğilimi gerçekleştirmek için yaptığı her müdahale minimum ile maksimum arasındaki mesafeyi kısaltır. Şimdi minimum ve maksimum arasındaki mesafe, ortalama değerden piyasa değerine doğru

---

[368] Ortalama değer ile piyasa değeri arasındaki farklılaşma Marx'ın açıkça vurguladığı bir eksendir: "Metaların emek-zamanı ile belirlenmiş değeri, onların yalnız *ortalama değeri*dir. Metanın *piyasa değeri*, bu ortalama değerden her zaman farklıdır ve her zaman bunun üstünde ya da altındadır." [Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 204)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books]. Değerin bu farklılaşmasının bir sebebi de M-P-M ve P-M-P şeklindeki kronolojik dizilere içkin süreksizliktir. Piyasadaki bu farklılaşmanın tek sebebi arz-talep dengesi değildir; bir metanın piyasaya ulaşmak için harcadığı süre ile o metanın kullanım-değerinin zamansal sınırı arasındaki bağlantı değerin farklılaşmasındaki etkin bir faktördür. Diğer yandan metaların piyasaya ne kadar erken gelirlerse o kadar avantajlı oldukları da söylenemez. Piyasa burada değer-merkezinin farklı bir biçimde yapılanmasını sağlar; öyle ki sermayenin sembolik evresi onun ayna evresini daima koşullar ve ortalama değer kendisini piyasa değerine tabi kılınmış olarak bulur.

belirlenmeye başlamıştır. İlk dikotominin krizi değerlenme ile değerlenmemenin birbirini olumsuzlaması değil, değersizleşme gibi bir sürecin kapitalist zaman ekonomisinin mantığına sıçramasında kaynaklanır. Burada kullanılabilir zaman, değersizleşme gibi bir süreç tarafından kesintiye uğratılmıştır, çünkü değersizleşme süreci, sermaye ile zamanın dolaysız bağlantısının arasına Doğanın kendisini yerleştirir. Tuhaf ama ekmeğin bayatlıyor olması, demirin paslanıyor olması, kapitalist zaman ekonomisinin ilk dikotomisi için bir kriz yaratır. Demek ki ilk dikotomi değeri kurabilmek için, değerlenmeme ve değersizleşme gibi iki özgül durumu varsaymak zorundadır. Böylece kullanılabilir zaman (değerlenme zamanı) şimdi sermaye için henüz kullanılabilir olmayan zaman (değerlenmeme zamanı) ile sermaye için artık kullanılabilir olmayan zaman (değersizleşme süreci) arasındaki gerilime yerleşir. Peki, kapitalist değer-merkezi bu ilk dikotomiyi nasıl kavrar?

Değerlenme zamanı açısından değerin özü ile değerin büyüklüğü arasındaki bağıntı lineer ve doğru orantılıdır; ancak değerlenme zamanı değerin biçimini üretken sermaye olarak kurmak zorundadır. O hâlde değerlenme zamanı tek başına alındığında, diğer iki değer-biçimini ve dolayısıyla sermaye hareketinin tamamını göstermez. Değerlenmeme zamanı, sermayenin içerisinde hareket ettiği diğer değer-biçimlerini de içerdiğinden, ilk dikotominin kurulması değer-merkezinin oluşumu için elzemdir. Değerlenmeme zamanı boyunca değer-özü ve değer-büyüklüğü, üç değer-biçimi içerisinde taşınarak korunur ve böylece sermaye değersizleşme sürecine karşı bu dikotomiyi kurar. Eğer değersizleşme süreci –yani cisimleşmiş değer büyüklüğünün taşınamayarak ortadan kalkması– dikotomiyi parçalarsa, değer-merkezinin buna tepkisi, ortalama değer ile piyasa değeri arasındaki farkı ikincisi aleyhine açmak ve dolayısıyla sermayenin devir sürecini hızlandırmak için piyasayı daha hızlı kat etmek olacaktır. Çünkü değersizleşme süreci boyunca geçen zaman, sermaye için *mutlak* olarak kullanılabilir olmayan zamandır, değerlenmeme zamanı ise değerlenme zamanına çevrilebilir bir nicelik olarak örgütlenir. Kapitalist dolaşım zamanını kısaltarak elde ettiği zaman fazlasını üretim alanına kaydırarak, bir başka deyişle devir zamanını sabit tutup onun kısımları arasındaki oranı üretim zamanını arttırmak üzere değiştirerek, değerlenmeme zamanını değerin üretildiği zamansal

niceliğe tercüme etmeye eğilim gösterebilir. Fakat burada önemli olan nokta, kapitalist zaman ekonomisinin bu dikotomisinin değersizleşme süreci tarafından sürekli olarak tehdit edilmesi gerçeğidir; her kapitalist, ürettiği artı-değeri genişletilmiş yeniden-üretim süreci içerisinde sermayenin bünyesine eklemeye çalışırken bu değersizleşme tehdidini karşısında bulur. Demek ki ilk dikotomi ancak bu değersizleşme sürecini dışarıda tutabildiği süreci yeniden-üretilebilmektedir, dikotomiyi ortadan kaldırma kudretine sahip tüm olgular ise sermayenin zamanla ilişkisine içkindirler. İlk dikotominin bakış açısından, sermaye, zamanla dolaysız bir bağıntı kurarak zamanı kendi değerlenme ve değerlenmeme zamanı biçiminde örgütleyebildiği ölçüde, toplumsal zamanı da sermaye için kullanılabilir zaman hâline getirir. Ancak mutlak olarak kullanılabilir olmayan, harcanabilir ve nicelenebilir olmayan bir zamansallık, kendisini, değersizleşme süreci içerisinde sürekli olarak gösterir ve değer-merkezinden dışarı doğru kaçar. Tahakküm altına alınmaya çalışılan Doğanın zamanı, burada sermaye ile *senkronik* değildir. Kapitalizmin bir ayrıt edici özelliği kullanım-değeri ile mübadele-değerini senkronize etmesidir; piyasadaki her işlem hem diakronik hem de senkronik olarak çözümlenebilir, fakat eğer kullanım-değerinin koymuş olduğu mutlak sınır dolaşım zamanı tarafından aşılırsa senkronizasyon ortadan kalkar. Bu da sermayenin *khronos*unun Doğanın zamanı karşısına kendini olumsuzlamak zorunda olduğu, anakronik bir düzeye işaret eder. Değer-merkezi, sermayenin *khronos*unu çizgisel ve döngüsel düzeyde kuramadığı anda, bu anakronizm, meta-biçimi açısından malların piyasaya geç veya erken gelmesi veya gönülsüz meta-ikmali şeklinde, para-biçimi açısından üretken sermayeye dönüştürülememiş bir para-yığılımı şeklinde ve son olarak üretken sermaye biçiminde ise emek-zamanı ile değerlenme arasındaki doğru orantının sağlanmaması şeklinde karşımıza çıkar.

Değer-merkezinin asıl görevi, ilk dikotomi açısından, değerlenme ve değerlenmeme zamanı arasındaki oranı ilki lehine dönüştürerek, değersizleşme sürecini ortadan kaldırmak ve bunu başarmak için değerin kurucu öğeleri arasındaki senkronizasyonu sağlamaktır. Senkronizasyon sağlanamadığında, ancak genişleyerek kendini koruyan sermaye ilişkisi, zaman-mekân krizleriyle karşılaşır ve kendi kavramına yabancı bir

varoluşa sürüklenerek iptal olur. Kapitalizmin kritik bir özelliği de bu senkronizasyon krizlerini, değer-merkezinin diyalektik işlemleriyle dolayımlamasıdır. Bu dolayımlama piyasadaki rekabeti, büyük balıkların küçük balıkları yuttuğu, tekelleşme sürecine dönüştürerek dünya sermayesinin ayna evresini oluşturur. Ancak şimdi söz konusu olan tekil bir sermayenin sonsuzlaşma eğilimi değil, dünya-sermayesinin Yasa'sıdır. Bu Yasa, tüm tekil sermayelerin tabi olmak zorunda oldukları biri mekân-zamansal (*dünyalaştırma*) diğeri zaman-mekânsal (değerin sonsuz genişlemesi) iki izlenceden oluşur ve kapitalist ekonominin aksiyomatik temeline tutunur. İşte sınırsız ihtiyaçlar ve sınırlı kaynaklar biçimindeki dogmatik ekonomi modelinin bir izdüşümünü bu aksiyomatik içerisinde, zaman ile sermaye arasındaki bağıntıya yansıtılmış biçiminde bulabiliriz. Değer-merkezi açısından, değerlenme zamanı, *zamanın kavramını* dünya sermayesi için sınırlı bir *kaynak* olarak kurar; ancak sermayenin *ihtiyaçları* sınırsızdır ve dolayısıyla kaynaklar ile ihtiyaçlar arasındaki asimetrik ilişkinin kullanılabilir zaman ile bağıntısı da böylelikle gün yüzüne çıkar. Birinci dikotomi açısından zaman, sermayenin sınırsız ihtiyaçları için kullanılabilir olan sınırlı bir kaynaktır. Değer-merkezinin görevi ise şimdi yeni bir evrede yeniden düşünülmelidir; çünkü dikotomi, bir yandan değersizleşme sürecini dışarıda bırakmak diğer yandan da söz konusu asimetriyi kapitalist üretim tarzının ilkesel bir unsuru olarak kurmak üzere, değer-öğelerini örgütlemek zorundadır. Peki ya ne artı-değerin üretildiği ne de onun gerçekleştirildiği toplumsal zaman kısmının birinci dikotomideki yeri nedir? Yani sermayenin devir sürecinin dışında kalan toplumsal zaman, kullanılabilir zaman olarak düşünülebilir mi? Elbette ilk bakışta sermaye buraya nüfuz edemiyor gibi görünür; ancak kapitalizmde sınırlı bir kaynak olarak toplumsal zaman, sermayenin sınırsız ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirildiğinden, bu sorunsalın bir kısmı nüfus ve artı-nüfus eksenine yerleşir. Nüfus ve zaman meselesine ileride değineceğiz; şimdi ilk dikotominin zorunlu olarak ikinciye dönüşümüne bakmalıyız.

İkinci dikotomide toplumsal zaman, gerekli-zaman ve artı-zaman biçiminde bölünmüştür. Fakat burada daha alt düzeydeki dikotomileri de incelememiz gerekir. Çünkü gerekli-zaman, gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanından oluşur; yani

metada cisimleşen toplam emek-zamanından. Dolayısıyla ikinci dikotomi, gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasındaki karşıtlık üzerinden, gerekli-zaman ile artı-zaman arasındaki karşıtlığı üretir. Bu ne anlama gelir? Yani emek-sürecindeki bu bölünme toplumsal zamanın bu dikotomisine nasıl yansır ve onu nasıl belirler? Tartışmanın bu kısmı doğrudan doğruya işgünü sorununa açılır; eğer işgünü sabitse başka bir denklemeler dizisi ve örgütlenmeden söz edilebilir; işgünü uzunluğu değiştirildiğinde ise dikotomi bambaşka bir görünüm sunar. İlk olarak işgünü uzunluğunun uzatılarak değiştirildiğini varsayalım. Bu durumda mutlak artı-değer üretimini arttırmak için sermaye, işgününü uzatarak, toplumsal zamanın gerekli-zaman kısmını artı-zamanı işgal ederek uzatır; ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, gerekli emek-zamanı sabit olmasına rağmen, artı emek-zamanının arttırılması için artı-zamanın emek-zamanına dönüştürülmesidir. İşgünü uzunluğu değiştirildiğinde dikotomi esnek bir görünüm sunar ve artı-zamanın gerekli zamana dönüştürülmesiyle sermaye için kullanılabilir zaman niceliği çoğaltılır. İkinci dikotominin ilk görünümünün karakteristik yanı gerekli emek-zamanının sabit kalmasıdır; yani emekçinin kendi varlığını sürdürmesi için çalışması gereken zaman sabit olmasına rağmen, sermaye için artı-değer ürettiği zaman arttırılır ve bu da onun yaşama zamanının kullanılabilir zamana dönüştürülmesiyle sonuçlanır. Burada bir kavramsal hamle daha yapmak zorundayım. Çözümlememize göre yaşama zamanı, ikinci dikotomi açısından, sermaye için kullanılabilir zamanın karşıtıdır ve dolayısıyla ona bir sınır koyar. Mutlak artı-değer üretiminde yaşama zamanının doğrudan doğruya hedef hâline gelişi, Marx'ın, işgününün doğal sınırlarının ötesine uzatılmasına ilişkin gözlemlerinde son derece açık bir şekilde saptanır ancak yaşama zamanı dikotomiye dışsal bir alan olarak kurulmaz. Kapitalist zaman ekonomisinde yaşama zamanının anlamı, canlı emeğin sermaye için yeniden üretildiği, henüz kullanılabilir olmayan zamandan ibarettir. İşte ikinci dikotominin perspektifinden gerekli-zamanın yayılımsal genişlemesi ile sermayenin genişleme eğilimi arasındaki ilişki de bu yüzden paraleldir. Oysa sermayenin mekân-zamansal yayılımı onun zamanla dolaysız bağıntıları için sınır çeker; böylece sermaye ancak zaman arttıkça genişleyebilir. Burada sermaye kullanılabilir zamanı kendi genişlemesi için referans

almıştır ancak kapitalist üretimin tarihsel gelişimini çözümlemek için bu lineer bağıntı yeterli değildir. Değerin, kullanılabilir zamanın sermayenin genişlemesini referans aldığı, yeğin bir zaman-mekânsal hareket serbestisine ulaşması gerekir. Değer-merkezindeki bu değişim ancak göreli artı-değer üretimiyle mümkün olabilmiştir; yani işgünü uzunluğunu değiştirmeden onun zamansal parçaları arasındaki oranı artı-değer üretimi lehine değiştirerek. Şimdi sermaye zamanı kendi değer-merkezinde yoğunlaştırarak kullanmaya başlar ve ikinci dikotominin bir başka görünümünü ortaya çıkarır. Bu ikinci görünümde toplumsal artı-zaman gerekli-zaman tarafından işgal edilmez; aksine, gerekli emek-zamanı kısaltıldığından toplumsal artı-zaman potansiyel olarak artar ancak edimsel olarak artmaz. Dikotomi burada sabitlenmiş gibi görünür, oysa, şimdi yaşama zamanının tümü kullanılabilir hâle gelmiştir; çünkü, sermayeler arasındaki rekabet göreli ve mutlak artı-değer üretim tarzlarının sadece *diakronik* değil aynı zamanda *senkronik* olarak örgütlenmesini sağlar. Değer-merkezi, mutlak artı-değer üretimini bir aşama olarak kaydedip ortadan kaldırmaz; tam tersine, onu tüm toplumsal artı-zamanı kullanılabilir hâle getirmek için, göreli artı-değer üretimiyle birlikte dönüştürür. Rekabette geri düşen bir kapitalistin, yeni makineler yoluyla emeğin üretkenliğini arttırmayı başarana dek, işgününü doğal sınırlarının ötesine uzatması da bunun bir göstergesidir. Böylece toplumsal zaman, sermayenin kullanılabilir zamanına, söz konusu ikinci dikotomi üzerinden örgütlenerek tabi hâle gelir. Artı-zaman şimdi sadece bazılarının boş zamanıdır; oysa emekçilerin yaşama zamanı gerekli-zamana çoktan tercüme edilmiştir. İşte burjuvazinin kişileşmiş boş zaman biçiminde ve emekçilerinse kişileşmiş emek-zamanı biçiminde belirlendikleri düzey budur ve şimdi dikotomi bir zaman hırsızlığının ötesinde işler. Söz konusu olan işçilerin zamanının çalınmasından ibaret değildir; an derinlemesine işgal edilmiştir; an, sermayenin kârı hâline getirilmiştir. Bu yüzden ikinci dikotomide an kavramının özel bir önemi vardır; çünkü sermaye tüm toplumsal zamanı an biçiminde derinlemesine kat ederek, artı-zamanı *bazıları* için pay eder. Fakat boş zaman da kullanılabilir zamanın ikinci işlevine tekabül ettiğinden, mutlak olarak kullanılabilir olmayan zamanı oluşturmaz.

Emekçinin artı-zamandan aldığı pay, henüz kullanılabilir olmayan zamandır; kapitalistin artı-zamandan aldığı pay ise artık kullanılabilir olmayan zamandır. Gelecekteki emeğini satan emekçi için "henüz", daima şimdiye taşınarak öndelenir; yani emekçi zamana göre ücret ilişkisi içerisinde bir sonraya mahkûm edilir, kapitalist içinse "artık" şimdide ertelenerek boş zamana kaydedilir. Peki, göreli artı-değer üretimiyle birlikte dikotomi *mutlak* olarak tesis edilmiş olabilir mi? Marx, kapitalizmin göreli artı-değer üretimi içerisinde toplumsal gelişme açısından son derece önemli bir ivme tespit etmiştir. Aslında sermaye, işgününü uzatmadan artı-değer oranını arttırarak, toplumun kendisini yeniden üretmek için gereksindiği zamanı azaltmış ve artı-zamanı arttırmıştır. Burada yapılması gereken, üretilen bu artı-zamanın yeniden gerekli-zamana tercüme edilmediği, bir başka deyişle artı-değere ve meta üretimine dayanmayan bir toplumsallık için bu üretim tarzının sağladığı olanağı görmektir. Eğer toplum, tüm zamanını kendi varlığını yeniden-üretmek için harcamak zorunda olsaydı bu tip bir şeyden bahsetmek de mümkün olamayacaktı. Kapitalizm, üretimde, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir artış sağlamayı başarmıştır ve bu, ancak genişleyerek varolabilen bir ilişki olan sermayenin hareketiyle mümkün olabilmiştir. O hâlde Marx'ın göreli artı-değer üretiminin zamansal çözümlemesi aracılığıyla saptadığı şey, sermayenin toplumsal zaman üzerindeki nihai bir zaferi değil; aksine, mevcut toplum için oluşturduğu çelişki ve bir başka toplumsallık için yarattığı imkândır. Çelişki ile imkân burada birbirine düğümlenmiştir; eğer çelişki yoksa imkân da yoktur ve imkân yoksa çelişkiden söz edilemez. Kapitalizmin kendi sonunu getirecek koşulları bizzat kendi hareketiyle hazırladığı tezi, bu çelişki ve imkân ilişkisi bağlamında tartışıldığı zaman anlamlıdır. Çözümlememiz açısından kritik nokta, ikinci dikotominin yine kendisinin ortadan kaldırılmasının imkân ve çelişkilerini içerisinde büyütüyor olması ve bazılarından herkese doğru bir sapmanın gerçekleşmesi için birtakım ipuçları sunmasıdır. İlk dikotomi daha çok dünya-sermayesinin zamanla kurduğu karmaşık bağıntıyla ilgilidir, ancak ikinci dikotomi sınıf savaşımının tam merkezindedir ve dolayısıyla kapitalist değer-merkezinin en kırılgan fakat dinamik bölgesini kurar. Marx'ın zaman düşüncesi burada gerekli-zamana çevrilebilir olmayan bir artı-

zamanın peşine düşecek ve bu zamanın formunu da serbest zaman biçiminde belirleyecektir. Serbest zamanın, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını aşındırmak için yeterli bir müdahale sunmadığını ve bir yanıyla bu ekonominin parçası olduğunu düşünüyor ve Marx'tan ayrılıyorum. Aslında burası Marx'tan ayrıldığım değil ondan bir *onto-politik kopuşu* gerçekleştirdiğim yer aynı zamanda. Bu kopuşun gerekçelerini ileride detaylı olarak ele alacağım, ama şimdi üçüncü dikotomiyi çözümlemeliyiz. Üçüncü dikotomi emek-zamanı ile emek-zamanı olmayan zaman arasında kurulur ve serbest zamanı da içeren tüm artı-zaman kavramlarının negatif belirleniminin temelini oluşturur. Peki, negatif belirlenim ile dikotomi arasındaki bu organik ilişki kapitalist zaman ekonomisinin işleyişinde nasıl kurulmaktadır? Kuşkusuz buradaki ilk adım emeğin zamanla ölçülmesidir. Marx, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da, kapitalizmde emek ile onu ölçen zaman arasındaki bağıntıyı "varlık tarzı" kavramını gündeme getirerek kurar: "Devinimin nicel varlık tarzı, zaman olduğu gibi, emeğin de nicel varlık tarzı, emek-zamanıdır."[369] Demek ki emek-zamanı kavramı bize emeğin nicel varlık tarzını verir, çünkü emek bir etkinliktir, bir devinimdir ve bu etkinliğin nitelikleri kapitalizmde değerin varlığı için önkoşul olmalarına rağmen değerin nicel varlık tarzı, bu devinimin, bu etkinliğin nicel düzlemde nesneleşmesine bağlıdır. Emeğin değeri koruyan ve onu geliştiren niteliklerinin –örneğin emeğin elbirliği– ücret ve zaman ilişkisinin dışında tutulması da bunun bir göstergesidir. Fakat bu açıdan negatif belirlenim alanı ciddi bir problemler yumağı oluşturur. Emek-zamanı olmayan zamanın ne olduğunu sorduğumuzda, kapitalist zaman ekonomisinin en zorlu dikotomisinin bu üçüncü bölünmeden kaynaklandığını tespit edebiliriz. Emek-zamanı olmayan zaman, emeğin devinimini ölçmeyen zamandır; ancak bu durum, etkinlikten muaf boş bir zaman tasarımı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu çözümlemeye göre devinim yoksa zaman da yoktur; devinim ortadan kalktığında onun nicel varlık tarzı olan zaman da ortadan kalkar. Bu düşünce süreci devinimin nicel varlık tarzının yanı sıra onun nitel varlık tarzını da ele alarak geliştirilebilir. Kapitalizmde emeğin nicel varlık tarzı ile onun nitel varlık tarzı bölünmüştür ve bu

[369] Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (s. 46)*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

bölme işlemini gerçekleştiren aksiyomatiğin adı soyut emektir. Bir devinim ve etkinlik olarak emeğin nitel varlık tarzı ile değerin nicel varlık tarzı arasındaki organik ilişki sermaye sisteminde temsil edilmez; çünkü emeğin nicel temsili olan ücret, emeğin gerçekleştirdiği devinimin niceliğini ölçen zamana göre belirlenir, onun niteliği ise ölçülemez olarak kalır. Emek-zamanı olmayan zaman, burada, değerin nicel varlık tarzına yansıtılamayan tüm devinimleri içerdiği gibi bizzat emeğin yeniden-üretim süreçlerini de kapsar.

Değer, bir şey ya da niceliksel bir yığılım değil bir bağıntıdır ve bu bağıntının nitel bir varlık tarzı yoktur. Emeğin nitel varlığının değere yansıtılmamasının sebebi de budur; *kapitalizmde emek, değerin nicel varlık tarzında cisimleştiği sürece ölçülür*. Dolayısıyla emek-zamanı olmayan zaman gibi bir kavramsallaştırma içerisinde, ücretli emek dışındaki tüm etkinlikler, nicel ve nitel olarak, değerin nicel varlık tarzına referansla örgütlenmek zorundadır, çünkü belirlenimin merkezi değerin kendisidir. Değer-merkezi şimdi tüm toplumsal zamanı, değer üreten etkinliğin nicel varlık tarzı üzerinden kavrar ve emek-zamanı olmayan zamanı emek-zamanının bir uzantısı biçiminde kurar. Fakat buradaki olumsuzlama, bir fark değildir; yani emek-zamanı olmayan zaman bize emek dışındaki etkinliklerin, devinimlerin niteliğine dair hiçbir şey söylemez. Çözümlememize göre burada emek ile arzu arasındaki bölünmeyi üreten bir işlemler bloğu mevcuttur. Bu blok, bir yandan emeği, ücretli emek biçiminde örgütleyerek onu emek-zamanına tabi kılarken, diğer yandan da arzuyu ücretli emeğin ertelenmesi, onun uzantısı ve karşıtı olarak kodlar. Böylece değer-merkezi hem toplumsal emek ile toplumsal arzuyu birbirinin olumsuzu olarak belirlemiş hem de emekçiyi ücret-zaman ilişkisinde mahkûm ettiği *sonra* kipini arzunun ertelenmesi biçimine sokabilmiştir. Üçüncü dikotomi, arzu ile emeğin tarihsel trajedisinin kapitalizmde nasıl üretildiğini anlamamız için en kritik ekseni oluşturur. Düşüncemizi kapitalist zaman ekonomisinin kurucu kavramlarını sarsacak bir başka sahaya taşıyamaz ve bu son dikotominin ortadan kaldırılmasını sağlayabilecek bir başka mıntıkaya göç edemezsek, söz konusu trajediyi saptamakla yetinmiş oluruz. Buradaki hedefim bu trajediyi komediye çevirmek değildir elbette; aksine, onu, kapitalizmde tekrar üreten yapının içerisinde saklı bulunan bir sapma

alanıyla temasa geçmektir. Bu ise serbest zaman kavramının erişebildiği bir alan değildir; çünkü kapitalist değer-merkezi serbest zamanı kullanılabilir zamanla senkronize eder ve emek-zamanı olmayan zaman biçiminde negatif belirlenime tabi kılar. Temasa geçeceğimiz sapma alanı kayıp zamandır, belirlenimsiz olarak beliren ve izi sürüldükçe kaybedilen özgür zamandır. Bu temas için hazırlığımızı sürdürüyoruz, kavramsal tertibatımızı güçlendiriyoruz Kullanılabilir zamanın üç işlevini ve kapitalist zaman ekonomisinin üç dikotomisini inceledik. Şimdi Marx'ın düşüncesinde boş zamanın ve serbest zamanın diğer belirlenimlerine odaklanarak araştırmamızı sürdürmeliyiz.

3. 3. Boş Zaman

Kapitalist zaman mefhumundan doğan bu üç dikotominin sunduğu tuhaf bir mantıksal eklem vardır: ya/ya da. Bu eklem, kapitalist zaman tasarımından doğar ve üç dikotomiyi de kat eder. Birinci dikotomide ya değerlenme zamanı ya da değerlenmeme zamanı; ikincisinde ya gerekli-zaman ya da artı-zaman ve üçüncü dikotomide de ya emek-zamanı ya da emek-zamanı olmayan zaman biçiminde bir bölünme vardır. Ancak mantıksal eklem "ve" olmadığı gibi "veya" da değildir. Peki, kapitalist zaman ekonomisi niçin "ya/ya da" eklemini kullanır? Bunun en temel sebebi arzu ile emek arasında oluşturulan karşıtlık rejimidir; sermaye sistemi *ya emek ya da arzu* der. Kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya ile kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi arasındaki kavganın zamansal düzleminde emek ile arzunun ortak trajedisinin izlerini bulmamızı sağlayan bu bağlaç, kapitalist zaman ekonomisini çözümlemek bakımından elzemdir. Ancak burada sorun işçilerin boş zamandan *pay* alıp almadıkları değil, onların, emek-zamanın *payda*sı olarak belirlenmeleridir; tıpkı sorunun, burjuvazinin, emek-zamanından bir pay alıp almadıkları değil, fakat boş zamanın paydasını oluşturmaları gibi. Sermaye sisteminin zaman tasarımındaki tarihsel değişimler, bu pay-payda ilişkilerindeki farklılaşmaların izini sürebileceğimiz düzlemler oluştururlar; ancak bu değişimler, hiçbir sınıfın, dikotominin her iki kısmının paydası olmasına müsaade etmeyen bir

aksiyomatik tarafından koşullanırlar. Öyle ki örneğin emekçi, uzun ve kanlı bir mücadele tarihinin sonunda ve ancak dünyanın belirli bölgelerinde, emek-zamanının paydası ve boş zamanın da payı olabilmiştir; fakat onun elde ettiği pay, hem emek-zamanının hem de boş zamanın paydası olmasına asla yetmez. İşte ya/ya da mantığının işleyiş tarzı, bu yüzden, dikotomilerin toplumsal hayatta *in actu* işleyişine koşut biçimde gerçekleşir.

Tüketim ilişkileri açısından bakıldığında sınıflar arasında gri bölgelerin oluşması, kültürel sınıf ile ekonomik sınıfların entelektüellerce ayrıştırılması, mevcut politik konjonktürlerin egemen sınıflar lehine dönüşümü, çalışma rejimlerindeki esnek, güvencesiz pratiklerin kurallaşması ve kuşkusuz reel dünyadaki güç merkezlerinin değişimi gibi birçok faktör, çağımız düşünürlerinin bir kısmını artık emek-zamanı ile boş zaman şeklinde bir ayrım yapmanın mümkün olmadığına ikna etmiş gibi görünse de, kapitalist zaman ekonomisinin üç dikotomisi ne tümüyle ortadan kaldırılabilmiş ne de kapitalist değer-merkezi böyle bir ortadan kaldırma ile sistemin genel çöküşü arasındaki organik bağıntıyı hafızasından silebilmiştir. Emekçinin –ki bu emekçi şimdi karşımıza kimi zaman *prekarya, beyaz yakalı* gibi varoluşsal belirlemelerle kimi zaman ise *cogniterya* gibi gayri maddi emek ürünlerinin üreticisi olan fenomenolojik belirlemelerle çıkabilir– boş zamandan aldığı pay artmıştır ancak bu onun boş zamanı kendi zamanı olarak örgütleyebildiği anlamına gelmez. Bir başka deyişle emekçi, toplumsal zamanın büyük ya da küçük bir kısmını, zorunlu çalışma zamanı biçiminde yaşamaya mahkûm olduğu sürece –ve işte bu nokta Marx'ın komünist toplumuna ilişkin kimi sorunlara da yüzeysel olarak temas eder, bilhassa da gereksinimlerin üretimi için gerekli çalışma hususunu sorunsallaştırmayı gerektirir– dikotomiyi yeniden üreten toplumsal alanda ya/ya da mantığı geçerlidir. Kapitalizmin tarih sahnesine çıkmasından bugüne, boş zaman ile emek-zamanı arasındaki ayrım paylar bakımından aşılmış olabilir ancak paydalar hâlâ yerinde durmaktadır; elbette paylardaki değişimin paydaların toplumsal konumlarını değiştirip değiştirmediği de sorulabilir ancak burada belirleyici olan bölendir bölünen değil. Çünkü bölünen en geniş planda bakıldığında hep zamandır, hatta toplumsal zaman bile onun içerisindeki bir paydır, yani zamanın toplumsal olarak

yaşanabilir içeriğine verilen bir belirlenimdir. O hâlde "kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya" ile "kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi" arasındaki bölünme, ya/ya da mantığına tabi olan bu pay-payda ilişkilerinin çözümlenmesiyle anlaşılabilir. Ya/ya da ile "hem/hem de" ve "ne/ne de" bağlaçları arasında sadece mantıksal bir ilişki değil, aynı zamanda toplumsal bir ilişki vardır; çünkü üçü de aynı düzen içerisindeki çoklukları kat eder ve kendi setlerini oluştururlar. Ancak kat ettikleri çokluklar daha en baştan iki set biçiminde bölündüklerinden sınır-kaldıran bir mantık ve işlem vaat etmekten uzaktırlar. Bu üç bağlacın hiçbiri toplumsal zamanı bölen paydaları etkilemez; onlar sistemin verdiği paylar üzerinde çalışırlar. Emekçi *hem* emek-zamanından *hem de* boş zamandan bir pay alabilir, bir kapitalist de hem boş zamandan hem de emek-zamanından pay alabilir; ancak *ne* burjuvazi *ne de* proletarya *hem* boş zamanın hem de emek-zamanının paydası olabilir, her biri ancak ya boş zamanın ya da emek-zamanının paydası olabilir. Demek ki paylar, toplumsal zamanın paylaşımına; paydalar ise toplumsal zamanın üretilmesine ilişkindir ve Marx'ın düşüncesine göre bölüşüm ve paylaşım ilişkileri ancak üretim ilişkileri biçiminde anlaşılabilir. Ortada dikotomiyi imkânsız kılan, onun öğeleri arasındaki sınırı aşındıran bir durum varmış gibi görünür, fakat belirsizleşen sınır paylar arasındadır, paydalar arasında değil. Kuşkusuz günde kaç saat çalışacağı tamamen fabrikatörün keyfi uygulamalarına bağlı olan, işgününün doğal sınırlarının ötesinde çalışmak zorunda kalan ve uyku süresinin bir kısmını dahi çalışma için harcayarak ömrünü erken bir yaşta tamamlayan on sekizinci yüzyıl işçisinin toplumsal zamandaki payları ile günümüzde duygusal denetim, davranış kontrolü, psiko-sosyal ölçeklendirme, mekân ve zamanda sıkıştırılma, esnek çalışma, güvencesiz yaşam ve riskli gelecek gibi faktörlerce tehdit edilen prekaryasının toplumsal zamandaki payları birbirinden farklıdır; ancak bu ikisini birbirine bağlayan bir şey vardır; o da ait oldukları paydadır. Dikotominin her iki kısmının payları heterojen görünür, oysa homojendir ve buna karşın her iki kısmın paydaları da homojen görünür fakat aslında heterojendir. Bununla kat ettiğimiz şey, paylar açısından bakıldığında, emek-zamanının, boş zaman olmayan zaman ve boş zamanın

da emek-zamanı olmayan zaman şeklinde görünmesine karşılık, dikotomi, tersine çevrilebilir olumsuzlamalardan oluşan homojen bir yapıya oturur.

Paydalar açısından bakıldığında ise emek-zamanı ile boş zaman, emek-zaman ile emek-zamanı olmayan zaman biçiminde bölünür. Emek-zamanı olmayan zaman hem bir uzantıyı hem de karşıtlığı temsil eder; fakat emek-zamanı bir uzantı ya da karşıtlık oluşturmaz. Dolayısıyla emek-zamanı, emek-zamanı olmayan zamana çevrilebilir (yani sınıfsal bölünme vasıtasıyla burjuvazi emek-zamanının paydasından boş zamanının paydasına taşınabilir). İşte bu anlamda taşınabilir olan yalnızca burjuvazidir; kapitalist zaman ekonomisi paydaları sabitlemiştir; emek-zamanı ile boş zaman arasındaki ayrımının belirsizleştiğini söyleyenlerin göz ardı ettikleri şey, paylarda verilen serbestinin paydalarda geri alınmış olması ve paylarda görünen olumlamanın paydalardaki gerçek olumsuzlamadan türetilmesidir. Toplumsal zamanın kapitalist örgütlenmesini açıklamak için burada kullandığımız "rasyonel sayı" modeli, kapitalist sistemin tarihsel gelişimi içerisinde "tam sayı" sistemini terk etmiş olmasına güncel bir cevap niteliğindedir. On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına dek bu tam sayı sistemi varlığını korumuş ve dönüştürerek sürdürmüştür; bu sistemde toplumsal zaman *asimetrik olarak üretilir ancak simetrik olarak bölüşülür*; yani her sınıf kendi belirlenimi uyarınca üretir ve bölüşür. Bu yüzden tam sayı sistemine göre emekçiler, kendi toplumsal belirlenimleri uyarınca, emek-zamanı olmayan zamanı ancak kendilerini beden ve zihin olarak yeniden üretmek için, burjuvazi ise emek-zamanı olmayan zamanı boş zaman olarak yaşar. Burada söz konusu olan *asal bölünme*dir; yani toplumsal zaman iki asal sayı olan iki sınıf arasında simetrik olarak bölüştürülür ve dolayısıyla iki sınıf da sadece kendilerinde kişileşen zamana mahkûmdur; diğerinde bir payları yoktur. Tam sayı sistemi kapitalizmde toplumsal zamanın dikotomisini son derece kesin çizgilerle böler; Marx'ın toplumsal zamana ilişkin gözlemleri bu sisteme ilişkindir. Mesela işçiler için bir ânın bile önemli olduğu fabrikalarda, işgününün uzamasına karşı makinelerin işçilerce çalışırken temizlenmesi olgusu toplumsal zaman üzerindeki kavganın net bir resmini çizer. Çözümlememize göre kapitalist üretim sisteminin tarihsel gelişimi ve kuşkusuz emekçilerin tarihsel kavgaları sonucunda bu

tam sayı sistemi bir pay-payda sistemine ayrışarak rasyonel sayılar biçiminde modellenmiştir. Rasyonel sayı modeline göre toplumsal zaman *hem asimetrik olarak üretilir hem de asimetrik olarak paylaşılır*. Peki, buradaki asimetrik çift ne anlama gelir? Asimetrik üretim ve asimetrik tüketimin tam sayı sisteminden farklılaşma düzlemi nasıl betimlenebilir? Kuşkusuz burada kırılma yaratan, emekçinin boş zamandan aldığı paydır; ancak bu durum onun, kişileşmiş boş zaman olarak belirlenmesini mümkün kılmaz. Yani emekçi boş zamandan pay aldığında, emek-zamanın paydası olmayı sürdürür ve böylece kapitalist zaman ekonomisinde üretimdeki asimetri paylaşım ilişkilerine taşınarak tam sayı sistemin dayalı dikotomi, asal gerilimleri rasyonel sayı modeline boşaltır. Ancak emekçinin aldığı bu pay onu *bazıları* hâline getirmez; yani, onu toplumsal varoluşu bazılarının dışında kalmaya devam ederek zorunlu çalışmaya, emek-zamanına çakılır. Değer-merkezinin burada yaşadığı değişim, emekçinin beden ve zihin olarak yeniden-üretim sürecinin değerlenme zamanı açısından önemini keşfetmesine dayanır. Emekçiye verilen boş zaman payı, zamana göre ücret sisteminin ve ücretli emek sömürüsünün paylaşım ve tüketim ilişkileri içerisinde pekiştirilmesi için bir aparattır. Bu açıdan onun için boş zaman daima emek-zamanının bir uzantısıdır. Burjuvazi, boş zamanı emek-zamanı olmayan zaman biçiminde tüketebilir, harcayabilir; ancak proletarya boş zamanı ancak emek-zamanının uzantısı ve ancak emek-zamanının paydası olmasıyla edindiği bir pay biçiminde cisimleştirir. Demek ki kullanılabilir zamanının ikinci işlevi boş zamanın içerik belirlenimine ve boş zaman üzerindeki paylaşım ilişkilerinin dönüşümü de kullanılabilir zamanın biçimsel belirlenimine nüfuz etmektedir. Böylece emek ile arzu arasındaki dikotomi de mutlak kategorik bölünmeyi kırarak ertelemenin ve öndelemenin mümkün olduğu göreli şematik bölünmelere taşınır. Şimdi emek, ertelenmiş arzu ya da dondurulmuş arzu biçimini alabilir ve arzu da öndelenmiş emek hâline gelebilir. Fakat kapitalist zaman ekonomisi arzu ile emek arasındaki dikotomiyi aşarak güçlendirir, yani emeğe bir arzu payı ve arzuya da bir emek payı vererek. İşte kapitalist dünyada *methexis* sorununun zamansal düzlemdeki çözümlemesinin emek ile arzu arasında kurulan karşıtlık mantığıyla ilişkisi bu bağlama aittir.

Burada Heidegger'in önce-sonra ile erken-geç arasında yaptığı ayrımın önemi bir kez daha hatırlanabilir. Bu iki çift kavram, zaman tasarımına dair iki farklı düzen, iki farklı mantık ve iki farklı ekonomi sunar. Kapitalist dünyada boş zamanın paydası daima *önce* olandır; *sonra*ya mahkûm edilenler ondan ancak bir pay alabilirler. Burjuvazinin öndelediği emek, sermayenin metaya aktarmak üzere zapt ettiği toplumsal kudrettir; proletaryanın ertelediği arzu ise, onun karşısına yabancı bir güç olarak çıkan metanın yarattığı büyüdür. Önce-sonra düzeni sermayenin *khrono*sunun ilk düzeyi olarak belirir fakat bu düzey toplumsal zamanın paylaşımında ve sınıfları cisimleştirmesi sürecinde erken-geç biçiminde görünür. Proletarya, zamana göre ücret sisteminde sonra olmasıyla, boş zaman ile emek-zamanını eklemleyen aksiyomatikte erken-geç düzenine dâhil edilir. Burada çok tuhaf bir oyun vardır. Tıpkı Engels'in anlattığı fabrika patronlarının, fabrika saatinin her sabah yarım saat ile on beş dakika ileri alınması talimatını vermeleriyle, işe zamanında veya erken gelen emekçilerin ücretlerinde kesintiler yapılmasında ve hatta mesai saatinin bitimine yakın fabrika saatini geri alarak işgünü uzatmalarında olduğu gibi, kapitalist zaman-disiplininde de emek-zamanına tabi olanlar emek-zamanı açısından daima geç kalanlar ve boş zaman içinse erken olanlardır. İşte bu da emekçinin boş zamandan aldığı pay ile burjuvazinin boş zamandan aldığı payın nitel olarak farklı olduğunu gösterir; emekçi için boş zamandan aldığı pay onun "her gün her saat"inin ya dışına taşar ya da ona eklemlenerek ertelenir. O hâlde kapitalist zaman ekonomisinde arzu ile emek dikotomisi, yukarıdaki fabrika patronlarının eylemini her an yineleyen incelikli bir iktidar ve disiplin aksiyomatiğiyle birleşmekte ve paylaşım asimetrisini anlamamız için bize bir ipucu vermektedir. Kapitalizmde toplumsal zaman paylaşımının simetrik olması zaten imkânsız görünür; fakat simetrik olmak, eşit paylaşım anlamına gelmez, sınıfların üretimdeki belirlenimleriyle paylaşımdaki belirlenimleri arasındaki ilişkinin tam sayı biçiminde örgütlendiğini gösterir. Üretimdeki asimetri, paylaşımdaki simetriyle tamamlanır ve her sınıf kendi zamanını kendinde kişileştirerek diğerine kapanır. Yirminci yüz yılın ikinci yarısına kadar kapitalist zaman ekonomisinin aksiyomatik düzeydeki yapılanışı bize mutlak kategorik bir bölünme gibi görünmekte ancak tam bu dönemde devletin,

biyopolitikanın, teknolojik gelişmeler ve ikinci büyük savaşın kapitalist üretim üzerindeki etkileri sermayenin bu mutlak kategorik bölünmeyi göreli şematik bir bölünmeye çevirerek değer-merkezinde radikal bir değişimi başlattığını göstermektedir.

Değer merkezinin üç öğesi (değer-özü, değer-biçimi, değer-büyüklüğü) arasındaki ilişki, artı-değer üretimi ve artı-değerin sermayeleştirilmesi süreçlerini genişletilmiş yeniden-üretim biçiminde, ancak farklı yöntemlerle sürdürmekle birlikte, toplumsal zamanın paylaşımı noktasında ya/ya da mantığının göreli bir kullanımını üretmiştir. Bunun toplumsal ve tarihsel birçok sebebi vardır; yeni tüketici kitlelerinin ortaya çıkışı, soğuk savaştaki kamplaşmanın üretim tarzına etkileri, gündelik hayatın kapitalistleşmesi, sosyal devlet formunun geliştirilmesi, sömürge ülkelerden yapılan zenginlik aktarımı gibi faktörlerin yanı sıra emekçi sınıfların özellikle altmışlı ve yetmişli yıllardaki hareketliliği, yüzyılın ikinci yarısında sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki bağımsızlık hareketleri, göç ve nüfus gibi birçok faktörü bir arada düşünmek gerekir. Fakat bizi ilgilendiren bu toplumsal olguların düzeni değil, bu olguların kapitalist değer-merkezinin mantık ve işlemleri üzerinde, sermayenin çalışma prensipleri ve nihayet kapitalist zaman ekonomisinde ortaya çıkan bu yeni payların kullanım biçim ve tarzlarıdır. Dolayısıyla, burada, üretimdeki asimetriyi devam ettiren sistem bir hamle daha yaparak, paylaşımda da bir asimetri yaratmıştır; emekçilere boş zamandan bir pay vererek mutlak dikotomiyi göreli dikotomi biçimine sokmuş ve sınıfsal gerilimlerin toplumsal kuvvetlerin yüzeyindeki görünümünü gölgelemeye çalışmıştır. Simetrik paylaşımda emekçi arzudan kovulmuş emeğe zincirlenmiştir; asimetrik paylaşımda ise emekçi arzudan pay almış ve emeğin paydası olmuştur; yani arzuyu erteleyerek emeğe çivilenmiştir. Peki ya burjuvazi? Burjuvazinin zamanı Marx'ın çözümlemesinde bir *fazlalık* olarak varolduğundan, onun arzusu, emekle öndelenerek, lüks ile tatmin edilmiştir. Fakat buradaki arzu ve emek kavramları, biri ücretli performans diğeri ise öznenin negatif yönelimi biçiminde düşülerek, toplumsal kudretler olmaktan çıkarılmışlardır; aslında söz konusu olan emeğin ve arzunun bir düzenidir, kapitalist zaman ekonomisinde dikotomik hâle gelmiş bir düzen. İşte pay ile paydanın doğuşu boş zaman meselesini

ele alışımızda böyle bir bağlama oturtulabilir, fakat henüz boş zamanın pozitif bir içeriği hakkında tek bir kelime bile etmedik. Henüz "boş zaman olarak boş zamandan" hiç söz etmedik. Önce "boş zaman" kavramının belirlenimini düşünmeye çalışalım. En az üç farklı biçimde ele alabiliriz bu kavramı.

İlk olarak, boş zaman, mekânın mutlak tasarımıyla tuhaf bir benzerlik sergiler; buradaki "boş" olma hâli, bu belirlenim aslında mekânsal bir zaman olduğunu düşündürür. Tıpkı boş olarak tasarlanan ve içerisindeki nesnelerin hacimlerin ayrı ve mutlak olarak tasarlanan modern mekân kavramı gibi, boş zaman da, ontolojik açıdan, içerisindeki etkinlik ve hareketlerden ayrı, mutlak bir zaman olarak tasarlanır. Nasıl ki böyle tasarlanan mekân, yer kaplamaya dayalı bir "işgal" mantığını kendi referansı olarak alıyorsa, boş zamanın ontolojisi de hareketle kat edilen aynı mantıkla temellenir. Boş zaman, hareketle ve etkinlikle işgal edilmek üzere, kendi başına varolan bir "alan" şeklinde imgelendiğinden, burada zaman mutlak biçimde mekânsallaştırılmıştır. Ontolojik açıdan düşünüldüğünde boş zaman, Marx'ın, kapitalizmde "mekânın zamanla yok edilmesi" saptamasını tartışabileceğimiz bir yan bağlam sunar. Marx, bu saptamayı, genellikle, sermayenin dolaşım zamanının kısaltılma yönündeki eğilimi üzerinden gündeme getirir; fakat boş zaman, mekâna çevrilmiş bir zaman olarak, modernitenin mekânsal kurgusunu zaman tasarımına taşıyan işgal mantığını kendi kavramı olarak aldığı anda, tartışmanın yeni bir bağlama sıçradığı da bir gerçektir. Bu açıdan boş zaman, sermayenin değer-biçimleri içerisindeki dönüşümünün kat ettiği mesafeleri kısaltarak ve mümkünse yok ederek ya da mesafeleri zamana tercüme ederek zaman-mekân tasarımında gerçekleştirdiği yıkımın bir cephesidir.

Peki, sermaye boş zamanı kat edebilir mi? Kapitalist zaman ekonomisinin dikotomilerinde, bu "alan" sermayeye kapalıymış gibi görünür; fakat bu görünüm, boş zaman ancak bazılarına ait olduğu sürece gerçeğin bir görünümüdür; bir başka deyişle boş zaman ne *hiçkimse*ye ne de *herkes*e ait olabilir, yalnızca bazılarına ait olduğu sürece sermayeye bir sınır çizer. Ancak sermayenin değerlenme sürecine çizilen bu sınır, mutlak artı-değer üretimi ile göreli artı-değer üretimi süreçlerinde farklı boş zaman kavramlarının oluşmasını sağlamıştır. Mutlak artı-değer üretimi boş

zamanı hem potansiyel hem de edimsel olarak yalnızca bazıları için oluşturduğundan, bu üretim rejiminde boş zamanın görünümü *mutlak boş zamandır*. Göreli artı-değer üretimi ise boş zamanı potansiyel olarak herkesin ancak edimsel olarak yine bazılarının biçiminde belirler ve göreli bir boş zaman kategorisinin oluşmasına kapı aralar. Göreli boş zaman, toplumun varlığını sürdürmesi için emekçilerin, varoluşsal ve ontolojik olarak, tüm yaşam zamanlarını emek-zamanı ve onun uzantısı biçiminde yaşamak zorunda olmadıklarını ve onların boş zamanda bir pay alabileceklerini gösterir. Ne var ki boş zaman, kapitalizmde, burjuvaziye mühürlenmiştir; emekçi boş zamandan aldığı payı, artı-değer üretimi için daha fazla çalışarak ödemek zorundadır. Sermayeler arasındaki rekabetin şiddetlendiği dönemlerde, kapitalist sistem göreli ve mutlak artı-değer üretimini eşzamanlı olarak uygulayabilir ve bu durum söz konusu payın emekçiden geri çekilmesi sonucunu doğurur. Bu pay, kapitalistin bakış açısından *emekçiye verilen bir sus payı*dır; emekçinin bakış açısından ise onun *kanlı mücadeleler sonunda patrondan aldığı yaşam zamanının bir parçasıdır, bir haktır*. Fakat kapitalist sistemin gelişimiyle birlikte, özellikle yetmişli yılların ardından, bu pay, tüketim zamanı olarak örgütlenmektedir; yani üretimin yarattığı mekânsallaştırılmış boş zaman tüketim hareketiyle, tüketim etkinliğiyle doldurulmak üzere tasarlanmıştır. Dolayısıyla, boş zamanın sermaye için mutlak bir sınır çizmediği, onun dolaşım hareketi tarafından kat edildiği açıktır; öyle ki sistem, bazılarına mühürlediği bu boş zamandan herkese bir pay vererek ya da vermek zorunda kalarak kendi genişleme hareketinin bir ivmesini yakalamıştır. O hâlde boş zaman hiçbir zaman boş değildir; o, daima sermaye tarafından önceden belirlenmiş, doldurulmuş zamandır ve bu yönüyle işgal edilmiş zamandır. Kuşkusuz bazılarının boş zaman serbestisi, herkes tarafından edinilen paydan farklıdır. Bu yüzden lüks ile boş zaman arasındaki bağlantı kapitalist zaman ekonomisinin dikotomik mantığına kazınmış gerecek bir bağlantıdır; lüksü gördüğümüz yerde sefaleti de (hâlâ!) görebiliyorsak, dikotomi açılmış değildir sadece başkalaşmış ve belirsizleşerek varlığını güçlendirmiştir. Boş zaman, sermaye tarafından çalınmış zaman değildir, bizzat onun tarafından kat edilen el konmuş zamandır. Fakat özgür, zaman ne çalınabilir ne de el konulabilir bir zamansal blok

olarak, tüm bu dikotomilerin altındaki bir *dip akıntısı* biçiminde düşünülmelidir. Ontolojik açıdan ne boş zamana ne serbest zamana ne de kullanılabilir zamana benzer. Bu son üçlü sermayenin *khronos*unun *hâkim akıntı*sını kurarlar veya bir *karşı akıntı* oluşturabilirler, ancak asla bir *dip akıntısı* değildirler; yaşamın ve varlığın üretildiği hareketi bu hareketin ötesiyle iletişime geçiremezler. Burada boş zaman ile özgür zaman arasındaki karşıtlık daha da günyüzüne çıkmıştır; ancak Deleuze'den esinlenerek bir kez daha söylemeliyiz ki boş zaman özgür zamanın karşıtıdır ancak özgür zaman boş zamandan farklıdır. Bu karşıtlık düzlemi ilk olarak boş zamanın sermaye tarafından önceden belirlenmişliğiyle özgür zamanın radikal belirlenimsizliği arasında ve ikinci olarak boş zamanın mekânı varsayan ontolojik tasarımıyla özgür zamanın mekân ve harekete indirgenemeyen ontolojik kuvveti arasındadır. Bu açıdan özgür zaman bir "tasarım" değildir; yani bir öznenin veya öznelerarası bir düzenlemenin ürettiği bir "ufuk" veya "projeksiyon" olarak anlaşılamaz; o, her zaman-mekân tasarımına sızan, her ufukta beliren ve zaman ile ekonomi arasına (komünist bir zaman ekonomisi dâhil!) giren *différance*tır. Onu bir dip akıntısı olarak düşünmemizin sebebi, yüzeye çıkmaması değil, hâkim akıntılar ile karşı akıntılar arasındaki çarpışmaların ve çatışmaların yüzeyin kendisini kuran sapma olmasıdır. Boş zaman, kapitalist zaman ekonomisinin hâkim akıntısıdır, ne yazık ki kapitalizme karşı olduğunu iddia eden birçok ideolojik projeksiyon boş zamanı elde edilmesi mümkün bir zamansal özgürleşme sahası olarak kavrayarak, sistemin zaman-değer özdeşliği içerisinde bir karşı akıntı kurmayı bile beceremememektedir. Boş zamanı herkesin zamanı olarak kurmaya çalışmak bu açıdan anlamsızdır; onun sermaye tarafından önceden belirlenmişliği, özgür zamanın *différance*ını bazılarının üstünlüğüne dayalı bir hiyerarşiye taşır, bu sebeple mesele boş zamanı ele geçirmek olmamalıdır; bu ontolojik tasarım içerisinde, onu imkânsız hâle getirmek, yok etmek gerekir. Kapitalist zaman ekonomisi içerisinde "işgal" mantığının örgütlenme mevkisi olan boş zamanı ele geçirmek, toplumsal kuvvetlerin zaman ile ekonomi ilişkisini infilak ettirmelerini sağlamaz, yalnızca bir başka zaman ekonomisinin üretilebilmesine kapı aralar. Zaman böyle tasarlandığında, onu sınırlı bir kaynak olarak görmeye devam edeceğiz, oysa zaman ne sınırlıdır ne de bir

kaynaktır. Zaman ile ekonomi arasındaki bağıntının ortadan kaldırılması, hem zamanın hem de ekonominin kavramında radikal bir değişim başlatmak anlamına gelir. Bu tür bir değişimin ipuçlarını ileride verebilmeyi umuyoruz. Şimdi boş zamana ilişkin bu onto-politik çözümlemenin ardından onun negatif belirlenim eksenindeki görünümüne geçebiliriz.

İkinci olarak, boş zaman, kapitalist zaman ekonomisinin negatif belirlenim mantığı tarafından emek-zamanı olmayan zaman biçiminde dondurulmuştur. Boş zaman gerçekten de bazıları için dondurulmuş arzudur ve onlar için boş zamanın emek-zamanına çevrilmesi pratik olarak olanaksız görünür. Oysa emekçiler açısından boş zaman, daima, "emek-zamanı olmayan zamandır" ve bu, bize, Hegel'in kötü sonsuz ve hakiki sonsuz arasındaki ayrımı üretirken takip ettiği düşünme süreciyle temasa geçmek için güçlü bir sebep sunar. Nasıl ki Hegel kötü sonsuzun kavramının sonluya referansla kurulduğunu söylüyorsa, ben de boş zamanın kavramının emek-zamanına referansla kurulduğunu söylüyor ve onun kapitalizmdeki kavramının ancak "emek-zamanı olmayan zaman" biçiminde kurulabileceğini söylüyorum. Ancak bu sebeple ona "kötü" gibi bir sıfat ya da belirlenim takmıyorum; meselem, sadece bu negatif belirlenimin soybilimsel izlerini açığa çıkartmaktan ibarettir. Negatif belirlenimin sınırlarının boş zamanı da içeren geniş bir kavram repertuarı olduğu açıktır; kapitalist zaman ekonomisinde serbest zamanı da kuşatan bu sınırların özgül mevkilerine odaklanmalıyız şimdi. Bu mevkilerden biri boş zamandır. Peki, negatif belirlenime sahip bir kavramın içeriği nasıl verilebilir? Bir kavram kendi öğelerinin içeriğini nasıl olur da negatif bir belirlenime teslim edebilir ve bunun dikotomilerle ilişkisi nedir? Kapitalizm zamanı değerle özdeşleştirir; ancak bu özdeşleşme zamanın değerin hareketine tabi kılınması demektir ve böylece değerin üretilmediği toplumsal zaman birimleri artık olumsuzlanabilir. Negatif belirlenimin kaynağı buradadır. Toplumsal zamanın değer-merkezi tarafından belirlenmesine *değer-zaman özdeşliği* diyoruz. İşte böylece çalışmamızın en temel amaçlarından biri de kendini böylelikle açığa vurmuş oluyor: Değer-zaman özdeşliğini kıracak bir zaman kavramını düşünceye getirmek. Bu zorlu uğraşı özgür zaman kavramı etrafındaki çözümlemelerimizle sürdüreceğim. Şimdi meselemiz negatif belirlenimin oyununu

açığa çıkartmak olmalıdır. Demek ki negatif belirlenim değerin üretilmesi ve onun genişlemesi için (henüz!) kullanılabilir olmayan zaman niceliklerini değerin üretildiği ve genişletildiği toplumsal zaman niceliklerine göre içeriklendirmektedir. Kapitalist zaman ekonomisinin zaman tasarımındaki dikotomilerin soykütüğünü yaptığımızda karşımızda değer-zaman özdeşliğini bulmamız tesadüf değildir. Ancak bu özdeşlik, kendisini kuran merkezcil güçlerce "her gün her saat" yeniden-üretilmekle birlikte, negatif belirlenimden muaf olan ve bizzat kendisi toplumsal zamanın ölçülebilir bir kısmı biçiminde belirmeyen merkezkaç güçlerce de tehdit edilmektedir. Sadece hâkim akıntılara (yani hâkim zaman-mekân tasarımlarına) ve karşı akıntılara (sisteme karşıt ama onunla aynı sınır içinde bulunan zaman-mekân tasarımlarına) odaklanırsak –ki bence en nihayetinde serbest zaman kavramı kurucu bir karşıt biçiminde örgütlenir– söz konusu özdeşliğin üzerinde yükseldiği ve aynı zamanda onu alaşağı edebilecek toplumsal kuvvetlerin (bu durumda başka zaman-mekânsal ve mekân-zamansal yeğinliklerin) dip akıntısının farkında olamayız. Bu yüzden, dikotomiyi çözümlemekle yetinemeyiz; bu dikotomiyi oluşturan parçaları kendi atomlarına ayırdığımızda, daha alt düzeydeki parçacıkları, oluş katmanlarını karşımızda bulabiliriz. Dip akıntısı kavramı bu anlamda önemlidir; zamanın belirlenmeyen, insana mühürlenemeyen, tasarımlanamayan ve ölçülebilir olmayan bir başka hâlini düşünceye çağırmamız gereklidir. Kuşkusuz burada böyle bir zaman kavramının, yani özgür zamanın kavramının içeriğini düşünmeye çalışırken dahi, "ölçülebilir olmayan veya belirlenemeyen" gibi negatif belirlenimler kullanıyoruz. Fakat bunun sebebi henüz kapitalist zaman ekonomisinin değer-zaman özdeşliğini çözümlememiş olmamızdır. Bu özdeşliği kıracak kavramsal hareketleri sergilemeden, özgür zamanın kavramsal yolları bize açılmayacaktır. Yine de burada özgür zamana bir içerik dayatmak gibi bir rolümüz olmadığını, meselemizin ona pozitif ya da negatif bir belirlenim vermek değil aksine ona yapışan *différance*ın kendisini ifade eden felsefi müdahaleler geliştirmek olduğunu bu noktada vurgulamalıyız. *Différance*, dikotomide örtbas edilmiş olan dip akıntısının bir parçasıdır. Boş zaman ise hâkim akıntıya aittir, bazılarının mülküdür. O hâlde şunu sormalıyız: Değer-zaman özdeşliğinin analizi açısından boş zamanın –özellikle de bu

ikinci anlamıyla yani negatif belirlenim alan boş zamanın– kapitalist zaman ekonomisindeki rolü nedir?

Boş zaman, kapitalist zaman ekonomisinin ilk dikotomisinde değer üretiminin dışına, yani değerlenme zamanının sınırına; ikinci dikotomide artı-zamana ve üçüncü dikotomide ise emek-zamanı olmayan zamana kaydedilir. İlk ve üçüncü dikotomilerde negatif belirlenimi saptamak son derece kolaydır; ancak ikinci dikotomi "artı-zaman" biçimini yaratan olumsuzu *fazla* kategorisinde gizler. Olumsuz ile fazlanın organik kavramsal bağıntısı, *fazla zaman*ın *zaman fazlalığı* olarak ancak gerekli-zamanın kısaltılmasıyla mümkün olduğunu ve dolayısıyla buradaki "artı" kategorisinin, kapitalist zaman ekonomisinde, aslında bir ekleme ve ilave olarak belirlendiğini gösterir. Dolayısıyla artı-zaman negatif belirlenimini gerekli-zamanla girdiği karşıtlık üzerinden alır; oysa buradaki sorun toplumsal zamanın bir parçasının kısaltılmasıyla diğerinin potansiyel veya edimsel olarak çoğaltılması değil, toplumsal zamanın sabit bir büyüklük, bir nicelik ve buradan hareketle sınırlı bir kaynak olarak düşünülmesidir. Toplumsal zamanın kavramsallaştırılmasındaki bu sorun, sınırlı kaynaklar ve sınırsız ihtiyaçlar arasındaki dengeyi kendi mantıksal ufku olarak alan burjuva politik ekonomisinin felsefi rasyonalitesine tam da kapitalist zaman ekonomisinin aksiyomatik temelinden taşınmıştır. O hâlde boş zaman bir kaynak olarak, yani sınırsız ihtiyaçları karşılamak üzere örgütlenen bir toplumsal zaman öğesi değildir; fakat bu durumda boş zamanı oluşturanın ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu negatif yanıyla boş zaman, ancak mülkiyetin tarihsel olarak gelişmesiyle mümkün olabilmiştir ve dolayısıyla boş zamanın soykütüğü mülkiyetin soykütüğüyle paraleldir. O hâlde değer-zaman özdeşliği açısından boş zaman, negatif belirlenimi içerisinde, mülk sahibinin zamanıdır. Sahip, üretim araçlarına, bedenlere, yeryüzünün parçalarına el koyarken geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerindeki yaşama zamanına da el koyar. Bu el koyma, ilksel birikimin gelişimi içerisinde toplumsal ihtiyaçları karşılayan geçim araçlarını üretenlerin bu araçlardan koparılmasına ve dolayısıyla mülksüzleştirilmelerine dayanır. El koymayı olanaklı kılan, işte bu mülksüzleştirme ve bunun sonucu oluşturulan toplumsal tabiiyetdir. Bu sebeple boş zamanın üretilmesi, Foucault'nun

sözünü ettiği "bedeni kemiren tarih" ile Marx'ın "kanlı disiplin" dediği ilksel birikim sürecinin çoğunlukla ihmal edilmiş şiddet rejiminin bir parçasıdır. Kapitalizmde, değer ile zamanı özdeşleştiren mantığın tarihi, zaman-disiplinine tabi kılınan nüfusların özneleştirilme ya da uyruklaştırılma tarihiyle birlikte düşünülmelidir. Demek ki değer-zaman özdeşliği dediğimizde yalnızca kapitalist zaman ekonomisinin mantıksal ve aksiyomatik bir işlemeler dizisini değil, gündelik hayatta *in actu* işleyen ve kanlı disiplini "her gün her saat" yeniden üreten bir ilişki bloğundan söz ediyoruz. Fakat burada boş zamanın bu özdeşliğinin tümüyle dışında kaldığını söylememiz de mümkün değildir; nasıl ki değerlenmeme zamanı kendi belirlenimini değerlenme zamanı üzerinden alıyorsa, boş zaman da kendi belirlenimini emek-zamanında alır. Burada bazılarının boş zamanı ile kapitalizmin gelişimiyle birlikte proletaryanın ve ara sınıfların boş zaman olarak aldıkları pay arasında bir fark olduğu söylenebilir; ancak ne bazılarının boş zamanı ne de çoğunluğun boş zamandan aldıkları payın pozitif bir belirlenim olarak kurulabilmesi mümkündür. Bunun sebebi kapitalizmde değerin merkezinin ya da üç değer-öğesi arasındaki ilişkilerden oluşan değer-merkezinin sermayenin *khronos*u ekseninde örgütlenmesidir; bir başka deyişle sermaye, zamanı değere tabi kılarak onu homojen, ölçülebilir ve harcanabilir kılmaktan daha fazlasını yapmıştır. Zaman şimdi değerdir; onu değerin dışında düşünmeye çalıştığımızda epistemolojik perde derhal devreye girer ve ufkumuza ya negatif belirlenimin otoritelerini (Köken, nostalji) ya da onun hayaletlerini (Erek, eskatoloji) nakşeder. Kapitalist zaman ekonomisinin işleyebilmesi ve günümüz insanının sermayeye içkin bir zaman tasarımına erişebilmesi için elzem bir aygıttır. Ancak onun dağarcığında özdeşliği kırmaya muktedir olan tüm kuvvetler, tüm merkezkaç hareketler örtbas edilmiştir. Bir başka deyişle unutulan Varlık değil Zamandır; yani Zamanı mümkün kılan belirlenmemiş Özgür Zamandır. Bu bakımdan, boş zaman, epistemolojik perdeyi kırmaya hedeflenmiş olmayan hiçbir ideolojinin belleğinde bir Köken veya Erek olmaktan öteye gidemez.

Güncel durumda, şimdide, proletaryanın boş zamandan bir pay alması olgusunu göz önünde bulundurarak dikotomilerin aşıldığını veya özdeşliğin parçalandığını

sananlar ise epistemolojik perdenin farkında bile değillerdir. Boş zaman bu epistemolojik perdeyi yırtan bir kavramsal tertibat ya da özgürleştirici içerik olarak düşünülemez; o, kapitalist zaman ekonomisinin hâkim akıntısına dâhildir. Alınan veya verilen bir pay olarak boş zaman, daima, kullanılabilir zamanın ikinci işlevinin damgasını üzerinde taşır. Nasıl ki dolaşım zamanı, değerin üretildiği bir zamansal hareket sunmamasına karşın, üretim zamanıyla birleşerek sermayenin devir zamanını oluşturuyorsa; boş zaman da emek-zamanıyla birleşerek sermayenin tüm toplumsal zamanı değerin pozitif ya da negatif özdeşi hâline getirmesi için bir olanak yaratır. Emekçi, onu, kendi varlığını yeniden-üreterek, emek-zamanının uzantısı veya tüketim zamanı biçiminde deneyimler; onun aldığı pay, kanlı disiplinin şimdiye uzamasıdır, sonlandırılması değildir. Yeni özneleştirme biçimleri geliştiği sürece, kanlı disiplinin başka formlarının yeniden üretilmesi kaçınılmazdır. İşte boş zamanın üretilmesi bu yüzden zaman-disiplininin kaydedildiği bir yüzey olarak düşünülmelidir. Emek-zamanındaki her değişim ona yansır; ancak boş zamanda, emek-zamanının örgütlenmesinden bağımsız bir değişimin gerçekleşebilmesi mümkün değildir. Boş zaman ya emek-zamanın uzantısı olan bir karşıt ya da emek-zamanına karşıt bir uzantıdır; bu yüzden de zaman ile ekonomi arasındaki kapitalist bağların tesis edildiği merkezi bir mevkiyi oluşturur. Buradan hareketle değer-zaman özdeşliği değerin üretilmediği zamanı da değere mühürler; bu zamanı, kendisi için değil değer için hâle getirerek örgütler. Eğer sermaye ancak genişleyerek kendini koruyabiliyorsa, değer-zaman özdeşliği de mevcut kullanılabilir toplumsal zamanı kendisi için bir sınır olarak, fakat aşılabilir bir sınır olarak görmek zorundadır. O hâlde şu ünlü "kâr maksimizasyonu" tezi bize kapitalist zaman ekonomisinin yalnızca açıklanmaya muhtaç bir veçhesini sunmaktadır. Diğer veçhe "zaman minimizasyonu" olarak belirlenmelidir. Peki, tüm bunların boş zamanın negatif belirlenim içerisindeki örgütlenme ekseniyle bağıntısı nasıl kurulabilir? Öncelikle kâr maksimizasyonu, ânların kârın öğeleri olarak örgütlenmesi bağlamında düşünülmelidir ve ardından ilk kez gündeme getirdiğimiz "zaman minimizasyonu" ise sonsuzluğun sermayenin bir öğesi olarak –fakat ancak kötü sonsuz biçiminde– örgütlenmesi hedefi açısından ele alınmalıdır. Ancak burada bir gerilim söz

konusudur ve kapitalist sistemin işleyişi açısından son derece önemli bir çelişkinin kaynağını da burada aramak gerekir.

İlk bakışta, sahnede, zamanı *kısaltma*yı değil *minimize* etmeyi hedefleyen bir eğilim ile kârı *arttırma*ya değil *maksimize* etmeye çalışan bir başka eğilimin kapışmasını görürüz. Ancak bu iki eğilimin iki farklı kaynaktan çıkmadığını, tam da değer-zaman özdeşliği içerisindeki işlemlere bağlı olarak üretilen iki eğilim olarak belirlendiklerini burada belirtmeliyiz. İşte boş zamanın negatif belirlenim içerisinde örgütlenmesi ile minimum zamanda maksimum değer üretme ilkesini arasındaki ilişkileri saptayabileceğimiz çerçeve bu biçimde betimlenebilir. Kârın maksimizasyonu ve zamanın minimizasyonu arasındaki gerilim, zaman ile değer arasındaki ilişkilerin tek yönlü olmadığını ve bir ters ya da doğru orantıdan ibaret olarak düşünülemeyeceğini açıkça kanıtlar. Kârın maksimize edilebilmesi için değerlenme zamanının arttırılması ve değerlenmeme zamanının da azaltılması gerekir; ancak kâr, artı-değerin bir biçimi olduğundan ona dair her zamansal belirleme artı-değere ilişkin zamansal denklemleri varsaymak zorundadır. Göreli artı-değer üretimi açısından bakıldığında, kârın maksimize edilmesi zorunlu olarak zamanın da maksimize edilmesi demek değildir; mutlak artı-değer üretimi bize böyle bir görünüm sunar ancak derinlemesine ele alındığında, sermayenin dolaşım zamanının kısaltma eğilimi, kâr maksimizasyonunun sermayenin değerlenme zamanının arttırılmasına karşın devir zamanındaki bir kısalma sonucunda gerçekleşebileceğini gösterir. O hâlde kârın maksimizasyonu doğrudan doğruya zamanın da maksimizasyonuna yol açmaz ve bu süreçte sermayenin değerlenme hareketine bir uzantı olarak eklediği toplumsal zaman niceliği bir zaman fazlalığı olarak belirlenebilir. Diğer yandan zamanın minimize edilmesi de zorunlu olarak kârın minimize edilmesini gerektirmez; en azından göreli artı-değer üretimi bize harcanan gerekli emek-zamanın kısaltılmasına rağmen üretilen artı-değerin ve dolayısıyla kârın arttırılabileceğini gösterir. Demek ki boş zaman üretimini kapitalist zaman ekonomisinin iki temel eğilimiyle (değerin maksimizasyonu –çünkü kâr, artı-değerin ve artı-değer de değer ilişkisinin öğeleridir– ve zamanın minimizasyonu) birlikte düşünmemiz gerekiyor. Peki, bu iki temel eğilimi gündeme getirerek boş

zamanın pozitif bir içeriğine ulaşabilir miyiz? Aslında bu iki temel eğilim, sermayenin genişleyerek büyüme ve birikme eğiliminden doğar ve toplumsal zamanı değer-merkezine tabi kılarak boş zamanı kurucu bir uzantı veya karşıt biçiminde örgütler. Dolayısıyla burada *farkları ortadan kaldıran bir diyalektik* söz konusudur; bu diyalektikte boş zamanın rolü negatif tarafından kat edilen zamanı mekânsal bir mevki olarak tutmak, işgal edilebilir bir mantıksal matris yaratmaktır. Boş zamanın bu anlamda negatife mahkûm olduğu açıktır; o, ne özgür eyleyişin zamanıdır ne de emek ile arzu arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılabileceği alanı açar. Sermayenin ihtiyaç duyduğu emek-gücünün yeniden-üretimi ve tüketimin gerçekleşeceği süreyi sağlaması bakımından boş zaman, minimizasyon ile maksimizasyon arasındaki bağıntının bir bileşenidir. Değer maksimize edilirken emek-zamanı uzatılarak boş zaman emek-zamanına çevrilir; zaman minimize edilirken ise toplam emek-zamanı sabitlenir ve boş zaman yeniden-üretim ve tüketim zamanına dönüştürülür. Demek ki maksimizasyon ile minimizasyon arasında görünürde işleyen çatışma, boş zamanın sermaye aksiyomatiğinin işleyişi doğrultusunda dönüştürülmesiyle, aşılmak üzere ortaya koyulan bir çatışmadır; yani zaman ile değer arasındaki özdeşliğin güçlendirilmesine ve yeniden-üretilmesine yarayan bir çatışma. Zamanın minimizasyonu, kapitalist üretim ilişkilerini çözümleyen düşünürlerin neredeyse hepsinin göz ardı ettiği, ancak kapitalist zaman ekonomisinin en temel fonksiyonlarından birini açıklamak için elzem bir eksendir.

Zaman ile ekonomi arasındaki bağıntının tarihi çok eskidir; biz bu tarihin kapitalist dönemine ve bu dönemdeki dönüşümlere tanıklık ediyoruz. Fakat değerin maksimizasyonu –ki bu noktada kârın maksimizasyonu sermayenin genişlemesini öngörür ancak sermayenin sonsuz genişleme eğilimini ıskalar ve daha da kötüsü artı-değer üretimi ile artı-değerin sermayeleştirilmesi süreçlerinin organik bağıntısına nüfuz edemez– ancak zamanın minimizasyonu ile iç içe düşünüldüğünde asıl özümlemesine kavuşturulabilir. Değer-merkezi, ânı derinlemesine işgal edebilmek için mevcut toplumsal zamanı sınırlı bir kaynak olarak görmek zorundadır; buradan hareketle, sermayenin, zamanı minimize ederek her bir anda üretilmesi olanaklı değer-büyüklüğünü yoğunlaştırması gerekir. İşte yeğin düzlemden bakıldığında boş

zamanın niçin kapitalist zaman ekonomisinin kurucu negatifi olduğu daha da açık hâle gelir; boş zaman artık kârın öğesi olarak işgal edilmiş ânın belirlenimini taşır. Bu açıdan emek-zamanı boyunca kat edilen ânlar ile boş zamanın ânları arasındaki tek fark, emek-zamanında harcanan ânların artık kullanılabilir olmaması boş zamanın ânlarının ise henüz kullanılabilir olmamasıdır. Kullanılabilir olmayan zaman, kullanılabilir zamanın damgasını işte bu *artık değil-henüz değil* biçiminde taşır. Boş zaman sermayenin *khronos*una ait bir kategoridir; çünkü hem dikotomilerin sabitlenmesine yol açar hem de epistemolojik perdeye yansıyan kurtuluş ve özgürleşim imgelerini merkezkaç güçlerin toplumsal bedenine aktarır. İşte bu aktarım boş zaman ile emek-zamanı arasındaki ayrımın ortadan kalktığına ikna etmiştir birçok düşünürü. Oysa boş zamanda alınan pay dikotominin ortadan kalktığını değil, aksine, yeni bir form aldığını gösterir ve bu da boş zamanın paydası olan burjuvazi ile boş zamanın payı olan proletarya arasındaki kavganın belirsizleştiği zeminleri meydana getirir. Bugün proletaryanın "kişileşmiş emek-zamanı" ve burjuvazinin de "kişileşmiş boş zaman" biçiminde tek yanlı ve kategorik biçimde belirlenemeyeceği doğrudur; ancak rasyonel sayı modelimiz göz önünde bulundurulduğunda, mesele toplumsal zamanın paydaları düzeyindeki bölünmenin paylara yansıtılmamasıdır. Sorun bugün sınıfların, sefalet ve lüks karşıtlığının, emek-zamanı ve boş zaman ayrımının olup olmadığı değil, görünüp görünmediği, dile getirilip getirilmediğidir. Eğer bu kavramlar dilden düşmüşse bunun sebebi, bu kavramlara karşılık gelen veya onlardan sapan toplumsal gerçekliklerin mevcut olmaması değil, epistemolojik perdeye yansıtılan yeni imgelerin altında görünmezleşmiş olmalarıdır. Boş zaman, bu perdeye olağanüstü bir yansıtma serbestisi verir; ama yine de bu perdenin kendisinden örüldüğü pamuğun değer-zaman özdeşliğinden üretildiğini saptayabiliriz. Perdeyi yırtmak isteyen biri için değer-zaman özdeşliğini ve buradan hareketle zaman ile ekonomi arasındaki dolaysız bağlantıların kurulduğu düzlemleri çözümlemek elzemdir. Gerekli felsefi hamle burada kendisini bir kez daha dile getiriyor: Değer-zaman özdeşliğini bozan kuvvetlerin izini sürmek ve kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarından taşan bir zamansal blok için kavramsal bir hazırlık yapmaktır. Ancak bu sözlerimizden, eğer

varsa, komünist bir zaman ekonomisini bir Erek ya da ideal olarak varsaydığımız kesinlikle anlaşılmamalıdır. Komünist ya da Marksist bir zamanla ilgilenmiyorum; benim meselem, zamanın, tasarıma direnen derin içeriğiyle temasa geçmektir, özgür zamanın anlamı işte burada önem kazanmaktadır. Diğer yandan bir Erek ya da ideal olarak kavranmasa dahi, komünist bir zaman ekonomisi fikrinin radikal bir eleştiriye tabi tutulması gerektiğini ve esasında zaman ile ekonomi arasındaki tüm dolaysız bağıntıları engelleyen, ekonomik rasyonalite tarafından absorbe edilemeyen ve dolayısıyla bu ekonominin hesap aygıtlarından kaçan bir zamanı düşünceye getirmenin zorunluluğuyla yüzleşmeye mecbur olduğumuzu düşünüyoruz. Böyle bir zaman kavramının düşünülebilir olması için onun "suç ortaklarını" ya da "paydaşlarını" sahneye çıkarmak gerekecek. Bunu az sayıda düşünürün kendi sistemlerinin sınırlarında keşfettiği sapma eksenleriyle birlikte gerçekleştirmeyi hedefliyoruz. Fakat önce artı-zamanın örgütlenme düzeylerine ilişkin analizimizi boş zamanın üçüncü anlamına yakından bakarak sürdürmeye çalışacağız. Negatif belirlenimin tahakkümünden kurtulmuş bir boş zamanı düşünmenin olanağını inceleyeceğiz. Peki, bu mümkün müdür? Boş zamanı negatif belirlenimin dışında kurmaya çalıştığımızda kapitalist zaman ekonomisinin de dışına çıkmış olmaz mıyız?

Üçüncü anlamıyla boş zamanı "boş zaman olarak" düşünmeyi deneyebiliriz. Fakat kapitalist zaman ekonomisinde "boş zaman olarak boş zaman" gibi bir kategori yoktur. Peki, niçin? Çünkü bu ekonomide emek-zamanı dışındaki tüm zamansallıklar negatiftir; çünkü değer-zaman özdeşliğinin dışında kalan her zaman negatif belirlenime tabi kılınmıştır. Ancak burada Marx'ın ve Engels'in metinlerindeki istisnai birkaç pasaja değinmekte fayda vardır. Mesela boş zaman, Marx'ın çözümlemelerinde bazen "doğanın bir yerliye sağladığı boş zaman"[370] biçiminde karşımıza çıkabilir. Zorunlu çalışma zamanının kurumlaşmadığı bir toplumda boş zamanın olabilmesi mümkün müdür? Yoksa yerlinin boş zamanı da negatif belirlenime tabi midir? Devletin ve özel mülkiyetin oluşmadığı bir yerli toplumunda zamanın da mülkiyetle ilişkili olarak belirlenmeyeceğini, bu çerçevede bir zaman

[370] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 482)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

paylaşımının gerçekleşemeyeceğini düşünürsek; boş zamanın, ancak ve ancak mülkiyet rejimiyle zamanın homojenleştirilmesi eğiliminin birleştirilmesiyle ve bu birleşim uyarınca toplumsal zamanın sınıflar arasındaki paylaşımları üzerinden örgütlenen modern bir kategori olduğunu dile getirebiliriz. Bu sorunu çözmenin bir yolu, kapitalist modernleşme öncesi toplumların artı-zamanını tanımlamak için boş zaman kavramının geçersiz olduğunu iddia etmekten; bir diğer yolu ise bu toplumlar için boş zamanın "boş zaman olarak" cisimleştiği tezini temellendirmekten geçer. Çözümlememize göre Marx, bu noktada kapitalizm öncesi toplumlardan gelen ve kapitalizmde yeni bir ekonomi içerisinde başkalaşan gerekli-zaman ve artı-zaman dikotomisi üzerinde durmaktadır. Bu açıdan yerlinin boş zamanı artı-zaman kategorisine ait olup, *herkesin zamanı* biçiminde belirir. Yani Marx, kapitalizmde yalnızca bazılarına ait olan ve negatif belirlenim alan boş zamanı özellikle yerli toplumlar söz konusu olduğunda bu negatif belirlenimin dışında düşünür. Bu açıdan üç dikotomi arasındaki mantıksal ayrımları ve tarihsel farkları göstermek ve boş zamanın belirlenim uğraklarını da bu ayrım ve farklar ışığında belirlemek elzemdir. Gerekli-zaman ve artı-zaman dikotomisi, tüm toplumları yatay keser ve ekonomi ile zaman arasındaki dolaysız bağıntının kadim temelini kurar. Eğer bütün ekonomiler en sonunda zaman ekonomisine indirgenebilirse –ki özgür zaman kavramını bu tezi sorgulayan ve en sonunda imkânsız kılan bir *zamansal blok* olarak düşündüğümden Marx'tan radikal bir kopuş gerçekleştirmek zorundayım bu noktada– her toplum gerekli-zaman ile artı-zaman arasındaki bölünmeyi kendi ekonomik örgütlenmesinin temeli olarak almak zorundadır. Ancak emek-zamanı ve emek-zamanı olmayan zaman dikotomisi, "özgür emekçi"nin tarih sahnesine çıkmasıyla mümkün olabilmiştir; örneğin kölenin çalıştığı süre veya serfin senyörüne sağlamaya mecbur olduğu artı-ürün için çalışmak zorunda olduğu süre, soyut emeği ölçen emek-zamanı biçiminde kavranamaz; çünkü emek-zamanı, ancak toplumsal emeğin homojen ve soyut bir nicelik olarak belirlenmesi ve kullanılmasıyla ortaya çıkan yeni bir zaman-disiplini içerisinde tanımını bulur.

Kapitalizm öncesi toplumların da bir zaman-disiplini olduğu söylenebilir; fakat bu zaman-disiplinlerini değer ilişkisi etrafında örgütleyen bir toplumsal formasyon

ancak –bir toplumsal ilişki olarak– sermaye-emek ilişkisinin kurulabilmesiyle mümkün olmuştur. Daha önceki hiçbir toplum, zaman ile değer arasında minimizasyon-maksimizasyon türünden bir ilişki kurarak zaman-değer özdeşliğine ulaşamamıştır. Kuşkusuz zamanın zenginlikle kurulabilecek mümkün bir bağı, diğer toplumlar için de geçerli olabilir; zamandan tasarruf her toplumda çeşitli olgularla saptanabilecek veya yanlışlanabilecek birtakım tezleri gündemimize taşıyabilir. Fakat kapitalizmde söz konusu tasarruf, değerin arttırılmasına yönlendirilmiştir; meta olarak meta üretimi ve artı-değer üretimine şartlanmış bir toplumsal üretim tarzı dolayısıyla gerekli-zaman ile artı-zaman dikotomisi ve emek-zamanı ile emek-zamanı olmayan zaman dikotomisi, kendi tarihsel yüklerini değer-merkezinin yeni mantık ve işlemlerine teslim etmişlerdir. İşte bu yüzden kapitalizmde değerlenme zamanı ile değerlenmeme zamanı dikotomisi boş zamanın kavramını negatif belirlenime mahkûm kılan değer ilişkisini merkeze alır. Marx'ın metinlerinde boş zamanın "boş zaman olarak" düşünüldüğü tek eksen yerli toplumlarını konu alır. Köylülerin boş zamanı bile "ek" bir zaman olarak tasarlanır: Köylünün boş zamanı vardır, henüz ek olarak bir şey kazanabilir. Ama büyük sanayi (manüfaktür değil) bu ataerkil durumu ortadan kaldırır, işçinin yaşamının, varoluşunun her ânı, böylece, giderek daha fazla pazarlık konusu olur.[371] Feodal düzenden makineleşmiş büyük sanayi üretimine değin köylünün toplumsal zamanı bir yandan Doğanın zamanına tabidir diğer yandan ise senyöre vermek zorunda olduğu artı-ürünün üretilmesi için gerekli-zaman tarafından işgal edilmiştir. Bu yüzden onun zorunlu çalışması köleninkinden ayrılır; köle için gerekli-zaman ile artı-zaman dikotomisi ancak kendini azad etmeyi başarabildiğinde bir anlama kavuşabilir; çünkü o, köle olarak, emeğini veya ürününü satmaz, bir mal olarak alınır ve satılır. Serfler ise henüz kapitalist emek-zamanı biçimindeki soyutlamaya erişmemiş bir zaman-disiplini içerisinde zorunlu çalışma ile zaman arasındaki ilksel bağıntıların kuruluşuna tanıklık ederler. Bu anlamda köylünün boş zamanı "boş zaman olarak boş zaman" değildir; yalnızca zorunlu çalışma rejimine yapılan bir ek, bir ilavedir. Fakat makineleşmiş üretim yapan büyük sanayideki emekçinin durumunda önemli bir fark

[371] Marx, K. (2009). *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 67)*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol.

ortaya çıkmıştır. Marx'ın "kârın öğeleri olarak ânlar" biçimindeki saptamasıyla işçinin "varoluşunun her ânı"nı pazarlık meselesine çeviren bu yeni aksiyomatik arasında organik bir bağ vardır. Şimdi söz konusu olan emekçinin yaşam zamanının sermaye tarafından gasp edilmesidir; fakat bu gasp ancak değer merkezli zaman dikotomisinin kurulmasıyla mümkün olabilir. O hâlde yerlinin boş zamanı, "boş zaman olarak; serfin ve köylünün boş zamanı ek, ilave bir çalışma zamanı olarak" açığa çıkarken; köle boş zamandan tamamen kovulmuştur. Proleterin boş zamanı ise emeğini satmak zorunda olan "özgür emekçi" biçiminde belirlenmesi sebebiyle, yaşam zamanının gasp edilmesiyle birlikte negatif belirlenimin alanına kaydedilmiştir. Demek ki "boş zaman olarak boş zaman" biçimindeki bir zamansal belirlenim sadece yerli söz konusu olduğunda kurulabilir. Marx, *Kapital*'in ikinci cildinde, o ünlü alaycı ve ironik tavrını gizlemeden, yerlinin zamansal serbestisini betimler ve kapitalist zaman-disiplinine ilişkin çarpıcı bir gözlemde bulunur:

> Vahşi insan, yay, ok, taş çekiç, balta, sepet vb. yaptığı zaman, böyle kullandığı zamanını, tüketim mallarının üretiminde harcamadığını çok iyi bilir, ama böylece gereksinim duyduğu üretim araçlarını biriktirmiş olur, başka bir şey değil. Üstelik bir vahşi zaman kaybına hiç kulak asmamakla, korkunç bir ekonomik günah işlemiş olur ve Tylor'un bize anlattığına bakılırsa bir tek yay yapmak bazen bütün bir ay sürer.[372]

Fakat bu belirlemenin arkasında bir "altın çağ" düşü veya bir Köken-Erek formu yoktur; öyle olsa, boş zamanın olumlu içeriği bir Köken olarak belirlenir ve bir Erek olarak da düşlenirdi. Marx'ın buradaki hamlesi boş zaman ile serbest zaman kavramını birbirinden ayrıt etmek olacaktır; çünkü ancak serbest zamanın bir olumlu içeriği olabilir; çünkü serbest zaman bir geçiş zamandır ve Marx, onu, kapitalist toplumsal ilişkilerin kırıldığı bir zaman ve yeni bir özneleşme sürecinin açık uzamı olarak düşünür. Ancak burada tuhaf bir durum vardır: Marx bir yandan boş zaman ile serbest zaman kavramlarını ayırt etmeden ve sınırları belirsiz bir biçimde kullanırken bir yandan da serbest zamanı boş zamandan ayrıt etmeye dönük kavramsal hareketler sergilemeye çalışır. Bu ikinci eğilimin izlerini özellikle *Grundrisse*'de takip edebiliriz; ancak *Kapital*'de bu izlerin başkalaştığına da tanıklık ediyoruz. Bu

[372] Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II (s. 411)*. *Marx&Engels Collected Works, Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

meselenin ekseni *Kapital*'de sermayenin zaman-değer özdeşliğinin nasıl kurulduğu ve onun iç çelişkilerinin bizzat kendi hareketi tarafından nasıl üretildiğini incelikle gözlemlemeye dönüşmüştür. Yine de iki eser arasındaki farklılıklara rağmen, Marx'ın, kapitalist zaman ekonomisine ilişkin temel aksiyomları arasında derin bir bağıntı ve tutarlılık söz konusudur. Mesela kapitalizmde boş zamanın mülkiyet eksenine yerleştirilmesi ve "bazıları"na kaydedilmesi bu bağıntı ve tutarlılıklardan birini gösterir. Fakat bence ilginç olan durum, Marx'ın, *Kapital*'de, serbest zaman kavramını geliştirebilecek birçok aracı politik ekonomi düzleminde çözümlemiş olmasına rağmen, analizi bu yolda ilerletmemesidir. Bunun gerekçeleri hakkında kafa yormamız gereken bir noktadayız. Marx, bize, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını göstermiştir, fakat bir "komünist zaman ekonomisi"nin ana hatlarını detaylı olarak sunmadığı gibi, ekonomi ile zaman arasındaki dolaysız bağlantıları kaldırmaya muktedir bir başka zamansallığın peşine de düşmemiştir. Bu durum, onun, kendisini, ampirik bir Marx olarak, politik ekonomiye dayalı fenomenlerle sınırladığı söylenerek açıklanamaz. Söz konusu durum ampirik bir Marx ve komünist bir Marx arasındaki ayrım üzerinden yalnızca örtbas edilebilir. Burada Marx'ın bir sınır-araştırması yaptığını ve bu sınırın-ötesini belirlemeyi teoriye değil pratiğin kendisine emanet ettiğini söyleyerek de bir yere varılabileceğini sanmıyoruz. Bence bu durum, Marx'ın, ekonomi ile zaman arasındaki bağıntıyı koparabilecek bir paradigmatik değişimi başlatmasına karşın, bu değişimi bizzat kendi elleriyle ortadan kaldırmasından kaynaklanmaktadır. Marx, değer-merkezi olarak kavramsallaştırdığım aksiyomatik temelin farkında olduğu gibi bu temeli kuran asli işlemin, değer ile zamanın özdeşleştirilmesi olduğunun da gayet farkındadır. Ancak komünist bir zaman ekonomisinin birtakım önsel belirlemeleri adına, ekonomi-dışı tek alanı artı-zaman biçiminde düşünmeye başladığı anda; kapitalist zaman mefhumundan radikal bir kopuşun olanaklarını tüketmiş ve epistemolojik perdeyi aralayan felsefi hamlelerini politik ekonominin rasyonalitesi içerisinde yitirmiştir.

Marx'ın politik ekonomi rasyonalitesinin "sınır" olarak aldığı şey, kapitalist zaman ekonomisinin dikotomilerinden birine takılmış ve söz konusu radikal kopuşun olanağını bu sınırın örtbas ettiği dip akıntısı ile ilişkilendirememiştir. Marx der ki "

(…) ekonomi-dışı tek olgu, insanın geçim nesnelerini üretmek için zamanının bütününün gerekli olmaması, geçimi için gerekli emek-zamanı dışında serbest zamanı olması, böylece artı-emeğini de kullanabilmesidir."[373] Benim açımdan buradaki sorun, ekonominin sınırları değil; zamanın, toplumsal zaman biçiminde, kısmen veya bütünüyle bu sınırlara tabi kılınmasıdır. Bu çözümleme serbest zamanı dahi, kendi pozitif içeriğinden uzaklaştırmakta ve onu "emek-zamanı dışında" olmasıyla tanımlamaya mahkûm kalmaktadır; çünkü yaşamın iki üretici kudreti olan emek ile arzu arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmakla zaman-disiplininin ortadan kaldırılması arasındaki zorunlu bağımlılığı tespit edememektedir. Kuşkusuz Marx'ı, bu çözümlemeye ulaşamamakla suçlayamayız ve burada yapmaya çalıştığımız şey de böyle bir suçlama değildir. Daha derinden bakmayı denemeliyiz: Marx ile Marx'a rağmen ve en sonunda ondan radikal bir kopuş gerçekleştirerek, emek ile arzunun tarihsel trajedisini saptayan ve onu ortadan kaldırmaya muktedir güçleri kavramsal bir blok hâlinde örgütlemeyi hedefleyen bir özgür zaman düşüncesini gündeme getirmek; ekonomi ile zaman arasında kurulan tüm dolaysız bağıntıları tehdit eden ve değer-merkezinin dağılmasının teorik-pratik hazırlıklarını içeren bir zamansallığı düşünmek istiyorum. Geldiğimiz bu noktada değer-zaman özdeşliği karşımızda kritik bir belirleme olarak durmaktadır. Kapitalist zaman ekonomisinde bu özdeşliğin altında örtbas edilen tüm merkezkaç kuvvetlerin kendilerini ifade edebilmelerini sağlayacak bir zamansal blok örgütlemek ise felsefi hamlemizin üstlendiği bir sorumluluk olarak düşünülmelidir. Bu virtüel alanla temasa geçebilmek için kapitalist zaman ekonomisinde edimselleştirilen zaman mefhumlarının çözümlemesini yapmamız gerekti. Şimdi Marx'ın serbest zaman kavramına odaklanacağım. Burada daha önce sözünü verdiğim nüfus ile zaman arasındaki bağıntıları ve özgür zaman mefhumunun ilk taslağını da sunmayı umuyorum. Şimdiye kadar dikotomilerin üretildiği ve belirsizleşerek varlıklarını sürdürdükleri kapitalist zaman tasarımlarını çözümledim. Sermayenin üretim ve dolaşım alanlarındaki zaman ekonomisinden başlayarak artı-zamanın örgütlenme mevkilerini

[373] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 255)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

ele aldım. Bu andan itibaren kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını tehdit eden zamansal bloğun bileşenlerine odaklanacağım.

3. 4. Serbest Zaman

Serbest zaman kavramını daha önce kullanılabilir zamanın üçüncü işlevi içerisinde çözümlemiştik. Marx, bazılarına mühürlenmiş boş zamandan herkesin zamanına doğru bir geçiş için serbest zamanı bir dönüşüm zamanı olarak tahayyül eder. Ancak bu kavram bir yanıyla kapitalist üretim tarzının mümkün kıldığı çelişkilerin bir yanıyla da komünist toplumdaki zaman ekonomisinin damgasını taşır. Bu açıdan Marx, serbest zamanı, kullanılabilir zamanın üçüncü işlevine tabi bir zamansallık olmanın ötesinde, "sahibini başka bir özneye dönüştüren" bir başkalaşım zamanı olarak düşünür: "Serbest zaman –gerek boş zaman, gerek daha yüce bir etkinliğe ayrılan zaman– kuşkusuz sahibini başka bir özneye dönüştürmüştür ve bu başka özne olarak da doğrudan üretim sürecine girer."[374] Fakat burada serbest zaman kavramının boş zamanı kuşatarak aşmakla kalmadığını, boş zamanın bazılarına mühürlenmiş yapısını da dönüştürdüğünü gözlemleriz. Kapitalist zaman ekonomisinde bazılarının olan boş zaman, komünist toplumda bu belirlenimi yitirir ve dolayısıyla gerekli-zaman dışındaki tüm toplumsal zaman serbest zamana dâhil olur. Bu kavramları ayırt etmek için en doğru yöntem, bence, Marx'ın hangi toplumsal formasyon hakkında konuştuğunu, bu kavramları hangi düzeyde kullandığını çözümlemektir.

Kapitalist zaman ekonomisinin sınırları içerisinde boş zaman, daima, bazılarına aittir; serbest zaman ise çalışma dışı zamanın genel ortak paydasıdır. Marx'ın hamlesi, boş zaman ile emek-zamanı arasındaki dikotomik ayrımı aşmak için, kapitalist toplumdaki pay-payda ilişkilerini yatay kesen bir zamansallığı gündeme getirmek olmuştur. Kapitalist toplumda, kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi kendi gerekli-zaman payını serbest zaman biçiminde alırken; kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya kendi boş zaman payını serbest zaman biçiminde alır. Dolayısıyla serbest zaman ne emek-zamanının ne de boş zamanın payıdır; o, tüm artı-zamanın

[374] *A.g.e.*, s. 311.

ortak paydası olduğundan kendi belirlenimini herkesin zamanı biçiminde alır. Fakat herkesin zamanının ortak paydası olarak serbest zaman, kendi ufkunda, kapitalist toplumdaki sınıfsal yapının ortadan kaldırıldığı bir başka zaman ekonomisini bulmaktadır.[375] Serbest zamanın bir yanıyla kapitalist üretim tarzının mümkün kıldığı zamansal "artı"nın izini taşıması, onun bütünüyle kapitalist zaman ekonomisine ait olduğunu değil; zaman ile ekonomi arasındaki genel bağıntıların –ortadan kaldırılmasını değil– temelden dönüşümünü varsayan içkin bir hareketi müjdelediğini gösterir. Bu içkin hareket komünizmdir. Komünizmin zaman ekonomisinin eleştirisini ileride gündeme getireceğiz. Şimdi boş zaman ile serbest zaman kavramlarının farkına biraz daha yakından bakmayı deneyelim. Kapitalist zaman ekonomisinde kullanılabilir zaman kavramının, toplumsal zamanı değer-merkezinin kodlarıyla kat etmesi yaşam ile zaman arasındaki ilişkiye sızması demektir. Yani yaşama zamanının kullanılabilir ve harcanabilir zaman hâline getirilmesiyle, bu ilişkiyi örtbas eden bir zaman ekonomisi inşa edilir. Peki, yaşanabilir zaman veya yaşama zamanı gibi bir kavram kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarında neyi ifade eder? Yaşamın ve varoluşun her ânının, sermayenin değerlenme zamana tabi kılındığı bir toplumsal üretim tarzında, yaşama zamanı ile emek-zamanı arasındaki ayrım daha en başta ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla emekçinin tarihsel mücadeleler yoluyla kazandığı boş zaman payı, yaşama zamanı ile emek-zamanı arasındaki ayrımın *bugün* ortadan kalkmış olduğunu

---

[375] Tom Rockmore, tıpkı Bertell Ollman gibi, Marx'ın tarihsel materyalizmini zorunluluk-özgürlük diyalektiği içerisinde çözümlerken, serbest zamanı başka bir zaman ekonomisinin parçası olarak belirler: "Gerçek ihtiyaçlar, ekonomik süreçler yoluyla yani zorunluluk alanında karşılanmak zorunda olmalarına ve daima böyle olacak olmasına rağmen, bunun ötesinde Marx'ın özgürlük alanı dediği şey yatar. Bunun önşartının işgününü kısaltmada bulunduğunu varsayarken, Marx, tarihin amacı olarak gerçek özgürlüğün serbest zamanda yattığını belirtir." [Rockmore, T. (2002). *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx (s. 173)*. Oxford, Malden: Blackwell Press]. Buradaki "daima böyle olacak olmasın rağmen" vurgusunun sorgulanmamış olması, Marksizmin büyük bir hatasından ziyade, komünist zaman ekonomisinin eleştirisinin yapılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Marx, kapitalizmin üretimde yarattığı devrimlerden biri olan gerekli emek-zamanının kısaltılması olgusunu, kapitalist olmayan bir toplumda ortak fazlanın üretilmesi potansiyelini yarattığını ve bu potansiyelin ereksel ya da ideal olmayan bir gerçeklik olarak komünist hareketle bağlantılı olduğunu göstermiştir. Ancak serbest zamanı "tarihin amacı olarak özgürlük" biçiminde belirleyen Rockmore'un okuması bu potansiyelin gerçek içeriğini örtbas eden bir anlatıya aittir. Serbest zaman, bu biçimde anlaşıldığında, gereksinim alanının bir artığı olmaktan öteye gidemez; çünkü bu anlatı, özgürlüğün koşulu olarak negatif bir zorunluluğu varsayar. Oysa yapılması gereken serbest zamanın öznesi olan herkesi, onun radikal bir eleştirisi yoluyla, olumsallığın tohumlarını zorunluluğa atan bir başka eksene taşımaktır. Bu eksen bence özgür zamandır.

ve ikisi arasındaki sınırın *bugün* belirsizleştiğini göstermez; aksine, dikotominin, varlığını, bu belirsizleşme biçiminde sürdürdüğünü ve değer-zaman özdeşliğinin de bir başka edimselleşme sürecini örtbas eden epistemolojik perdeye yeni hayaletleri yansıttığını gösterir. Serbest zamanın, Marx'ın kapitalist zaman ekonomisi çözümlemesi içerisinde özgül bir yere sahip olmasının sebebi, dikotominin varlığına açık bir karşıtlık oluşturmasıdır. Marx, kavramsallaştırmamız açısından, *hâkim akıntıyı* kuran sermayenin *khronos*una ve değer-zaman özdeşliğine *karşı bir akıntı* olarak serbest zamanı düşünceye getirmiştir. Peki, nedir bu karşıtlık? Öncelikle serbest zamanı bir karşı akıntıya çeviren şey, negatif belirlenim düzeylerinden –bir ölçüde de olsa– sıyrılan bir içeriğe sahip olmasıdır. Yani *serbest zaman, negatif olmaması bakımından pozitiftir*. Fakat boş zaman ile serbest zamanı ayıran bu pozitif içeriği nasıl betimleyebiliriz? Marx, *Grundrisse*'de, boş zaman ile serbest gelişme arasındaki ayrımı geliştirirken bu pozitif içeriğe ilişkin bir ipucu verir:

> İşçi, yeniden-üretim için, gerekli-zamanı nesneleştirmek, değerlendirmek, yani nesnel hâle getirmek için bir artı emek-zamanı çalışmak zorundadır. Öte yandan da bunun sonucu olarak kapitalistin *gerekli emek-zamanı*, serbest zamandır, doğrudan geçim için gerekli zaman değildir. Her boş zaman serbest gelişmenin zamanı olmadığı için kapitalist, işçiler tarafından yaratılan boş zamanı toplum için, yani uygarlık için gasp eder. Wade, sermayeyi uygarlığa eşit tutmakta bu anlamda haklıdır.[376]

Her boş zaman serbest gelişmenin zamanı değildir; çünkü yaşam ile zaman arasındaki bağıntı –serbest zaman tarafından kapsanmamış– boş zaman kipinde, sermaye ile zaman arasındaki bağıntıya tabi kılınmıştır. Demek ki değer-zaman özdeşliği, dikotomilerin maddi temelini *in actu* soyutlama düzeyinde formüle etmekle kalmaz; yaşama zamanının özgül içeriklerini kullanılabilir zaman kipi içerisinde sentezler. Yaşama zamanını kullanılabilir zamana senkronize eden bu mantığın karşısındaki ve içindeki en büyük kuvvet, Marx'a göre, içerisindeki özneyi kendini dönüştürme kudretiyle yüzleştiren serbest zamandır. Bu anlamıyla serbest zaman, yaşam ile zaman arasındaki bağıntıyı kapitalist toplumun zaman ekonomisi içerisinde dahi sermayenin *khronos*una ontolojik olarak teslim etmez. Yani serbest

[376] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 249)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

zaman ontolojik bir geçişsizlik, bir tür mübadeleye kapalı uzam ve bir yanıyla değer-merkezinin kapsama alanına girmeyen bir dönüşüm zamanının, bir yaşama zamanının çekirdeğini taşır. O hâlde Marx'ın kapitalist zaman ekonomisine ilişkin çözümlemesinden hareketle, iki özdeşlik rejimi arasında bir çatışma gerçekleştiğini çıkarabiliriz. Bunlardan biri, sermayenin, zamanı değer-merkezi etrafında örgütlemesinden doğan değer-zaman özdeşliği, diğeri ise serbest zamanın müjdelediği yaşam-zaman özdeşliğidir.

Serbest zamanı bir karşı akıntı olarak kavramamızın sebebi işte bu yaşam-zaman özdeşliğini emeğin canlı varlığı içerisinde taşıyor olmasıdır.[377] Mekânda mevcut olan emek, yani ölü emek, dikotomileri belirsizleştirerek de olsa muhafaza eden sermaye aksiyomatiğine tabidir; zamanda mevcut olan emek, canlı emek ise, serbest zamanı bu dikotomileri kırmak üzere harekete geçiren bir başka toplumsallığı, bir başka bireyselliği eyleme ve düşünceye çağırır. Mekânsallaşmış emek, değer-zaman özdeşliğinin taşıyıcısıdır; zamansal emek ise serbest zaman ile gelecek zamanın bağıntısını kurarak bir açıklık yaratır. Eğer emek, Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği gibi, zamansal karakteriyle, bir öznellik ve kapasite olarak kendi canlı varlığını yeniden-üreten bir toplumsal kudret biçiminde varsa; bu, onun, öznelliğin radikal bir dönüşüm geçirmesini mümkün kılan serbest zaman ile ontolojik bir bağının bulunduğunu gösterir. Ölçülen ve emek-zamanına tabi kılınan ancak mekânsallaştırılmış olan emektir; zamanda mevcut olan emek, henüz geçmiş emek olmadığından, zamanla ölçülemez ve bu yüzden de değer-zaman özdeşliğine tabi

[377] Serbest zamanın bir karşı akıntı olmasının sebeplerinden biri, zamanın içeriğini *khronos*a ontolojik olarak teslim etmemesine karşın yine de *khronos*un damgasını taşımasıdır. Bu, karşı akıntının, hâkim akıntıya karşı koyabilmek için onun bir yansımasını içerisinde büyütmesinden ileri gelir. Yani karşı akıntı, hâkim akıntıya ontolojik olarak direnebilmek için, bir ölçüde de olsa, ona benzemek zorundadır. İşte burada tuhaf bir aporia doğar. Bunu fark edenlerden biri olan Harry Cleaver, bize, aynı süre dâhilinde hesaplanan emek-zamanı ile serbest zamanın nitel bir farkı ya da bir tür "denksizliği" olduğunu göstermeye çalışır: "Sermaye, bizi, zamanın evrensel ve salt bir fiziksel şey olduğuna inandırmaya alışır. Fakat böyle olmadığını biliyoruz. Bir saatlik çalışma zamanı, bir saatlik serbest zamana denk değildir." [Cleaver, H. (2000). *Reading Capital Politically (s. 120)*. Leeds: AK Press, AntiTheses]. Peki, bu denk olmama nereden kaynaklanmaktadır? Bir saatlik emek-zamanı, ortalama toplumsal emek-zamanının komuta mantığına göre belirli bir değer aksiyomatiğine kaydedilirken; bir saatlik serbest zaman, onu deneyimleyen öznenin kendini başkalaştırma potansiyeline tutunarak "bir saat"i kendine tabi kılar. Kapitalizmde emek-zamanı bu "bir saat"e tabidir; komünizmde ise "bir saat" serbest zamana tabi olmak zorundadır. Fakat burada *khronos*un serbest zamana nasıl bulaştığını da görmezden gelemeyiz; karşı akıntı, karşı olduğu şeyin izini taşır.

değildir. Demek ki serbest zamanın yaşam-zaman özdeşliğini bir eylem ve düşünce olarak taşımasının sebebi, onun kendi kavramsal özü veya yapısı değil; toplumsal emeğin zamansallığıdır. Serbest zamanın *negatif olmamak bakımından pozitif olması* bu biçimde anlaşılabilir. Kapitalist zaman tasarımının negatif belirlenimi burada tamamen ortadan kaldırılmış değildir; o sadece bir karşı akıntıyla kesilmiş ve bloke edilmiştir. Yani serbest zaman kavramının ufku içerisinde, kapitalist zaman ekonomisinin üç bileşenli değer-merkezi parçalanır; fakat zaman ile ekonomi arasındaki dolaylı veya dolaysız bağıntılar bir başka düzeye, komünist zaman ekonomisine taşınmak üzere muhafaza edilir. Burası Marx'tan radikal kopuşumun ana eksenidir. Ben zaman ile ekonomi arasındaki bağıntının teorik ve pratik düzeyde bütünüyle ortadan kaldırılmaması hâlinde, kurulabilecek her zaman ekonomisinin kapitalist aksiyomatiğin kurucu unsurlarının damgasını taşıyacağını düşünüyorum. Yaşam-zaman özdeşliğini, değer-zaman özdeşliğini karşısına serbest zaman biçiminde çıkarmak yerine; tüm bu zaman ekonomilerinin altında işleyen virtüel alana temas etmeye çalışıyorum, bir başka deyişle ne tasarrufa ne de ekonomiye ait olan ve herhangi bir özdeşlik rejimi kurmak yerine kendisini zamana bulaşan farklılaşma hareketi biçiminde sunan özgür zamanı düşünmeyi deniyorum. *Peki, serbest zamanı, burada, neden bir kırılma, kopuş veya radikal bir yarılma olarak değil, bir geçiş zamanı biçiminde, bir karşı akıntı olarak kavramsallaştırdık? Çünkü bazılarının zaman üzerindeki hegemonyasını herkesin zamansal otonomisine çevirmek isteyen komünist zaman ekonomisinin en kritik kavramı olan serbest zaman, yaşam-zaman özdeşliğini değer-zaman özdeşliğinin karşısına çıkarmasına ve onu aşmak için devrimin zamanıyla ittifak kurmasına rağmen, ekonomi ile zaman arasındaki dolaylı ve dolaysız bağlantıları sorunsallaştırmayan bir paradigmaya aittir.* Serbest zamanın, çelişkilerin karşılaştığı alanın dip akıntısı olmadığını; aksine, yüzeydeki karşıtlık rejimine tabi olduğunu düşünmemizin sebebi tam da budur; onu, negatif belirlenimin karşı kutbuna yerleştirmemizin sebebi de bu paradigmaya ait olmasıdır. Marx, serbest zamanın pozitif içeriğini, *öznellik için bir dönüşüm zamanı* biçiminde belirlemesine rağmen, onu emek-zamanından tasarruf etmeye dayalı bir zaman ekonomisinin merkezine yerleştirirken negatif belirlenimin damgasını serbest

zamanın sırtına yeniden vurur: "Emek-zamanından tasarruf, serbest zamanın, yani bireyin tam gelişmesi için zamanın artması demektir ve bu da gene en büyük üretken güç olarak emeğin üretken gücü üzerinde etkisini gösterir."[378] Eğer ideal potansiyelite açısından bakılırsa Marx'ın kurduğu denklem, yani emek-zamanının azaltılmasıyla serbest zamanın arttırılması mümkün olabilir. Fakat gerçek potansiyelite açısından emek-zamanının azaltılması değer-zaman özdeşliğini kırmanın ne zorunlu şartını ne de yeter-şartını oluşturur. Peki, Marx'ın bu son ifadelerini hangi toplumsal formasyon bağlamında, hangi toplumsal üretim tarzıyla ilişkili olarak düşünmeliyiz?

Komünist toplumda emek-zamanı gibi bir kategori olamayacağından, emek-zamanı ve serbest zaman biçiminde sunulan dikotomi, komünist üretim tarzına ve komünist zaman ekonomisine kaydedilemez. Diğer yandan bu ifadeler kapitalist zaman ekonomisi açısından da yalnızca ideal potansiyelinin bakış açısından geçerlidir. Yani kapitalizmde emek-zamanının azaltılması, pratikte, herkesin serbest zamanına değil bazılarının boş zamanına olanak tanır veya en iyi ihtimalle emekçiler boş zamandan bir pay alabildiklerinde dahi emek-zamanının paydası olarak kalmaya mahkûm edilirler. Gerçek potansiyelite açısından, kapitalist zaman ekonomisinde, bireyin "tam" gelişimi için herhangi bir zamansal açıklık yoktur; fakat buradan hareketle Marx'ın kurgusal saptamalar yaptığı sonucunu çıkaramayız. Marx'ın buradaki amacı, göreli artı-değer üretimine bağlı olarak, toplumun kendi varlığını yeniden-üretmek için gerekli-zamanın azaltılması sonucunda, ekonomi ile zaman arasındaki genel bağıntılarda radikal bir değişim için gerçek bir imkânın ortaya çıktığını saptamak ve böylece "ekonomi-dışı tek olgu" dediği artı-zamanın, gerçek bir hareket olarak gördüğü komünist hareketle bağını kurabilmektir. Demek ki Marx'ın "bütün ekonomiler en sonunda zaman ekonomisine indirgenebilir" tezi, kapitalist toplumda tüm toplumsal zamanı kuşatan ekonomik rasyonalitenin kırılmasını gerektirir ve komünist zaman ekonomisi söz konusu olduğunda ekonomi-dışı bir alanı düşünmeye başlar. Fakat asıl sorun Marx'ın, bu düşünme süreci içerisinde kapitalist zaman

[378] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 301)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

ekonomisinin öğelerini değiştirmemesidir. Marx'a göre ekonomi-dışı bir alanın olabilmesi için toplumun tüm zamanını kendi ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapmaya mecbur olmaması gerekir. Bir başka deyişle, buradaki ekonomi kavramı, tüm zamanını kendi geçimi için harcayan ve bu yüzden herhangi bir serbest zamanı olmayan bir toplumu kendi önvarsayımı ve kurgusal temeli olarak alır. Marx'ın amacı açıktır; o, serbest zamanı ekonomi-dışı bir dönüşüm zamanı ve zorunluluktan muaf bir zamansallık olarak düşünmeye çalışır. Ancak toplumsal zamanın bir kısmının ekonomik alana tabiiyetinin sonlandırılması, zaman üzerindeki tasarruf mantığını kısa devreye uğratmak şöyle dursun, aksine onu daha da güçlendirir. Ayrım (*d*), ancak, tarihsel olarak zaman üzerindeki toplumsal hegemonyanın ve ekonomik şiddetin Doğanın bedenindeki izlerinin saptanmasıyla anlaşılabilir. İlk saptama özgür zamana el koyma girişimlerini işaret eder ve ikincisi de arzu ile emeğin ortak trajedisine vurgu yapar. Marx'ın "ekonomi-dışı tek olgu" dediği durum, bu girişimi ve trajediyi dağıtmaya aday bir başka paradigma üretemez; çünkü zamanın taksimini ekonominin taksimine bağımlı kılar. Marx'ın serbest zaman kavramının ufkunda dahi, zaman, ekonomiye tabidir; ekonomi zamana değil. Fakat bu ekonomi-dışı alanla işimizi henüz bitmedi. Kapitalist toplumda, zaman ekonomisi bağlamında, ekonomi-dışı bir alandan bahsedilebilir mi? Burada kast ettiğimiz şey, altyapı ve üstyapı modeline dayalı bir açıklama değildir. Sadece bu "ekonomi-dışı tek olgu" kavramının zamansal yapısını gündeme getirmek ve bunun, Engels'in daha önce birkaç kez tekrarladığımız "her gün her saat" biçimindeki vurgusuyla ilişkisini araştırmak istiyoruz.

Çözümlememize göre, zamanı, ihtiyaçları karşılamak için gerekli bir *kaynak* olarak gören hiçbir rasyonalite, ekonomi-dışı alanı ekonomiden bağımsız biçimde kuramaz; çünkü bu paradigma içerisinde ekonomi-dışı alan ontolojik bir bağımsızlığa sahip değildir; ekonomi alanının yalnızca bir uzantısıdır. Bu uzantı alanında, yaşam-zaman özdeşliği kendi totolojisini koruyamaz; her an değer-zaman özdeşliği veya ihtiyaç-zaman özdeşliği tarafından asimile edilme riskiyle karşı karşıya kalır. Marx, serbest zamanı, "her gün her saat" kendi emek-gücünü satmaya ve kendi varoluşunun her ânını sermayenin tahakkümüne bırakmaya zorlanan emekçi için bir dönüşüm zamanı

olarak düşünmektedir; fakat burada emekçi, ancak kendi karşıtı olan burjuvaziyle birlikte kendisini de ortadan kaldırmaya muktedir bir güç olarak, sistemin maddi temelindeki çelişkilerle temasa geçerek herkezi yaratabilir.[379] Marx'ın düşüncesinin devrimci yönlerinden biri buradadır; ama bu devrimci yön, zamanın ekonomiye tabiiyetini bir yandan değer-zaman özdeşliğinin karşısına yaşam-zaman özdeşliğini çıkararak kırmaya çalışırken, diğer yandan da ihtiyaç-zaman özdeşliğini kurarak yaşam-zaman özdeşliğinin altını oyar. Marx, zaman ekonomisinin bir biçimini eleştirir ve onu yıkıma sürükleyecek kuvvetleri bir araya toplar; ancak zaman ekonomisinin kendisine saldırmaz; zamanı yine de ekonomiye tabi kılar. Yaşam ile zamanın arasında ekonomik rasyonalitenin girmesine müsaade ederek, materyalist projesine içkin bir olanak olan paradigmatik kopuşu, kapitalist modernitenin zaman tasarımından radikal bir kopuşu gerçekleştiremez. Bu ekonomi-dışı alanı düşünmeye devam edelim. Marx, zaman üzerindeki tasarrufla toplumun üretken gücünün gelişimi arasında dolaysız bir bağıntı kurmakta ve meseleyi tüketimdeki bir tasarruftan çıkarıp zaman üzerindeki bir tasarrufla ilişkilendirmektedir:

> Gerçek ekonomi –tasarruf– emek-zamanından tasarruf edilerek sağlanır; (üretim giderlerinin minimumu ve bir minimumuma indirgeme); çünkü bu tasarruf, üretken gücün gelişmesiyle özdeştir. Dolayısıyla *tüketimden* özveri değil, gücün, üretim kapasitesinin ve dolayısıyla da yararlanma araçlarının kapasitesinin gelişimidir.[380]

---

[379] Proletaryanın bu kendi kendini olumsuzlama gücü onun karşıtını da olumsuzlamasına ve dolayısıyla herkes üzerindeki tahakkümü kırmasına imkân tanımaktadır. Marx ve Engels bunu erken dönem eserleri *Kutsal Aile*'de vurgulamışlardır: "Eğer proletarya utkuyu kazanırsa, bu hiç de toplumun mutlak yanı durumuna geldiği anlamını taşımaz, çünkü o bu utkuyu ancak hem kendi kendini hem de kendi karşıtını kaldırarak kazanabilir. Öyleyse onu içeren karşıtı olan özel mülkiyet kadar proletarya da ortadan kalkacaktır." [Marx, K. ve Friedrich Engels (2015a). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi (s. 61)*. Çev. Kenan Somer. 5. Baskı, Ankara: Sol]. Benim açımdan buradaki kritik nokta, proletaryanın bu olumsuzlama gücünün herkes kavramının yeni bir formülasyonu açısından ne anlama geldiğini çözümleyebilmektir. Proletaryanın kendi kendisini ve karşıtını olumsuzlaması herkesin tarihte görünmesi için gereklidir ancak yeterli değildir; bunun niçin yeterli olmadığını anlamak için dördüncü bölümdeki "herkezin soykütüğü" kısmına bakmamız gerekmektedir. Herkez kavramını kullanım bağlamımız Marx'ınkinden burada farklılaşıyor; bir çoğunluğu veya toplamı değil, virtüel bir öbekleşmeyi kast ediyoruz bu kavramla. Herkez benim çözümlememe göre, olanaklar alanına tutunan bir başkalık kaynağı, edimsel olanın zorunlu olmasını engelleyen bir açıklık, tarihsel şiddetin izlerini taşıyan etik ve politik bir belgedir.

[380] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 310)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

Eğer gerçek ekonomi emek-zamanından tasarruf ise insanın geçim nesnelerini üretmek için tüm zamanını harcamak zorunda olmaması nasıl olur da ekonomi-dışı tek olgu olabilir? Ekonomi-dışı denilen olgu tam da ekonominin bir olgusu değil midir bu durumda? Bu paradigma içerisinde kaldığımız sürece, tasarruf olmadan ekonomi-dışı bir olgunun varolamayacağını açık biçimde kabul etmiş olmuyor muyuz? Yoksa aksi bir yol izlersek, düşüncemiz tam da "doğanın bir yerliye sağladığı boş zamana" mı takılı kalmaktadır? Bu soruları belirli bir bağlama yerleştirerek çözümlemek için şimdi yapmamız gereken, Marx'ın ekonomi düşüncesinin sınırlarını ele almaktır. Serbest zaman kavramı, Marx tarafından, insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki bağıntıya kaydedilmiştir. Dolayısıyla serbest zamanın, ekonomi-dışı bir olgu olması olanaksızdır; onu yaratan şey, emek-zamanından yapılan tasarruf ise bu tasarruf ortadan kalktığında serbest zamanın da ortadan kalkması gerekir. Demek ki serbest zaman ekonomiye tabidir; bu tabiiyeti ortadan kaldırmak içinse tasarruf paradigmasının terk edilmesi gerekir. Marx'ı böyle bir terk edişi gerçekleştirmemekle eleştirmiyoruz; onun açtığı fakat ilerlemediği bir yolu takip ederek, bu paradigmayı kırmaya muktedir bir eleştirinin öğelerini bir araya toplamak istiyoruz sadece. Bunun için bu "ekonomi-dışı" ifadesinin kapsamını tartışmaya açmak zorundayız. Bunun için önce işbölümü ve yabancılaşma sorunlarına göz atmalıyız.

Şöyle başlayalım: İşbölümünün ortadan kaldırılması, zamanın, zorunlu olarak, ekonomik rasyonaliteden çıkarılmasını doğurur mu? İnsan faaliyetinin işbölümü içerisinde örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki ilişki nedir? Bu noktada işbölümünün yalnızca kafa emeği ile kol emeğini ayırmakla kalmadığını, kapitalist toplumsal zaman tasarımının merkezi bir kategorisi olduğunu belirtmeliyiz. Kapitalist işbölümünün oluşabilmesi için toplumsal emeğin soyut emek biçiminde homojenleştirilmesi ve dolayısıyla emeğin ölçüsü olarak saatlerin zamanının alınması gerekir. Bu zaman tasarımı olmadan toplumsal emeğin bedensel ve zihinsel emek olarak bölünmesi nitel bölünmeyle sınırlı kalacağından, bu durumda, işbölümü toplumsal zamanın bölünmesiyle senkronik bir komuta mantığına dâhil edilemez. Bir

başka deyişle, kapitalist sistemin değer-merkezinde işbölümü, ancak soyut zamanın, yani etkinlikten soyutlanarak homojenleştirilmiş, saatlerle ölçülebilir hâle getirilmiş ve mekânsallaştırılmış zamanın toplumsal zamanı belirlemesiyle mümkün olabilir. Bu yüzden emek-zamanı sadece emeğin ölçümüne yarayan bir niceliksel şema değildir; aynı zamanda, emeğin soyut emeğe dönüştürülerek kapitalist zaman-disiplinine tabi kılınmasını sağlayan bir toplumsal komuta mantığı olarak kapitalist işbölümünün çerçevesini oluşturur. Kapitalizm öncesi toplumların işbölümü sistemlerinde, insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki ilişki, toplumsal *değer* bağıntısı tarafından dolayımlanmadığından; bu toplumlar için işbölümü emeğin nitel olarak bölünmesiyle sınırlanmıştır. Bu açıdan kapitalist işbölümü ile kapitalist zaman ekonomisi arasındaki ilişki, Marx'ın "bütün ekonomiler en sonunda zaman ekonomisidir" tezinin bir başka yorumuna olanak tanır. Kapitalist üretim tarzı, özellikle makineli üretimin gelişimiyle birlikte, emekçiyi makinenin uzantısı hâline getirerek, onun emeğinin niteliklerini kendi niceleme mantığına tabi kılmıştır. Yani emekçinin tabi kılındığı işbölümü sistemi, bilhassa yabancılaşma sürecinin ikinci ve üçüncü düzeylerinde kendini göstererek, emek-zamanının, soyut zamanın aslında *yabancılaşmış zaman* olarak belirlendiğini açığa çıkarır. Yabancılaşma sürecinin ilk düzeyinde, işbölümü, üretim araçları üzerindeki mülkiyet rejimine tabidir; fakat ikinci ve üçüncü düzeylerde işbölümü yabancılaşmanın temel referans noktası hâline gelir. İlk yabancılaşma düzeyi, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki sunum şemasına göre, emekçinin, kendi emeğinin cisimleştiği ürün üzerindeki kontrolünü yitirmesi; bir meta olarak ürünün emekçinin karşısına ondan bağımsız ve yabancı bir varlık olarak çıkması biçiminde betimlenir. Bu düzeyde, işbölümü, yabancılaşmanın asıl karakteristiğini tek başına sunamaz ve emekçinin üretim araçlarından "özgür" yani "yoksun" hâle gelme sürecine eklemlenen bir faktör biçiminde düşünülür. İkinci ve üçüncü düzeylerdeki yabancılaşma süreçlerinde ise kapitalist işbölümü emekçinin varoluşunun temel belirlenimini sağlayan bir aksiyomatiğe aittir. İkinci düzeyde yabancılaşma insanın kendi faaliyetine yabancılaşması biçimini alır. İşte işbölümünün merkezi bir faktör olarak karşımıza çıktığı asıl eksen buradadır.

Marx'ın kafasında, bir makinenin gereksinimleri doğrultusunda sürekli aynı basit işlemi yinelemeye mahkûm edilmiş, kendi yaratıcı faaliyetini ve bu faaliyetin toplumsal kudretini sermayenin toplumsal faaliyeti ve yaratıcı kudretine devretmiş, mekanik tekrara gömülmüş bir işçi imgesi dönüp durmaktadır. Peki, kapitalizmde, emekçi kendi faaliyetine nasıl yabancılaşmıştır? Çözümlememize göre, kapitalizmde, insanın faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesinin kesişme noktası olarak işbölümü, insanın kendi faaliyetine yabancılaşmasının temel kaynağını oluşturur. İkinci düzeyde yabancılaşmanın operatörü olan işbölümü, kapitalist zaman ekonomisinin soyut zamanını emekçinin faaliyetine dayatır ve bu faaliyetin kendi hareket otonomisini ortadan kaldıran mekanik tekrarın düzenini kurar. Kuşkusuz ürün ekseninde yer alan ve üretim ile ürünün aşkınlaşması biçimindeki birinci yabancılaşma düzeyi, soyut zamanın komutasından bağımsız değildir; fakat bu düzeyde söz konusu olan, emekçinin cisimleşmiş zaman, ölü zaman üzerindeki hâkimiyetinin kaybolmasıdır. Bir başka deyişle emekçinin zamanı, bu düzeyde, soyut zamana tabi kılınarak hem bazılarının (burjuvazinin) boş zamanının temelini hem de hiçkimsenin (sermayenin) zamanının bir artığı hâline getirilir. Oysa etkinlik düzeyindeki yabancılaşma canlı zaman ile soyut zaman arasındaki antagonizmanın resmini sunar. Birinci düzeyin terminolojisi ürün, meta, kontrol, ölü zaman, üretim araçları üzerindeki mülkiyet gibi kavramlardan oluşan bir repertuara sahipken; ikinci düzeyin dağarcığında, canlı zaman, işbölümü, tempo (*tempus*!), ritim, mekanik tekrar gibi kavramlar bulunur. Yabancılaşmış zaman bu yüzden ikinci yabancılaşma düzeyinin karakteristik bir fenomeni olarak alınmalıdır. Yabancılaşmış zamanın kapitalist zaman-disiplini ve işbölümüyle organik ilişkilerini tespit etmediğimiz sürece, Marx'ın sözünü ettiği ekonomi-dışı alanın (tezimize göre) ekonomik alana bağımlılığı olgusunu çözümlemek pek mümkün görünmemektedir. Şimdi bu ikinci düzeydeki üç terimi (tempo, ritim, tekrar) alet çantamıza koyalım ve tuhaf bir yola sapalım. Marx'ın "gerçek ekonomi" ve "ekonomi-dışı" kavramlarının pek de detaylı bir şekilde tartışılmamış yan bağlamlarını keşfetmek için birtakım patikalar açmaya çalışalım.

Kapitalizmde zamanın ekonomiye tabiiyeti, onun, saatlerin zamanına, sermayenin *khronos*una tabi kılınmasıyla birlikte çözümlenmelidir. Kapitalist zaman ekonomisi, bu anlamda, ikinci yabancılaşma düzeyindeki tempo, ritim, tekrar gibi üç zamansal öğeyi soyut zaman disiplininin öğeleri olarak belirler. *Tempo, kapitalist üretimin hızıdır ve diakroniktir; ritim, onun formudur ve senkroniktir; tekrar ise onun şiddetidir ve anakroniktir*. Fakat zamanın, bu üretim tarzı içerisinde yabancılaşmasına sebep olan şey, bir tempo, bir ritim ve bir tekrar öğesine sahip olması değil; bu üç öğenin, sermayenin *khronos*una ait üç kip biçiminde (diakronik, senkronik, anakronik) belirlenmesi sonucunda, insanın faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesine soyut zaman şemasının dayatılmasıdır. Bu şema uyarınca, kapitalist zaman tasarımında tempo sürekli olarak arttırılır, fakat bu artış sadece yayılımsal değil aynı zamanda yeğin bir artışı gündeme getirir. Bu artışı saptayabilmenin analitik yollarından birinin müzikal terminolojiye (tempo formlarına) başvurmak olduğunu düşünüyorum. Tempo terimleriyle söylersem, kapitalist üretim tarzının hızı –krizler, kesintiler ve yeni teknolojilerin sisteme girmesiyle değişmesine karşın– *allegro* (hızlı) veya *allegretto* (oldukça hızlı) değil, *prestissimo* (olabildiğince hızlı, erken) biçimini alır. Yeğin artışı sağlayan aksiyomatik, hıza sabit bir form vermeye değil; ona, sürekli aşacağı sınırı sunmaya dayanır. Fakat bu "olabildiğince hızlı" biçimindeki tempo, sermayenin üretim hızıyla ilişkili olduğu kadar onun dolaşım hızıyla ilişkilidir. Kapitalizmde zaman-değer bağıntısıyla ilgili olarak ulaştığımız sonuçlardan biri olan "maksimum değer-minimum zaman" denklemi, sermayenin yeğin hareket dinamiğinin *prestissimo* karakterini açıkça gösterir. Sermaye minimum zamanda "hızlı" veya "oldukça hızlı" hareket etmez; onun için kritik nokta "olabildiğince hızlı" hareket ederken değeri maksimize etmektir. Yani *prestissimo* formu açısından, sermayenin eriştiği hız, onun için aşılması gereken bir sınırdır; hareketin daha hızlı olması yetmez, asıl mesele üretim alanında değeri maksimize ederek, dolaşım alanında ise onu koruyarak sermayenin genişleme ve birikme düzeylerinin tesis edilmesidir. A sermayesinin temposu *allegro*, B sermayesinin temposu ise *allegretto* ve C sermayesinin temposu da *prestissimo* ise; A ile B arasında bir derece farkı bulunmasına karşın, A ile C ve B

ile C arasında bir doğa farkı mevcuttur. Marx tarafından ancak kendisini genişleterek varolabilen bir ilişki-varlık olarak tanımlanan sermaye, rekabetin zorlayıcı yasaları içerisinde, kendisini hızlandırmakla yetinemeyeceğini fark eder; onun için varolmanın bir koşulu kendi temposunu olabildiğince hızlı arttırmaktır. Sermayeler arası rekabet ilişkileri açısından A ile B bir sermaye-değer olarak C tarafından veya C benzeri bir yapı tarafından yutulma tehdidiyle yüz yüzdedir; çünkü A'nın temposu onun için bir sınır değildir ve B içinse bu tempo sadece piyasada ortaya çıkan mutlak bir sınırdır. Oysa sermayenin temposu değeri genişletmek için göreli bir sınır çizer. Diğer yandan A'nın hızlı temposu ve B'nin daha hızlı temposu kapitalizmdeki zaman-değer denkleminin içeriğini sunamaz; yani "maksimum değer-minimum zaman" denklemini kuramayan bu değer birikimleri kendi özdeşliklerini muhafaza edemeyerek bir başka sermaye tarafından yutulurlar. Dolaşım alanına geldiğimizde bu durum daha da görünür hâle gelir. Sermaye eğer mekânı zamanla yok ediyorsa bunun sebebi, onun temposunun "hızlı" veya "daha hızlı" olması değildir; "hızlı" ve "daha hızlı" ifadeleri hâlâ kat edilecek bir mekânı varsayarlar. Dahası bu iki tempo, mekânı, sermayeyi sınırlayan bir özdeşlik olarak değil, içerisinden zorunlu olarak geçtikleri bir boşluk olarak görürler. Fakat "olabildiğince hızlı" bir tempoyla hareket eden sermaye, mekânı kendi sınırı olarak kavrar ve daha önce "dünyalaştırma" dediğim sürecin iki yönünü kavramak için de bir temel sunar.

Allegro ve *allegretto* özdeşlik meseleleridir; *prestissimo* ise bir kapasite meselesidir. Ancak sormamız gereken şey, bu tempo formunun yabancılaşmış zamanla bağlantısının ne olduğudur.[381] Sermaye insan faaliyetinin farklı tempolarını kendi hızına uyarlamak için gündelik hayatın ritmini kendi ritmine senkronize eder ve işçiyi mekanik tekrara zorlar. Mekanik tekrar, insanın kapasitelerinin sermaye için

[381] Yabancılaşmış zaman, Bergson'un düşüncesi açısından bakıldığında, homojen zamana denk düşer, yani soyut zamana. *Prestissimo* ise tüm diğer ritim ve tempoları kendi maksimum ölçüsüne zorlar: "Başka bir yerde göstermeye çalıştığımız gibi, bu sözümona homojen zaman, dilin pek sevdiği bir şeydir, kaynağı kolaylıkla bulunabilen bir kurgudur. Gerçekte, sürenin tek bir ritmi yoktur; birçok farklı ritim hayal edilebilir." [Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek (s. 150)*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost]. Demek ki yabancılaşmış zaman, aslında, sürenin sonsuz ritmini tekleştiren ve zamanın sonsuz deneyimlenme olanağını homojen soyut zaman tasarımı içerisinde deneyimin bizzat kendisine aşkınlaştıran bir toplumsal tahakküm mekanizmasıdır. Mekanik tekrarı dayatan, homojen soyut zamandır.

bir kapasite hâline gelişini; makinenin bir uzantısına dönüşen işçi için toplumsal zamanın ritminin makinelerin ritmi tarafından belirlenişini ifade eder. Mekanik tekrar, işçinin, bütün gün boyunca bir makinenin kolunu indirip kaldırmasıyla, bantta taşınan ürünlerin üzerine etiketlerini yapıştırmasıyla ya da bir bilgisayar başında gelen talimatlara göre iş planını yapmasıyla sınırlı değildir. Mekanik tekrar, onun faaliyetinin, sadece işgünü içerisindeki baskılanışını değil; onun gününün bütünün baskılanışını gösteren bir terimdir. İkinci düzeydeki bu yabancılaşma, yaşam-zaman özdeşliğinin sermayenin temposu, onun ritmi ve mekanik tekrarı tarafından dolayımlanması sonucu, faaliyetin virtüelitesinin onun sermaye düzenindeki edimselleşmesi tarafından baskılanmasıdır. Şimdi işçinin tüm kapasiteleri değer-zaman özdeşliğine göre belirlenir; çünkü sermaye-değerin değerlenmesine yaramayan hiçbir faaliyet, ekonomik faaliyet değildir. İşte kapitalizmde ekonomi-dışı olanı belirleyen de budur; yani artı-değerin üretilme ve onun sermayeleştirilme sürecine katılmayan insani faaliyet alanı ekonomi-dışı olarak saptanır. Demek ki ekonomi-dışı faaliyetin örgütlenmesi ekonomik faaliyetin örgütlenmesine tabidir. Ancak Marx'ın "ekonomi-dışı" kavramı bundan ibaret değildir. Marx, "minimum zaman-maksimum değer" ilkesini ortadan kaldıran ancak "minimum zamanı" koruyan bir zaman ekonomisi içerisinde bu ekonomi-dışı alanın doğasının dönüştürülebileceğini düşünür. Gereksinimlerin üretilmesi dışında tüm tempo, ritim ve tekrar (artık bunun mekanik olması gerekmez; yaşamın, insanın ve kozmosun tekrarları gibi düşünülebilir) insan faaliyetinin kendi otonomisince belirlenecektir. Komünist toplumun temposu, ritmi ve tekrarları, toplumsallaşmış bireylerin oluşturduğu "herkesin" zamansallığına aittir. Burada zamanın insan faaliyetine yabancılaşması söz konusu olamaz; çünkü soyut zaman rejimi ve emek-zamanıyla oluşturulan toplumsal komuta mantığı son bulmuştur; fakat Marx'ın zaman söz konusu olduğunda "minimuma indirgeme" konusundaki ısrarı sürmektedir. Gerçek ekonomi imgesi onun düşüncesinin açık uçlarını burada baskılamakta ve ekonomi-dışı olanın ekonomik olana tabiiyetini sorunsallaştırmasını engellemektedir. Bu, gerçekten de Marx'ın düşüncesindeki çekirdek sorunlardan biridir.

Marx, bir yandan, kapitalizmde insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki dolayımlama öğelerini feshedecek bir paradigma kurar diğer yandan ise yaşam-zaman özdeşliğini serbest zaman ile dolayımlayarak özgür zamanın devrimci içeriğini ıskalar. Özgür zamanı yaşam-zaman özdeşliği olarak düşünebiliriz; değer-zaman özdeşliğini kıran bir farklılaşma/farklılaştırma/farklaşma formu olarak anlayabiliriz. Onun özgül içeriğinin serbest zamandan nasıl ayrıldığına geçmeden önce, yabancılaşma teması etrafındaki birtakım sorunlara daha yakında bakarak komünist toplumdaki zaman ekonomisine dair birtakım gözlemlerde bulunmalıyız. Yabancılaşmanın son düzeyini ele aldıktan sonra "gerçek ekonomi"nin tasarruf paradigması ile "ekonomi-dışı" alanın niteliklerine geri döneceğiz. *1844 Elyazmaları*'nda üçüncü düzeydeki yabancılaşma, insanın türsel varlığına yabancılaşması olarak sunulur, fakat Marx'ın düşüncesindeki sıçramalar ve kopuşlar aracılığıyla (bence materyalist soybilim projesinin Marx'ın düşüncesindeki gelişimi sebebiyle) bu "türsel varlık" yerinden edilmiştir. Özellikle geç dönem Marx, *1844 Elyazmaları*'ndaki "türsel varlığın" tamlığına veya *Yahudi Sorunu*'ndaki "komünal insanın"[382] özgürlüğünün tamamlanışına gönderme yapmaya son vermiş ve komünist düşünceyi "herkesin" kolektifliğine doğru açımlamıştır. Daha önce Marx'ın onuncu tezi ve serbest zamanın belirlenimi bakımından ele aldığımız "herkes", şimdi, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*'nde, işbölümünün "köleleştirici" tabiatına yönelik bir vurgunun yanı sıra, onun ortadan kaldırılmasını politik bir programın hedefine oturtan Marx'ın 1844'ten beri takip ettiği bir çizgiyi güçlendirerek, komünist düşüncenin şiarı biçiminde karşımıza çıkar:

> Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; emek artık yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman; bireylerin çok yönlü gelişmeleri, üretken güçlerini de arttırdığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül fışkırdığı zaman, ancak o zaman, burjuva

[382] Marx, K. (2014). *Yahudi Sorunu (s. 32)*. Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. Ankara: Sol.

> hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre![383]

Şimdi yine aynı sorunsalı başka bir biçimde karşımızda buluyoruz. Gerçek ekonomi, ancak emek-zamanından tasarruf anlamına geliyorsa ve ekonomi-dışı tek olgu da insanın tüm zamanını geçim nesnelerini üretmek için harcamak zorunda olmaması olarak belirleniyorsa, bu durumda, gerçek ekonomi, ekonomi-dışı olanın varoluşunun maddi temelini sağladığı gibi onun varoluşunu ortadan kaldırmanın maddi temelini de "her gün her saat" yeniden-üretmez mi? Artık yapılması gereken komünist toplumda dikotominin çözüldüğünü, negatif belirlenimin feshedildiği düzlemi göstermektir. Marx, kapitalist zaman ekonomisindeki payların ve paydaların üretim ve dağıtım rejimini yerle bir eden başka bir mantık ve ekonominin kapısını aralamak için, karşıtlık biçimindeki dikotominin komünist toplumda son bulduğunu ifade eder, ancak elinde ekonomi-dışı olanın ekonomiye bağımlılığını ortadan kaldırabilecek tek araç vardır: "Serbest zaman ve emek-zamanı arasındaki karşıtlık son bulur ancak bu, Fourier'nin dediği gibi dağıtım tarzının değil üretim tarzının kökten değişimiyle mümkündür."[384] Demek ki Marx için mesele, toplumsal zamanın paylarının nasıl dağıtıldığı veya paylaştırıldığı değil; üretim tarzının kökten değiştirilmesi yoluyla, toplumsal zamanın tek bir paydayla yatay kesildiği bir zaman ekonomisi kurmaktır. İşte burada kolektif zaman "herkesin zamanı" olarak belirir. Komünist zaman ekonomisi "herkesin zamanını" kurabilmek için serbest zaman ve emek-zamanı arasındaki karşıtlığı kaldırır, fakat bu, arzu ile emek arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırıldığı, her iki toplumsal kuvvet vektörünü köleleştiren sistemin ürettiği tarihsel trajedinin son bulduğu anlamına gelmez. Çünkü onlar arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak için bir paradigma değişikliği, sermayenin ve devletin eşzamanlı feshini kendi ufkuna koymuş bir eylemler-fikirler öbeği gereklidir. Herkesin zamanı, emek-zamanı tarafından belirlenmekten muaf hâle gelmiş gibi görünen serbest zamanın, insanın gelişim mekânı olarak düşünülen bir

---

[383] Marx, K. ve Friedrich Engels (2010c). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi (s. 27-28)*. Çev. Barışta Erdost. 5. Baskı, Ankara: Sol.

[384] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 311)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

zamanın damgasını taşır. Fakat bunu gerçekleştirmek için Marx'ın elindeki kavramsal araç, üretim tarzının kökten değişimini gerekli kılar. Yani kapitalizmde ekonomi-dışı alana sınır çeken ekonomidir; komünizmde ise ekonomik alana sınır çeken ekonomi-dışı alandır. Bu radikal bir tersine çevirme gibi görünmektedir.

Elbette mantıksal ve felsefi düzeyde basit bir formülasyonun tersine çevrilmesi gibi görünen bu olgu, tarihte ve toplumda "kanlı disiplinin" yıkılması, sermaye düzenine dayalı ücretli emeğin feshedilmesi ve en sonunda devletin de ortadan kaldırılmasını öngören yıkıcı bir hamledir. Ancak bence "zaman ekonomisi" açısından gerçekleştirilen tersine çevirme, kapitalist zaman tasarımını ortadan kaldıracak, emek ile arzunun yeni bir ittifakını toplumun ve öznelliğin hücrelerine taşıyacak kopuşu gündeme getirmekten uzaktır. Özgür zaman kavramını serbest zamandan ayırt etme girişiminin bir ekseni de buradadır. Özgür zamanın ufkunda ekonomi ile ekonomi-dışı kavramları arasındaki ayrım yoktur; ne ekonomi, ekonomi-dışı alana bir sınır çekerek zaman-disiplinini sermaye hareketine bağımlı kılar ne de ekonomi-dışı alanın gereksinimler temelinde üretim yapan bir toplumun ekonomik alanına sınır çekmesine yol açar. Ancak özgür zaman kavramı, ekonomik alanın ontolojik feshini gerektirmez; onu, irrasyonel olarak kodlanan fakat tam da ona ait bir öğeyle sentezleyerek bu rasyonalitede bir kırılma yaratma imkânı sunar. Kuşkusuz bu öğe toplumsal arzudur. Gereksinim paradigmasının dışına çıkıp, kapitalist zaman tasarımını ve onunla ilişkili ekonomik rasyonaliteden kopuşun maddi temelini sağlayacak olan kavramsal tertibatımızı toplumsal arzunun işleyişinde buluyoruz. Komünizmin şiarı olan "herkesten yeteneğine göre herkese gereksinimine göre" ifadesi bir yandan sermayenin el koyduğu insani kapasiteleri özgürleştirir diğer yanda ise yeteneklerle ihtiyaçlar arasında bir senkronizasyon geliştirir. Bense bu rasyonalitenin bilinçdışındaki iki toplumsal kuvvetin izini sürmek istiyorum. Bunun için toplumsal emek ve toplumsal arzunun özgür zamanda kurulabilecek ittifakının kavramsal araçlarını yaratmayı amaçlıyorum. İlk olarak şu önermeyi ifade etmeliyim: Bu şiarda toplumsal arzu ekonomi-dışı alana kaydedildiğinden arzu ile ihtiyaçlar arasındaki ilişki sorunsallaştırılmamıştır. Bazılarının toplumsal zaman üzerindeki mülkiyetini yıkmış fakat herkesin arzusunun kurucu gücünü ihtiyaç

paradigmasında gölgelemiştir. Şimdi yapılması gereken şey serbest zamanın radikal bir eleştirisi yoluyla bu paradigmanın sınırlayıcı etkilerine karşı koyabilecek bir başka düşüncenin kapılarını aralamaktır.

Marx, serbest zaman ile emek-zamanı arasındaki karşıtlığı ortadan kaldıracak hareketin dağıtım ve paylaşım tarzındaki radikal bir değişimden değil üretim tarzındaki kökten bir değişimle gelişeceğini düşünmekte haklıdır. Gerçekten de kapitalist zaman ekonomisi toplumsal zaman dikotomilerinin temeline *değerlenme zamanını* koyarak değer-zaman özdeşliğini üretim alanında kurar. Üretim tarzı, paylaşım tarzını belirler; ancak burada kritik bir ayrım daha yapmalıyız; paylaşım tarzına karşı her saldırı aynı zamanda üretim tarzına karşı bir saldırıdır ve dolayısıyla söz konusu olan şey altyapı-üstyapı modeline göre anlaşılamaz. Kapitalist zaman ekonomisinde paydaları belirleyen toplumun sınıfsal bölünüşüdür, payı belirleyen ise bu sınıfların birbiri karşısındaki kuvvetidir. Ancak emekçi sınıflar açısından kritik olan nokta, pay üzerindeki bir savaşımın payda üzerindeki bir savaşımla bağının nasıl kurulduğudur. Kapitalist zaman ekonomisi açısından emekçilerin işgünü üzerindeki mücadelesi hem bazılarının boş zaman üzerindeki mülkiyeti için *yakın-potansiyel* bir tehdit hem de zamana göre ücret sistemi için *uzak-potansiyel* bir tehdit oluşturur. Peki, neden yakın-potansiyel ve uzak-potansiyel gibi iki tuhaf terimi kullanma ihtiyacı doğdu burada?

Burada potansiyelitenin aldığı yakın ve uzak belirlenimleri, daha önce ayırdığımız ideal potansiyelite ve gerçek potansiyelitenin konjonktürel kullanımlarına işaret eder. İşgünü uzunluğu üzerindeki mücadele, pay açısından (emek-zamanı ve boş zaman) yakın-potansiyel bir tehdittir ve bir gerçek potansiyelite olarak kurulur; ancak payda (zamana göre ücret sistemi) açısından uzak-potansiyel bir tehdittir ve ideal bir potansiyelite biçiminde belirlenir. Edimsel durumun öğeleri, edimsel durumu kökten dönüştürecek öğelerle içkin bir ilişki içerisinde değilse, edimselin ufkunda beliren potansiyel uzaktır ve bu yüzden ideal bir potansiyelitedir; tam tersi durumda ise yakın-potansiyelite söz konusudur. O hâlde paylar üzerindeki mücadele, payda üzerindeki mücadeleden tamamen bağımsız olmadığı gibi, kendi ufkunda onu bir ideal olarak belirlediği sürece, Marx'ın gerçek bir hareket olarak gördüğü komünist

hareketin gerçek potansiyelitesiyle yani yakın-potansiyelite olarak komünizmle bağını kuramaz. Marx'ın düşüncesi, bazılarını herkese dönüştürecek olan hareketi, radikal bir dönüşümü sağlayacak devrimci bir süreç olarak kavrar. Dolayısıyla tam burada lineer ve ilerlemeci bir tarih kavramının sıçramalar, kesintiler ve radikal kopuşlarla örülü bir başka zaman kavramı tarafından yerinden edildiği ekseni bulabiliriz. Bu ekseni, *kurucu öğelerin içkinliği* açısından düşündüğümüzde yakın-potansiyelite ve uzak-potansiyelite kavramlarının ayrımını gösterebiliriz. Edimsel olanı (kapitalizmi) kuran öğeler onu yerinden ederek bir başka toplumsal düzeni kuracak olan öğelere içkin olmadıkları sürece, komünizm bir ideal olmaktan öteye gidemez. Marx, potansiyelitenin Köken ve Erek dışındaki bir başka belirlenimini geliştirerek, komünizmi gerçek bir hareket olarak betimler. İşte bu hareketin gerçek olabilmesini sağlayan şey, toplumsalı kuran öğelerin içkinliğidir. Ancak içkinlik, merkezkaç kuvvetlerin sistemin değer-merkezine tabiiyetini gerektirmediği gibi, merkezcil kuvvetlerin egemen mantığına da ait değildir. Sermayenin zaman tasarımını Köken ve Erek üzerinden kuran kapitalist modernitenin tarih ve zaman felsefeleri, potansiyeliteyi uzak bir ufka, yani ideale tercüme ederek, gerçek potansiyeliteyi Erek olarak çarpıtır. Oysa Marx'ın materyalist soykütüğü paylaşım öğeleri ile üretim öğelerini birbirine aşkınlaştırmaz ve toplumsal olana tek yönlü bir belirlenim ilişkisi dayatmaz. Bu da edimsel olan ile potansiyelin birbiriyle bağıntısını değiştiren bir düşünsel hattı kurduğunu gösterir. Marx'a kadar toplumsalı kuran öğeler daima aşkın bir özdeşliğe tabi kılınmıştır; bu özdeşlik kimi zaman Geist, kimi zaman evrensel bir akıl tasarımı, kimi zaman ise genel irade gibi soyut tümellerdir. Marx'ın ünlü tersine çevirmeleri bu eksende bir kırılma yaratmayı hedefler ve bu hedeflerin birçoğunu da başarır. Ekonomi alanı ile ekonomi-dışı alanın ilişkisinin tersine çevrilmesi konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Kapitalizmde ekonomik alan ekonomi-dışı alanı sınırlar ve serbest zamanı emek-zamanının bir negatif ve uzantısı hâline getirir, komünizmde ise ekonomi-dışı alan serbest zaman olarak ekonomi alanı ise gereksinimler alanı olarak kurulur. Peki, üretim tarzındaki kökten bir değişimle emek-zamanı ile serbest zaman arasındaki karşıtlığın ortadan

kalkması, emek-zamanının ve serbest zamanın da ortadan kalkması anlamına gelir mi?

Marx'ın komünist toplumda emeğin zamana tabiiyetinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte emek-zamanı gibi bir kategorisinin de feshedileceğini düşündüğü açıktır ancak aynı açıklık serbest zaman söz konusu olduğunda gözlemlenemez. Bunun sebebi Marx'ın serbest zamanı iki eksende düşünmesidir; bunlardan biri *geçiş ekseni*dir ve toplumsal kuvvetlerin evrimini içerir; diğeri ise *kopuş ekseni*dir ve siyasal devrimin kavramsal çerçevesini oluşturur.[385] Geçiş ekseni, kapitalist üretim tarzının yarattığı imkân ve çelişkilerin yoğunlaştığı düzlemdir; burada serbest zaman hâlâ negatif belirlenime bağlı olsa da, insanın gelişim mekânı olarak, pozitif bir içerik taşır ve öznelliğin evrimi için toplumsal zaman üzerindeki paylaşım kavgasını betimler. Geçiş ekseninin maddi temelini sağlayan kapitalizmdir; çünkü toplumun "minimum zamanda-maksimum değer" üretmesini sağlayarak, zaman üzerindeki ekonominin serbest zamanı bir uzak-potansiyel olarak kurmasını sağlar. Fakat bu uzak-potansiyel insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki dolayımı değer ilişkisine teslim ettiğinden gerçek-potansiyeliteyi kendi ufku olarak kuramaz; bir başka deyişle yakın-potansiyeli ıskaladığından serbest zamanı negatif olmamak bakımından pozitif olarak kavrar. Marx'ın buradaki hamlesi serbest zamanı bu geçiş eksenindeki rolünün yanı sıra siyasal devrimin zamanına doğru taşıyarak, onu, kopuş eksenine dâhil etmek olmuştur. Bu kopuş ekseni Marx'ın düşünce izleğinin Köken ve Erek düzleminde işlemediğini; evrimsel süreçlerin lineer yapısının bir başka zamansallık, bir başka tempo tarafından kırılma olasılığının gündemde olduğuna işaret eder. Böylece geçiş

[385] Marx'ta öznelliklerin üretimi ve dönüşümüne ilişkin en güçlü vurgulardan biri serbest zamanın öznesi üzerinden sunulur. Serbest zaman, onu yaşayan özneyi niteliksel bir değişimin içerisine sokar ancak bu değişimin "insan toplumuna" doğru bir *geçişi* ve "burjuva toplumundan" bir *kopuşu* sağlayabilmesi için kapitalist zaman ekonomisinden mantık ve değer olarak ayrılabilmesi gerekir. Jason Read serbest zamanın dönüştürücü yönünü devrimin olanaklı temeliyle ilişkilendirirken bu kopuş eksenine gönderme yapar: "Öznelliğin sabit sermaye olarak üretilmesi ve serbest zamanın üretici ve dönüştürücü doğası, devrimin olanaklı bir temeli olarak verilir." [Read, J. (2003). *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present (s. 124)*. New York: State University of New York Press]. Benim analizime göre Marx'ın burada keşfettiği "herkes" tasarımı kendi ufkuna "insan toplumunu" alır ve fakat "burjuva toplumunun" zaman ekonomisinin sınırlarında duran bir tipolojiye aittir. Herkezin yeniden düşünülmesi, onun eleştirel bir ontopolitikasının yapılması gerekir. Ancak bu kez onun yurdu serbest zaman değil, özgür zaman olacaktır.

ekseninde kendini dönüştürme olanağıyla yüzleşen öznellik, şimdi bu dönüşümün yakın ufkunda, kapitalist zaman ekonomisinin dikotomilerini alaşağı edebilecek bir siyasal devrim hattına yerleşir. Geçiş ekseni insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki dolayımı şiddetlendirir; yani değer ilişkisini kendi sınırına doğru götüren evrimsel bir süreci, dikotomilerin keskinleştiği ve artık toplumsal varlıkta mekân tutamaz olduğu nesnel şartlar alanıyla sentezler. Kopuş ekseninde ise öznelliğin dönüşüm mekânı olarak serbest zaman, proletaryanın kendi karşıtını ortadan kaldırarak kendisini de ortadan kaldırmaya yönelik hareketini kaydeden bir zamansallık sunar. O hâlde aslında emek-zamanının feshedilmesi serbest zamanın değil boş zamanın feshedilmesini gerektirir; böylece kişileşmiş boş zaman olan burjuvazi ile kişileşmiş emek-zamanı olan proletarya arasındaki karşıtlık da son bulur. İşte serbest zamanın, Marx'ın zaman kavramları içerisindeki farkı burada aranmalıdır. Emek-zamanı ve boş zaman arasındaki dikotomik ayrım, geçiş ekseninde, şiddetlenerek keskinleşir ve bu da aradaki sınırın belirsizleştiğine ilişkin bir yanılsamanın temelini oluşturur. Geçiş ekseninde herkes yoktur; hâlâ bazıları ile diğerleri toplumsal zamanın paylaşımındaki karşıtlıklarını korurlar. Fakat geçiş ekseni ya bazılarının, boş zaman üzerindeki mülkiyetlerini muhafaza edemeyecekleri, keskin bir çelişki alanının gelişimine olanak tanıyarak diğerlerinin toplumsal zaman üzerindeki kavgada kuvvetlendiklerini ya da diğerlerinin işgünü üzerindeki mücadelesinin "burjuva hukukunun dar sınırlarını" delmesi sonucu, bazılarının tahakkümünün zayıfladığını gösterir. Burjuva hukukunda "herkes" yoktur; o, daima bazıları ile diğerleri arasındaki ayrımın damgasını taşır. Marx'ın komünizm düşüncesinde ise toplumsal öznellik "herkes" olarak belirir; yeteneklerin ve ihtiyaçların dayanağı odur. Demek ki kopuş ekseninde toplumsal artı-zamanın diğer kavramları, dikotomilerin çözülmesine paralel olarak tek tek ortadan kalkmalarına rağmen, serbest zaman hem geçiş ekseninde hem de kopuş ekseninde bir yer tutar. Geçiş ekseninde serbest zaman, proletaryanın, uzun mücadeleler sonucu toplumsal artı-zamandan aldığı payı, kendi gelişiminin mekânı olarak tutmasını hedefler; fakat bu hedef ancak bir başka eksende gerçekleşebileceği için, serbest zaman içerisinde dönüşme potansiyeliyle karşılaşan öznellik, kendisini

karşıtlıyla birlikte ortadan kaldırdığı devrimci kopuş zamanında, serbest zaman "herkes"in zamanı hâline gelir. Burada oldukça tuhaf görünen bir durum vardır; içerisinde herkesin yaratıldığı zaman, herkesin hem yarattığı hem de yaratıldığı zamandır. Yani dikotomileri keskinleştirerek belirsizleştiren veya belirsizleştirerek keskinleştiren evrimsel düzey, devrim süreçleri tarafından kapsanarak aşılır; Marx'ın kapitalizmden komünizme doğru bir geçişin ancak bir kopuşla gerçekleşebileceğini düşünmesinin sebebi budur. Aslında geçiş, geçilecek bir mekân-zamanı önceden varsayar; oysa kopuş bu mekân-zamanın yaratılması gerektiğini gösterir. Geçiş ekseninde serbest zaman, ekonomi alanının ekonomi-dışı alanı sınırlaması karşısında bir sığınak görevi görür; kopuş ekseninde ise ekonomi-dışı alanın ekonomi alanını sınırlaması için herkesin ihtiyaçları ve yetileri arasındaki simetriyi kurar. Komünist toplum herkesi, çalışma ile serbest zaman içerisinde bölmez; herkesin yeteneği toplumsal üretime katılım veya ekonomik faaliyet eksenini; herkesin gereksinimi ise ekonomi-dışı alanın negatif imi olarak işler. Komünist toplumda serbest zaman, ekonomi-dışı alana kaydedilir; ancak ekonomi alanı ancak ekonomi-dışı alana göre belirlendiğinden, zaman ekonomisi serbest zamanı referans almalıdır. Ancak insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki bağıntı karşımızda ciddi bir sorun olarak durmaktadır.

Şimdi bu bağıntıyı dolayımlayacak olan öğenin ne olduğunu sormamız gerekir. Komünist bir zaman ekonomisi serbest zamanı referans alır ancak dolayımlamanın asıl öğesi serbest faaliyet değil, onu mümkün kılan gereksinimlerin üretilmesidir. İşte Marx'tan kopuşumun temel hattı burada yer almaktadır; yetiler ile ihtiyaçlar arasındaki simetriye dayalı bir serbest zaman paradigması yerine, arzu ile emek arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmaya muktedir bir özgür zaman paradigması üzerindeki araştırmamızın temel sebeplerinden biri buradadır: Komünist zaman ekonomisi fikri, ekonomi ile ekonomi-dışı alan arasındaki karşıtlığı muhafaza eden bir zaman-disiplinini yeniden üretmektedir ve bu yüzden zamanı herkesin anonimliğine kaydederek özgür faaliyetin doğmasını olanaklı kılabilecek bir başka zamansallığı düşünceye getiremez. Mesele, komünist zamanın imkânını düşünceye getirmek değil; zaman ile ekonomiyi dolayımlayan tüm öğeleri, kendi hiyerarşik

bellekleriyle yüzleştirerek, tarihsel bir trajediye son verecek felsefi hamleyi üretebilmektir. Bunun için süreksizlik temasını, devrimci kopuşun uzamıyla sentezlemek zorundayız. Sınıflar arasındaki karşıtlığın ortadan kalktığı ve yetilerle gereksinimler arasında mutlak bir simetrinin kurulduğu komünist bir toplum fikrini sorgulamalıyız.[386] Marx'ın, *Felsefenin Sefaleti*'nde bu süreksizlik ve kopuş eksenini komünist toplumda niçin terk ettiğini sorarak başlamalıyız: "Ancak sınıfların ve uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarının artık bulunmadığı bir düzendedir ki, toplumsal evrimler, politik devrimler olmaktan çıkacaklardır."[387] Köken ve Erek üzerine kurulu tarih anlatısını yerle bir eden Marx, süreksizliğin ve kopuşun dinamiğini toplumsal evrimler ile politik devrimler arasındaki bağıntıya kaydetmekte haklıdır. Ancak toplumsal evrimler ile politik devrimler arasındaki bağıntıyı komünist toplum içerisinde koparması, onun düşüncesinin açık uzamını tehdit eden bir metafizik kapanma yaratır. Aynı kapanmayı yetilerle ihtiyaçlar arasındaki simetride de görebiliriz.

Burada başka bir yol izlemek istiyoruz. Bu yol bizi serbest zamanı yaratması ve serbest zamanla yaratılması amaçlanan bir öznelliğin, "herkesin ontolojisi"ne götürüyor. Basit bir soruyla başlayalım: Herkesi herkes yapan nedir? Soruyu doğru mu soruyoruz? Herkes "ne" olarak mı yoksa "kim" olarak mı sorulur? Yani "herkes nedir?" sorusundan mı yoksa "herkes kimdir?" sorusundan mı başlayacağız? Her ikisinden de değil; herkes ne bir "ne'lik" ne de bir "kim'lik" meselesidir. Herkes,

---

[386] Böyle bir sorgulamanın odak noktasındaki meselelerden biri de komünist iş veya çalışma sorunudur. Antonio Negri, komünist iş sorununu, mübadele-değerinin feshedildiği ve kullanım-değerininse canlı emek tarafından yeniden fethedildiği bir ihtiyaçlar evrenine açar: "Özgürleşmiş iş, işten özgürleşmedir. Komünist işin yaratıcılığının, emeğin kapitalist tarzda örgütlenişi ile hiçbir ilgisi yoktur. Canlı emek –değişim-değerinin karşısında kendisini özgürleştirerek ve *kendi kullanım-değerini yeniden fethederek*– bir ihtiyaçlar evreninin kapısını açar ve neticede iş bu evrenin sadece bir parçası hâline gelir. Bu durumda sorun, kapitalist kurtuluşun bir parçası olarak iş yerine, maddi, kolektif, mistikleştirilmemiş ve komünist iş sorunudur." [Negri, A. (2005). *Marx Ötesi Marx (s. 254)*. Çev. Münevver Çelik. İstanbul: Otonom]. Fakat burada sormamız gereken, bu "ihtiyaçlar evreninin" kapısını açan hareketin "arzu evrenini" kapatıp kapatmadığıdır. Kullanım-değerinin salt ihtiyaçlara gönderme yaptığını düşünmek bence burjuva politik ekonomisinin klasik bir hatası olarak bugüne taşınmıştır. Kullanım-değerinin canlı emek tarafından *yeniden* fethi, ancak, ihtiyaçları arzu evreninin bir parçası olarak kavramakla mümkün olabilir; çünkü ancak bu durumda komünist iş veya çalışma, emek ile arzu arasındaki tarihsel trajedinin ortadan kaldırılması için gerçekleştirilmiş bir tarihsel sapma olabilir.

[387] Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti (s. 173)*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol.

kapalı bir mantıksal işlemler dizisinin son terimidir. Onun soykütüğü, "hiçkimse"yle başlar. Kapitalist zaman ekonomisinde hiçkimse, herkesin zamanının sermayeye ait oluşudur. Aslında boş zamanın ve emek-zamanın paylarının altındaki payda daima sermayenin *khronos*udur. Bu yüzden burjuva sınıfın boş zamanın paydası olabilmesinin koşulu dahi hiçkimse olmasıdır. O hâlde toplumsal zamanın değer hareketine tabi kılınmasından itibaren, zaman ekonomisi zamanı ontolojik olarak hiçkimsede cisimleştirir. Kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi bile hiçkimseleştirilmiş bazılarıdır. Sermaye düzeninde, değer-zaman özdeşliği, zamanın kişileştiği her mevkinin öznesini değer için imha eder, yani zaman metada cisimleştiyse metayı hiçleştirir (ve ancak bu koşulla meta, *salto mortale*'sini gerçekleştirir); zaman insanda cisimleştiyse insanı hiçkimseleştirir. Birinci düzeyde hiçkimse herkesi kuşatmıştır; yani herkes hiçkimseye tabi kılınarak, tümel olumsuzlamanın hegemonyası kurulmuştur. Ancak söz konusu olan sadece mantıksal bir işlem değildir; soyut zaman içerisinde insan ile onun faaliyetinin yaratıcı kudretlerinin topyekun yabancılaşmasıdır.

Herkesin ontolojisinin birinci düzeyi, tümel olumsuzlamanın hegemonyasını saptar ve herkesin hiçkimseye dönüştürüldüğü değer-zaman özdeşliğini sorunsallaştırır. Aslında herkes, hiçkimsenin temeli olmalıdır; çünkü hiçkimse ancak herkesi olumsuzlanması olarak belirlenir. Burada herkesin iki farklı kullanımı söz konusudur. Anonim bir çokluk olarak herkez ile Marx'ın toplumsallaşmış birey kavramının gerçekleştirdiği herkes iki farklı belirlenimdir. Herkesin ontolojisi, kökene herkesi yerleştirmez; herkesin, ancak hiçkimse tarafından baskılandığında kendini bir varlık olarak yüzeye çıkardığını bulgular. Baskılanan herkez henüz insanileştirilmiş bir kimlik değildir; yani herkezin içerisinde insan ve Doğa ayrışmamıştır, bu yüzden anonim bir alandır. Hiçkimse ise insanı ayrık bir belirlenime sokar ve insan ile doğa arasındaki tüm ilişkileri belirli bir toplumsal düzen içerisindeki egemen öğeyle dolayımlar. Bu, paydaların, hem mülkiyet ilişkileri hem de yaşam-zaman özdeşliği bakımından belirlendiği düzeydir.

İkinci düzeyse hiçkimse içerisinde bireyleşen bir sınıfı gösterir ve tikel olumlamanın maddi temelini kurar. Şimdi hiçkimse bazıları ve diğerlerine bölünmüştür. İkinci

düzey bize paylar üzerindeki kavganın bir genel resmini sunar. Kuşkusuz buradaki inceleme kapitalist toplumun zaman ekonomisi bağlamında anlaşılmalıdır fakat bazılarının boş zaman üzerindeki mülkiyeti ile diğerlerinin zorunlu çalışma sistemine mahkûm edilmesi sadece kapitalist sistemin bir özelliği değildir. Feodal toplumda baskılanan herkez, Despot'u kendisi ile Doğa arasındaki egemen öğe olarak karşısında bulur. İnsan faaliyeti Despot'a olan borç rejimleri içerisinde kodlanmıştır ve böylece Despot'un dışındaki herkez hiçkimseleştirilir. İlk düzey tüm yeryüzünü Despot'un bedenine bağlar ve yaşam-zaman özdeşliği Despot'un bedeniyle dolayımlanır. İkinci düzeyi feodal toplumda işletecek olursak karşımıza serfler ile senyörler arasında bölünmüş sınıflı toplumun pay savaşımları çıkar. Feodal toplumda pay, serfin senyöre vermekle yükümlü olduğu artı-ürünle temsil edilir; payda ise Despot'un kendisidir. İkinci düzey, üretim tarzlarının tarihinde bazılarının boş zaman üzerindeki payının diğerlerinin mülksüzleştirilmesiyle paralel ilerlediğini gösterir. Fakat Marx için kritik eksen, kapitalist toplumda payları belirleyen düzenlemenin paydayı belirleyen düzenlemeden doğuyor olmasıdır. Bu yüzden de serbest zaman ile emek-zamanı arasındaki karşıtlığı ortadan kaldıracak olan toplumsal hareketin dağıtım ve paylaşım tarzından değil, üretim tarzındaki kökte bir değişimden doğacağını düşünmektedir. Feodal toplumda, ilk düzeyde tüm toplumsal varlıklar Despot karşısında hiçkimseleştirilir; ikinci düzeyde, payda, Despottur, bazıları ise senyörlerdir. Kapitalist toplumda, ilk düzeyde tüm toplumsal varlıklar Sermaye karşısında hiçkimseleştirilir; ikinci düzeyde, payda Sermaye, bazıları ise burjuvazidir. Demek ki feodal toplumda herkesin hiçkimseleştirilmesi, tüm toplumsal varlıkların Despota tabi kılınması sonucunu doğurur; herkes Despotun bedeninin bir uzantısıdır. İkinci düzeyde ise hiçkimsenin içerisinden doğan bazıları, despotun temsilcileri olarak toplumsal zaman-mekân üzerinde hâkimiyet kurar. Feodal toplumda, ilk düzeyde herkes Despota borçludur, yani herkes hiçkimseleştirilir; ikinci düzeyde ise serfler senyörlerine borçludur; yani *socius* çokluk pahasına bazılarını oluşturur. Kapitalist toplumda ise, ilk düzeyde herkes Sermayeye borçludur, yani herkes hiçkimseleştirilir; ikinci düzeyde proletarya burjuvaziye borçlandırılır, demek ki toplumsal beden çokluk pahasına yine bazılarını

yaratır. Kuşkusuz herkesin ontolojisinin iki farklı toplumsal formasyon arasındaki muazzam farklılıkları indirgemek gibi bir amacı yoktur. Aslında burada sadece kapitalist ve feodal toplumlar arasındaki farklılığı göstermek için bir benzerlik modelinden faydalanmak istiyoruz. Herkesin ontolojisi burada pay ve payda kavramlarıyla yaptığımız çözümlemeyi borç sorunsalına kaydetmektedir. Borcun soykütüğü ancak herkesin ontolojisiyle yapılabilir. Marx, borcun soykütüğünde son derece kritik bir kesişme noktasındadır. Kapitalist toplumda, birinci düzeyde, tüm toplumsal varlığın sermayeye borçlandırılarak nasıl hiçkimseleştirildiğini ve ikinci düzeyde proletaryanın bazılarına nasıl borçlandırıldığını ondan öğreniyoruz. Fakat çözümlememiz açısından önemli olan noktalardan biri de Marx'ın, *Grundrisse*'de, borç rejimlerindeki değişimleri incelerken tuhaf bir zamansal belirleme yapmasıdır: "Serf, efendisine *jus primae noctis*, ilk gece hakkını, borçluydu; özgür emekçi, istenildiğinde patronuna yalnızca ilk geceyi değil her geceyi teslim etmek zorunda."[388] Kuşkusuz bu ifadeler çözümlememiz açısından yalnızca ikinci düzeydeki borç ve paylaşım ilişkilerini açıklamaktadır. Burada mesele, birinci düzeydeki hiçkimsenin mülkiyet ilişkileri yoluyla yarılması ve onun içerisinden bazılarının çıkarılmasıdır. Fakat ikinci düzey birinciye organik olarak bağımlıdır; yani bazılarının boş zaman üzerindeki mülkiyeti zaman-değer özdeşliğini kırmaz; aksine, onu yeniden tesis eder. Böylece herkesin sermayeye borçlu olduğu bir toplumsal zaman-mekân düzeni kapitalist toplumun karakteristik bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Bazılarının boş zamanın paydası olarak belirlenebilmesi için paydanın sermayenin değer-zaman özdeşliği tarafından kurulması gerekir. Marx'ın derin çözümleme gücü burada bir kez daha hissedilebilir; o, herkesin sermayeye borçlandırılarak hiçkimseleştirildiği düzlem ile içerisinden bazılarının ayrıcalıklı bir sınıf olarak doğduğu düzlemi bir arada okuyarak ilksel birikim üzerine tezlerini bu iki düzeyin analizi üzerine kurar.

İlksel birikim sürecinde, herkes, *henüz* işçileştirilmemiş ve kapitalist zaman-disiplinine tabi kılınmamış kitleler olarak belirir. Bu kitleler, mülksüzleştirilmiş ve

[388] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 378)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

toprakla, doğa ile bağları koparılmış nüfuslardan oluşur; artık onlar bir damgalama sistemi içeren "kanlı disiplinin" nesneleridirler. İlksel birikim sürecinin gelişimiyle herkes, bu kanlı disiplinin, Foucault'nun ifadesiyle "bedeni kemiren tarihin" uyruklaştırılmış öznelliği hâline gelir. Marx'ın komünist düşüncesini özü, bu uyruklaştırılan herkesi, hiçkimsenin ve bazılarının tahakkümünden çıkararak toplumsallaşmış bireylerin yaşamına açmaktır; yani eski materyalizmin ufkundaki burjuva toplumunu yerinden ederek insan toplumunu kuracak öğelerin devrimci sürecini takip etmektir. Bu anlamda mevcut olanı yıkarak yeni bir toplumsallığı kuracak olan toplumsal kuvvet öğelerinin mevcut toplumu kuran öğelere içkin olduklarını söylemekle mevcut toplumu kuran öğelerin bu toplumu alaşağı etmeye yönelik bir yakın-potansiyeli içerisinde barındıran yıkıcı-yaratıcı öğelere içkin olduklarını söylemek birbirinden farklıdır. Ancak Marx mevcut öğeler ile gelecek öğelerin birbirine içkinliğinin ötesine geçerek, tarihsel olanı "doğal" olarak kodlayan kapalı ereksel tezlere de modern öncesi bir kökensel özgürlüğü geleceğin belirleniminin temel unsuru hâline getiren kurgusal tezlere de mesafelidir. Tüm bu tarih ve gelecek paradigması onun burjuva felsefesine ve politik ekonomisine yönelik eleştirileri içerisinde içerisinde başka bir kavramlar tertibatıyla temasa geçer. İşte bu temas alanını Marx'ın Epikourosçu sapması olarak okuyabiliriz. Marx'ın, kendi döneminin yerleşik kavramsal düzeni ve tertibatlarından saptığı eksenlerde son derece yaratıcı bir kopuş paradigmasının izlerini görüyoruz. Fakat kopuş son derece tartışmalı bir kavramdır. Bunun bir sebebi her kopuşun kendisinden kopulan mekân-zamanı *a priori* varsaymasına karşılık, kendisine yönelinen mekân-zamanı belirsiz bırakmasıdır. Eğer Althusser'in dediği gibi Köken-Erek sorunsalının iki soru kipini, yani "Nereden geliyorsun?" ve "Nereye gidiyorsun?" biçimindeki formülasyonu göz önünde bulundurursak, Marx'ın geçiş paradigması her iki soruya da yanıt verir; fakat onun Epikourosçu sapmasının ağırlık kazandığı kopuş paradigması soru ve yanıt simetrisini kırar. Geçiş, evrimin lineer ve gelişim temelli diyalektiğini Köken-Erek formundan kurtaramaz; oysa kopuş, kendisinden kopulan mekân-zamanın koordinatlarını yerle bir etmesinin yanı sıra kendisine ufuk olarak verileni de sorunsallaştırır. İşte öğelerin içkinliği meselesinin bir varyantı da burada bulunabilir.

Çözümlememize göre Marx'ın "herkes" kavramının niçin bir Köken-Erek diyagramına tabi olmadığını anlamak için bu içkinliğin mevkilerini saptamak elzemdir. Mevcut olan toplumu kuran ve muhafaza eden öğelerin gelecek öğelere içkin olduğunu söylemek geçiş eksenini ereksel bir paradigmaya taşırken, gelecek öğelerin mevcut öğelere içkin olduğunu söylemekse kökensel bir paradigma yaratır. İçkinlik mevkilerindeki temel fark budur; fakat bu fark aynı Köken-Erek diyagramı içerisinde sentezlendiğinden kopuş ekseniyle kurulan temasa kaydedilemez.

Marx'ın gerilimi, kopuş eksenini kuran sapma vektörlerini olumsuzlama olarak kavrayan bir diyalektikle, farkları ortadan kaldırmayan bir diyalektik arasındaki gerilimdir. İlki geçiş eksenini tutmak için sapmayı olumsuzlama momentine kaydeder, ikincisi ise Köken-Erek diyagramını dağıtmak için yaratıcı bir hamle olarak kopuşu üreten sapma vektörleriyle temasa geçer. O hâlde öğelerin içkinliği sorununun çözümleneceği yer tam da sapmaların tipolojisidir. Yani herkesin ontolojisi sapmaların tipolojisiyle sentezlenmelidir. Bu açıdan hiçkimseden sapan tipolojik unsur bazılarıdır; fakat bazılarının sapma mevkisi hiçkimseyi kendi düzeni olarak alır ve dolayısıyla paydalar düzeyinde değil paylar düzeyinde bir bölünme haritası sunar. Marx'ın amacı hem hiçkimseden hem de bazılarından sapan ve ayrıca herkesin kavramını, burjuva hukukunun dar sınırlarına hapsolmuş özgür yurttaşın aşkın belirlenimlerinin ötesine geçerek, insan toplumunun toplumsallaşmış bireyleriyle kurma imkânını içerisinde barındıran öğeleri bir araya toplamaktır. Şimdi bu öğelerin mevcut ve gelecek şeklinde bölünmesi de gerekmez. Bir bakıma mevcut öğeler ile gelecek öğeler birbirinden farksızdır; fakat onları farklılaştıracak bir mekân-zaman da elzemdir. Marx'ın paylaşım ve dağıtım ilişkileri yerine üretim tarzına odaklanmasının sebebi budur; mevcut öğeler, hareket hâlinde ve dönüşüm içerisinde kavranmadan, onların sapma mevkileri de belirlenemez. Zaman paylaşımının temel deseninin değişimi için üretim tarzında köklü bir değişimin gerçekleşmesi gerektiğini düşünen Marx için, şimdi, mesele ilksel birikimde baskılanan, uyruklaştırılan herkezin radikal bir sapma olarak kurulacağı onto-politik düzlemin kavramsal çerçevesini inşa etmektir. Ancak Marx'ın gerilimi burada yine kendini gösterir. *Herkez*, tümel olumsuzlamayı (hiçkimse) ve tikel olumlamayı

(bazıları) bütünleyen bir tümel olumlama olarak mı, *herkes* biçiminde mi kurulacaktır yoksa bir sapma olarak mı? Marx'ın Epikourosçu yönüyle onun Hegelci birikimi burada çarpışır ve ne yazık ki kazanan tümel olumlama görünüşündeki olumsuzlama olarak sapmadır. Yani ortaya ne Hegelci ne de Epikourosçu olan, olumlama görünüşünde bir olumsuzlama çıkar. Gerilim, tam olarak, sapma vektörleri, mantıksal olana hapsolmuş onto-politikanın mantıksal temelini bozmaya kalkıştığında, herkesin maddi içeriğinin yetenekler-ihtiyaçlar simetrisine kaydedilmesinden kaynaklanır. İşte simetriyi kırma ihtimalinin olumsuzlamanın tahakkümüne indirgenmesi de buradan doğar. *Herkes* onu mantıksal olarak önceleyen fakat maddi olarak öncelemeyen iki tipolojiden de sapar; oysa onun ufkunda hâlâ "düzenden sapma" vardır. Bir başka deyişle herkesin mantıksal sonralığı, *khronos*un lineer tarih dizgesine kaydedilerek, serbest zamanın onto-politik sonralığına dönüştürülür. Marx'ın, kapitalist toplumda, ekonomi-dışı olanın "gerçek ekonomi"ye bağımlı olduğunu düşünmesinin sebebi budur. Şimdi bu çerçevede şunu sorabiliriz: Komünist toplumun öznellik mevkisi olarak herkes, ekonomi-dışı olanın gerçek ekonomiye bağımlılığını nasıl sarsabilir? Toplumsallaşmış bireyin yetenekleri ile ihtiyaçları arasındaki simetri, *herkes* ile *toplumsallaşmış birey* arasındaki bağıntıyı nasıl kurabilir? Marx, ilksel birikimde uyruklaştırılmış herkezi toplumsallaşmış bireylerin kurduğu herkese dönüştürecek maddi güçlerin peşindedir; bu maddi güçler ancak karşıtlarını ortadan kaldırarak kendilerini de ortadan kaldıran bir ufukta buluştuklarından, *herkes*, hem bir aşma hem de bir sapmadır, aşma görünümündeki bir olumsuz sapmadır.

Herkesin politik ve ekonomik sorunu şudur: O, ancak ekonomiye bağlı olduğu ölçüde ekonomi-dışı bir öznellik olarak kurulabilir. Herkes kavramını, içerisinde bütün farklılıkların yok olduğu bir tümellik olduğu için eleştirmiyorum; onu yetenek-ihtiyaç simetrisine bağımlı kılan ekonomik rasyonalitenin herkesi bir fark olarak kuramadığını ifade ediyorum sadece. Bu açıdan hiçkimseyi ve bazılarını aşan herkes aynı zamanda onları ortadan kaldırır; fakat kendini kurabilmek için onları dolayımlamak zorundadır. Düzenden sapma olarak düşünüldüğünde ise toplumsallaşmış bireyin içeriğine erişemez. Sormamız gereken simetriyi kuran ve

muhafaza eden şeyin ne olduğudur. Bu, zamanın ekonomiye tabiiyetidir. Çalışmamızın can alıcı noktası buradadır. Ben ekonomik rasyonaliteye indirgenemeyen, değer-zaman özdeşliğine kaydedilemediği gibi yetiler-ihtiyaçlar simetrisinden de kaçıp kurtulan, anda ve sonsuzda bir açıklık yaratan, arzu ile emeğin trajedisini kırmaya muktedir bir özgür zamanın peşine düşeceğim. O hâlde yepyeni bir *herkes* kavramına ihtiyacımız var, ne insan-merkezci ne de insan-biçimci bir *herkeze*. Herkezin zamanını özgür zaman olarak düşünmeye başlayabiliriz şimdi. Ancak burada herkez, tikel ile tekili kapsayan bir küme değildir artık. Aksine üzeri örtülen, unutturulan bir-aradalığın ve müşterekliğin kolektif adıdır. Herkezi ve onun özgür zamanını insana mühürlemeyemeyiz, onu ekonomik rasyonaliteye indirgeyemeyiz; aksine, kendi anlamını yaşam-zaman özdeşliği içerisinde kazanan bir virtüel zaman söz konusudur burada. Özgür zamanın bir ekonomisi yok, sadece bir soykütüğü var.

Şimdi yelkenlerimizi onarıp özgür zamana ve herkez kavramına doğru açılmalıyız, orada başka bir tempo bulacağız; yani *tempo rubato*yu.[389]

---

[389] *Tempo rubato*, icracısına, doğaçlama yapma ve müzikal ölçüyü kendi isteğine göre kat etme hakkı tanıyan özel bir ritmik öğedir. *Tempo rubato* temponun sınırıdır. Peki, bu sınırın ötesinde zaman analizimiz açısından gizli bir kaynağın bulunma ihtimali var mıdır? Temponun dışını düşünmek için Deleuze'ün Pierre Boulez üzerinden derinleştirdiği bir ayrımı kullanabiliriz: "Boulez müzikte tempo ve tempo-dışını ayırır: dinamik içerisindeki hızlar ve farklardan başka bir şeyi olmayan dalgalı ve makinesel bir müziğin "titreşmeyen zamanı"na karşı değerler üzerine kurulu olan "biçimsel ve işlevsel müziğin "titreşen zamanı". Kısacası fark, hiç de, gelip geçici olan ile kalıcı olan ya da düzenli ve düzensiz arasında değil, iki bireyleşme iki zamansallık kipi arasındadır." [Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II (s. 212)*. Çev. B. Massumi. London: The Athlone Press]. Müzikal açıdan dalgalanan ama titreşmeyen bir zaman ile titreşen biçimsel zamanı karşı karşıya koyan bu ayrım, benim çözümlememe göre, virtüel ile edimsel arasındaki bağlantıda açığa vurulabilir. Örneğin Ses virtüel, nota ise edimseldir. Ses, bu açıdan, müziğin Organsız Bedenidir. Yani her nota Organsız Beden üzerindeki bir imdir ve dolayısıyla bir ses olarak edimselleşir. Notasyon sistemleri değişebilir, her toplum ve çağ kendi ses perdeleri ve dizilerine göre notasyonlar oluşturmuştur. Örneğin antik Yunan döneminde "modlar", modern müzikte "tonlar" ve yirminci yüzyılla birlikte de "atonal" çeşitlemeler ortaya çıkmıştır. Yine dünyanın başka bölgelerinin müziklerinde, örneğin Anadolu ve Mezopotamya ve Arap müziğinde "makam" kavramları icat edilmiştir. Yine ritmi belirlemek için kullanılan ölçüler ve usuller de farklılık gösterebilir. Ancak tüm bu kültürler ve çağlar ortak bir beden üzerinde çalışmaktadır: Ses. *Tempo rubato*, müziğin bu organsız bedenine temas etme özelliğine sahip bir zamandır; çünkü o, bir sessizlik olarak da icra edilebilir. Demek ki özgür zaman arayışımız, şimdi, önceden nasıl icra edileceği bilinmeyen ve icracısına her türlü imkân ve doğaçlamayı sağlayan bir tempoyla birlikte düşünüldüğünde, Deleuze'ün sözünü ettiği tempo-dışı, örgütlenmemiş ama sonsuz ve tüketilemez bir gerçek potansiyeller yurdu olan Sesle temasa geçer. Özgür zaman, şimdi, titreşmeyen zamandaki ölçülemeyen titreşimdir; çünkü bilindiği gibi Epikouros *clinamen*i bir titreşim olarak anlatır.

4. ÖZGÜR ZAMANIN İZİNDE

> Gionozzo: İnsanın tamamen kendisine ait olduğunu söyleyebileceği üç şey vardır: Yazgısı, bedeni…
>
> Lionardo: Peki üçüncüsü ne olabilir?
>
> Gionozzo: Ah! Doğrusu, çok kıymetli bir şey. Hatta bu eller ve gözler bile onun kadar ait değil bana.
>
> Lionardo: İnanılmaz! Nedir peki o?
>
> Gionozzo: Zaman, sevgili oğlum Lionardo, zaman.[390]
>
> Leon Batista Alberti

Eğer her şey kavramın hareketinden ibaret olsa ve birtakım gerçeklikler kavramsallaştırılmaya direnmeseydi, felsefenin de hiçbir gerekliliği kalmazdı. Felsefe kendi kavram repertuarını daha baştan belirlenmiş olarak karşısında bulur ve gerçeklik ile kavramın bu muazzam örtüşmesi tarafından ortadan kaldırılırdı. Oysa en azından Nietzsche'den beri böyle bir örtüşme anlayışının arkasında köleci bir ideolojinin gizlenmiş olduğunu biliyoruz.[391] Bu ideoloji, fikrin yaşam üzerindeki, öznenin Doğa üzerindeki ve teorinin pratik üzerindeki egemenliğini kanıtlamak adına böyle bir örtüşmeyi meşrulaştırmaya çalışır. Bence gerçeklik ile kavramın *a priori* örtüşmesini varsayan herhangi bir kuramın felsefeye yeni yollar açabilmesi olanaksız olduğu gibi, gerçekliğin devinimini izleyebilmesi de mümkün değildir. Fakat buradan hareketle, felsefe, kavrama direnen gerçekliğin işgal edilmesi olarak görülmemelidir. Gerçeklik tekillerin direnişini içinde barındırır ve kavram bu

---

[390] Le Goff, J. (1980). *Time, Work and Culture in Middle Ages (s. 51)*. Çev. Arthur Goldhammer. Chicago, London: The University of Chicago Press.

[391] Buradaki örtüşme anlayışı, devinim hâlindeki gerçekliği kendi soyutlamalarıyla kuşatan ve sürekli yaratımın karşısına kendi hınç birikimiyle çıkan kölenin onto-politik psikolojisiyle saptanabilir. Köle, kendi sınırlarına giden, yaratım hâlindeki aktif güçleri sınırlayarak kendi varoluşunu üretir, bu yüzden de onun gerçeklik anlayışı hareketi dondurarak temsil etmeye dayanır. Bir başka deyişle köle, gerçekliği kendi kavramıyla örtüşmeye zorlar ve dolayısıyla gerçeklik üzerinde bir baskı (*repression*) kurarak onu kendi kavramında temsil (*representation*) hâline getirir. Kölenin hınç ideolojisi onun hınç epistemolojisiyle işte bu örtüşme anlayışı etrafında kesişir. [Nietzsche, F.W. (2009). *On The Geneaology of Morals (ss. 49, 104-105)*. Çev. Ian Johnston. Arlington: Richer Resources Publications; Deleuze, G. (1992). *Nietzsche and Philosophy (ss. 10, 121)*. Çev. H. Tomlinson. London: Continuum].

gerçekliklerle temas eden bir yaratımdır. Felsefe kavram yaratırken, bu direnen alanla iletişime geçer ve böylece gerçekliğin farklı boyutlarını görmemizi, onları bilemesek bile (Kant!) varlıklarından haberdar olmamızı sağlar. Özgür zaman kavramı konusunda da durum benzerdir. Özgür zaman, gerçekliğin direnen bir derinliğidir. Kavrama dönüştürülmeye, kavramla ifşa edilmeye direnir. Ondan bahsederken son derece güçlük çekilmesinin sebebi de budur. El altındakilerin repertuarında *özgür zaman* yoktur. Sözlüklerde veya kavram manzumelerinde ona hiçbir yer verilmez. Ama yaşamın kendisinde özgür zaman bir imkân ve sorun olarak durmaktadır. Onun yeri sözlükler değil *praxis*tir ve çağımızda felsefe kendisini *praxis*le iletişim kurarak yeniden yaratmak zorundadır. Ancak bunun için öncelikle felsefe ile boş zaman arasında kurulan bağıntının tahrip edilmesi ve felsefenin kendi olanaklılık koşullarına ilişkin bir yüzleşmeyi gündemine alması gereklidir. Şu soruyu sorarak özgür zaman araştırmamıza başlamak istiyoruz: Gerçekten de felsefenin yapılabilmesi için boş zamanı üreten köleler ile herhangi bir çalışma zorunluluğu olmadan başkalarının emeğini sömürenler arasındaki ayrım tarihsel olarak zorunlu mudur?

Eğer Hegel gibi edimsel olanın zorunlu olduğunu[392] düşünmüyorsak, bu soruyu başka biçimlerde yeniden formüle ederek kendimize sormalı ve felsefeyi üzerine kurulduğu toplumsal koşullarla yüzleştirmeliyiz. Bu yüzleştirme felsefenin tarihsel karakterine ilişkin bir soykütüğü bizzat onun karşısına çıkarmaktadır. Yani, ancak felsefeden isteyebileceğimiz ve ancak felsefenin başarabileceği bir şeyi öneriyoruz: Özgür zamanın imkânını düşünmek için felsefenin boş zamanla ilişkisinin sorunsallaştırılmasını teklif ediyoruz. Eğer özgür zamanın izini süreceksek felsefeyi

[392] Edimsel olan zorunlu ise kavram, gerçekliğin devinimini zorunlu olarak kuşatır. Bu anlayışın pratik tezahürlerini özellikle Hegel'in hukuk felsefesi yazılarında görebiliriz. [Hegel, G.W.F. (2001). *Outlines of Philosophy of Right (s. 253)*. Çev. S.W. Dyde. Toronto: Botoche Books]. Bense burada Todd May'in *Deleuze* monografisinde işlediği bir tematik olan *com-plicare, im-plicare* ve *ex-plicare* arasındaki ayrımı gündeme getirerek "edimsel olan zorunludur" yargısının "edimsel, virtüelin edimselleşmesidir" biçiminde olumsal bir zemine taşınabileceğini düşünüyorum. Bu anlamda hiçbir *plicare* edimi tek başına *im-plicare* olarak düşünülemez; aynı zamanda bir ifade ve birlikte hareket olarak alınmalıdır. Bence bugün felsefe ancak edimselin zorunlu olmadığını aksine olumsallığın edimsellikte vücut bulduğunu kavradığı zaman kendisi için yeni bir hareket dinamiği kazanabilir. [May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction (s. 38)*. New York: Cambridge University Press].

boş zamanın tahakkümünden kurtarmalıyız.[393] Özgür zamanın kavramıyla iletişime geçmek felsefenin dogmatik yapılarını aşındıracak ve onu değişmeye zorlayacaktır. Bu gerçek bir karşılaşma olabilir, yani karşılaşan her iki terimi de başkalaştıran bir karşılaşma. Felsefenin özgür zamanın kavramsal çekirdeğine teması felsefenin kendisini değiştirmek için ihtiyaç duyduğu zorunlu bir hamle gibi görünüyor bize. Şimdi felsefe ile boş zaman arasında kurulan dolaysız ilişkiyi düşünmeye başlayabiliriz. Eski Yunan toplumunda felsefenin olanaklılık koşullarını düşünelim. Temel tez nedir? Aslında felsefenin doğup gelişebilmesi için köleci toplumu olumlayan bir tezdir karşımızdaki. Bize felsefenin yapılabilmesi için boş zamanın zorunlu koşul olduğunu ve bu boş zamanın üretilmesi için de boş zamanı üreten kölelerin olması gerektiğini söyler. Kısacası bu felsefe köleliği kendi zorunlu önkoşullarından biri olarak alan köleci bir felsefedir ve onu izleyen yüzyıllara bu lanetli hafızayı miras bırakmıştır. Elbette bu hafızayla boğuşan, onu aşındırmaya çalışan birçok felsefi çizgiyi felsefe tarihinin kıyılarında bulabiliriz. Bu çizginin, Epikourosçu materyalizm, Stoacı sonsuzluk, Dun Scotus'un *haecceitas* kavramı, Spinoza'nın *sub species aeternitatis* fikri, Bergson'un süresi ve Deleuze'ün mekânsallaştırılmayan zaman düşüncesi üzerinden geliştiğini düşünüyorum. Özellikle de Bergson-Deleuze çizgisinden gelen virtüelite düşüncesini özgür zamanın izini sürerken ele alacağım.[394] Ancak tüm bu zaman felsefelerinin

---

[393] Marx'ın "ilke olarak, bir hamal ile bir filozof arasındaki fark, bir mastı ile bir tazı arasındaki farktan daha azdır. Bunlar arasına bir uçurum koyan işbölümüdür" sözünü bu bağlamda düşünmemiz ve işbölümünün radikal bir eleştirisini bu tartışmanın önemli bir hattı olarak akılda tutmamız gerekiyor. [Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti (s. 128)*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol]. Bu sorunsalın bir yönü toplumsal işbölümüyle bir diğer yönü de özellikle çağdaş düşünürlerden Jacques Rancière'in ele aldığı hiyerarşi meselesiyle ilişkilidir. Boş zamanın kapitalist işbölümündeki anlamıyla örneğin köleci toplumdaki anlamı birbirinden farklıdır ve farklı analiz düzeylerine ihtiyaç duyar. Tıpkı bunun gibi boş zamanın hiyerarşi meselesiyle ilişkisi de üretim tarzı ile pay/paydaların siyasetinin bir arada düşünülmesiyle çözümlenebilir. Aslında Rancière "temsilin hiyerarşisi" dediği eksene bu pay ve paydaların dağılımı meselesini yerleştirir. [Rancière, J. (2004). "Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula," *The Flesh of Words (s. 147)*. Çev. Charlotte Mandell. Stanford, California: Stanford University Press].

[394] Bergson'un edimsel süreklilikler ile virtüel süreklilikler arasındaki ayrımını yeniden okuyan Deleuze virtüeli kendi felsefi projesinin çekirdeği biçiminde formüle etmiştir. Virtüelin hareketini fark-tekrar dizileri biçiminde kavrayarak özdeşliğin mantıksal ve ontolojik kiplerini teşhir eden Deleuze, dogmatik düşünce imgelerinin aksine farklılaşarak farklanan bir düşünme imgesinin siyasetini takip eder. Bu imgeyi miras olarak alıp özgür zaman formülasyonumuzun önemli bir bileşeni olarak yeniden işleyeceğiz. "Özgür zaman virtüel zamandır" dediğimizde, örneğin emek-zamanı ve boş zamanın ancak özgür zamanın virtüelitesine yönelik bir baskı sonucu edimselleşebilen,

yüzleşmediği bir sorunsalı, zamanın ekonomiye tabi kılınışını gündeme getirmek ve sermaye kavramının zaman kavramıyla ilişkisini tartışmak için Karl Marx'ın sermaye hareketine ilişkin çözümlemelerine ihtiyaç duydum. Fakat Marx'ın, zamanı, kendisi için doğrudan doğruya bir problem olarak gören bu *minör* çizgideki felsefelerle doğrudan bir iletişiminin şimdiye dek kurulmamış olmasını çağdaş felsefenin büyük bir handikapı olarak görüyorum. Köleci felsefenin bir burjuva felsefesi olarak kendisini güncellemesi karşısında felsefenin bu minör çizgisiyle Karl Marx'ın sermaye-zaman çözümlemeleri arasındaki bir diyaloğun *eleştirel* sonucunun, bizi, özgür zamanının kavramsal izini sürmeye götürdüğü şimdi açık hâle gelmiş bulunuyor. Ancak zamanın ekonomiye tabi kılınışını ortadan kaldırmak için felsefedeki bu minör çizgiyle Marx'ı buluşturmak da yeterli değildir tek başına. Bunun için insana mühürlenmemiş bir zaman kavramıyla toplumsal zamanın ortak bir eleştirisi gerekli görünüyor. Tıpkı bunun gibi süre ve sonsuzluk kavramlarının da radikal bir eleştirisini gündemimize almak zorundayız. Ayrıca Marx'ın düşüncesinin üzerinde hareket ettiği kimi problemleri yeni bir bakışla ele almamız da gerekiyor. Örneğin metanın ne'liği meselesini yeni bir politik ekonomi fikriyle birlikte yeniden düşünmeyi önereceğiz. Buradaki kritik aksiyomumuzu metanın gerçekliğini arzu kavramıyla birlikte düşünerek kuracağız. O hâlde özgür zamanın izini sürmek için en temelden başlamamız gerekiyor. Yani metanın kurucu bir bileşeni olarak arzuyu kavramsallaştıracağız. Böylece emeğin ve arzunun ortak tarihsel trajedisini çözümlemek için elimizde bir başlangıç noktası beliriyor. Meta hem emeğin hem de arzunun cisimleştiği temel sömürü birimidir. Daha önce yaptığımız bir kavramsallaştırma olan değer-merkezi ifadesini bu yeni bakışla başka bir formülasyona doğru taşıyacağız. Emeği ve arzuyu toplumsal güçler olarak belirlemek kaydıyla,[395] metanın değeri şimdi yalnızca içerisinde cisimleşmiş olan

---

zorunlu olmayan, olumsal bir kiplenme olduğunu söylüyoruz. Tıpkı bunun gibi "herkezin zamanı" da özgür zamanın edimsel bir kiplenmesidir. Deleuze'den bu noktadaki farkım, edimselleşmeyi *clinamen* düşüncesi üzerinden sentezlemem olacaktır. Bu bölümün son başlığında bu farkı derinleştireceğim. [Deleuze, G. (1991). *Bergsonism (ss. 42-43)*. Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberiam. London: Continuum].

[395] Deleuze ve Guattari'nin "toplumsal arzu" kavramını burada gündeme getirmemiz gerekiyor. Arzunun toplumsallığı üzerindeki vurguları, iki düşünürün ilk ortak eserleri olan *Anti-Oedipus*'ta tartışmalarının temel hattını oluşturur. Bilinçdışı toplumsal arzu yatırımlarının anne-baba-çocuk

emek niceliği üzerinden değil aynı zamanda onda cisimleşen arzu yatırımıyla da düşünülmek zorundadır. Ancak toplumsal arzu yalnızca metanın tüketim alanındaki seyri içerisinde değil, aynı zamanda onun üretim ve dolaşım alanlarındaki hareketini de kuran bir toplumsal güç olarak kavrandığında, sözünü ettiğimiz aksiyomun temel hattı oluşturulabilir. Bir başka deyişle meta, sadece emeğin cisimleştirildiği bir değer biçimi değildir; toplumsal arzu metayı bir değer olarak kuran toplumsal güçlere içkindir. Dolayısıyla kapitalist değer-merkezi şimdi emek ve arzunun ortak sömürüsünü kuran bir mantık tarafından harekete geçirilmektedir. Bu yüzden eğer özgür zamanın izini süreceksek emeğin ve arzunun politik ekonomisini düşünmeye ihtiyacımız var. Değer ile zamanı özdeşleştiren kapitalist aksiyomatiğin içerisindeki bir başka olanağı düşünceye getirebilmek için toplumsal arzuyu politik ekonomi tartışmasının tam ortasına taşımak zorundayız. Peki, bunu gerçekleştirdiğimizde karşımızda nasıl bir değer kavramı belirecektir?

Arzuyu politik ekonominin bir kategorisi olarak çözümlediğimizde özgür zamanın düşünülebilmesi için nasıl bir olanak yaratılmış olacaktır? Öncelikle böyle bir hamle Marx'ın değer kavramının yeniden çözümlenmesine yol açacaktır ve böylelikle değer-zaman özdeşliğinin bir diğer yönünü yani onun muhafaza ettiği gerçeklik boyutunun henüz görünmeyen olanaklarını ortaya çıkarmak için yeni bir alet çantası, yeni bir kavram repertuarı yaratılacaktır. Amacımız sadece ekonomiye tabi kılınmamış bir zaman kavramı oluşturmak değil, bu tabi kılmanın kendisini dahi mümkün kılan belirlenimsiz bir zaman kavramını düşünceye getirmektir. Peki, belirlenimsiz olanı "düşünceye getirme" işlemi ne anlama gelmektedir? Nasıl mümkün olabilir böyle bir işlem? Ne yazık ki hâkim felsefenin belirlenimsiz olanla ilişkisi son derece hastalıklıdır. Felsefe, belirlenimsiz olanı kendi kavramlarının

---

üçgenine sıkıştırılmış arzu akışlarını makinesel örgütlenmelerle ve sentez süreçleriyle nasıl şekillendirdiğini, sentezlenen arzu yatırımlarının nasıl tepkiselleştirildiğini inceleyen Deleuze ve Guattari, toplumsal kod mekanizmalarından kaçan, oedipalleştirilmemiş şizoid bir akışın peşine düşerler. Ancak projemiz bilinçdışı arzu yatırımlarının daha çok metanın değeri ve oluşumuyla, sözgelimi kullanım-değeri ile arzulama arasındaki bağıntıya ve mübadele-değeriyle arzulama arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. Farklı sorunsallardan ve farklı yönlere doğru hareket etmemize rağmen, Deleuze ve Guattari'nin toplumsal arzu kavramı üzerindeki vurguları, amaçlarımız açısından son derece önemlidir. (Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I (ss. 29, 345)*. Çev. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. London: The Athlone Press].

dışındaki bilinçdışı gerçeklik olarak düşündüğünde kendi temelini oyan ölümcül bir hareket sergiler. Böylece belirlenim alanı ile belirlenimsizlik alanı birbirinden kategorik olarak ayrılır ve gerçeklik, kavramla işgal edilen bir yüzey olarak imgelenir. Köleci felsefe kavranamayanı adlandırır, adlandırılamayanı ise sadece gösterir; boş zaman işte böyle bir adlandırmanın ürünüdür. Burjuva felsefesi ise bir adım daha atmış ve kavramı kendi sermayesi olarak kurmuştur; yani sermayeyi var eden canlı emeği kendi bünyesinde ölü emek biçiminde kurarak biriktirmiştir. Böylece *gerçeklik* ile *kavram*ın ilişkisi *emek* ile *sermaye*nin ilişkisi gibi görülmeye başlanmıştır: Gerçeklik üretken, devinim hâlindeki tekillerin öbekleşmesi, kavram ise bu hareketli tekillerin soyutlanmış birer kesiti, dondurulmuş birer dilsel temsilidir. Bu kavram ve gerçeklik ilişkisi teorik aklın pratik dünya üzerindeki katı egemenliğini tesis eden hiyerarşiyle apaçık bir ortaklık taşımaktadır. Ancak bunun da ötesinde gerçekliğin kavramı ile kavramın gerçekliği arasındaki ilişkiyi düalist bir perspektife yerleştirerek, hiyerarşik bir düzenlemeyi aklın toplumsal örgütlenmesine enjekte etmiştir. Bunun eleştirisini yapmadan felsefi düşünceyi yeniden mümkün kılmak bize imkânsız görünmektedir. Burjuva felsefesi, kavramı, gerçekliği kapan, onu işgal ve temsil eden bir soyutlama biçimi olarak kurar; özgür zaman felsefesi ise kavramı gerçeklikten türeyen bir ifade olarak düşünür. Kavram, canlı bir gerçekliktir; dilde ve toplumsal yaşamda hareket eder, diğer kavramlara temas eder ve bedenle olan bağıntısını yitirdiği anda ölür. Felsefe tarihi ölü kavramların bir manzumesi olarak okunduğunda, burjuva felsefesinin sermaye kavramı yürürlüğe girer. Burjuva felsefesi için gerçeklik, kavramın bir sömürgesidir; gerçekliği sabitlemek ve dile getirip tüketmekle kendisini *tamlık* üzerine kuran kapalı bir metafiziği cisimleştirir. Felsefenin minör çizgileri gibi Karl Marx'ın düşüncesi de böyle bir kavram-gerçeklik ilişkisini sorgulayarak hareket etmemiz için bize önemli bir miras bırakmıştır. Bu bölümde yapacağım şey bu mirası, özgür zamanın izini sürmek için geliştirmek olacaktır. Aslında özgür zamanın belirlenimsiz olduğunu söylemek yeterli değildir; özgür zaman burjuva felsefesinin kavramlarına direnmekte olan bir gerçeklik öbeğidir; eğer gerçekliğin bir direnişi varsa bu direniş, sömürgeci kavrama karşı bir bağımsızlaşma siyasetinden ibaret de değildir. Belirlenimsiz kalanı, yani kendi

dolayımsızlığında direteni düşüncenin sınırlarından kovan mantık, kapitalist modernitenin örgütlediği akla içkindir.

Yeni bir tespitle başlamalıyız: Kapitalist metalar dünyasının hâkimiyetindeki toplumsal akıl, kavramsal belirlenimlerin yanı sıra zaman-mekânsal belirlenimlerin sınırlarını da belirleyen epistemolojik bir kuşatma altındadır. Burada kavram bir *epistemolojik perde* işlevi görür. Gerçekliğin direnen boyutları, şimdi burjuva felsefesinin perdeleme aygıtları olan kavramlarca örtbas edilmiştir. Temsil edilen dünya, kendini ifade eden gerçekliğin dışavurumlarını kendi sınırlarından kovmuştur. Oysa bu temsil dahi *tam* değildir. Derrida'nın gösterdiği gibi, içeri ve dışarı doğru sürekli bir taşma hâlindedir; gerçeklik kavrama sızmakta kavram gerçeklikten taşmaktadır.[396] İşte bence bu taşma hareketi kavramı mümkün kılar, onu canlı bir gerçeklik olarak düşünmemizin temeli buradadır. Temsil bize *örtüşme*yi aramamız gerektiğini söyler, ifade ise *taşma*yı izler. Nerede bir taşma hareketi gerçekleşiyorsa, felsefeye yeni bir yaşam soluğu verecek olan kudret de oradadır. Şimdi daha önce hiçkimse, bazıları ve herkes biçiminde çözümlediğimiz üç figürasyonun eleştirisi üzerinden özgür zamanın izini sürmek için yapacağımız ilk yaratıcı hamlenin odak noktasına gelmiş bulunuyoruz: Özgür zaman ne hiçkimsenin ne de bazılarınındır. Hatta Marx'ın zaman felsefesinde "herkesin zamanı" biçiminde karşımıza çıkan serbest zaman dahi özgür zamanın kavramını bize vermez. Peki, bu durumda özgür zamanı nasıl düşüneceğiz? Bir öznesi, bir aidiyeti veya cisimleştiği bir düzlem yok mudur bu kavramın? Bunu çözümlemek için önce epistemolojik perdenin oluşumunu inceleyeceğiz. Bu incelemede felsefe tarihindeki kimi kavramları kronolojik olmayan bir yaklaşımla ele alacağız. Ardından fazlanın politik ekonomisi meselesine

[396] Derrida'nın ikili karşıtlık sistemlerine dayalı logos-merkezciliğe yönelik çarpıcı okumaları bize kapanma metafiziğinin yarattığı sınırların dilde ve hayatta nasıl aşındırıldığını gösterir. Aslında bu sınırlar daima geçirgendir. Derrida'nın projesinde benim açımdan çarpıcı olan şey, epistemolojik perde dediğim dogmalar şebekesinin zayıflığını göstermesidir; yani tamlık biçiminde kurgulanan karşıtlık ekonomisinin ayrıcalıklı terimlerinin bizzat kendi ilaveleri tarafından tahtlarından indirilmelerini sağlamasıdır. O hâlde şimdi göstergelerin birbirlerini tamamlamalarını sağlayan egemen gösterenler rejimi, bir taşma hareketi tarafından sarsılmaktadır. Özgür zaman düşüncemizin Derrida'nın projesiyle kurduğu iletişim daha baştan bu kavramı bir saflık ve tamlık biçiminde, bir köken ve erek biçiminde düşünme hatasına düşmeyi engeller ama daha da önemlisi kavramsal çiftlerin ekonomisini sorgulayarak zamanın *différance*ını düşünmeyi olanaklı kılar. [Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs (s. 102)*. Çev. David B. Allison. Evanston: Northern University Press].

odaklanacağız. Böylece metanın bir başka yönünü göstererek emek ile arzunun ortak trajedisini çözümleyecek ve değer kavramının sınırlarını genişleterek kapitalist değer-merkezinin zamanla ilişkilerine dair bir bakış sunacağız. Bu bakış bizi özgür zaman kavramının post-kapitalist toplum fikri için önemini sorgulamaya götürecek ve son olarak da bir onto-politik paradigma olarak *clinamen* düşüncesini geliştireceğiz. Tüm bu eksenlerdeki tartışmamız zaman ekonomisinin iç çelişkilerini gündeme getirerek hem ekonomiye indirgenebilir olmayan bir zaman kavramını düşünmeye çalışacak hem de ekonomi kavramının burjuva felsefesi tarafından çizilen sınırlarına bir müdahale amacı taşıyacak. Bu müdahaleyi Marx'taki herkesin zamanını yeniden formüle ederek gerçekleştirmek istiyoruz. Bu yüzden herkesten vazgeçmek yerine onu iki biçimde yeniden düşüneceğiz. Özgür zamanın taşıyıcısı olarak herkez, toplumsal zamanın ortak paydası biçiminde belirecek ama aynı zamanda tekilin kendisi ve onun toplumsallığı olarak gündemimize gelecek.

Marx'ın herkesi serbest zamanın öznesidir; benim herkez dediğim kavram ise özgür zamanın içkinlik düzlemidir. Ekonomiye tabi olmayan bir zaman kavramına yönelik araştırmamızın en kritik ânlarından biri burada yer almaktadır. Ekonomiye tabi olmayan bir zaman kavramının taşıyıcı olarak herkezi düşünebilir miyiz? Benim bu soruya yanıtım şu an için olumsuz. Bunun sebebi ise böyle bir düşünmenin önündeki engelleri henüz sorunsallaştırmamış olmamızdır. Epistemolojik perde dediğimiz dogmalar şebekesi herkezin üzerini örten kavramlar yığınını kolektif zihne aşılamıştır. Herkez yeniden kurulması gereken bir kavramdır, ancak o ne tarihin bir öznesi ne de sermayenin zamanına dâhil olan bir bütünleyendir. Herkez, hiçkimsenin ve bazılarının sapması değildir burada. O radikal sapmadır.

4. 1. Epistemolojik Perdenin Oluşumu

Epistemolojik perde bize öznesiz bir kavramın düşünülemeyeceğini söyler; yani bir özneye ait ya da sahip olmayan kavramın aslında henüz ele geçirilmemiş, fethedilmemiş, belirlenimsiz bir alanda kaldığını dikte eder. Modern felsefenin doğumu bu epistemolojik perdenin bir Ego tasarımı üzerinden nasıl kurulduğunu

betimler. Bu tasarım hiçkimsenin, bazılarının veya herkesin zamanını değil Ben'in zamanını düşünceye getirir. Fakat zamanı bir özneyle birlikte getiren, onu insan öznesinin sahipliğine indirgeyen bu yaklaşım bizzat Öznenin kendisini de bir *sahip* olarak kurar. Nedir bu sahip-öznenin belirlenimi? Onun bir sahiplik kipi içerisinde kurulmasının bir sebebi kendi kavramsal belirlenimlerini elinde tutan Cogito'ya dayanmasıysa bir diğer sebebi de kendi zaman ve mekân belirlenimlerini elinde tutmasıdır. Aslında Marx'ın "herkes" üzerine yoğunlaşmasının arkasında hiçkimse ve bazılarına ait olan zamanın yanı sıra Ben'in zamanının da herkesten çalınması olgusu yatmaktadır. Herkes, bu bakımdan bir fark taşır ama yine de radikal fark herkezin bedenine kaydedilmiştir. Toplumsal zamanın paylaşımı alanında olduğu gibi onun üretimi alanında da herkes daima hiçkimseye, bazılarına ve kimi zaman da Ben'in zamanına tabi kılınmıştır. Herkes, henüz herkez olarak tarih sahnesine çıkmamıştır; Marx bunun farkındadır. Fakat yine de Marx'taki herkes kavramının bu farkı, zamanın insana mühürlenmemiş bir kavramını bize vermez. Zamanı ekonomik rasyonalitenin zincirlerinden koparmak konusunda atmak istediğimiz adım için bize zaman ekonomisinin sınırlarını gösterir fakat bir başka zaman ekonomisi içerisinde yeni sınırlar üretir. Ama diğer yandan bu sınırların ötesini düşünebilmek için yine sınırlara içkin bulunan çelişkilerden hareket etmemiz gerektiğini ve bu çelişkilerin de indirgenemez türden çelişkiler olduklarını söyler. Aslında Ben'in modern felsefede bir sahip olarak yeniden kurgulanması için toplumsal zaman kavramının üzerinin örtülmesi gerekmiştir ve ne yazık ki felsefe bu üzeri örtülen katmanı açığa çıkarmada pek de başarılı olamamıştır. Toplumsal zamanın pay ve paydalarının belirlenimi gerçeklik düzleminde gelişim kaydetmiş, yani sermayenin zaman üzerindeki belirlenim gücü kendi çelişkilerini de doğurarak gelişmiş ancak felsefi düşünce bu gelişimin kavramsal ifadelerini genellikle göz ardı etmiştir. Marx'tan sonra, sermayenin, zaman kavramına ve toplumsal zamana ilişkin belirlenim düzeylerinin analizi bir kenara bırakılmış ve Ben'in zamanı başka biçimlerde yeniden kendini güncellemiştir. Öznesiz bir zaman kavramını izlemek yerine, felsefe, Ben'in zamanın asli belirlenimine bizzat onun bilinç içeriklerini izleyerek ulaşmaya çalışmıştır. Felsefenin ürettiği en talihsiz karşıtlıklardan biri de bu sorunsalın tam kalbine

yerleştirilmiştir. Meseleyi zamanın öznel ve nesnel belirlenimleri üzerinden tartışanlar, zamanın öznesiz bir kavramını düşünmeyi ya ihmal etmişler ya da bilinçli olarak göz ardı etmişlerdir. Böylece zaman kavramı ya Ben'in öznel yaşantısına bağlı varoluşsal bir içeriği farklı veçhelerle gündeme getirmiş ya da felsefi düşünce nesnel zamanın eleştirisine saplanıp kalmıştır. Varlığın unutuluşunu gündeme getirenler, asıl unutulanın bizzat "herkez olarak herkes" olduğunu örtbas etmişlerdir. Heidegger'in *herkes*ten nefretini anlamak isteyen biri için ölümü zamanın ufkuna koymaktan daha doğal bir seçenek kalmamıştır geriye.[397] Hatta öznesiz bir zamanın düşünülebilme imkânı kimi sonsuzluk metafizikleri içerisinde ortadan kaldırılmıştır. Anonim olanı karanlık ve belirlenimsiz bir alan olarak ve sonsuzluğu da bireyleşimin doruğu olarak kuranlar, yeni bir aşkınlık bilincini beraberlerinde getirmişlerdir.[398]

---

[397] Heidegger, ölüme-doğru-varlık tartışmasında, sahici olanın bireyleşimini ölümde bularak herkes kavramına karşı radikal bir mesafe geliştirir. Hatta herkes, ona göre, sahici olmayanların dünyasının öznesidir ve *Dasein* kendi bireyleşimini ancak kendini herkesten geri çağırarak kazanır. Oysa çelişki de tam buradadır; *Dasein* kendini geri kazandığı anda ölümüyle yüzleşmek zorundadır. Herkes'e karşı bu entelektüel öfkenin Heidegger'de özel bir çizgi olarak belirmesi şaşırtıcı değildir, ancak *Dasein*'ı açımlarken onu ölümde bireyleştirmek gibi ciddi bir handikap burada kendisini göstermektedir. Heidegger, varlığı zamana değil ölüme mühürler; çünkü varlık kendi bireyleşimini *Dasein*'ın ölümü ve ölüm kaygısı içerisinde sağlar. Heidegger *haecceitas* ile herkes arasında kurduğu karşıtlığı çözmeye çalışmış ancak düşüncesinin açıklığını ölüme-doğru-varlık tartışması içerisinde sakatlamıştır. Bence *haecceitas* ile herkes arasında yaratılan suni çatışma modern felsefenin tehlikeli bir mirasıdır. Heidegger'in projesi varlığı hatırlamak adına herkesi unutmaya dönük en radikal hamleyi yapmaktan sorumludur ve bu sorumluluğuyla yüzleştirilmelidir. [Heidegger, M. (2008). *Being and Time (s. 235)*. Çev. John Macquairrie ve Edward Robinson. New York: Harperperennial].

[398] Levinas'ın zaman kavramı Aynının Başkaya dönüşümü biçiminde belirlenir. Bu belirlemenin tartışma bağlamı, Levinas'ın, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ontoloji projesinin temel hatlarından birini oluşturan ölüme-doğru-varlık eksenindeki eleştirileri gündeme getirmektedir. Levinas, Heidegger'in ölümü zamanla değil zamanı ölümle düşündüğünü gözlemler ve bir varlık destanı üretmeyen etik projesini sonsuzluk kavramına açar. Fakat Levinas, bireyleşim eksenini anonim olandan kopuş olarak Başka'nın tekilliğine bağladığı anda, *il ya*'dan sonsuzluğa giden çarpıcı yolculuğunu modern felsefenin dogmatik mirasına hapseder. Yani karanlık, belirlenimsiz, anonim bir alan olan *il ya*'dan çıkış ancak Aynının Başkaya dönüşümüyle, bir diğer deyişle zamanla mümkündür. Zaman, bireyleşimi sağlar fakat kolektiviteyi ortadan kaldırır. Heidegger'in herkesi ölümde unutmasına karşılık Levinas herkesi sonsuzlukta ortadan kaldırır. Oysa benim için mesele, kolektif zamanı düşünebilmek için herkesin sınırlarına gitmekte düğümlenmiştir. Herkes, kendi sınırlarında ne bir özne ne de Sahip olacaktır. Bu açıdan herkesin herkez olarak açığa çıkarılması ile bireyleşim arasındaki suni çatışmayı ortadan kaldırdığımızda öznel zaman ile nesnel zaman arasındaki suni çatışmayı da ortadan kaldırabiliriz. Herkes burada ne karanlık bir belirlenimsizlik ne ölüm ne de benliğin yitirilmesidir. Sorun herkesin kavramsal imhasıyla birlikte gelen aşkınlık bilincinin teşhis edilememesinden ileri gelmektedir. Herkez, bir içkinlik planı olarak düşünüldüğü sürece ne Ben'in karşıtıdır ne de bireyleşmenin iptalidir. O hâlde burada çalışmamız için son derece kritik bir ayrım yer almaktadır. Hiçkimse ve bazılarının bütünleyeni olan herkes, öznesiz zamanı vermezken, anonim bir içkinlik düzlemi olarak herkez kavramı özgür zaman düşüncesiyle belirli bir düzeyde kesişmektedir. [Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman (s. 134)*. Çev. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı; Levinas, E. (1979).

Çağdaş felsefede zaman hâlâ aşkınlık bilincinin hükmü altındadır. Bence epistemolojik perdenin en can alıcı noktası zaman-mekânsal belirlenimlerin aşkınlık bilincine kaydedilmesinden ileri gelmektedir. Marx'ın açtığı yol, tam da aksi bir istikameti öngörmüştür; zamanı, hiçkimsede ve bazılarında cisimleştiği biçimlerinden kurtaracak çelişkilerin izleri yalnızca bilince yansıdığı hâliyle değil maddi yaşamın üretilme biçimleri içerisinde de takip edilmelidir. Ben'in bilincinde zamanın nasıl tasarımlandığı, onun içerisinde yaşam ve anlam bulduğu maddi ilişkiler ağının bir ifadesi olarak görülmelidir. Ben'in kendine nesne olarak aldığı her şey, emeğin ve arzunun bir sömürü biçimi olarak kurulan metadır; işte metalar dünyasından bağımsız bir bilinç akışının, bir düşünme nesnesinin kurulmaya çalışılması hâlinde ortaya çıkan soyut transandantal öznelerin en büyük çelişkisi de buradadır. Onlar kendi nesnelerinin toplumsal ve maddi üretim ilişkilerinden bağımsız birer soyutlama olduklarını sanırlar, oysa bu transandantal öznenin kendisi bir meta üreticisi-tüketicisi olan sahip-öznedir. Onun bilincinde bir kavramın belirlenim eksenleri, onun yaşamında bu kavramın kendisinden taştığı gerçeklik katmanından bağımsız değildir. Elbette burada kavramsal olanın maddi olan üzerindeki etkisi ve belirlenimini yadsımak gibi bir niyetimiz yok, burada tek yanlı bir belirlenim ilişkisinde diretmiyorum. Söylemek istediğim şey, bir özneye kendi bilinç belirlenimlerini veren kavramsal yapılar ile ona kendi mekân-zaman belirlenimlerini veren maddi yapıların birbirinden ayrık ve bağımsız olarak düşünülmesi sonucu ortaya çıkan kurgunun felsefi bir eleştiriye muhtaç olduğudur. Bu kısımda söz konusu eleştirinin ana hatlarını sunmak istiyorum.

Zamanı bir özneye mühürleyen anlayışlardan kopmak için sorunsalımızı yeniden kurmamız ve felsefe tarihinde kısa bir yolculuğa çıkmamız gerekiyor. Burada Marx'ın Epikouros okumasına özel bir ağırlık vereceğiz ve özgür zamanın imkânını düşünebilmek için felsefe tarihindeki kimi zaman kavramlarının eleştirisini yapacağım. Bunu yaparken temel amacım epistemolojik perdede bir *yırtık* açmak olacak. Bu yırtığı hiçkimse ve bazılarının tamamlayıcı unsuru olmak yerine onlardan

---

Totality and Infinity: An Essay on Exteriority (ss. 143-156). Çev. Alphonso Lingis. Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers].

radikal bir sapma olarak kendisini ifade eden "herkez olarak herkes" biçiminde açmaya çalışacağım. Herkez, modern epistemolojik perdenin ardına gömülmüş zengin bir varlık alanıdır. Yüzyıllarca hem bazıları hem de hiçkimse tarafından işgal edilmiş ve asla "herkes" olarak açığa çıkamamıştır. Şimdi herkezin zamanını Marx'ın zaman ekonomisi tezinin ve hatta insan öznelliğinin de ötesinde toplumsal zamanın kolektif paydası olarak kurma arayışımıza başlıyoruz.

4.1.1. Senkronik *Substratum*

Platon'dan önceki Yunan düşünürlerinin zaman temsilindeki bir öğe burada dikkatimizi çekiyor. Bu öğe benim okumama göre *senkronik* ve *döngüsel* karakterdedir. Bunun bir sebebi zaman ile sonsuzun birbirinden farklılaştırılamaması bir diğeri ise zamanın sayısal karakterinin henüz açığa çıkmamış olmasıdır.[399] Fakat bunların da ötesinde zaman, *substratum*u *diakronik* olarak sentezlememiştir. Mesela Empedokles'te karşımıza çıkan Altın Çağ eksenindeki döngüsellik, iki kurucu-yıkıcı kuvvetin (sevgi ve nefret) hareketine bağlıdır ve kendi ardışık dizilimini üretemez. Fakat zaman, Turetzky'nin iddiasının aksine, fenomenal alan ile sınırsız ve sonsuz olanın sınırından ibaret de değildir; çünkü zaman, *varlığın gelgitine* içkindir ve *mito*staki yarığı *logo*sta sürdürürken bir sınır durum veya koşuldan ziyade bir üretim düzenine erişir. Zaman, varolanların üretimidir ve bu yüzden de doğrudan doğruya değişim ve hareket sorununa bağlanır. Bence *panta rhei*, bu üretimselliğin *logo*staki ilk ifadesidir. Fakat Herakleitos'un çevirisi tartışmalı bir fragmanı, bize, zaman kavramının *khronos* üzerinden değil *aion* eksenindeki bir yorumunu verir. Ve işte üretimsellik de tam bu noktada kendini gösterir. Herakleitos şöyle der: "Zaman (*aion*) oynayan, dama taşı süren bir çocuktur; bir çocuğun hakan oyunu."[400] Buradaki *aion*un nasıl tercüme edileceği konusunda antikite uzmanları arasında bir tartışma söz konusudur. Samih Rifat bu sözcüğün sonsuzluk ya da zaman olarak değil yaşam ya da yaşam süresi olarak çevrilmesi gerektiğini düşünmekte; Walter Kranz, zaman

[399] Pythagorasçılar bu durumun bir istisnası değildir. Onların düşüncesinde sayı ile varlık birbirinden ayrılabilir olmadığından varlığı sayı ile saymak da mümkün değildir. Sayı, varlığın biçim ve özünü aynı anda kurar; onlar sayıları saymazlar, saydıkları her şey vardır.
[400] Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar (s. 51)*. Çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Sosyal.

sözcüğünü korumaktadır.[401] Bollack-Wissman ise yaşamın kendini yenileme kudreti olarak yorumlamaktadırlar bu sözcüğü.[402] Latincede "aeon" ve 1640'lardan itibaren İngilizcede "eon" olarak karşımıza çıkan *aion*, yaşam ile zamanın sınırlanmamış bir ufukta buluştuğu canlı bir zaman kavramına, bir kudret ve yaşam olarak zamana gönderme yapmaktadır. Varlıkların üretimi olarak zaman, ontolojik ifadesini bu kavramda bulmuştur. Çokluğun kendi dönüşümlerine içkin olan ve aynı zamanda onları kuşatan *canlı zaman*dır burada söz konusu olan. Oluşun zamanı canlı zamandır; ne geçmişe ne geleceğe ne de şimdiye kaydedilebilen, varlığın gelgitine oluşun tohumlarını atan *différance*tır bu.[403] Fakat Parmenides bu canlı zamanı ve

---

[401] Rifat, S. (2012). *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi (s. 50)*. İstanbul: YKY.

[402] *A.g.e.*, ss. 50-51.

[403] *Aion* hareketin bir temsili değildir; kavranıp kuşatılamaz bir sonsuzluk olarak düşünülür ve dolayısıyla bölünebilir değildir; *bölünemeyecek kadar büyüktür*. *Aion*u oluşun zamanı olarak okuyan düşünürlerden biri olan Rosi Braidotti, hâkim bürokratik zaman temsiline karşı minör bir zamansallığı *aion* üzerinden geliştirir: "Zaman söz konusu olduğunda mevzu daha da karmaşıklaşır (…). Oluşun veya *Aion*un dinamik ve daha döngüsel zamanına karşın doğrusallık *Khronos*un başat zamanıdır. *Khronos*, kurumsal zamanın ve pratiklerin –"asil" bilimin– bekçisiyken, *Aion* marjinal grupların, "minör" bilimin olmazsa olmazıdır. Resmi *Khronos* güdümlü "asil bilim", farklı bir zamansallığa dayanan bilimin "minör-oluş" sürecine karşıdır. Biri protokole bağlıdır, diğeri merak güdümlü ve yeni kavramların yaratımı olarak bilimsel girişimi tanımlar." [Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası (s. 181-182)*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap]. Braidotti'nin ayrımı Deleuzecü minör ve majör terimleri bağlamında gelişmektedir, ancak *khronos*un döngüsel temsillerini göz ardı ettiğinden *aion* ile döngüsellik arasında saf ve ideal bir bağlantı olduğunu varsaymaktadır. Oysa gösterdiğimiz gibi sermayenin dolaşım sürecinde *khronos* döngüsel formlara bürünerek değerlenme sürecini sürdürebilmektedir. Devir zamanı kronolojiktir ama aynı zamanda döngüseldir. Deleuze ise temel ayrımı döngüsellik ve çizgisellik karşıtlığı üzerinden değil, ölçümleme ve olay kavramlarıyla sunar: "Aeon: olayın belirlenimsiz zamanı (…) *Khronos*: ölçünün zamanı, şeyleri ve kişileri konumlandıran, bir form geliştiren ve bir özne belirleyen (…). İlk olarak, mastardaki fiil zaman bakımından hiçbir şekilde belirlenimsiz değildir; o, *Aeon*a özgü titreşmeyen, dalgalanan zamanı ifade eder; bir başka deyişle, zamanın başka kiplerde varsaydığı kronometrik veya kronolojik değerlerden bağımsız olarak, göreli hız ve yavaşlıkları eklemleyen, saf olayın veya oluşun zamanını." [Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II (ss. 262-263)*. Çev. B. Massumi. London: The Athlone Press]. Braidotti ve Deleuze, *aion*u oluşun zamanı olarak belirlemekte haklıdırlar; çünkü *aion* hareketin temsili olan ve ölçülebilirliğiyle belirlenen *khronos*un aksine olayların kendilerinden doğan ancak maddileşmeyen, yani herhangi bir mekânda sıkıştırılamayan ve bu yüzden de cisimleştirilemeyen zaman olarak ne varlığa ne de hiçliğe bağlıdır. Onun bağlandığı tek hareket oluşun saf olumsallığı içerisindeki zorunluluktur. Varlığın gelgitine oluşun tohumlarını atan zaman *aion*dur; bu tohum saçma, her varlığı kendi kendisi olmaya mahkûm eden bir özdeşlik ekonomisini parçalamakta olan *différance*ı üretir. Deleuze, *aion*daki belirlenimsizliği sürekli gündemde tutmaktadır; *khronos*ta mekânsal bir belirlenim edinen her şey, *aion*da, aynı anda hem kendisi hem de bir başkası olabilmesini sağlayan paradoksal bir dinamikle sarılıdır. *Khronos* sadece sabitlerle ölçülür, bu yüzden de ancak sabiti referans alarak değişimi kavrar. *Aion khronos*la ölçülemez. Deleuze der ki: "*Aion*daki herbir olayın, *Khronos*un en küçük altkesitinden daha küçük olduğunu; fakat, aynı zamanda, *Khronos*'un en büyük böleninden, yani bütün çemberden daha büyük olduğunu anlayalım." [Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense (ss. 62-63-64)*. Çev. Mark Lester ve Charles Stivale. New York: Columbia University Press]. *Khronos*la ölçülemeyen *aion*, şimdinin

onun bütün türevlerini Bir'in tahtında perdelemeye çalışır. Ondan kalan fragmanlarda ne *khronos,* ne *aion* ne de *kairos*[404] kavramı geçer. Parmenides'in kendi ontolojisinden zamanı çıkarmasının sebebi açıktır. Varlıkların üretildiği bir

---

geçmiş ve geleceği asimile etmesine karşın, geçmişi ve geleceği virtüel zamana doğru taşır. Yani *aion,* özgür zamanın yaşayan içeriğidir; yaşanan içerik *khronos*la ölçülebilir olsa da yaşayan içerik buna indirgenemez. Deleuze bu yaşayan içeriği *aion* olarak kavrayan az sayıdaki düşünürden biridir: "İşte burada *Aion* ile *Khronos* arasındaki karşıtlığı yeniden keşfederiz. *Khronos*, tek başına mevcut olan şimdidir. O, geçmiş ve geleceği kendisine yönlendirilmiş iki boyutu hâline getirir; öyle ki bunlardan biri, (…) daima, geçmişten geleceğe doğru gider. *Aion,* soyut ânın sınırsız bir altkesiti, kendisini her iki istikamette de dağıtan geçmiş-gelecek, aniden ve sonsuza dek şimdiden kaçar." (*A.g.e.,* s. 77). Son olarak şimdiyi geçmişe doğru asimile eden mantık, geçmişi, "artık yaşanmış şimdiler"; şimdiyi geleceğe asimile eden mantıkla, yani "henüz yaşanmamış şimdiler"le aynı aksiyomatiğe aittir. Şimdi-merkezli zaman, *khronos*un bir tasarımıdır. *Aion* ise hem geçmiş hem de gelecek olan ama hem bir türlü geçmeyen hem de bir türlü gelemeyendir. Bu da demek oluyor ki *aion*, şimdileştirilemeyen, şimdi tarafından asimile edilemeyen bir sonsuzluğa açar kendisini. Deleuze bunu cisimsel içerikten kurtarılmış olan (*freed*) bir zamansallık olarak belirlerken tam da özgür zaman mefhumunun temeline temas eder: "Daima çoktan geçmiş ve ebediyen henüz gelmemiş olan *Aion*, ebedi hakikatidir zamanın; mevcut cisimsel içeriğinden kendini kurtarmış (*freed*) ve böylece kendisini tek bir çizgide uzatarak kendi çemberini çözmüş zamanın saf ve boş formu." (*A.g.e.,* s. 163). Özgür zamanın iki yönü olduğunu düşünüyorum. Bu yönlerden biri yaşanan zaman diğeriyse yaşayan zamandır. Yaşanan zaman, cisimleştirilebilir hatta metalaştırılabilir; oysa yaşayan zaman mekânsallaştırılmaya da cisimleştirilmeye de direnen ve *aion*un gelmeyen-geçmeyen oluşuna soluk verir. Artık yaşayan zamanı yaşanan zamana indirgemek için hiçbir sebep yoktur ortada. Gelmeyen ve geçmeyen zaman, aynı zamanda sürekli olarak geçmekte ve sürekli olarak gelmektedir. Onun paradoksal bir görünüm sunmasının sebebi, yaşayan zaman ile yaşanan zamanın felsefe tarihi boyunca birbirine karıştırılmış olmasıdır.

[404] *Kairos*, belirli bir zamanın özgül içeriğidir, doğru an ve gerçekleşme ânıdır; nitelenmiş zamandır. Hatta İsa'nın *benim zamanım daha gelmedi* ifadesinde *kairos* sözcüğü geçer. Yunan mitolojisinde *kairos*, fırsat tanrısı olarak imgelenir. Zeus'un en genç oğlu odur. Bu tanrının omuzlarında ve ayaklarında kanatlar bulunmaktadır. Saçının arka kısmı tıraşlı olduğundan, peşinden koşularak yakalanamamaktadır. Olympia şehrinde bir mihrabı bulunan *kairos*, onun peşinden koşanların değil, tam da onu beklemeyenlerin karşısına çıkar. Yani zorunluluk olarak yazgının dışındaki bir karşılaşma ânını imler. *Kairos* bize, zorunluluğun ve yazgının mantığı yerine, tesadüfün, ihtimalin ve fırsatın mantığını verir. Aslında söz konusu olan daima bir başkalaşım, bir değişim ânıdır. Antonio Negri *kairos*u tekil ve açık bir şimdi olarak okur: "Klasik zaman kavramı içinde *kairos* andır; yani, ânın zamanın niteliği, zamansallığın kopuş ve başlangıç ânıdır. O şimdiki zaman, ancak tekil ve açık bir şimdiki zamandır." [Negri, A. (2003). *Devrimin Zamanı (s. 191)*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı]. *Kairos*, bu açıdan faz değişimini imler. Ancak diğer yandan *kairos*un yarattığı açıklık, zamanın ufkuna ölümü koyan tüm metafizikleri fesheder ve soyut zamanın hapsettiği şimdiyi derinleştirerek açar. Demek ki zamanı *kairos* olarak düşünmek onu yaratım ve yeniliğin açık ufku olarak düşünmek için elzemdir. Negri, her ne kadar *aion*u göz ardı etse de bu açıklığı tespit etmiştir: "Tam aksine, zamanı, *kairos*tan başka türlü anlayamam; çürüme ve ölüm olarak asla anlayamam. Başka bir deyişle, geçmiş normal olarak fiziksel olayların yıkımının birikmesi olarak kavranır. Ancak zamansallığın kısmen "yıkım" olabileceğini düşünmek saçmadır; çünkü deneyimlediğimiz ve aracılığıyla yaşadığımız zamansallık *kairos*un ve onu oluşturan yaratıcı edimlerin zamansallığıdır ve sadece budur." (*A.g.e.,* ss. 205-206). Yıkım, şimdi yaratımın bir uğrağıdır; *khronos* açısından yıkım bir yaratımı tetikler, *kairos* ise bu kurguyu tersine çevirerek, yıkımı yaratım için bir fırsat olarak görür. Özgür zaman açısından *kairos*, yaşanan zaman ile yaşayan zamanı birbirine bağlayan açık şimdiyi ifade eder. *Kairos* olarak zaman, ne virtüel ne de edimseldir ancak edimselleşmekte olan zamanıdır; *kairos, bölünemeyecek kadar küçüktür*.

zaman kavramı, Bir'in özdeşliğini kıracağından, *aion*un sonsuza açılan kapısı Parmenides tarafından ebediyen kapatılır. Zaten değişimin olmadığı bir özdeşlik diyarından zamanın bütün kipleriyle birlikte kovulmasında şaşılacak bir şey yoktur. Varlık tamdır, onun ne ötesinde ne de berisinde bir boşluk vardır. Bu yüzden noksanlık yaratan bir zamansal *différance*ın bu evrende bir yeri de olamaz. Parmenides varolan hakkında şunu söyler: "Zira tamamlanmamış olma yasası yoktur varlığın."[405] Burada tamamlanmamış olan için *atéleston* (*ateleusteton*) sözcüğü kullanılmaktadır. Evren ise başsız ve son-suzdur, yani eksiksiz ve sonu olmayan anlamında: "Üstelik devasa prangaların sınırları içinde devinimsizdir; başsızdır, bitimsizdir, zira doğuş ve bozulma."[406] Sonu ve ucu olmayan anlamında bitimsiz için *apauston* başsız içinse *anarkhon* sözcüklerini kullanır Parmenides. Son sözcük *arkhe* ve *arkhein*in olumsuzlanmasından türetilmiştir, yasa ve adalet ise tanrıça Themis ile simgelenmiştir. Evrenin bir başlangıç noktası yoktur. Fakat evren nasıl olur da başsız ve bitimsiz olabilir? Ancak çokluk pahasına. Varlık tamdır; peki bu tamlığın gizlediği şey tam da zamanın bastırılamayan *différance*ı, çokluğun tersine çevrilmesi imkânsız *simulakrum*u değil midir? Düşünce burada, çokluğu ve hareketi reddetmek için dahi onları varsaymak zorunda kalır ve gidilmemesi gereken yollara işaretlerin çokluğunu geçirir. Mezar taşlarıdır (*sema*) bunlar, bedenlerdir (*soma*). Bedenlerin çokluğudur. Ama daha ilginç bir durum daha vardır: Parmenides'in *anarkhon*u, *arkhe*nin başı çekmek, yönetmek ve hükmetmek anlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde tuhaf bir durum daha çıkar ortaya. Evrenin bir başı yok demek, aynı zamanda onun bir hükmedeni yok demektir ya da en azından bu anlamı çağrıştıran bir politik okumaya açılır. İşte bu anda Varlığın düzeni ile Zamanın düzeni arasındaki örtük kavga bizzat *anarkhe*nin işaretleriyle dolayımlanır. İşretleri serbest bırakacak öğeler daha şimdiden bir araya toplanmıştır; bunlar, Deleuze'ün yorumuyla, Platon'da *simulakrum*lar biçiminde karşımıza çıkacak ve model ile kopya arasına sızarak, tehlikeli bir ikili oluşturacak olan işaretlerin salıverilmesidir.

[405] Parmenides (2019). *Fragmanlar (B8-32, s. 93)*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa.
[406] *A.g.e.*, B8-26-27, s. 93.

Zamanı kovmak için tamlık ve eksiksizlik gibi bir fikre sarılmak tam da bu tamlığı içeriden oyan işaretler rejimini yaratmak anlamına gelmiştir.

Zamanı ortadan kaldırma çabaları, düşünce ile varlığın *différance*ını reddederek ilerler ve bizzat kendi kaynağında hem bu *différance*ın kendini var etmeye yönelik eğilimini hem de onu ortadan kaldırmaya yönelik bir şiddeti içeren iki katmanlı bir plana dönüşür. Fakat bu planda, zaman tartışmasının oturduğu düzlem değişim ve hareket probleminin yanı sıra fark ve özdeşlik sorununa bağlanır. Platon'un bu tartışmaya *benzerlik* kavramı üzerinden yaklaştığını biliyoruz. Fakat Platon'u tersine çevirme girişimlerinin ona bir dipnot olmaktan daha fazlasını içinde barındırdığını da gayet iyi biliyoruz. Burada bir dipnot olmak yerine bir şerh atmak istiyorum. Şerhin özü şu: Senkronik *substratum* zamanın *mitos*la sentezlenmesidir ve Platon bize senkronik olan ile diakronik olanın çatışmasını derinlemesine yaşatan bir kozmoloji bırakmıştır. Herkez bir *mitos*tur ve onu *logos*a teslim etmek için Platon'un düşüncesinin tarih sahnesine çıkması gerekmiştir. Fakat herkes, Platon'da herkez olarak değil hiyerarşinin damgasını taşıyan kölelik biçiminde vücut bulur.

4.1.2. Platon'un *Parmenides*'i

Bu noktada Platon'un *Parmenides* diyaloğundaki benzerlik kavramından hareketle bir fark tartışması yürüteceğiz ve zamanın aşkınlık geriliminde nasıl kavramsallaştırıldığını göstereceğiz. Burada karşımıza Bir-Çok tartışması çıkıyor; çünkü Bir, düşünceden ve varlıktan zamanı kovmaktadır. Yola paradoksal bir soruyla çıkalım: *Benzer olmayanların benzer olmamak bakımından benzerliği, benzer olanların benzer olmak bakımından benzerliğinden ayrı mıdır? Yoksa burada bir totoloji mi var?* Platon'un *Parmenides* diyaloğunda, 127 e'deki "çok vardır" (*polla estin*) hipoteziyle başlayabiliriz: "Eğer olanlar çoksa, bunlar hem benzer hem de benzemez olmalıdırlar; fakat bu imkânsızdır. Çünkü benzemez şeylerin benzer olması veya benzer şeylerin benzemez olması olanaksızdır."[407] Buradaki argümanı bulabilmek için "çoktan" (*polla*) çıkan *aporia*'yı izlemek gerekir. Eğer *polla estin* kabul edilirse benzerlik sorunu iki farklı şekilde alınabilir: 1) Olanların *kendisi*

[407] Plato (1997). *Parmenides (127e), Complete Works (s. 361)*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett.

bakımından benzerliği veya benzemezliği; 2) Olanların *başkası bakımından* benzerliği veya benzemezliği. 1)'e bakalım: Olanların kendisi bakımından benzer olduğunu söylemek, olanların kendileriyle *aynı ve özdeş* olduğunu söylemek midir? Öyle görünüyor ki buradaki argüman iki şekilde gizlenmiştir: a) argüman fark ve ayrım kavramlarının kendisini gizleyerek gizlenmiştir, ki bu durumda benzerlik farkın karşıtı, benzemezlik ise farkın özdeşidir; *yani benzerlik, fark dolayımıyla benzemezin karşıtı olur*; b) argüman benzerlik ile özdeşlik kavramlarının farkını ve ayrımını gizleyerek gizlenmiştir, ki bu durumda benzerlik aynılık ile özdeştir, benzemezlik ise fark ile özdeştir; *yani benzerlik, özdeşlik dolayımıyla benzemezin karşıtı olur*. a) Eğer benzerlik, fark dolayımıyla benzemezin karşıtı ise *benzer ile benzemez farkın dereceleri olurlar*. Bu durumda *polla estin* farkı varsayar, fark ise *polla estin*'i gerektirir. Argüman farkın kendisinin gizlenmesi yoluyla gizlenmiştir. Olanların kendisi bakımından benzerliği veya benzemezliği, olanların kendisi bakımından farkını varsayar. Bu durumda *polla*'nın *logos*'u farkın *logos*'unda içerilir. Eğer olanlar çoksa olanlar farklıdır. Burada bir sorun yoktur. Fakat sorun, olanların kendileri bakımından farklı olmalarına düğümlenmiştir. Olanlar kendileri bakımından farklı olurlarsa, fark dolayımıyla söylenen karşıtlıkları (benzer, benzemez) bir *sıfat* olarak alırlar. Olanların iki karşıt sıfatı almaları mümkündür fakat bunları *kendileri bakımından* almaları mümkün değildir. Bir şeyin hem (kendisi bakımından) kendisinden farklı hem de (kendisi bakımından) kendisiyle aynı olduğu söylendiğinde *aporia* çıkar. *Polla estin*'i *aporia*'ya götüren argüman benzerlikten farka doğru değil, farktan benzerliğe ve benzemezliğe doğru hareket eder; b) Eğer benzerlik özdeşlik dolayımıyla benzemezin karşıtı ise *benzer özdeşe; benzemez ise farka tekabül eder*. Bu durumda *polla estin* şu demektir: olanlar kendileri bakımından hem özdeş hem de farklı olamazlar. Burada gizlenen şey bir bütün olarak farkın kendisi değil, benzerlik ile özdeşlik kavramları arasındaki farktır. Bu farkı ortadan kaldırdığımızda *aporia*'nın ortaya çıkması olağandır. Benzerlik özdeşlikse benzemezlik özdeşlik olmayandır, bu da farka götürür. Bu durumda *polla*'nın *logos*'u özdeşliğin *logos*'undan dışlanır. *Polla estin* benzemezliği varsayar ama benzerliği varsaymaz. Ama böyle olursa argümanın ana hattı dağılmış olur.

Çünkü argüman, "olanlar çoksa hem benzer hem de benzemez olmalıdırlar" ifadesine yoğunlaşmıştır. 2)'ye bakalım: Olanların başkası bakımından benzer olduklarını söylemek olanların başkalarından farklı olduklarını mı yoksa onlarla özdeş olduklarını söylemek midir? Başka'ya özdeşlik söylenebilir mi? *Polla estin* başkası bakımından söylendiğinde *aporia* çıkmaz. Başka olan özdeşliği değil farkı içerir. Özdeşlik ise aynı tarafından içerilir. İmkânsızı arıyorsak dört farklı kombinasyonu göz önünde bulundurmamız gerekir: i) Olanlar çoksa bunlar *kendileri* bakımından benzer *başkası* bakımından benzemez olmalıdırlar; ii) Olanlar çoksa bunlar *kendileri* bakımından benzer *kendileri* bakımından benzemez olmalıdırlar; iii) Olanlar çoksa bunlar *başkası* bakımından benzer *kendileri* bakımından benzemez olmalıdırlar; iv) Olanlar çoksa bunlar *başkası* bakımından benzer *başkası* bakımından benzemez olmalıdırlar: *Her savdaki benzerlik ve benzemezlik kavramlarının aynı veçheden alınması koşuluyla*: *Eğer benzerlik ve benzemezlik farkın dereceleriyse*: ii) ve iv) imkânsız; i) ve iii) imkânlıdır. *Her savdaki benzerlik ve benzemezlik kavramlarının aynı veçheden alınması koşuluyla*: *Eğer benzer özdeşe; benzemez ise farka tekabül ediyorsa:* i) imkânlı; ii) iii) ve iv) imkânsızdır. İkinci kısma bakalım: "benzemez şeylerin benzer olması veya benzer şeylerin benzemez olması olanaksızdır." Burada özne çoğul alındığında, birinci kısımda olduğu gibi, *polla estin*'i analitik olarak varsayar: i) benzemez şeylerin (kendileri bakımından) benzer olması veya benzer şeylerin (kendileri bakımından) benzemez olması; ii) benzemez şeylerin (kendileri bakımından) benzer olması veya benzer şeylerin (başkası bakımından) benzemez olması; iii) benzemez şeylerin (başkası bakımından) benzer olması veya benzer şeylerin (kendileri bakımından) benzemez olması; iv) benzemez şeylerin (başkası bakımından) benzer olması veya benzer şeylerin (başkası bakımından) benzemez olması: *Her savdaki benzerlik ve benzemezlik kavramlarının aynı veçheden alınması koşuluyla*: *Eğer benzerlik ve benzemezlik farkın dereceleriyse*: i) ve iv) imkânlı; ii) ve iii) imkânsızdır. *Her savdaki benzerlik ve benzemezlik kavramlarının aynı veçheden alınması koşuluyla*: *Eğer benzer özdeşe benzemez ise farka tekabül ediyorsa:* iv) imkânlı ii), ii) ve iii) imkânsızdır. Baştaki soruya dönersek: *Benzer olmayanların benzer olmamak*

bakımından benzerliği, benzer olanların benzer olmak bakımından benzerliğinden ayrı mıdır? Yoksa burada bir totoloji mi var? Her savdaki benzerlik ve benzemezlik kavramlarının aynı veçheden alınması koşuluyla: *Eğer benzer özdeşe, benzemez ise farka tekabül ediyorsa totolojidir*. *Her savdaki benzerlik ve benzemezlik kavramlarının aynı veçheden alınması koşuluyla*: *Eğer benzerlik ve benzemezlik farkın dereceleriyse ayrımdır*. Bir ve Çok tartışmasından çıkan bütün *aporia*lar zamanın bedenine kaydedilmiştir artık. Ancak varolanların "herkez" ile bağlantısı koparılmış ve varlık kendi-başkası gerilimine hapsedilmiştir. Yine de *aporia*nın devreye girmesiyle mutlak kapanma engellenir. Çokluğu Bir'in ilineği hâline getirmeye çalışan düşünce zamanın *différance*ı ile sarsılır. Burada çokluk, herkeztir.

Şimdi bu tartışma ekseninde zamanın Platon'daki resmine bakarsak, Demiurgos'un, dünyayı oluştururken İdeaları temaşa edip onları model alarak görünüşler dünyasına nasıl biçim verebildiğini görebiliriz. Zaman, görünüşlere ait bir yaratıdır artık. Çünkü Bir'in düzeninden kovulan zaman kendisini *çokluğun sayısı* olarak bulacaktır. Bu sayı tartışmasına geçmeden önce yine *Parmenides* diyaloğunda Platon'un kendilik-başkalık meselesine dair çarpıcı bir pasajına bakabiliriz: Platon, *Parmenides* diyaloğunda, hangi şeylerin ideası olduğunu soruştururken üç düzeyde araştırma yapar.[408] Birinci düzeyde güzellik, doğruluk, adalet gibi kavramlar yer alır. Elbette Platon, güzel şeylerin hepsinde ortak ve onlardan bağımsız olan bir Güzel İdeasının varolduğundan şüphe etmez. Tek tek güzel şeylerin hepsinin Güzel olmasının kaynağında bu İdea vardır. Kuşkusuz tek tek güzel şeyler Güzel'den pay aldıkları ve ona benzedikleri ölçüde güzel olacaklardır; tek tek güzel olanlar değişirken Güzelin kendisi değişmez bir doğadadır. O hâlde güzelin *kendisi* Güzeldir. İkinci kategoride ateş, insan, dünya gibi maddi şeyler bulunur. Platon bunlar için bir İdea olup olmadığı konusunda ikircikli davranır. Çünkü bunlar hem bir yanlarıyla değişimin içerisindedirler hem de hepsini adlandıran nesnelerde ortak olan bir değişmezlik bulunabilir. Kendileri maddi olup, maddi olmayan bir İdeadan nasıl pay alabilecekleri soruşturulmalıdır. Platon, burada bıraktığı açık kapıyı ileride kapatacak ve onlara da birer İdea tayin edecektir. Fakat asıl sorun üçüncü kategorideki "pis ve

[408] *A.g.e.*, 127e-1997, s. 361.

çirkin" şeylerle ilgilidir. Çamur, kıl gibi çirkin şeylerin bir İdeası olabilir mi? Platon bu konuda onların bir İdeası olamayacağından emindir, ancak buradaki temel gerekçe onların daima "*kendilerinden başka*" olmalarıdır, çirkin ya da pis olmaları değil. İşte bu hep *kendinden başka* olan varlıklar alanı, İdeanın hukukunun sınırlarında yer alır. Varolabilmeleri için gereksindikleri *istikrardan yoksun olduklarından*, onları bir İdea altında toplamak mümkün değildir. Onlar, kendilerini oluşturan şeyin belirlenemediği, belirlense dahi ele geçirilemediği tuhaf bir mekânda sıkışmışlardır. Çirkin olan Güzel'den en az pay alan veya hiç pay almayan olarak belirlense bile, bu, onun kendine özgü bir İdeası olduğunu göstermez. İşte bu İdeasız ve temsilsiz kalan, *kendi kendileriyle bile temsil edilemeyenler*, yüzyılların planlı unutuşunun karşısına güçlü bir şekilde çıkmaktadırlar bugün. Bu model-kopya ilişkisini zamanın temsiline doğru genişleten Platon, sayı olarak zaman kavramına ulaştırır bizi. Bu bağlamda zaman, sonsuzun bir kopyasıdır ve görünüşlerin, kopyaların kendisine göre sayıldığı sayıdır. Zaman sonsuzdan iki bakımdan farklıdır. Birincisi zaman hareket ve değişime tabidir ve ikincisi de onun düzeni sayının düzenidir.[409] Ancak sonsuzluğun bir imgesi olarak zaman[410] hem değişen varlıkların dünyasıyla ideal varlıkların dünyasını ayıran sınırdır hem de onları birbirine bağlar. Çünkü zaman, göksel cisimlerin dairesel hareketlerini referans alarak saf değişim içerisindeki görünüşlerin hareketini ölçer. Güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketleri, Aynının çemberindedirler ve düzenli, tekrarlı hareketleriyle zamana bir ölçüt verirler.[411] Bu ölçütle zaman, görünüşlerin hareketini ölçeceği sayısal doğaya kavuşur. Ancak *Parmenides* diyaloğundaki problem burada bir kez daha kendisini gösterir ve bir *aporia* daha yaratır. Güzelin *kendisi*, zamanın dışındadır ve sonsuzluk

---

[409] Turetzky, P. (1998). *Time (s. 44)*. London, New York: Routledge.

[410] Platon sayısal zaman temsilini kurmak için *aion*u sonsuz biçiminde düşünerek onun kavramını bilinçli olarak çarpıtmaktadır. Eric Alliez bu çarpıtmanın farkındadır ve *aion* ile *khronos* arasındaki ayrımın Platon'da aldığı görünümün, kökensel zaman ile türetilmiş zaman arasındaki ayrıma karşılık geldiğini ve buradaki "yüceltme" hareketinin teşhis edilmesi gerektiğini gösterir: "Ayrıca bu, dünyayla (antropo-kozmolojik) uzlaşının yokluğunda, Platoncu formülasyonun, ruhun armonisini korumasının kendisine bağlı olduğu komplocu teşebbüsü "yeniden tesis etmek" için, bu formülasyonu tersine çevirmesinin de sebebidir. *Aion, Kronos*un temaşa-imgesidir; kökensel zaman, türetilmiş zamanın yüce ya da yüceltilmiş imgesidir." (Alliez, E. (2005). *Capital Times (s. XV)*. Çev. Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: Minnesota Press].

[411] Turetzky, P. (1998). *Time (s. 15)*. London, New York: Routledge.

ona özgüdür; İnsanın kendisi de tek tek insanlarla aynı zamansallıkta yer almaz ve dolayısıyla *khronos*, ona egemen değildir. Fakat kendilerine hiçbir İdea tayin edilemeyenler, çirkin ve pis şeyler, ne sonsuza ne de zamana dâhildirler. Onları görünüşlerin görünüşleri, kopyaların kopyaları olarak belirlemek de bizi *aporia*dan kurtarmaz. Ne zamana tabi (çünkü bir modelleri olmadığından kendileri de taklit değildirler) ne de tabi olmayanlar (zaten kendileri model olmayan ve sürekli kendilerinden başka olanlardır) olarak *daima kendilerinden başka olanların* ne zamanın bir ölçütü ne de zamanın ölçtüğü bir hareket olamayacakları açıktır. Burada *différance, aporia*lar biçiminde varlığını sürdürmektedir. Platon *Timaeus*'ta Demiurgos'un evrene biçim verirken, bu biçim vermeyle eş zamanlı olarak sonsuzluğun hareketli bir imgesi olarak zamanı yaratmayı düşündüğünü ve bu hareketli imgenin de sayıya göre hareket ettiğini yazar.[412] Ancak göksel küreler varlığa gelmeden önce ne gün ne gece ne de ay ve yıl mevcuttur. Zamanın asıl referansı olan bu kürelerle birlikte zamanın parçaları da (geçmiş, şimdi, gelecek) varlığa gelir. Geçmiş (-di) ve gelecek (-ecek) sadece oluşa tabi olanlar için söylenir; fakat şimdi ve her zaman (-dir) sadece daimi olan varlıklar için söylenebilir. Çünkü geçmiş ve gelecek, zamanın geçişi dâhilinde hareket eder; devinimsiz ve değişimden muaf olan ne daha yaşlı ne daha genç olabilir; zamanın geçişi onu kapsamaz; o hâlde zaman, sonsuzluğu ve çemberleri sayıya göre taklit eder; onların kopyasıdır.[413] Demek ki zaman, evrenle birlikte varlığa gelmiştir.[414] Değişimi ölçer ama sonsuza öykünür. Oysa daima kendilerinden başka olanlar şimdi gömüldükleri topraktan kafalarını çıkarıp kendi varlıklarını kanıtlarcasına düşüncemize nüfuz etmektedirler. İşte herkez burada daima kendisinden başka olandır. Onu varlığın bir alt tabakasına hatta hiçliğin kıyılarına atan düşünce yine kendi öğeleri tarafından aşındırılmaktadır. Herkez sayılabilir olmayan doğasıyla hem varlığın hem de zamanın dışına fırlatılmıştır. Herkez, bir İdeası olmayan, bir İdeadan payı olmayandır ve bu yüzden

[412] Plato (1997). *Parmenides (37d), Complete Works (s. 1241)*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett.
[413] *A.g.e.*, 38ab, s. 1241.
[414] *A.g.e.*, 38c, s. 1242.

de düşüncenin müşterek paydası olarak yeniden kurulmak zorundadır. Zamanın sayısal temsili Platon'la başlar ve Aristoteles'le birlikte doruğa ulaşır.

4.1.3. Aristoteles'te Hareket ve Zaman

Zamanın doğası nedir? Aristoteles'in *Fizik*'te yaptığı ayrımlar, felsefe tarihinde zaman kavramının hareketle bağıntısına dair en güçlü gözlemleri içerisinde barındırmaktadır. İlk belirlemeye göre, zaman hareketin sayısıdır ancak hareket değildir. Yakından bakıldığında bu argümanın birtakım güçlükler yarattığı gözlemlenebilir: Aynı doğada olmayan iki şeyden biri diğerini nasıl ölçebilir? Ayrımın nitel boyutunda şunu gözlemleriz: Değişim ve hareket daha hızlı veya daha yavaş olabilir ve bu *daha* oluşun ölçüsü zamandır Aristoteles'e göre. Hızlı olan, daha kısa bir zaman aralığında daha çok hareket eden ve yavaş olan da daha uzun bir zaman aralığında daha az hareket eden olarak belirlenir.[415] Ancak ölçen ile ölçülen farklı ise bu ölçüm nasıl gerçekleşecektir? Tam tersine bu ayrım değil midir ölçümü mümkün kılan? Aristoteles için zaman, hareketle bir ve aynı şey olamaz; çünkü her hareket daima hareket eden bir şeydedir oysa zaman tüm bu hareketlerin daha hızlı ya da yavaş olabildikleri sayıyı verir. O hâlde zaman, daha hızlı ya da daha yavaş olamaz; hareketin bu nitelemeleri alabilmesinin nicel zeminini üretir ve bunu da onu sayarak yapar.[416] Fakat buradan, zamanın, hareketin dışında mevcut olabileceği de çıkmaz. Eğer zamanın doğasını araştırıyorsak, Aristoteles'e göre, ilk belirlememiz onun hareketten başka ama onunla ilişkili bir ölçü olduğu yönünde olmalıdır. Tam bu noktada Aristoteles tanımını geliştirir; zaman, "önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır."[417] Şimdiyi kendisiyle tamamen özdeş olarak algıladığımızda, yani değişmez, bir ve aynı olarak algıladığımızda zaman mümkün değildir. Bu yüzden şimdi, "önce" ve "sonra" kiplerinde ayırt ettiğimiz hareketin ardışıklığının noktasal izini oluşturur. Zaman, bir önce ve sonra arasındaki bu geçişte kurulur. Şimdinin aynı olduğu dizi bize eşzamanlılığı, yani *khronos*un senkronizasyonunu; şimdinin

---

[415] Aristotle (1985). *Physics. (218b15-218b18, s. 69), The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
[416] Turetzky, P. (1998). *Time (s. 18)*. London, New York: Routledge.
[417] Aristotle (1985). *Physics. (219a30-219b1, s. 70). The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

farklılaştığı diziyse artzamanlılığı ya da *khronos*un diakronizasyonunu verir. Bir sayı olarak zaman, daha hızlı ya da daha yavaş değil, az ya da çoktur; bir süreklilik olarak ise uzun veya kısadır. Fakat Aristoteles iki sayı arasında ayrım yapar: Zaman, kendisiyle saydığımız sayı değildir; sayılan şeylerin sayısıdır.[418] Ama bu noktada ölçen zaman ölçülen zamana açılır. Önce ve sonraya göre hareketin sayısını veren zaman böylece kendisi de sayılabilir olur. Aristoteles atların sayısından bahsederken, sayılmış olan üzerinden sayıyı da bildiğimizi, ortada kaç tane atın olduğunu bilmek için sayıyı kullandığımızı ve bu işlemi yaparken at dediğimiz tekili saymanın birimi olarak ele aldığımızı gösterir. Bu at birimini kullanarak atların sayısını biliriz; tıpkı şimdiyi kullanarak önce ve sonrayı belirlediğimiz gibi. Şimdi farklılaştıkça, bir önce ve sonra tarafından farklılaştırıldıkça, nesnedeki hareketin geçişini gözlemleriz. Bu yüzden zaman, değişim ve hareketle özdeş olmasa da onları gerektirir. Çünkü Aristoteles'e göre zaman değişimin bir veçhesidir.[419] İşte biz, bu değişimdeki şimdileri sayar ve zamanı hesaplamak için de şimdileri sayılar olarak kullanırız. Kuşkusuz zaman, değişimde olduğu gibi devinimsizlikte de nesneyi kendi düzenine dâhil eder. Peki ya ne değişimin ne de devinimsizliğin kendileri için geçerli olmadığı nesneler bakımından zamanın konumu nedir? Zorunlu olarak varolan şeyler ve varolmayanlar zamanda değildir. Turetzky ilki için Tanrı'yı ikincisi içinse dörtkenarlı bir üçgeni örnek verir.[420] Zamansal *différance* artık diakronik bir *khronos* temsiliyle buluşmuştur. Önce-sonra olarak farklılaşan sayısal zaman, ardışık şimdiler dizisi olarak geçmiş, şimdi ve gelecek tasarımıyla ilerlemek için gerekli dönüşümü tamamlamıştır. Ama yine de tüm bunlar maddenin ve hareketin bakış açısından böyledir. Aristoteles için formda ve maddede işleyen önce-sonra ilişkisi ardışıklığın iki bakış açısından bir ayrımı gerektirir. Madde bakımından önce gelen, form bakımından önce gelmeyebilir. Aristoteles *Metafizik*'te baba-oğul ilişkisini örnek verir. Madde bakımından oğul önce baba ise sonradır. Yani baba, bir zamanlar oğul idi. Kendi gelişimi içerisinde oğuldan babaya doğru giden süreci bir *telos* olarak gören Aristoteles, form bakımından babanın oğuldan önce ve oğulun babada sonra

---

[418] *A.g.e.*, 220b6-220b14, s. 72.
[419] Turetzky, P. (1998). *Time (s. 20)*. London, New York: Routledge.
[420] *A.g.e.*, s. 26.

olduğunu ifade eder.[421] Bu nokta son derece kritiktir; çünkü Aristoteles oğulda babaya yönelik bir *telos* belirlediği anda, baba olmayan bir oğlun sapma olmaktan başka çaresi kalmaz. Aristoteles, potansiyel ile edimselin ilişkisini bu şekilde kurduğu anda, *khronos*un, biri edimselin bakış açısından diğeriyse potansiyelin bakış açısından iki ardışık temsilini kurar. Zamana tabi olmayanlar ile zamana tabi olanlar arasındaki ayrımın düşüncede kök salabilmesi, Aristotelesçi zaman kavramının ufkuyla mümkün olabilmiştir. İşte buradaki *différance*, herkezin bir farklılaşma ve farklanma biçimindeki ifadesini hiyerarşik bir bölümlemeyle gölgeler. Hiyerarşi farktan doğmaz, farkın baskılanmasıyla kurulur.

4.1.4. *Différance* ve Zaman

Ancak burada, bir soluk alıp başta andığımız kurucu *différance*ın iki yönünü göstermemiz gerekiyor. İlk olarak bu *différance mito*sta gerçekleşmiştir. *Khronos*la birlikte soyların doğumu için kutsal olanda bir kırılma gerçekleştirilmiştir; bu yönüyle *différance* üretkendir. Ancak *logos*a saçıldığında bu *différance* bir hiyerarşiye dönüştürülür. Bu yönüyle *différance* negatif farktır. O hâlde Derrida'nın belirttiği her iki anlamıyla ele alındığında; *différance, henüz* gerçekleşmemiş bir hiyerarşi ve *artık* varolmayan bir farktır. Benim *différance* ile ilişkim, Derrida'nın kullanım bağlamıyla sınırlı değildir. Ayrıca farkın hiyerarşiye dönüştürüldüğü ekseni kırmak için *différance*ı kullanıyorum. Ve bu *differance*ı şimdi *özgür zaman* olarak yazıyorum. Herkez özgür zamanın öznesi değil, yalnızca (onun izlerinin) taşıyıcısıdır. Ancak herkezi hem her bir varlığın tekilliği hem de bu varlıkların hepsini içerisinde taşıyan bir toplumsallık olarak düşündüğümüzde burada anonim olanla özgün olanın çatışması da ortadan kalkıyor. Daha doğrusu böyle bir problem daha ortaya koyulmadan imkânsız hâle getirilmiş oluyor. Herkezin zamanı olarak özgür zaman şimdi kendi içinde farklılaşan bir varlıklar öbeğini gösteriyor. Her farklılaşma vektörü herkezi bir bireyleşim biçiminde ifade ediyor. Ancak bireyleşim biçimi ancak *clinamen* olarak kavrandığında kendi hakiki içeriğiyle buluşabilir. Bu

[421] Aristotle (1985). *Metaphysics (1013a24-1013b3, s. 1991)*. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

noktada *différance*'ın açtığı yarığın üretken bir *clinamen* olarak örgütlendiğini düşünüyoruz. Tüm kök ve köken sorununun dağıldığı bir noktadayız.

4.1.5. Marx ve Epikouros

Şimdi tekrar Marx'a dönelim. Benim bu çalışmadaki temel sorunsalım, serbest zaman (*free time*) kavramından ayırt ederek kullandığım özgür zaman (*freed time*) kavramını düşünceye getirmenin imkânıdır. Yukarıda sözünü ettiğim *différance*'ın *d*'sini Marx'ın serbest zaman (*free time*) kavramına ekleyerek ürettiğim özgür zaman (*freed time*) kavramının imkânını, *sermayenin khronos*unun üretim süreci, dolaşım süreci ve artı-zaman formlarında nasıl örgütlendiğini çözümledim ve geldiğim bu noktada herkez kavramının yeni bir formülasyonuna ihtiyaç duyuyorum. Onu içeriklendirmeli ve geliştirmeliyim. Herkezi henüz *praxis* ile ilişki içerisinde düşünmedim, onun iki yönünü ayırt ettim yalnızca. İlk yönüyle herkez tekil varlıkların bireyleşim düzeyini ve ikinci yönüyle de bu tekilliği toplumsallaşmış bir tekillik olarak kuran zemini işaret ediyor. Sorunsalımız, sermayenin *khronos*unda bazılarına ve hiçkimseye mühürlenen zamanı, insanı da içeren varolanları içerisinde barındıran herkezin ontolojisine açmaktadır şu an. İki fenomeni gündeme getirmemiz gerekli burada: 1) Sermayenin özgür zamana el koyma eğilimi, 2) Emek ile arzunun iki karşıt güç olarak konumlandırılması. Bu iki tarihsel fenomen, sorunsalımızın *bilinçdışındaki tahakkümün kaynağı* olarak belirlenmelidir. Fakat bu sorunsalın bilinçdışında sadece tahakküm yoktur; bu tahakküme direnen iki ontolojik ilke bulunur. Bunlardan birincisi değişimin ilkesi olarak zaman, diğeriyse üretimin ilkesi olarak *clinamen*dir. Şimdi emeğin zamansallığını düşünmek için tuhaf bir yol izleyeceğiz. Marx'ın Epikourosçu zaman çözümlemesini işledikten sonra herkez kavramını geliştireceğiz ve herkezi örten epistemolojik dogmatizmin bir eleştirisini yapacağız. Emeğin zamansallığını çözümlerken karşımıza Epikourosçu bir Marx çıkması hiç de tesadüf değildir. Marx'ın Epikourosçu kopuşu, düşünceyi, olanaklarla örülü içkin bir *praxis*'in formülasyonuna dek izi sürülebilen olumsal bir dünyanın içine fırlatır. Epikouros'ta zamanın, öz dünyasının dışına atılışıyla başlayalım: Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım'*da, Epikouros'un

görünüşler dünyasının saf biçimi olarak zaman kavramını Demokritos'un ebedi bir belirlenim olarak zaman düşüncesinin karşısına koyar:

> Epikouros'ta durum başka. Öz dünyasının dışına çıkarıldığında onun için zaman, görünüşün saltık biçimi hâline gelir. Nitekim zaman ilineğin ilineği olarak belirlenmektedir. İlinek olan sadece tözün değişikliğidir. İlineğin ilineği olan ise kendi içinde yansıtan olarak değişikliktir, değişiklik olarak değişiklik. İşte görünüşün bu salt biçimi zamandır. [422]

Hemen ardından da zamanın Epikouros tarafından "değişme olarak değişme" şeklinde belirlendiğini ifade eder Marx.[423] Aslında bu formülasyon bize ilginç bir soru sormaktadır. Zamanın bir akış, değişim veya süreç olarak kavranması birçok felsefede rastlanılan bir durum olsa da, buradaki "değişme olarak değişme" ifadesi özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu ifade bizi, zamanı, bir şeyin değişme sürecinden veya hareket niceliğinden ziyade, değişmenin kendisi olarak düşünmeye davet eder. Bunu kavramsallaştıracak olursak, öz dünyasından dışarı atılan zaman, kendisini, *kendinde-değişme* olarak bulmaktadır. Öz dünyası ebedi sürekliliklerin alanıdır; aslında burada zaman tözseldir. Fakat tözsel zaman sonsuzluk içerisinde belirlenimini edinir. Sonsuzluk ise hem fenomen dünyasını aşar hem de bu dünyanın saf biçimi olarak zamanı dışlar. Oysa Epikouros'ta sonsuz, Marx'ın okumasına göre, ancak atomun ve boşluğun bir niteliği olarak düşünülebilir.[424] Demokritos'un aksine Epikouros, sonsuzu, i) atomlarda ve boşlukta ortak olan bir nitelik, ii) atomların çokluğu, iii) sınırsız boşluk biçiminde belirler.[425] Demokritos'ta zaman, ebedi olarak belirlenir ve bu belirlenim zamanın zamansallığını dışlar.[426] Demokritosçu zorunluluk atomların hareket ettiği mekânı belirlemiş ama onları tözsel bir zamana yani öz dünyasındaki zamana bağlamıştır. Epikouros ise zamanı, varoluşa geri çeker ve onu, duyulurun kendine yansımasının formu olarak kavrar. Hatta Marx, Epikouros'ta, "zaman ise görünen dünyada kavramın özler dünyasında olduğu

---

[422] Marx, K. (2009a). *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri (s. 111)*. Çev. Hüseyin Demirhan. 2. Baskı, Ankara: Sol.
[423] *A.g.e.*, s. 112.
[424] *A.g.e.*, s. 112.
[425] *A.g.e.*, s. 112.
[426] *A.g.e.*, s. 112.

şeydir" der.[427] O hâlde, zamanın ontolojisi, öz ile varoluş arasındaki bölünmeye yerleştirilmelidir. Bu bölünme olmasaydı sonsuzluk kipi, tüm varoluşu kuşatmış olurdu. Bu bölünmenin gerçekleşebilmesi için, zorunluluk fikrine karşı bir olumsallık imkânı gereklidir. Demokritos'ta doğanın değişmez yasası, niteliklere sahip atomlar ve boşluktan oluşan bu dünyayı bir öz dünyası olarak kavrar. Bunun en büyük belirtisi ise dünyanın katı zorunlulukla işleyen yapısıdır. Demokritos'un dünyasında olumsallık ve rastlantıya yer yoktur. Bu yüzden de zamanın fenomenal bir bağlantısı kurulamaz. Öz dünyasındaki zaman ancak sonsuzluk olarak belirlenir. Açıktır ki öz ile varoluşu ayırt edemediğimizde tözsellik alanına sıkışırız. Yani burada öz varoluşu kuşatır. Peki, zamana tabi olmayan zamansal olabilir mi? İşte bu soru, Marx'ın Epikouros'ta kavradığı hâliyle zamanın "değişme olarak değişme" biçimindeki formülasyonunun, duyulur dünyanın biçimi olarak düşünülmesine olanak tanır. Eğer tözsel zaman zamansal değilse, yani öz dünyası zamana tabi olmayıp bir aşkınlık[428] olarak kendini sunuyorsa, zaman ancak bir başka alanın saf biçimi olmalıdır. Bence Marx'ın bu erken dönem çalışmasında Epikouros'un zaman anlayışı üzerinden tarif ettiği dünya, onun daha sonraki yazılarında formüle ettiği *praxis* kavramının öncüllerini taşımaktadır. Elbette Marx için *praxis,* basitçe duyulur olanın tanımını vermez; ancak öz dünyasından kovulan zaman gibi o da özsel değildir. Marx için gerçeklik, öz dünyasının ebedi sürekliliklerinin dışında iki ilkeye kavuşmuştur artık: Değişim ilkesi (zaman) ve üretim ilkesi (*clinamen*). Marx'ın, özellikle duyumsallık meselesine bakışı, Feuerbach üzerine tezlerinde, insanı özne ve duyumsallık olarak kavrama çabası içerisinde yeniden görünecektir. On birinci teze

---

[427] *A.g.e.,* s. 111.

[428] Buradaki aşkınlığın bir veçhesi de bağımsızlık sorunuyla ilişkilidir. Tözsel zaman, olaylardan bağımsız bir özdeşlik biçiminde kavrandığında aşkınlığa dönüşür. Lucretius, söz konusu bağımsızlığı daha en baştan reddetmektedir:
"Bunun gibi, zaman da var değildir kendi başına,
Gövdelerin varlığından doğar kavramı
Olmuş olanın, oluşanın ve olacak olanın.
Demek ki kimse algılayamaz zamanı, varlıkların
Deviniminden ve durağanlığından ayrı tutunca." [Lucretius (2001). *Evrenin Yapısı (460-465, ss. 28-29)*. Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar. İstanbul: Norgunk].

ilişkin bir incelemeye geçmeden önce *clinamen* kavramına yakından bakmamız gerekiyor.[429]

Clinamen, Marx'a göre, atomun göreli varoluşunu olumsuzlayan bir hareket dinamiği olarak ona nesnel bir varoluş kazandırır. Marx'ın çözümlemelerinden açıkça görülebileceği gibi, Epikouros'ta zaman, bir ilinek olarak hatta ilineğin ilineği olarak farklılaşmış bir biçimdir. Değişim olarak değişim şeklinde biçim kazanan zaman, sapma tarafından nesnel bir çelişkiler alanına yansıtılır. Çözümlememize göre, Marx'ın daha sonra geliştireceği *praxis* mefhumunun ontolojik bir yorumu, öz ile varoluş arasındaki bu çelişkiyi saptayarak başlamalıdır. Aslında *praxis*, tıpkı zaman gibi, öz dünyasının dışına atılmış bir kuvvetler sahasıdır ve bu yönüyle özdeşliğin dondurduğu bir dünyayı değil, çelişkinin devinim kazandırdığı bir dünyayı imler. *Theoria* ise kendi özdeşliğinde direten soyutlamalara dayanır ve bir varlığı, maddi belirlenimlerinden ve varlık koşullarından tecrit ederek sabitler. Sapma ancak *praxis*te mümkündür, yani *theoria*da sapma yoktur; bu yüzden, *fati foedera*ya sadık kalındığı sürece öz dünyasında kalırız. Ancak bu öz dünyasında kaldığımız sürece hareketi açıklamamız da olanaksızdır. Marx, Epikouros'ta atomun üçlü bir hareket sergilediğine ilişkin özel bir vurgu yapar. Buradaki üçlü hareket diyalektiğin üç aşamalı hareketine oldukça benzer. Marx'ın buradaki yaklaşımı Hegelci diyalektiğin *şematik etki*si altındadır; ancak *kategorik olarak* ondan ayrı bir duruş sergiler. Atomların hareketlerinden ilki doğrusal harekettir. Marx bu hareketi atomun göreli varoluşu olarak düşünmektedir. *Atom yağmuru* denilen şey işte bu doğrusal düşme hareketidir. Ancak atomlar bu doğrusal hareketten sapan bir başka hareket dinamiğiyle kuşatılmışlardır. Onlar arasındaki teması sağlayarak doğanın

[429] Marx'ın Epikouros okumalarıyla Feuerbach hakkındaki yorumlamaları arasındaki bağı net biçimde ortaya koyan Ernst Bloch, bu metin boyunca aklımızda tutacağımız son derece güçlü bir saptama yapar: "Yine genç Marx'a ilişkin büsbütün karakteristik bir başka not daha vardır: *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birinci ve on birincisi, Epikouros'a yönelik referanslarda oluşum hâlinde (*in statu nascendi*) bulunmaktadır." [Bloch, E. (1971). *On Karl Marx (s. 159)*. Çev. John Maxwell. New York: Herder and Herder]. Bence tezlerin hepsinde ve özellikle de Marx'ın *praxis* kavramının oluşumunda Epikouros referanslarının özel bir önemi vardır. Alman idealizminden miras kalan *praxis* kavramının Marx'ta uğradığı özgül değişimlerden biri, onun Epikouros okumasından getirdiği zaman ve duyumsallık kavramlarıdır. Bu öğeler Marx'ın, *praxis*i, *theoria*nın bir uzantısı olmaktan çıkararak, kendi içinde duyumsayan bir eylem alanı biçiminde kurmasını sağlarlar. Marx'ın, *1844 Elyazmaları*'nda bahsettiği duyuların toplumsallaşması meselesi de tam bu noktaya bağlanır. Epikouros'u Marx'ın *praxis* felsefesinin kurucu bir bileşeni olarak almamız gerekiyor.

üretkenliğini olanaklı kılan bu dinamik *clinamen*dir. Epikouros'un atomcu öğretisini takip eden Lucretius'un anlatılarında sapmanın bu üretken yapısını açıkça görebiliriz:

"Bu sapma da olmasa her şey dökülürdü boşluktan,

Tekdüze bir koşutlukta, yağmur damlaları gibi,

Ya çağrışma, ya da atomun vuruşu olmasa,

Doğa hiçbir şey yaratamazdı kısaca bunlardan."[430]

Marx, Epikouros'ta atomun kendi yörüngesinden saparak öz dünyasında bir çelişki yarattığını ve bu çelişki üzerinden atomun kendi nesnel varoluşunu kazandığını düşünür. Yani göreli varoluşun karşısına nesnel varoluşu çıkarır ve atomun sınırlayıcı varlık tarzını olumsuzlayan, kendine-yetmezlik biçimindeki doğrusal düşme hareketini yadsıyan sapmanın, Epikouros'taki rastlantısallığın ve olumsallığın temelini oluşturduğunu düşünür.[431] Demokritosçu zorunluluğu kıran da bu sapma dinamiğidir. Marx, Lucretius'un anlatılarından, sapmanın *fati foedera*yı kırdığını alıntılarken zorunluluk ile olumsallık arasındaki bu çelişkiyi göz önünde bulundurur.[432]

Olumsallığın mümkün olabilmesi için önce zamanın öz dünyasının dışına atılması, "değişme olarak değişme" biçiminde fenomenal alanın saf biçimine dönüştürülmesi, duyumsallıkta cisimleşen içkin bir alan olarak belirlenmesi ve son olarak da sapmanın kökensiz ve üretici hareket dinamiğinin kavranması gerekmiştir. Ancak erken dönem Marx, diyalektiğin mantıksal zorunluluğu gereği, bu üretkenliği keşfetmekle yetinmez. Olumsuzlamayı bir üst momente taşıyarak senteze vardırmaya çalışır. Şematik etki ile kategorik ayrılma burada çarpışır. Böylece Epikouros'un, atomun göreli ve nesnel olan iki hareketine ek olarak üçüncü bir hareket daha belirlediğini saptar. Bu hareket biçimi ise bir sentez olarak geri-itilmedir. Burada Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin etkileri ve buna karşı Marx'ın Epikourosçu

---

[430] Lucretius (2001). *Evrenin Yapısı (960-965, s. 58)*. Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar. İstanbul: Norgunk.
[431] Marx, K. (2009a). *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri (s. 68)*. Çev. Hüseyin Demirhan. 2. Baskı, Ankara: Sol.
[432] *A.g.e.*, s. 32.

hamlelerinin izdüşümleri açıkça görülebilir. Marx, geri-itilme hareketinin diyalektikteki öz-bilincin ilk biçimine karşılık geldiğini; geri-itilmedeki sentezin, atomu kendi tekilliği içerisinde kavramanın ve niteliklerle ilişkilendirmenin yolu olarak düşünülebileceğini gösterir.[433] Atom öz dünyasındaki bir özdeşlik olarak kaldığı sürece, dinamik bir varlığa dönüşemez. Marx ise Epikouros'un, çelişkiyi nesnelleştirdiğini ifade ederek, *infinitio*nun aşkınlığına itiraz ettiğini bulgular. Varoluşla çelişkiye düşen bir öz, artık kendi dünyasında varlığını sürdüremez.[434] Gerçeğin kiri ona bulaşmıştır. Ondaki çelişki, sapma tarafından nesnelleştirilmiş, geri-itilme tarafından da sentezlenmiştir.

Marx'ın doktora tezinde, sapmanın olumsuzlama olarak kavranması, daha doğrusu diyalektiğin asıl hareketini veren negatif moment olarak okunmasıyla sapmanın kökensiz ve üretici hareket olarak kavranması, yani bir "üretim ilkesi" olarak kavramsallaştırılması arasında bir gerilim söz konusudur. Çünkü burada, üretimin yani doğanın üretkenliğinin temel hareketi olan sapma, ikincil bir hareket olarak kavranamaz. Marx, üretimsellik ilkesini bulgular fakat onu senteze götürmek için olumsuzlama momentine dönüştürmeye zorlar. Yine de bu noktada sapmanın bir başka belirleyici özelliği ortaya çıkar: Sapma, *nec regione loci certa, nec tempore certo*'dur (ne mekânın bir yerinde ne de zamandadır).[435] Demek ki sapma; zamana ve mekâna, diğer hareketler, olaylar ve nesnelerle aynı biçimde tabi değildir. Fakat onun zamansal olmadığı sonucu çıkar mı buradan? Zamana tabi olmayıp zamansal olabilme yetisine sahip bir şey olabilir mi? Aslında sapma öz dünyası ile varoluş dünyasının arasında gerçekleşir. Öz dünyasının varoluş dünyasını kuşatmasını engelleyen yani tözselliğin demir zincirini kıran şey sapmadır. Bu yüzden *sapma kapanmayı engeller*. Yani *différance*'ın olanaklılık koşulu olarak *clinamen* düşünceye ilk kez burada musallat olur. Bu an, bence, felsefedeki en muhteşem olaylardan birine tanıklık eder; olumsallığın edimsel olanda vücut buluşuna. İşte herkez olarak düşünmeye çalıştığım varlıklar alanı kendi kaynağını bu olumsallıktan almaktadır. Olumsallık yalnızca potansiyel olana değil edimsel olana da saçıldığı

[433] *A.g.e.*, s. 41.
[434] *A.g.e.*, s. 82.
[435] *A.g.e.*, s. 38.

anda gerçeklik artık temsilin sınırlarını yıkar. Böylece tözsel zamanın kötü sonsuzlarından kurtulan zihin özgür zamanın imkânını düşünmeye geçebilir. O hâlde, tözsel zamanın yani ebediyetin veya yaratılmamış zamanın, fenomenal zamana, yaratılmış zamana ve oluşun zamanına dönüşümünü mümkün kılan şey işte bu sapma dinamiğiyle birlikte gelen olumsallıktır. Zamanın en küçük biriminde meydana gelen sapma, algıdan kaçan bir harekettir ve bu yönüyle olumsallığın tohumlarını, zorunluluğun düğümlerinin çözüldüğü noktaya yani zaman ve mekân belirleniminin tam kalbine atar. Sapmanın zamansallığı, en küçük zamansal örüntüye, oluşun biricik tekilliğine bağlıdır. Sapmanın algıya değil düşünceye kaydedilmesi gereklidir. Ama bu onun bir kurmaca olduğunu değil, gerçek üretken hareketin algısal dünyayı kurabilmek için özü parçalamak zorunda olduğunu ve bunun da olumsallığı mümkün kılabilecek en küçük zamansal parçada meydana gelmesi gerektiğini gösterir. Aslında kurgusal ve hipotetik olan daima *önce* gelendir; yani atom yağmurunun kendisi kurgusaldır; çünkü sapmayı açıklayabilmek için üretilir. Yine bu bağlamda zorunluluk ve olumsallık arasındaki bağlantı sapma üzerinden metamorfoza uğratılır: Olumsallık olduğu için sapma gerçekleşmemiştir; aksine, sapma meydana geldiği için olumsallık vücut bulmuştur. O hâlde buradaki sapma salt negatif bir hareket dinamiği olarak düşünülemez; sapma üretkendir; sentezin bir aracısı ya da bir dolayım momenti değil, doğanın hakiki üretici eylemidir. Marx ise her iki boyutu da teşhis eder, hem bu üretkenliği gözlemler ve sapmanın zamansallıkta yarattığı kırılmayı ve üretkenliği saptar hem de onu olumsuzlama momenti olarak atomun nesnel varoluşuna kaydeder. Marx'ın metnindeki bu gerilim son derece değerlidir. Aslında Marx gerçekliği sınırsızın belirleniminden çıkarmak için elindeki tüm araçları kullanmaktadır burada, özellikle de Hegelci diyalektiği ve onunla uzlaşmaz olan Epikourosçu fiziği. Bu amaçla seferber ettiği bütün araçlarla özün varoluşu kuşatarak tözselliğe ulaşmasını engellemeye çalışır. Bu noktada sapma onun için de elzem bir hareket olmuştur. Ama sapmanın bu yeni zamansallığı sonsuzluk sorununun yapısını da değiştirmiştir. Sapma bütünün sapması değildir, ancak parçanın kendi başına gerçekleştirebileceği bir şey de olamaz. İşte sapmanın zamanın ve mekânın mümkün olabilecek en küçük

birimlerinde meydana gelmesi de bu yüzden önemlidir; sapma bütün ile parça, öz ile varoluş, töz ile ilinek arasında veya aralığında gerçekleşir. Geri-itilmenin bir sentez olabilmesi de buna bağlıdır; sapma olmadan temas yoktur; sapma atomlar arasındaki etkileşimin ve iletişimin mantığını ve hareketini verir. Böylece tözsel zaman "değişme olarak değişme" biçimindeki bir zamana, öz dünyası varoluşa, sonsuzluk yaşam zamanına, katı zorunluluksa olumsallığa açılır. Bu bağlamda göksel cisimler sorununa değinen Marx, Aristoteles'in aksine, Epikouros'un göksel cisimlerin ebedi olmadığını ortaya koyduğunu vurgular.[436] Çünkü ruhun sarsılmazlığının karşısına kendisini bir ebediyet olarak koyan her şey, "insan bilinciyle aşkınsal (transcendental) bir ilişkide bulunan her şey (…) yıkılır."[437] Tam bu noktada Marx içkinliğin ve olumsallığın ilkesini Epikouros'un atom teorisi üzerinden verir: "Olanaklı olan başka türlü de olabilir, olanaklı olanın karşıtı da olanaklıdır."[438] İşte bu formülasyon *praxis*in düşünülebilmesi için elzemdir; çünkü *fati foedera* aslen *praxis*te kırılır. Marx, aşkınlık bilincini parçalamak için, başkalarının yanı sıra Epikouros'tan aldığı kavramsal tertibatları da *praxis* mefhumunun içerisine yığmıştır. Feuerbach üzerine birinci tezde ifade ettiği gibi, daha önceki materyalizmin başlıca kusuru, insanın duyumsal varlığını bir *praxis* olarak kavrayamamasıdır.[439] Burada Marx'ın zamansallık anlayışı üzerinden geliştirdiğimiz çözümlemeye göre eski materyalizmin kusuru, insan faaliyetini öz dünyasına hapsetmesi, onun gerçek pratik gücünü kavrayamamasıdır. Yani eski materyalizm Demokritosçu bir zorunluluk dünyasına hapsolmuştur. Oysa Marx'ın Epikourosçu düşüncesinde gerçeklik, öz dünyasının dışına fırlatılmıştır, onun bütün imkân ve sınırlılıkları da bu dışarıda mümkündür. Bu *dışarı* ile *praxis* arasındaki bağıntının hakiki ve güçlü bir bağıntı olduğunu, olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olabilmesinin koşulunun sapma dinamiğiyle kuşatılmış bu *praxis*e içkin olduğunu iddia ediyorum.

---

[436] *A.g.e.*, s. 62.
[437] *A.g.e.*, s. 66
[438] *A.g.e.*, s. 65.
[439] Marx, K. ve Friedrich Engels (2015). *Alman İdeolojisi [Feuerbach] (s. 25)*. Çev. Sevim Belli. 9. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, eski materyalizmin eleştirisini yaparken örtük bir zamansallık fikriyle hareket etmektedir. Söz konusu örtük kavrayışa *içkin zamansallık* diyorum. *Praxis,* içkin zamansallıktır ve zamanın maddi ve kavramsal belirlenimlerini taşır. Nasıl ki sapma atoma nesnel bir varoluş kazandırıyorsa, *praxis* de zamanı gerçek varlıkların faaliyetiyle buluşturur. Zamanın ontolojisindeki bu kırılma Marx'ın ünlü on birinci teziyle doğrudan bağlantılıdır: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu *değiştirmektir*."[440] Filozofların yorumlamakla yetindikleri dünya *theoria*nın öz dünyasıdır. Bu dünya çelişkiler, olanaklar ve olumsallıklardan muaf, yığın hâlinde kavranan bir dünyadır. Bu dünyayı yorumlayan filozoflar onu ya sonsuz bir zaman belirlenimi içerisindeki insan doğası, tanrısallık veya ideal formuna kavuşmuş bir antropolojik teoloji biçiminde kavramışlar ("değişme olarak değişmeyi" kavramsallaştıramamışlar) ya da ona içkin olan nesnel faaliyeti (üretim ilkesini) kavrayamadan zamansallığı tamamen dışlamışlardır. İçkin zamansallık açısından bakıldığında, değişme ve değiştirme zamanın asli kipleridir. Bu anlamda, yorumlanan dünyada, yani *theoria*nın öz dünyasında değişim ancak öznedeki bir değişim olarak kavranır. Öz ile varoluş arasındaki yarılma açısından bakıldığında, yorumlanan dünya ile değişen ve değiştirilen dünya arasındaki fark gün yüzüne çıkar. Dünyayı değiştirmek demek, onun değişebilir ve değiştirilebilir olduğunu kabul etmek demektir. Oysa (sadece) yorumlayanlar bunu görememiştir; yani olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olduğunu, Marx'a özgü bu içkin olumsallığı görememişlerdir. Bu da demektir ki yorumlanan dünya nesnenin ebedi belirlenimini özneye aşılarken; herkez, değiştirilebilen bir dünyanın karşısına kendi belirlenimlerinin gücüyle çıkar. Herkezin gücü onun olumsallığından gelir, oysa klasik materyalizm bu olumsallığı *praxis*te kuramamıştır.

Marx'ın birinci tezde, etkin yönün idealizm tarafından geliştirildiğini, ancak bunun da *praxis*'in *theoria* karşısındaki aşağılamadan muaf olmayan bir inceleme olduğunu vurgulaması gerçekten de ilginçtir.[441] Feuerbach, bu etkin yönü, yani öznenin kudretini keşfetmiş ama onu genel bir insanlık idesi içerisinde, teorik bir soyutlama

[440] *A.g.e.*, s. 27.
[441] *A.g.e.*, ss. 20-21.

biçiminde eritmiştir. Değişme ve değiştirmenin olanağı olan içkin zamansallık, bu noktada, değiştirilebilen bir dünyanın ontolojik zeminini onu değiştirecek olan nesnel faaliyetle ilişkilendirir. Eski materyalizm bu nesnel faaliyeti, kendisini sınırlayan bir nesne olarak kavramış, onu insanın duyumsallığı formunda (zamansal olarak) düşünememiştir. Bu yüzden de söz konusu ontolojik zeminin değişimle bağlantısını kuramamıştır. Bence bu zemin, Marx'ın *praxis* dediği kuvvetler, çelişkiler ve olumsallıklar sahasına içkin olan zamansallıktır. Aşkınlık bilinci bu noktada kendini olumsuzlamak zorundadır; çünkü yorumlanan dünya kendi zeminini değiştirilebilen bir dünyada bulur. Yorumlayan özne, kendi yorumlama eyleminin değiştirme kudretini kavrayamaz (çünkü onun *theoria*'sında eylem, üretici sapma biçimini alamaz!) ama değiştiren, kendi değiştirme eyleminin bir yorumlama kudreti olduğunu fark edebilir (çünkü onun *praxis*'inde madde ile zaman, duyumsallık formunda buluşurlar!). Yorumlama ancak "değişme olarak değişmenin" kipi olduğunda öznenin bir faaliyeti olabilir. Bunun için özdeşliği kıran bir eylem gereklidir. Ancak ve ancak öz dünyasının dışına çıktığımızda ontolojik bir zeminle nesnel bir faaliyetin yani üretimin karşılaşmasına tanık oluruz; (değişme olarak değişme ilkesi) zaman ile emeğin (üretim ilkesi) karşılaşmasına. Şimdi *clinamen* toplumsallaşmış emektir. Artık zamanın *praxis*'e içkin belirlenimlerine ulaşmış bulunuyoruz. *Praxis*'te zaman "değişme olarak değişme" şeklinde belirlenir. Zamanın zamansallığı sorunu *kendinde-değişme* bağlamına yerleşir. Bu kuvvetler sahasındaki nesnel faaliyet olan emek ise kendi belirlenimini "üretim ilkesi" biçiminde edinir. Ancak bu noktada Engels'in ve Marx'ın metinlerinde emekten emek-gücüne doğru bir geçişin gerçekleşme uğraklarını da hesaba katmalıyız. Emek ve arzu herkezte cisimleşir; emek-gücü ve reaktif arzu ise yalnızca meta olarak varlık kazanırlar. Herkez, ona biçilen sömürü sistemine mahkûm değildir; onun varlığı olumsallık üzerine kuruluysa asıl yaratıcı hareketini kurabilmek için kendinden başka olmaya yani kendisinden sapmaya ihtiyaç duyar. Emek ile arzunun ortak tarihsel trajedisini kırabilecek bir sapma için kritik bir noktadayız. Özgür zamanın ve herkezin üzerine gerili epistemolojik perdedeki en büyük yırtığı Epikouros açtı,

şimdi aslolan bu perdeyi indirmektir. Bunun için emeğin zamansallığına yakından bakacağız.

4.1.6. Emek ve Zaman

Mevcut *praxis*'te emek, kapitalist boyunduruk altındaki emek-gücüdür. Yani emeğin *potentia* anlamında gücü, onu meta formunda örgütleyen bir sermaye aksiyomatiği tarafından ücretli emeğe dönüştürülür. Demek ki bir emek ontolojisinin ilk önermelerinden biri *potentia* olarak emeğin kavramsal ve maddi belirlenimleriyle bu *potentia*'yı bir *extensa* hâline getiren cisimleştirme süreçlerinin kavramsal ve maddi belirlenimleri arasındaki ayrımları saptamaya ve geliştirmeye dayanır. Bu noktada karşımıza üç temel sorunsal alanı çıkmaktadır.

Birincisi emek-gücü olarak ücretli emek, öznedeki nesnel ve üretken faaliyetin metalaştırılmasına işaret eder. Emek, üretken gerçekliktir. Bu durumda onun bir *şey* değil de bir *toplumsal ilişki* olarak sermayeyle olan bağıntısını çözümlemek gerekir. İkincisi, emek metada cisimleştirildiğinde, onun kendi içerisinde bir çelişki ortaya çıkar; *potentia* olarak emek şimdi belli bir metada soğurulur, yani artık cisimleşmiş hâle gelir; fakat kapitalist sömürü koşulları altında bu, onun, tüm emek biçimlerini kendi altında homojenleştiren bir zamansallık altında örgütlenerek, *soyut emek* biçiminde formüle edilmesiyle paralel ilerler. Emeğin zamanla ve mekânla ilişkisi bu noktada daha da belirginleşir. Emek hem bir virtüelite hem de bir edimselleşmedir. Marx'ın özellikle *canlı emek* kavramı üzerinden gösterdiği potansiyel öznellik[442]

[442] Marx'ın canlı emek konusundaki belirlemeleri, onun zamansallığına ve yaşayan öznelliğine yönelik vurgularıyla iç içedir. Özgür zaman mefhumunun yaşayan zaman olarak belirlediğimiz dinamik yönü açısından bu canlı ve yaşayan öznellik son derece önemlidir. Çünkü "herkes" ile "canlı emek" arasındaki bağlantının kurulması bize özgür zamanın izin sürebilmemiz ve onu yaşayan zaman olarak kavramamızı olanaklı kılan bir eksen sunacaktır. Diğer yandan bu potansiyel öznellik hattı için Negri'nin canlı emek ile herkes arasında ve özelde ise canlı emek ile kadın arasında kurduğu özel bağları gündeme getirebiliriz: "Canlı emek herkese aittir. Canlı emeğin ortak hâle gelmesinde açığa çıkan bu başkalaşımı belirtmek içindir ki, kişi özlü biçimde şöyle der: Canlı emek kadın hâline gelmiştir." [Negri, A. (2003). *Devrimin Zamanı (s. 293)*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı]. Negri, bu gelişimi postmoderniteyle ilişkilendirmekle ciddi bir hata yapmasına rağmen, canlı emeğin herkesle bağlantısını kurması bu hatayı gölgelemektedir. Canlı emek herkesindir; yani belirli bir mekân ve zamanda bazıları olarak belirlenen majör tipolojiden sapan güçlere aittir. Prometheusçu üretici erkek, majör konumunu sorgulamadığı sürece, herkezin yaratıcı sapmasına katılamaz. Kadın ise yeniden-üretimin hayatla olan bağını kurar ve canlı emeğin zamanını özgür zamanın kavramına yaşayan bir öznellik olarak taşır.

hattı bu noktayı derinleştirme gerekliliğini göstermektedir. Ve son olarak kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki ayrım üzerinden emek-zamanı kategorisine bakmak ve bu kategorinin olanaklılık koşullarını çözümlemek gereklidir. Ölçülen zamanın emeğin ölçüsü hâline gelmesi, *potentia* olarak emeğin sömürülmüş emeğe dönüştürülmesiyle özel bir paralellik sergiler. Şimdi *Grundrisse*'de bu üç sorunsalı aynı anda gözlemleyebileceğimiz bir pasaja bakalım. Bu pasaj son derece önemli, çünkü hem emeğin ontolojik çözümlemesi için bize bir bakış açısı sunmakta hem de emek ile ve özelde *canlı emek* ile *zaman* arasındaki genel bağıntının bir özetini sunmaktadır:

> Bütün metaların toplumsal tözü ya da bir başka deyişle fiziksel karakterdeki maddi yığınlar değil de metalar ve bu sebeple de mübadele-değerleri olan bu toplumsal töz, metaların cisimleşmiş emek (yani emek-zamanı) olmasıdır. Cisimleşmiş emekten farklı olan tek şey hâlâ kendisini cisimleştirmekte olan cisimleşmemiş emektir, öznellik olarak emektir. Ya da cisimleşmiş emek, yani mekânda mevcut olan emek tıpkı geçmiş emek gibi zamanda mevcut olan emeğin de karşısına koyulabilir. Eğer emek, zamanda mevcut olan canlı emek ise bu durumda o, yalnızca, içerisinde bir kapasite ve olanaklılık olarak varolduğu yaşayan özne olarak mevcut olabilir.[443]

Cisimleşmiş emeğin ölçüm biçimi emek-zamanıdır. Aslında bir metada üç şey cisimleştirilir; emek, arzu ve zaman. Ancak meta, kullanım-değerinin yanı sıra bir mübadele-değeri olarak belirlenir ve bu yüzden emeğin ve zamanın meta formunda örgütlenmesindeki anahtar mefhum da mübadele-değeridir. Burada en azından iki ayrımı net bir şekilde görebiliriz. Birinci ayrım kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındadır ve emek-zamanı bakımından kritik bir önem taşır. Kullanım-değeri perspektifinden bakıldığında, emek-zamanı, emek-gücü metasının değerini belirleyemez. Çünkü kullanım-değeri, metanın piyasadaki dolaşımından bağımsız, nitel bir belirlemedir; henüz metaya dönüşmemiş ürünün işlevleriyle ilgilidir. Bir başka deyişle kullanım değeri açısından emek ve zaman yayılımsal niteliklerdir (*extensive quality*). Oysa meta olarak meta, kendi değerini piyasadaki mübadele-değeri üzerinden edinir. Mübadele-değeri açısından niteliksel bir şey mümkün

[443] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (ss. 411-412).* Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

değildir; metanın ne işe yaradığı veya yaramadığının bir önemi yoktur. Mübadele-değeri açısından hem emek hem de zaman yayılımsal niceliklerdir (*extensive quantity*). Kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, ki bu ilişkiler üretim, dolaşım, paylaşım ve tüketim ilişkilerini bir bileşke olarak içerirler, mübadele-değerinden muaf herhangi bir şey yoktur. Yani sermaye bir yandan her şeyi niceliksel tarzda örgütleyerek ona toplumsal belirlenimini verir; diğer yandan ise nitel olanın, *clinamen* olarak emeğin, doğanın üretim ilkesinin tüm güçlerini kendi yanına çağırır. Ancak *potentia* olarak emeğin özel bir yönü vardır ve bu da bizi ikinci ayrıma götürmektedir. Marx, *mekânda mevcut olan emek* ile *zamanda mevcut olan emek* arasında yaptığı ayrımla, özgür zaman araştırmamızda son derece kritik bir hamle yapma imkânı vermektedir bize. Meta formu, zamanı niceleyerek cisimleştirir. Bunu yaparken de yayılımsal bir kip kullanır. Yani sermaye *potentia* olarak emeğin karşısına bir *mekân* biçiminde çıkar. Sermaye ile emeğin karşılaşması bir mekân ile bir zamanın karşılaşmasıdır. Bu anlamda, canlı emek, henüz mekânsallaştırılmamış öznelliktir, emeğin yaşayan öznelliğidir.[444] *Potentia*'nın yeğin karakteri kullanım değeriyle yayılımsal hâle, mübadele değeriyle de niceliksel hâle getirilir. Ancak görüleceği üzere burada yeğin (*intensive*) ile yayılımsal (*extensive*), nicelik (*quantity*) ile nitelik (*quality*) arasındaki bölünmeler derinleştirilmiştir. Mübadele-değeri içerisinde örgütlenen zaman ve emek mekânsallaştırılır, yani belli bir metada

[444] A. Kiarina Kordela'nın *Spinoza's Biopolitics* başlıklı yazısında, mekânda mevcut olan emek ile zamanda mevcut olan emek arasındaki ayrıma yönelik güçlü bir vurguyla karşılaşırız. Kordela, sermayenin sonsuz tözü metalaştıran bir artzamanlılık olarak örgütlendiğini ve emeğin yaratıcı potansiyellerini de bu kronolojik zamana tabi kılarak kendi gerçekliğini ve kavramını kurduğunu düşünür. Bu açıdan sermaye, o olmaksızın varolamayacağı bir negatifle sürekli ilişki içerisinde olmak zorundadır. Bu negatif ancak canlı emek olarak, yani zamanda mevcut olan, yaşayan bir öznellik olarak eylemde bulunan canlı emektir: "Mekânda mevcut olan *cisimleşmiş* ya da edimselleşmiş emek temelde sermaye olmasına rağmen kendi kendisini cisimleştiren emek ya da öznellik olarak emek yalnızca bir kapasite olarak, sürekli ve saf bir kendini edimselleştirme olanağı (emek-gücü) olarak varolabilir. Bu yüzden " *sermaye-olmayan* gerçeklik *emektir*"; yani edimselleşmiş mekâna değil de virtüellik *olarak* mekâna ait bir süre olması kaydıyla zamanda mevcut olduğu söylenebilecek "üretici *emektir*" [Kordela, A. K. (2016). "Spinoza's Biopolitics: Commodification of Substance and Secular Immortality," *Spinoza's Authority: Resistance and Power, Volume 1: On Ethics (s. 141)*. Ed. A. Kiarina Kordela, DimitrisVardoulakis. Bloomsbury]. O hâlde mekânı da virtüel ve edimsel biçimde kavrayabiliriz; edimsel mekân olarak sermaye, canlı emeğin virtüel zamanını soyut zaman olarak cisimleştirir ve böylece emeğin yaratıcı kudretlerini, tözü metalaştıran bir sonluluk bilincine mahkûm eder.

soğurulurlar; ancak emek ile zaman arasındaki bağlantı, emeğin canlı emek olarak yaşamasını ve *potentia*'nın direncini sergiler.

Emek ile mekân arasında böyle bir bağıntının niçin olmadığı sorulabilir bu noktada. Ancak açıktır ki, emek açısından mekân sermayedir; mekân açısından ise emek bir yayılımdır; yani bir *potentia* değil bir *extensa*dır. Çünkü *potentia* olarak emek, yani canlı emek veya bir öznellik olarak yaşayan emek yeğin karakterdedir. Mekân açısından emek dinamik bir sapma ilkesi değildir; mekân, emeği *donmuş emek* veya *ölü emek* formuna girmeye zorlar. Zamanda ise emek kendi varlığının kendine yansımasının formunu bulur; yani bir duyumsallık olarak kendi bedenine kavuşur. *İşte emeğin kendisini yaşayan bir öznellik olarak kurabildiği bu zaman sermayeye ait olmayan herkezin zamanıdır*. Zaman ile mekân arasındaki çatışmanın aşılabilmesi için *extensa*'nın virtüel açılım yollarını bulmak gerekecektir. Modern felsefede *extensa, dışlama ilişkisi (exclusive)* üzerine kuruludur; bir yerde olanın o yerde olmak için bir başka şeyi (ya da diğer her şeyi!) dışlaması gerekir. Oysa zamanın farklı hâllerinde (özellikle *khronos*a boyun eğmeyen biçimlerinde) emeğin zamansallığı bir *içerme ilişkisi (inclusive)* üretir; *khronos*un dışındaki bir düşünce hattında, zaman, emeğin ölçüsü değildir; aksine, hayatın bir kudreti olarak onu içerir. Emek, zamanda yaşar. Bu anlamda emek, Marx'tan alıntıladığımız pasajda ifade edildiği gibi, bir kapasite ve olanaklılıktır. Henüz sermaye tarafından kapılmamış, soğrulmamış, cisimleşmemiştir (henüz!). Fakat bu onun bir gerçeklik olmadığı anlamına gelmez. Canlı emek gerçektir, yeğin bir niteliktir ve bu yönüyle hem henüz cisimleşmemiştir hem de varolan bir gerçekliktir (virtüeldir). Hatta sermayenin bakış açısından, sermaye dışı tek gerçeklik odur.[445] Sermayenin asıl hedefi bu canlı emeği

[445] Sermayeyi kendi ayna evresinin dışına çıkardığımız anda, o, iki tip ötekiyle karşılaşır. Bunlardan ilki, aslında onun kendisi-olmayan gerçeklik olarak kavradığı emektir; diğeriyse başka sermayelerdir. Aslında sermayenin buradaki paradoksu kendisi olmayan gerçeklik olarak emeği, daha ayna evresine girmeden önce bile varsayıyor olmasıdır. Bu açıdan emek, sermaye-olmayan gerçeklik olmadan önce; sermaye, emek-olmayan biçimini almıştır. Özellikle bu ifade canlı emek söz konusu olduğunda kritik bir yoruma açılır: "Ama sermaye de sermayenin karşısına, sermaye emeğin karşısına çıkmadan çıkamaz, çünkü sermaye ancak emek-olmayan olarak sermayedir." [Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 335)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books]. Fakat burada söz konusu ayna evresinin asla aşılıp geride bırakılan bir aşama gibi algılanmaması gerektiğini, bilinçdışı süreçlerle sermaye süreçlerinin burada kesiştiğini belirtmemiz gerek. Elbette sembolik evre burada Ötekinin dolayımını oluşturan alandır; bilinçdışı

soğurmak ama aynı zamanda onun yeniden-üretimini sağlamaktır. Marx'ın, zamanın ve emeğin meta formunda örgütlendiği kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, emekteki bu zaman-mekân yarılmasını bulgulaması, ontolojik bakımdan bir tartışmayı daha doğurmaktadır: Para, evrensel mübadele değeri olarak örgütlendiğinden, yeğin bir nicelik olarak karşımıza çıkar. Yani artık şu belirlemelere sahibiz: 1) *Potentia* olarak, zamanda mevcut olan canlı emek, yeğin bir niteliktir (*intensive quality*); 2) Kullanım değeri açısından emek ve zaman yayılımsal niteliklerdir (*extensive quality*); 3) Mekânsallaştırılmış emek veya mekânda mevcut olan emek, mübadele değeri olarak yayılımsal bir niceliktir (*extensive quantity*); 4) Evrensel mübadele değeri olarak para, yeğin bir niceliktir (*intensive quantity*). Paranın bu ontolojik tartışmaya dâhiliyeti işte bu bağlamda gerçekleşir. Bu noktada Marx'ın bir metanın paraya ve paranın da yeniden metaya çevrilme süreçlerinin ayrıntılı bir analizi gerekmektedir. Metayı paraya çevirmek demek, bir yayılımsal niceliği bir yeğin niceliğe dönüştürmek ve ardından ona yeniden yayılımsal bir karakter vermek demektir. Tüm bu işlemler kapitalist üretim ilişkilerinde emek-gücünün bir meta olarak alınıp satılabilmesini mümkün kılan koşulların, toplumsal işbölümünün düzeninin ve M-P-M ve P-M-P dönüşümlerinin çözümlenmesini gerektirir. Bu dönüştürmelerin ontolojik yapısı gerçekten de oldukça karmaşıktır; çünkü sistemin ontolojik mantığı, niceleme ve zaman-mekân fonksiyonları üzerine kuruludur. Bu niceleme ve zaman-mekân fonksiyonları olmadan, kapitalist üretim ilişkilerinin herhangi bir işleminin gerçekleşebilmesi de mümkün değildir. Ayrıca bu noktada sermaye ile emek arasındaki ilişkinin boyutu da ontolojik bir soruşturmayı gerektirir. Sermaye ile emek arasındaki ilişki bir antagonizma mıdır? Yoksa bunu daha çok antinomi şeklinde mi düşünebiliriz?

Görülüyor ki çatışmalar ve bölünmeler haritası sadece bu iki kavramla sınırlı değildir; emeğin kendi içindeki çelişkisi yani emeğin canlı emek ve cisimleşmiş emek şeklinde, üretken ve üretken-olmayan emek şeklindeki bölünmeleri de hesaba katılmalıdır. Benim açımdan şu açıktır ki kapitalist üretim ilişkileri içerisinde emek-

---

süreçlerde ayna evresini izler ancak sermaye sürecinde burada farklı bir yapılanış vardır. Sermaye süreci ayna evresini sembolik evreye göre yapılandırır; diğer bir deyişle piyasa, fabrikayı koşullar.

zamanı kavramını mümkün kılan tüm ontolojik yarılmalar, emek ve zamanın meta formunda örgütlenmesine ve yukarıda andığım iki temel tarihsel fenomene (özgür zamana el koyulması ve emek ile arzunun karşıtlaştırılması) dayanmaktadır. Ancak tüm bunlar artı-değer üretimi için gerekli olan ücretli emek formunun ve zamanın, boş zaman ve emek-zamanı şeklindeki bölünmelerinin tarihselliğini beraberinde getirir. Engels *Komünizmin İlkeleri*'nde basit görünen bir soruya son derece ilginç bir yanıt verir: "Proleter köleden hangi bakımdan farklıdır? Köle ancak bir kez satılır, proleter ise kendisini her gün her saat satmak zorundadır."[446] Buradaki zamansal açıklama tıpkı sonsuzluk ile "değişme olarak değişme" biçimindeki zaman ilkesi arasındaki ayrıma benzer. Köle, ebedi bir belirlenime sahiptir; aslında efendi de onunla aynı zamansallıkta sıkışır. Hegel'in köle-efendi diyalektiğini bu açıdan incelemek de ilginç bir fikir olabilir. Ama şimdi sorunsalımız açısından proleterin sahip olduğu zamansallığın farkına bakalım: Proleter, öz dünyasının dışına atılmıştır. Kölenin varoluşu efendinin özü tarafından kuşatılabilse de proleter ile sermayedar aynı ilişki içerisinde bütünlenemez. Bu yüzden Engels satma fiilini köle için pasif proleter içinse aktif olarak kullanır. Köle kendisini satamaz, ebediyen satılır; proleter ise satar ama satmak zorunda olduğu için satar. Yani boyundurukları farklı tarihsel belirlenimlere aittir. Peki, köle emeği de proleterinki gibi tahakküm altına alınmış bir emek biçimi değil midir? Onları ayıran şey ne olabilir ki? Bence buradaki ayrımın önemli bir boyutu zamansallıktan, özellikle de kapitalizme özgü olan *soyut zaman* disiplininden kaynaklanmaktadır. Bir yandan köle, satabileceği bir emek-gücünden yoksundur, yani kendisi bir metadır; diğer yandansa proleterin zamansallığı ile köleninki oldukça farklı hatlara oturur. Hatta Engels, aynı metinde, kölenin geçiminin efendisi tarafından garantiye alındığını fakat proleterin yaşamının piyasadaki en ufak bir dalgalanmadan bile etkilenen, güvencesiz bir yaşam olduğunu ifade ederken öz dünyasının dışındaki olumsallıklar alanında bulunduğumuzu açıkça gösterir. Diğer yandan köle için boş zaman ve çalışma zamanı şeklinde bir ayrım da söz konusu değildir. Köle bütün zamanı ve yaşamıyla ebediyen satılır; fakat proleter

[446] Friedrich Engels, (2006). "Komünizmin İlkeleri," Marx, K. ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri (s. 171)*. Çev. Muzaffer Erdost. 11. Baskı, Ankara: Sol.

boş zaman ve zorunlu çalışma zamanı ayrımını her an tecrübe eder. Peki, boş zaman bir zamansal deneyim kipi olarak nasıl üretilmiştir? Onun tarihsel ve felsefi soykütüğü bizi nereye götürür?

Boş zaman ile emek arasındaki bağıntının emek ile zaman arasındaki genel bağıntılar içerisinde özgül bir yere sahip olduğu açıktır. Boş zaman kategorisini üreten emek-gücünün kendisidir. Ancak kölenin varlık koşulları açısından boş zaman tamamen efendiye aittir; köle, efendi için boş zaman üretir ve efendi ile köle, zaman açısından, zorunluluk ve serbestlik şeklinde bölünmüştür. Yani efendinin zorunlu çalışma zamanı yoktur, kölenin de boş zamanı. Bu sebeple de kölenin emeği tamamen zorunluluklar alanındaki bir nicelik olarak belirlenir. Emek ile arzu arasındaki bölünmenin tarihsel olarak kurumlaşması köle ile efendi arasındaki bu hiyerarşiye dayanır. Aslında bu noktada Hegelci köle-efendi diyalektiğinin yeni bir yorumu gerekmektedir. Hegel'e göre, henüz bir köle veya efendi olarak belirlenimlerini edinmeden önce, "karşılıklı tanınma olanağıyla"[447] savaşa giren kuvvetlerden birinin diğerini tanımaksızın zafer kazanması ve diğerinin de karşısındakine boyun eğerek tanınmamaya mahkûm olması, hikâyenin yalnızca bir yönünü verir. Diğer yorumlama biçimi ise zamansallık üzerinden yapılabilir. Biri boş zamana çakılan arzu, diğeriyse zorunlu çalışma zamanına yerleştirilmiş Emek olarak belirlenen iki figür, zaman üzerindeki tarihsel kavganın kritik bir sahnesini çizerler. Fakat her iki figürü de, savaşımı sonuna dek götürmeden, örtük olarak zamanın düalist bir ayrımının temsiline hapseden Hegel, varoluş mücadelesini bir tanınma meselesine indirger. Bence varoluş mücadelesine giren iki kuvvet daha en baştan itibaren karşılıklı tanınma imkânından yoksundurlar. Emek ile arzunun bölünmesi tanınma imkânının ortadan kaldırılmasıdır ve emek ile arzunun ortak trajedisi de en belirgin temsilini bu sahnede kazanır. Kölenin Emeği, Efendinin Arzusunun bir nesnesidir artık. Peki ya kölenin Arzusu? Kölenin Arzusu artık *imkânsızın bilincine* kaydedilmiştir. Köle, sömürülen emeğin sabitlenmiş belirlenimidir artık. Her ne kadar Hegel, sonradan kölenin Doğa'yla etkileşime girerek, nesneler üreterek

[447] Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit (s. 112-113)*. Çev. A.V.Miller. New York: Oxford University Press.

bilincine hareket kazandırdığını, efendininse donuk bir bilinç olarak sabitlendiğini söylese de, köle için özgürleşme kendini ve efendiyi olumsuzlamaktan başka bir anlama kavuşamaz. Olumsuzlama, onların zamansal boyunduruklarını ortadan kaldıramaz. Çünkü bölünmeler burada zihinsel ile maddi olanın bölünmesini içerir. Emek ile arzu, beden ve zihin şeklinde bölünmüştür. Bu yolla hem arzunun bedenle bağıntısı koparılmış, hem de emeğin zihinsel yönü örtbas edilmiştir. Ancak bu sahnede büyük harflerle yazılan Emek ve Arzu, tarihsel zamanın yaratılma eşiğinde artık küçük harflerle yazılacakları bir yabancılaşmaya doğru ilerlerler. Proletarya ile burjuvazinin savaşımı ebedi belirlenimler üzerinden ilerlemez; yani proleter satılan ve ebediyen sahip olunan bir mülk değildir. Proleter, *potentia* olarak emeğin ve meta olarak emek-gücünün taşıyıcısıdır. Onun karşısına sermaye gücüyle çıkan burjuvaziyle karşılıklı bir tanınma imkânından da yoksundur. Çünkü sermaye, emeği meta formunda ücretlendirir ve proleter, yaşamını sürdürebilmek için emeğini ücret olarak *tanır*. Yani kölenin emeği, ebediyen zorunlu çalışma formunda örgütlenirken proleterin emeği ücretli emek-zamanı olarak belirlenir. Marx'ın yabancılaşma kuramının farklı düzeyleri açısından bakıldığında, proleterin emeğinin içkin zamansallık açısından yorumunun niçin gerekli olduğu daha da açıklık kazanacaktır. Yabancılaşma ilkin emeğin dışsal emeğe dönüşmesidir.[448] Emek bir üründe cisimleştirilir ve bu ürün ya da meta, emekçinin karşısına yabancı bir güç olarak çıkar. Emeğin kendisinin ürettiği meta artık ona form vermeye, onu belirlemeye, ondan ayrı bir varlık olarak kendini ortaya koymaya başlar. Yabancılaşmanın ilk belirişi emek ile emek ürünü arasında, ürün ile üretim arasındaki aşkınlaşmadan doğar. Bu da demek oluyor ki ürün üretime aşkınlaşır ve bunun kaynağında da üretimselliğin ikiye bölünmesi yatmaktadır. "Üretim ilkesi" artık meta formunda örgütlenen ücretli emektir ve üründe cisimleşmiş emek-zamanı, üretim faaliyetini sürdüren emek gücünden ayrılır, ondan bağımsızlaşır. Ölçen zaman, emeğin bedenindeki zaman-mekân yarılmasının asli sebebidir. Yabancılaşma bu yönüyle üretimselliğin parçalanışına tekabül eder; üreten özne, ürettiği ürünü, karşısında

[448] Marx, K. ve Friedrich Engels (2011). *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe (s. 143)*. Çev. Kenan Somer. 4. Baskı, Ankara: Sol.

aşkın bir güç olarak bulur. O hâlde emeğin dışsallaşması, onun toplumsal emek-zamanı olarak bir metada soğurulması ve toplumsal belirlenimini ücret olarak edinmesi demektir. Fakat yabancılaşma ürünün üretime aşkınlaşmasından ibaret de değildir; proleter, yabancılaşma sürecinde kendi öz faaliyetiyle yabancı bir faaliyet olarak ilişki kurar.[449] Bir başka deyişle, proleterin emeği, artık proleterin varlığına kendi varlık koşulları içerisinde tarihsellik kazandıran yaratıcı eylem olmaktan çıkar, onu bir zorunluluklar alanına mahkûm eden yabancı bir faaliyete dönüşür. Proleter için bu faaliyet artık boş zaman ve emek-zamanı ayrımının maddi temelini sağlamaktadır. Nasıl ki üretim ve ürün kapitalist üretim ilişkileri içerisinde emeğin ücretli emek olarak belirlenmesi üzerinden bölünüyor ve işçinin ürettiği şey onun karşısına yabancı bir varlık olarak çıkıyorsa, boş zaman ve emek-zamanı arasındaki ayrım da işçinin zamansal deneyiminde iki zorunluluk kipi şeklinde vücut bulur. Engels'in "her gün, her saat" vurgusu bu yüzden önemlidir; proleter artık boş zamanı da bir zorunluluk şeklinde deneyimler; çünkü ona verilen zaman emek-zamanının bir uzantısıdır ve yeniden-üretim rejimine dâhildir. Burada çalışma dışı zaman kategorisinin üç düzeyi çıkar karşımıza. Üçüncü bölümde detaylı olarak incelediğimiz üç kavramın ayrımları burada bir kez daha gündeme getirilebilir. Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'de geliştirdiği zamansal kavram repertuarında *boş zaman* (*leisure time*), *kullanılabilir zaman* (*disposable time*) ve *serbest zaman* (*free time*) şeklinde üç farklı biçim vardır. Toplumsal emek belirlenimi açısından kullanılabilir zamanı yaratan, emeğin tarihsel gelişimi içerisindeki üretkenliğidir, bir başka deyişle teknolojik araçların gelişimiyle emeğin üretkenliğinin organik sentezidir (göreli artı-değer yaratma süreçleridir!); fakat kapitalist, kullanılabilir zamana el koyarak onu kendi boş zamanına (mutlak artı-değer yaratma sürecilerine!) çevirir ve böylece zaman sermayede ya da hiçkimsede cisimleşir. Boş zaman olarak kullanılabilir zamanı üreten şey tam da mülkiyet ilişkilerinde temellenir; bu yüzden boş zaman burjuvazide kişileşmiştir. Fakat emeğin öznesi, emek-gücünden başka bir metası olmadığından boş zamandan dışlanmıştır ve ona verilen artı-zamanı da yeniden-üretimin zorunluluğu olarak tecrübe eder.

[449] *A.g.e.*, s. 145.

Demek ki çalışma dışı zaman bağlamında asıl sorun, *kapitalist üretim ilişkilerinin özgür zamanın negatif biçimlerini dayatmasıdır*. Özgür zamanın negatif biçimleri olarak kullanılabilir zaman ve boş zaman, proleterin kendisinin üretmeye muktedir olduğu zamansal özgürleşmeye sermayenin kronolojik mantığı tarafından "her gün her saat" el koyulmasının asli kipleridir. Serbest zaman ise herkesi tanır ancak onu radikal bir sapma olarak kuramaz. Bu yüzden serbest zaman sermaye aksiyomatiği karşısından radikal bir dışsallık değildir. Serbest zaman hiçkimsenin ve bazılarının uzantısı olan herkeste kişileşir. Benim içinse asıl mesele özgür zamanın pozitif bir olanağını araştırmaktır, bir başka deyişle herkezin zamanını düşünmeye çalışmaktır. Burada şu soruyu sormalıyız: Marx'ın zaman ekonomisi buna gerçekten de imkân tanır mı? Yoksa bizi kronolojik bir zaman içerisinde mi bırakır? *Clinamen*le kurulan özgür zamanın *différance*ı için en kritik sorun işte buradadır. Emek, sermayenin *khronos*una ait olmayan bir zamansallığı, yani tam da kendi bedeninde bulunan canlı zamansallığı nasıl geri kazanabilir? Bunun için önce bir yıkım hareketi gerçekleştirilmelidir. İki tarihsel fenomenin eşzamanlı olarak ortadan kaldırılması gerekir: El koyulan özgür zamanın geri alınması, emek ile arzu arasında yeni bir ittifakın kurulması. Marx'ın "zaman ekonomisi" dediği ve komünist düşünceye bütünüyle sirayet eden zaman mefhumunun sorunsalları ve elbette zamanın yabancılaşmış bir biçimi olarak tarihte işleyen zaman mefhumunun analizi, hem yeterince merkezi bir konu olarak alınmamış hem de Marx ve Engels'in metinlerinde de kısmen örtük bir biçimde sergilenmiştir. Kuşkusuz burada Antonio Negri, Moishe Postone, Massimiliano Tomba ve Stavros Tombazos adlarını anmak gerekir. Fakat başta ortaya koymaya çalıştığımız sorunsalı kapitalist analitik, kurucu iktidar, fantazmagorya, soyut emek ve soyut zaman kavramları etrafında inceleyen bu düşünürler, Marx'ın sermaye analitiğindeki *différance*'ı, "özgür zaman" mefhumu üzerinden keşfetmeye girişmemişlerdir. Özgür zaman ne kullanılabilir zaman ne boş zaman, ne de serbest zamandır. Özgür zaman, sermayenin *khronos*unun daha ilksel birikimden itibaren el koymaya başlayarak "üretimin," "dolaşımın" ve "birikimin" zamanına çevirdiği hayat zamanıdır. Bu noktada Negri'nin yaşam zamanı üzerindeki

biyopolitik analizlerinin gücü yadsınamaz. Negri bir keresinde Marx'ın zaman kavramlarının gücünü oldukça etkili bir şekilde vurgularken şunları dile getirmişti:

> Marx'ın zaman metafiziği Heidegger'inkinden çok daha radikaldir. Zaman her ikisi için de varlıklara ilişkin bir meseledir. Toplumsal zaman, kendisi aracılığıyla dünyanın nitelendiği ve nicelendiği aygıttır. Ama yine her zaman olduğu gibi aynı noktaya geliriz: Marx, Heidegger'in mahkûm ettiği şeyi özgürleştirir. Marx, Heidegger'in mistisizme indirgediği şeyi praxis ile aydınlatır. Heideggerci zaman varlığın formudur, mutlak bir dayanağın belirsizliğidir. Marksist zaman ise varlığın üretimidir ve bu yüzden de mutlak bir sürecin formudur. Marksist zamansallık, sürecin ve kurucu iktidarın kendisi açısından varlığın maddi bir parçası olan bir özneye dönüşen mutlak bir süreç için bir öznenin biçimsel olarak yatkın hâle gelmesini sağlayan araçları tasvir eder.[450]

Negri'nin, zamanın, varlıkların üretimi olarak belirlenmesi, *praxis* ve toplumsal zaman üzerindeki yaptığı vurguya katılıyoruz. Heidegger'in mahkûm ettiği şeyin Marx'ta nasıl özgür bırakıldığını ise detaylı bir biçimde incelemeyi öneriyoruz. Ancak sorunsal Negri'nin aksine bir kurucu iktidar üzerinden değil "clinamen" ve "özgür zaman" üzerinden koyulmalıdır. Negri'nin kolektif zaman üzerindeki vurgusunu önemsiyoruz; fakat ekseni arzunun ve emeğin bölündüğü tarihsel trajedinin kendisi üzerinden belirlemek istiyoruz. Benim aradığım şey "Marksist zaman" değil, "özgür zaman"dır; (hatta kimi zaman Marx ve Engels'e rağmen onların metinlerinde gizlenen ve/veya açığa çıkan!) özgür bir zamansallığın izidir. Bu yüzden sorunsalın bağlamını "clinamen" ile "özgür zaman" hattına oturtmayı öneriyorum. İçkinlik ilkesini hatırlarsak, olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olabileceğini ve proletarya açısından sorunsalın niçin bu hatta oturduğunu görebiliriz. Olumsal kudret olan emek, öz dünyasını kıran *clinamen*dir ve onun özgür zamansallığı (sadece ilksel birikim sürecinde değil) "her gün her saat" zapt edilmektedir. Ancak onun *persona*sı yalıtık bir insan veya bireycileştirilmiş kurgusal insan değildir; bunu kendi sapma gücüyle kendi komünal varlığında, arzu ile ittifak hâlinde kanıtlamaktadır. Komünal varlık, kendisini ontolojik bir zeminde, kendi toplumsallığında bulur; yani bireyler artık kendilerini oluşturan şeyin, etkileşime

[450] Negri, A. (2012). "Constituent Power: A Concept of Crisis," *Contemporary Marxist Theory: A Reader (s. 30)*. Ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman. London: Bloomsbury.

girerek temas etmelerini, ilişkiye geçmelerini mümkün kılan yaşamsal bir ilke olduğunu fark edebilirler. İşte bu ilke herkez olarak herkestir. Ama yine de komünal varlık, kendi toplumsal varlık koşulları ile biçim kazanmış varlığı arasındaki çelişkinin asli hedefidir. Bu varlık bölünmenin asıl nesnesidir. Mesela toplumsal işbölümünün yarattığı ikilikler bunların başında gelir. Aslında işbölümü üzerinde ciddi bir şekilde durmak gereklidir. Çünkü işbölümü zaman ve emek üzerindeki tahakküm biçimlerinin oluşumu açısından son derece kritik bir noktada yer alır. İşbölümü, emeği, zihinsel ve fiziksel emek olarak böler.[451] Böylece emek kendi içerisinde bir hiyerarşiye mahkûm edilir. Zaman üzerindeki etkisi ise zamanın emek-zamanı ve boş zaman şeklindeki ayrımını derinleştirmektir. Komünist toplumda işbölümü ortadan kaldırıldığında, ki Marx bu noktada çalışmanın ortadan kaldırılmasından söz eder, insanın üretici faaliyeti önündeki engellerle birlikte özgür zamanın pozitif bir deneyiminin önündeki engeller de ortadan kaldırılmış olacak mıdır? Marx ve Engels'in komünist toplumdaki zaman ve emek örgütlenmesine ilişkin şu ifadeleri çarpıcıdır:

> Komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da benim için (…) bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan, sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra "eleştiri" yapmak olanağını yaratır.[452]

Fakat tüm bunlar toplumsal bir zaman belirleniminin komünist toplum için (de!) ne kadar elzem olduğunu daha da derinlemesine gösterir. Burada üretici faaliyete sahip bir insan imgesi belirginlik kazanmaktadır ve özel bir sorunsal olarak "tembellik" yine de saklı kalmaktadır.[453] Toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda üretim yapan

---

[451] Marx, K. ve Friedrich Engels (2015). *Alman İdeolojisi [Feuerbach] (s. 73)*. Çev. Sevim Belli. 9. Baskı, Ankara: Sol.

[452] Marx, K. ve Friedrich Engels (2015a). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi (s. 53)*. Çev. Kenan Somer. 5. Baskı, Ankara: Sol.

[453] Alet kullanan, üreten ve Doğaya egemen olma hevesiyle yanıp tutuşan Prometheusçu insan tasarımı aynı zamanda çalışma aşkına kapılmış kapitalist bir özne tasarımıdır. Marx'ın düşüncesinde bu özneye kaynaklık eden düşünsel yargılar ile insanı Doğanın bir parçası olarak görerek emek ile Doğa arasında birtakım paralelizmleri gündeme getiren yargılar arasındaki çatışma, tembellik sorununun geliştirilmesini engellemiştir. Marx, burjuva ahlakının çalışmayı kutsayan kodlarının farkındadır. Marx'taki bu açımlanmamış kaynağı gören Lafargue ise çalışmanın kutsanmasına karşı koyarak tembelin pratiğini düşünmeye koyulur. Ancak Lafargue'ın tembelinin iki temel açmazı vardır. İlki, modern tembelin farkını ortaya koyamamasıdır; modern tembel, antik Yunan

komünist toplum sermaye birikimi için artı-değer üretmediğinden, komünist toplumun üretim zamanı üzerindeki tasarrufu Marx'ın "bütün ekonomiler zaman ekonomisine indirgenebilir" ifadesinin geniş erimini daha da açık kılar. Elbette kapitalist zaman analitiği burada bir kırılma yaşar: Çünkü emek, kendisini ölçen bir zamansallıktan kurtulmuştur; ancak ölçü olarak zamanın ortadan kaldırılması özgür zamanın geri kazanılması ve yeniden yaratılması için bir gerek-şart olsa da yeter-şart değildir. Buradaki mantığa göre genel ihtiyaçlar için ne kadar az üretim zamanı ve emek-zamanı gerekirse, insanın yeteneklerini geliştirmesi için de o kadar çok zamanı olacaktır. Daha çok ya da daha az olmayan bir zamanın, emek ile arzunun ittifakını kuran bir özgür zamanın ufkunu burada bulabilecek miyiz? Burada şunu sorabiliriz. Bu zamansal düzenleme *khronos*un ötesindeki bir zamansal deneyimi hedeflemekte midir? *Grundrisse*'deki şu ifadeler emek, zaman ve ihtiyaçlar arasındaki denklemi gayet iyi bir şekilde açıklarken sorunsalımızı yeniden düşünmemiz için bir fırsat daha sunuyor:

> Toplumsal üretimi göz önünde bulundurursak, zamanın belirlenmesi kuşkusuz esas unsur olmaya devam eder. Toplum, buğday ve büyükbaş hayvan üretimi vb. için ne kadar az zamana ihtiyaç duyarsa, maddi ve zihinsel üretim biçimleri için o kadar çok zaman kazanır. Tek bir bireyle ilgili olarak bu bireyin gelişiminin, beğenilerinin ve faaliyetinin evrenselliği işte bu kazanılan zamana bağlıdır. Son çözümlemede, bütün ekonomi biçimleri bir zaman ekonomisine indirgenebilir. Tıpkı bireyin ihtiyaç duyduğu bilgiye erişmek ya da kendi

---

düşüncesinde çalışmanın küçümsenmesi ve reddiyle aynı bağlama ait değildir. İkinci açmaz ise makinelere ilişkin vurgunun arkasında Prometheusçu insanın bir başka versiyonunun yatmasından kaynaklanır: "Aristoteles'in düşü bizim gerçeğimizdir. Nefesleri ateşten, uzuvları çelikten, yorulmak bilmez, muhteşem verimlilikteki, tükenmez makinelerimiz, kendi kutsal işlerini uysalca yerine getiriyorlar; bununla birlikte, kapitalizmin büyük filozoflarının dehası, köleliklerin en kötüsü olan ücretli çalışmanın önyargısının egemenliği altında. Makinenin insanlığın kefareti olduğunu, insanı *sordidoe artes*'ten ve ücretli çalışmadan kurtaracak Tanrı olduğunu, ona boş vakit ve özgürlük kazandıracak Tanrı olduğunu henüz anlamış değiller." [Lafargue, P. (2018). *Tembellik Hakkı (s. 66)*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi]. Kapitalist çalışma sürecinde makineler, işgününün kısaltılması şöyle dursun, aksine onun uzamasına ve hatta doğal sınırlarının ötesine taşınmasına yol açmıştır. Kapitalizm sonrası bir toplum fikri, makinelerin sağladığı hızlı ve seri üretimi tembelliğin önkoşulu olarak gördüğü sürece, hakiki bir tembellik kavramı üretemez. Çünkü bu durumda tembellik kavramı sürekli olarak çalışmaya referansla, çalışmanın olumsuzlanması olarak tembellik biçiminde belirlenir. Lafargue'ın tembeli bu yüzden belirli bir zaman ekonomisinin esiridir. Oysa hem Marx hem de Lafargue açısından, kapitalist iş ve çalışma ortadan kaldırıldığında tembelliğin de ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmek daha tutarlıdır. Marx'ın, "herkesten yeteneğine göre herkese gereksinimine göre" ilkesinde tembellik sorununa dair birtakım örtük varsayımlar keşfedilebilir, ancak Lafargue, tembelin zamansal öznelliğini boş vaktin ötesine geçirememektedir.

faaliyetinin çeşitli gerekliliklerini yerine getirmek için kendi zamanını uygun oranlarda bölmek zorunda olması gibi, toplum da aynı şekilde genel ihtiyaçlara uygun bir üretime erişmek için, kendi zamanını bilinçli bir şekilde bölümlere ayırmak zorundadır.[454]

Şimdi sorun komünist toplumdaki genel üretimin örgütlenmesine dönüşmüştür. Marksist literatürdeki bir şiar olan "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" ilkesi üzerinden düşünülürse, zorunlu çalışmanın ortadan kaldırılmasıyla yetenekler ile ihtiyaçlar arasında özel bir bağlantı kurulması gerekir.[455] Bu bağlantıyı emek ile arzu arasındaki yeni bir ittifak olarak okumak mümkün müdür? Burjuva toplumunda sermaye, emeği, zamanı ve arzuyu meta formunda örgütler. Emek sermaye şeklinde biriktirilir, zaman ikiye bölünür, emek-zamanı emek-gücünün değeri olarak belirlenir. Arzu ise boş zamanda tüketilen veya tatmin edilen bir şeyden ibarettir. Komünist toplum, ihtiyaçlar ekseninde üretim yaparak, emeğin bir *potentia* olarak, üretken insan varlığıyla yeniden buluşması için önündeki engelleri yıkmaya hedeflenir. Bir başka deyişle, emeği, insanın yetileri, arzuları ve ihtiyaçlarıyla yeni bir ittifak içerisine girmeye sevk eder. *Komünist Manifesto* bize birikmiş emek ile canlı emek üzerinden şu tasviri yapar: "Burjuva toplumda, canlı emek, birikmiş emeği artırma aracından başka bir şey değildir. Komünist toplumda ise, birikmiş emek, emekçinin varoluşunu genişletme, zenginleştirme, geliştirme aracından başka bir şey değildir."[456] Kapitalist toplumda canlı emeğin birikmiş emeği arttırması demek, emeğin sermaye birikimini sağlamak için metalaştırılması

---

[454] Marx, K. (2000). *Selected Writings (s. 396)*, Ed. David Mclellan. II. Edition, Oxford: Oxford University Press.

[455] Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, oldukça geniş bir yer ayırdıkları Max Stirner tartışmalarında, meseleyi ücretli ve zorunlu çalışmanın da ötesine kaydırarak, komünist toplum fikrine ilişkin radikal bir ifadede bulunurlar: "Aziz Max tüm diğer alanlarda olduğu gibi politik-ekonomi alanında da çok talihsiz. Emek tüm uygar ülkelerde özgürdür; mesele, emeği özgürleştirmek değil, onu kaldırmaktır." [Marx, K. ve Friedrich Engels (2015). *Alman İdeolojisi [Feuerbach] (s. 174)*. Çev. Sevim Belli. 9. Baskı, Ankara: Sol]. Marx ve Engels'in buradaki vurgularının ücretli emeğe değil de genel olarak emeğe yönelmesi son derece ilginçtir. Fakat şunu da akılda tutmak gerekir ki, Marx ve Engels, "özgür" sıfatını yalnızca pozitif bir bağlamda kullanmazlar. Örneğin "özgür emekçi", yaşam garantisi olmaması bakımından köleden bile daha beter bir durumdadır. Yani özgür emekçi, ilksel birikim sürecinden geçerek özgür olmuştur, fakat bu özgürlük, onun, yaşam kaynaklarından koparılmış olduğunu ve artık kendi emek-gücünden başka satacak hiçbir şeyi kalmadığını imlemektedir. O hâlde özgür emekçi, hem bir sahip ya da derebeyine ait olmamak bakımından özgürdür hem de emek-gücünü istediği patrona satmak zorunda olması bakımdan özgürdür. Demek ki buradaki özgürlük aslında bir zorunluluktur.

[456] Marx, K. ve Friedrich Engels (2016). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri (s. 134)*. Çev. Muzaffer Erdost. 11. Baskı, Ankara: Sol.

demektir. Yani emek-zamanı olarak meta formunda örgütlenmesi ve ücretlendirilmesi demektir. Canlı emek bir *potentia* olarak sermayenin asıl hedefidir burjuva toplumunda. Komünist toplumda eğer emek bir birikim sağlıyorsa, bu, toplumun genel ihtiyaçları doğrultusundadır; bu da demektir ki emek kendi karşısına yabancı bir güç olarak çıkabilecek ürünler üretemez ve dolayısıyla ürün ile üretim arasındaki bölünme de ortadan kalkar. Böylece emek, artık bir başka *potentia* ile yani insanın yetenekleri ile bağlantı kurmuş olur. Buradaki özel bağıntı, emeğin arzuyla, zamanla, ihtiyaç ve yetilerle kurduğu bir toplumsallık ve siyasallık üzerinden gelişir. Böyle bir toplumda artık emek ve zaman nicelenemez; özel mülkiyet rejimi de ortadan kalkacağından "zaman ekonomisi" artık kendi paradoksal sınırına doğru genişler. Peki, komünizmde "her gün her saat" gerçekten ortadan kaldırılabilir mi? Yoksa zaman ekonomisinin rasyonalitesine sığmayan yepyeni bir mantık ve ekonomi mi gereklidir? Bunlar derinlemesine ele almayı düşündüğümüz sorular. İşte sorunsalımızın taslağı budur. *Mito*stan *logo*sa miras bırakılan *differance*ın d'sini Marx'ın serbest zaman olarak çevrilen "free time" kavramına ekledik ve bu kavramı "freed time" özgür zaman olarak karşıladık. Şimdi onu *praxis*teki belirişleriyle izlemek istiyorum. Ama bu girişim daha baştan imkânsız gibi görünebilir. Oysa "imkânsız," bize çağdaş *mito*sun dağarcığı içerisinden imkânsız olarak görünür; perdeyi araladığımızda imkânlı olanın içerisinde bir imkânsız bulabilmemiz de mümkündür. Araştırmamızın bu kısmında birtakım hazırlık sorularıyla başlamak istiyorum: *Khrono*sun zaferi kapitalist metalar dünyasında nasıl gerçekleşebilmektedir?

*Khrono*sun bu *kronik* zaferini bizim güncelliğimizde tekrarlayabilmesini sağlayan toplumsal ilişkiler öbeğini nasıl çözümleyebiliriz? Bizleri *khrono*sa böylesine tabi kılan nedir bugün? Soruları çeşitlendirebiliriz. Yanıtımızı ise emek, arzu ve zaman sömürüsünün *kronik* yapısını çözümleyerek, emek ile arzu arasındaki özgül ilişkiyi açığa çıkartarak vereceğiz. Burada odak noktamızda herkez kavramı yer alıyor. Tüm belirlemelerimizi aslında onu yeniden formüle etmek için kullanıyoruz. Ama herkez tür varlığı olarak insana da soyut bir insan imgesine dayanmıyor. Genel olarak insan, soyut insan, çoğu zaman ahlaki birtakım öncüller kuşanmış ideolojilerin damgasını

taşır. Bu ideolojiler hümanizmi de içinde barındıran tür-merkezli bakış açılarını gerçekliğe dayatırlar. Bense böyle bir "insan" açısından sormuyorum soruyu. Bu anlamda "insan," kapitalist aksiyomatikler tarafından artık aşılmış bir kategoridir. Genel olarak insan, bir tür varlığı olarak, maddi belirlenimlerinden bağımsız olarak soyutlanabilir; fakat insan, özellikle kapitalist metalar dünyası içerisinde sürekli-süreksiz işlevler, kimlikler ve konumlar içerisindedir. Daima belli bir insandır ve bu insan olma hâlini kendi başınayken bile icra eder; bir diğer deyişle daima belli bir "hâl"dedir; tüketerek tüketici, üreterek üretici olur; kendi toplumsal faaliyeti içerisinde insana biçilen eylem şablonlarına girer. Eylemleri üzerindeki eylemleri deneyimler ve en önemlisi de arzusu ile emeğinin zaman üzerinden bölünüşüne tanıklık eder. Kimi zaman bu şablonları deler ve insan olma hakkını yitirir ve *determinatio*nun *negatio*suna dönüşür. Felsefe bu insanı yeterince sömürmüştür; hipotetik olarak olsa bile, onu, sanki tarih-üstü bir varlıkmışçasına önce bir doğa durumuna yerleştirmiş ve toplum durumuna geçirmek için ona sözleşmeler yaptırmıştır. Kimi zaman onu *bellum omnium contra omnes* hâlinde düşünmüş, kimi zamansa Karl Marx'ın da çokça eleştirdiği gibi, Robinsoncu fantezilerini onun varlığında tatmin etmiştir. Sanki yalıtık bir birey mümkünmüşçesine, onu zamandan münezzeh bir varlık olarak tasarlamış ve sonra da onun ölümlü olduğunu iddia edebilmiştir. Bu yüzden burada böylesi bir kurgusal insanın özgür zamanını ele almayacağım. Bu anlamda insanın zamansal özgürleşmesi, zamanın insandan özgürleşmesidir. İnsanın, yani soyut insanın zaman üzerindeki tahakkümünün yıkılmasıdır. Ancak eğer söz konusu olan somut, belirli karşılıklı ilişkiler içerisindeki gerçek insansa, yani *praxis*teki insan varlığı ise, biz onun zamansal özgürleşmesinin, insanın, *sermayenin khronos*undan özgürleşmesi olarak görüyoruz. Demek ki insanın zamandan özgürleşmesi ve zamanın insandan özgürleşmesi derken aynı insan ve zaman belirlemelerini kullanmıyoruz. O hâlde diferansiyel bir okuma ve çözümleme yapmamız gerekiyor. Farkların kendilerini ifade etmelerini sağlamalıyız. Herkez kavramı böyle bir bakış açısını sağlayabilir bize. Karşımızdaki belirleme açıktır. Sermayenin *khronos*u, emek ile zaman arasında, ikinciyi ilkinin ölçüsü kılan bir ilişki kurmuştur. Bu bağlamda emeği oluşun zamansallığına, zamanı da varlıkların

üretimselliğine bağlayarak, ilkini bir *potentia* ikinciyi de özgür zaman olarak düşünmeye çalışacağım. Fakat soyut bireyden başlandığında, ne bu *potentia*yı ne de özgür zamanı düşünmenin imkânı vardır. Modern felsefenin özne tartışmalarını da ilgilendiren bu nokta, hem zamanın kavramında hem de emeğin güncel ve tarihsel pratiğindeki birtakım ayrımlar yapmayı bu çalışmanın önüne bir sorumluluk olarak koymaktadır. O hâlde ilk belirlememiz olan özgür zamanın imkânını *potentia* olarak emekle birleştirerek ikinci bir başka belirleme yapmamız gerekiyor şimdi: Özgür zaman, emeğin bedenindeki bir yarılma tarafından sermayenin zamanına indirgenir. Böylece emek, üretim zamanına; arzu ise boş zamana kaydedilir. Marx'ın canlı emek kavramının, *potentia* olarak düşünüldüklerinde, emeğin yaratıcı öznelliğinin özgür zamanla bağıntısına dair bir ipucu barındırdığını düşünüyorum. Fakat sermayenin *khronos*u canlı emeği nesneleşmiş emeğe, özgür zamanı da boş zamana tahvil ederek çarpıtır. Bu çarpıtmayı deşifre edebilmek için, bu çalışma boyunca, Marx'ın metinlerinde değer sorunu etrafında şekillenen emek-zamanı tartışmasını inceledik. Şimdi merceğimizi emek-zamanı mefhumuna daha da yakınlaştırarak yeniden soralım: Nedir emek-zamanı? Zamanın emeğin ölçüsü olarak alınmasıdır ilk başta. Sermayenin *khronos*unda zaman, meta formundaki sermayenin saatidir, bir "şey" ve "ilişki" olarak sermayeye tabi hâline gelmiştir. Zamanın meta formunda örgütlenebilmesi için önce kendisinin ölçülebilir kılınması ve sonra da emeğin ölçüsü olarak belirlenmesi gerekir. Ancak burada bir paradoks vardır. Ölçülebilir olan nasıl olur da ölçen hâle gelir? Değerin ölçüsü olarak zaman, kendisi bizzat ölçülebilir olandır. Bu yüzden de ölçülen, ölçen ve ölçüm şeklindeki ayrımın dikkatli bir şekilde düşünülmesini gerektirir. Emeği ölçen zamandır, ama zamanın kendisi de sayıyla ve hareketle ölçülür. Fakat bu ilişki tarihsel olarak üretilmiştir. Marx'ın *Grundrisse*'de Strabo'dan yaptığı alıntıda gösterdiği gibi, sayıları ölçü olarak almayan halklar vardır.[457] Alıntı bir yerli halktan söz eder ve bu halk, genel olarak para kullanmayan ve bu yüzden de büyük sayıları bilmeyen, takas yoluyla ticaret yapan, genel ağırlık ölçülerini tanımayan bir halktır. Bu açıdan sayıyı zamandan bağımsızlaştırmak,

[457] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 237)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

sayma edimini zamansızlaştırmaktır; oysa sayma bir edim olarak zamanda gerçekleşir. Peki, onun ürünü olan sayıyı zamandan bağımsızlaştıran nedir öyleyse? Aşkınlıktır, *différance*'ı açan ve kapatan *khronos*tur bu, başka bir şey değil. İlk ilişkide emek ölçülen, zaman ölçen ve değer de ölçümdür; tıpkı 12 sayısını 4'e böldüğümüzde bölünenin 12, bölenin 4 ve bölümün 3 olması gibi. Şimdi sorun zamanın ölçümündeki ilişkiyi bulmaktadır. Zamanın ölçümünde zaman ölçülen, sayı ölçen ve gün, saat, ay, saniye gibi birimler de ölçüm olmaktadır. Yani *khronos* iki biçimiyle karşımıza çıkmaktadır; hem ölçülen zaman olarak sayıyla özel bir ilişki içerisindedir, hem de ölçen zaman olarak değer ve emekle ilişkilidir. Tuhaf olan *khronos* olarak zamanın kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki paradokslarının, Karl Marx ve Friedrich Engels'ten sonra etraflıca analiz edilmemiş olmasıdır. Kuşkusuz böyle bir inceleme için ontolojik, ekonomik, tarihsel ve siyasal güzergâhlardaki analiz düzeylerini belirlemek, analiz araçlarını oluşturmak gereklidir. Ancak böyle bir inceleme, amaçlarına ulaşabilmek için birtakım yıkım hareketlerine girmekten de geri duramaz. Söz konusu olan, düşünülen nesne üzerindeki tahakküm olduğu kadar, nesnenin düşünce üzerindeki tahakkümüdür aynı zamanda. Bu iki yönlü tahakkümü ortadan kaldırmadan "özgür zaman" mefhumunun pratik ve düşünsel imkânlarını keşfetmek mümkün değildir. Demek istediğimiz zaman üzerindeki tahakküm ve zamansal tahakkümün eşzamanlı olarak sorunsallaştırılmasının gerekliliğidir. Zaman üzerindeki tahakküm *khronos*un diğer tüm zaman kavramları üzerindeki tarihsel ve siyasal baskısıdır. *Khronos*, zaman deneyiminin tek yönlü hareketinin temsilidir ve bu temsil kendisinin tarihsel olarak üretildiğini gizler. Bu yüzden *khronos*ta zaman, bir yönüyle zamansal değildir. Çünkü bu açıdan zaman, sayı tarafından ölçülür; yani zaman zamansal olmayan olarak belirlenen sayıya tabi olur. O hâlde bu anlamda zaman, kendi özünü sayıya yani zamansal olmadığı varsayılana teslim eder; tıpkı değişimin değişmez olan tarafından ölçülmesi gibi zaman da sayı tarafından ölçülür. Oysa Marx, bir görelilik düşünürüdür yani mutlak olanın göreli olan tarafından onto-politik olarak tahtından nasıl indirildiğini betimleyen bir düşünürdür. Sermaye zaman üzerindeki tüm baskı ve disiplinine rağmen, bizzat kendi gelişimi içerisinde kendisini ortadan kaldırmaya olanak tanıyan çelişkileri de geliştirmiştir. Mutlak bir tahakküm

yoktur; çelişki mutlak olanı faklanmaya açar. Marx, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da, para ve değerin ölçüsü tartışmasını yürütürken, Anthanaeus'tan bir alıntı yapar: "Anarcharsis, Yunanlıların ne maksatla paradan yararlandıkları sorulduğunda, şu yanıtı verdi: *saymak için*."[458] Alıntıda yer alan para sözcüğünün yerine zamanı koyabiliriz bugün. Fakat bu, paradoksu derinleştirmeye hizmet eder sadece. Sayılan zaman *khronos*tur, ama değeri saymak için kullanılan ölçüt de odur. *Khronos*un sayılabilir olması için parçalara ayrılabilir bir bütün olarak tasarlanması gereklidir. Bu noktada, *khronos*un "yayılımsal" yapısı ön plana çıkar. *Khronos*, yayılımsaldır; çünkü zamanı mekânsal bir nicelik olarak temsil eder. Bu tartışma bize iki şeyi birden göstermektedir. İlk olarak özgür zamanın "yayılımsal olmayan" niteliğini ve ikinci olarak da onun "sayılabilir olmayan" yönünü gösterir. Kuşkusuz bunlar da negatif belirlemelerdir. Özgür zaman salt negatif belirlemelerle araştırılamaz; onu mümkün kılan nicel sistemi bütünüyle eleştiriye tabi tutmayı ve bu sistemden sapan kuvvetlerin pozitif oluşumlarını göstermeyi gerektirir. Bu eleştiriye girerken ileride ayrıntılı olarak ele almayacağımız sayı sorunsalının Marx'ın özellikle para ve değer hakkındaki metinlerinde "ölçü" ve "ölçüt" tartışmalarına eşlik ettiğini vurgulamalıyız. Ama zamanın, zamansal olmayanla belirlenmesi tam da aşkınlık geriliminin düğümlendiği yer değil midir? Diğer açıdan bakıldığında zaman üzerindeki bir tahakkümden çok zamansal bir tahakkümden bahsederiz. Bu da aslında zamanın, dünyevi faaliyet sahasını ölçen bir temsilidir. Faaliyet ve zaman artık bölünmüştür. Bu kavramsal repertuarda kalırsak faaliyetin zamanı ile zamansal faaliyeti iç içe düşünemeyiz. İkinci tahakküm biçimi faaliyetin kavramını zamanın kavramına yabancılaştırır. Yani insanın zamansal faaliyetiyle insanın ekonomik faaliyetini iki ayrı kategori olarak alır. Ekonomiye tabi kılınmamış bir zaman mefhumuna en uzak kategorizasyon buradadır. Görülüyor ki karşımızdaki sorun, belirlenmesi epey güç hâle gelmiş, çetrefilli bir sorundur. Burada en elverişli yol, ayrımları olabildiğince detaylı bir şekilde belirlemek ve her sıçrayışta soruların çeşitlenmesine izin verirken ana sorunsalımızı bu yeni sorularla yeniden düşünmeye

[458] G. Garnier, *Historie de la monnaie depuis les temps la plus antiquité*, 1. Cilt, s. 78'den aktaran Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (s. 97)*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

çalışmaktır: Nedir özgür zaman? Zamanın *khronos*tan özgürleşmesi mi, dünyevi faaliyetin zamandan özgürleşmesi mi?

Özgür zamanı düşünebilmek için burada "epistemolojik perde" olarak adlandığımız şeyi detaylı bir şekilde tartışmamız gerekiyor. Epistemolojik perde, *khronos*un, Oluşun üzerine kapadığı kavramlar, deneyimler ve dogmalar şebekesidir. Elbette burada *khronos* derken mitolojik bir Tanrı'yı hedef almak, onu suçlamak istemiyorum;[459] bu kavramlar, deneyimler ve dogmalar şebekesini mümkün kılan toplumsal örgütlenmeyi açığa çıkarmak ve onu aşındırmak istiyorum. Zamanı para ile özdeşleştiren kapitalist mitoloji için zamanın ve paranın taşıdığı tanrısallık, epistemolojik perdenin yeni bir mitolojiyle buluştuğu çizgiyi de belirtir. Bu epistemolojik perde, ölçülebilir zamanın ardındaki bütün deneyim imkânlarını gizleyen, yani bizi şimdinin *epistemes*ine hapseden ve bunu tarihsel olarak üretilmemiş doğal bir deneyim kipi olarak kodlayan maddi ve kavramsal yapıdır. Zamanın diğer tüm kipleri artık şimdinin bir uzantısına dönüşmüş ve özgür zaman, bu perdenin ardında kalmıştır. Ben bu perdenin biçim ve içeriğini kuranın, meta formuna dayalı kapitalist üretim ilişkileri olduğunu iddia ediyorum. Peki, bu üretim ilişkileri çağdaş dünyada, *epistemen*in sınırlarını belirlemek için olası başka ihtimallerin düşünülme imkânını nasıl gölgeleyebilmektedir? Birincisi varolanlara meta formunu vererek gerçekleştirmektedir bunu. Bir başka deyişle, çağdaş dünyada *varlık metadır* ve meta olmayan her şey hiçlikle özdeşleştirilir. Kapitalist değer kavramının kendisine yansıtılmadığı hiçbir şey varlık alanına dâhil edilmez; en iyi ihtimalle değer alanını bütünleyen bir değersizlik biçiminde belirlenir. *Khronos*un buradaki rolü, oluşu köken-erek izleğine yerleştirerek değerin yansıma düzlemini kurmaktır. Yani varolan herhangi bir şey meta formuna sokularak varlık sahasına dâhil edilir. Her varlığın bu yüzden bir mübadele-değeri ve bir kullanım-değerine tabi olduğu açıktır. Epistemolojik perde, meta formunu kullanarak varlığın virtüel çizgilerini örter. Ereksellik artık tek bir hedefe yönlendirilmiştir; hangi içerikten ve kaynaktan gelirse gelsin, her şey metanın yasalarına tabi olacaktır. Bu yasalar

[459] Zeus'un babası olan Kronos ile zaman kavramına karşılık gelen *khronos* birbirinden farklıdır. Bu noktaya dikkat çeken Levent Kavas'a teşekkür borçluyum.

karşısında özgür zamanın niçin bir sapma olarak örgütlendiği şimdi açıktır. İkincisi, bu metalar dünyasının içerisindeki iki sapma ihtimali olarak canlı emek ile çizgisel olmayan zamansallıkların gölgelenmesidir. Bir başka deyişle gücün imgesinin sakatlanmış olmasıdır.[460] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*'de, reaktif kuvvetlerin yarattığı güç imgesinin, gücün olumlayıcı öznelliğini çarpıttığını, onu sakatladığını belirtir. Elbette burada kurgusal diyalektiğin rolü açıktır. Gücün olumlayıcı imgesinin çarpıtıldığı düzlemin aslen emek ve arzunun bölünmesi üzerinden gerçekleştiğini düşünüyorum. Emek ve arzuyu birbirinin karşısına çıkaran, onları olumsuz bir ilişki içerisinde konumlandıran yapının, meta formunda örgütlenen güç imgesi olduğunu ileri sürüyorum. Bu anlamda meta, reaktif kuvvetlerin bir bileşiğidir; onun karşısındaki aktif kuvvetleri yerli-yurtlulaştırır ve sömürü ilişkisini kurumsallaştırır. Meta olarak emek-gücü, kendi nesnel koşullarını kendisine karşıt bir güç, kendisinden ayrı ve bağımsız bir güç olarak karşısında bulur. *Potentia,* kendisine karşı edimselleşir. Bir başka deyişle, edimsel olan *potentia*yı tüketmek üzere harekete geçer. Bu yüzden güç, güçsüzleşmenin imajına dönüşmüştür; edimsel alan reaktif kuvvetlerin işgali altındadır. Karl Marx'ın *Grundrisse*'de "geçmiş emek" ve "canlı emek" arasındaki ayrımı bunu açıkça gösterir. Kapitalizmde emek bir güç olarak arzunun karşısına çıkarılır. Hegel'in ifadesinde açıkça görüldüğü gibi, "çalışma ertelenmiş arzudur,"[461] çünkü emek, kendi öznelliğini özgür bir zaman olarak kuramaz ve arzulama içeriğini boş zamana erteler. Arzu ile emeğin bölünmesi, zorunluluklar alanıyla sahte bir özgürlük sahası arasındaki ayrım olarak, emek-zamanı ile boş zaman arasındaki ayrıma yerleştirilir. Böylece emek, çalışmaya ve arzu da boş zamana fırlatılır. Tıpkı boş zaman ile emek-zamanı gibi, emek ile arzu da ters orantılı iki kuvvet olarak öznede bölünürler. Diğer taraftan *khronos*un emek-zamanı ile boş zaman üzerinden bölünmesi yoluyla, boş zaman, özgür zamanın negatif kavramını belirlemeye başlar. Bu ikisi arasındaki ayrımı belirleyebilecek bir dayanak da kalmaz ortada. Çünkü arzu ile emek ortak bir trajedinin parçası

---

[460] Deleuze, G. (1992). *Nietzsche and Philosophy (ss. 39, 145)*. Çev. H. Tomlinson. London: Continuum.
[461] Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit (s. 118)*. Çev. A.V. Miller. New York: Oxford University Press.

kılınmıştır; ertelemenin zamansallığı burada işbaşındadır. İşte epistemolojik perde dediğimiz dogmalar şebekesinin ardındaki bir kavramı düşünebilmek için niçin bir yıkım işine girmemiz gerektiği şimdi daha da açıktır. İmkanı düşünmek için, bizi düşünmeye iten kuvvetlerin önündeki setleri yıkmamız gerekir; Nietzsche'nin çekicini doğru noktaya vurmamız gerekir. Bu kısımda çekicimizi üç noktaya vurarak ilerlemeye devam edelim.

4.1.7. Birinci Çekiç Vuruşu

Çekicimizi ilk olarak ontolojik dogmalara vurarak devam etmek istiyoruz özgür zaman araştırmamıza. Bence ontolojik soruşturmaların en büyük hatası, tecrit edilmiş kavramın bireyselliğinden veya tecrit edilmiş bireyin kavramsallığından yola koyulmalarıdır. Peki, bu tecrit edilmiş kavramlar zamansal kavramlar mıdır? Elbette burada zaman ve zamansallık ayrımını nasıl yaptığımızı göstermemiz gerekir. Zamanı zamansallığın bir belirlenimi olarak mı düşünürüz yoksa zamansallığı zamanın bir belirlenimi olarak mı? Aslında Spinozacı bir dokunuş bu gerilimi başka bir düzeye taşıyabilir: *Natura Naturans* açısından zamansallık, zamanın bir belirlenimi; *Natura Naturata* açısından ise zaman, zamansallığın bir belirlenimidir. Farkı yok etmeden onu ifade edebilmenin mantığını bize Spinoza vermiştir. Bu fark ise şimdi kendisini özgür zaman olarak ifade ediyor. O hâlde *Natura Naturans* açısından insanın kendisine mal ettiği özgür zaman, *Natura Naturata* açısından Doğa'nın ereksiz zamanıdır. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde, öznelliği öznenin, kişiliği de kişinin bir belirlenimi olarak düşünmeyi önererek Hegelci öznellik ve özne ilişkisini tersine çevirmeyi dener.[462] Peki, ama zamandan zamansallığa doğru hareket etmek ile zamansallıktan zamana doğru hareket etmek birbirine bu denli karşıt iki yol mudur? Eğer soyut bir zaman belirlenimiyle yetinirsek, yani zamanı varlıkların üretimselliği alanındaki faaliyetlerle ilişkilendirmezsek, zamansallığı ikincil bir belirlenim olarak görme hatasına düşebiliriz. Emek ile zamanı bir arada düşünmeye çalıştığımızdaysa zaman artık faaliyetin zamansallığıdır; ama diğer açıdan bakıldığında zamansallık da zamanın bir

[462] Marx, K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (s. 37)*. Çev. Kenan Somer. 3. Baskı, Ankara: Sol.

belirlenimi olarak düşünülür. O hâlde faaliyet açısından zaman, zamansallığın belirlenimidir; kavram açısından ise zamansallık zamanın bir belirlenimidir. Ancak ontolojik tecrit altındaki kavramlar, zamansallığın faaliyetle ilişkisini dışlarlar. Sanki bir *praxis*te üretilmemişler gibi bize zamandışı bir yerden seslenirler. Mesela varlık ile hiçlik, ister büyük isterse de küçük harfle yazılsınlar, kendi içlerinde alındıklarında zamansal bir belirlenime tabi değillerdir. Onları zamansal kılan bir üçüncü öğe olmalıdır. Aslında bu öğe sadece bir dolayım aracı veya ikincil düzeydeki bir faktörden ibaret değildir. Varlık ve hiçlik kavramlarının kurulabilmesi için gerekli hareketi ve zamansallığı sağlayan yaratıcı unsurdur, Oluştur. Düşünceyi varlıkla veya hiçlikle başlatanlar; zamana kökensiz bir köken tayin edenler, gerçeği kavramın mutlaklığı üzerinden kurmaya çalışırlar. Gerçeğin devinimiyle kavramın sabitliği arasındaki karşıtlığı kıran bir başka öğeyi kendi düşüncemiz için rehber edinilmeliyiz. Bu rehber *oluş*tan başkası değildir.

Oluş, zamana açıklığıyla ayrılır varlık ve hiçlikten. Varlığı özne hiçliği yüklem olarak ya da tam tersi biçimde hiçliği özne varlığı yüklem olarak alan düşünce sistemleri oluşu salt bir dolayım aracı olarak kavramışlar; zamanın, ereksellik zemininde, *khronos*a olan teslimiyetini tesis etmişlerdir. Varlığı özne olarak alanlar, aşkın yaratıcının edimini belirlenmiş bir sona doğru götüren çizgisel ve teolojik bir zamanı ilke edinirler. Hiçliğe hareket veren ve yaratan bir aşkın güç belirlerler; böylece düşünce aşkınlık bilincinin bir yanılsamasına dönüşür. Hiçliği özne olarak alanlar ise, *dynamis*i bir *fati foedera*ya kurban ederler; yani teleolojik bir varlık anlayışı kurar ve hiçliğin gizli öznesi olarak bir ilk hareket kaynağı düşlerler. Düşüncenin özne-yüklem biçimindeki imgesi, her ne kadar çokça eleştirilmişse de, meta olarak bilgide kendini yeniden üretmektedir. Bu yüzden epistemolojik perdeyi yırtabilecek kudrette bir düşünce ve *praxis* için ontolojik tecridi yıkmak elzemdir. Benim açımızdan oluşta bu özne-yüklem ilişkisi ve tecrit tümüyle geçersizdir. Oluşun bir öznesi yoktur; oluşun bakış açısından ne Tanrı özne ve dünya nesne ya da yüklemdir; ne de oluşmakta olan, kendi oluşunu bir sürece çeviren ilkeleri elinde barındıran bir bütünlüktür. Oluş, düşüncede ve gerçeklikteki tecridi kıran *komünal öbekleşmedir*. Bu yüzden özgür zamanın imkânı ne Varlıkta ne de Hiçliktedir; çünkü

bu kavramlar zamanın zamansal olmayan bir imgesine dayanırlar. Zamansal olmayan bir zaman kavramı ve zamana taşınamayan bir zamansallık pratiği icra ederler. Zaman ancak bir soyutlamadır burada; dünyayı oluşturan maddi faaliyet sahasından soyutlanmış aşkın bir plandır. Peki, nasıl olur da bu kavramlarla düşünen biri, kendisi zamansal olmasına rağmen, zamandan bağımsız mefhumları olduğunu iddia edebilir? Burada kronolojik bir çarpıtmayı düzeltmemiz gerekir. Varlık ve Hiçlik, oluştan *önce* olmazlar. Fakat oluş da onlardan *önce* olamaz. Bu tartışmayı açabilmek için Heidegger'in özel bir ayrımına dikkat çekmemiz ve onu geliştirmemiz gerekir. Heidegger şunu vurgular: sayı dizisinde 3 sayısı 4'ten *önce* ve 8 de 7'den *sonra* gelir. Zamanda ise erken ve geç kipleri vardır. Fakat 3 sayısı 4'ten *erken*, 8 de 7'den *geç* değildir. Yani sayı zamanda değildir. Heidegger sayılar ve zaman arasındaki asimetriyi, *önce-sonra* ilişkisi ile *erken-geç* ilişkisinin çakışmaz yapısıyla *The Concept of Time*'da dile getirir: "Önce ve sonra zorunlu olarak erken ve geç değillerdir, zamansallığın tarzları değillerdir. Aritmetik dizide örneğin, 3, 4'den öncedir ve 8, 7'den sonradır. Ancak 3, 4'den erken değildir bu açıdan. Sayılar erken ya da geç değildir, çünkü onlar asla zamanda değildirler."[463] Bu ayrımla birlikte düşünürsek Varlık ve Hiçlik arasındaki ilişki, oluş hesaba katılmadığı sürece, bir önce-sonra ilişkisidir. Oysa başka bir açıdan bakıldığında sayma edimi olmadan sayıları düşünmek, bir sembolleştirme edimi olmadan rakamları düşünmek de mümkün değildir. Bu noktada *sayıyı saymak* ile *sayıyla saymak* arasında ayrım yapmak gereklidir. Sayıyı, zamandışı bir gerçeklik olarak görmeden, onu saymak mümkün değildir; fakat eğer nesneleri ve onların parçalarını sayıyla saydığımızı söylüyorsak; o zaman sayı, nesneler arasındaki düzenlemenin mantığı olur. Sayının doğası bu metnin konusu olmasa da, zamanın kozmolojik döngülerle hesaplanmasıyla onun tamamen kronolojik bir mantığa bürünmesi arasındaki ayrımı belirginleştirmek için bu tartışmaya kısaca değinebiliriz. Gün, ay, yıl gibi niceliksel birimler, kozmolojik düzeydeki zamansal döngüler üzerinden belirlenir, ancak kozmos için "gün" denilen zamansal biçimle *khronos* için "gün" denilen zamansal

[463] Heidegger, M. (1991). *The Concept of Time (13 E)*. Çev. William McNeil. London: Blackwell Publishing.

biçim arasında indirgenemez bir fark vardır. Birincide "gün" sayıya tabi değildir; bir başka deyişle sayı, günü ölçmez sadece onu sayabilir. İkincide ise sayı, günün ölçüsüdür ve onu yalnızca kendisinin sayılması için kullanır. Sayıyı sayan *khronos*u sayar; sayıyla sayan ise Kozmosu. Yani önce-sonra kipi erken-geç kipini önceleyemez. Demek ki Varlık ve Hiçlik kavramları, ister soyut ve belirlenimsiz isterse de tikel veya tekil olarak düşünülsün, oluşu varsaymak zorundadır. İlkleri ve sonları olmayan bir ontolojinin *en erken* hareketi *oluş*tur bu yüzden; *en geç* hareketi ise Varlık. Fakat *khronos*ta erken-geç kipinden çok önce-sonra kipi hâkimdir. Bir diğer deyişle oluşta önce-sonra ilişkileri geçerli değildir; oluşu varlık ile hiçlikten *sonra* belirleyen ontolojilerin dayandığı dizilerden birincisi için zaman, *ex nihilo nihil fit*'tir; yani dizinin ilerleyişi şu şekildedir: varlık–oluş–varlık. Bu dizide oluş sadece bir aracıdır, varlığın dönüşümlerini açıklamak için kullanılan bir dolayımlama aracıdır ve *nihil* diziden dışlanmıştır veya en iyi ihtimalle *ölüm* şeklinde girebilir diziye. Kurgusal diyalektik ise diziyi şu şekilde kurar: varlık–hiçlik–oluş. Varlık ilk belirlenimdir fakat onu harekete geçirecek, onu kendinde varlığından çıkaracak bir olumsuzlama gereklidir, bu da hiçliktir. Oluş ise bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla meydana gelir kurgusal diyalektiğe göre. Burada dolayım aracı hiçlik olmuştur, oluş ise bir kopyadan bir taklitten ibarettir. Elbette hiçlikten yola çıkan teolojik ontolojiler de vardır. Onlar için hiçliğin gizli öznesi olan varlık Tanrı'dır. Dizi şu şekilde kurulur: (Gizli Özne: Varlık)-hiçlik-oluş-varlık. İlk varlık, hiçten var edendir ama hiçliğe içkin değildir; bu yüzden büyük harfle yazılması gerekir. Hiçlikten varlığa doğru bu geçiş daima bir yaratma edimi olarak düşünülür. Ama bu yaratma da zamandan muaftır. Tıpkı *a priori* ve *a posteriori* şeklindeki kronolojik zaman anlayışı üzerine kurulu epistemolojiler ve ontolojilerde olduğu gibi *khronos*ta da eksik olan şey *oluş*tur. Aristoteles'in *Metafizik*'te oğul ve baba arasındaki örneğini bir daha hatırlayalım: Madde ve oluş bakımından oğul önce, baba sonra gelir; form ve erek bakımından ise baba önce oğul sonradır.[464] Yani oğulun oluşu, babanın formuna yönlendirilmiştir. Oğulun baba olmaktan başka çıkar yolu

[464] Aristotle (1985). *Metaphysics (1013a24-1013b3), The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

yoktur. *Fati foedera* sadece tragedyaların değil tam da felsefenin sahnesinde işletir yasalarını. Oysa hem oğul hem de baba oluştur; maddenin kendi belirlenmiş formuna doğru gittiği yerde oluşun önceliğini ifade etmenin bir anlamı yoktur. Zamansal olan bir madde ile zamandışı olan bir form arasında kurulan hiyerarşi düşüncenin aşkınlık bilincine teslim olmasına yol açar. Üzerine perde kapatılan oluş, çarpık bir imge olarak *kapalı bir süreç* biçiminde belirlenir. İşte varolanların varoldukları açıklığı kapayan yapıya *ontolojik tecrit* diyorum. Bunu kırabilmek için ise komünal bir ontolojinin kurulmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Komünal ontoloji için ilk adım, varolanların bir arada kuruluşunun mantık ve işlemlerini açıklamaktır. Burada mantık, zamana ve işlem de üretime denk gelir. Öznenin nesneden, dünyanın Doğadan, bireyin toplumdan tecridini kaldırabilmek için, varlığın oluştuğu karşılıklı ilişkiler alanını çözümlemek ve bunu da içkin bir plana oturtmak gerekir. Herkez kavramı işte bu ontolojik tecridi kırmaya muktedir bir komünal paydayı tesis eder. Ontolojik tecrit ya kavramı gerçeğe dayatarak, gerçekte mümkün olmayan bir mantığı varlığa dayatmış ya da gerçeği kavranamaz kılarak mantığın işlemesini imkânsız kılmıştır. Birincisi idealizmin katatonik şizofrenisi ikincisi ise kaba materyalizmin paranoyasıdır. Önce ve sonra kiplerinin, özne ve yüklem nitelemelerinin altından akan bir *ile* ontolojisini, bir komünal ontolojiyi düşünmek ve araştırmamıza buradan başlamak istiyoruz. İleride açıklayacağımız gibi, ontolojik operatörümüz, bu komünalliği mümkün kılan asli unsur Epikourosçu *clinamen* fikridir.

Sapma en az iki şekilde düşünülebilir; birincisi ve ortodoks sapma kavramı "düzenden sapma"dır; ikincisi ve devrimci sapma kavramı ise "sapmanın düzenini" inşa eden sapma olarak sapmadır. Özgür zamanın imkânını araştıracaksak, bu epistemolojk perdenin ardına bakmaya cesaret edeceksek, burada bir başka belirlemeyi daha yapmamız gerekiyor: Özgür zaman, *praxis*te ve *praxis*le mümkündür; onu *praxis*in iki kuvveti olan emek ve arzuyla birlikte düşündüğümüzde, karşımızda ontolojik tecridi kırmaya muktedir olan bir ilişki biçimi buluruz: Bir *potentia* olarak emek, kendi yaşayan öznelliğini özgür zamanda bulur. Çünkü emek, nesneleşmiş, sermayenin parçalarına dönüşmüş, cisimleşmiş

emeğin dışında yani mekânda bulunan emeğin dışında bir de zamanda yaşayan canlı öznellik olarak vardır.[465] Yani emeğin bedeninde iki zaman vardır; birincisi mekânsallaştırılmış zaman olarak *khronos*tur; sermayenin parçalarına dönüşmüş ve cisimleşmiş zamandır, sömürünün zamanıdır; diğeriyse emekte bir kudret olarak varolan, henüz *geçmiş emeğe* dönüşmemiş olan ve bu yüzden de sermayenin asıl hedefi olarak belirlenen ama mekânda da bulunmayan zamandır. Şimdi bu belirlemeden hareketle emek ve zaman sorularını modern felsefeye sormaya başlayabiliriz; ama bunu Marx'ın *Grundrisse*'de gösterdiği özgül bir ilişki üzerinden yapmak istiyoruz. Marx, *Grundrisse*'de "emek, canlı, biçim veren ateştir; şeylerin geçici karakteri, zamansallığı, canlı zaman tarafından biçimlendirilmeleridir" der.[466] Emeği ve zamanı bu biçimde düşünmenin farklı ipuçlarını modern felsefede bulabilir miyiz? Bu *canlı zaman* mefhumunu *özgür zaman*ın imkânı dâhilinde belirleyebilir miyiz? Hangi düşünme biçimleri, emek ile zaman arasında bu tip bir ilişkinin kurulmasına olanak tanır? Modern özneye zaman ve emek sorusunu sorarak başlarsak hem epistemolojik perdenin nasıl kurulduğunu görebilir hem de onu yırtabilecek aletleri edinmek için bir kazı pratiğine başlayabiliriz. Buradaki amacımız, modern felsefenin büyük sistemlerini ayrıntılı olarak incelemek değil, onları emek ve zaman ilişkisi açısından düşündüğümüzde ne tür imkân ve sınırlılıklarla karşılaşabileceğimize dair bir hazırlık çalışması yapmaktır. Canlı emeğin ve canlı zamanın, özgür zamanla ilişkisini kurabilmek ve buradan hareketle özgür zaman mefhumunu oluşturabilmek için modern felsefede kısa bir yolculuğa çıkmalıyız. Sorunsalımızı kurmak için Descartes ile başlayalım. Daha ilk anda, *Cogito ergo sum*'dan itibaren, modern felsefenin öznesi düşünceyi tözsellik olarak kavramak adına özneyi zamandan dışarı çıkarır; bunun için bir adım geri gitmesi ve düşünmeyi özne, varlığı ise yüklem olarak kurması gerekmiştir. *Cogito*nun öznesi, zamanda mıdır? Zamansal bir özne midir o? Onu kuran düşünce edimi zamanda ve zamansal mıdır? Gerçekten de, şüphe eden öznenin kendisi Tanrının zamandışılığına başvurmadan kendi iç tecrübesinden hareket eder; fakat kendi edimini tözsellik

[465] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (ss. 320-322)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
[466] *A.g.e.*, 393.

olarak belirleyerek zamansal olandan zamansal olmayana sıçrar ve bu da *res cogitans* ve *res extensa* olarak bölünmesini beraberinde getirir. Zihnin zamansal olmayanla bağlantısı, bedenin mekanik zamansallığıyla karşı karşıya koyulur. İşte burada mekanik bir *khronos* imgesi karşımızdadır.[467] Artık *zihin bedenin saatidir* ve sorun sonsuz töz ile sonsuz olmayan tözler arasındaki ayrımda düğümlenmiştir; fakat meditatif özne aslında şimdi-zamanı tarafından emilmiştir. Yani *khronos* burada meditasyonun mekânına dönüşür ve mekânın kendisi dışlama ve işgal ilişkisi üzerine kurulduğundan, mekanik varlık sahası ontolojik tecridin modern yapısını tesis eder. Mekân mutlaklaşmıştır; diğer bedenler ancak onu dolduran ilavelerdir. Bir başka deyişle varolanlar kendilerine ait bir zamansal öznelliğe sahip değillerdir; çünkü onlar özsel idenin ilineksel başkalaşımlarını temsil ederler. Kokusu, rengi, şekli değişen balmumu, bir ide olarak kendisine özdeş kalabilmeyi ancak ontolojik olarak tecrit edilmiş bir fikirler sahasında, aklın kendi içerisinde başarır.[468] Bu özne için emek de ikiye bölünmüştür. Peki, düşünen öznenin emeği, bir zihinsel emek olarak bile olsa, bedeninden nasıl koparılabilmiştir? Bedeni olmadan düşünen bu özne, emeğin, yani üretici faaliyetin dışına nasıl taşıyıvermiştir kendisini? Kartezyen özneye emek sorusunu sorduğumuzda ortaya tuhaf bir durum çıkar. Gerçekliği *res extensa* ve *res cogitans* olarak bölünen özne için emek de fiziksel ve düşünsel olarak bölünmüştür. Bu açıdan "düşünüyorum" diyen özne bir faaliyetin öznesidir; ama emeği tinselleşmiştir yani kendi faaliyetinin zamansallığını yitirmiştir. Bu yüzden de emeği sadece *extensa* olarak kavramaya yazgılı kılar kendisini. Emek de zaman gibi mutlaklaştırılmış bir mekânın içeriğidir sadece. Kartezyen düşünce *cogitans* ile emeğin tarihsel olarak bölünmesini ifade eder; faaliyet olarak emek, düşüncenin içeriklerinden uzaklaştırılmıştır. Söz konusu olan, emeğin Descartes'ta bir düşünce

---

[467] Felsefenin, zamanın mekânsallaştırılmasına ilişkin modern vurgusu (Bergson) *res extensa*nın, zamansallığı yutmasına karşı bir itirazdır. Bu noktayı fark eden Antonio Negri, kapitalizmde zamanın ölçüye indirgenmesini engelleyen *aporia*lar içerisinde töz olarak zamanın nasıl belirdiğini ortaya koyduğu eseri *Devrimin Zamanı*'nda, zamanın mekânsallaştırılması ile aşkınlık arasındaki ilişkiyi gündeme getirir: "*Res extensa* olarak zaman kavramı içinde, her şey bütün ontolojik tutarlılığını zamandan uzaklaştıran ve böylece her tutarlılığı geçmişten ve gelecekten uzaklaştıran aşkın bir varlığın iktidarına dayanır." [Negri, A. (2003). *Devrimin Zamanı (ss. 202-203)*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı].

[468] Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy (s. 22)*. Çev. Michael Moriartry, New York: Oxford University Press.

nesnesi olarak alınıp alınmaması değildir; ama bizzat onun düşüncesinde, varlıkların üretimselliği olarak emeğin *cogitans* kipinde gölgelenmiş olmasıdır. Yani *potentia* olarak emek, *extensa* olarak mekanizme terk edilir. Böylece canlı varlıktaki bir kudret olmaktan çıkar, düşüncenin komutası altındaki maddeye kaydedilir. Oysa *cogito*nun emeği şüpheyle başlamıştır; ancak şüphe *cogito*nun *praxis*ini kurmadan terk edilir; meditasyon kapanır; tam keşfedilmek üzere olan emek ve zaman ilişkisi epistemolojik perdenin ardına fırlatılır. Modern özne zamansal otonomisini yitirerek dünyaya gelmiştir.[469]

Spinoza'da ise emek ve zaman ilişkisinin bambaşka bir resmini bulabiliriz. Artık karşımızdaki dünya, Doğa/Tanrı'nın üretimselliği olarak vardır; ama bu üretim, bir faaliyet olarak ürününden ayrılmaz. Bir başka deyişle her *modus*, *autopoiesis*[470] hâlindeki bir Doğa/Tanrı'nın ürünü ve faaliyetidir. Félix Guattari, makinesel analiz düzeyinde, *autopoiesis* kavramını, ürün ve üretim arasındaki düalizmi aşan bir üretimsellik modeli üzerinden geliştirir. Ben bunun Spinozacı Doğa/Tanrı'nın üretimsellik tarzı olduğunu düşünüyorum. İnsan-merkezci düşünme alışkanlığını paramparça edebilecek güçte bir felsefi devrim yapan Spinoza'nın düşüncesinde güç ile varlık arasına bir mesafe, bir temsil koyulamaz. *Modus*un *conatus*u aslında emek kavramının yani bir *potentia* olarak emeğin ilk öncülüdür. *Natura naturata* açısından insana ait olan bu güç, *Natura Naturans* açısından evrenin bir gücüdür. Süreye dâhil olan *modus* emeği bir *extensa* olarak kavrar, fakat *sub species aeternitatis* açısından bakıldığında emek, Doğa/Tanrı'nın *autopoietic* eylemi olarak sonsuz faaliyettir. İşte bu faaliyet alanı, ontolojik tecrit dediğimiz ve varolanları hem kendileriyle hem de diğerleriyle sınırlayan bakış açısını sarsabilecek güçtedir. Çünkü Spinoza'da töz, *extensa* ile *cogitans* arasındaki bölünmeyi ortadan kaldırır ve emek ile zamanı *ile*

---

[469] Çünkü onun zamanı töze aittir. Franz Brentano'nun açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, zaman burada töze mühürlemiştir: "Modern düşünürlere geçtiğimizde, Descartes'a göre zaman tözün bir sıfatıdır." [Brentano, F. (1988). *Philosophical Investigations on Space, Time ad Continuum (s. 35)*. Çev. Barry Smith. New York: Routledge]. Nasıl ki balmumunun değişen her niteliği, onun değişmeyen idesi karşısında bir ilinekse, meditasyonun mekânı olarak zaman da tözün aşkın sonsuzluğu karşısında bir ilinektir. Aşkınlık bilincinin kurulabilmesi için bu ayrım ve hiyerarşi elzemdir, tıpkı bu bilinci parçalamak için söz konusu ayrım ve hiyerarşinin ortadan kaldırılmasının elzem olması gibi.

[470] Guattari, F. (1992). *Chaosmosis (s. 34)*. Çev. Paul Bains ve Julian Pefanis. Indiana: Indiana University Press.

biçiminde düşünmeyi mümkün kılar. Burada *khronos, sub species aeternitatis* ile süre arasında paramparça olmuştur; *conatus, clinamen* olarak vücut bulmuştur. Buna karşın *khronos* felsefedeki egemenliğini ampirizmle yeniden kurar.

Hume, *khronos*u olaylar dizisi üzerinden kavrayarak, gerçeklikte işleyen bir *khronos* imgeler. Düşüncenin, nedensellik bağlantısını aslında zamanda ardışık iki olay üzerinden kurduğunu belirtirken, olaylar silsilesini *khronos*a tabi kılar. Verdiği ünlü bir örnekte şöyle der: Bir tahta parçasını ateşe attığımda zihnim onun ateşi söndüreceğini değil çoğaltacağını düşünmeye geçer. Düşüncenin nedenden sonuca bu geçişi aklın kendisinden kaynaklanmaz, kendi kaynağını alışkanlık ve deneyimden türetir.[471] Yani aklın doğruları ile olgusal doğrular arasındaki bölünme açısından *khronos*, olgusallık alanına kaydedilir. Alışkanlık, *khronos*un kronik yapısını gösterir. Böylece tekrar, olayın kendisinin tekrarı değil, ardışık olaylar silsilesinin tekrarıdır. Odunu ateşe attığım her seferde alevler odunu sarmış ve bu ardışıklık yüzünden bu iki olay arasında içsel ve ideal bir bağıntı olduğu sanılmıştır. Epistemolojik perdenin oluşumunda Hume'un görevi, olayı *khronos*a tabi kılmak olmuştur. Descartes herkezi bende tüketir, Spinoza onu Doğa'nın sonsuzluğunda yeniden keşfeder; ampirizmse herkezi deneyim alanında yeniden kaybeder.

Kant'ta zaman, artık insanın epistemolojik ufkuna bağlanmıştır. Ancak onun transandantal öznesi kendini bir şekilde zamanın, akışın ve değişimin dışına taşıyabilmiştir.[472] Ampirik öznenin üstüne doğru yaptığı bu tırmanışta transandantal özneye eşlik eden, sadece görünün formu olarak zaman ve mekân değildir. Şimdi *khronos*, deneyimin bir formu olarak ampirik özneyi kurar, onun mekânı egodadır; ama transandantal ego, zamana tabi değildir; kendisini tıpkı bir sayı gibi dışarı taşırır. Kendisi deneyimden gelmeyen ama deneyimi kuran zaman, insani bir nitelik kazanmıştır ama Kopernikçi Devrimin en zayıf noktası yine burasıdır. Çünkü zamanı insanlaştırırken zamandışı bir *ding an sich* varsaymak zorundadır. Aklın zamanı yoktur; görülerle anlama yetisi arasındaki sentezin zamanı vardır sadece. Kant'la

---

[471] Hume, D. (2004). *An Enquiry Concerning Human Understanding (s. 30)*. Mineola, New York: Dover Publications.

[472] Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason (*A479/B507, s. 504*)*. Çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing.

birlikte epistemolojik perde ikiye ayrılır.[473] Epistemolojik perdenin ikiye ayrılmasındaki merkezi olay *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *tözün, bir ilişki kategorisi olarak* belirlenmesidir. Modern felsefedeki bu olay, klasik töz kavramını yerinden etmiş, onu değişim karşısındaki bir süreklilik veya dayanıklılık olarak yeniden formüle etmiştir. Vittoro Morfino'nun açıkça belirttiği gibi Kant, töz kategorisini zamansal bir ilişkiye sokmuştur; ancak hemen ardından tözü, ardışıklık ve eşzamanlılık gibi zamansal ilişkilerinin belirlenmesinin olanaklılık koşulu olarak ortaya koymuştur. Burada iki nokta son derece dikkate değerdir. Birincisi Kant tözü değişme referansla belirler, yani tözü değişim ilişkisine açar; böylece töz, zamansız bir plandan çekilip, anlama yetisinin kurabileceği bir ilişkiye dönüşür. İkinci olarak, Kant'ın bakış açısından değişim ancak değişmez veya kalıcı ya da sürekli olana referansla ölçülebileceğinden, töz ilişkiselliğin zeminine oturur. İşte bu ikinci belirleme tözün mü ilişkisel kılındığı yoksa ilişkinin mi tözselleştirildiği konusunda bir belirsizlik yaratır. Bu noktada benim için önemli olan, özgür bir zamansallığın üzerindeki dogmalar şebekesi olan epistemolojik perdenin yırtılma ânında ortaya çıkan bir figür olan Kant'ın, hem zamanı homojenleştirerek hem de aklı zamansızlaştırarak perdeyi ikiye katlamış olmasıdır. Aslında ondan daha önce başlayan aklın hakikatleri ve olgunun hakikatleri arasındaki, fikirlerin ilişkileriyle olgu bağlamları arasındaki bölünme Kant'ta analitik ve sentetik olarak yeni bir düzeye sıçrar. Zaman sentetik alandadır; çünkü analitik olan zamandan ve faaliyetten muaftır. Açıktır ki Kant zamanı mekânsallaştırmadan formüle eder, ama Bergson'un dediği gibi zamanı homojen bir ortam biçiminde tasarladığı için, zamana içsel süreyi göz ardı eder.[474] Bu yüzden onun epistemolojisi *khronos*u homojen bir ortamda yeniden üretir. Hume'daki ardışık *khronos* artık homojen zamansal birimler hâlinde örgütlenir.

Komünal ontoloji, varlıkları homojen bir ortama hapseden yapıyı savuşturmak zorundadır; çünkü farkların ifade edilemediği yerde ontolojik bir tecrit vardır;

---

[473] Morfino, V. (2014). *Plural Temporality: Transindividuality and Aleatory Between Spinoza and Althusser (s. 54)*. Boston: Leiden.

[474] Bergson, H. (2001). *Time and Free Will (s. 232)*. Çev. F.L. Pogson. New York: Dover Publications.

khronos farkın kavramlarını tektipleştirir, komünal ontoloji ise onları çoğaltır ve çeşitlendirir. Bir özgür zamandan bahsedeceksek, zamanın *extensa* biçimindeki homojen kurgularından kopmamız gerekmektedir. Boş zaman bir *extensa*'dır, emek-zamanı da öyledir, aralarındaki fark nicelikseldir yani aralarında bir *doğa farkı* yoktur. Fakat özgür zaman ancak doğa farkı üzerinden kurulabilir, faaliyet üzerindeki tektipleştirici baskı kırılmadan bu farkı açığa çıkarmak mümkün değildir. Komünal ontolojinin ilk görevi işte bu baskıyı kaldırmak olacaktır. Bunu da Epikourosçu sapma dinamiği üzerinden gerçekleştirecektir. Bence özgür zaman mefhumu Karl Marx'ın canlı zaman ve canlı emek belirlemeleriyle ilişkili olarak yeniden düşünülebilir. Bu konuda modern özne felsefelerinden öğrendiğimiz en önemli şey, bu canlı zamanın, öznenin temsil kiplerinde nasıl ölü hâle getirildiğidir. Zaman, hareketin temsili olarak *khronos*ta öldürülmüştür;[475] sapmanın önemi işte buradadır; çünkü sapma ontolojik tecridin nasıl da imkânsız olduğunu ve ölü zamanın *praxis*te nasıl dirildiğini resmeder; işte bu diriliş *khronos*un zaferinin karşısındaki en büyük tehdittir. Ölü olan mekan tutandır, canlı olan ise mekanı zamana tabi kılan. İşte sapma dinamiği bu andan itibaren ikisi arasındaki keskin ayrımı silikleştiren ve ölü zamanın üzerindeki sermaye belirlenimlerini çözebilen bir

[475] Zamanı hareketin temsili olarak gören klasik felsefe anlayışının Kant'la birlikte büyük bir dönüşüm geçirdiğini kabul ediyoruz; fakat Kant'ta görünün formu olan *a priori* zaman tasarımı, bize yaşayan zamanın hiçbir içeriğini vermemekte ve özgür zamanın dinamik yönünü salt matematik bir zaman biçiminde sunmaktadır. Kant'ın farkı, Deleuze'ün vurguladığının aksine, zamanın harekete olan bağımlılığını sona erdirmesi değil, homojen zamanın asli tanımını ve *khronos*un sınırını sunmasıdır. Kant mekânı dışsal, zamanı ise içsel olarak kavramış ve zamanın mekânsallaştırılmasını önlemiş gibi görünebilir fakat transandantal özne ile ampirik özne arasındaki radikal ayrımı, hareketi ancak sabitliğe referansla kavrayan klasik bir şemayı sürdürmektedir. Bu da gösteriyor ki zamanın kavramındaki bir değişimin zorunlu koşullarından biri, Deleuze'ün önerdiğinin aksine, zamanı hareketten bağımsız düşünme olanağını yaratmak değil, hareketin kavramını değiştirmektir. Bunun için transandantal felsefenin koyduğu sınırların ötesine geçmek gerekir. Negri bir keresinde şöyle demişti: "Klasik felsefe geleneğinde, zamanın varlığın hareketsizliğinin hareketli imgesi olduğu yerde gerçekleşen budur. Bu gelenekte zaman böylece dışsal bir kiptir. Kendisini asla olay olarak asla bir "bu burada" olarak değil, yanılsama olarak ya da ölçü olarak sunar." [Negri, A. (2003). *Devrimin Zamanı (s. 187)*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı]. Zamanı içsel bir form olarak sunan Kant, bu gelenekten bir kopuşu başlatır fakat o da hareketli imge ile hareketsiz imgeyi ampirik ve transandantal olarak ayırır. Oysa analizimiz açısından yapılması gereken tam da Kant'ın bir başka ayrımını zamanın kavramına uygulamaktır. Yaşanan zamanın matematik yönüyle yaşayan zamanın dinamik yönünü ayırt edebilirsek ampirik ve transandantal özne ayrımlarına da iç-dış gibi kategorik ayrımlara da ihtiyacımız kalmaz. Yaşanan zaman herhangi bir zaman ekonomisine bağlı olarak örgütlenebilir, nicelenebilir ancak yaşayan zaman dinamiktir ve onu bir ekonomi içerisinde sentezlemek imkânsızdır. İşte bu ayrım yoluyla özgür zamanın kavramına bir adım daha yaklaşmış bulunuyoruz: Özgür zamanın *matematik* yönü olarak yaşanan zaman, özgür zamanın *dinamik* yönü olarak yaşayan zaman.

yaşam-zaman özdeşliğini düşünmenin olanaklılık koşullarını sağlamak üzere harekete geçirilebilir.

4.1.8. İkinci Çekiç Vuruşu

Şimdi ikinci çekiç vuruşunu vuracağımız tarihsellik sorununa geçebiliriz. Marx'ın ve Engels'in en temel itirazlarından birinin, Mantığın Şey'e, kavramın gerçekliğe dayatılması olduğu açıktır. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde, "Felsefi uğrağı, Şeyin Mantığı değil, ama Mantığın Şeyi oluşturuyor. Mantık devleti tanıtlamaya değil, tersine devlet Mantığı tanıtlamaya yarıyor" der.[476] Mantığın Şeyi, *praxis*'in tarihsel aşağılanmasının ifadesidir; *praxis*i *theoria*nın bir uyruğu ve uzantısı olarak görür. Şeyi mantığa uydurarak, oluşu perdeler. Böylece mantıksal kavramın tarihi olan iç tarih, reel gelişmelerin tarihi olan dış tarihi belirlemeye başlar.[477] Gerçek, kavrama borçlu hâle getirilir. İdeayı oluşturan öğeler, kendi başlarına varolamazlar, bu yüzden de tinsel bir borç içerisindedirler. Tekil kendi varoluş borcunu ödemek için, organik bütünün bir uğrağına dönüşür. Bir bakıma bir rehin vermedir bu; borcun tahsisi için tekilin, bütüne rehin verilmesidir. Marx'ın belirttiği gibi:

> Aile ve burjuva-sivil toplum devletin gerçek bölümlerini, istencin gerçek tinsel varoluşlarını, devletin varoluş biçimlerini oluşturur; devleti yapan aile ve burjuva-sivil toplumun ta kendileridir. Onlar etkin öğeyi oluştururlar. Buna karşılık Hegel'de, onlar gerçek İdea tarafından yapılır. Onları birleştiren ve onlardan bir devlet yapan onların kendi öz yaşamlarının evrimi değildir, tersine onları İdeanın içinden çıkaran İdeanın yaşam sürecidir; gerçekte onlar bu İdeanın sonluluğunu oluştururlar; onlar kendi varoluşlarını kendi tinlerinden başka bir tine borçludurlar.[478]

Tekilin varoluşu niçin tümele borçlandırılır? Çünkü tekilin otonom varoluşu, Mantığın uğraklarından biri kılınmadığı sürece, onun özerk planı kendini koruduğu sürece, Mantık kendini Şeye dayatamaz. Aile, sivil toplum ve hatta devletin kendisi

---

[476] Marx, K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (s. 29)*. Çev. Kenan Somer. 3. Baskı, Ankara: Sol.
[477] *A.g.e.*, s. 15.
[478] *A.g.e.*, s. 17.

bile dünya tinine borçludurlar.[479] Tekilin kendisini ifade edeceği alanı, onu daha genel bir sürecin uğrağı kılmadan, açabilmek istiyorum. Bunu emek ve zaman ilişkisinin toplumsallığı üzerinden yapmaya çalışacağım. Yani Marx'ta ve Engels'te tarih, toplumsallaşmış bir zaman kipinde açığa çıkacak. Bu bağlamda zamanın toplumsal belirleniminin Marx ve Engels'te açığa çıktığı düzlem, felsefede eşi benzeri görülmedik bir kırılma yaratmıştır. Çünkü zamanı toplumsal faaliyet sahasına çekerek, tarihi başlatan üretim eyleminin zamansallığını *praxis*te kurmuştur. Zaman ilk kez "toplumsallaşmış" zaman kavramı olarak belirir. Toplumsallaşmış zaman şimdi özgür zamanın içerikleriyle buluşmakta ve herkezin zamanını yeniden formüle etmektedir. Yani toplumsallaşmış insanın ve hatta toplumsallaşmış bireyin yarattığı sapma tarafından onto-politik bir kırılmayı tarih sahnesine çıkarmaktadır. Bu kırılma, tarihsel zamanı düşündüğümüz kavramları baştan aşağı dönüştürmeye muktedirdir. Zamanın "toplumsal" kavramı, tarihin artık toplumsal kuvvetlerce biçimlendirilen bir çatışma süreci olarak düşünülebilmesini mümkün kılar. Artık İdeanın organik birliği, üzerinde yükseldiği tekillerin tabiiyetiyle kurulamaz; tarih,

[479] Bu durumu ilk saptayan aslında Ludwig Feuerbach'tır. Ona göre Tinin mekânını onun zamanına tabi kılan Hegelci felsefi sistem, tarihsel bağımsızlığı olan momentlere mutlak olanın hareketi içerisinde mantıksal bir bağımsızlık vermemiştir. Böylece tekil güç birikimleri mutlak olanın hareketine tabi kılınmış ve Feuerbach'ın ifadesiyle "cüzi damlalar" hâline getirilmişlerdir: "Görüş biçimi, daha önce de değindiğimiz gibi, sadece zaman olan, uzamı dışlayan Hegelci felsefede ise bu durum farklıdır. Burada varoluşun özel tarihsel bir görünüşünün bütünlüğü, mutlaklığı yüklem olarak öne sürülmektedir. Böylece bağımsız varoluşlar olarak gelişim aşamaları sadece tarihsel bir anlama sahip olmakta, varlıklarını mutlak aşama içinde salt gölgeler, momentler, cüzi damlalar hâlinde sürdürmektedirler." [Feuerbach, L. (2012). "Hegelci Felsefenin Eleştirisi," *Geleceğin Felsefesi (s. 11-12)*. Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say]. Aslında Hegel'de zamana dair temel tasarım Tinin hareketine bağlanmıştır. Tin, kendi kavramına erişemediği sürece, zamansal aralığı, tarihsel bir arayış biçiminde sürdürmek zorundadır. Hegel derki: Kendini Kavram olarak bilen Kavramda, böylece, ânlar, kendi varlığa gelişi bu ânların hareketi olan *dolu* [ya da *tıka basa dolu*] bütünden önce belirirler. *Bilinçte* ise bütün, kavranmamış olsa da, ânlardan öncedir. Zaman, *orada* olan ve kendini bilince boş görü olarak sunan Kavramın kendisidir; bu sebeple Tin zorunlu olarak Zamanda belirir ve kendi saf Kavramını *yakalamadığı*, yani Zamanı feshetmediği sürece Zamanda belirir." [Hegel, G.W.F. (1977) *Phenomenology of Spirit (s. 487)*. Çev. A.V. Miller, New York: Oxford University Press]. O hâlde Tin için Zamanı feshetmek demek kendi kavramını yakalamak, ona ulaşmak, onun boş içeriğine tairhsel malzemeyi doldurmak demektir. Ancak sorulması gereken, Tinin bu serüveninde tekillerin zamanının nasıl dolayımlandığıdır. Feuerbach'ın vurgusunun önemli olduğunu düşünmemin sebebi, Hegelci sistemin mekânı tamamen dışladığını vurgulamasını değil, dolayımlanan tarihsel momentlerin cüzi damlalara dönüştüğünü tespit etmesidir. Tarihte önce gelen ânlar, Tinde bütün tarafından öncelenmektedirler; bu da Tinin serüveninin, zamanı kendi mekânı olarak kurma çabasına bir işarettir. Perde kalktığında kendisini gören Tin için tarihin sona erebileceğini ya da zamanın feshedilebileceğini düşünmek gerçekten de saçmadır. Hegel'de Tin zamanı feshedemez; çünkü o zaman dolayımlayabileceği hiçbir tekillik hiçbir tarihsel moment kalmayacaktır; bunun yerine Tin zamanı fetheder; kendi mekânı olarak. Hegel'de borç meselesinin kökeni budur.

üretici faaliyetin bir ürünü olarak zamanda ve zamanla oluşur. O hâlde tarih, materyalist bir temelde, üretici faaliyetin ve onun zamansallığının bir ürünüdür. Ne önceden belirlenmiş bir ereğe, ne de tamamen tesadüfi bir olumsallığa açıktır. Tarih maddi kuvvetlerin çatıştığı bir içkinlik düzlemidir[480] ve bu çatışmanın diyalektik yapısı, tarihsel bir son ve kapanmayı engeller. Peki, tarihsel zamanla neyi kast ediyoruz? Tarih, zamanın yabancılaşmış biçimi midir? Emeğin tarihselliği, mesela köle emeğinden proleterin emeğine dek yaşadığı değişimler bağlamında nasıl betimlenebilir? Tarihsel ilerleme düşüncesi Karl Marx ve Friedrich Engels açısından nasıl bir eleştirinin konusudur? Bu sorulara odaklanarak, sapmanın tarihte nasıl gerçekleşebileceğini, emek ve zamanın buradaki rolünü ve özgür zamanın tarihsel *khronos*la kavgasını gündeme getireceğiz.

Kuşkusuz ilerleme düşüncesinin eleştirisi bu noktada elzemdir. Marx'ı bütünüyle bu çizgiye ait görenler, ondaki tarihsel sapma dinamiklerini görmezden gelen gayri ciddi bir okuma yapmaktadırlar.[481] Bence Marx, ilerlemeye sıkı sıkıya sarılmış bir düşünürden ziyade, tarihsel *khronos*u kıran sapmanın örgütlenme mevki ve momentlerini ortaya koyan bir düşünürdür. Elbette Marx ve Engels, kapitalizmin, üretici güçlerin geliştirilmesi, emeğin toplumsallaşması gibi birçok ilerici yönü olduğunu gösterirler. Fakat bu, klasik bir ilerleme düşüncesiyle hareket ettikleri anlamına gelmez. Tam tersine tarihi materyalist bir temele oturtarak, ondaki başka olanakları araştırdıklarını gösterir; böylece *materyalist soybilim* projesinin öncüllerini verirler. Birinci çekiç darbesinin negatif görevi ontolojik tecridi kaldırmak pozitif göreviyse komünal bir ontoloji kurmaktır. İkinci çekiç darbesinin negatif görevi tarihi salt zorunluluklar alanı olarak kuran kronolojik tarihi ve ideanın

---

[480] Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II (ss. 254-255)*. Çev. B. Massumi. London: The Athlone Press.

[481] Hegelci mantık kategorilerini Marx'ın zamansallık çözümlemesinin merkezine oturttuğu için kimi noktalarda uzlaşamadığım Stavros Tombazos, bu ilerleme anlayışının Marx'a en yabancı fikir olduğunu söylemekte haklıdır. Fakat Tombazos, bu ilerleme anlayışını diyalektikle aşmaya çalışmakta, Massimiliano Tomba karşı-zamansallıkları burada devreye sokmakta ben ise *clinamen* perspektifini gündeme getirmekteyim. Tombazos'un önerisi ile hemfikir olmasam da saptaması ile hemfikirim: "Marx için insanlığın çizgisel ve aşamalı ilerlemesinden, ekonomik ilerlemeden doğrudan doğruya doğan bir toplumsal ilerleme fikrinden daha yabancı bir fikir yoktur." [Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital (s. 106)*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill].

tarihini bertaraf etmek, pozitif göreviyse materyalizmle soykütüğün güçlerini birleştirmektir. İşte bu pozitif görevin meyvesi olan materyalist soybilim, Marx'ın *Demokritos ve Epikouros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark'ta* üzerinde ısrarla durduğu, *fati foedera*yı kıran sapmanın tarihselliğini araştırmaktadır. Yani yazgının zincirlerini kıran güç, serbest zamanın, kullanılabilir zamanın ve boş zamanın örgütlenmesindeki krizi açığa çıkaran, aynı zamanda da özgür zamansallığı mümkün kılan güçtür. İşte burada zamanın bir tarihi vardır; çünkü o da tarihi üreten faaliyete içkin hâle gelir. Hem tarihi üretimsellikle ilişkilendirmek hem de ona aşkın kılınan kökenleri sökmek için materyalist bir soybilim projesi gereklidir. Bu proje, yabancılaşmanın tarihsel olarak üretildiği mevkileri açığa çıkaracak ve Marx'ın doktora tezinde ifade ettiği gibi "olanaklı olanın başka türlü de olabileceğini"[482] gösterecektir. Çünkü soybilim, bize doğal ve tarihdışı olarak sunulanın aslında tarihsel olarak üretildiğini gösterir; köken olduğu sanılanın nasıl da suni bir kurgu olduğunu ifşa eder. Fakat materyalist bir temele sahip olmadığı sürece, bu üretimin hangi maddi temellerde gerçekleştiğini kavrayamaz. Bu yüzden materyalizm ile soybilim yaratıcı bir sentez işleminin nesnesi olmalıdır. Aslında Marx, birçok yerde bu materyalist soykütüğün ilk çizgilerini verir. Mesela, mülkiyeti, emeğin soyut ve öznel özü olarak gören burjuva iktisatçıları, onu tarihüstü bir kategoriye dönüştürürler; oysa Marx için mülkiyet, en temelde, canlı emeğin nesnel koşullarının ondan ayrılarak nesneleşmiş emeğe ve de sermayenin organik bir parçasına dönüşmesini varsayar. O hâlde, emeğin, kendi nesnel koşullarına, ötekinin sermayesi olarak değil yine kendisinin koşulları olarak sahip olabildiği bir üretim ilişkisinde mülkiyetin varolması olanaksızdır. Marx'ın amacı ise "üretim ilişkilerinin gerçek tarihini" yazmaktır. İşte bu tarih yazımı, materyalist bir soybilim projesine açılır. Tarihüstü sanılan ekonomik kategorilerin nasıl oluştuğunu, hangi maddi güçlerle ilişki içerisinde üretildiğini göstermek için, onları "doğal" olmaktan çıkarır. Ancak amaç, tekilleri daha büyük bir organizmanın organı hâline getirerek, onların kendi öz yaşamlarını göz ardı etmek de değildir. Burada emek, zaman ve sermaye arasındaki

[482] Marx, K. (2009a). *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri (s. 62)*. Çev. Hüseyin Demirhan. 2. Baskı, Ankara: Sol.

tarihsel ilişkilerin incelenmesi gerekir. Kuşkusuz, boş zamanın, serbest zamanın ve kullanılabilir zamanın tarihsel olarak nasıl üretildiği bu araştırmanın temel meselelerinden biridir. Çünkü daha en başta belirttiğimiz gibi, özgür zaman, ancak boş zaman ile emek-zamanı arasındaki ayrımın ortadan kaldırılabilmesiyle mümkün olabilir. Ancak bu da yeterli değildir, aslında saptanması gereken daha temel bir mesele vardır. Özgür zaman, yaratılacak bir durum değildir; o, zamanın virtüel farkı olduğundan imkân kategorisiyle iç içedir. Bir başka deyişle özgür zamanın imkânı aslından çelişkili bir ifadedir; özgür zaman bizzat imkânın kendisidir. Dolayısıyla sermayenin zaman örgütlenmesi özgür zamanın bedeninde gerçekleşir. Şimdiye kadar toplumsal zamanın pay ve payda biçimindeki bölünmelerinin tamamı sınıflı toplumların üretim ilişkilerini kendisine referans aldı. Bu yüzden özgür zamanın virtüel yapısı ancak belirli hiyerarşik ilişkilere tabi kılınarak edimselleştirildi. Demek istediğimiz şey, her zaman ekonomisinin özgür zamanın bir edimselleşmesine tekabül ettiğidir. Oysa ekonomiye tabi olmayan herkezin zamanı, özgür zamanı virtüel düzeyde kavrayabilir. Bu da demek oluyor ki özgür zamanın belirli bir zaman ekonomisi içerisinde edimselleştirilmesi onun virtüel içeriğini tüketemediği gibi, toplumsal zamanı komünal bir paydaya taşıyamaz. Herkezin zamanında kimsenin bir payı yoktur ve hatta burada teleolojik ya da aksiyomatik düzeyde herhangi bir eşitlikten de söz edilemez. Çünkü bu düzeyde kurgulanan eşitlik yani payların eşitliği daima paydaların eşitsizliğini varsayar. Herkezin zamanı özgür zamanın hiyerarşik olmayan bir edimselleşmesi olarak düşünüldüğünde artık payı olmayan bir kolektif payda olarak herkez fikri belirir. Demek ki herkez ne hiçkimsenin ne de bazılarının mantıksal bütünleyenidir. Aksine herkez işgal edilmiş bedenini geri kazandığında, toplumsal zaman ortak bir paydayla kurulabilir. Bu ortak payda ise ne ücretli emeği ne de reaktif bir arzu varsayımını içerisinde taşır. Zamanın ortak paydası olarak herkez şimdi zamanın ekonomiye tabi olmayan bir kipini düşünceye getirmemiz için en önemli taşıyıcımızdır.

Herkes, herkez olarak tarihin sahnesine henüz çıkamamıştır. Bunun için sermayenin yeryüzü üzerindeki bütüncül baskısının ve sonsuz değerlenme eğiliminin kırılması gereklidir. Ancak özgür zamanın herkes kipinde edimselleştirilmesi bu yeterli

değildir. Tarihe çizgisel bir akış dayatan kuvvetleri muhafaza eden politik ekonomilerin imhası da gereklidir bunun için. Herkesin herkez olarak tarihte belirmesi sonluluk bilincine mahkûm edilmiş kolektif varlığın özgürleştirilmesidir. Felsefe bize "herkes"i yeniden düşünmek için bir ipucu verebilir. Ancak bunun için felsefenin boş zamanla ilişkisi sorunsallaştırılmalıdır. Köleci bir toplum olan Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkabilmesinin genel sebepleri arasında, toplumun efendilerinin elde ettiği boş zamanın en önemli faktörlerden biri olduğu sık sık tekrarlanır. Hatta mesela Platon'un *Symposium* diyalogunda sahnenin kuruluş evresinde, flavta çalarak ve şarap sunarak hizmet eden kadın kölelerin betimlendiği bir girizgâh ânına rastlarız. Bence felsefenin toplumsal olanaklılık koşullarından birinin boş zaman olduğu yargısı, felsefenin köle emeğine ve kadın emeğine dayalı eril bir sömürü tarzı olduğu yargısına tekabül eder. O hâlde felsefeyi üretenler efendiler değil, kölelerin ve kadınların emeğidir. Bu noktada hâkim gelenek ikili bir karşıtlık sistemini dayatır; *mito*sun kolektif zamanının karşısına *logo*sun bireysel zamanını çıkarır. Bence bu hatalı bir okumadır; çünkü *logos mito*stan asla kurtulamamıştır; bu yüzden de *differance*'ın damgasını taşır. *Mito*sta boş zaman yoktur; onun zamanı daima sonsuzluğa açılır, *logos* ise zamanın bölümlendiği ilk yasayı verir. İlk zaman ekonomisi *logo*stur. Eğer felsefe kölelerin emeğiyle yaratılan bir boş zamanı kendi önkoşulu olarak benimsemişse, bu benimsemeyi yıkacak olan hareket, özgür bir zamansallıkta bu köleci felsefenin sona ereceğini müjdeler. Ben boş zamanda üretilen felsefeyi reddediyorum; özgür zamanın kavramını düşüncede ve pratikte yaratacak ve en önemlisi de özgür zamanda ve onunla yaratılacak bir felsefi ufkun peşine düşmemiz gerektiğini düşünüyorum. Bu açıdan boş zamanı üretenin tarihsel olarak emek-gücü olduğunu söylediğimizde, burada kölenin ve proleterin emek-gücü arasındaki ayrımları gösterebilmemiz gerekir. Bütün varoluşuyla bir efendiye satılan köle, efendi için boş zaman üretir; fakat kölenin boş zamanı yoktur. Çünkü köle, Engels'in de açıkça belirttiği gibi "ancak bir kez satılır."[483] Ebediyen satılan köle şimdi burjuva felsefelerinin içerisinde kendi payını

[483] Engels, F. (2016). "Komünizmin İlkeleri," *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*. Çev. Muzaffer Erdost. 11. Baskı, Ankara: Sol.

talep etmektedir. Herkez, bütün karşıtlıkların kaldırıldığı bir ütopyayı değil; büütün çelişkilerin filizlendiği içkinlik düzlemini imler. Ben herkeztedir ancak orada kendini bir fark olarak kurabilir. Herkez bu yüzden iki anlamlıdır. Hem her bir tekili hem de bu tekillerin toplumsal zeminini inşa eder. Herkezin zamanını düşünmeye başladığımızda ikili karşıtlık sistemlerine takılmamız için bir sebep de kalmıyor ortada. Öte yandan herkez ne bir toplumsal formasyonla ne de tarihin herhangi bir ânı ya da dönemiyle ilgili bir kavram değil. Onun sınırlanmamış yönü burada son derece önem kazanıyor. Her dönemin ve her toplumsal formasyonun başka başka "herkez" tanımları var. Ancak herkes henüz herkez olarak tarihte görünmedi. Özgür zaman toplumu herkesin herkez olarak belirdiği bir toplumu müjdeliyor şimdi.

4.1.9. Üçüncü Çekiç Vuruşu

Son çekiç vuruşumuzu ise devrim kavramı etrafındaki dogmalara vurmak ve burada devrimci bir ontolojinin kurucu bir kavramı olarak gördüğümüz "sapma" kavramını geliştirmek istiyoruz. Burada devrimi *clinamen* olarak düşünmeyi öneriyoruz. Fakat bunu yapabilmek için ontolojide ve tarihte yapmak istediğimiz yıkım hareketini siyasal alandaki *khronos*a yönelik bir hamleyle birleştirmemiz gerekiyor. Şunu soralım: Devrim düşüncesini *khronos*a tercüme eden siyasal dogmaların asıl hedefi nedir? Gerçekten de *khronos*un zaferi siyasal alandaki kronolojik devrim anlayışıyla gelişiminin zirvesine çıkar. Devrim, artık iktidarın ele geçirilmesi ve tarihsel eksiğin kapatılmasından ibarettir. Devrim, bir boşluğu dolduracak, eksiği tamlayacak ereksel etkinlik olarak tasarlanır. Kısacası, devrimin dogmatik imgesi olarak *katharsis*tir bu. Toplumsal enerji birikir, patlar ve boşalır. Ama bu sürecin mantığını veren yine *khronos*tur. Bense devrimi bir *clinamen* olarak düşünmenin imkânını arıyorum. Ontolojide, varolanların başka türlü olabilmelerinin aralığını yaratan, olumsallığı mümkün kılan *clinamen*; tarihte, katı bir ilerlemenin tahakkümünü kıran tarihsel sapmadır ve şimdi siyasal alanda sürekli devrim fikri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz özgür zaman, ancak *clinamen* olarak devrimin yaratabileceği bir deneyim sahasındadır. Komünal ontoloji, materyalist soybilim ve *clinamen* olarak devrim kavramlarıyla gerçekleştirdiğimiz bu çekiç vuruşları işte bu noktada özgür zaman kavramı etrafında yoğunlaşır. Emeğin ve zamanın kapitalist örgütlenmesini

kırabilecek güçte bir devrim düşüncesi ancak yaratıcı bir sapma kavramıyla mümkündür. Ancak burada şunu ısrarla belirtmem gerekir ki sapma derken bir metafor kullanmıyorum. Benim bakış açımdan sapma bir *metafor* değil, kuvvetler alanını kuran *onto-politik-tarihsel operatördür*. Kavramların ve gerçeğin içinde büyüyen sapma, herhangi bir şeyin kendi içinde kapanmasını engelleyen dinamiktir. Bu bakımdan varolanları, "düzen" üzerinden değil, "sapma" üzerinden düşünebiliriz. Elbette bir kavram, onu düşünen öznenin düşünme biçimini değiştirmiyorsa, gerçeklikteki bir şeye tekabül etmiyor ve bir kuvvet olarak örgütlenemiyorsa bir sözcükten başka bir şey değildir. Belki de güçlü bir metafordur ama felsefede bir kavram yaratmanın anlamı, aynı anda bir etkileme ve etkilenme imkânı oluşturmak; düşünceye yeni yer-yurtlar açmak ve kimi zaman da hâkim düşünce sistemlerini yerinden etmektir. Bu zorlu uğraşa girerken, sapmanın yıkıcı ve yaratıcı öznelliğini vurgulamak istiyorum. Sapma kavramı, bu gücü içinde barındıran ve bu çalışma boyunca işleteceğim ana operatördür. O hâlde "düzen"i referans alarak sapmayı formüle edemeyiz. Onu kendi içinde düşünmeli ve ondan doğması muhtemel kaosları ve düzenleri düşünmeliyiz. Bir başka deyişle, sapma "düzenden sapma" değildir. Yani, varolan yerleşik yapının kendisini üretmesi için gerekli bir ilave değildir; *katharsis* olarak devrim değildir. Hâkim devrim kavramını yerle bir edecek güçteki diğer devrim düşüncesi, *sapma olarak devrimdir*; yani düzenden sapmayan tam tersine kendi düzenini kuran ve yeniden yıkma gücüne sahip olmayı sürdüren bir onto-politik-tarihsel kuvvettir. Bu nokta sermayenin yanı sıra devletin de zaman üzerindeki disiplini ve yönetim mantığıyla alakalıdır. Sapma olarak devrim, iktidarın bir biçiminin yerine bir başka biçimi formüle etmez aksine en temeldeki hiyerarşik düzenlemeye saldırır. O hâlde özgür zaman toplumu bölümünde yapacağımız tartışma devletin bir kavram ve gerçeklik olarak ortadan kaldırılmasını sermayenin ve değerin feshiyle iç içe düşünmek ve burada aşamalı bir yapıya sıkışmaktan kurtulmak zorundadır. *Benim bakış açıma göre insan, ancak, kendi esareti ve sefaletinin kaynağı olan (ücretli) emeği ortadan kaldırarak, onun kaynağındaki yaratıcı gücü kendisinin toplumsal ve siyasal özgürleşmesinin imkânı olarak praxisin özgür etkinliği biçiminde kurabildiği sürece; kendi esareti ve sefaletinin kaynağı*

olan (reaktif) arzuyu kendi bireysel varlığının bir mülkü değil de toplumsal arzu[484] *olarak tanıyıp onu kendi siyasal ve toplumsal özgürleşmesinin bir gücü olarak belirleyebildiğinde, sermayenin ve devletin düzeninden yaratıcı bir sapma gerçekleştirebilir ve bu sapma özgür zamanın izini herkez olarak herkes biçiminde oluşturabilir*. Herkezin ontolojisi için emek ile arzuyu niçin bir arada düşündüğümüz şimdi açık hâle geldi. Ücretli emeği ortadan kaldıran hamle, reaktif arzuyu da eşzamanlı olarak hedeflemek zorundadır. Tıpkı bunun gibi, sermayenin zamanını hedefleyen özgürleşme hareketinin devletin zaman üzerindeki baskı ve disiplinini hedeflemediği sürece *différance*ın hiyerarşik kullanımlarını engelleyemeyiz. O hâlde herkez hem sermayenin hem de devletin perdelediği bir komünal öznedir. Herkez olarak herkesi tarihin bütün toplumlarında ve toplumsal formasyonlarında bulabiliriz ancak onun kendini ifade ettiği çizgiler şiddetin tarihinden bağımsız değildir. Bu şiddet emek ile arzu üzerindeki tahakkümle büyük bir ortaklık taşımaktadır. Bir yandan Marx'ın "kanlı disiplin" dediği şiddet tarihiyle diğer yandan da "bedeni kemiren tarih"le iç içe geçmiştir. Herkesin herkez olarak kurulabilmesi için emeğin ücretli formlarının kırılması gerektiği açıktır. Ancak herkezin, arzunun reaktif kipleriyle ilişkisi felsefede pek de tartışılmış bir mesele değildir. Bunun bir sebebi arzunun toplumsal dışavurumlarının son derece ihmal edilmiş olmasından kaynaklanır.

Elbette burada Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unu yeniden hatırlamamız gerekiyor. Deleuze ve Guattari'nin projesinin en çarpıcı yönü, bizce, eksiklik ve ailesellik eksenine sıkıştırılan bilinçdışı arzu yatırımlarının, temsili bir tiyatro sahnesinden çekilerek üretimsel bir bilinçdışı modeline oturtulmasıdır. Böylece arzunun toplumsallığını düşünmek için yeni bir uzam açılır; arzunun toplumsallığı onun siyasal bir kuvvet olarak örgütlendiği sahayı betimleme olanağı verir. İhtiyaçlara ve eksik nesneye bağlanmış kodların çözülmesiyle, arzunun üretimselliğini düşünmek mümkün olur. Bu da bizi gereksinim ve tasarruf paradigmasının ötesine taşır. Arzunun politik ekonomisini düşünmeye çalışırken bu

[484] Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I (s. 54)*. Çev. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. London: The Athlone Press.

paradimaların eleştirisini yeniden gündeme getireceğiz. Toplumsal arzu düşüncesi, bireyin tatmin mekanizmasına indirgenmiş olan ereksel arzunun ve genel olarak geleneksel arzu mantığının iptalini gerektirir. Arzu, toplumsal bir kuvvet olarak, kitlelerin duygusal yatırımları içerisinde işbaşındadır; tıpkı emek gibi o da bir sömürü sürecinin parçasıdır; fakat tıpkı canlı emek gibi o da yeni bağlantılar kurma potansiyeli, ya da yazarların ifadesiyle *virtüelite* taşıyan makinesel bağlantı şebekeleri yaratır. Önemli olan, Hegel'in betimlediği şekliyle arzu ile emek arasındaki erteleme ilişkisinin bu kavramların toplumsal örgütlenme biçimlerinin bir sonucu olduğunu, onların doğalarından gelmediğini vurgulamaktır. Arzu ile emek arasındaki yeni bir ittifakın olanağı, özgür zaman tartışmamızın tam kalbinde yer almaktadır. Bu yüzden emek kadar arzuyu da politik ekonomi tartışmanın asli bir unsuru olarak görüyorum. Marx ve Engels'in gereksinim paradigmasına bağlı kaldıkları noktaları çözümleyerek arzu ile emeği yeni bir zamansallığın özgürleştirici kuvvetleri olarak düşünmeyi deneyeceğim. İşte o zaman, arzu ve emek birbirinin karşısına yabancılaşmış kuvvetler olarak çıkmaz ve zaman, emeği ölçmenin bir aracı değil, Marx'ın vurguladığı gibi *insanın gelişmesinin mekânı* olur.[485] O hâlde, özgür zaman, pozitif belirlenimi dâhilinde, serbest zamandan, kullanılabilir zamandan ve boş zamandan ayrılmalıdır. Sermaye, zamandan tasarruf ederek, insani gereksinimleri karşılamanın asgari yollarını arayarak tüm toplum için kullanılabilir zaman niceliğini çoğaltır.[486] Marx, sermayenin bu yönü üzerinde ısrarla durmakta, bir yönden, haklıdır. Çünkü üretici güçlerin tarihsel gelişimi, Malthusçu nüfus teorilerinin tutucu yaklaşımını çürütürcesine,[487] kullanılabilir zaman niceliğini toplumsal planda arttırmıştır. Bu tartışma ekseninde Marx, Malthus'un, doğanın çoğalma dizisi ile insanın nüfus artışı arasında kurduğu asimetrik bağlantıyı alaya alır. Malthus'a göre doğanın (mesela buğdayın) çoğalma tarzı aritmetikken insanınki geometriktir. Bu yüzden de kıt kaynaklar ve sonsuz ihtiyaçlar şeklindeki kapitalist aksiyomatiğin geliştirilmesinde Malthusçu iktisadi tutarsızlıkların önemli bir yeri

---

[485] Marx, K. (2009). "Ücret, Fiyat ve Kâr," *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 133)*. Çev. Sevim Belli, 8. Baskı, Ankara: Sol.
[486] Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft) (s. 307)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.
[487] *A.g.e.*, ss. 295-299.

vardır. Marx ise emeğin değer yaratıcı gücünün farkındadır; nasıl ki servetin kaynağında kapitalistin tasarrufu yoksa sefaletin kaynağında da kaynak yetersizliği yoktur. Hatta emeğin değer yaratıcı gücünü sahiplenen sermaye, bu yolla, tüm toplum için kullanılabilir-zaman fazlası sağlar ve hemen ardından da bu zamanı artı emek-zamanı olarak sömürür. Marx, Malthus'un aksiyomunun karşısına, üretim ilişkileri ekseninde sermaye ve emek ilişkilerini çıkarır. Sermaye bu kullanılabilir zaman niceliğini üretmekle kalmaz, onu derhal artı emeğe ve dolayısıyla artı emek-zamanına dönüştürür.[488] Değere yönelmiş sermayenin zamansallığında bu nokta son derece kritiktir; çünkü işçinin canlı varlığını sürdürebilmesi için çalışması gereken asgari süre olan gerekli emek-zamanını azaltmaya yönelen sermaye, değerlenebilmek için, artı emek-zamanına ihtiyaç duyar. Üretim sürecindeki bütün değerlenmelerin kaynağında işte bu artı emek-zamanı vardır; yani işçiden çalınan ya da ödenmeyen emek süresi. Marx, bunu sermayenin içkin bir çelişkisi olarak okur ve aslında, gereksinimler için gerekli-zamanın azaltılmasıyla birlikte toplum için kullanılabilir-zaman niceliğinin arttırıldığını gözlemler. Fakat bu niceliksel zaman yine de *khronos*a tabi değil midir? Marx ve Engels bu noktada niceliksel olanın niteliksel olana sıçrayacağı bir diyalektiği mi ummaktadırlar? İşte burası, Marx ve Engels'in *khronos*un sınırında durdukları fakat çok da ileri gitmeye cüret etmedikleri yerdir. Kuşkusuz onlar *khronos*un sınırını işaret etmişlerdir. Üretim ve dolaşım sürecinde, sermayenin *khronosu*nun nasıl işlediğini ve içsel çelişkilerini nasıl aştığını göstermişlerdir. Bunlara bir örnek olarak sermayenin üretim sürecinin yani sermayenin değerlenme sürecinin karşısına bir değerlenmeme süreci olarak çıkan dolaşım zamanıdır. Dolaşımdaki sermaye, artı emek-zamanını sömüremediği için değer kazanamaz; çünkü sermayenin tek değer kaynağı artı-emeğin kendisi ve onun zamansallığıdır. Ancak bu, üretim ve dolaşım arasındaki karşıtlığın sermayenin diyalektiğinde sentezlenebilmesini olanaksız kılmaz. Üretim ve dolaşım organik bir sermaye analitiğinde birbirlerini bütünlerler. Çelişki, bütüne sıçrar ve bütün çelişkiyi yutar. Aslında olumlayıcı bir özgür zaman düşüncesi bu tablonun içerisinde yer alamaz; çünkü tablo sermayenin *khronos*unun işleyiş biçimlerini göstermektedir. Bu

[488] *A.g.e.*, s. 307.

açıdan özgür zaman fikri bu tabloda ancak bir yaratıcı sapma olarak vardır. Fakat serbest zaman ancak "düzenden sapma" şeklinde belirlenir. Yani serbest zaman, her ne kadar komünist toplumda emek-zamanı ile boş zaman arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasının bir koşulu ve sonucu olmasına rağmen, negatif bir sapmadır ve bu yönüyle *kairos* ve *aion* için olumlayıcı bir içerik taşımaz.

Marx ve Engels'in sermayenin zamansal analitiğindeki içsel çelişkileri göstermede kat ettikleri yolu izledik, şimdi bu yolun gidebileceği başka patikaları araştıracağız. Bu patikalardan birinde özgür zaman karşımıza olumlayıcı bir içerikle çıkacak, arzunun ve emeğin yeni bir ittifakının olumlandığı bir biçimle. O hâlde bu tabloda iki şey görüyoruz: Birincisi, *khronos*un zaferinin tipolojisi ve topolojisi; ikincisi ise bu zaferi tersine çevirme kudretine sahip maddi ve kavramsal bir örüntü. Birincisi kavramların kendi yaşam öyküleri takip edilerek bulunabilir; ancak ikincisi bilinmeyen yollara girmeye cüret etmeyi gerektirir; bu yollarda karşılaşılabilecek uçurumlar, çıkmazlar ve toprak kaymalarına göğüs gerebilmeyi gerektirir. Buna teşebbüs etmek istiyorum. O hâlde şöyle soralım: Zamansal esaretin en simgesel kavramı hangisidir öyleyse? *Cogito*'mu, *Natura* mı, *ding an sich* mi, *Geist* mı, yoksa *Dasein*'ın bizzat kendisi mi? *Praxis*teki insanın zamansal esaretini *emek-zamanı* kavramından daha iyi anlatabilen bir başka kavram yoktur. Aslında burada iki kavramımız var. Bu iki kavramı birbirine bağlayan "-" işareti ne de korkunç bir birleşimin sembolüdür! İnsanın esaretinin bundan daha güçlü bir sembolü olabilir mi? Elbette, sadece fikirlerin ve sözcüklerin değil maddi tarihin, hiyerarşik bir geçmişin ürünüdür bu işaret. *Aion*un ve *kairos*un, *khronos*a tabi kılınmasının, emek ile arzunun ortak trajedisinin işaretidir. Ama şimdiye dek iktisatçılar ve Karl Marx ile Friedrich Engels dışında bu emek-zamanı kavramının temsil ettiği tarihsel trajediyi açığa çıkarmada düşünürlerin gözlerini kör eden ne olmuştur? Nasıl olur da kavramları ve bedenleriyle kendilerini içeren bu emek-zamanı kategorisini, yani içinde belirlendikleri asli kategoriyi göz ardı edebilmişlerdir? Kapitalizm koşulları altında yazan biri, sözcüklerini ve hatta yarattığı her yeni anlam tohumunu derhal kendi tarlasında niceliksel bir değer olarak yeşerten bu emek-zamanı aksiyomatiğini

deşifre etmeden, onun aldığı yeni biçimleri, onun muhtemel bir soykütüğü içerisinde çözümlemeden, yazdığı şeyi "değer" sorusuyla nasıl yüzleştirebilir?

Modern felsefeye zaman sorusunu sorduk ve *khronos*un zaferini, birtakım mukavemetlere rağmen, felsefede nasıl kurduğunu gördük. Elbette *khronos*a karşı mücadelenin felsefede oldukça önemli bir yeri vardır. Epikouros, Stoacılık, Dun Scotus, Spinoza, Bergson, Deleuze çizgisi bu mücadele hattının soykütüğünün birkaç bin yıllık izini bugüne dahi taşımaktadır. Ancak *praxis* düzeyindeki mücadele ve müdahale, Marx'ın bir terimini dönüştürerek kullanırsak, aşkınlık bilincinin pratik olarak yok edilmesini gerektirdiği anda, söz konusu düşünürlerin kavramları gerçeğin çölünde kaybolmaktadır. *Khronos*, ancak pratik düzeyde eleştirilebilir; ona karşı ve onun ötesine doğru bir mücadele ancak pratik olarak verilebilir. Bu yüzden Marx'ın ve Engels'in düşünce dizgelerindeki *praxis* kavramıyla, yukarıdaki mücadele hattı arasında onto-politik-tarihsel bağların kurulması gerektiğini düşünüyorum. Genel olarak emeğin ve zamanın toplumsal belirlenimlerini incelemek için yola koyulduğumuz anda, emeğin zamanla olan özel ilişkisini karşımızda buluruz; ama üzeri örtülü bir şekilde. Karşımızdaki sorun öncelikle Marx ve Engels'in emek-zamanı dedikleri ve meta formunda örgütlenen *aksiyomatiğin* araştırılmasını gerektiriyor. Ancak emeğin zamanla bağlantıları Marx ve Engels'in metinlerinde yer yer günışığına çıksa da, sermaye ile emeğin hangi zamansal kiplerde bölündüğü, bir *potentia* olarak emeğin zamansallığı, materyalist diyalektikte zamansallığın mümkün analizleri, Marx'ın "zaman ekonomisi"[489] dediği ve komünist düşünceye bütünüyle sirayet eden zaman mefhumunun açmazları ve elbette zamanın yabancılaşmış bir biçimi olarak tarihte işleyen zaman mefhumunun analizi hem yeterince merkezi bir konu olarak alınmamış hem de bu iki düşünürün metinlerinde kısmen örtük bir biçimde sergilenmiştir. Marx'ın ve Engels'in çok çeşitli zaman mefhumlarıyla çalıştığı aşikârdır. Marx ve Engels'teki zamansal kavram repertuarını ilk üç bölümde detaylı olarak ele aldık: Emek-zamanı, geçmiş-emek, boş zaman, toplumsal zaman, sermayenin zamanı, dolaşımın zamanı, çalışma zamanı, işgünü, artı-zaman, artı emek-zamanı ve hatta eksi-emek gibi kavramlardan oluşan bu

[489] *A.g.e.*, s. 167.

repertuar varlıkların üretimselliğine bağlanır. Ancak bu kavramların bir evrimi ve oluşum süreci vardır; onların metinden metine kullanım farklılıklarını göz önünde bulundurarak Marx'a ve Engels'e zaman felsefesinde bir yer açmak da mümkündür.[490] Mesela Peter Osborne, *Marx and the Philosophy of Time* adlı makalesinde Marx'ın zaman felsefesine katkısının ne olabileceğini soruşturur: Marx'ı zamansal kavramlarla okumanın onun düşüncesini yeniden inşa etmek için ne tür rollere bürünebileceğini araştırır. Osborne'ün bu kısa çalışması Marx'ın zaman sorunsalını belirlemek konusunda gerçekten de ufuk açıcıdır. Sadece Marx'ın değil, Postone, Negri ve Benjamin'in kurduğu zamansal çiftleri, Deleuze ve Guattari'nin zaman ve mekân örgütlenmelerine ilişkin bakış açılarıyla bir arada çözümler. Amaçlarımız açısından Osborne'ün sorusu önemli olmakla birlikte, toplumsal zaman kavramı eksenindeki bir sorgulama için pek ipucu sunmamaktadır. Marx'ı ve Engels'i zaman felsefesinde bir yere konumlandırmakla yetinmek istemiyorum, toplumsal zamanın emekle ilişkisi üzerinden özgür bir zamansallığın kavramını ele almak, emek ile arzuyu birbirinin karşısına koyan negatif kuvvetler haritasını bertaraf etmek ve zamanın güncel dünyadaki deneyimlenme biçimlerinin felsefi bir eleştirisini yapmak istiyorum. Şimdiye dek Marx'ın sermaye analizlerinden hareketle bir sınır-araştırması yapmayı yeğledik. Saptığımız bu patikada özgür zamanı herkezin zamanı biçiminde düşüneceğiz. Şimdi özgür zamanın kavramına ilişkin incelememizde herkez kavramının kullanım bağlamını çözümlemeye başlayabiliriz. Herkez olarak herkesi felsefe sahnesine çıkardığımızda karşımızda, bireyleşim, *haecceitas*, benzerlik, fark ve ortaklık gibi kimi büyük felsefe problemlerinin belirdiğini göreceğiz. Amacım kolektif zamanın bir fikrine özgür zaman biçiminde ulaşmak şu an için. Fakat herkezin vektörel karakterini de vurgulmalıyız bu noktada. Herkez, Latince *veho*nun tüm içeriğini taşır; herkez emek ile arzu arasındaki bölünmeye tabi değildir, bu yüzden özgür zamanın izini kendi bünyesinde bir virüs gibi taşır.

---

[490] Osborne, P. (2001). *Marx and Philosophy of Time*. [www.radicalphilosophyarchive.com/article/marx-and-the-philosophy-of-time] (Erişim Tarihi: 07.07.2018).

4.2. Herkezin Soykütüğü İçin Beş Adım

Özgür zamanın izlerini takip etmenin bir yolu, herkez kavramının zengin içeriği üzerindeki perdeyi kaldırmaktır. Peki, özgür zamanın niçin kendisini değil de izlerini gündeme getiriyoruz? Bu durum, bir yanıyla, özgür zamanın virtüelitesiyle ilgilidir. Söz konusu virtüelite, aynı anda hem kendisi hem de başkası olabilen bir varoluş katmanıdır. Bir bakıma Platon'un *Parmenides* diyaloğunda hiyerarşinin en altına fırlattığı çirkin ve kirli şeylerle aynı tabiattandır. Bu yüzden onun kendisi ve kavramı düşüncenin sınırlarının dışına kovulmuştur. Söz konusu izler ise hiyerarşinin en altında kalan varoluş tohumlarının, tüm tarihsel ve siyasi baskılamalara ve epistemolojik perdelemelere rağmen filizlenmesiyle oluşur. Onlar, ideası olmayan ama virtüelite içerisinde varolan oluşlardır. Özgür zamanın bir kavramı varsa, işte bu kavram, ideası olmayan varlıklar alanında, kendisi de belirlenimsiz kalan ve bu şekilde varolmakta direnen bir yeğinliğe karşılık gelir. Bence bu yeğinliğin izleri şimdi karşımızda "herkez" biçiminde çıkmaktadır. Yani herkez, özgür zamanın kendisinde cisimleştiği bir taşıyıcı olarak düşünülebilir. Eğer özgür zamanı araştırıyorsak yolumuz artık herkezin izlerini sürmek, onun kavramını araştırmak olmalıdır. Herkezin öyle bir kavramına ulaşmalıyız ki onun içerisinde hem zamanın ekonomiye olan tabiiyetini ortadan kaldıran bir eğilimi hem de arzu ile emeğin ortak trajedisine son vermeye muktedir bir güçler alaşımını bulabilelim. Öyleyse herkez üzerinden düşünmeye devam edelim. Onu serbest zamanın öznesi değil özgür zamanın *différance*ını taşıyan kolektif bir öznellik olarak görmeyi başarabilirsek, işte o zaman virtüelite meselesine de temas etmenin çeşitli yollarını bulabileceğiz. Felsefenin klasik sorusunu sorarak başlayalım: Herkez nedir? Soruyu "nedir"le mi yoksa "kimdir"le mi sormalıyız? Eğer soruyu "herkez kimdir?" biçiminde sorarsak başka, "herkez nedir?" diye sorarsak başka bir patikaya doğru ilerleriz. Ne'lik ile kim'lik burada iki farklı hattır. Peki, herkezin *ne* olduğuyla onun *kim* olduğu arasındaki temel fark nedir? Herkezi kim olarak sorarsak onu bir özne tasarımına oturtmamız kolaylaşır ama onu ne olarak sorarsak öncelikle kavramına ulaşmaya çalışırız. Aslında kim sorusu ile herkez arasında indirgenemez bir çatışma vardır; çünkü herkez, kim sorusunun yittiği düzlemi kuran anonim alandır. Biri sorar: Kim?

Diğerinin yanıtı: Herkez. Bu diyalogda tuhaf bir şey vardır. Kim sorusuna herkez biçiminde yanıt vermek gramatik olarak mümkün olsa da bireyleşim sorunu açısından bir açmaz yaratır. Hem bütün tekil ve çoğul şahıslar hem de bir dışsallık olarak Başka onun içerisinde gizlenir. Peki, bu anonim içkinlik alanı tüm tekillerin adlarını yutmakta mıdır? Yoksa onların doğumunun olanaklılık koşulunu mu meydana getirir? Ben ve Başka, herkezin içerisinde yer alabilir mi gerçekten de? Kim sorusunun gideceği patikalardan biri bu hatta oturur. Bu yoldan gitmeyi deneyelim ve daha sonra ne sorusuna dönelim.

Aslında "kim?" sorusuna odaklananlar, genellikle herkezi hiyerarşinin en altına yerleştirirler. Örneğin Heidegger'in herkeze olan nefretiyle *Dasein*'ı bir *kim* sorusunun parçası yapması arasında derin bir bağlantı vardır. Heidegger'e yönelik radikal eleştirileriyle, özellikle ölüm ve sonsuzluk sorunları konusundaki ufuk açıcı kavramlarıyla farklı bir çizgi yaratan Levinas da herkezi *il ya*'ya kapatır. Beni bireyleştirmek adına Heidegger ölümü, Levinas ise Başka'yı çağırır; fakat her ikisi de benin bireyleşimini herkezin üzerini örterek gerçekleştirir. Herkez kimdir bu durumda? Heidegger için lakırtıların, gürültünün, uslanmaz bir merakın ve şamatanın içine gömülüp kendinden kaçan, yani bir bakıma kent yaşamının gündelik telaşına batmış ve varoluş kaygılarından uzaklaşmaya çalışan, *onların dünyasındaki* belirsiz bir faildir. Herkez, onların benliğine aittir Heidegger'de.[491] Levinas içinse anonim alanda kalan ve kendi bireyleşmemi ona karşı kurmak zorunda olduğum, Başka'yı yutmak için her an tetikte bekleyen belirsiz bir kümedir. Herkez, çağdaş felsefenin katledilmiş bir figürüdür; ona verilen tek gerçeklik alanı gramatik özne olarak çoğulun temsilidir. Benim özgür zaman anlayışıma göre, herkez ne varoluş kaygısını bastırarak kendinden kaçan ve Dasein'ı otantik olmayan bir anlamsızlığa çağıran "onlar dünyası"na ne de Başka'yı yutmaya ve ben'i kimliksizleştirmeye hazır anonim bir varlıktır. Benim bakış açıma göre herkez, matematiksel olarak tüm elemanlarıyla aynı küme içindeki bir kümedir; etik ve politik olarak Diyonisos'un alaylarıdır; ontolojik açıdan ise farklanan tekrarın içkinlik planıdır. Bu açıdan onu

[491] Heidegger, M. (2008). *Being and Time (s. 313)*. Çev. John Macquairrie ve Edward Robinson. New York: Harperperennial.

kolektif zamanın taşıyıcısı olarak düşünebiliriz; onun kimliği sorusunun tek bir yanıtı vardır: Herkez olarak herkes, herkezin asıl kimliğidir. Çünkü herkes, henüz tarihte herkez biçiminde ortaya çıkamamıştır, o, ya bazıları tarafından ya da hiçkimse tarafından işgal edilmiştir. Bazılarının ve hiçkimsenin adı ve formu değişebilir ama herkez üzerindeki tarihsel ve siyasal baskının gerçekliği bu ad ve formun değişmesiyle ortadan kalkmaz. Asıl mesele bu adları ve formları ortadan kaldıracak hareketi izlemektir. Herkez üzerindeki baskı nereden geliyor öyleyse? Yanıtımız açıktır: Yaşam üzerindeki baskı nerden geliyorsa oradan. Emek ve arzu üzerindeki tahakküm nereden geliyorsa oradan. Genel olarak yaşam ile zamanı buluşturan matriksi değer-zaman özdeşliğine kapatan kuvvetten elbette.

Herkezi bir özne değil de bir sonsuz potansiyeller alanı, yani bir içkinlik planı olarak düşünürsek; bu alana egemen olmaya çalışan her şey bu tahakkümü, bu kapatmayı üretir. Aslında aşkınlık bilincini yaratan her şey, herkezi, bazılarına veya hiçkimseye mahkûm eder. Herkez kimdir? sorusu bir yanıyla böyle bir bağlama aittir; yani herkes, bazıları ve hiçkimse arasındaki ilişkilerin kurulduğu tarihsel bağlama aittir. Elbette bu bağlam modern felsefenin gelişimiyle Ben gibi bir figürasyonla, yirminci yüzyıl felsefesinin gelişimiyle de Başka gibi indirgenemez bir dışsallık veya tekillikle zenginleşmiştir. Ancak sorunun bir başka bağlamı daha vardır ve bu, soybilim meselesine açılır. Çünkü her dönemin kendine özgü sınırlarla belirlediği bir herkes tanımı vardır. Antik çağlar için herkes, ortaçağ için herkes değildir; yirmi birinci yüzyılda Suriye'deki herkes yirmi birinci yüzyılda Kanada'daki herkes değildir. İnsanların ortak bir "herkes" kavramı yokken, "herkez kimdir?" sorusunu sormanın bir çelişkisi de budur. Orwell'in *Hayvan Çiftliği*'ndeki o ünlü ifade bu soruya verilen gerçekçi bir yanıttır: "Bütün hayvanlar eşittir ama bazıları daha eşittir."[492] Demek ki bazıları tarafından işgal edilmemiş bir herkezi, hiçkimseye indirgenmemiş bir herkezi düşünceye getirirken bir taraftan da ortak bir herkez kavramının ana hatlarını gündeme almamız gerekmektedir. Fakat burada çok zorlu bir patika var karşımızda; çünkü önyargıların en büyüğü olan insan-merkezcilikle savaşmadan bu patikayı geçmek mümkün değildir.

[492] Orwell, G. (2001). *Hayvan Çiftliği (s. 46)*. Çev. Celal Üster. İstanbul: Can.

Herkezin insan olup olmadığıyla başlayalım. İşte tam burada kim sorusunun yerine ne sorusunu geçirebiliriz. Peki, neden *herkez* yerine *herşey* demiyoruz o zaman? Çünkü varlığı şeyleştirmek sapılabilecek en tehlikeli yol bence. Öyleyse bu yola sapmadan, "everone" olarak herkes ile "any-one" olarak herkezin ayrımını göstererek devam edebiliriz. "Any-one"daki "one"ı insan olarak düşünme saplantısından vazgeçebilirsek, burada, herkesin herkes olarak ortaya çıkması ifadesiyle kast ettiğim şey daha iyi anlaşılacaktır. "Everyone" daima, insanı; bir küme olarak insan teklerinin homojen bütününü çağırır, "any-one" ise tek tek her bireyi çağırır ancak buradaki bireyin ille de insan olması gerekmez. "One" herhangi bir tekili gösterebilir, herkez kavramı bu durumda tek tek varlıkların her birini "o" olarak gösterebilmeyi mümkün kılan içkinlik planı olur. Fakat burada bir ad sorunu doğmaktadır. Benim adım nasıl olur da herkez içerisinde yer alabilir. Oysa modern ben tam da herkeze olan karşıtlığı içerisinde kurulmuştur. Modern ben ile herkez arasındaki karşıtlığı nasıl kaldıracağız? Bunun için önce toplum felsefesini soyut birey kurgusundan kurtarmamız gerekir. Soyut birey, sahiplik üzerine kurulmuş bir modern özne tasarımıdır. Bu birey, kendi bireyliğini, kendini diğerlerinden tecrit ederek kurmuştur; onu, daha sonra bir ilişki varlığı olarak kodlamanın bu bağlamda hiçbir anlamı yoktur. Hatta özneler-arası düzlemi önerenler dahi, bireyi kuran tekillikler düzlemine nüfuz etmeden, bir başka deyişle bireyi kuran toplumsal kolektif güçleri düşünceye çağırmadan çözümlemelerine devam ettikleri takdirde, sahip-öznenin aşkın yargısından kurtulamazlar. Peki, Marx'ın "insan toplumu" tasavvurunda böyle bir çatışmayı aşmak mümkün müdür? Marx'ın toplum felsefesi ve komünizm fikri bakımından herkes ile ben arasındaki çatışmanın tahlili nasıl bir çerçeveye sahiptir?

Marx'ın Feuerbach üzerine onuncu tezini yeniden hatırlayalım: "Eski materyalizmin bakış açısı burjuva toplumdur, yeni materyalizmin ise insan toplumu, ya da toplumsallaşmış insanlıktır."[493] Marx, birey ile toplum arasında burjuva toplumunun kurduğu çatışmalı ilişkinin farkındadır; ancak buradaki çatışmayı ontik bir sahada

[493] Marx, K. (2010d). *Theses on Feuerbach (Original Version) (s. 14). Marx&Engels Collected Works: Volume 5, Marx and Engels (March 1845-August 1847)*. Çev. Clemens Dutt, W. Lough, C.P. Magill. Lawrence&Wishart.

çözümlemez. Aksine, çatışma sınıflar arası uzlaşmaz karşıtlıklar içerisinde kendi gelişim güzergâhını keşfeder; birey ile toplum ise kategorik bir çatışmanın içerisinde değildir. O hâlde azınlık ile çoğunluk arasında mıdır bu çatışma? Bir bakıma öyle görünür, fakat benim herkes kavramı üzerinden okumamın sonucu, asıl çatışma düzleminin bazıları ile herkes arasında olduğudur. Eski materyalizmin düşünce gücü bazılarının toplumsal tahakkümünü yansıtır; insan faaliyetinin pratik değiştirme gücünü ıskalar ve öznenin soyut kudretlerini ele geçirmeye çalışır. Marx'ın yeni materyalizmi ise bazıları tarafından kuşatılmış toplumsal zaman-mekânı, yaşam kaynakları ve üretim araçlarını herkeste yeniden konumlandırır. Bir başka deyişle yeni materyalizm, şey ile insan arasında burjuva toplumun yarattığı çelişkiyi ortadan kaldırmak gibi bir ufka sahiptir. İnsan sadece insanın tahakkümü altında değildir; burjuva toplumunda insan aynı zamanda şeyin otoritesine tabi kılınır, yani şeyleştirilir. Herkez, sadece bazıları tarafından işgal edilmiş değildir burjuva toplumunda; manzara bundan daha korkunçtur: *Herkez, herkes tarafından işgal edilmiş ve herşeye dönüştürülmüştür*. Yeni materyalizm, şey tarafından alıkonan insani güçleri serbest bırakmanın teorik ve pratik öncüllerini *praxis*te bulacaktır. Öyleyse herkezin açığa çıkarılabilmesi için iki yönlü bir yıkım hareketi gerçekleştirilmelidir. Bir yandan herkezi bazılarının tahakkümünden çıkarmak, onun üzerindeki burjuva kodları ekonomik, ahlaki ve siyasi olarak çözmek ve diğer yandan da herkezi, *herşeyin* dünyasından ayırt etmektir. Bu ikinci hareket Marx'ın Prometheusçu öncüllerle çözümlemeye çalıştığı anda, tam da kaçınmaya çalıştığı bir burjuva insan ideali tarafından engellendiği hattı oluşturur. Benim kast ettiğim hareket ise Prometheusçu insanın doğa üzerindeki eylemi değildir. Aslında Marx, kimi yazılarında doğa ile emek arasında kurduğu karşıtlıkları kaldırmaya ve doğa ile emeği iki üretici kudret olarak ilişkilendirmeye çalışmıştır.[494] Buna rağmen

[494] Marx'ın metinlerindeki bir gerilim ânı da Doğa ile emek arasındaki ilişkilerin kurulduğu eksende gerçekleşir. Marx'ın Prometheusçu insanı, emeği, Doğa üzerindeki bir müdahale olarak deneyimleyen bir epistemolojiye yerleşirken; Marx'ın ontopolitik bakış açısı Doğa ile emeği birbirinin karşısına koymayan bir bütünsellik üretir: "Doğa, işçi emeğinin içinde gerçekleştiği, işçinin içinde etkin olduğu, ona dayanarak ve onun aracılığıyla ürettiği maddedir (…). İnsanın fizik ve entelektüel yaşamının doğaya sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemek, doğanın kendi kendine sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemekten başka hiçbir anlama gelmez, çünkü insan doğanın bir parçasıdır." [Marx, K. ve Friedrich Engels (2015a). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi (ss. 431-435)*. Çev. Kenan

Prometheusçu insan, onun herkes tasarımının temelini kurmaya devam eder. Peki, yeni materyalizmin ufkundaki insan toplumu da bu Prometheusların toplumu olarak mı tahayyül edilmektedir? Eğer öyleyse serbest zaman ile özgür zaman arasındaki farkı korumaya çalışmamın bir diğer anlamı daha gün yüzüne çıkar: Herkesin herkez olarak tarihte görünebilmesi için sınıfları kaldırmak ve devleti sönümlendirmek yeterli olmayacaktır;[495] burjuva insan idealini kuran temel aksiyomatiği deşifre etmek, onun ahlaki ve siyasi özyıkımını hiç ertelemeden teşvik etmek, iktidar ilişkileri içerisinde öznelliğimizi anbean şekillendiren kanlı disiplini ortadan kaldıracak bir ivmeyi güçlendirmek ve kapitalist kendilik politikasının ötesine geçmek gereklidir. Tüm bu program açısından bakıldığında, serbest zaman, Prometheus'un kendisini olumsuzlayarak varlığını sürdürdüğü toplumsal zaman mantığının bir artığıdır şimdi. Üretici gücüyle doğanın karşısına çıkmış, nesne üzerinde kendi iradesini cisimleştirmiş ve en sonunda *praxis*in zenginliği içerisinde kendi ufkunu yitirmiştir. Serbest zamanın öznesi olan herkes, hâlâ tabi olduğu ekonomik rasyonalite gereği, kendi serbestisini toplumsal ihtiyaçlar ve

---

Somer. 5. Baskı, Ankara: Sol]. Burada insan adeta Doğanın bir kipi gibi sunulmuştur; o hâlde Prometheusçu epistemolojiyi ontopolitik bakış açısına tabi kılmamız gerekmektedir. Böylece insan emeğinin Doğa üzerindeki eylemi Doğanın kendi üzerindeki bir eylemi ve kendi içindeki bir modifikasyonu şeklinde anlaşılabilir. Marx'ı Spinoza'nın bir tilmizi hâline getiren şey işte bu Prometheusçu epistemolojinin monist töz anlayışına tabi kılınması olabilir.

[495] Maddi belirlenimlerle düşünsel belirlenimler arasında kusursuz bir örtüşme varsaydığımız sürece, burjuva ahlakının, bugünün öznellik politikalarının ufkuna nasıl egemen olduğunu göremeyiz. Öznelliklerin üretimi ile toplumsal maddi üretimi bir arada düşünmeyi öneren Lazzarato'nun tezi bu anlamda ufuk açıcıdır. Ancak benim vurgulamak istediğim şey, sınıfların ortadan kaldırılması ile ahlaki öznelliklerin biçimlenişi arasındaki tutarsızlığın çağdaş dünyanın hakikat politikasının bir yasası olduğudur. Mao'nun herkes üzerine şu ifadelerine yakından bakarak bu yasanın son derece yeni bir iktidar ilişkileri pratiğine ait olduğunu çıkarabiliriz: "Sınıflı toplumda, herkes, belli bir sınıfın üyesi olarak yaşar ve her düşünce biçimi, istisnasız, bir sınıfın damgasını taşır (…)"Sınıfsız bir toplumda, herkes, toplumun öbür üyeleri ile birlikte ortak çabaya katılır, onlarla belirli üretim ilişkilerine girer ve insanın maddi gereksinimlerini karşılamak için üretime katılır." [Çe-Tung, M. (2012). *Teori ve Pratik (s. 8)*. Çev. N. Solukçu. Ankara: Sol]. Mao'nun "herkes" kavramı açısından bakıldığında, kapitalist toplumda herkes, sınıflar arasındaki uzlaşmaz karşıtlıklarla belirlenen proleterlerin ve kapitalistlerin ve de ara sınıfların toplamıdır. Oysa komünist bir toplumda herkes, uzlaşmaz karşıtlıkların çözülmesine bağlı olarak doğmuş toplumsallaşmış insanlıktır. Çelişki, Mao'nun tezlerinde, tamamen ortadan kaybolan bir karşıtlık değildir; yaşamın diyalektiği çelişkiyi gelişmenin bir koşulu olarak yeniden ve yeniden üretir. Sözünü ettiğim yeni iktidar ilişkileri pratiği, maddi belirlenimler ile düşünsel belirlenimler arasındaki sapma oyununa dikkat çekmektedir. O hâlde herkesin öznelliğinin düğümlendiği mevkilerin analizi yapılmadan, tek başına, sınıf üzerinden bir herkes kurgusu yapmak yeterli olmayacaktır. Herkesin üzerindeki sınıfsal bağların çözüldüğü bir durumda onun üzerindeki ahlaki bağların da çözüldüğünü çıkarmak son derece aceleci bir yaklaşımdır. Herkez bu yüzden ancak *ahlaksız* bir biçimde tarihte görünebilir.

zorunluluklara göre düzenlemeye mahkûm hisseder. Bu sebeple Marx'ın komünist insanının üretici faaliyetiyle onun serbest zamanı, komünist zaman ekonomisinin rasyonalitesinde buluşmaya devam ederler. Şeyleşme ve bazılarının tahakkümü ortadan kaldırılmıştır ve komünal varlıkların kolektivitesi ortaya çıkarılmıştır; fakat bu tasarım içerisinde çok tuhaf bir durum ortaya çıkmıştır; *şimdi herkes, herkesin herkez olarak belirmesinin önünde bir engel hâline gelmiştir*. Bazılarının işgal ettiği yere herkesin bir kavramı yerleşmiş ve kavram kendisine yabancılaşmıştır. Bunu net bir biçimde görebilmek için bakacağımız nokta yeni materyalizmin ufku olduğu kadar bu ufkun kendisini burjuva insan tasarımına teslim ettiği andır. Bu an, zamanın *khronos*a ve toplumsal zamanının da herhangi bir ekonomik rasyonaliteye teslim edildiği andır. Hegelci bir terimle söylersek, Marx'ın düşüncesinde herkes, toplumsal üretim ilişkilerine içkin çelişkilerin, bazılarını ve hiçkimseyi yaratan maddi olanaklar alanını ortadan kaldıran bir öznesi ve aynı zamanda bu ortadan kaldırma sonucunda ortaya çıkacak olan bir başka öznellik olarak iki biçim alır. Proletarya birinci anlamıyla herkesin hammaddesidir; karşıtını ortadan kaldırarak kendisini de ortadan kaldırmaya muktedir olan tek sınıf olduğu için böyledir. Ancak proletaryanın kendisini olumsuzlayarak hammaddesini oluşturduğu herkes ile komünizmin ileriki süreçlerinde ortaya çıkacak olan herkes tasarımı arasında birtakım uyuşmazlıklar söz konudur. Hatta Marx'ın ünlü şiarında geçen herkes kavramının dahi farklı iki belirlemeye ve sınıra dayandığını görebiliriz: Marx'ın "herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimi kadar" ifadesinde iki farklı herkes kavramı vardır. Herkes herkesin karşısına sınır olarak çıkar şimdi. İşte karşımızda gerçek bir problem var şu an. Yeteneğine göre veren herkes ile gereksinimi kadar alan herkes aynı herkes kavramına mı gönderme yapar? Belki de bu ayrılık kaçınılmazdır. Marx'ın yeni materyalizmin ufkundaki insan toplumunda herkesin artık kapitalist toplumun herkesi olmayacağı açıktır; kapitalizmden kopuş süreci içerisinde ortaya çıkan devrimci öznelerin herkes kavramıyla komünist tahayyülü yaşatan herkesinin de bir ve aynı olması gerekmez. Ancak sorun daha temeldedir. Marx'a miras kalan kadim bir sorundur bu: Herkesin herkezle savaşı.[496] Elbette Marx, bu savaşı ortadan

[496] Savaş Ergül, *herkesin kendini herkes olarak* ortaya koymasının muhtemel sonuçlarına ve bu tez

boyunca geliştirdiğim argüman hattına ilişkin son derece kritik sorular sordu. Bu sorulardan beşi gerçekten de çarpıcıdır. Birinci soru "herkes olarak herkesin" bizzat kendi kendisinin ontolojik imhasına yol açıp açmayacağına ilişkindir. Herkes, herkes olarak gerçekleştiği takdirde, bütün kapanır ve süreç biter; kısacası devindirici kuvvet gerileyerek sonsuzluk dairesinin kapanmasına yol açar ve Açık Bütün kendini imha eder. Oysa herkez, en başından beri, ancak kendinden başka olabilen olarak, özdeşliğin prensiplerini aşındıran bir ontolojik operatör olarak ve Fark'ın tiranlığını engelleyip Mutlak'ın aygıtlarını bozan bir ajan olarak alınmıştır. Bu durumda onun kendisi olması hem mantıksal işlemler dizisinin hareketini sonlandırır hem de pratikteki tarihsel etkilerinin izini toplumsalın bedenine kaydetmesini imkânsız kılar. O hâlde herkesin *herkes olarak* açığa çıkması bir *tamlığa* ve bunun sonucunda herkesin ontolojik imhasına yol açarken, *herkesin herkez olarak* belirişi, farkı tekrarlayan bir *sapma* mantığına bağlanır. Fakat ontolojik imhanın ertelenmesini sağlayan *différance*ın buradaki izi, şimdi imhayı, sonsuz dairenin her yönüne paylaştırarak, gramatik öznenin tekil ve çoğul şahıslarına doğru geliştirir. Herkesin kendisi olması mümkün değildir, ancak herkez, herkese yeniden tercüme edilme riskiyle karşı karşıyadır. Burada imhanın tersine çevrildiğini gözlemlememiz gerekir. İmhanın dogmatik mantığı burada işlemez. Yok etme eylemi yok ettiği şeyle birlikte kendini de yok eder. Bu sebeple imha, yok etmekten ibaret değildir; yok ederken yok olmadır, tıpkı ortadan kaybolmak üzere ortaya çıkan bir zayıf fark gibi. Bu eylem kendi nesnesini koruyamadığı sürece kendini de koruyamaz. Herkez ise bütünlenemeyen bir Açık Bütündür ve toplumsalın heterotopyası biçiminde var olur; bir başka deyişle çoklukları homojen bir uzama çağırmaz ve dolayısıyla tamlanamaz. İkinci soru ise herkezin kavram öncesi bir düzeydeki belirişleriyle onun siyasal alandaki aktörlüğü arasındaki ilişkinin yapısına dairdir. Herkez toplumsal alanda nasıl gövde kazanacaktır? Bu kritik soruya bir ilk yanıt olarak şunu öne sürmek istiyorum: Herkezin buradaki "gövde kazanma" meselesinin bir ajanı olduğunu düşünme eğilimindeyim, yani herkez, toplumsal öbekleşmelerden biri ya da toplumsalın bir kutbu değildir; toplumsalı kuran bir öz ya da ilke de değildir. Herkezin siyasal aktörlüğünün en temel belirlenimi, onun, toplumsala hacim verme işlevidir. O hâlde herkez bir sentezleme operatörüdür fakat bu sentez daima sapmayla kurulur. Sapmanın bu kurucu işlevi ne baştan ne ortadan ne de sondan hareket eder, onun gerçekliği başlangıçları imkânsız kılar, sonları ve erekleri iptal eder. Sapma dinamiğinin tipolojik açılımı soru kipini değiştirir. Kim sorusuna yanıt aradığımızda karşımızda hiçkimse-bazıları-herkes üçlemesini bulabiliriz; ancak herkez bu soruya bir yanıt değildir. İlginç ama herkez bir problemdir ve buradaki kim sorusu ona sunulan bir çözüm önerisi olarak belirir. Demek ki kim sorusuna yanıt verdiğimiz her an, bir gramatik özneyi ya da siyasal aktörlüğü belirlemeye ihtiyaç duyarız, fakat herkezi bir problem olarak aldığımızda siyasal ile toplumsalın arasındaki heterojen bir vektörler sonsuzluğuyla karşılaşırız. Herkez, özgür zamanın taşıyıcısıdır dememizin sebebi bu sentezleme operasyonuyla daha da açık hale gelir, fakat buradaki taşıyıcıyı iki şekilde anlamamış mümkündür. İlki onun vektörel işlevine bağlıdır. Latince'de taşımak anlamına gelen *veho* fiilinden hareketle düşünürsek, özgür zamanın taşıyıcısı olarak herkez, herhangi bir *substance*la değil fiilin ilk anlamıyla taşıyıcıdır. Bir diğer deyişle, onun taşıyıcı olması bir dayanak veya töz olması, tözün bir sıfatı ya da öznenin bir yüklemi kendine mâl etmesi anlamına gelmez. İkinci anlamda ise herkez bir vücudun bir virüsü içerisinde barındırması ve yayması anlamında taşıyıcıdır. Bu anlamıyla, özgür zamanın taşıyıcısı olan herkes bir bulaşma rejimine aittir. Siyasalı toplumsala bulaştıran ajan ondan başkası değildir. Özgür zamana el koyulamamasının bir sebebi işte bu bulaşma işlemine bağlanmaktadır. Bu metin boyunca özgür zamanın iki yönü olan yaşayan zaman ve yaşanan zaman arasındaki ayrımı yaparken de bu bulaşma rejimini akılda tutmamız önemlidir. Diğer yandan sonlu olana sonsuzu aşılamaktan söz ederken metaforik bir düzeye kapılmaktan kurtulabilmemiz için de bulaşma işlevinin kritik önemini vurgulamamız gerekli görünmektedir. Bu bakımdan herkez, paradoksal bir görünüm arz eder ve üçüncü kritik sorunun bağlamı da burada ortaya çıkar. Matematiksel olarak herkez, tıpkı Badiou'nun toplumsalın mantığını sökmek için kullandığı paradokslarda göründüğü gibi, kendi kendisine kendisinin bir parçası olarak yaklaşabilen bir bütündür, Deleuzyen bir terimle Açık Bütündür. Böyle bir topolojide bütün-parça ilişkilerinin doğrusal ya da yatay formları geçersizdir. Çünkü ne bütün parçayı kapsayabilir durumdadır ne de parça bütüne ait olabilecek bir pozisyondadır. Kapsama ve ait olma ilişkilerinin tümden imha edildiği bir yerde, parça olmanın da bütün olmanın da anlamı değişmek zorundadır. Paradoksal yapı, en azından dil içerisinde, söylenmek istenenin söylenenin aksi

kaldıran çelişkinin hareketini takip etmiş ve komünal varlığın kolektivitesi olarak herkesi formüle etmeyi başarmıştır. Ancak bu meselenin soykütüğüne dair bir girişimde bulunmadan ve onu kuran temelleri gündeme getirmeden, herkezin özgür zamanı nasıl taşıdığını, ilksel birikimin kanlı yasalarından bugüne dek toplumsalın içerisinde varlığını nasıl sürdürdüğünü, isyan ve başkaldırıların yanı sıra tam da iktidar ilişkilerinin içerisinde bir kuvvet vektörü olarak kendini nasıl yeniden ürettiğini anlamamız olanaksızdır. Herkez, şimdi politik felsefenin bir sorunu olarak karşımızdadır. Eğer zaman üzerine bir kavga varsa, toplumsal zaman iktidar

---

olmasından doğan bir ironi gibi tanımlanabilir değildir. Paradoks, herkezin hem içermeyen hem de ait olmayan bir Açık Bütün olmasından kaynaklanır ve kendisini giderek işaretlenemeyen bir boşluk biçiminde göstermesinden ileri gelir. Açıkçası her belirlenim girişimine karşı bir belirlenimsizlik yüzeyi oluşturan bu tuhaf komünal öğe, olumsuzlamayı dahi kendi belirlenim dinamiğinin dışına taşırır. Bu belirlenimsizlik yüzeyi, her türlü belirlenime karşı bir ara bölge açmasaydı, çoklukların homojen bütünleriyle yetinebilir ve örneğin herkezi insan toplumları açısından düşünmekle sınırlayabilirdik kendimizi. Oysa karşımızda belirlenim ile belirlenimsizlik arasındaki diyalektiğe saldıran ve belirlenimsizliğin saflarına katılarak kaotik planlara açılabilen bir *nexus* vardır. Bu saptamaların ardından dördüncü soru olan tekillik meselesine geçebiliriz. Hiçkimse-bazıları-herkez üçlemesinde tekil bir tipolojik unsur yoktur. Peki, nerededir bu tipolojinin tekil öğesi? Ben, bu tekilliği taşıyabilir mi? Aslında burada kritik bir hamle yapma şansımız daha doğuyor. Gilles Deleuze gayri-şahsi bireyleşim süreçleri ve birey-öncesi tekillikler üzerinden geliştirdiği oluş felsefesi içerisinde anlam ile anlamsızı *com-possible* olarak düşünerek, anlamı önermenin dördüncü işlevi olarak belirler. Ancak dilde kendini gösteren ve herhangi bir özneye bağlanamayan ve failsiz bir fiil biçiminde yaşayan cisimsiz süreçler anlam ile anlamsızın oyununun kurucu parçalarını oluştururlar. Tüm bu oyunun gerçekleşmesini sağlayan tek-anlamlılık ilkesinin yanı sıra, kendilerini bu-oluş ve özgünlükler şeklinde sunan cisimsiz süreçler, cisimler arasındaki nedensel bağlara sızarlar ve anlamı önermenin dışına doğru taşırırlar. Deleuze'ün buradaki bir ifadesi herkez kavramının kavram öncesi bilinçdışına dair son derece önemli bir hamle yapmamız için bize bir fırsat sunar. Deleuze, anlam ile anlamsızın oyununda işleyen bu-oluş süreçlerinin ancak *dördüncü tekil şahıs* açısından mümkün olabileceğini gösterir, yani söyleyen-söylem-söylenen üçlüsünden ilki cisimsizleşerek özneyi askıya almıştır. Herkez ise *dördüncü çoğul şahıstır*; tümel-tikel-tekil öznelliklerin hepsi kendi gövdelerini onunla kazanırlar; yani doğan her öznellik formu onu dönüştürerek, onu belirli bir kipte örgütleyerek kendilerini örgütlerler. Fakat onun bir Açık Bütün olması, her öznellik formunu çakılı bulunduğu kipten çıkarma olanağı yaratır, bu düzeydeki her başkalaşım onun eşiklerindeki bir sıçramadır. Son soru ise özgür zamanın yaşayan içeriği ile yaşanan içeriği arasındaki ayrımdan hareketle yaşamın bizzat kendisine odaklanmıştır. Eğer yaşam-zaman özdeşliğinin karşısına değer-zaman özdeşliğinin çıktığını düşünüyorsak, burada es geçilemeyecek kritik bir soru olarak karşımızda şu devasa soruyu buluruz: Yaşam nedir? Yaşam hissedilendir, ancak emek ile arzu arasındaki karşıtlığı kaldırdığımızda, ancak oluşun üzerine çekilen epistemolojik perdeyi yırtıp attığımızda hissedilen kendini kavranan biçiminde sunabilir. Yaşamı bizzat onun kudretlerinden hareketle düşünen iki filozof özgür zaman araştırmamızın ve yaşam nedir sorusunun mihenk taşlarını oluşturuyorlar. Yaşam, güç istencidir diyen Nietzsche'den ve yaşamı *conatus* olarak anlayan Spinoza'dan söz ediyoruz. Yaşam, fiil olarak anladığımız emek ile arzuyu sentezleyen sonsuzluktur; biz bu sonsuzluğun iki kudretini biliyoruz: Arzulayan Emek ve Emekleyen Arzu. Yaşam, Emek ile Arzunun sonsuz sentezidir artık. Savaş Ergül'ün sorularının yanıtlanmak üzere değil çoğaltılmak üzere sorulduğu açıktır. Düşünce çoğalmaya yüz tuttuğunda sınırlar birer eşiğe dönüşür. Burada olmakta olan da budur. Yelkenimizi açtığımız o rüzgâr metnin kalbine uğrar, bir fırtına çıkar. Kaptan Ahab için sonsuzluk Moby Dick'ten başkası değildir şimdi.

ilişkilerinden münezzeh değilse, özgür zamanın taşıyıcısı olan bir herkezin günümüz felsefesi içerisinde kendisini göstermesine pek de şaşırmamalıyız.

Hobbes'a dönelim. Herkes herkezin karşısına ilk kez onun tasarımında savaşla çıkıyor ve bu savaş özgür zamanın izlerini taşıyor, yani *praxis*teki kuvvetleri farklılaştıran *différance*ı kendi bedenine damgalıyor. Bir de elbette herkesin kendiliği meselesi var, tüm bu çatışmaların bir kaynağı da bu kendiliğin nasıl tasarlandığıdır. Şimdi savaş hâlindeki herkez tasarımına geçelim.

4.2.1. *Omnum Bellum Contra Omnes*

Herkesin herkeze karşı savaşını nasıl düşünebiliriz? Bunun bir bakıma imkânsız olduğunu teslim etmemiz gerek. Ancak Thomas Hobbbes'un düşüncesi içerisinden bakıldığında, herkesin herkezle savaş hâlinde olduğu bu manzara, bize, doğa durumunun genel bir resmini sunar. Yine de bununla sınırlı değildir; sözleşme hâlinin kaynağındaki şiddet rejimini gösterir ve Leviathan'ın uyruklarının korkuları altında gizlenen herkezin kudretine dair bir gözlem mevkisi oluşturur. Herkez ontolojik olarak yok olmamıştır; sözleşmeyle girilen yeni durumda dahi savaş, örtük biçimde devam etmektedir. Hobbes'un doğa durumu tasviri bu bakımdan herkezi savaşın ortasında kurar fakat Leviathan'ı oluşturan güç devri içerisinde herkezi temsilen sakatlamış, hukuken kötürüm bırakmıştır. Şimdi Leviathan, herkezi yutmaya hazırlanan ancak bunun ontolojik olarak imkânsız olduğunu anlayan bir ucubedir. Herkezi temsil etmeye veya onu yok etmeye çalışan her şeyin başına gelen şeydir Leviathan. Peki, neden herkesin güçlerini devretmesi gerekmiştir? Bunun kaynağına inen Hobbes, herkesin herkezle savaş hâlinde olduğu, korku ve dehşet dolu bir doğa durumu manzarası sunar. Ben bu manzaranın gerçekliği veya tutarlılığıyla ilgilenmiyorum şu an, asıl meselem Hobbes'un herkez tasarımının kurucu bileşenlerini anlamak ve Marx'a kadar gelen bu kadim sorunun soybilimsel bir taslağını çıkarmaktır. Hobbes'un bizi bıraktığı kısır döngü şudur: Doğa durumu içerisinde kalındığı sürece herkes herkezle savaşmaya devam edecek ancak yine herkesin herhangi bir parçası diğerleri üzerinde egemen olamayacaktır. Herkes herkezi öldürecek ancak herkez üremeye ve kendini var etmeye devam edecektir.

Çünkü Hobbes'ta herkez, *conatus*un maddi bileşenini oluşturur. Tekil öldürülebilir, bireyler ve gruplar yok edilebilir fakat herkez ontolojik olarak kendi varlığında sebat etmektedir. Herkez burada yaşamın atılgan bir tasviridir ve bu yönüyle ne ahlaki ne de hukuki bir sfere bağlanamaz. Oysa Hobbes, buradaki tehlikeyi erkenden fark etmiştir; herkezin sınırsız arzusu adı konmamış bir şiddet rejiminin damgasını taşımaktadır. Elbette bu damganın teolojik olmadığı söylenemez ama asıl sorun doğa durumundaki güç eşitsizliklerinin sürekli ikame edilmesi sonucunda herkesin homojen yapısının korunmasıdır. Ağaçtaki aynı elmayı isteyen iki kişiden fiziken güçlü olan diğerini alt edecek ve elmayı elde edecektir. Sahip olmaya ve elde etmeye, tüketme ve yok etmeye yazgılı bu şiddet dolu insan varlığının bütününü düşündüğümüzde, savaşın boyutları hem tekiller hem tikeller hem de tümeller arasındadır; yani burada herkes sadece herkezle değil aynı zamanda herkes kendisiyle de savaş hâlindedir. Ancak bu savaş türü yok oluşa sürüklememektedir. Sadece bir sonu olmayan, zamanı ve mekânı kat etmekle yetinmeyip zamandan ve mekândan bağımsızlaşmış sürekli bir savaş hâlidir bu. Bu savaşın modern savaş kavramlarından farkı herhangi bir diplomasi veya barışla kesilmemesi, yani *ratio*nun hiçbir müdahalesinin olmadığı salt bilinçdışı bir alanda kalmasıdır. Oysa Hobbes için insan *ratio*yu kendi çıkarı ve esenliği için kullanmak zorundadır, o hâlde herkezi dizginleyecek ve savaşı zaman ile mekâna çakacak bir hamle yapılmak zorundadır; eğer bu hamle gerçekleşmezse herkez şiddet dolu varlığını sürdürecek ancak tekiller ve gruplar herkesin kurbanı olacaklardır.

Hobbes'un kurgusu, doğa durumunda tekilleri ve tekillerin basit kümelerini kurban eden herkese karşı, toplum durumunda herkesin kurban edilerek Leviathan'ın yaratılmasına dayanır. Oysa tüm bu süreç, savaşın sonlandırılmasına değil, belirli bir mekân ve zamanla sınırlanmasını sağlar. Herkez ontolojik olarak yok edilememiştir ama şimdi tekillerin emniyetini sağlayacak bir iktidar aygıtı kurulmuştur ve bu aygıt herkezin herkese verdiği ölüm korkusunu şimdi tam da herkesin kalbine salmaktadır. Leviathan, herkesin uyruklaştırılmasıdır ve bu yönüyle modern politik teoriler içerisinde ciddi bir kırılma noktası yaratır. Peki devredilen güç şimdi nasıl kullanılmaktadır? Herkez, kendi gücünü devrettiği anda herkez olmaya ve savaşmaya

devam edebilir mi? Hatta daha temelden bir soru soralım: Herkes kendi gücünü tümden devredebilir mi? İşte Marx'a doğru gelen kadim meselenin Hobbes'taki asıl ekseni budur. Eğer bu güç devri tamamen gerçekleşebilirse, herkezi artık uyruklardan ayırmanın bir anlamı yoktur. Bu da bize Marx'ın ilksel birikim sürecinde anlattığı damgalama ve disiplin prosedürlerini hatırlatır. Bu damgalar herkezin bedenine vurulmuştur, bunlar gerçek izlerdir ve şiddetin tarihini bugüne taşırlar. Tüm bu kanlı süreçler sonucunda insan, kapitalist çalışma rejimine, modern saatin zaman-disiplinine tabi kılınmıştır ancak herkez olarak varlığını hâlâ bir yüzey olarak, yani toplumsalın bedeni olarak korumaktadır. Hobbes'ta herkesi uyruklaştıran Leviathan değildir, *ratio*nun güç devrine hükmetmesi ve sürekli şiddetin *ratio*yu buna zorlaması karşısında Leviathan bir ucube olarak yaratılmıştır. O, korkunç bütündür; her parçasına aşkın olarak kurgulandığından, hiçkimsedir aslında. İşte herkez ile hiçkimse arasındaki ilk aşkınlık ilişkisi böyle kurulmuş ve bu da sermayenin hiçkimse biçimindeki aksiyomatik temeline soybilimsel bir sıçrayış yapmıştır. Devlet ile sermayenin hiçkimse oluşu, sadece bürokratik bir soğukluğun ve zalimliğin değil, *ratio*nun bir özelliğidir. Toplumsalın bedeni ona tabi kılındığı anda, modern egemen gelir ve toplumsal zamanı kendi mekânına çevirir. Şimdi herkesi uyruklaştıran hareket karşımızdadır: Herkesin zamanını Egemenin mekânına çeviren güçlerin devredilmesi, bu devri geri dönüşü olmayan bir teslimiyet olarak kurduğu sürece, Leviathan, onu sarsan büyük isyanlarla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü Despot, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin soybilimsel incelemelerinde de görülebileceği gibi, yeryüzünü kendi bedeninin bir uzantısı gibi kavrar ve hisseder. Böylece aslında kendisine devredilen tüm güçler onu bir canavara çevirmiştir; çünkü burada herhangi bir tekil varlığın kaldıramayacağı bir fazla, bir zenginlik bir ağırlık vardır. İşte Despot'un kendi izlerini bıraktığı bu toplumsal yüzey burada karşımıza herkez olarak çıkmaktadır; uyruklaştırıldığı anda kendisini var edecek gizli bir toplumsal kümelenme alanı oluşturan, fırsat bulduğunda Despot'a saldıran, isyancı bir herkez tasarımıdır bu.

Bir yanıyla Deleuze ve Guattari'nin göçebe savaş makinesi dedikleri dışsallıkla ortaklık kurar fakat ondan farklı olarak herkez hem devletin kapma aygıtlarıyla hem

de sermayenin değer aksiyomatiğiyle salt mitolojik ve tarihsel değil aynı zamanda güncel ve etik bir kavga içerisindedir ve bu kavga toplumsal zamanı kendi mekânı olarak kurmaya gelen her güçle hatta göçebe savaş makinesinin kendisiyle bile verilebilir. Çünkü savaş makinesi kendisini aslen mekânda kurar, elbette bu mekân çizgili, matematiksel mekân değildir, kaygan ve sınırsız bir mekândır oysa herkez kendisini zamanla ve zamanda kurar, yani anda ve sonsuzdaki bir açıklık olarak. Savaş makinesi kronolojik olmayan bir zamanı kendi kaygan mekânına yerleştirir, herkez ise tüm mekânsal tasarımları *aion* ve *kairos*la kuşanmış özgür zamana açar. Bu açıdan herkez, göçebe savaş makinesine radikal olarak dışsaldır; çünkü bu makine hiçkimseyle ittifak hâline girmektedir; herkez ise tüm bu kavgaların ve ittifakların altındaki dip akıntısıdır. O hâlde insana dair düşlenebilecek en tehlikeli şeylerden birini Hobbes düşlemiştir; herkesin herkezle savaşını düşünmek, teolojik ve mitolojik olandan çok daha korkunç bir tufanı çağırmak, bitimsiz bir savaşın korku ve dehşetini insan imgelemine saçmak anlamına gelir. Aslında yazar burada kendi yüzyılının korkularının ve dehşetinin hedefidir; kendini ve okurunu (artık bu noktada yazar ve okur değil de on yedinci yüzyılın savaş ve katliamlar içerisinde yıkıma uğrayan insanlarını düşünmeliyiz) bunlarla uyruklaştırır. Nereden gelir bu uyruklaştırma? Nasıl vücut bulur? Herkezi alt edecek bir güç ancak *ratio* ile Leviathan arasındaki ortaklıktan doğmuştur. Yasa ve yasak şimdi herkezin varlığına karşı işlemek zorundadır ama bu da savaşın asla sona ermediğini aksine yasal-hukuki sferlerde devam ettiğini gösterir. Hobbes'un dehası gerçek bir barışı kurmaya muktedir olmamasından kaynaklanır. Herkesin herkezle savaşı, Demeter'in lanetine benzer: Demeter'in kendi kendini yiyip bitirmeye mahkûm ettiği bir beden, şimdi kendi kendini yemekte ancak tüketememektedir. Her şeyi tüketen aç bir ağız kendi kendini yiyememektedir. Herkez işte bu tüketilemeyen lanetli bedendir. Peki, tüm bu laneti üzerinde taşıyan beden, toplum durumunda nasıl varolacaktır? Bir sözleşme onu dizginlemeye yetecek midir? Hobbes, sözleşmenin bu lanetli bedeni tek başına uyruklaştıramayacağının bilincindedir; bu yüzden Leviathan'ın korkunç ve dehşetli bedenini aşkınlık planında kurar. Herkesten alınan güçler artık geri verilmemek üzere Leviathan'a teslim edilmiştir. Şimdi şiddetin tarihi, onun tekelleşmesinin

tarihine dönüşür. İşte Marx'ın ilksel birikim sürecine ilişkin betimlemeleriyle herkesin uyruklaştırılmasının kesiştiği nokta burasıdır. Hobbes'un bir kurguyu kavramsallaştırmadığını, aksine kendi çağının korku ve dehşetini dizginleyecek bir otoritenin peşinde olduğunu düşünürsek şimdi onun kurmacası gerçeğin bir ifadesi olarak alınabilir ve böylece ilksel birikimde kanlı yasalara tabi kılınan herkezin öyküsünü anlatmaya aday bir egemenlik çözümlemesi olarak okunabilir. İlksel birikimde çalışma rejimine dâhil edilmek için bedeni damgalanan, işkence edilen serseriler, aylaklar, hırsızlar ve diğerleri herkesin heterojen kısımlarıdır. İlksel birikim bize bu heterojen çoklukların yüzyıllarca süren baskılarla nasıl işçileştirildiklerinin bir resmini sunar. Homojen bir öznellik kipi olarak işçi, yani klasik anlamıyla kas gücüne dayalı olarak kendi emek-gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayan toplumsal varlık, özgür zamanın izlerini silmeye teşebbüs eden korkunç bir tarihin ürünüdür. Genel bağlamları bakımından son derece farklı iki sorunsal olarak okunabilen ilksel birikim meselesi ve güç devrine dayalı egemenlik teorisinin, herkezin soykütüğünde kesişmesinin bir sebebi de bu ortak tarihtir. Bir başka deyişle arzunun ve emeğin ortak trajedisi bakımından kanlı disiplin süreci Leviathan'ı politik ekonominin sahasına çeker; çünkü onun ucubeliği lüksün ve sefaletin yarattığı tüm ucubeliklerin siyasal anlamını deşifre etmektedir. Sadece "zamana göre ücret" rejimini bile düşünmemiz bunu anlamak için yeterlidir. Çalışmayı kendi yaşamlarının belirleyici faaliyeti olarak kurmamış tüm halklar için zorunlu çalışmayı yerleştirmek, onu, ancak zaman disiplini içerisinde gerçekleştirmekle mümkün olabilmiştir. Herkez, özü gereği emekçi değildir. Bu yüzden onu emek-zamanının kişileşmiş bir biçimi olarak düşünemeyiz; tıpkı boş zamanın bir kişileşmesi veya cisimleşmesi olarak düşünemeyeceğimiz gibi. Herkez, özgür zamanın kadim izlerini bedeninde taşıyan toplumsal varlıklar öbeğidir. Herkez (özel ad olarak büyük harfle "H"), herkezten payını alır; buradaki ilk herkez kavramı her birimize ikincisi ise her birimizdeki herkeze gönderme yapar. Zaman disiplininin hedefi, özgür zamanın faaliyet olanaklarını eyleyen herkezi emekçiye dönüştürerek, emek-zamanı komutasını oluşturmaktır. Kapitalizmin doğumunun olanaklılık koşullarından biri, özgür zamanın güçlerini devrederek herkezten geri çekilen bu

insan kaynağının yaratılmasıdır. David Harvey'in gözlemleri bu tartışma hattını detaylı olarak saptamıştır. Marx'ın ilksel birikim üzerine tezlerinin tarihsel gücünün farkında olan Harvey disiplin aygıtını kapitalizmin zaman-mekânsal örgütlenmesiyle ilişkilendirerek emekçi öznelliğinin yaratılışıyla ilişkilendirir:

> Ortaçağda insanları ücretli emekçi yapmak çok zordu. Toprağı işleyerek geçinemezlerse serseri, dilenci, hatta soyguncu (Robin Hood) hâline geliyorlardı. Bu yüzden ücret ilişkisini düzenlemek için yasalar çıkarıldı, işgünü süresi arttırıldı, dilencilik ve serserilik suç hâline getirildi. Disiplin aygıtı fiilen halkı ücretli emekçi rolüne sokmak üzere yaratıldı.[497]

İşte burada halk olarak geçen kavram benim okumama göre herkezin soluk bir ifadesidir. Halk, herkezin bir bireyleşimidir ya da daha kesin bir dille söylersek halk, herkezin bir bireyleşmiş bir belirlenimidir. Halkın özgür zamanı olamaz, halk özgür zamanı taşıyamaz. Demek ki Marx'a kalan kadim sorun herkezin savaşım hâlindeki varlığının ontolojisidir. Halk bu ontolojik meseleyi tek başına kuşatamaz; halkın önce herkez olduğunu hatırlamalıyız. Bu açıdan serserilerin, soyguncuların işçileştirildiklerini söylemek yeterli değildir, aslında onları serseri ve soyguncu hâline getiren ilksel birikimin mülksüzleştirme sürecidir. Bir başka deyişle yaşam-zaman ilişkisinin Leviathan'ın sermaye kipinde ve sermayenin Despot biçimindeki saldırıları sonucu kırılmasıdır. Herkesin herkezle savaşının sonunda bir Robin Hood'un, bir William Wallace'ın, bir Şeyh Bedrettin'in doğması ise kaçınılmazdır. Çünkü toplumsal varlık, şimdi, isyancı güçlerini, bu isimleri anonimleştirerek harekete geçirmektedir. İşte bu anonimleşen isyan, siyaset felsefesinin yeni bir kavramı olan herkezle ifade edilmelidir. Leviathan'a devredilen güçler artık yıkıcı bir tarihsel dinamikle kenetlenerek ona karşı dönmektedir. Hobbes'un büyük dehası, doğa durumundan çıkardığı herkezi sürekli bir savaşın faili yaparak kendi egemenlik teorisini tam da savaşın ortasında temellendirmesidir. Hobbes, modern egemenin herkezi dizginlemek, onu sınırlandırmak ve mümkünse evcilleştirmek zorunda olduğunu biliyordu. Ama en büyük hatası da buradaydı. Doğa durumundan çıkartılan herkezin toplum durumunda uyruklaşacağını varsaymak, gücün geri dönüşü olmaksızın devredilebileceğini düşünerek Leviathan'ın bizzat kendisini kurban

[497] Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz (s. 164)*. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis.

etmişti. Modern egemen, herkezin taşıdığı özgür zamanı fethetmeye giriştiği anda, yani onu kendi mekânına dönüşmeye zorladığı anda, herkezin arkaik güçleri bir araya geldi ve Despot'un kollarını, kendi uzantısı sandığı yeryüzünün tüm hücrelerinden söküp attı. Modern iktidar ilişkileri içerisinde zamanı tutmak (bir başka deyişle zamanı *ratio*ya göre ayarlayarak onu mekânsallaştırmak) bu yüzden son derece tehlikelidir. Robin Hood'un oku bunu kanıtlamıştır; çünkü bu ok, adeta Zenon'un bütün paradokslarını bir özet gibi kendi içinde taşıyarak, zamana biçilen epistemolojik perdeyi yırtıp atan bir karşı hareket oluşturur. Eğer bir ilksel birikim varsa, bu sürece karşı harekete geçen çelişkinin taşıyıcıları da olacaktır. Ama bu kavga sadece tarihte değil hafızada, kolektif hafızanın oluşumunda da işbaşındadır. Herkez bu kavgaların tarafları olan akıntı ve karşı akıntının sahnesidir, yani dipteki akıntıdır. Yüzeyde kişiler ve özneler çatışır, onların bıraktığı tüm izler herkezin bedenine kazınmıştır. Şimdi S (Slave), V (Vagabond) ve R (Rogue) harflerini bedeninde taşıyan herkezin aynı bedende özgür zamanın izlerini taşıdığını da görebiliriz. Bu izler Leviathan'a devredilmemiştir.

4.2.2. Toplum Durumu ve Herkez

Rousseau ise doğa durumuna dair bambaşka bir tasavvura sahiptir. Herkezi savaş hâlinde kuran Hobbes'un düşüncesine karşı, Rousseau, herkezi, doğa durumunda verili bir kendilik ya da kümelenme olarak görmez. Çünkü doğa durumunda herkes yoktur; yalnızca kendi kendisinin eylemleri üzerinde eyleyen soylu vahşiler, yeryüzü coğrafyasının uzak kıyılarında birbirlerinden soyutlanmış hâlde ya da küçük gruplar biçiminde yaşarlar. Bu soylu vahşi imgesi üzerinde durabiliriz. Onun zamanı, kronolojik zamanla ilgisi olmayan donmuş, dondurulmuş bir zamandır. Bir bakıma mutlak zaman içerisinde ama coğrafi olarak bağlantısız biçimde yaşayan soylu vahşi, kendisini yalnızca kendi gözleriyle görür. Elbette, bir öteki olmadan, kendi benliğini yansıtacağı bir ayna olmadan, onun kendisinden nasıl bahsedileceği Rousseau'nun ele aldığı bir problem değildir. Bir başka deyişle, Rousseau, doğa durumunda, soylu vahşinin kendisini nasıl olup da ötekilerden bağımsız olarak kendi gözleriyle görebildiğini sorun etmez. Onun için mesele soylu vahşinin duygulanımlarını ifade eden *amour de soi*nın taşıdığı güç ve ihtiyaç, güç ve arzu simetrisidir. Bu simetri

ilkel varlığı kendi içinde bütünlüklü ve mutlak bir varoluş olarak muhafaza eder. Rousseau der ki "bu ilkel durumda güçle arzunun dengesi görülür ve insan mutsuz değildir. Potansiyel yetileri etkin olmaya başlar başlamaz, tüm yetilerin en etkini olan hayal gücü uyanır ve bu potansiyel yetilerin önüne geçer."[498] Bu ötekisiz varlık tasarımı, herkesin mutlakın alanında kurulamayacağını, aksine onun yaratılabilmesi için söz konusu simetrinin kırılması gerektiğini gösterir. Gücü ile arzuları, gücü ile ihtiyaçları denk olan bir varlığı kendisi olmaktan alıkoyabilecek bir şey yoktur. *Amour de soi*, işte böyle bir varlığın duygusal tabiatını tanımlar; soylu vahşi, kendisine bir Ego olarak âşık değildir. Kendisini kıyaslayabileceği, kendi güç ve ihtiyaçlarını kendisiyle birlikte ölçebileceği bir ötekiden yoksun olduğundan, kendisini başkasının gözünden değil sadece kendi gözünden görebilir. İşte onun benlik sevgisi de bu yüzden egoizme değil kendiyle olan özdeşliğini korumasına dayanır. Yani soylu vahşinin kendisiyle arasına girebilecek ne bir ahlaki yasa ne de bir öteki vardır. Hatta Deleuze açıkça "doğa durumu, içinde insanlığın birbirleriyle değil, şeylerle ilişkisi olduğu bir durumdur"[499] der ve soylu vahşinin bir diğeriyle karşılaşma olasılığının dahi bu ilişkinin yönü bakımından nasıl engellendiğini gösterir. Peki, bu yalnız ve mutlak öznellik kurgusu nasıl olur da parçalanabilir? Rousseau'nun hipotetik doğa durumu tasarımını kıran güç nereden gelmektedir? Burada bir aşkınlık yanılsamasına düşmez Rousseau. Bu nokta son derece önemlidir; insanları bir araya getiren, soylu vahşiyi bu mutlak öznellik planından çekip herkesin dünyasına çeken kudreti bizzat onun doğasında ve habitatında bulur.

Öncelikle Rousseau'nun herkez tasarımının ilk farkı, doğa durumunu bir savaş ve çatışma hâli olarak değil, mutlak ve sonsuz bir barış durumu olarak görmesinden gelir. Daha ilk eseri olan *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'den itibaren, Rousseau'nun, uygarlığın insanda yarattığı kültürel ve ahlaki tahribatı saptayarak yola çıkması ve çağının ilerleme fikriyle olan uyuşmazlıkları bu farkın bir diğer kaynağıdır. Gerçekten de Hobbes'ta görmediğimiz bir dekadans tezinin burada modern siyasal teorinin tam ortasına yerleştiğini, herkez kavramının da bu

[498] Rousseau, J.J. (2010). *Emile (s. 71)*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Kültür.
[499] Deleuze, G. (2004). *Desert Islands and Other Texts 1953-1974 (s. 52)*. Çev. Michael Taormina. Paris: Semiotext(e).

dekadanstan muaf olmadığını gösterir bize Rousseau. Bu dekadansın kaynakları ve sonuçları şimdi doğa durumundan toplum durumuna geçiş meselesinin önemli bir varyantıdır. Aslında herkesin verili olmayan, ancak soylu vahşinin evcilleştirilerek insana çevrilmesi sürecinde yaratılan bir temsil olduğu ekseni de bu hatta oturur. *Toplum Sözleşmesi*'nde doğa durumundan toplum durumuna geçişin, insanın yaratılma sürecinin olağanüstü betimlemeleriyle karşılaştığımız pasajlarda, soylu vahşiyi öldüren ve herkesi doğuranın yine bir güç ve hak devrine bağlandığını görürüz.[500] Ancak bu kez, haklarını ve gücünü devreden herkez değildir, hak ve güç devriyle yaratılan birlik herkesin tanımını verir. Yani Rousseau güç devrini Hobbes'un tam aksi istikamette işletir; Hobbes herkezin gücünü Leviathan'a verir ve bu durumda herkes kendi gücü üzerindeki hakkını yitiren uyruklarca işgal edilir, Rousseau ise soylu vahşinin *herşey* üzerindeki hakkını *herkese* devreder. Fakat şimdi bu herkes kavramı, tam da sonsuz barışın iptali üzerine kurulduğundan aslında bir ikinci güç devri daha gerçekleşmiştir. Genel İrade ve otorite herkesi temsil etmeye başlar. Oysa Hobbes'ta böyle bir temsil ilişkisi yoktur; herkes ile Leviathan'ın çatışması şiddetin toplumsal tekeli üzerindeki bir çatışmadır. Rousseau ise herkese devredilen güçleri Genel İrade biçiminde temsil ederek ikinci bir devir daha varsayar. Peki, buraya nasıl gelinmiştir? Doğa durumunu parçalayan kuvvetler soylu vahşiden neyi almış ve uygar insana neyi vermiştir?

İnsanın yitirdiği şey, sınırsız ve mutlak özgürlüğü, sınırsız ve mutlak masumiyetidir. *Amour de soi*yı ortadan kaldıran ivme bizzat insan varlığındaki bir kudretten, bir eğilimden gelmektedir. Rousseau buna, mükemmelleşebilme yetisi der ve bunun kaynağında da hayalgücünü görür. İşte uygar insanı "kesirli bir birlik"[501] hâline getiren, onu, yalnızca kendi kendisinin eylemleri üzerinde eyleyen, kendisini yalnızca kendi gözlerinden gören bir soylu vahşi olmaktan çıkaran temel eğilim, hayalgücünün güç ile arzu arasındaki mutlak bağı koparması, sonsuzluk belirlenimi altındaki kurgusal özneyi ötekine açmasıdır. Bu açıdan herkes, hayalgücünün bir ürünüdür; çünkü onun yaratılabilmesi için gücün arzuyu ya da arzunun gücü aşması

[500] Rousseau, J.J. (1994). *Discourse on Political Economy and The Social Contract (s. 71)*. Çev. Khristopher Betts. New York: Oxford University Press.
[501] Rousseau, J.J. (2010). *Emile (s. 8)*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Kültür.

ve böylece soylu vahşinin mutlak tecrit içerisindeki varlığının çelişkiye düşmesi gerekmiştir.[502] Hayalgücü, diğer hayvanlardan farklı olarak, insan varlığını gücünün yetmediği arzulara bağlar ve işte tam da bu yönelim, insanın, mutlak güç-arzu denklemini kırarak yerine sonsuz bir *mükemmelleşebilme* yetisini geçirmesini sağlar. Eğer bu içsel itki olmasaydı, hiçbir dışsal kuvvet, soylu vahşiyi doğa durumunda kopararak onu toplum durumuna tek başına geçiremezdir. Soylu vahşiyi olumsuzlayan yine onun içerisindeki bir kudrettir. İşte Rousseau'da herkezin ilk yaratılma bağlamı bu mükemmelleşebilme yetisine bağlanır. Ancak doğa durumundan toplum durumuna geçişte herkese verilen bu hak ve güçler alaşımı, herkesi homojen bir temsile hapseden bir Genel İrade tarafından yutulur. Şimdi kapışma Özel ile Genel arasındaki temsili-soyut güç merkezlerine bırakılmıştır. Oysa herkesin yaratılması ile ahlaki eşitsizliklerin yaratılması eşzamanlı gerçekleşir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş sürecinde fiziksel farklılıkların yerine ahlaki farklılıklar geçmiştir. İnsanlar arasındaki farklılıkların kaynağında Rousseau, fiziksel eşitsizliklerden ahlaki eşitsizliklere doğru bir geçişi bulgular. Aslında bu geçiş tam da mutlak gücün kırılarak yerine göreli güç ilişkilerinin geçişinin hikâyesidir.[503] Soylu vahşilerin bir ortak paydası yoktur; onlar doğanın mutlak paylarıdırlar. Oysa uygar insan kesirli bir varlık olarak bir ortak paydaya bağlıdırlar. İşte tam bu noktada, ortak paydayı herkez olarak kurma olanağına sahip olan Rousseau, bu olanağı Genel İradenin aşkınlığı içerisinde yitirir ve belki de büyük bir felsefi-siyasal devrimin birkaç yüzyıl ertelenmesine sebep olur. Elbette Rousseau'nun, Genel İradeye bırakılan hak ve güçlerin, bu genel iradenin temsilcileri tarafından kötüye

---

[502] *Clinamen*'in karşılaşma materyalizmindeki ontolojik ve siyasal izlerini araştıran Althusser'in, Epikouros, Machiavelli ve Spinoza'dan oluşan korosuna Rousseau'yu da eklemesi gerekirdi. Nasıl ki Machiavelli döneminin İtalyası birbirinden kopuk siyasal erklerin oluşturduğu bir atom yağmuru ise ve Machiavelli bu yağmurdan saparak yeniyi yaratacak olan atomların çarpışma düzlemini gözlemledi ve bu düzleme bizzat katıldıysa, Rousseau da bu atom yağmuruna denk düşen doğa durumunu ve sapmayı yaratan hayalgücünü gözlemlemiş ve Fransız Devrimi gibi bir tarihsel sapmanın öncü adımlarına katılmıştır. Bir sapmanın yeniyi ve beklenmedik olanı yaratacağını söyleyebiliriz, ancak bu yeni ve beklenmedik olanın herhangi bir ahlaki aksiyoma ya da değer ölçütüne göre değerlendirilebileceğini kesinlikle söyleyemeyiz. Bir soylu vahşi ile diğerinin karşılaşması olağanüstü bir durumdur, ancak bu durumun bir savaşa mı yoksa bir irade teslimine mi yol açacağı asla önceden kestirilemez.

[503] Rousseau, J.J. (1994a). *Discourse on Inequality (s. 25)*. Çev. Franklin Philip. New York: Oxford University Press.

kullanılmaları sonucunda; bir başka deyişle, Genel İradenin herkesin ortak çıkarına aykırı bir biçim alması, toplum üzerindeki genel bir eziyet ve baskı karşısında Rousseau'nun "direnme hakkı"nı gündeme getirmesinin özel bir önemi vardır. Ancak geri kazanılan hak ve güçler, yine devredilmek üzere alınır. Yani sözleşme, ancak bir diğer sözleşme için bozulabilir. Toplumsal sözleşmenin asıl madunu soylu vahşi değil, herkestir. Çünkü herkes, kendi toplumsal payda olma niteliğini, ancak bir baskı ve zulüm durumunda, ortak çıkarların yıkımı üzerine geri almaktadır. Oysa bu otorite biçiminde Genel olanın korunması için Özel olanı kurban etmekte bir sakınca yoktur. Sorun, herkesin toplumsal ortak payda olarak kurulamamasıdır. Hobbes, herkesin, toplumun ortak paydası olabileceğini düşünmüyordu ve bu yüzden toplumsal pay ve paydaları tek başına işgal eden bir Leviathan tasarladı; Rousseau ise herkesi geçici bir toplumsal ortak payda hâline getirerek, ona direnmekten başka çare bırakmamaktadır. Hobbes'ta sürekli isyan potansiyeli taşıyan herkez tasarımı, Rousseau'da ancak direnme hakkı içerisinde kendini gösterir. Hobbes herkezi uyruklaştıran bir sözleşmeyi hedefler, Rousseau ise herkezi yurttaş formuna hapseder. İşte Marx'a miras kalan kadim sorunun bir yanı da burada gizlidir. Burjuva toplumunun ideali olan özgür yurttaş ile Marx'ın insan toplumu olarak herkes arasındaki çatışmanın bir kaynağını burada buluruz. Yeni materyalizm şimdi kendi ufkunda direnme hakkına mahkûm edilen herkesi serbest bırakmak üzere harekete geçecektir. Aslında Rousseau, modern egemenin çelişkisini açıkça ortaya koymuş ve Marx'a herkes meselesini çözmenin bir ipucunu bırakmıştır. Direnme hakkı, toplumsal zamanı kendi mekânı olarak işgal eden modern egemene karşı herkesin bedeninin yüzeye çıkışına işaret eder. Elbette direnme sürekli ve bitimsiz değildir; ama yine de herkezin devredilmemiş bir gücüdür. Direnen ne soylu vahşi, ne insanlar ne de toplumdur; direnen sadece herkeztir. İşte herkez, bu hâliyle, yani direnen benliğiyle, ne bir uyruk ne de bir yurttaştır. Burjuva felsefesinin kendi ufkuna koyduğu yurttaşın arkasındaki suflördür. Marx, bu suflörü keşfetmiş ve onu serbest zamanın öznesi olarak sahneye çıkarmıştır. Bense onu özgür zamanın taşıyıcısı olarak görüyorum, kulaklarına fısıldadığı hiçbir figüre (halk, sınıf, özne, yurttaş, uyruk, madun) benzemeyen, arzunun ve emeğin ortak trajedisinin sahnesi olarak

görüyorum. Özgür zamanı taşıyan suflör şimdi kendi *différance*ını insan-merkezci olmayan güç ilişkileri içerisinde aramalıdır; çünkü onun direnme hakkı, ontolojik bir alandan, virtüelin edimsele direnişinden doğar. Nietzsche'deki kuvvetlerin çatışması açısından herkezin soykütüğü için bir adım daha atmalıyız. Herkez sürü müdür? Sürünün ahlakına ait köleci bir benlik tasarımı mıdır?

4.2.3. Sürü ve Herkez

Nietzsche'de herkez ilk bakışta sürüye ait gibi görünür. Herkez bu açıdan sürü ahlakının içerisinde kendini yitirmiş kalabalıklara, Zerdüşt'ün tiksindiği *pazaryeri sineklerine* karşılık gelir. Herkez, yaşamı alt eden köleci kuvvetlere, yaşamı ahlakın nesnesi yapan ve onu kendi yargılarının hedefi hâline getirerek aşağılayan çoğunluğun bilincine aittir. Herkeze yığın olarak bakılırsa, onu sürü biçiminde kavramak olağandır. Fakat Nietzsche ile birlikte her şey güç ilişkilerinin perspektifine oturmakta ve kendisini güç istencinin bir derecesi olarak sunmaktadır. Bu açıdan herkezin güç istenciyle ilişkisini sorun etmemiz gerekir. Güç istencinin bir cephesi olarak herkez nasıl vücut bulur? Bu meselenin çözümlenmesi için Nietzsche'de kuvvetlerin topolojisine bakmalıyız. Aktif kuvvetler ile reaktif kuvvetlerin ilişkilerini çözümleyerek başlayabiliriz. Eğer bir soybilim denemesi yapıyorsak herkezin kavramının verili olmadığını, iktidar ilişkilerinin dışında yer almadığını ve en önemlisi de zamandan münezzeh olmadığını vurgulamalıyız. O hâlde herkez, belirli bir güç birikiminin perspektifi olarak alınmalıdır. Ancak Nietzsche'de perspektifler, mutlak olanın karşısına göreli olanı çıkarmazlar, her güç derecesi yaşamla kurduğu ilişki, daha doğrusu yaşamı ifade edebilme gücü bakımından bir perspektife yerleşir. Bu açıdan aktif kuvvetler ile reaktif kuvvetler tarihsel bir kapışmanın sahnesini kurarlar.

Aktif kuvvetler, Nietzsche'de kendi yapabileceklerinin sınırlarına doğru giden, yaşamı olumlayan değerlerle temas eden güç dereceleridir. Aktif kuvvetlerin bir öznesi ve nesnesi yoktur; yani aktif kuvvet kendi sınırlarına doğru giden eylemin içerisinden doğan bir taşkınlıktır; bu taşkınlık özdeşliğin sahasını farklanmaya açar. Bu açıdan aktif kuvvet olumlamanın ilkesini verir, yani yaşamı olumlayan kuvvetleri

sınırsız bir ifade alanına çağırır. Reaktif kuvvet ise kendi eylemini aktif kuvvetleri sınırlayarak, onların eylemini olumsuzlayarak türetir. Bu sebeple reaktif kuvvetin kendi başına değer üretme yeteneği yoktur; o, kendi değerini ancak bir aktif kuvveti değersizleştirerek oluşturur. Aktif ile reaktifin bu savaşı, değerlerin tersine çevrildiği, kölenin tarihsel zaferini ilan ettiği dekadans çağını yaratmıştır. Sürü, bu analize göre, reaktif kuvvetlerin olumsuzlayıcı eylemlerini kendi ahlakı olarak tesis eden bir yığındır. Peki, bu ahlakın bileşenleri nasıl belirlenebilir? Nietzsche'deki simgesel ve figüratif çözümlemelerin hepsinde güç derecelerinin oluşturduğu perspektiflerin bir izi vardır. Örneğin kurbağa perspektifi olarak adlandırdığı güç derecesi, daima aşkın göklere bakan, kendi kurtuluşunu aşkın varlıklardan bekleyen, derinlikten yoksun bir yaşam yeğinliğidir. Bu perspektife yerleşen biri, onu hasta ve güçsüz bırakan şeyin tam da yaşamı bu alt dereceden arzulaması olduğunu unutmuştur; yapabileceği en iyi şey ise tekrar bir zemine konmak için sıçramaktır. Kurbağa perspektifinden bakan, kendisi küçük *olduğu* için her şeyin büyük *olduğunu* düşünür. Onun dünyası "olmak"tan ibarettir. Tıpkı bunun gibi, köle de kendi değerini ancak bir başkasının değersizliği üzerine kurar. Deleuze'ün bir ifadesiyle köle, "sen kötüsün öyleyse ben iyiyim" der. Reaktif kuvvetlerin sınırlama stratejilerinden biri işte bu olumsuzlamadır; değerin kaynağına olumsuzlamayı yerleştirmeleridir. Ama daha da derinde eylemin kendisini parçalamaya yönelik bir girişim söz konusudur. Reaktif kuvvet bir eylemi nasıl parçalar? Önce eylem ile eyleyeni ayırt eder ve kendi sınırına giden eylemi bir özne tasarımına tabi kılarak durdurur. İşte bu durdurma onun kendi varlığını kazanmasının koşuludur şimdi. Örneğin kartal ile kuzu arasındaki ilişkiye bakan köle, kartalı kendi eyleminden ayrı bir linguistik ve ahlaki özne hâline getirerek onu bir ahlaki değer yargısının nesnesi hâline getirir. Köle, kartalı, kuzuyu kaptığı için suçlamaktadır; oysa bunu yapabilmesi için linguistik özne ile ahlaki özne arasındaki senkronizasyonu sağlaması gereklidir, ahlaki bir olayı var edebilmek için olayların ahlaki yorumları olduğu gerçeğini örtbas etmelidir. Köle, içerisinden seslendiği perspektifi evrensel ve doğal bir hakikat olarak sunar. Kartalı, kuzuyu kapma eyleminden ayrı, bağımsız ve aşkın bir varoluşmuş gibi temsil ederek, onun eylemini ahlakın, vicdanın ve suçluluğun merkezine oturtur. İşte Nietzsche'nin

failsiz bir fiil üzerinde ısrar etmesinin bir sebebi de buradadır. Eylemi parçalayan reaktif kuvvet, yarattığı ahlaki dünyanın yasalarını şimdi kendi kendisinden taşan tüm Diyonisosçu güçlere aşılamak zorundadır ve bunun için de en tehlikeli silahlarını, yani ideolojileri kullanır. İşte soybilim burada devreye girmekte, yaşama aşkın bir hakikat olarak konumlandırılan her değeri kendi tarihselliğiyle yüzleştirmektedir. Deleuze'ün okumasına göre soybilim ikili bir işlem sergilemektedir; bir yandan *değerin kökenini* diğer yandan da *kökenin değerini* sorgulamakta, güç dereceleri ile perspektifler, eylemler ile kapasiteler arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Bu soybilim bakımından herkez kavramının kökeni ve değeri nasıl yorumlanabilir? İlk bakışta sürüye ait gibi görünen herkez, aslında tam da sürü biçiminde edimselleştirilmiş, sürü tarafından zapt edilmiş taşkın kuvvetler alaşımı olarak görülebilir. Ancak buradaki herkez kavramı, tümel olumsuzlamanın karşısına tümel olumlama olarak çıkan herkes olmadığı gibi tikel olumlamayı aşan bir herkes de değildir. Yani herkez, mantıksal bağlarından çözülmüş ve hatta bu mantıksal bağlar kurulmadan önce yaşamın ifade edici güçlerine bağlanmış olan Diyonisosçu taşkınlıktır. Onun üzerindeki her edim, ona bir form vermeye çalışır; Apollonca olan her edim onu belirli bir kipte sınırlar. Ancak burada Apollonca olan gücün imgesi sakatlamıştır; Nietzsche'nin ifade ettiği gibi o, artık Sokrates öncesi düşüncenin Diyonisos-Apollon çatışmasının, uzlaşmaz bir parçası değil; sınırlama edimini kendisi için bir varoluş koşulu hâline getirmiş olumsuzlamadır. Herkez, sürünün içerisinde dahi direnmektedir; çünkü Nietzsche'nin bireyleşim ilkesinin tek dayanağı odur. Eğer bir bireyleşim süreci gerçekleşiyorsa, bu herkezin bedeninde varolur. Bu yanıyla her dalga, dalgası olduğu okyanusa, yani herkezin bedenine kopmaz biçimde bağlıdır. Asıl mesele herkezin nasıl bireyleşeceğidir. Bireyleşim ilkesi, şimdiye dek yanlış biçimde, herkezin ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmıştır. Oysa okyanustaki bir dalga, okyanusun bir bireyleşimidir ve nasıl ki dalga yeniden okyanusa dönüyorsa, bireyleşmiş varoluş da en sonunda herkeze geri döner. O hâlde sürü, herkezin bir bireyleşme biçimi olarak, tam da onun bedeninde ve ona karşı değerleri cisimleştirir. Sürü, herkezi absorbe eder ve onun yaratıcı, taşkın güçlerini dizginler. Eğer herkez kavramını eyleminden ayrı bir özne veya yığın olarak

görmeye son verebilirsek, onu yaşamın yaratıcı güçlerinin taşkın bir eylemi olarak görebilirsek, Marx'a kalan kadim soruyu yeniden formüle etmek için Nietzsche ile birlikte yürümeye devam edebiliriz. Neydi Marx'a kadar gelen bu soru? Herkesi herkez olarak nasıl düşünebiliriz? Onu sürü, halk, çokluk, sınıf biçiminde ele almak yalnızca edimsele bakmak anlamına gelir. Ama daha önce de vurguladığımız gibi, virtüel olan edimsel tarafından işgal edilmeye direnmekte, ona indirgenmeye razı olmamaktadır. Marx, herkesi, serbest zamanın öznesi yapar, komünal hayatın bir paydaşıdır o. Bu açıdan hem insana mühürlenmiş hem de bir zaman ekonomisinin parçası hâline gelmiştir. Elbette Marx, ekonomi dışı bir olgudan da söz eder, insanın kendi hayatını üretmek için zamanının tamamını çalışmak zorunda olmaması olgusu ona ekonomi dışı bir olgu olarak görünür. Fakat yine de burada varsayılan zaman fazlasının olanaklılık koşulu gerekli-zaman olmaya devam eder. Yani ekonomik faaliyetin örgütlenmesi, ekonomi-dışı faaliyetin örgütlenebilmesi için yine zorunlu koşuldur; bu yüzden de ufuktaki en özgür şey serbest zaman gibi görünür. İnsan, onun içerisinde kendi yetilerini geliştirecek ve varlığını herhangi bir faaliyet tarzıyla özdeşleştirmeden, arzu ile ihtiyaç arasındaki çelişkiyi aşacaktır. Ben burada farklı bir yola sapmak ve herkezin sözünü ettiğimiz öznesiz taşkınlık olarak kavramını Nietzsche'nin ebedi dönüş fikriyle birlikte yeniden düşünmek istiyorum. Benim açımdan herkezi bu farklı bağlamda yeniden düşünmek, aslında Georges Bataille'ın "kaynama noktasındaki özne" dediği bakış açısıyla hareket etmek ve kozmolojik anlamdaki genel ekonomiyi arka planda konuşturmak anlamına da geliyor. Kaynakların ve ihtiyaçların dengesini gözeten, burjuva politik ekonomisine dayalı bir anlayışının yerine, ontolojik bir politik ekonomiyi düşünmek ve herkezi burada kendi kavramıyla ilişkilendirmek gibi tuhaf bir girişimim olacak. Kozmolojik ve ontolojik bir politik ekonomi fikri olarak alındığında ebedi dönüş bize neyi anlatır? İşte bu noktada, ekonomiye indirgenemeyen bir zaman kavramına ilişkin araştırmamın beklenmedik bir semptomu ortaya çıkıyor.

Mesele şimdi zaman ekonomisini, zamanın ekonomiye tabiiyetini ortadan kaldırırken ekonominin kavramını deşmek, ona kozmolojik ve ontolojik bir perspektif kazandırmaktır. O hâlde burada yıkıcı ve yaratıcı iki hamleyi birleştirmemiz

gerekiyor: Bir yandan burjuva felsefesinin tasarladığı mevcut ve muhtemel tüm zaman ekonomilerinin eleştirisi diğer yandan da ekonomi kavramının yeniden değerlendirilmesi. Ebedi dönüş bize bu girişime dair son derece önemli yollar sunmaktadır. İlk olarak ebedi dönüşü bir *seçilim* süreci olarak görebiliriz. Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'de gündeme getirdiği bu eksen şimdi politik ekonominin perspektifinden yorumlanmalıdır. İkinci olarak ise ebedi dönüş yeninin üretilmesidir ve bu açıdan da *fazla* kategorisinin çözümlenmesini gerektirir. Şimdi kritik soru hem ebedi dönüşle birlikte hangi güç birikimlerinin geri döneceği hem de bu dönüşün yeniyi nasıl yaratacağına odaklanmıştır. Kaynaklar ve ihtiyaçların anlamı burada insan-merkezci hiçbir dogmayı kabul etmez. Arzunun politik ekonomisini incelerken bu iki ekseni Georges Bataille'ın harcama kavramı ve genel ekonomi teorisi bakımından tekrar gündeme getireceğiz. Ancak şimdi vurgulamamız gereken şey, ebedi dönüşün ancak ve ancak herkezin başına geldiği ve onun başından geçtiğidir. Ebedi dönüş sürecinden muaf olan hiçkimse yoktur. Yaşam kendisini oluşturan tüm fragmanları bir seçilim sürecinden geçirmektedir. Bu seçilimi bir tufan gibi de imgeleyebiliriz. Tufan başladığında kimi güç dereceleri bunu bir lanet kimi ise bir şans olarak göreceklerdir. Yaşam kendini yenileyebilmek için önce bir yıkım ve seçilim işine girer. İşte bu süreçte yaşamı aşağılayan, eskimiş ve köhne değerler kendi kendilerini olumsuzlamaktan başka hiçbir çareleri kalmayan sahipleriyle birlikte yıkıma sürüklenir. Benim vurgulamak istediğim kritik nokta ise bu yıkımın asıl yurdunun herkez olduğudur; yani yaşamı oluşturan herkez, yaşamı arzulama güçlerine göre bu tufana direnir. Ancak ortada bu tufanı engelleyebilecek bir aşkın güç olmadığı gibi, sığınılabilecek bir Nuh'un gemisi de yoktur. Bu tufan yeryüzüne içkindir; bir başka dünya ve yaşam için bu dünyayı olumsuzlayanların elenmekten başka çareleri yoktur; onlar için bir lanettir ebedi dönüş. Peki, kim sağ kalır bu tufandan geriye? Kimlerdir elenmeyenler? Aslında soruyu kim şeklinde sorduğumuzda yine bir hataya düşebiliriz. Çünkü seçilime uğrayanlar özneler değil onları oluşturan güç birikimleridir. Bir başka deyişle tekil bir varlık bu tufandan, onu oluşturan kimi parçaları yitirerek de çıkabilir, tamamen yok olarak da. O hâlde ebedi dönüş parçanın perspektifinden kavranamaz tek başına. Yaşama karşı ittifak etmiş

tüm değerler, köklerinden sökülmektedir. Fakat seçilim sonucunda hem parça hem de bütünde oluşacak olan radikal değişime rağmen aynı olan nasıl dönebilir geriye? İşte bu nokta, Deleuze'ün yorumlarıyla birlikte, ebedi dönüşe ilişkin son derece büyük bir önyargının kırılmasını gerektirir. Ebedi dönüş, aynı olanın, özdeş olanın değil, farkın, farklananın ve kendi sınırlarına doğru gidebilenin dönüşüdür. Bu şekilde alındığında, ebedi dönüş bambaşka bir kozmolojik politik ekonominin anahtarını vermektedir bize. Kendini oluşturan parçaları bu tufandan kaçırmaya çalışan her şey için bir lanettir şimdi ebedi dönüş. Çünkü kendini muhafaza etmeye çalışan güçler, her şeyin aynı şekilde geri dönmesini istemektedir; zamanı dondurmak, yaşamı lanetlemektir burada. Oysa her şeyin aynı şekilde geri dönmesi fikri Zerdüşt'ü hasta etmektedir; o, buna rağmen yaşamı olumlayabilenin, yani *amor fati* yoluyla yaşama evet diyebilenin seçilimden yeni bir varlık olarak çıkabileceğini bilmektedir. Demek ki seçilim olarak ebedi dönüş, yeninin üretimi olarak ebedi dönüşe burada bağlanmaktadır, yani arzulamanın gücü bakımından seçilen yenidir, güç perspektifi bakımından ise yeni olan seçilir. Yeninin üretilebilmesi için aynı olanın kendi içinde baskıladığı bileşenlerin açığa çıkması ve yeni karşılaşmalara girmesi gerekir. Herkez burada seçilime uğrayandır, fakat seçilime girdiği anda hiçkimseye dönüşür; bazıları seçilir ve herkez kendisini yeniden üretir. İşte ilk herkez ile yeniden üretilen herkez arasındaki fark, bir ilerleme ya da gelişme değildir; aksine herkez üzerindeki baskıyı kuran tüm kiplenmelerin elenmesidir. Herkez, yeni bir değer dünyasıyla birlikte çocuk olarak doğmuştur şimdi; işte bu seçilim ve yenilenmenin anlamı unutuşun zamanı olan çocuktur. Herkez, tarih içerisinde kölenin zihnindeki izleri taşır; her hınç birikimi, her içerleme, her nefret dolu vicdan herkezin bedenindeki bir yaradır; rahip bu yarayı iyileştirmek için gelmiştir, oysa yarayı açan tam da kendisi olduğundan iyileştiren olarak taktığı maskeyi yaralayan olarak çıkarır. Çileci bu yarayı yaşamının temel saiki hâline getirir, artık onu bedeninde taşımaktansa yaranın kendisi olmuştur. Çilecinin bedeni yaranın bir uzantısıdır. İşte kozmolojik politik ekonominin bir ilkesi olarak herkez bu yüzden her seferinde çocuk olarak doğar; ancak çocuk olarak kalmaz. Her nesil büyür ve kendini bir herkez tasarımı içinde absorbe eder. Unutuşu unutur ve köleci

belleği sırtına yükleyerek yaşamı aşağılar. Her nesil, kendisini yaşam olarak kucaklayan herkezi öldürür ve bu yüzden herkez yaşamla yeniden doğmak için tüm taşkın gücünü sergiler. Her yeni, fazlayı beraberinde getirir; daha doğrusu her fazla yanında bir yeniyi getirir ama burada biriktirme ile harcama arasında korkunç bir çatışma söz konusudur. Arzu ile emeğin ortak trajedisini bundan daha iyi anlatan bir başka kozmolojik politik ekonomi resmi olamaz. Fakat buradaki döngüsellik, antikçağ kozmolojilerine pek de benzemektedir; orada evrelerden geçerek yenilenen bir özdeşlik söz konusudur. Ebedi dönüş ise yıkım ve yaratımın bir aradalığıdır; bu yüzden yeninin yaratılabilmesi için seçilimi, seçilimin gerçekleşebilmesi içinde yeninin yaratılmasını şart koşar. Bu sahnede ne boş zaman ne de kullanılabilir zaman vardır. Değer-zaman özdeşliğinin kırıldığı bir resim sunar bize ebedi dönüş. Sermayenin asla erişemediği ve kötü sonsuz olmaya mahkûm olduğu eşik buradadır. Değerlenme zamanı infilak etmiştir; fazla kendisini bazılarına teslim etmemekte, yaşam kendisini kronolojik olmayan bir zaman biçiminde ifade etmektedir. Bir bakıma *kairos* ve *aion* olarak ortaya koymaktadır kendisini. Zarlar havaya atılır ve sonsuz olasılıkla dolu evrenler açığa çıkar, işte burası *aion*un hüküm sürdüğü sahadır, ancak zarlar yere düşer ve ortaya çıkan sonuç şimdi bir sorunluluk olarak cisimleşir. *Kairos* kaçınılamaz fırsattır, imkânın zorunluluğudur. Zorunluluk ile olumsallığın birbirini kovaladığı, her tekrarın kendinden taşan bir farkla faklandığı bu sahnedeki her olay, özgür zamanı herkezin sırtına yüklemiştir. Onun bedenindeki en derin iz odur.

4.2.4. Demos Olarak Herkez

Herkezin halka indirgenemeyeceğini söyledik. Ancak *demos* kavramının bir başka anlamını gündeme getirerek bu söykütüğe devam etmemiz gereken noktadayız. Jacques Rancière'in vurguladığı şekliyle *demos*, kendisine hiçbir pay bırakılmayan, yani hiçbir payı olmayanlar olarak alınırsa herkez kavramına temas edebilir. Öyle ki bu payı olmama durumu, herhangi bir ideası olmayan varlıkların, hiyerarşinin en altına itilenlerin temel belirlenimidir. Burada pay hem ontolojik hem de ekonomik bir anlama sahiptir; *demos* varlığın bir paydaşı değildir. Halk ise klasik siyaset teorisindeki anlamıyla iktisadi ve siyasi olarak pay sahibi olandır. O hâlde belirli bir

egemenlik biçiminin kaynağı olarak halk ile tüm egemenlik tarzlarının altını oyan toplumsal kuvvet olarak *demos* aynı kavrama gönderme yapmaz. Örneğin direnme hakkı halka aittir ama direniş *demos* için bir hak değildir; o, temsil edilemeyen herkez olarak bir yanıyla isyancı güçlere bağlıdır. Hiçbir payı olmayanlar *deme*ste yaşarlar, şehrin kıyılarına sürülmüşlerdir.

Ben herkezin *demos* biçiminde açığa çıktığı ilk anlatının *Gılgamış Destanı* olduğunu ileri sürüyorum. Bu destanın politik felsefenin antikitede aradığı kaynaklar arasında genellikle göz ardı edilmesi gerçekten de şaşırtıcıdır. Çünkü son derece zengin bir politik okuma olanağıyla dolu olan bu eser, egemenliğin oluşumuna dair olağanüstü betimlemelerle doludur. Metinde, kendi gücüne denk bir güç bulamayan Kral Gılgamış'ın, günlerce davul çalıp yeri göğü inlettiği bir sahne vardır. Gılgamış öylesine öfkeli öylesine taşkın bir güce sahiptir ki kentinin huzurunu kaçırmış ve düşmanlarına saldığı korkuyu şimdi kentinin meydanında sergilemektedir. Bunun üzerine tanrılar toplanır ve Gılgamış'a denk birini aramaya koyulurlar. Bu arada ormanda insana benzer, canavarımsı bir yaratığın dolaştığı söylentileri gelmektedir. Tanrılar, bu canavarı kent meydanına getirip Gılgamış'ın karşısına çıkarmaya karar verirler. Böylece, gücünü sınamak isteyen Gılgamış'ın zafer arzusunu tatmin etmiş ve bu taşkın kralı onurlandırmış olacaklardır. Zaten şimdiye dek bütün düşmanlarını yenen Gılgamış'ın Enkidu adındaki bu canavarı da yeneceğinden emindirler. Ama Enkidu'yu kent meydanına getirmek pek de kolay değildir. Enkidu'yu kente getirmek için Şamhat adındaki güzel kadını ormana gönderirler. Şamhat ormana varır ve flüt çalmaya başlar. Flütün sesini duyunca Enkidu'nun vahşi ruhu yavaş yavaş sakinleşir. Artık Şamhat'la karşı karşıyadır. Şamhat ona sevişmeyi, insanlar gibi giyinmeyi ve konuşmayı öğretir. Sonra kente doğru yola koyulurlar. Kente varınca Enkidu ile Gılgamış kent meydanında kıran kırana bir güreşe tutuşurlar. Uzun süren bu kavganın sonucunda hiçbiri galip gelemez. Ama kazanan kent olmuştur, çünkü Enkidu'yu kentin hizmetindeki bir savaşçıya dönüştürmüş ve göçebe güçlerin enerjisini kendi düşmanlarına kanalize etmeyi başarmıştır. İnsanlığın bu kadim hikâyesinde Enkidu ile Gılgamış'ın karşılaştığı sahne doğanın yabanıl güçleriyle uygarlığın evcilleştirici güçleri arasındaki mücadeleyi mi resmetmektedir?

İlk bakışta öyle görünür, ama bundan ibaret değildir. Bu destan, Enkidu'nun şahsında göçebe güçlerin ormandan kente doğru sürülüşünü; Gılgamış'ın şahsında devletin kapma aygıtlarının blokajını; tanrıların şahsında aristokrat ve oligarkların düzenini; Şamhat nezdindeyse *demo*sun tanıklığını betimler. Demosun devletle olan ilişkisi onun göçebe savaş makinesiyle olan ilişkisinden bağımsız değildir ya da tam tersi. Çünkü demosun soykütüğü bu arada-olma hâliyle karakterize olmuştur. Moleküler bir çizgi olarak ya devletin kapma aygıtları tarafından kendi içinde bloke edilmiş ve aygıtların ittifakına katılmış, ya göçebe savaş makinesinin yıkıcı yaratıcı izlerini takip etmiş ve kaotik atılımlar yapmış ya da her ikisini aynı anda gerçekleştirerek fragmanlara ayrılmıştır. Bu destan bize ilk bakışta göçebe güçlerin evcilleştirildiği bir anlatıyı sunar. Gerçekten de Enkidu kentin koruyucusuna dönüşmüş, Gılgamış'ın yoldaşı olmuş ve birlikte girdikleri bir savaşta da ölmüştür. Hatta destanın başlarında evcilleştirilen bu göçebe güç Gılgamış'a şöyle seslenir: *Enlil sana verdi yalnızca halklar üzerinde egemenliği*.[504]Ama bu ilişki asıl Gılgamış'ı değiştirmiştir. Enkidu ölse de Gılgamış'ın rüyalarına musallat olmuştur. Duygularına göçebe bir arzu aşılamış, onu tehlikeli serüvenlere ve yolculuklara çıkarmış, kendi varlığının peşine düşmeye sevk etmiştir. Gılgamış artık devletin kapma aygıtı değil, göçebe savaş makinesi tarafından dönüştürülmüş serüvenci bir güçtür. Şamhat ve tanrılar iki ayartma gerçekleştirmiştir. Önce göçebe güçleri evcilleştirmiş ve kente getirmiş sonra da yerleşik güçleri yabanıllaştırmış ve kentten sürmüştür. İşte *demo*sun soybilimsel belirlenimi budur: Devlet ile göçebe savaş makinesi arasında yer alıp ikisini de dönüştüren sahneyi hazırlamak. *Demo*sun gücü bu ikili ayartmayı gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Eğer sadece göçebe güçleri dizginlemekle yetinirse devletin kapma aygıtları bu kez onu hedef alacaktır. Bu sebeple ikinci ayartmanın hedefinde Kral Gılgamış vardır ve ilk ayartma ikincisine zemin hazırlıyor gibi görünmektedir. *Demo*sun asıl hedefi kralı kentten göndermektir, ona peşinden koşacağı bir düş vermektir. Elbette bu düş göçebe güçlerin izini sürecek ve kent kraldan kurtulacaktır. O hâlde *demo*sun arzusunun iki bileşeni vardır: bunlardan biri, onun yerleşik düzen içerisinde kendini var etme gücüdür; yani onun kendi varlığında

[504] *Gılgamış Destanı* (2017). *(II. Tablet- 155, s. 19.)*. Çev. Sait Maden. İstanbul: Kültür.

sürüp gitme direnci olarak *conatus*udur. Diğeri ise göçebe güçlerle ilişki içerisinde kendisini başkalaştırdığı düzlemdir; yani kendi gücünü olumlayarak arttırmayı arzuladığı *güç istenci*dir. Demosun arzusunu bu iki bileşen oluşturur. Eğer bu iki bileşenden biri devletin kapma aygıtları tarafından dizginlenirse, herkez ile *demos* arasındaki bağıntı ortadan kalkar. Herkez yabanıl olan ile evcil olanın kapıştıkları sahnedir. Diğer yandan eğer demos tamamen göçebe güçlere teslim olursa, bu durumda onun hiçkimse tarafından tahakküm altına alınma riski ortaya çıkar. Dolayısıyla demos, Enlil'in Gılgamış'a verdiği egemenlik hakkının altını oyabildiği sürece herkezle temas edebilmektedir. Bir başka deyişle bu egemenliği tanrılardan alıp kendisine mal ettiği anda devletin kapma aygıtları tarafından emilir ve gücünü temsiliyet içerisinde sakatlar.

Herkez, herhangi bir egemenlik teorisinin öznesi olamaz; nasıl ki doğal güçlerini Leviathan'a devretmesi onu uyruklaştırıyorsa, bu güçleri egemenliğin kaynağı olarak kendisinde temsil etmesi de onu halklaştırır. Demek ki herkesin herkez üzerindeki egemenliği tam da demosun yıkımına yol açmakta ve kendi soykütüğünü herkesin herkeze karşı savaşımıyla kurmaktadır. Aslında benim herkez olarak adlandırdğım güçlerin en iyi tanımı Aristoteles'in *Politika*'sından hareketle verilebilir. Yönetilebilir olanlar ile yönetilebilir olmayanların ayrımını ortaya koyan Aristoteles, ikinci kategoriye tanrıyı ve hayvanları koymaktadır. Şimdi yönetilebilir olmayanların içerisine tanrının, insanın, hayvanın ve diğer tüm canlıların yaşamdan aldıkları Diyonisosçu taşkınlığı eklemeliyiz. Yaşamın taşkın güçleri, her türlü yönetilebilirlik paradigmasını sarsmaktadır. Elbette günümüzde yönetilebilirlik sadece nüfusları, insan ve hayvanları ya da bitkileri ilgilendiren bir kavramsal repertuara sahip değildir. Yönetilebilirlik, havaya, bedenin uzuvlarına, mekâna ve hatta zamana ilişkin yeni bir söylem ve pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin zamanın yönetimini düşünelim. Zamanını yönetmek zorunda olan biri, aslında kapitalist değer-zaman özdeşliğinin bir varyasyonunu kullanmaktadır. Oysa yönettiği şey aslında ne zaman ne de değerdir; yalnızca kendi eylemleri üzerinde bir eylemler şebekesini örgütlemektedir. Fakat yine de kronolojik olarak örgütlediği bu eylem şebekesi örneğin kendi bilinçdışı ve duyguları düzeyinde karşılık bulmaz. Duyguları

onun kronolojik yönetim mantığına ait değildir; tıpkı bilinçdışı düzeyinde kronolojik bir zamanın geçersiz olması gibi, yönetilebilir olmayanların düzeninde de bambaşka zamansallıklar söz konusudur. Aristoteles'in bu ayrımı üzerinden düşündüğümüzde, halk yöneten olduğu gibi yönetilen de olabilir; oysa demos *arche* mantığıyla indirgenemez bir uyuşmazlık içerisindedir; bu açıdan onun *anarchein*le bağlantısı tanrınınkinden son derece farklıdır. Tanrı, yönetilebilir olmasa da yönetmenin aşkın ilkesi olmaya devam edebilir, oysa demos bu yönetme mantığının her cephesine aykırıdır ve bu yüzden radikal bir kopuşu öngörür. Enlil, Gılgamış'a, halklar üzerindeki egemenliği verdiğinde kendisini egemenliğin asıl kaynağı olarak korur; fakat asıl planı yapan Şamhat olmuştur. O, *demo*sun yönetilebilir olmayan zamanıdır ve uygar ile evcil olandan ne uygar ne de evcil olan yepyeni bir şeyi sentezlemiştir. Bu destan bize politik sahnedeki en tehlikeli şeyin iki yönünü sunar. Birincisi, yabanılı kente getirmektir; böylece kent sarsılır, bilinmeyenin mevcut olana teması uygar bilinci dehşete sürükler. İkincisi ise evcil olanı ormana sürer; yani mekânın güçlerini kendi zamansallığıyla harekete geçirir. Yaşamın taşkınlığını simgeleyen her güç, onları tecrit eden kabuklarını kırmakta ve diğerinin kendisini değiştirmesine izin vermektedir. Kronolojik zamanı temsil eden bilginler ve tanrılar şimdi beklenmedik bir olayla karşılaşmışlardır; Gılgamış'ı dizginleyecek olan yabanıl Enkidu, ona kendini arayışının şifrelerini, kronolojik zamana tabi olmayan bir bilinçdışının izlerini bırakmıştır. İşte bu izleri bırakmasını sağlayan bir kadındır, Şamhattır. Bu kadın, insanın kurduğu bütün egemenlik biçimlerinin altındaki gizemi binlerce yıldır fısıldamakta, Enlil'in verdiği egemenliğin altını oyan güçleri savunmaktadır.

Şamhat, mekânı düzenleyen zamandır; egemen ile uyruğu, yöneten ile yönetileni senkronize eden mantığı bozmuş, kronolojik olmayan bir bilinçdışını şehre taşımıştır. Bu bilinçdışının yaşamın taşkınlığıyla ilişkisi ve burjuva politik ekonomisine indirgenemeyen bir zaman kavramıyla ilişkisi ne yazık ki unutulmuş ve imkânsızın bilincine kaydedilmiştir. Herkez işte bu bilinçdışı zamana, yani aralarında binlerce yıl uzaklık olan Şamhat ile biz arasındaki çağrışımların düzlemine aittir. Şamhar, arzu ile emeğin ortak tözünü, kültür ile doğanın birliğini herkezin bedeninde hiç

ayrışmamış olarak deneyimleyen Kadındır. Armağanın mantığını Şamhat verir, hem arzu hem de emek olarak.

4.2.5. Hiyerarşi ve Herkez

Herkezi, Deleuze'ün bir terimini kullanarak, Açık Bütün olarak belirleyebiliriz. Herkez, şimdi felsefenin kendi odak noktasına almadığı bir sorun olan hiyerarşi meselesiyle birlikte düşünülebilir. Soybilim açısından hiyerarşi sorununun önemi, *arkhe* mantığından radikal bir kopuşun ancak herkezin hiyerarşiyi kıran eksenleriyle, onun Açık ve Bütün karakteriyle gerçekleştirilebilir olmasından doğar. Burada soybilimin materyalist yönelimi güçlendirmelidir; mesele herkezin değerini ya da herkezin kökenini araştırmak değildir. Aksine, bu değerin kökenini ve bu kökenin değerini bir arada sorunsallaştırarak, aslında herkeze biçilen tüm özne formlarının olumsal olduğunu ve onu edimselleştiren hiçbir öznenin zorunlu olmadığını aynı anda gösterebilmektir. Bunu ancak materyalist bir soybilim yapabilir; çünkü virtüelin maddi yapısını ancak materyalist bir soybilim projesi Açık ve Bütün bir varlık belirlenimi içerisinde karakterize edebilir. Peki, ne demektir Açık ve Bütün bir herkez tasarımı? Açık Bütün, kendi parçalarıyla aşkın bir ilişki kurmayan ve kendi bünyesine eklemlenen her yeni öğeyle değişebilme kapasitesine sahip bir öbekleşmedir. Manuel DeLanda'nın gösterdiği gibi, tümlüklerin veya kapalı hiyerarşik bütünlerin aksine öbekleşmeler, onları oluşturan parçalarla organizma modeline dayalı bir ilişki kurmazlar.[505] Öbekleşmenin her bir öğesi, mevcut öbekten

[505] Bu noktada organik bedenle mekanik beden modellemeleri arasındaki farkı saptamamız gerekmektedir. Şunu sorabiliriz: Organik bedenle mekanik beden arasındaki farkın, siyasetin nesnelerini, özellikle de devleti tahayyül etme biçimlerimizdeki karşılığı ne olabilir? Mekanik beden miti, bize parça ve bütün arasındaki klasik görüşü sunar. Bu görüşe "mit" dememizin sebebi, gerçek olmaması ya da gerçeklikte bir karşılığının olmaması değil yüzyıllar boyunca insanlığın imgelemindeki temel mekanist anlayışı biçimlendirmesidir. Bu anlamda mekanik beden miti oldukça güçlü bir yargıya tekabül eder. Mekanik beden, parça ve bütün arasındaki klasik anlayışın ürünüdür. Yani bütün ister parçaların bir toplamı isterse de Gestaltçı önermede olduğu gibi parçaların toplamından fazlası olsun bütün ile parça birbiriyle zorunlu ya da organik bir ilişkide buluşmaz. Mekanik beden her hâlükarda bir toplamdır. Parçalar ile bütün arasında uyum olsa bile ortak bir rasyonalite yoktur. Daha doğrusu parçanın rasyonalitesi bütünün rasyonalitesiyle zorunlu bir ilişki içerisinde değildir. Bu sebeple mekanik bedenin parçaları *ikame edilebilirdir*. Örneğin bir parçası bozulmuş, diyelim ki bir dişlisi aşınmış bir basit makine bu parçanın bir diğeriyle değiştirilmesiyle eski durumuna benzer bir işlevsellik gösterebilir. Parça ile bütünün ortak bir rasyonalitede buluşamaması bu açıdan bir serbestlik bile sağlar. Çünkü aynı dişli bir başka mekanizmada farklı bir amaç için mesela kayışı geri doğru sarmak için kullanılabilir. Ama bir diğerinde onun esas görevi

ayrılıp bir başka öbekleşmeye dâhil olabilecek bir otonomiye sahiptir. Ancak bir öbekleşmeden bir öğenin ayrılması demek hem öbekleşmenin hem de onun öğesinin bir değişimden geçmesi demektir. Bir öğe ayrıldığında artık öbekleşme kendi özdeşliğini aynı şekilde koruyamaz, öğe de enerjisini geri alırken bu enerji üzerindeki tüm belirlenimleri de geri kazanır. Bu sebeple öbekleşme, içindeki öğelere aşkın bir küme olmadığı gibi, öğe de bu kümeye tabi olan bir uyruk terim değildir. Öğe bir öbekleşmeden ayrılıp bir diğerine katıldığında, hem kendisini hem de bu yeni öbekleşmede reel bir değişim yaratır. Şimdi herkezin soykütüğü açısından hiyerarşi sorununu birbirine aykırı iki bütünlük tasarımının analiziyle gündeme getirebiliriz. Bu tasarımlardan ilki, özellikle siyaset teorisine egemen olan kapalı tümlüklere dayalı özcülüğün herkez tasarımı, diğeriyse minör bir geleneğin çağdaş felsefede hortlamasının sonucu olarak karşımıza çıkan öbekleşme teorisinin açık bütünleridir.

çıkrığın dönmesini sağlamak bir diğerindeyse ateşlemeyi sağlamak olabilir. Mekanik beden bütünüyle, mekanik bedenin dişlisi arasında sadece işlevsel bir uyum vardır. Dişli olmadığında bütün sekteye uğrasa bile o dişlinin yerine bir diğerini geçirmek suretiyle kendi işlevini yerine getirmeye devam edebilir. Parçanın kendi işlevini yerine getirmesi bütünün işleyişi için *gerekli* olmasına rağmen *zorunlu* değildir. Çünkü parça değiş-tokuş edilebilirdir. Öte yandan bu formülasyonu bir başka kavramla da tamamlamamız gerekiyor: Mekanik bedendeki her parçanın kendi işlevini yerine getirmesi bütünün işleyişi için *gerekli* olmasına rağmen organik bir bedende bir parçanın kendi işlevini yerine getirmesi bütünün işleyişi bakımından *yeterli* değildir. Organik bir bedende bütün-parça ilişkileri tamamen farklı bir paradigmaya dayanır. Bütün ile parça arasında ortak bir rasyonalite kurulmalı, hem parçanın tikelliğini hem de bütünün tümelliğini içerisinde barındıran bu rasyonalite zorunluluk ve yeterlilik terimlerini kendisine rehber edinmelidir. Mekanik beden ve organik beden arasındaki ayrımımız siyasetin nesnelerini ve özellikle de devlet idesini düşünürken karşımıza özel bir güçlük çıkarır. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda der ki "Devletin rasyonel organizmasında her organ kendi kendisini koruyarak kendi özgün karakteri içerisinde diğerlerini de bizzat korur." [Hegel, G.W.F. (2001). *Outlines of Philosophy of Right (s. 276)*. Çev. S.W. Dyde. Toronto: Botoche Books]. Buradaki "devletin rasyonel organizması" ifadesi başlı başına bir özel bir değiniyi hak ediyor. Hegel'in bu metindeki organizma vurgusunun arka planında mekanist beden mitine dayalı bir siyaset felsefesi geleneğine yönelik eleştirileri olduğunu belirtmek gerek bu noktada. Her ne kadar Hegel'den önce beden ve organizma modelli devlet ve toplum felsefeleri geliştirilmiş olsa bile "organik olana bu denli ayrıcalık tanıyan" bir felsefenin daha önce geliştirilmediğini kaydetmemiz gerek. Öte yandan beden metaforlarının Platon'un *Devlet*'inden beri yaygın bir şekilde kullanıldığını da göz önünde bulundurmalıyız. Ama söz konusu olan mesele bu bedenin nasıl imgelendiği, nasıl idealize edildiğidir. İşin aslı bu beden hiyerarşik bir tümlük biçimde imgelenmektedir: "İktidarın resmi organlar ve onların üyeleri tarafından kötüye kullanmalarına karşı devletin ve vatandaşların güvencesi doğrudan doğruya onların hiyerarşik düzenine ve sorumluluğuna ve aynı zamanda topluluk ve korporasyonlara tanınan yetkiye dayanır." (*A.g.e.*, s. 282). Hak, yanında ödevi getirir, güç yanında kurban edilmeyi. Hegel'in vatandaşı kendisini Devlete feda ederek doğar.

Şimdi bu iki herkez tasarımını daha somut biçimde örnekleyelim. Otobüs kuyruğunda bekleyen insanlar, belirli bir düzen ve sıralama içerisinde, mekân-zamanı düzenleyen bir mantık dâhilinde organize olurlar. Kuyruk, başta olan ile sonda olanı, otobüste ayakta kalmak ile oturmak bakımından ayırır. Kuyruktaki biri, kuyruğun neresinde olduğuna göre avantajlı ya da dezavantajlıdır. Performe edebileceği şey kendi bedensel kapasiteleri değil, yalnızca mekânın belirli bir noktasındaki durağanlıktır. Bu tip bir yapılanış tamamen erekseldir; yani otobüsün koltuk sayısı ve toplam kapasitesine göre herkezin rolü daha kuyruktayken belirlenmiştir. Kuyruk, yataydır ama hiyerarşiktir. Özellikle böyle bir örneği seçiyorum, çünkü hiyerarşiyi yalnızca statü, yaş ve güç bakımından dikey hiyerarşiler içerisinde değerlendirmek meselenin büyük kısmını ıskalamak olacaktır. Kuyruk, yatay olmasına rağmen, nasıl olur da hiyerarşi barındırabilmektedir? Hiyerarşi, çokluğa bir düzen verme meselesidir; benim buradaki formülasyonuma göre aslında herkezin bir düzenini bir sınırlanışını ortaya koyar. Hiyerarşi, *arche* mantığını, herkeze düzen vermek onu sınırlamak amacıyla kullanır. Kuyruğun ereksel olmasının sebebi, bir amacının olması değildir; elbette her insan grubu belirli bir amaçla bir araya gelmiş olabilir; asıl sebep, kuyruk denilen insanlar toplamının birazdan neye dönüşeceğinin tamamen öngörülebilir olması ve bu yüzden de olumsallığa yer bırakmamasıdır. Kuşkusuz kuyrukta beklemekten sıkılıp ayrılanlar, bir başka araçla yolculuklarına devam eden veya yaya yürümeyi tercih edenlerin ayrılması kuyruğu etkiler. Fakat bu etki, kuyruk denilen insanlar toplamının karakterini, daha doğrusu temel formunu dönüştürmez. Kuyruk, içine girilecek bir formdur ve toplumsal bir kalıp olarak beklemenin asli fenomeni şeklinde kendisini sunar. Kuyruğun kapalı ve hiyerarşik olması, onun başka parçaları, başka insanları içerisine almamasından gelmez, başka parçaları, başka insanları içine almasına veya onları yitirmesine rağmen, kendi varlığını aynı formda devam ettirmesinden, bir kuyruk olmaya devam etmesinden kaynaklanır. Kuyruk niceliğin niteliğe dönüşmesine sonuna dek direnir. Elbette bir yerde bu direniş sona erer ve kuyruk kendisini muhafaza edemez. Ancak sorun kuyruğun, kendi kurucu parçaları olan bireylerin ayrılması veya eklenmesini bir *doğa farkı* olarak değil bir *derece farkı*

olarak kavraması ve içindeki tekillikleri de kendi tümelliğine itaat ettirmesidir. Tekiller buna güçleri yettiğince direneceklerdir ve sonunda nitelik niceliğin içerisinde taşacaktır. Bu gerçekten de toplumsal olarak gözlemlenebilir bir fenomendir; bu kapalı hiyerarşik tümlük nicel olarak öyle büyüyebilir ki artık beklenen otobüsün alamayacağı boyutlara varabilir. Kuyruktaki bireylerin her biri bunu fark ettiklerinde, kuyruk ereksel formunu kaybetmeye başlar. Ufak tefek mırıldanmalar, belirli bir muhatabı olmayan sızlanmalar baş göstermeye, durumdan rahatsızlık belirtileri birbirini tetiklemeye başlar. Sorumluları aramaya başlayan kuyruktakiler, kendilerini uyruklaştıran bu kuyruğun parçası olmayı kabullenmemektedirler şimdi. Bir kavga topluluğuna dönüşebilirler örneğin. Öfkenin toplumsal birikim artmıştır, o hâlde bir şekilde bu duygusal birikim harcanmalıdır. Grup içindeki bir kavga ile ya da sorumlular ile gruptakiler arasındaki bir kavga yoluyla veyahut da sadece basit bir şikâyet için otobüslerden sorumlu memurların binasına doğru bir yürüyüşle sonuçlanabilir bu harcama. Elbette tam bu birikim patlayacakken bir otobüs gelebilir; hatta iki otobüs art arda da gelebilir. Bu durumda gücün harcanması ertelenecek, asıl sorumlulardan saparak otobüs şoförüne yönelik eleştiri veya hakaretlere varacaktır. Neyse ilk kavga hâli, ister grup içerisinde ister grup ile sorumlular arasında olsun, devam ederse, kuyruk kendi formunu kaybedecektir. Ancak otobüsün gelmesiyle birlikte kuyruk içeride devam edecektir. Yatay hiyerarşiler dikey hiyerarşilere göre genellikle çok daha karmaşıktır; fakat onlarla aynı özcülük anlayışına dayanırlar. Aksi bir durumda ise kuyruğun nicel olarak azalması veya hiç çoğalmaması, orada yan yana bulunan insanlar arasında bir sohbetin tetiklenmesini sağlayabilir. Üç kişilik bir insan grubu ille de nizami bir kuyrukta beklemeleri gerekmediğini bilir. Şimdi kuyruk, oluşabilmek için gerekli niceliği ya yitirmiş ya da bu niceliğe hiç erişememiş olabilir. Ancak bir kalıp bir form olarak oradadır. Kuyruk, doğa farklarının derece farkları tarafından baskılanmasına gücü yetmediği anda, herkez ortaya çıkar. Hiyerarşinin tümlüğü bozulur, kapalı öz çelişkiye düşer ve parça bütünün yüksekliğini bozar. İşte bu kriz ânlarında üzeri örtülen herkez kendisini radikal bir fenomen olarak gösterir. Fakat herkezin bambaşka organizasyon tarzları da vardır. Bu tarzlar öyle bir örgütlenme

mantığına sahiptirler ki hiyerarşinin yatay ve dikey formlarına geçit vermedikleri gibi Açık ve Bütün olabilen bir *ileliği* (*withness*) bedenleştirirler. Bunlardan biri *insan zincirleridir*. Nedir bir insan zinciri? İnsan zinciri, bir başlangıcı ve sonu, bir merkezi ve çevresi olmayan, kendisine istenilen yerden dâhil olunabilen, bünyesine dâhil olan her öğe ile birlikte yeni bir Açık Bütün hâlini alabilen bir öbektir. İnsan zinciri de yataydır ancak hiyerarşik değildir; birçok amaçla oluşturulabilir. Örneğin bir revire ilaç taşımak, simgesel bir protesto yapmak, bir yolu kapatmak veya açmak gibi çok çeşitli amaçlarla insan zincirleri kurulabilir. Kuyruk ile insan zinciri arasındaki en temel fark, ilkinin kendi öğelerini aşan ve onların eylemleri üzerinde kontrol oluşturan bir düzenleme olmasına karşın, ikincisinin yalnızca kendi öğelerinin eylemlerinin ve öğeler arasındaki etkileşimlerin bir ürünü olmasıdır. Bu açıdan insan zinciri, kaybettiği her öğe ile birlikte zayıflar ve kazandığı her öğe ile birlikte güçlenir; oysa kuyruk ne zayıf ne de güçlü olabilir. Bunun sebebi insan zincirlerinin belirli bir kapasite oluşturmasına karşın, kuyrukların kendi bileşenlerini tecrit içinde tutmasıdır. Bir revir, mutfak, kütüphane vb inşa etmek için el ele, yan yana dizilerek kurulan insan zincirleri *ilelik* veya *dayanışma* olarak adlandırdığım şeydir. İnsan zincirlerinde işbölümüne, cinsiyete ya da yaşa bağlı bir emek kullanımı yoktur. Başlangıcı ve sonu olmayan bir insan zinciri rekabet ilkesini de darmadağın eden bir niteliğe sahiptir. Burada rekabet yoktur, çünkü tekel yoktur; tekel yoktur, çünkü rekabet yoktur. Yeni bir insanın zincire girişi ya da çıkışı zincirin tümündeki bir değişimi meydana getirdiğinde, burada herkesin herkeze karşı olması olanaksız hâle geliyor. Bir insan zincirinin gücü onun bağlantı noktalarındaki akışın gücüyle ölçülebileceğinden, bu akışı durduran her birey aslında kendi gücünü kendisine karşı kullanmış oluyor. Zincir her öğenin eyleminden tümüyle etkileniyor. Her eylem potansiyelleri değiştiriyor. Öte yandan bir otobüs kuyruğu *ileliğin* veya *dayanışmanın* bir örneğini sunmuyor. Çünkü bir kuyruk, kuyruk olmaya devam ettiği sürece onun öğeleri arasındaki ilişkiler tamamen soyut bir formda sıkışıyor. Ancak kuyruk sözünü ettiğim nicel sınırları koruyamadığında bu tecrit içindeki öğeler aralarındaki etkileşim alanını yeniden kurabiliyorlar. Kuyruk, hiyerarşiktir, yatay olsa da hiyerarşi barındırır. Oysa insan zincirleri yatay görünmelerine rağmen

çaprazdır. Her bir bileşeni farklı olduğu için herhangi bir ayrıştırmaya veya ayrımın paralojik kullanımına ihtiyaç duymaz insan zincirleri. O hâlde temel tezimiz şu olmalı: Hiyerarşi farklardan doğmaz; aksine, farkların baskılanması üzerine kurulur. Ancak farkları baskılanan öğeler bir tümlüğün parçası yapılarak türdeş hâle getirilebilir. Saatlerin zamanının başına gelen budur; tıpkı matematiksel an kavramının başına gelen gibi. Zamanı bürokratikleştiren mantık, insan eylemleri üzerindeki denetimin bir veçhesidir ve onun ekonomiye indirgenebilmesi için de yani bir zaman ekonomisinin oluşturulabilmesi için de bu bürokratikleştirmenin tamamlanması gerekmiştir. Zamanı, eylemlerden, olaylardan bağımsız kendi başına akan sayısal bir dizi olarak düşünmek ile onu emek-zamanı komutasının soyut zamanı olarak örgütlemek arasında organik bir bağ vardır. Bu yüzden sermayenin zamanla bağı, devletin zamanla bağıyla iç içedir. Bu iki bağı aynı anda çözebilecek eylemler ve fikirler öbeğini özgür zaman kavramının taşıdığını düşünüyorum. Özgür zamanı buraya kadar taşıyan ise herkez olmuştur. Bir kuyruğun yatay hiyerarşisi içinde gizlenen herkez bir insan zincirinde gerçek bir öbekleşme biçiminde açığa çıkmıştır. Ancak burada herkez, tümel-tikel-tekil formunda tümel olumlamanın ilkesi değildir artık. Serbest zamanın öznesi olan herkes, tümeli korur ve serbest zamanı kolektif toplumsal zamanın ortak paydası yapar. En azından böyle yapacağını düşünür Marx.

Marx'ın bir tahayyül olmaktan çok bir gerçek hareket olarak düşündüğü komünizmde serbest zaman, onu deneyimleyen özneyi başkalaştırır ve insanın gelişiminin asli mekânı hâline gelir. Fakat serbest zamanın bağlı olduğu aksiyomatik temel hâlâ sermayenin zaman kavramını esas almaktadır. Sermaye-değer bir ilişki olarak yok edilse dahi onun oluşturduğu ufuk ortadan kaldırılmamıştır. Yani *khronos* olarak zamanın dışına taşılamamıştır; çünkü zaman ekonomisi tezi insanı ancak üretilenin harcanabilir olduğunu söyler bize. İnsan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi ile onun zamansal örgütlenmesi arasındaki bağ, biriktirilenin harcanabileceği daha doğrusu harcamak için önce biriktirmek gerektiğini ortaya koyar. Elbette komünizm bu biriktirme rejimine, ücretli çalışmaya ve artı-değere son verecektir ancak ekonomi-dışı alanın kurulması yine ekonomi alanına

bağlanmaktadır. Bir başka deyişle biriktirilen değil ama üretilen harcanabilir, bu yüzden harcayabilmek için yine de üretmek gereklidir. Üretimin tarzı, yapısı ve hedefleri tamamen değişmiştir ancak onun zamansal ufku kapitalist değer-merkezinin damgasını taşımaktadır. İşte özgür zaman bu damgayı ortadan kaldırmak için kendisini *différance*lı bir zaman biçiminde sunmaktadır. Buradaki *différance*ı hiyerarşiye dönüştürense bir öbekleşme olarak herkezi; bazılarına, hiçkimseye veya bir tümlük olarak herkese teslim eden maddi ve fikri ilişkiler kümesidir. Şimdi bu laneti kaldırmak için hiyerarşi meselesini niçin gündeme böylesine ısrarlı bir biçimde getirdiğimiz daha açık hâle gelmiştir: Herkez içerisindeki tüm öğeler eşittir ama aynı zamanda farklıdır. Çünkü herkezi bir arada tutan şey, ona verilen tümel öz ya da kapalı tümlük olma bilinci değil, her bir öğenin kendi etkileme ve etkilenme kapasiteleriyle oluşturduğu Açık Bütündür. İşte bu Açık Bütün, Deleuze ve Guattari'nin imgesiz beden dedikleri Organsız Bedene gerçek hareket alanını veren herkez kavramıyla buluşuyor şimdi. Bu son derece kritik bir an, çünkü herkez olarak Organsız Beden, onun yüzeyinde bırakılan tüm hiyerarşik izleri, bu materyalist soykütüğün hafızasında deşifre edebilmek için önemli bir imkân yakalıyor. Özgür zamanı herkezin zamanı olarak düşünmek için yeni bir hamle yapmalıyız. Özgür zaman araştırmasının kimi kritik hatlarını gündeme getireceğim şimdi. Burada zengin bir tartışma bağlamı keşfediyorum, bağlamı detaylı bir biçimde kat ederek, virtüel zaman olarak özgür zamanı herkezin zamanı biçiminde yeniden formüle edeceğim.[506]

---

[506] Manuel DeLanda'nın virtüel zaman ile edimsel zaman arasındaki ayrımını burada gündeme getirmemiz gerekiyor. DeLanda bu iki zaman kavramı arasındaki ayrımı "metrikleştirme" üzerinden sunar: "Dediğim gibi, edimsel zaman, karakteristik zaman ölçeklerine sahip, gömülü bir şimdiler kümesi tarafından uygulanan metrikleştirme ve nicelleştirmenin ürünü olarak görülebilir (…). Virtüel zaman ise, içerisinde kendini açımladığı geçmiş ve gelecek istikametlerinde *sınırlanmamış* olması bakımından metrik değildir ancak açımlamayı gerçekleştiren bir tabaka olmaksızın tıpkı an gibi daima sonludur. Virtüelin zamanı, metrik zamanın bakış açısından, bütünüyle, tekilliklerden başkası olmayanlar tarafından kurulabilir." [DeLanda, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy (s. 108)*. London, New York: Continuum]. Özgür zamanın iki yönü olduğunu, bunlardan birinin yaşanan zaman diğerininse yaşayan zaman olduğunu söylediğimizde özgür zamanın virtüel ve edimsel iki yönü olduğunu söylemiş oluyoruz. Ancak bu, bir bakıma, yanıltıcı olabilir. Çünkü edimsel ile virtüel birbirinden ayrı iki yön ya da iki ayrı kategori değildir. Bunun yerine özgür zamanın virtüel olduğunu ve onun biri matematik diğeri dinamik olan iki yönü olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir. Matematik yön olan yaşanan zaman metrikleştirilebilir ve *khronos* olarak örgütlenebilir fakat dinamik yön olan yaşayan zaman *aion*un sonsuza açılan boyutudur. Benim ayrımımın kaynağında

4.3. Clinamen Perspektifi

Herkezin soykütüğü için beş adım attık, siyaset teorisinden ebedi dönüşe, Gılgamış'tan hiyerarşi sorununa değin, herkezin üzerindeki örtüyü kaldırınca nasıl zengin bir içerikle karşılaşabileceğimiz gördük. Elbette epistemolojik perdeyi yırtmak için gösterdiğimiz çabanın bu yepyeni öznellik programının kavramsallaştırılabilmesindeki payı son derece büyüktür. Şimdi özgür zamanın kavramına temas etmek için elimizde yeterince araç var. Özgür zamanı anlayabilmek için yeterince yıkım ve yaratım işlemi gerçekleştirdik. Politik ekonomi içerisinde onun nasıl edimselleştirildiğini, emek-zamanı ve boş zaman biçimindeki ayrışmalarla olduğu gibi serbest zamanla da olan çelişkilerini gördük. Bu hatta ilerleyerek araştırmamızı tam da iktidar ilişkileriyle zaman üzerindeki kavganın cereyan ettiği bir savaş alanına kaydırdık. Şimdi bu savaş alanında insana mühürlenmeyen özgür zamanın onto-politikasına doğru hareket etmemiz gereken noktadayız. Önce zamana musallat olan *différance*ı *clinamen* perspektifiyle ele alacak ve daha sonra da virtüel zaman kavramını tartışacağız. Ardından borç-zaman ilişkisini ve fazlanın politik ekonomisini gündeme getirerek herkezin zamanını yepyeni bir bakışla düşünmeyi deneyeceğiz. Şöyle soralım: Özgür zamana (*freed time*) yapışan bu *différance* (*d*) bizzat katıldığı bünyede neyi değiştirmektedir? Bu *différance*ı nasıl anlamalıyız? Zaman nasıl oluyor da *différance* ile damgalanıyor? Aslında buradaki sorun bizi yeniden Parmenides'e götürüyor. Varlık ile düşüncenin özdeş olduğunu düşündüğümüzde, özün varoluşu kuşattığını ya da varoluşu yalnızca bir *doxa* olarak dış vurduğunu düşündüğümüzde iki şeyi ortadan kaldırmış oluruz. Bunlardan biri zaman, diğeriyse *différance*tır. Felsefedeki hâkim bir gelenek bize özdeşliğin katı bir biçimde hüküm sürdüğü bir onto-politik bakış açısını miras bırakmıştır. Bu bakış açısının dayattığı gerçeklik kavramı zamanı ya özün dışına fırlatmış ya da onu

---

metrikleştirme vurgusundan çok "belirlenim" ve "ekonomikleştirme" ifadeleri yatıyor. Virtüel zaman olarak özgür zaman hem belirlenebilir hem de belirlenemez, hem ekonomikleştirilebilir hem de ekonomiye tabi kılınamaz. Çünkü onun dinamik yönü olan yaşayan zaman, yaşanan zaman üzerindeki tüm belirlenimleri çözer ve ekonomik olmayan bir aşırılığı kendisinden dışarı taşırır. Özgür zamana el koyulması olgusunda da benzer bir durum geçerlidir. Özgür zamana el koyan sermaye, onun yalnızca matematik yönünde işler ve kötü sonsuzun sınırlarına takılıp kaldığı için *aion*a temas edemez.

*différance*tan yoksun bir *khronos* olarak kavramıştır. Peki, bu *différance*ı zamanın sırtına bir lanet veya şans olarak vuran hareketin ontolojik açıklamasını nasıl yapacağız?

Daha önce gündeme getirdiğim *clinamen* terimini şimdi onto-politik bir paradigmanın kurucu kavramı olarak alacak ve Epikouros'tan Simondon'a, Bloch'tan Deleuze'e ve Althusser'den Badiou'ya kadar bu terim etrafındaki tartışmalara yakından bakacağım. Açıkçası özgür zamana bulaşan *différance*ın öyküsü, varlıkta ve düşüncede özdeşliğe değil farklanmaya müsaade eden bir sapma olmadan mümkün olamazdı. Bu yüzden mümkünlerin zemini olan *clinamen*, varlık ve düşünce özdeşliğini de kıran bir hareket olarak *différance*ın doğumunu sağlar. Her doğum gibi, bu da bir yarılma, bir sapmadır. Şunu da açık yüreklilikle belirtmem gerekiyor ki benim buradaki tüm ontolojik tartışmalara ilişkin şerhlerim aynı zamanda politik bir okumaya açılmaktadır; içerisinde çözümlemeler yaptığım politik tasavvurların her biri de bir ontolojik paradigmayı hafızasında taşımaktadır. Dolayısıyla onto-politik paradigma bu çalışmanın amaçlarıyla uyum içerisinde olan bir güzergâhı önümüze çıkarmaktadır. Bu paradigmayı düşünmemize sebep olan şey ise bizzat *clinamen* perspektifidir. Şimdi bu perspektifi çözümlemeye geçiyorum.

*Différance*ın ilk biçimlerini ayrımlar şeklinde *mitos*ta bulmamız mümkündür. Fakat bu ayrımlar, zaman ile *logos* arasındaki gerilimi taşımadıklarından *substratum*la ilişkileri sadece özseldir. Bir başka deyişle her şey imgelemin yasasızlığına tabidir ve bu yüzden *mitos clinamen*in bir fikrine ulaşamamıştır. Ancak bunun sebebi buradaki sapmanın ille de bir yasayı ve düzeni varsayması değildir; aksine yasanın ve yasasızlığın, düzenin ve düzensizliğin ve hata kaosun *clinamen*i varsaydığının keşfedilememiş olmasıdır. *Mitos* kökendeki verili zenginliği sunar, imgelemin özgürce eşleştirdiği tüm varlıklar kendi içlerindeki ayrımları birer derece farkı olarak taşırlar. Kısacası *mitos*, kendisine tabi tüm tekilleri kolektif bir yasasızlığın, kolektif bir zamansızlığın içerisine fırlatmıştır. *Logos* ise *substratum*u *khronos*la sentezlemek için ayrımların paralojik kullanımlarını geliştirebilen tek aygıt olarak sunar kendisini. Fakat burada daha önce gündeme getirmediğimiz bir aracı vardır; yasanın ve yasasızlığını düzenin ve düzensizliğin içeriğini *logos*a doğru taşıyan bir aracı:

Tragedya. Şimdi açıkça tragedyanın *mitos*tan niçin farklı olduğunu gösterebilmem gerekiyor. Benim çözümlememe göre ilk sapma tohumları tragedyada atılır; sapma, sapma olarak vücut bulamamasına rağmen yasa ile yasanın ihlâli arasındaki bağıntı tragedyada sergilenir ve bir kefaret ve borç olarak *khronos* ile adaletin ilişkisi kurulur. Şimdi *différance*ı yaratacak olan *clinamen* bir olumsuzlama ve karşıtlık biçiminde, yani yasanın ihlâli olarak kendisini göstermektedir. Tragedyanın taşıdığı kırılmayı ifade edebilmek için *Antigone*'ye yönelik bir yakın okuma yapmalıyız. Böylece kurmaya çalıştığımız bağlamı, yasa ve zaman meselesi ekseninde geliştirebiliriz.

Bence yasaya karşı koymanın trajedisini ilk anlatan Sophokles'tir. Antigone'nin iki kardeşi, aralarındaki taht kavgasından çıkan savaşta ölünce tiran Kreon iktidarı ele geçirir. Kardeşlerden Eteokles yasaya ve geleneğe uygun bir şekilde gömülüp onurlandırılırken, diğer kardeş Polyneikes isyan çıkarmakla ve çapulculardan kurduğu orduyla Thebai şehrini kuşatmakla suçlandığı için Kreon onun ölü bedeninin gömülmeden bırakılmasını ve başında kimsenin gözyaşı dökmemesini emreder. O, isyancı bir bedendir, yasaya karşı gelmiştir; bu yüzden yırtıcı kuşların ve köpeklerin saldırısına bırakılır. Eteokles gömülerek ölüler ülkesinde saygınlık kazanırken, Polyneikes'in bedeni çürümeye bırakılır. Ancak Kreon'un yasağı basitçe bir cezalandırma eylemini göstermez; cezanın ötesinde yasağın ardındaki yasanın, tiranın yasasının Tanrıların Yasası karşısındaki sınırlarını da gösterir. Antigone, Polyneikes'in cesedini gömer ve kendisini tiranın yasası karşısında açık eder ve bu açıklık yoluyla adaletsizliği günyüzüne çıkarmak için kendi bedenini de kurban edecektir. O, hayatta kalan tek kardeşi Ismene'nin Kreon'un yasası karşısındaki korkusuna karşın Tanrıların Yasasının üstünlüğünü vurgular, Polyneikes'in cesedini Tanrıların Yasası açısından taşıdığı bir sorumluluk ve bir görev duygusu içerisinde gömer.

> "ISMENE: Yasağa rağmen gömecek misin onu?
>
> ANTIGONE: O benim kardeşim, senin de kardeşin, istesen de istemesen de. Ona asla ihanet etmeyeceğim.
>
> ISMENE: Çılgın! Kreon yasakladı ama!

ANTIGONE: Beni görevimden alıkoyamaz!”[507]

Ismene ona bu işi gizlice yapmasını söylediğinde Antigone tersine bu eylemin herkeze duyurulması gerektiğini ve İsmene’ye yasağa karşı gelemese bile bu eylemi herkeze bildirmesini söyler.

> “ISMENE: Bari gizli yap bu işi. Ona buna söyleme, ben de söylemem hiç kimseye
>
> ANTIGONE: Hayır, ilan etmelisin herkese. Daha çok nefret ederim senden, susarsan eğer!”[508]

Trajedi, Antigone’nin zindanda kendisini asmasıyla ve ona âşık olan Kreon’un oğlunun da kendisini kılıçla öldürmesiyle sürecektir. Kör kâhin sahneye girdiğinde felaketler çoktan başlamıştır. Kreon, Tanrıların Yasasına karşı gelinemeyeceğini anladıysa da artık çok geç kalmıştır. Kreon’un karısı da oğlunun öldüğünü duyunca kendisini öldürür. Tanrıların Yasasına ve kozmik güçlere karşı gelmenin bedelini bu şekilde öder Kreon ve Thebai halkı. Ama gerçekten de kim hangi yasağı ihlâl etmektedir bu tragedyada? Tiranın yasasının ardında Tanrının Yasası vardır ama zaten bir yasanın ardında diğer bir üstün Yasa’dan başka ne olabilirdi ki? Ya da Yasanın ardında bir şey olabilir mi, Yasanın ardı ya da ötesini nasıl düşünebiliriz? Yasanın ardını düşünmek, onu kavram ve etki olarak sınırlarına doğru zorlamak ve nihayet bir metinden veya söylemden ibaret olup olmadığını sorgulamanın kendisi zaten pek de meşru olmayan bir eylemi Antigone’ninki gibi bir “açıklık”la yapmayı gerektirmez mi? Belki gerçekten de çokça sanıldığı gibi adaletin kaynağında Tanrının Yasası vardır ve Antigone’nin ödev duygusuyla kardeşini gömmesi böyle açıklanabilir ama yine de Yasanın ardına atılmış bir adalet umudu, Antigone’nin gerçekleştirdiği “açıklığı” kavramanın bir yolunu sunmaz. Eğer Kreon’un yasaklamaları açısından bakılacak olursa açıktır ki Antigone bu tiranca yasağı Tanrıların Yasasına aykırı bulur ve ihlâl eder; bunu bir toplumsal eylem olarak “açıkça” gerçekleştirir. Adalet, tiranın yasasının dışında Tanrısal Yasa yoluyla simgeleştirilebilir ama bu yine de Antigone’nin adalete yönelik eyleminin yalnızca ödev kısmıyla ilgilidir. Antigone’yi yasağı ihlâl etmeye götüren şey bu ödev duygusu

---

[507] Sofokles (2011). *Antigone (s. 11)*. Çev. Ayşe Selen. İstanbul: Mitos.
[508] *A.g.e.*, s. 12.

olsa bile onun niçin bunu toplumsal bir eylemle, gizlenmeyen, ilan edilen bir eylemle gerçekleştirdiğini açıklayamaz. Sorun, Antigone'nin eyleminin kaynağındaki itkinin ne'liğini araştırmak değil ama bu eylemi hangi güçler vasıtasıyla ve nasıl gerçekleştirdiğinin izini sürmektir. Adaleti Tanrının Yasasıyla özdeşleştirerek düşünmek, Antigone'nin aktif eyleminin yaratıcı ve devrimci ruhunu kavrayamaz, onun adaletle ilişkisini simgesel bir düzeyde bırakır. Oysa onun toplumsal eyleminin açıklığıdır ki ona adaletin burada oluşunu, Yasanın bizi ikna ettiği gibi aşkın ve üstün yapısının bir aldatmaca olduğunu gösterir. Adalet, simgesel olarak Tanrının Yasasına bağlıdır ve tiranın yasasını aşar ama eylem olarak adalet Antigone'nin direnişinin asıl biçim ve içeriğini verir. Belki gerçekten de felaket Tanrılardan gelir ama onlar birer aracı olarak eziyet edilen bedenlerin uğradıkları haksızlığın burada oluşu, içkin oluşu gibi bu haksızlığa karşı adalet arzusunun da burada, şimdi ve içkin oluşu tarafından kuşatılmışlardır. Tanrının Yasasıyla özdeş bir Adalet, Antigone'nin eyleminde, trajedisinde ve arzusunda içerilen adaletten başka mutlak ve soyut bir şey olarak kalır. Adalet, Yasaya indirgenemez ve onun şimdi ve burada oluşu mutlak bir kavramın soyut bağlantılarının aksine sözün ve arzunun, eylemin ve duyguların içerisinde işleyen bir yanının olmasına bağlanabilir. Antigone için adalet bir deneyimdir, bir tür "açıklık" deneyimi. Peki, gerçekten de Yasayı ulaşılamaz, nüfuz edilemez ve kuşatıcı bir vücut gibi düşünmeye zorlanan bilinç, aslında kendisini çevreleyen dünyanın sınırlarında boğulanın ta kendisi olduğunu fark ettiğinde, Yasa'nın tetiklediği bir ihlâl girişimini daha ne kadar sürdürebilecektir? Aslında yasanın kendisini ihlâl edenlere sunduğu baştan çıkarıcı şey, Yasanın aşılabileceğine yönelik bir umuttur. Bu yüzden Yasa'nın ardında sanki saklı bir Adalet varmış gibi yapan adalet taleplerinin birçoğu kendi yüzünü aynı simulakrın ekonomisinde yitirir. "Adalet istiyoruz" ifadesini belki bir kere daha derinlemesine düşünmek gerekecektir. Eğer "Adalet istiyoruz" ifadesi Yasa'nın ardındaki bir Adalet imajını imliyor ve tüm yaratıcı enerjiyi oraya doğru kodluyorsa şiddetin ekonomisinin dışına çıkmak mümkün değildir ama eğer bu ifade bir kolektif sözcelem içerisinde üretilen arzuları, eğilimleri, duyguları taşıyorsa onu "kendisine" gömen kodları çözebilen düzenlemeler ya da bağlantılar üretebilir. Simgesel bir adalet kavramı, yalnızca kısır

bir ihlâl düşüncesine bağlanır; çünkü ihlâl etmek sadece karşıtından türeyen negatif bir eyleme dönüşür bu çerçevede. Yaratıcı eylem ise, kendi sınırlarına doğru gidebilir ve ne temsil edilebilen ne de bir simgeye dönüştürülebilen göçebe bir yüzey oluşturabilir. İşte bu yüzden adaleti düşünmenin bir imkânı da bu yüzeylerde gizil bir güç olarak içerilmiş deneyimi yeniden düşünmekle ilişkili olabilir. Kreon'un yasa koyması bile bir bakıma Tanrıların Yasasını ihlâl etmektir ama onun ihlâli tiranca, üretken olmayan ve negatif bir ihlâldir. Bu yüzden kentinin, halkının ve ailesinin başına felaketler gelinceye dek kendi otoritesinden türettiği yasa için diretir. Sophokles'in *Antigone*'sindeki en can alıcı şeylerden biri Yasanın kalbinde yatan şiddeti, bedenler üzerindeki ekonomiyi açıkça sahnelemesidir. Sophokles'in sahnesinde Kreon'un tiranca ihlâline karşı adaleti bir "açıklık", "duyuru" ya da "etki" olarak deneyimleyen Antigone'nin eylemi yer alır. Kreon paranoid eğilimlerin tüm izlerini taşır. Gömme eyleminin faili olan Antigone'yi ölüme mahkûm edinceye kadar kendi muhafızlarından kuşkulanır ve onların kendisine bir oyun oynadıklarını düşünür. Antigone için adalet deneyiminin koşulu olan şey, Kreon için bir tehdittir. Bu nedenle Kreon kendi yasasının Antigone tarafından bile bile ihlâl edilmesi karşısında şaşkınlığa düşer. Çünkü Kreon koyduğu yasağın herkez tarafından kanıksandığını sanmaktadır ve ona karşı gelmenin cezası da ölümdür. Oysa Antigone'nin eylemi Kreon'un emirlerinin kuşatıcı gücünü kendi eyleminin "açıklığı" yoluyla kırar. İşte belki de Kreon'un hakikat politikasını yerle bir eden de bu deneyimdir. Antigone deneyim olarak adalet yoluyla Kreon'un yasasını yerinden eder.

Simgesel adalet, felaketler yoluyla vücut bulur ve şiddetin ekonomisinin hamlelerinden biri hâline gelir. Kreon'un yasasının altında hınç duygusu yatar ve bu yanıyla Tanrıların yasasının altındaki intikam duygusuyla kesişir. Antigone de kendi eylemini bir ödev olarak dillendirirken Tanrıların Yasasına dayanmaktadır ama yine de onun eyleminin ne hınca ne de intikam duygusuna indirgenemeyen bir tarafı vardır. Olumlayıcı ve yaratıcı bir hakikat politikası içerisinde adaleti bir "açıklık"a dönüştüren ne Tanrıların Yasası ne tiran Kreon'un yasasıdır, sadece ve sadece

Antigone'nin kendisinden güçlü bir otorite karşısında hakikati söyleme gücüne bağlanan adalet deneyimidir.

> KREON: Şimdi soruyorum sana, başını eğmiş duruyorsun öyle:
>
> Yaptığını itiraf mı ediyorsun, inkâr mı?
>
> ANTIGONE: Yaptım, inkâr etmiyorum.
>
> KREON (Nöbetçiye):
>
> Sen, istediğin yere gidebilirsin, ağır bir ithamdan kurtuldun!
>
> (Nöbetçi gider)
>
> Sana gelince… lafı dolandırmadan söyle: Yaptığının yasaklanmış olduğunu biliyor muydun?
>
> ANTIGONE: Biliyordum, zaten bilmeyen yoktu ki!
>
> KREON: Demek yasamı çiğnemeye cüret ettin?[509]

Tanrıların Yasası, bir elinde kılıcı ve diğer elindeki terazisiyle gözleri bağlı tanrıça Themis'tir. Themis, Olympos'un tartışmalarına başkanlık eden, doğanın ve Tanrıların düzeninin koruyucusudur. Onunla ilgili pek bir hikâye yoktur mitolojide; çünkü o her yerde varolan ama sözü edilmeyen Adalettir, simgesel adalettir. Onun yasasına karşı gelindiğinde intikamcı tanrıça Nemesis dünyaya felaketleri getirir. Themis'in gözleri niçin bağlıdır? Sanki onun gözlerindeki bağ ile Sophokles'in sahnesindeki kâhinin körlüğü arasında simgesel adaletin ilahi tecellisinin paralel bir temsili gerçekleşir. Her ne kadar göz bağının, ölçünün ve düzenin simgesi bir tanrıçanın taraf tutmazlığını temsil ettiği söylense de aslında orada hakikate ilişkin bir başka temsil de bulunur. Themis, ilahi adaleti ve doğanın değişmez düzenini sağlarken niçin bir elinde de kılıç taşımaktadır? Bu kılıç Yasaya uymayanların kalbine doğru mu yoksa terazinin kendisine mi vurulacaktır? Themis, elindeki terazinin dengesi bozulduğunda kılıcını mı kullanacaktır?

Gerçek şu ki Kreon ilahi adalete aykırı bir yasa koyarak Themis'in elindeki terazinin dengesini bozar ve kılıcın gücü onun kentine felaketi getirir. Antigone ise terazinin

---

[509] *A.g.e.*, s. 26.

dengesini bozan Kreon'u Tanrıların Yasasına başvurarak uyarır ama bunu adaleti "açıklık" içerisinde deneyimleyerek, konuşarak, eylemini duyurarak, adaletsizlik karşısında hakikat üstünde ısrar ederek yapar; sanki onun kendisini asması Adalet tanrıçasıyla sözleşilmiş bir oyundur ve ondan hem kılıcını hem de gözlerindeki bağı çözmesini ister. Yasanın her iki düzeyinde de ihlâlle karşılaşılır. Benim açımdan burada önemli olan *mitos*un yasayı sadece tanrıların emirleri biçiminde kavramasına karşılık tragedyanın yasa ile onun ihlâlini bir arada düşünebilen bir anlatı olmasıdır. Elbette *mitos* ile tragedya birbirinden tamamen kopuk iki ifade, iki anlatı gibi düşünülemez; hatta *logos*un *mitos*tan asla kurtulamadığını da teslim etmek gerekir. Bu bir gerçektir. Ama yasanın imgelenme, kavranma ve icra edilme tarzlarına yakından baktığımızda *mitos,* tragedya ve *logos* bambaşka üç dizi olarak görünür. *Mitos*, yasayı emir formunda icra eder, tragedya onu yasa ve yasanın ihlâli olarak imgeler, *logos* ise yasayı düzenin olumlayıcı ilkesi biçiminde kavrar. İşte *clinamen*in bir perspektif olarak doğumu bu süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Fakat ben burada ne lineer bir gelişim ne de zorunlu bir edimsellik görüyorum, sadece iç içe geçmiş bu anlatı tarzlarının, düşünce tarihinin ilk devrimci ilkesi olan *clinamen*i keşfetme öyküsünü izlemeye çalışıyorum. Peki, tüm bunların özgür zamanla ilgisi nedir diye sorabiliriz tabii ki burada? Benim özgür zamanın doğum ânına ilişkin bir belge olarak kullandığım şiar *nec regione loci certa ne tempore certo* ifadesidir. Bu ifade *clinamen*in asli tanımını verir ve bize ne zamanın bir ânında, ne de mekânın bir yerinde gerçekleşen bir hareketi bildirir. Bu hareketin tragedyada olumsuz biçimde çıkması kaçınılmazdır. Çünkü tragedyada Yazgının zamanı ile İradenin zamanı çatışma hâlindedir ve en nihayetinde önceden bilinen gerçekleşecektir. Gerçekleşecek olan kâhin tarafından zaten bildirilmiştir, yani Yazgı vahyedilir ama İrade ona karşı savaş açar. Oedipus'un başına gelen her şeyin seyirciye bildirilmiş olması, Yazgının kendi yasasını onaylamak için ihlâli nasıl kullandığını gösterir. Burada ihlâl, saf olumsuzlamadır; yani olumsuzladığı şeyi dolayımlayarak geliştirir ve olumsuzlamanın öznelerini bu süreçte kurban verir. Hem Antigone hem de Oedipus olumsuzlamanın kurbanlarıdırlar. Fakat tragedya bize Yazgının zamansallığını kıracak bir olumsallığı sunmaz; bunun için *fati foedera*yı kıracak olan

*clinamen*in hakiki bir hareket olarak açığa çıkması gerekmiştir.[510] İşte *logos* bunu sağlamıştır; ihlâlin kendisini ihlâl etmiş ama bununla da yetinmemiş henüz Yasa oluşmadan önceki düzleme sızmıştır. Şimdi *clinamen*i önceleyen bir zaman ve mekânın olamayacağı anlaşılabilir. *Clinamen*in tragedyayla ilişkisi işte bu Yazgı-İrade çatışması içerisinde kurulmuştur ama anlatı yapısı gereği tragedyada İrade, Yazgıyı kendi mekânı hâline getirmek isteyen bir zaman iken aksine Yazgının mekânı hâline gelir ve onun zamansallığına tabi kalır. Çünkü en nihayetinde zamanı tutan ölüm vardır ve Yasa, ölümü daima yanında taşır. Yani ölümsüz olanların bir tragedyası olamaz; çünkü onlar hem Yazgı hem de İradeden yoksun olacaklardır. Ama tragedya bize ölümlüler için mümkün zeminleri de veremez, yalnızca sapmanın olumsuz bir izini taşır. *Fati foedera*yı düşünebilmek için *logos*a ihtiyaç duymamızın sebebi, aşkınlık bilincinden kurtulabilmek için gerekli olan tüm ontolojik aksiyomların kendi soybilimlerini etik ve politik bir düzen fikriyle bağlantı içerisinde buluyor olmalarıdır. Demek istediğim şey şu: *Clinamen* perspektifinin tragedyada açığa çıkan ihlâl formu, düzenden sapma şeklindeki bir siyasal forma karşılık gelebilir; tıpkı Epikouros'ta ontolojik düzeyde yaratıcı bir ilke olan sapmanın, olumsallığın etik ve politik düzeylerdeki kullanımlarına açılması gibi. Şu ana kadar

---

[510] Lucretius, atomların, yazgının zincirlerini nasıl kırdığını betimlediği çarpıcı bir fragmanda tragedyanın öğelerinden biri olan özgür iradeyi gündeme getirir. Lucretius'un anlatısında *clinamen* üzerindeki vurguya evrenin tüm öğelerinin birbirleriyle ilişkili olduğu tezi eşlik eder. Küçücük bir sapmanın bütün maddenin oluşumunu tetikleyen yaratıcı bir başlangıç hâline gelmesini açıklamak için bu tez elzemdir. İçkin olumsallığın zorunluluğu, tragedyanın öğelerini *logos*a taşımak için sapma kavramı ile bu tezi sentezlemiştir. Lucretius şöyle der:

"Atomların azıcık saptıklarını kabulleneceğiz
Ama azıcık. Yoksa eğik devinim biçimlerini
Varsaymak zorunda kalacağız ki sonunda
Aykırı düşeceğiz sağlıklı felsefeye.
Elle tutulur, gözle görülür bir gerçektir: ağırlıklar
Yoksundur eğik düşme olanağından
Ama kim diyebilir, bu düz çizgiden
Belli belirsiz bir sapma olamaz diye.
Üstelik, devinimlerin tümü içten ilintiliyse doğada,
Yeni, belli bir düzenle eski'den doğuyorsa;
Atomlar, kaderin ağlarını koparacak,
Kesecek nedenle-sonuç'un bitimsiz döngüsünü
Ve yepyeni bir devinim yaratacak
Esneklikten yoksunsa; canlılarda görülen
Özgür istencin kaynağı, ne olabilirdi ki?" [Lucretius (2001). *Evrenin Yapısı (243-257, s. 59)*. Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar. İstanbul: Norgunk].

özgür zamanın bir kavram olarak soykütüğünü "yaratıcı sapma" eylemi içerisinde işaretledik. Şimdi sapmanın iki biçimi olduğunu vurgulamamız gerekiyor. İlki, tragedyada ihlâl, ontolojide ise olumsuzlama olarak beliren "düzenden sapma"dır. Bu sapma kavramına göre düzen verili, kökensel ve ilkseldir; sapma ise ikincil ve ilinekseldir. Tragedyada İrade, Yazgının karşısına çıkar ve bu yüzden de onu olumsuzlayarak geliştirir ancak onun düzeninden ayrılamaz. Bir başka deyişle İrade, Yazgının düzenine, ihlâl ise Yasa'nın düzenine tabidir. Her ihlâl Yasa'nın gelişimine bağlı olan bir dolayımlama hareketine tekabül eder.

Ben yaratıcı sapma kavramının hem Yazgı ve İradeyi, hem de Yasa ve ihlâlini önceleyen bir başka Eylem olduğunu iddia ediyorum. Aslında bu iddiamda yalnız da sayılmam, başka başka bağlamlardan hareketle Deleuze'ün ve Althusser'in *clinamen* yorumlarında da benzer bir girişim söz konusudur. Aslında Deleuze'ün *clinamen* hakkındaki ufuk açıcı fikirlerini daha sonra niçin geliştirmediğini ve *clinamen*i kendi ontolojisinin kurucu bir unsuru hâline niçin getirmediğini anlamak mümkün değildir. Deleuze'ün akış ve blokaj süreçlerini, hem ontik hem de bilinçdışı düzeylerdeki sentezler üzerinden çözümlemeleri esnasında ihtiyaç duyduğu kavram bence *clinamen*di. O ise bunun yerine pasif sentezlerin üçüncü düzeyine[511] yönelmeyi tercih ederek *clinamen* perspektifini geliştirmedi. Ancak Althusser bu konuda son derece cüretkâr davranmıştır; bir karşılaşma materyalizmi için temel tez ve itkilerini yaratıcı sapma olarak *clinamen*den almış ve *atom yağmuru*ndan hareketle Köken ile Erekten arınmış açık bir onto-politik bağlam sunmuştur. Şimdi Epikouros ve Lucretius'tan hareketle *clinamen* perspektifini geliştireceğim ve böylece özgür zamanın virtüelitesine doğru ilerleyişimi sürdüreceğim. Bu arada yaratıcı sapma kavramına temas eden düşünürlerle güçlü bir iletişim kurmamız gerekiyor. Bu iletişimi kurarken Marx ve Epikouros ilişkisini derinleştireceğim ve *clinamen*

[511] *Anti-Oedipus*'taki üretici (*productive*), ayırıcı (*disjunctive*) ve birleştirici (*conjunctive*) sentezlerin sonuncusu (kuşkusuz lineer olmayan bir süreçtir bu) *clinamen*in izlerini daha ilk hareket ânından itibaren taşımaktadır. Deleuze, *clinamen*i "yaratıcı sapma" olarak kavramış ancak bunu kendi ontolojisinin kurucu bir ekseni olarak geliştirememiştir. Bu yüzden onto-politik yorumlamalarında farkın sapma ile ilişkisi belirsizdir; tıpkı virtüelin edimsel ile ilişkisinde sapmanın rolü gibi. Ayırıcı sentezin yaratıcı sapma işlevini kuramamasının sebebi ise çok daha detaylı bir tartışmayı gerektir; Organsız Beden kendisini bir kayıt yüzeyi olarak sunarken, sapma boşluğu işaretler.

perspektifini geliştirmek için sahneye birtakım sürpriz isimleri çıkaracağım. Ancak akılda sürekli tutmak istediğim iki ifade var, birçok düşünürün yorumlamalarını bu iki ifade üzerinden çözümleyeceğim. Bunlardan ilki "nec regione loci certa nec tempore certo", diğer ise "fati foedera" ifadesidir. İlki özgür zamanın doğumu ve ikincisi de olumsallığın zorunluluğunu ifade eder. Özgür zamanın onto-politik perspektifi bu yüzden hem epistemolojik hem de ontolojik olarak *clinamen*i varsaymaktadır. Peki, sapmanın, bir kavram olarak felsefedeki serüveni bize bu konuda bir ipucu vermekte midir?

4.3.1. Simondon'un Bireyleşme İlkesi

Gilbert Simondon ile başlayalım. Simondon öncelikle "birey" sorununu kendi araştırmasının merkezine alan düşünürlerden biridir. Birey, burada insan tekilini değil, ontolojik anlamda kendine birey diyebileceğimiz her türlü yapılanışı göstermek üzere kullanılır. Tıpkı "any-one" olarak herkez kavramındaki "one"ın yalnızca insan kişisini göstermemesi, ancak şeye de indirgenememesi gibi, Simondon'un birey kavramı da yalnızca bölünemez olanı işaret etmez bize. Simondon bireyin oluşumuna iki farklı yoldan yaklaşılabileceğini düşünür. İlki tözcü bir perspektifi temele alır. Bu perspektife göre birey, kendisine kendi birliği içerisinde tutarlı olarak verilmiştir ve kendisi olmadığı şeye karşı tükenmez bir dirençle doludur. Bu sebeple tözcü perspektif bireyi kendisi üzerine inşa eder. Simondon'u kendisinin benimsediği diğer perspektif ise onun terminolojisiyle hilomorfik bir perspektife dayalıdır. Hilomorfik bakış, her bireyin oluşumunu form ile maddenin bir araya gelişiyle açıklar ancak burada ereksel bir yönelim de göstermez. [512] Peki, nedir burada maddeyi formun erekselliğinden kurtaran? İşte tam bu noktada Simondon *clinamen* fikrini gündeme getirir ve benim *clinamen* perspektifi dediğim bakış açısının ontolojik hatlarından birini kurar: Temas. Şimdi bireyin oluşumunu bambaşka bir bakış açısıyla anlamaya çalışmamız gerekiyor. Birey, kendisini bütünlüklü olarak tutarlı ve yekvücut olarak verili değilse, onu asla tamamlanamayan, açık bir oluşum süreci biçiminde düşünebiliriz. Hilomorfik

[512] Simondon, G. (2009). "The Position of the Problem of Ontogenesis," *Parrhesia: 7 (s. 4)*. Çev. Gregory Flanders.

perspektif bize bunu sağlar ve *ontogenesis* kavramını gündeme getirir. Varlığın oluşa aidiyetini ifade eder bu kavram. *Onta,* daima *genesis* ile birlikte düşünülmelidir. Ontogenesis, form-madde ilişkisini ereksel bir yapılanıştan kurtardığı gibi, bireyin kavramını da onu oluşturan kurucu hareketle ilişkilendirmemizi sağlar. Şimdi Simondon'un "ereksiz oluş" tematiğiyle *clinamen*in ilişkisini düşünmeye çalışalım. *Clinamen* perspektifi adını verdiğim bu yaklaşımın ondan çıkarabileceği sonuçları repertuarımıza koyarak ilerleyelim: "Bir atom diğer atomlarla *clinamen* aracılığıyla ilişkiye geçebilir. Böylece bu, sınırsız boşluk ve ereksiz oluş aracılığıyla, yaşayabilir olsun olmasın, bir bireyi meydana getirir. Madde bir form alabilir ve ontogenesis bu form-madde ilişkisindedir." [513] İşte burada harika bir paradoksla karşı karşıyayız. Ortada birbirine temas edecek bireyler yokken (bunlar atom bireyleri de olsa) sapma nasıl gerçekleşebilir. Sapma, bireyler arasındaki teması ve iletişimi sağlar demek yeterli değildir. Bir atom diğeriyle sapma aracılığıyla etkileşime geçiyor dediğimizde, sapmadan önce bu atomun verili bir öze sahip olduğunu ya da en azından bir bütünlük olarak kavramının kurulabileceğini söylemiş oluruz. Oysa *clinamen* daha derin bir gerçekliğe işaret eder: Sapma öncesinde düşünülebilecek hiçbir bireylik yoktur, hatta bu bireylik atomunki olsa dahi. Simondon'un yaklaşımındaki özgünlük bireyi *transindividual* olarak görüp, onu açık bir süreç, kurucu parçalardan oluşan dinamik bir oluşum biçiminde kavraması ve bu oluşumun etkin ilkesini de *clinamen* olarak kavramasındadır. Fakat *clinamen* perspektifi açısından kurucu parçalar olarak kavranan atomların sapma hareketi öncesinde verili oldukları düşünmek için de bir sebep yok ortada. Çünkü bu durumda etkileşime girmeden, kendi başına varolabilen bir atom kavramından söz edebiliyor olmamız gerekmektedir.

İşte karşımızda hakiki bir felsefi sorun. Buna dair çözümlerimizi ortaya koymalıyız; bir başka deyişle problemi yeniden formüle etmeliyiz. Bu sorunu çözmek için Simondon'un başvurduğu kavram *bireyleşme*dir. Kristallerin oluşumunu inceleyen Simondon, molar değil moleküler bir mikrofiziksel sahada oluşan sistem-

[513] *A.g.e.*, s. 4.

durumlarına odaklanır.[514] Burada *ontogenesis* açısından gözlemlediği en önemli şeylerden biri ise, hiçbir varlığın, onu kendine özdeş kılmaya yetecek bir birliğe sahip olmadığı yönündeki yargıdır. Birey-varlık, onun *transformasyonunu* engelleyen özdeş bir birliğe sahip olmadığı gibi, *transdüktif* birliği sebebiyle faz bozunumuna uğrayabilir ve "*merkezinden* başlayarak, bir parçasından diğerine, kendisinden taşabilir."[515] O hâlde her varlık, kendi oluşumuna doğru çekildiğinde, bir başka deyişle kendi bireyleşim süreci içerisinde anlaşıldığında, birlikten ve özdeşlikten taşan bir fazla biçiminde sunar kendini.[516] Şimdi bu bakış açısının *clinamen* perspektifiyle ilişkisini çözümleyebiliriz. İşte sorun şimdi fazlanın üretimine odaklanmıştır? Özdeşliğin bozulması ve zaten asla *tam* olarak kurulamaması, formun maddeye hükmetmesini önler, ancak bunu sağlayan maddeye içkin bir dinamik olmalıdır. İşte bu dinamik sapmadır. Faz geçişlerinde işleyen sapma özdeşliğin total imkânını kırarken, bireyleşme sürecini aktive eden sapma, Whiteheadçi bir terimle saf potansiyelleri, yani ebedi nesneleri gerçek potansiyellere dönüştürür. Böylece saf potansiyelin ereksel şeması yıkılır ve *ontogenesis*, partiküler akışlarla bireyleşme sürecini kendi dışına doğru taşırır. Simondon'un *clinamen* perspektifine katkısı, özdeşliğin ve birliğin mümkün olmadığını göstermesi değil; özdeşliğin ve birliğin, form ile madde arasındaki ilişkilerin ancak geçici bir görünümünü temsil etmeleridir. Geçici bir birlik içerisindeki her birey, geçici özdeşliğini bireyleşme sürecinin kapatılmasına değil, tam da bu sürecin devam ediyor olmasına borçludur. Ancak baştaki soru yine de yanıtlanmadan kalmış oluyor bu durumda. Atomlar atom olarak kendi geçici özdeşliklerini kazandıktan sonra kurgulanan bir sapma hareketi yalnızca teması ve iletişimi mümkün kılıyor ama çokluk ve çeşitliliğin kaynağına inemiyor. Bu yüzden sapmayı yine "bir şeyin sapması" biçiminde kavrıyoruz burada. *Clinamen* perspektifi, sapan özne veya nesnenin değil, sapma hareketinin özne ve nesneleri nasıl şekillendirdiğinin izini sürmektedir. Bu açıdan Simondon'un *transdükdif birlik* ifadesi son derece önemlidir

[514] *A.g.e.*, s. 6.
[515] *A.g.e.*, s. 10.
[516] *A.g.e.*, s. 10.

fakat teması ve iletişimi yine verili bireylikler üzerinden kurguladığı için eleştirilmelidir.

Şimdi sorun, temas eden ve iletişen bireyler kurulmadan önce teması ve iletişimi düşünebilmek, sapma hareketini gerçekleştiren ve süreci yöneten özne ya da nesneler olmadan sapma hareketini düşünebilmektir. Bunun için boşluk ile sapma arasında özel bir ilişki kurmamız gerekir. Eğer sapma, her bireyleşim hareketi için etkin ilkeyi, süreğen bir kıvılcımı oluşturuyorsa ve hatta sapmadan önce atomun gerçek bir varoluşundan dahi söz edemiyorsak, bu durumda sapma dinamiğinin mekânsız ve zamansız gerçekliği ancak boşlukla ilişkili olabilir. Peki, sapma boşlukta mı gerçekleşir? Eğer öyleyse boşluk, zaman ve mekândaki tüm belirlenimleri belirsizliğe geri çeker ve temasın anlamını bulanıklaştırır. Aslında buradaki temas gerçek anlamda bir çarpışmadır; parçacıkların çarpışması.

4.3.2. Badiou, Boşluk ve İşaret

Alain Badiou, yörüngenin eğiminin atomların özdeş hareketini kırdığını ve dünyayı varlığa getirenin de sapma hareketi olduğunu ifade eder.[517] Badiou'nun terimleriyle söylersek, bütün Bir'i öldürür ve sapma çoklukları harekete geçirerek yeniyi üretir.[518] Ancak Badiou'nun yorumunda ilginç bir şey daha vardır. Parçacıkların özdeş yağmuru veya Althusser'in ifadesiyle atom yağmurunu düzenleyen yasa, sapma ile kırıldığında atom boşlukla özel bir ilişkiye geçer. Şimdi sapan atom, Badiou'ya göre, "boşluk içerisinde, salt atom olarak genelliği bakımından değil, farklı bir şekilde etki altında kaldığından, *boşluğu işaretler*."[519] *Clinamen* perpektifi açısından buradaki işaretleme üzerinde durmamız gerekiyor. Her ne kadar Badiou'nun "sapan atom" ifadesiyle uzlaşamıyorsak da sözü edilen işaretlemeyi perspektifimizin önemli bir parçası olarak kabul ediyor ve bunu açımlamamız gerektiğini kabul ediyoruz. Bu işaretleme Badiou'nun düşüncesine göre atomların mevcut ve muhtemel her bağlantısında bulunur; sapma, kendisi bizzat ortadan kaybolmasına rağmen (ki bu noktada sapmanın tekrar edip edemeyeceği gibi bir sorunsal daha vardır) atomlar

[517] Badiou, A. (2009). *Theory of the Subject (s. 58)*. Çev. Bruno Bosteels. New York: Continuum.
[518] *A.g.e.*, s. 58.
[519] *A.g.e.*, s. 58.

arasındaki tüm bileşimlerde, yani Birin her öldürülüşünde sapma gerçekleşir.[520] Sapma mekânın ve zamanın dışında olduğundan, Badiou, onu, bir yandan geçmişsiz, geleceksiz ve şimdisiz bir dinamik olarak görürken diğer yandan da gerçekleşmesiyle ortadan kayboluşu iç içe olan bir hareket olarak anlar. Bu da demek oluyor ki sapma "ortadan kaybolmak için vuku bulur; bu, *onun bizzat kendisinin hakiki ortadan kayboluşudur*."[521] İşte sapmanın boşluğu işaretlemesi bu anlamda alınmalıdır; varlığa getiren etkin bir ilkedir ancak kendisinin bir varlığı yoktur. Bu tuhaf durum ontolojik açıdan soruşturulduğunda işaretlemenin mekân ve zaman açısından başka bir yorumunun gerekli olduğu anlaşılır.

Boşluğu işaretlemek demek rastlantıyı olumlamak demektir; yani çarpışma mekânlarını ve yaratım ânlarını belirlemek demektir. Yeni dünyaların oluşturulabilmesi için boşluğun içerisinde delikler açılmalıdır. Boşluk nasıl delinebilir peki? Boşluk dolu değildir ki delinebilsin. Ama boşluk hiçlik de değildir ve bu yüzden ontolojik işlevleri hiçlikten son derece farklıdır. Badiou'nun "zayıf fark" terimini sapma ile ilişkili olarak kullanmasının bir sebebi işte burada karşımıza çıkar. Sapma ikincil veya üçüncül bir hareket değildir fakat o varolan ve çoğalan güçlü bir farklılaşma da değildir. Badiou'ya göre sapma vuku bulduğu anda ortadan kaybolan zayıf farktır ve bu yönüyle eşsiz bir olaydır. Ancak o bir rastlantı da değildir; aksine rastlantıyı mümkün kılan zorunluluktur. Şimdi tam burada Marx'ın, sapma hareketiyle birlikte, atomun göreli varoluşunun olumsuzlanarak nesnel bir varoluşun ortaya çıktığına ilişkin vurgusu yeni bir anlam kazanır. Marx, atomun göreli varoluşunu sapmadan önceki özdeşliğine bağlar; o hâlde aslında sapmadan önce atom diyebileceğimiz bir bireylik de onun özdeşliği de yoktur. Bu bireylik ve özdeşlik yalnızca kurgusal olarak vardır. *Clinamen* perspektifine göre özdeşlik verili ve fark onu takip eden bir olumsuzlama değildir; özdeşliğin bir bireylikle ilişki kurabilmesi daha doğrusu bir bireyliğin geçici birliğine geçici olarak adını verebilmesi için farklılaşma hareketine ihtiyacı vardır. Tıpkı bunun gibi, aslında sapmanın kırdığı bir özdeşlik de yoktur ortada; sapma, yasadan sapma değildir

[520] *A.g.e.*, s. 70.
[521] *A.g.e.*, s. 60.

burada. Özdeşlik, atomun bireyliği ve atom yağmuru terimleri yalnızca *hipotetik* olarak alınmalıdırlar. Çünkü sapma burada açıklayan olduğu kadar açıklanandır da; özneleştiren olduğu kadar özneleşmenin bizzat kendisidir de. Bunu anlayabilmek için açıklama[522] kavramı üzerinde biraz duralım. Açıklanan olarak sapma, boşlukta açımlanır ve ona koyduğu işaret bizzat kendisi olur. Boşluk, bu durumda, atomları oluşturan çoklukları birer leke gibi üzerinde taşımaktadır. Ancak onlardan birer işaret (*sema*) oluşturacak olan da sapma hareketinin bizzat kendisidir. Açıklanan olarak sapma, daima ikincil hareket gibi görünür: Atom yağmuru sürmektedir ve sapmayı açıklamak için varolanların özdeşliğini ifade eden atom yağmuru elzemdir. Bu anlamda özdeşlik başta verilidir ve sapma tarafından kırılmaktadır. Ancak daha da önemlisi soyut bir süreklilik tarafından kuşatılan boşluk, somut bir süreksizlikle varlığa, çokluğa ve çeşitliliğe boğulmaktadır. Teması sağlayan çarpışma olarak sapma gibi, gerçekleştiği anda ortadan kaybolan zayıf fark olarak sapma da aslında açıklama şemasının tek bir kutbuna aittirler. Tuhaf olansa sapmanın genellikle sadece bu yönüyle anlaşılmış olmasıdır. Elbette bunda Lucretius'un payı oldukça büyüktür. Onun sapmayı sunumu zaten bu şekildedir. Fakat açıklamayı bir de açıklayan tarafından düşünmemiz gerekir. Açıklayan olarak sapma, boşluğu açımlar ve onu delerek işaretler. Şimdi sapma hareketi Doğanın şeyleri üretebilmesinin ilkesidir ve asla ikincil bir hareket olarak düşünülemez. Açıklama kavramı üzerinden düşünürsek atom yağmurunun niçin hipotetik olduğunu çözümleyebiliriz. Bence, atomların homojen yapısıyla Doğadaki çeşitliliği açıklamak zorunda olan atomcu bir düşünür için bu hipotetik yaklaşım kaçınılmazdı. Bunun apaçık bir iadesini Lucretius'ta buluruz:

"Farklar doğuyor bileşimlerinden ve durumlarından

Aynı öğelerin! Akıl almaz farklar!

Çünkü aynı öğelerdir göğü, denizi, güneşi,

[522] Elbette burada açıklamayı, kökenleri ortaçağdaki felsefe tartışmalarına dek uzanan ontolojik bir terim olarak almamız gerekir: *ex-plicare, explication* (plicare: kıvrılmak).

Hayvanları ve ağaçları ve ekinleri oluşturan."[523]

Aynı öğelerden farklar nasıl doğabilir? Varlık hem hiçbir hiyerarşiye izin vermeyecek hem de bütün farkları ifade edecek bir ontolojiye nasıl kavuşturulabilir? İşte burada sapma açıklayan ve açıklanan olarak iki yönüyle birlikte düşünüldüğünde, özdeşlik ile fark arasındaki meseleyi çözmek için varlığın tek anlamlılığı (*univocity*) ilkesi devreye girer. Varlık ile varolanlar arasında herhangi bir ayrım koymadan, tüm varolanları aynı anlamda var kabul eden ama aynı zamanda onların sonsuz bir farklanma içerisinde gelişebilmelerini sağlayan ilke budur. Sapma, varlığın tek anlamlılığını bozmaz, aksine onu açıklar ve onun tarafından açıklanır. Bireylik şimdi özdeşliğin değil sonsuz farklanmanın etkisine girmiştir ve her bir varlık bu biçiminde özgünlüğünü kazanır, yani sapma *haecceitas*a çıkar.[524] Böylece varlığın hiyerarşik olmayan bir ontolojisi için ilk kapı açılmıştır. Platon ve Aristoteles'in kapattıkları bu kapının açılabilmesi için düşüncenin ve varlığın *differance*ını kuran sapma ilkesinin ortaya koyulabilmesi gerekmiştir. Öz tarafından kuşatılamayan varoluşlar, ideasız ve temsilsiz bırakılan çirkin ve kirli şeyler bir araya toplanmış ve onto-politik bir isyana kalkışmışlardır. Benim çözümlememe göre *clinamen* bu isyanın bir ifadesidir ve burada geliştirmeye çalıştığımız özgür zaman kavramıyla kadim bir bağlantı içindedir. Şimdi bu bağlantının araştırılması gereken yerdeyiz.

4.3.3. Deleuze ve Virtüel Zaman

Gilles Deleuze'ün *clinamen* okumasına yakından eğilerek sözü geçen bağlantının ilk düğümünü atacağız. Deleuze'ün sapmaya ilişkin çözümlemelerindeki ilk tespit,

---

[523] Lucretius (2001). *Evrenin Yapısı (820-830, s. 41)*. Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar. İstanbul: Norgunk.

[524] Lucretius'un ifadelerinde bu özgünlüğün, bu-oluşun izleri açıktır:
"Bir başak seç başaklar içinden, göreceksin
Hiçbir seçtiğin tıpatıp benzemeyecek öbürüne,
Belirgin bir özelliği olacak her birinin." (*A.g.e.*, 370-375, s. 62).
Aslında genel olarak tek anlamlılık ilkesinin gelişiminde atomculuğun rolü es geçilmiştir. Özgünlük ile tek anlamlılık birbirine karşıt değil, birbirinin karşılıklı koşulu olarak düşünüldüğünde bu tartışmanın yalnızca teolojik alanda kalamayacağı da açığa çıkmış olur.

atomların ağırlıkları nedeniyle değil, sapma sebebiyle çarpıştıklarını ve sapmanın Epikourosçu zaman teorisine doğrudan doğruya bağlı olduğunu gösterir:

> *Clinamen*, Epikourosçu zaman teorisine temelden bağlıdır ve sistemin asli bir parçasıdır. Boşlukta, bütün atomlar eşit hızla düşer: bir atom kendi ağırlığı bakımından, onun düşüşünü az çok aksatan bir başka atomdan ne daha hızlı ne de daha yavaştır. Boşlukta, atomun hızı, *sürekli zamanın bir minimumundaki eşsiz bir istikamet içerisinde* kendi hareketine denktir.[525]

Demek ki boşlukta soyut bir süreklilik hâkimdir ve sapma bu sürekliliği kıran bir süreksizlik yaratarak atomların, Lucretius'un ifadesiyle, "akıl almaz farklar" yaratan bileşimlerini sağlamıştır. Bu bileşim, bu sentez, Deleuze'e göre zamanın düşünülebilecek en küçük minimumunda gerçekleşir. Ancak Deleuze, bu hareketin ikincil bir eğim ya da ikincil bir belirlenim olmadığı, atomun ilksel istikametini tayin eden bir *conatus* olduğu konusunda ısrarcıdır.[526] Peki, nasıl düşünülebilir bu *conatus*? *Clinamen* nasıl olur da, bir varlığın kendi varlığında sürüp gitmek için gerçekleştirdiği maksimum çaba olarak düşünülebilir? Burada yine Marx'ın göreli varoluş ile nesnel varoluş arasındaki ayrımını dikkate almamız gereken noktadayız. Boşlukta birbirlerine temas etmeden, dikey olarak düşen atomların bireylikleri yoktur; çünkü onlar kendilerini tanımlayacak herhangi bir etkileşimden ve bileşimden yoksundurlar. Atomun varlığını sentezleyecek olan hareket ortaya çıkmadan önce soyut bir süreklilik tarafından kuşatıldıklarından hem Doğa'nın *conatus*u hem de tekilin *conatus*u bakımından güçsüzdürler; bu yüzden onlara ne sonsuzluk ne süre ne de zaman atfedilebilir. Atom yağmurundaki atomların varlıkları yalnızca kurgusaldır. Atomlar hiçten meydana gelmediklerine göre, sapma, atomun istikametinin belirlenmesinde en baştan beri varolmalıdır. Elbette burada sapma, erekselliğe boyun eğen bir potansiyel olarak değil, olumsallığa kapı aralayan bir *conatus* olarak vardır. Bireyliğin varolabilmesi için bu *conatus*un harekete geçirilmesi gerekir; ancak soyut sürekliliğin yasası, katı bir zorunluluklar zincirine tabi olduğundan, *conatus*un aktive olabilmesi için olumsallığın zorunlu olması gerekir. Bir başka deyişle zorunlu olan olumsal olana tabi kılınmalıdır ki olumsal

---

[525] Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense (s. 163)*. Çev. Mark Lester ve Charles Stivale. New York: Columbia University Press.
[526] *A.g.e.*, s. 269.

olan zorunlu olabilsin. İşte bu noktada Deleuze, sapmanın bir olumlama olarak düşünülebileceğini ortaya koyarak üretilen yeni bileşimlerden doğan bireyliklerin, olumsal bir tabiata sahip olabilmelerinin koşulu olarak *clinamen*i düşünebileceğimizi söyler.[527]

Marx'ın Epikouros yorumlarında sapmanın olumsuzlama olarak kavranması ile onun üretici hareket olarak düşünülmesi arasında bir gerilim olduğunu daha önce ifade etmiştik. İşte olumlama olarak sapmanın bu şekilde formüle edilmesiyle birlikte bu gerilim, *praxis*in indirgenemeyen olumsallığı içerisinde boşaltılır. Peki, Epikouros'un zaman teorisiyle ve benim burada geliştirmeye yöneldiğim özgür zamanla bağlantısı nedir tüm bu çözümlemelerin? Epikouros'ta zamanın değişim olarak değişim biçimindeki belirlenimi, sapmanın zaman teorisiyle ilk bağlantısını sunar. Atom yağmurunda değişim yoktur, her şey özdeşliğin sürekli tahakkümü altındadır; o hâlde zamanın doğabilmesi için sürekliliğin kırılması gereklidir. Çünkü zaman, sapma boşluğu işaretlerken, varlıkla birlikte ortaya çıkar. Atom yağmurunun bir kurmaca olduğu aslında buradan da anlaşılmaktadır; çünkü varlık-öncesi bir alan ancak hipotetik olarak varolabilir. Yaratıcı sapma boşluğu işaretlerken, boşluktaki öğeleri bireylikler olarak örgütler; ancak bunun gerçekleşebilmesi için değişimin olması yani özün varoluşu kuşatamaması gerekir. Özden taşan varoluş şimdi fenomenal alandaki çokluklar biçiminde mekâna dağılmıştır. Elbette mekânın kendisi de burada birbiriyle bileşime giren öğelerin hareketinden bağımsız değildir; sapmanın ne mekânın bir yerinde ne de zamanın bir ânında gerçekleşmiş olması, onun mekân ve zamanla tümden ilgisiz olduğunu göstermez. Boşluğu işaretleyen sapma, öğelerin bileşimini, sadece zamanı değil aynı zamanda mekânı da kuran *conatus* biçiminde örgütler. Fakat zamanın sapma ile ilgisi fenomenal alanın kendine yansımasının formu olduğundan değişim kavramı tek başına yeterli değildir. Zaman, değişim olarak değişimdir; demek ki duyulurun kendine yansıması sonucu "duyulur varlıktan" değil "duyulurun varlığından" söz etmemiz gerekir. Duyum, varlık kazanmıştır ama bir öz ya da ilinek olarak değil; ilineğin ilineği olarak. O hâlde Platon'un en aşağıya fırlattığı ideasız, temsilsiz varlıklar şimdi zamanın aşıl

[527] *A.g.e.*, s. 269.

taşıyıcılarıdırlar. İlineksel olan, özün çemberindedir; ilineğin ilineği olan ise çemberden dışarı çıkar ve tanımsız kalır. İşte Epikouros'un zaman metafiziğinin en çarpıcı yanlarından biri budur. Tıpkı bunun gibi benim özgür zaman olarak adlandırdığım *différance*lı zaman da farkı, hiyerarşi üretecek şekilde, paralojik biçimde kullanan majör bir geleneğe itiraz ederek, zamanın belirli bir ekonomik rasyonalite içerisinde tüketilmesini engellemektedir. Tuhaf ama ekonomi ile metafiziğin bu iç içeliğinin odak noktasında zaman kavramı üzerindeki kavga vardır. İşte bu yüzden yaratıcı sapma hem olumsallığın zorunluluğunu ortaya koyarak hem de zamanın bağlandığı mekânsallaştırmaları deşifre ederek ekonomik bir metafiziğin kapattığı kapıları açma kudretindedir. Zaman ile mekân, fizikçilerin düşündüğünün aksine, sapmanın boşluktaki iki ayrı işaretidir ve birbirlerine indirgenmeleri paralojik sonuçlar doğurur. Duyulurun kendine yansımasının formu olarak zaman, bir şeyin değişmesinin süresi veya hareketin sayısı değil değişimin bizzat kendisidir. Demek ki özün varoluşu kuşatamadığı bir ontolojide zaman ile mekân birbirine tahakküm etmek zorunda değildir. Fakat bu onto-politik bakış açısından hareketle, sermayenin kendisini bir öz olarak kurmak için emeğin daha doğrusu canlı emeğin varoluşunu kuşatma girişimi içerisinde, zamanda mevcut olan emek ile mekânda mevcut olan emek arasındaki antinomi ortaya çıkar. Şimdi, zaman an be an mekânsallaştırılmaktadır; zaman ekonomisinin sunduğu disiplin, özü doyurmak için varoluşu tüketmektedir. İşte kapitalist zaman ekonomisine direnen bir fark olarak özgür zamanın kendisini sunduğu ilk düzlem burasıdır. Ancak bölünen sadece emek değildir; emekle birlikte arzu da bölünür, emek ile arzu birbirinin karşısına koyulur. Özgür zamanın yaratıcı sapma olarak görevi, herhangi bir zaman ekonomisinde (komünist zaman dâhil!) cisimleştirilen zamanı yine kendi virtüel içeriğine bağlamaktır. Bir başka deyişle, edimselin virtüel üzerindeki tahakkümünü kaldırmak ve ister boş zaman ister kullanılabilir zaman isterse de serbest zaman olsun fazla zamanın toplumsal örgütlenmesindeki ekonomik rasyonaliteyi bozmaktır. Sermayenin toplumsal zamanın örgütlenmesi üzerinde kurduğu sürekliliği kıran ve zamanı mekânsallaştıran değer aksiyomatiğini sekteye uğratan sapma özgür zamandır. Özgür zamanda emek, arzunun ertelenmesi değildir; aksine, emek ile arzu

canlı zamanın iki işareti olarak Doğanın eylemlerine bağlanır. O hâlde özgür zaman, hiçbir zaman ekonomisi tarafından içeriği tüketilememiş bir çekirdek midir? Deleuze okumamdan özgür zamanın kavramına dair çıkardığım en kritik sonuç, özgür zamanın virtüel olduğudur. Hiçbir zaman ekonomisi, zamana dair hiçbir disiplin veya hiçbir zaman tasarımı bu virtüel içeriğe temas etmeden kurulamaz. Her zaman deneyimi özgür zamanın virtüelitesindeki bir modifikasyondur. Ancak kimi modifikasyonlar özgür zamanı örtbas eden bir epistemolojik perde üretirler ve böylece zamanı mekâna ait bir kategoriye dönüştürürler. Sermaye özelinde özgür zaman, boş zamanın ve en iyi ihtimalle serbest zamanın ufkuna bağlanır. Oysa virtüelite kendisini zaman kavgasında aktive etmiştir. O hâlde sermayenin zamansal örgütlenmesi canlı emeğin virtüel içeriğiyle özgür zamanın sınırına dayanır, fakat buradan içeriye girebilmek için ürettiği kötü sonsuzluk onu tekrar mekâna çakar. Sermayenin mekân üzerindeki denetim ve tahakkümünü zaman üzerinde niçin kuramadığını sorunsallaştırmak gerekir. Aslında virtüel mekânı düşünebilirsek yine direnen bir derinlik bulabiliriz, fakat zamanı mekânsallaştıran sistem virtüel mekânın üzerini de örtmüştür. Bu sebeple virtüel zamanı düşünebilmek için zamanın mekânsallaştırılma sürecine ve bu sürecin iç çelişiklilerine odaklanmamız gerek. Burada temel bir tez ileri süreceğim. Sermaye-zaman diyagramının iç çelişkileri olarak saptayabileceğimiz durumlar aslında zamanın virtüel içeriğinin başkaldırılarıdır, bir başka deyişle virtüelin edimsel tarafından kapatılmasına karşı gerçekleşen direnişlerdir. Bu yüzden özgür zamanı gerçekliğin direnen bir derinliği olarak kavrıyorum. Burada özgür zamanı virtüel zaman biçiminde kavradığımızda onu edimselleştiren hiçbir zaman ekonomisinin erişemediği bir yere temas etmiş oluyoruz. Sapmanın ortaya çıkardığı olumsal dünyanın virtüel yeğinliklerine dokunuyoruz. Peki, nasıl anlamalıyız virtüeliteyi?

Deleuze'e göre virtüel, ilk planda edimsel olmayan ama gerçek olandır. Demek ki onu saf potansiyeliteyle ya da olanaklı olanla karıştırmamak gerekir. Saf potansiyelite edimsel tarafından harekete geçirilerek tüketilir, olanaklı olan ise gerçekleşme sürecine girer. Bu yüzden saf potansiyelitenin kurgusal bir gerçekliği vardır, olanaklı olan ise gerçekleşmemiş olandır. Deleuze'ün buradaki hamlesi

olanaklı-gerçek ilişkisine dayalı bir ontolojinin dogmalarını ortadan kaldırarak virtüel-edimsel ilişkisine dayalı bir fark ontolojisini üretmek olmuştur. Olanaklı olandan gerçek olana geçiş nasıl meydana gelir? Deleuze, burada özdeşliğe dayalı bir ontolojik güzergâh tespit eder; olanaklı olan gerçek değildir, gerçek olan ise olanaklı olduğu için gerçektir. Bu yüzden olanaklı olandan gerçek olana geçiş bize yeninin nasıl üretildiğini açıklamaz, sadece olanaklı olanın gerçek olana dönüştüğünü söyler. Olanaklı gerçek olduğunda gerçek olanın olanaklı olana benzemesi ya da onu taklit etmesi gerekir. Gerçek, olanaklı olanın kurduğu sınırların dışına taşamaz; çünkü gerçek, olanaklı olduğu için gerçektir ama olanaklı olan gerçeğe aşkındır. Bu yüzden gerçekleşme süreci daima bir indirgeme ve alçalmadır. Gerçek dünya, hiyerarşik bir ontolojinin gizli öznesi olan olanaklı tarafından tahakküm altına alınır. Gerçek olanaklı olana benzemiyor, onun düzenine ve yasasına uymuyorsa temsilsiz ve ideasız kalmaya mahkûmdur. Platon'un çirkin ve kirli şeyler için söyledikleri olanaklı-gerçek ilişkisi üzerinde temellenir. Buna karşın virtüel-edimsel ilişkisi bambaşka bir ontolojik açıklama sunar bize. Edimsel gibi virtüel de gerçektir ancak virtüel edimselden farklıdır; çünkü o, edimselleşme sürecinin meydana geldiği tüm zaman ve mekânsal belirlenimlere karşı bir olumsallık sahası sunar. Yani virtüel edimselin ne ve nasıl olacağını önceden belirlemez, aksine edimselde gerçekleşen her değişimle birlikte yenilenir. Olanaklı olandan gerçek olana geçiş bir kopya, taklit ve önceden belirleme olmasına karşın virtüelin edimselleşmesi bir yaratım bir yeniliktir. O hâlde olanaklı-gerçek ilişkisinde özdeşliğe mahkûm edilen varlıklar sahası şimdi virtüel-edimsel ilişkisinde farklanmaya açılmıştır. Benim burada koymak istediğim tek bir şerh var: Deleuze virtüelin edimselleşmesi sürecinde sapmanın rolünü tartışmaya açmadığı için, yeninin üretilmesiyle olumsallık arasındaki bağlantıyı zayıf bir biçimde kurmuştur. Daha kesin bir dille söylersek, edimselin virtüelden sapması sonucu virtüelin yenilenebileceğini; tekrarlayan farkın aynının tekrarı olmamak için yasalaşan her farktan bir sapmanın gerçekleşmesi gerektiğini çözümleyememiştir. Deleuze, tekrarın aynı ve özdeş olanın tekrarı olmadığını vurgular; fakat aynı olanın tekrarını kıranın sapma olduğunu göstermez. Bunu anlamak için onun virtüelite tartışmasını yürüttüğü iki eksene, ebedi dönüş ve

problem-çözüm ilişkisine yakından bakabiliriz. Deleuze, Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisine yönelik oldukça özgün bir yorumlama üretir ve kendi ontolojinin kavramlarını bu öğretiyle ilişkilendirerek geliştirir. Ebedi dönüşte, dönebilenler yalnızca farklananlardır ama bu farklanmanın gerçekleşebilmesi için dönebilecek kudrete erişenlerin kendi sınırlarına doğru gitmeleri ve taşmaları gerekir. İşte bu taşmayı gerçekleştiren ona kaynaklık edenin ne olduğunu sormamız gerekir burada. Benim çözümlememe göre bu taşmayı mümkün kılan yaratıcı sapmadır. Özellikle Deleuze'ün sapma ile *conatus*u ilişkilendirdiği bağlamla ilişki kurarsak, atom yağmurunda hiçbir güç yeğinliğinin olmadığını ve farklanmanın ve tekrarın ancak sapmayla vücut bulabildiğini görebiliriz. Sapmadan önce her şey soyut bir tekrar içerisindedir, hiçbir bireylik olmadığından hiçbir güç mevkisi hiçbir güç birikimi de yoktur. Gücü biriktiren ve gücü harcayan sapma hareketidir. Çünkü boşluk gücü tutamaz ve tutamadığı için de onu harcayamaz. Fark ile tekrar ilişkisinde tekrar gücü biriktirir, fark ise gücü harcar. Ne biriktirme ne de harcamanın olduğu bir özdeşlik durumunda güç olmadığı gibi *conatus* da yoktur. Deleuze, sapma ile *conatus*u bir arada düşünmekte haklıdır, fakat fark-tekrar dizilerine hayat verenin yaratıcı bir sapma olduğunu gösteremediği için yeninin oluşumunu tek boyutlu olarak açıklar. İkinci eksende Deleuze, virtüeli problem-çözüm ilişkisi üzerinden resmeder. Burada problem, hiçbir çözüm tarafından tüketilemeyen ve her çözümle birlikte yeniden formüle edilen virtüelitedir; çözüm ise edimselleşmiş ve bir bireylik kazanmış tekilliktir. Peki, problem, çözümünü içerisinde taşır mı? Deleuze'ün harika sorularından biri budur. Geleneksel problem-çözüm ilişkisine göre her problem kendi çözümünü içerisinde taşıdığından, çözüm, problemin tüketilmesi anlamına gelir. Problem gücün birikimi, çözüm ise gücün harcanmasıdır. Oysa her harcama aynı zamanda bir biriktirmedir. Burada öğelerin indirgenemeyen bir diyalektiği söz konusudur. Deleuze geleneksel problem-çözüm ilişkisini yerle bir ederek virtüel-edimsel ontolojisini tekrar gündeme getirir ve aslında problemin her çözümle birlikte yeni bir yön kazandığını ve yeniden formüle edildiğini ve yeni çözümleri tetiklediğini gösterir. O hâlde problem, ona verilebilecek olası tüm çözümleri içerisinde barındıran bir tümlük değil, her çözümle birlikte yeni bir bakış açısına

oturan virtüelitedir. Bu açıdan virtüel ideal olan ama soyut olmayandır. İşte özgür zamanın virtüelitesine ilişkin soruşturmamız bu iki eksendeki tartışmaları kendi repertuarına kaydederek ilerlemeye hazırdır şimdi. Özgür zamanın virtüel zaman olduğunu söylediğimizde, onu bir problem olarak düşünebiliriz. Fakat ona sunulan çözümler, kapitalist zaman ekonomisi içerisinde, problemi tüketmek amacını gütmekte, zamanı ekonomik rasyonalitenin yasalarına göre biriktirmekte ve harcamaktadır. Eğer problem, çözüm tarafından tüketilemiyorsa ve çözüm problemin bir taklidi veya kopyası değilse, özgür zaman probleminin boş zaman ya da serbest zamanla birlikte yeniden formüle edildiğini söylememizin önünde bir engel var mıdır? Bu soruyu zaman ekonomisinin sınırları içerisinde derinlemesine irdelemeliyiz.

Marx bize komünist toplumda serbest zaman ile emek-zamanı arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılacağını söyler, fakat bu, arzu ile emek arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasını sağlamaz. Çünkü özgür zaman problemi kapitalist boş zaman kavramında olduğu gibi serbest zaman kavramında da bir ekonomik rasyonaliteye tabiidir. Bu tabiiyet ölçülebilirlik varsayımını örtük olarak içerisinde taşır; insan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesi onun zamansal örgütlenmesini belirlemeye devam eder. Elbette değer-zaman özdeşliğini parçalamaya yönelik radikal bir hareket vardır serbest zaman kavramında fakat burada onun taşıyıcı olan herkes, herkez olarak vücut bulamaz. Serbest zamanı taşıyan herkes, hâlâ ekonomik sferdeki yasalar uyarınca hareket eder, onun için mesele gereksinimlerin karşılanması için gerekli sürenin kısaltılması ve dolayısıyla fazla zamanın arttırılmasıdır. Buradaki *ratio,* özgür zamanı tüketme eğilimindeki bir aksiyomatikle işbirliği içerisindedir. Serbest zaman, zamanın sırtına vurulan değer prangasını ortadan kaldırır fakat zamanın *khronos* olarak kavramını ihlâl edemez ve onu komünist zamanın kalbine çiviler. Bu yüzden serbest zamanın öznesi olan herkes, fazla zamanı ekonomi-dışı bir olgu olarak deneyimlerken, temeldeki ekonomik belirlenimi değiştiremez. Gereksinim paradigmasına bağlı kaldığı sürece, emek ile arzu arasındaki karşıtlığa ve dolayısıyla arzu ile emeğin ortak tarihsel trajedisine bir son veremez. İleride özgür zamanın virtüelitesini, *aion* ve *kairos*la birlikte yeniden gündeme getireceğiz. Şimdi *clinamen*

perspektifimizi genişletmek için, herkesin herkez olarak açığa çıkarılmasının bir koşulu olan asosyal ontolojinin reddine geçelim. Bunu, Bloch'un sapma okumasıyla birlikte gündeme getirelim.

4.3.4. Bloch, Etkin Başlangıç İlkesi ve Sosyal Ontoloji

Marx ile Epikouros ilişkisini derinlemesine kavrayan az sayıdaki düşünürden biri olan Ernst Bloch, özgür zaman araştırmamızda bize son derece kritik bir kavram hediye etmiştir: Özgür sapma. Bu kavram son derece tuhaf bir içerikle karşımızdadır şimdi. Çünkü sapmanın bir zorunluluk sonucu mu meydana geldiği, yoksa sebepsiz ve özgür bir biçimde mi gerçekleştiğine ilişkin bir soruyu beraberinde getirir. Sapmanın zorunluluğun katı zincirlerini, o çağa kadar sahip olunan yazgı ve zaman anlayışını, *fati foedera*yı kırdığını söyledik ama bunun arkasında bir sebep olup olmadığını, bir zorunluluğa göre mi gerçekleştiğini yoksa tamamen rastlantısal olarak mı meydana geldiğini henüz sorunsallaştırmadık. Eğer sapma bir zorunluluk sonucu ortaya çıkmışsa bu durum onun rastlantısal değil zorunlu olduğunu ve dolayısıyla olumsal olanın zorunluluğunu gündeme getirir. Bu benim perspektifimden reddedilemeyecek bir ilkedir. Fakat burada ilginç bir durum ortaya çıkar. Eğer sapma bir zorunluluğa göre meydana geldiyse onun kırdığı zorunluluk ile beraberinde getirdiği zorunluluk kavramları aynı olamaz. Peki, bu ayrımı nasıl yapacağız? İlk zorunluluk kavramı özdeşliğin hüküm sürdüğü atom yağmurunun sürekliliğine gönderme yapar. Bu, Demokritosçu evreninin yasası olan zorunluluktur. Her şeyin belirlenim altında olduğu, özün varoluşu yuttuğu alandır. Ancak sapmayı zorunlu kılan zorunluluk ne trajik Yazgıya ne de atomların düşme hareketini yöneten yasaya gönderme yapar. Burada zorunluluk, olumsallıkla birlikte yeni bir anlam kazanır; artık Yasa'nın mantığını sunmaz, sapmanın yarattığı olumsallığın zorunluluğuna dönüşür. İkinci zorunluluk kavramı bağımsızlığını yitirmiş ve Yasa'nın aşkınlığından kurtularak *praxis*in oluşumuna katılmıştır. Tıpkı ebedi dönüşte havaya atılan zarların sonsuz bir olumsallıklar sahasına yere düşen zarların ise zorunluluğa gönderme yapması ama şansın kapısının asla kapatılamaması gibi, burada da zorunluluk olumsallığı tehdit etmez ve rastlantısallığı engellemez. Tam tersine zorunluluk olumsallığa tabi kılınır. O hâlde zorunluluktan tamamen azade

olmayan bir sapmayı nasıl düşünebiliriz? Özgür sapma diye bir hareketten nasıl söz edebiliriz? Aslında zorunluluğun içkinlik planına çekilmesiyle birlikte olumsallık da kendi gerçek anlamına kavuşur; artık basitçe tesadüf ya da tecrit edilmiş öğelerin rastlaşması olmaktan çıkar. Özgür sapma kavramı, zorunluluk ile olumsallık kavramlarının tüm ilişkilerini gözlemleyebileceğimiz ekseni sunar bize. Bir başka açıdan özgür sapma, sapmanın nedensiz ve kökensiz olduğunu gösterir. Sapmanın bu yapısı onun herhangi bir ereksellik tarafından yönetilmediğini, kendi içinde bir başlangıç ilkesi olduğunu düşünmemizi sağlar. İşte Bloch'un *clinamen* perspektifine iki temel katkısından biri buradadır. O, sapmayı düzenden sapma olarak değil, yeni bir başlangıcın ilkesi olarak yani yaratıcı sapma olarak kavrar: Dolayısıyla, Marx'ın belirttiği gibi, Demokritos yalnızca atomların varoluşunu kabul ederken, Epikouros "etkin başlangıç" ilkesini; herhangi bir salt dışsal basınç ve ağırlığı, başlangıçtan itibaren (*ab ovo*) etkilemesini sağlayan "harekete geçirici ilkeyi" takdim etti.[528] Dikkat edilirse Bloch, özgür sapma kavramının etkin bir başlangıç ilkesi olarak sunulduğunu ifade ederken aynı anda hem mekanist hem de erekselci yaklaşımların ötesindeki bir bakış açısına işaret eder. Erekselci bir dünyada başlangıç ve sonuç, Erek ile Köken tarafından işgal edilmiştir; sonuç gibi görünen Erek aslında Kökende mevcuttur ve başlangıç gibi görünen Köken ise Erekte kendi kavramına ulaşır. Mekanist bir dünyada ise her şey önceden belirlenmiş bir düzene bağlı olarak işlediğinden "etkin başlangıç" olanaksızdır. Mekanik dünya süreklilik üzerine kuruludur; hiçbir öğe burada birbiriyle etkin bir başlangıç içerisinde buluşamaz. O hâlde sapmayı bir etkin başlangıç ilkesi olarak okuyan Bloch, mekanist ve erekselci yaklaşımların ötesine geçerek, öz tarafından kuşatılamayan varoluşun içkin ilkesini takdim eder. Sapma, bir başlangıçtır ama öyle bir gerçeklik planı yaratır ki öncesindeki tüm özdeşlik rejimi bu yeni başlangıcın etkisi altına girer. Peki, nedir sapmanın harekete geçirdiği şey? Harekete geçirici bir ilke olarak neyi harekete geçirir? İşte Bloch'un *clinamen* perspektifine ikinci katkısı buradadır.

[528] Bloch, E. (1971). *On Karl Marx (s. 155)*. Çev. John Maxwell. New York: Herder and Herder.

Bloch Demokritos'un atomculuğunu "asosyal atomculuk"[529] olarak adlandırır. Yani birbirlerinden tecrit edilmiş atomlar, katı zorunluluğun, aşkın ve sürekli Yasa'nın etkisi altında asosyal bir ontolojiye tabidirler. *Praxis*, bu asosyal ontoloji içerisinde kurulamaz; işte Bloch, Marx'ın Epikourosla ilişkisinin önemli bir eksenini de burada görür. Hem mekanizme hem de erekselci bir yazgıcılığa karşı Marx, kendi "keşifleri"yle özgür sapmanın sosyal ontolojisi arasında önemli bir teması bulgulamıştır.[530] Hegel'in pek de ilginç bulmadığı özgür sapma sorunu, şimdi Marx'ın erken dönem düşüncesinin gelişiminde ve benim çözümlememe göre onun zaman teorisinde derin izler bırakan bağlantılar oluşturur.[531] Sosyal bir ontoloji, hem değişme olarak değişme biçiminde belirlenen zamanın *praxis*le olan ilişkilerini hem de özün varoluşu kuşatmasını engelleyen taşmaların tarihsel ufuktaki yazgıcılığa karşı direnişlerini biçimlendiren içkinlik planına aittir. *Clinamen* perspektifinin şimdiye dek çarpışma, temas ve iletişim şeklinde adlandırdığı tüm etkileşim dizileri şimdi Bloch'un bu kavramıyla yeni bir düzeye sıçrar. Etkin bir başlangıcı oluşturan özgür sapma, harekete geçirdiği Doğa'ya karşı veya ondan ayrı bir ilke değildir; o, doğanın kendisi üzerindeki bir eylemidir ve parçaları bütüne, tekili tümele ya da görünüşü ideaya bağlayan metafiziğe itiraz ederek asosyal ontolojiyi yerle bir eder. O hâlde harekete geçen ve harekete geçirilen ayrımı Doğanın tek anlamlılığı içerisinde kaybolmuştur. Sapma, Badiou'nun belirttiği gibi, ortadan kaybolmak üzere vücut bulur ama bu durum onun ikincil bir hareket olduğunu göstermez. Özgür sapma, Doğanın her eylemine içkindir. Ontolojinin sosyalleştirilmesi şimdi özgür zamanın düşünülebilmesi için elzemdir. Etkin başlangıç ve sosyal ontoloji kavramlarıyla birlikte düşünürsek özgür sapma, özgür zamanın kavranması için nasıl bir imkân yaratır? Özgür zaman, tıpkı özgür sapma gibi, zamanın tüm tasarımlarında içkindir ama onu kimi zaman krizler kimi zaman devrimler kimi zaman ise zaman ekonomisine ait olmayan deneyimler içerisinde fark ederiz. O hâlde yapılması gereken, herkezi sosyal ontolojinin bir parçası olarak düşünmek ve özgür zamanı tam da bu mevkide düşünmeye çalışmaktır. Zaman ekonomisinin ileride ele alacağımız

[529] *A.g.e.*, s. 156.
[530] *A.g.e.*, s. 154.
[531] *A.g.e.*, s. 154.

iki kavramı –biriktirme ve harcama– işte burada devreye sokulabilir. Serbest zamanın öznesi olan herkes, biriktirdiğini harcar; onun için harcamanın koşulu biriktirmektir. Serbest zaman, komünist çalışmanın, ya da daha doğru bir ifadeyle herhangi bir mübadele-değerini hedeflemeyen yalnızca gereksinimlerin karşılanması için üretilen kullanım-değerlerine ayrılan insan faaliyetinin birikimi üzerine gerçekleşen bir harcamadır. Toplum kendi gereksinimlerini ne kadar kısa sürede karşılayabilirse o kadar çok serbest zamanı olacaktır. Burada açık bir biriktirme-harcama diyalektiği vardır. Bu yüzden serbest zamanın öznesi olan herkes, bu zaman deneyimi içerisindeki tüm değişimlerine rağmen, biriktiren bir öznedir. Onun harcamasını koşullayan biriktirmesidir. Oysa özgür zamanın taşıyıcısı olan herkez, harcama ve biriktirme diyalektiğini kırar; çünkü özgür zaman harcanabilir olmayan bir virtüelite olarak örgütlenmiştir. Özgür zamanı harcamak olanaksızdır; çünkü o, *khronos*un düzene ait olmayan bir yeğinlik olarak sunar kendisini. Serbest zamansa etkin bir başlangıç, bir süreksizlik yaratmaz; zaman ekonomisinin bir tamamlayıcısı olarak işlev görür. Ayrıca serbest zaman bir yönüyle hâlâ asosyal bir atomculuğa, asosyal bir ontolojiye bağlıdır. Elbette Marx, toplumsallaşmış birey ile insan toplumunu bir arada düşünür. Onun gündeminde birbirinden yalıtık atomlar şeklinde örgütlenmiş bireyler değil, toplum içinde üretim yapan toplumsal üretimin taşıyıcısı olan bireyler ve karşılıklı ilişkileri vardır. Fakat serbest zaman, birikim nesnesini harcamanın öznesi olarak kodlar; yani ekonomi-dışı olanı ekonomiye indirgemeyi sürdürerek arzu ile emeğin bölünmesini kıramayan bir diyalektiğe hayat verir. Oysa Marx, sosyal ontolojinin birçok varyantını emeğin nitelikleri içerisinde incelemiştir. Mesela "emeğin elbirliği" meselesini düşünelim. Emeğin elbirliği bize bir arada çalışan 100 işçinin bir gün boyunca 10 saat çalışmasıyla üretilen kulanım-değerleri toplamının 1 işçinin 100 gün boyunca 10 saatlik çalışmasıyla üretilen kullanım-değerleri toplamından *fazla* olacağını söyler. Ancak bununla da kalmaz. Burada hem bir doğal öğrenme süreci vardır ki kapitalist bunun için ayrıca bir ekonomik maliyetten de kurtulmuştur. Yani sosyal ontoloji, fazlanın üretilmesi için maddi temeli sağlar; öğelerin etkileşime girebilmesi için oluşturulan bu içkinlik planı sermaye tarafından kendi değer aksiyomatiğine kaydedilir. Bir arada çalışan işçilerin

kendi aralarındaki etkileşimden doğan organik fazla, sermayenin genişlemesi için ekstra bir artı-değer yaratır. Fakat serbest zaman hâlâ gereksinimler ile artı-zaman arasındaki ters orantıya bağlı olarak düşünülmektedir. Elbette emek-zamanı ile olan karşıtlığı sona ermiştir; çünkü emek-zamanı ortadan kaldırılmış ve emek, özgür etkinlik olarak kurulmuştur. Fakat serbest zamanla birlikte emeğin elbirliği de ortadan kaldırılmış mıdır? Emeğin elbirliğinin ontolojik temeli kapitalizmden gelmez; insanlık binlerce yıldır bir arada üretim yaparak, ortak zekâyı kullanarak, devasa eserler ve de devasa felaketler üretmiştir. Marx, kapitalizmin göreli artı-değer üretimi süreçleri içerisinde, gerekli emek-zamanını kısaltılmasıyla, toplum için artı-zamanın potansiyel olarak üretildiğini ısrarla vurgular. Kapitalizmin kendi sonuna doğru gidişinin bir göstergesi de budur ona göre. Çünkü böylelikle sistemin içerisinde değer-zaman özdeşliğinin altını oyan bir hareket evrilmektedir. Minimum zamanda maksimum değer üreterek değeri sonsuzlaştırma eğilimi güden sistem, giderek daha çok artı-zamanı ve artı-nüfusu toplum içerisinde üretmektedir. İşte Bloch'un etkin başlangıç ve asosyal atomculuk kavramlarıyla bağlantı kurabileceğimiz nokta da buradadır. Marx, serbest zamanı deneyimleyen öznenin bir değişim içerisinden geçtiğini ve emek-zamanı içerisindeki kişileşmiş özne olamayacağını vurgular. Burada serbest zaman bir evrimin adıdır; yani komünist topluma bir geçiş sürecinin zamansallığıdır. Oysa Marx'ın karşı-zamansallıkları devrim fikri etrafında örgütlenmiştir. Demek ki geçiş zamanıyla kopuş zamanı birbiriyle çatışmaktadır.

Benim çözümlememe göre Marx, fazlayı üreten sosyal ontolojinin öğelerini komünizmin zamansallığına taşıyamamıştır; yani yaratıcı sapmanın üretkenliğini komünist toplum içerisinde, komünist zaman ekonomisi içerisinde yitirmiştir. Yapılması gereken, yitirilen bu sosyal ontolojiyi özgür zaman içerisinde yeniden keşfetmektir. Bu yüzden Marx'ın herkes kavramından tümüyle vazgeçmedik, yine onun açtığı bir hattı takip ederek, farklı bir patikaya saptık ama yine de bir kopuşa doğru sürüklendiğimizin farkındayız. Marx'ın herkes kavramı, üretim sisteminden gelen çelişkilerin çözülmesiyle birlikte, bir tarafıyla birbiriyle etkileşimini yitiren öğeleri tutmaktaydı. Bu yüzden etkin bir başlangıç ilkesi sunabilen ilkeyi, sosyal bir

ontolojinin parçası olan herkezle yeniden gündeme getirdik. Marx'ta herkes hâlâ tümel-tikel-tekil dizisine aittir, zaman ekonominden kopamamasının bir sebebi de budur. Özgür zamanın taşıyıcı olan herkez ise bu mantıksal bağlarını çözer; çünkü o tümelin de tikelin de tekilin de içerisindeki etkileşim düzlemine aittir. Marx'ın herkesinden bir sapma daha gerçekleştirmek gereklidir. Herkesin herkez olarak sahneye çıkabilmesi için etkin bir başlangıç ve sosyal bir ontoloji gereklidir. İşte bunu sağlayan, özgür zamanın, oluşun kalbinde meydana getirdiği yaratıcı sapmadır. Bu temayı izlemeyi sürdürelim ve bizi götüreceği farklı patikalardan yürümeye hazır olalım.

4.3.5. Althusser'in Karşılaşma Materyalizmi

Sapmadan önce atomun bireyliğini ancak kurgusal olarak düşünebileceğimizi vurgulayan ilk kişi Marx, ikincisi ise Althusser'dir. Bu son derece güç düşünceyi ikisinin de benzer bir itkiyle ama farklı yönlerde gerçekleştirdiğini tespit etmek ise gerçekten de şaşırtıcıdır. Althusser, bize çok farklı bir terminoloji ve bağlamla sapmanın izini sürme olanağı vermektedir. Bu terminoloji ve bağlamın temel kavramı karşılaşmadır. Temas, çarpışma, iletişim, etkileşim gibi terimlerle ifade edilen sapma süreci şimdi öğelerin birbirlerine tutunmalarını sağlayan bir karşılaşma biçiminde düşünülebilir. Althuser'e göre sapmanın yarattığı kırılmayla "öğeler *karşılaştı* ve birbirlerine *tutundular*."[532] Burada *clinamen* perspektifine dair çok farklı bir sahneyle karşı karşıyayız. Karşılaşmadan önce birbirine tutunamayan bu öğeler ayrık hâldedir, yani birbirlerinden tecrit edilmişlerdir. Boşlukta hiçbir iz veya işaret bırakamadıklarından onların herhangi bir bireyliğinden de bahsedilemez. Althusser *clinamen*in yol açtığı sapmanın karşılaşmayı doğurduğunu ve öğelerin de tecridi bu yolla kırabildikleri konusunda diğer düşünürlerle hemfikirdir. Zorunluluk dünyasında özgürlüğün varolabilmesini sağlayan işte bu sapmadır ona göre de[533] Ancak Althusser bir adım daha atar ve tıpkı Marx gibi, sapma yoluyla atomların kendi gerçekliklerini kazandıklarını düşünür; "öyle ki *atomların varoluşunun bile*

---

[532] Althusser, L. (2009). "Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı," *Kriz Yazıları, Althusser'den Sonra Louis Althusser (s. 251)*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.
[533] *A.g.e.*, s. 248.

sapma ve karşılaşmadan kaynaklandığı savunulabilir; sapma ve karşılaşmadan önce atomlar hayaletsi bir varoluşa sahiptirler."[534] Bu hayaletsi varoluş, Marx'ın göreli varoluş, benimse imgesel varoluş dediğim düzeye gönderme yapar. O hâlde burada şöyle bir düşünüşü hayata geçirmemiz gerekir: Sapmadan ve karşılaşmadan önce gerçeklik, öz tarafından kuşatılmış varoluşun bir imgesi olarak kurar kendini. Çelişki ve farkın dışlandığı bu sahne atom yağmurunun kendisidir ama bize eylemsiz atomların daha doğrusu süreklilik içerisinde bireyleşemeyen atomların, yani boşlukta kendi izlerini bırakamayan atomların dünyasını sunar. Fakat aslında bu bir dünya değildir; çünkü dünya ancak karşılaşmalar ve temaslarla kurulabilir. Althusser'in attığı bu adımın Marx'ın "nesnel varoluş" kavramından farkı, karşılaşmayı ve sapmayı herhangi bir olumsuzlama biçiminde düşünmemesidir. Marx, bu noktada Hegel'in etkisiyle sapmayı olumsuzlama olarak çözümlemekle onu ikincil bir hareket olarak görmeyi reddetmenin gerilimi altındadır. Althusser ise bu gerilimi, olumlamayı, karşılamanın olumsal sahasına yerleştirerek çözümler. Elbette Marx, erekselliğin ve kökenselliğin reddini Epikouros ve Lucretius'un sapma teorisinde tespit etmiş ve kendi "keşifleriyle" bu özgürleşme teorisi arasındaki bağlantıyı özellikle *praxis*in formülasyonunda kurmuştur. Althusser ise sapmadan hareketle felsefeye yeni bir soluk vermektedir; bu yeni soluğun adı karşılaşma materyalizmidir.

Karşılaşma materyalizmi öncelikle Köken ve Erek biçiminde belirlenmiş yazgıcılığın trajedisini keşfederek yola koyulur. Aslında burada söz konusu olan bence gerçekliğin üzerine çöken *khronos*un epistemolojik perdesinde kapatılamaz bir yırtık açmaktır. Althusser'in bu yırtığı açabilmek için Deleuze ve Derrida'yla kurduğu diyaloji, Marx ve Epikouros'la kurduğu bağlantıya sızmıştır. Özellikle sapmadan önce hiçbir Anlamın verili olmadığı tezini karşılaşma materyalizminin temel hatlarından biri olarak kurgulaması bu diyalojinin nasıl da etkin bir biçimde işlediğini gösterir. Dünya meydana gelmeden önce hiçbir yönetici ilke, hiçbir Akıl, hiçbir Neden veya Erek tasarlanamaz; Althusser Epikouros'un temel tezlerinden biri olarak gördüğü Anlamın önce gelmemesi tezini Aristoteles ve Platon'a karşı bir tez

[534] *A.g.e.*, ss. 250-251.

olarak çözümler.[535] Ancak bu tezin Derrida'nın göstergebilim çözümlemeleriyle bağlantısı da açıktır. Eğer anlam ile deneyim özdeş olsaydı, her gösteren bir gösterilene tam olarak yapışabilseydi, ortada ne belirlenemez bir an ne de kararı imkânsız kılan bir alan olabilirdi. Tüm bunları sağlayan *différance* şimdi hem bir erteleme hem de bir farklılaşma olarak çalışır. Ama diğer yandan burada Marx'ın, Epikouros'un aşkınlık bilincine itirazı biçiminde gündeme getirdiği eksen de iş başındadır. Eğer öz, varoluşu tamamen kuşatabilseydi zaten Anlam verili olacaktı; yani ister mitolojik ister trajik olsun, Yazgı, tüm varolanların üzerine çökmüş olacak ve özgürlük fikri İradenin tahakkümüne girecekti. Anlam önceden verili değilse, şimdi hem Aristotelesçi bir özcülüğü hem de Platoncu bir aşkınlığı def etmenin yolu Epikourosla birlikte düşünülebilir. Sapma, yoktan var etmez elbette; öğeler birer birikim ve yığılım olarak dünyadan önce de vardır fakat sapma, öğeleri, kendi öğeliklerini ve atomları da kendi gerçekliklerini kazanacakları karşılaşmaya sürükler. Bu açıdan karşılaşmadan muaf bir şey yoktur; karşılaşma, zincirleme bir karambole sebep olur ve öğelerin birbirleriyle öbekleşmeler oluşturduğu etkileşim çemberlerini yaratır.[536] Yine de buradan hareketle karşılaşmanın, ilksel bir sapma sonucunda bir kez meydana gelip yok olan bir hareket olduğunu düşünmekle onun varolanın varoluşundan ayrılmayan bir *conatus* olarak düşünmek arasında bir gerilim söz konusudur. Aslında Badiou'nun ifade ettiği zayıf farkın tetikleyicisi olan sapma ile *conatus* olarak örgütlenen sapma birbiriyle uzlaşmayan bir tarafa sahiptir. Ortadan kaybolmak üzere meydana gelen ve boşluğu işaretleyen sapma ile *conatus* olarak her varlığın sürekliğini sağlayan süreksizlik olarak sapma kavramları arasındaki tezat şimdi *tutunma* kavramıyla aşılmaktadır.

Öğeler birbirlerine tutunduklarında ne olur? Bu tutunma, ebediyen sürüp gidecek bir bağlanma değildir; çünkü sapma da her fark gibi tekrarlayabilir ve daha güçlü tutunmalarla daha güçlü öbekleşmeler yaratabileceği gibi ebedi dönüşün ritmine kapılarak zayıf öbekleşmelerin elendiği bir seçilimi de yaratabilir. Çünkü sapma gerçekleştiği andan itibaren, onun her tekrarında daha da kuvvetlenmek üzere,

[535] *A.g.e.*, s. 249.
[536] *A.g.e.*, s. 250.

zorunluluk olumsallığa tabi olur.[537] İşte şimdi özgür zaman araştırmamızla Althusser'in karşılaşma materyalizmi arasındaki diyalojiyi sormamız gereken noktadayız. *Clinamen* perspektifinin karşılaşma materyalizmiyle ilişkisi özgür zamanın kavramı üzerinden nasıl kurulabilir. Karşılaşma materyalizmi gibi *clinamen* perspektifi de her türlü Erek ve Köken teleolojisini yadsır; ister ahlaki ister siyasi veya estetik türden olsun teleolojik düşünüşün, özcü ve determinist düşünüşün yarattığı yazgıcılığı bozar.[538] Çünkü teleoloji, özcülük ve determinizm arasındaki gizli tarihsel ittifak, sapmanın yarattığı çoklukların onto-politik direnişini gölgeleyen majör bir anlatı geleneği oluşturmuş ve tekillerin kendi öz güçlerini geliştirdikleri sosyal ontolojinin düşünce tarihindeki izlerini ortadan kaldırmayı amaç edinmiştir. Bu tip bir ittifakın yaratıcı sapma gibi kurucu bir harekete ancak metafor olarak bakmasından gelen önyargıların aşılması gerektiğini de vurgulamalıyız. *Clinamen* perspektifi sapmayı onto-politik, estetik, etik düzeylerde incelerken metaforik ve göstergebilimsel bir çözümlemeye dayanmaz; aksine sapma gerçektir, imgeseli dolayımlayan simgeselin altındaki dip akıntısıdır. Mesela Althusser "ekvatorun eğikliği"nden[539] bahsederken, Copernicus'un yüzyıllar önce ifade ettiği bir sapmaya temas eder: Yeyüzünün "üçüncü devinimi ise [eksen] kayması. Nitekim günlük dönüş ekseni büyük çember dönüşü ekseniyle örtüşmez; aynı yönde değil kendi yüzeyine göre eğimli: yüzyılımızda bu eğim yaklaşık 23,5°.[540] Aslında Copernicus daha ikinci aksiyomunda evrenin merkezinin Güneş değil, Güneşe yakın bir yer olduğunu söylerken bu sapmanın bir işaretini vermiştir.[541] Yine termodinamiğin ikinci yasasının işleyişinde, belirsizlik ilkesi içerisinde, alfa parçacıklarının atomlarla çarpışmalarında gerçekleşen sapmalarda *clinamen*in etkisini gözlemlemek mümkündür. O hâlde mesele sapmadan bir metafor oluşturmak değildir; onu gerçekliğin oluşumundaki kurucu bir faktör olarak kavramak ve özgür zamanın kavramına nasıl tutunduğunu göstermektir. Karşılaşma materyalizmi atom

[537] *A.g.e.*, s. 251.
[538] *A.g.e.*, s. 277.
[539] *A.g.e.*, ss. 270-271.
[540] Copernicus, N. (2017). *Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine (s. 11)*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY.
[541] *A.g.e.*, s. 8.

yağmurunu bozan *clinamen*i gerçeklik ilkesi olarak kavrar. Karşılaşma materyalizminin tezlerinin Deleuze'den aldığı bir ilke bu ilkeyle paralellik sergiler. Bu ilke olumlamanın olumsuzlamaya önceliğidir ve buradan her türlü düzen kavramının düzensizlikten kaynak aldığına varılabilir. Derrida ise anlamın gösterendeki konumuna karşı "tohum saçma"yı çıkarmış ve tamlık fikrinin, karşıtlık rejimlerinin, özdeşliğin ekonomisinin içerisindeki kaosu göstermiştir.[542] Althusser, her iki düşünürün katkısını açıklıkla dile getirirken, özgürlük dünyasının öznesiz sürecini karşılaşma materyalizminin şiarı olarak belirler.[543] Burada tarihsel ilerleme tezleri çürür; hatta kapitalizmin Marx tarafından nitelenen devrimci yönleri dahi soruşturmaya uğrar. Karşılaşma materyalizmi gerçek bir kopuş teorisidir; ancak kopuşun, *praxis*in sınırları ve kavramındaki eşzamanlı bir kırılmayla mümkün olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Mesela Althusser'in sorduğu şu soru son derece önemli bir başka soruyu daha doğurmaktadır: "*Peki, ya böyle olmadıysa? Peki, ya burjuvazi, feodalitenin tersi bir ürün olmak bir yana, feodalitenin tamamlanması ve doruğu, en üst biçimi, deyim yerindeyse yetkinleşmesi idiyse*?"[544] Diğer soru şöyle sorulabilir: Peki ya serbest zamanın öznesi olan herkes, kapitalizmin tersi bir ürün olmak bir yana, sermayenin *khronos*unun bir artığıysa ve reel sosyalist deneyimler kapitalizmin bir tamamlanması ve doruğu, onun en üst biçimi, deyim yerindeyse yetkinleşmesi idiyse? Bu son derece riskli bir sorudur. Çünkü bir yandan ilerleme fikrinin eleştirisini yaparken diğer yandan da Marx'ın farkları ortadan kaldırmayan diyalektik projesinin üzerine ölü toprağı serpme olasılığına kapı aralar. Ama yine de bu sorunun sermayenin *khronos*u açısından sorulması birtakım sınırların ve ayrımların belirginleştirilmesi ya da aşındırılması bakımından gereklidir. Serbest zamanın öznesi olan herkesin karşılaşma materyalizminde kendisine bulabileceği her yer, *clinamen* perspektifinde, çoktan, boşluğa devredilmiştir. Eğer bir özgür zaman içeriği varsa, bu, *clinamen*le iki onto-politik bağlantı içersindedir. İlk olarak mitolojik ve trajik Yazgının ardında kalan ya

---

[542] Althusser, L. (2009). "Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı," *Kriz Yazıları, Althusser'den Sonra Louis Althusser (s. 274)*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.
[543] *A.g.e.*, s. 277.
[544] *A.g.e.*, s. 291.

da lojik Yasa'nın uyruğu hâline gelen oluş, sapmayla birlikte yeniden hareket geçer ve her türlü özgürlük fikrine kaynak oluşturur. Şimdi özgürlük Yazgının karşısında İradenin isyanına bağlı olmaktan, bir başka deyişle olumsuzlamanın özgürlüğü olmaktan çıkabilir. Özgürlük, sadece insan dünyasının değil, Doğanın bir ifade kipidir. Böylece modern geleneğin Doğada determinizmi ve insan dünyasında ise özgürleşimi öngören (örneğin Fichte) ikiciliğini hiçbir biçimde içermeyen kadim bir fikir düzeyiyle temas kurabiliriz. Özgürlük olarak sapmanın burada özgür zamanla ilişkisi *majör*dür. Sapma böylece bütün özgürlük fikirleri için genel kopuş paradigması sunar. Ancak özgür zaman ile sapmanın *minör* bir ilişkisi daha vardır ki bu da özgür zamanın içeriğinin niçin *özgül* olarak sapmanın onto-politik açılımıyla açıklandığını gösterir.

Özgür zaman ile sapma arasındaki minör ilişki nedir? Sapmanın oluşturduğu karşılaşma mekânı, modern mutlak mekândan ya da göreli mekân tasarımlarından son derece farklıdır. Burada mekân, zamanı yutan bir nicelik ya da yayılım değildir. Boşluktaki işaretleme, mekânın doğumunu verir fakat bu mekân, zamanı tutmadığı gibi onu asimile de edemez.[545] Çünkü sapma ne mekânın bir yerinde ne de zamanın bir ânındadır ama hem mekânı hem de zamanı oluşturan çoklukları beraberinde getirir. Deleuze'ün sözünü ettiği gibi, sapma hareketinin Epikourosçu zaman teorisiyle bağlantısı hakiki bir bağlantıysa bunun asıl sebebi fenomenal alanın içkinlik planı olarak kurulabilmesi için zamanın buradaki tüm duyusal yansımaları kuşatması ancak herhangi bir aşkın töz tarafından kuşatılmasıdır. İşte bu duyusal

[545] Mekân tarafından tutulamayan bir zaman fikrinin gelişimi açısından Bergson'un felsefedeki özel yerini burada vurgulamalıyız. Bergson'un zamanın mekânsallaştırılması olarak adlandırdığı homojen zaman tasarımlarına yönelik eleştirisinin bir yönü özgürlük ile zorunluluk arasındaki bağıntıyı tersine çevirme arayışından kaynaklanır. Bergson, homojen zaman tasarımlarının zorunluluğu özgürlüğe dayattığını ve hatta özgürlüğü ortada kaldıran bir determinizm ürettiklerini açıkça göstermiştir. Buna karşı yapılması gereken, özgürlüğün zorunluluğa saldığı derin köklerin izini göstermektir: "Böylece ister zaman içinde isterse de uzay içinde tahayyül edilsin, özgürlük daima zorunluluğun içinde derin kökler salmış ve zorunlulukla sımsıkı bir yakınlık içinde örgütleniyor gibi gözükür. Tin, maddeden algıları ödünç alır ve besinini bu algılardan çıkartır ve onlara hareket biçiminde geri verir; bu hareketleri özgürlüğüyle damgalar." (Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek (s. 182)*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost]. Bergson benim çözümlememe göre, özgür zamanın dinamik yönünü betimlemektedir. Özgür zamanın dinamik yönü olan yaşayan zaman, onun matematik yönü olan yaşanan zamandaki belirlenimleri çözer ve oradaki tüm hareketleri olumsallık ve özgürlükle damgalar. Ancak Bergson'un vurgulamadığı nokta, özgür zamanın düşünülebilmesi için özgür sapmanın zorunlu olduğudur. Özgürlük damgası yaratıcı sapmanın izini taşır.

yansımaların içkinlik planında işleyen zaman *praxis*i kuran özgür zamandır. Özgür zamanın onto-politik içeriğinin her türlü ikici edimselleşme zorlamalarına karşı virtüeliteyi yeniden üretebilmesinin koşulu işte bu duyusal yansımaların fenomenal içkinlik planı olmasıdır. Eğer bu plan kendine aşkın bir Yasayı veya bir göksel ilkeyi kabul etmiş olsaydı iki bağlantılı durum özgür zamanın kavramını ve gerçekliğini yok etmiş olurdu. İlk durumda zaman mekânsallaştırılmış olurdu ve dolayısıyla duyulurun kendisine yansımasının formu değil, değişimin veya hareketin sayısı olarak, yani sayı olarak zamanın kavramına geçilirdi. Böylece zaman "değişme olarak değişme" değil, değişenin bir ilineği biçiminde kavranırdı. İkinci durumda ise sapma tekrar edemez ve özgür zaman Köken ile Erek arasında simgelenirdi. Oysa sapmanın vücut bulduğu anda ortadan kaybolması ile ortadan kaybolduğu anda yeniden vücut bulması arasında oluşan şey hem bir yineleme hem de bir yeniliktir. Bu yüzden minör bağlantı bize yeninin ontolojisine dair önemli bir ipucu sunar; artık önemli olan her tekrarda bir farklılaşma vektörü görmek kadar her tekrarın bir sapma hareketiyle farkı doğurduğunu gösterebilmektir. Eğer fark-tekrar ilişkisini Deleuze gibi ebedi dönüş üzerinden düşünürsek yapılması gereken Nietzsche'nin üstün figürasyonlarının sapmalar olduğunu ortaya koyabilmektir. Efendi, köleyi tersine çevirir ama çocuk unutuşun ve oyunun varoluşudur ve bu yüzden her türlü kural ve izden sapar. Eşek ve deve birbirlerini tamamlar ama aslan büyük öğleye doğru kükrer ve en sonunda radikal sapmanın karakteri açığa çıkar: Üst insan. Yüzeysel bakıldığında üst insan herkeze karşı gibi görünür; o, ancak yeni değerler yaratan bir azınlığın üyesidir. Mevcut insanın yine aktif güçlerce olumsuzlanması olmadan yani biriktirilen negatif güçler harcanmadan bu insan yaratılamaz. Bu yaratım daima sancılı ve şiddet doludur. Oysa özgür zamanı taşıyan herkez hem lojik süreçten bir sapmadır hem de üst insanı düşünmeyi mümkün kılan anonim varlık düzeyini betimler. Üst insan karşılaşmadan muaf mıdır peki? O bir mesafelenme *pathos*u tarafından tutuklanabilir mi? İşte burada herkez, mesafeler kurulduğu anda bozan bir sapma yaratır. Bu yüzden üst insan ile herkez uzlaşamaz gibi görünür. Bir başka açıdan üst insan, yaratıcı bir sapma olmadan düşünülemez; yani o sapmanın özgür zamanla genel bağlantılarını paylaşır. Eğer duyularını özgürleştirecek, onları

geliştirecek ve bedensel bir varlık olarak bu dünyaya –Evet! diyerek yüksek bir olumlama kudretine erişecekse, değişme olarak değişmeye bağlanmak zorundadır. Yani o, değişenin bilgisine değil değişim olarak değişimin bilgisine ait bir varoluş olmalıdır. Peki, bu bilgiyi taşıyan kimdir? Elbette özgür zamanı taşıyan herkeztir. Herkez, karşılaşmanın indirgenemeyen yurdudur; sermaye, zamanı toplumsal olarak örgütlediğinde dahi bir artık olarak kendi varlığını meydana koyan özgür zamanın Atlas'ı odur. Belki de şimdi metaforların tuzağına düştük. Aslında Derrida metaforların asla ortadan kaldırılamayan, her bilimsel dizgeye sızan ajanlar olduğunu yıllar önce söylemiştir ve bu konuda da haklıdır. Onların bu sızması bence matematik ile şiirin henüz bölünmediği harika bir eseri, Lucretius'un *Evrenin Yapısı*'nı doğuran karşılaşmadır. Lucretius'ta ve Epikouros'taki sapma fikrini olağandışı bulmamın ve ısrarla vurgulamamın bir sebebi de budur. Epikouros, atomların birbirlerine sarıldıklarından söz eder ve o anda titreşime geçtiklerinden;[546] oluşun senfonisidir bu, çünkü öncesinde ne Ses vardır ne de sessizlik.

4.4. Özgür Zamanın Ontopolitikası

Epistemolojik perdenin oluşumunu, herkezin soykütüğünü ve *clinamen* perspektifini inceledik. Şimdi özgür zamanın patikalarında iki çağdaş sorunsalı irdeleyerek onto-politik bakış açımızı derinleştirmemiz gereken yerdeyiz. Bu iki sorunsalın neler olduğunu daha önce belirtmiştim. İlki, borç ilişkileri içerisinde zamanın deneyimi ve kavramını; ikincisi, fazlanın politik ekonomisi içerisinde tüketim, harcama ve zaman ilişkisini kapsıyor; bunlara ek olarak sonuç bölümünde yaşayan zaman olarak özgür zaman kavramını gündeme getireceğim. Şimdi bu iki eksene geçmeden önce şu onto-politika ifadesinde varlık ile politikayı birbirine bağlayanın ne olduğunu ve bu bağın özgür zamanla ilişkisini incelemek istiyorum. Şunu sorarak başlayalım: Ontopolitikanın (bu andan itibaren "-" imine ihtiyaç duymuyoruz) görünmez bağlacı nedir? Burada üç mantıksal bağlacı ayırt ederek ilerleyeceğim. Bunlardan ilki "ise"dir. Varlık politikayla bu bağlaç üzerinden bağlanabilir. Peki, bunun yaratacağı

[546] Epikür (1962). *Mektuplar ve Maksimler (s. 43)*. Çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi.

kavramı nasıl çözümleyebiliriz? Varlık politikayla "ise" şeklinde bağlandığında varlık politikanın koşulu olur; öyle ki varolmayan politik de olamaz. Bu durumda ontopolitika edimsellik alanına sıkışır ve Simondon'un sözünü ettiği *ontogenesis* ile politikanın bağı kurulamaz. Oluşun üzerini örten epistemolojik perdenin bir düğümü de işte bu "ise" ile atılmıştır. Varlık, politikanın koşulu olduğunda bireyleşme sürecinin üzeri örtülür ve kurucu parçaların otonomisi varlığa emanet edilir. Şimdi politika, varlıklar arasındaki güç ilişkileriyle ifade edilir ama varlıkların oluşum süreci politikanın sınırlarının dışında kalır. Bu bağlaç, varlığın sınırı politikanın da sınırıdır der ve böylece varlığı varlık hâline getiren süreci politikanın dışına düşürür. Zaman bu sahnede varlığın hareketinden başka bir şey değildir, ama onun üretimine temas edemez; yani varlıkların üretim sahasının zamansallığı bu ontopolitika kavramıyla çözümlenemez. Elbette biri çıkıp bu ilişkiyi tersine de çevirebilir ve politik ise vardır diyebilir. Ancak bu tersine çevirme ne politikanın sınırlarını genişletebilir ne de oluşun üzerine örtülen perdeyi kaldırabilir. Politik olan vardır şeklindeki bir şiarı kendi merkezine koyan ontopolitik bir yaklaşım politik olmayanı düşüncenin dışına taşırarak tuhaf bir dogmatizm yaratır. Bir üçüncü şık da karşılıklı koşulu öne sürmektir. Varlık politikayla ancak ve ancak şeklinde bağlanabilir. Bu bağlanma ancak varlık ise politiktir ve ancak politik ise vardır biçiminde iki önermeyi iç içe düşünmeyi dener. Fakat varolmayan ile politik olmayan arasındaki ittifakı, kaosun dizginlenmemiş güçlerini yine göz ardı etmeyi sürdürür. O hâlde ontopolitikayı "ise" bağlacıyla düşündüğümüzde politikanın ve varlığın sınırlarını kesinkes çizebildiğimiz bir sahneyi hayal etmiş oluruz. İlk durumda varlığın sınırlarını ne kadar geniş tutarsak tutalım, politika negatif bir sınırlamaya maruz kalmaya devam eder; çünkü onun nesneleri varlığın sınırlarına tabidir. İkinci durumda politikanın sınırlarını ne kadar geniş tutarsak tutalım, varlık negatif bir sınırlamaya maruz kalır; çünkü onun bileşenleri politikanın dışındadır. Üçüncü durumda varlık ve politika birbirlerini karşılıklı olarak çoğaltır ya da azaltır. İlk durumda politikanın sınırları varlıkla doğru orantılıdır, ikinci durumda varlığın sınırları politikayla doğru orantılıdır; üçüncü durumdaysa varlık ve politikanın sınırları birbirleriyle doğru orantılıdır. Ancak burada "ise"nin nasıl belirlendiği

tartışmalıdır; çünkü bu, varlığa koyulmuş aşkın bir koşul olabileceği gibi politikaya koyulmuş dogmatik bir koşul da olabilir. Bu sebeple böyle bir ontopolitik yaklaşımın mutlak olanın alanında kaldığını düşünüyorum. *Mutlak ontopolitika,* herkezi bazılarına tabi kılar. Kapitalizmde bunun karşılığı herkezin bazılarına tabi kılınmasıdır; herkezin, değer-zaman özdeşliği içerisinde tüketilmesidir. Herkezin zamanı böylece ontopolitik bir tükenişle kapitalistlerin fazla zamanı biçiminde belirir. Bir bakıma toplumsal artı-zaman içerisinde kullanılabilir zamanın tüm sentezleri bu tabi kılma sürecinde iş başındadır. Mutlak ontopolitika açısından özgür zaman *yoktur*, onun içeriği boş zaman içerisinde tüketilmiştir. Kapitalist zaman ekonomisinde herkez sınıflar içerisinde bölünmüştür ve bu yüzden de kişileşmiş emek-zamanı ile kişileşmiş boş zaman şeklindeki dikotomi toplumsal zaman üzerindeki kavgayı belirler. Mutlak ontopolitika bu yüzden pay ile paydayı kesin biçimde ayırır. Böylece boş zamanın payı olan sınıf emek-zamanının paydası ve emek-zamanının payı olan sınıf da boş zamanın paydasıdır. Buradaki dikotomi mutlak ontopolitikanın doğru orantılı sınırlama ilkesiyle paralellik sergiler. Ancak toplumsal zaman üzerindeki kavga, böyle bir dikotominin ezeli ebedi olmadığını çoktan göstermiş ve kapitalist zaman ekonomisini sarsan içerikleri gündeme taşımıştır. Bu yüzden varlık politikaya "ise" biçiminde bağlandığında ortaya çıkan mutlak ontopolitika, toplumsal varlıkların politik ufuklarındaki kriz, sarsıntı, süreksizlik, isyan ve devrimleri çözümleyemez. Çünkü varlığı *ontogenesis*ten ayırdığı gibi politikayı da oluştan ayırır. O hâlde herkez "tabi kılınmış" bir varlıktan ibaret olamaz; onun varlığı varolmuş ve bitmiş değildir. Ayrıca herkez, gelecekten gelmesi beklenen bir vahiy ya da kurtarıcı da değildir. Herkez, üzerinde varlık ve politikanın sınırlarının çizildiği toplumsal arzunun ve toplumsal emeğin bedenidir. Bu beden proletarya tarafından da temsil edilemez; proletaryanın herkezle mesafesi, dikotomiyi kırmaya yönelik üretici bir hamle potansiyeli taşıdığı sürece azalır. Mutlak ontopolitikanın sınırlarında kaldığımız sürece, herkezin ufkunda yalnızca bazıları vardır; bu da kapitalist zaman ekonomisinin dikotomik yapısını güçlendiren bir bakış açısını toplumsal bilince aşılar. Mutlak ontopolitikanın bakış açısından düzen önce düzensizlik ise sonradır; dikotomiyi kıran her şey onu yeniden üreten bir

dolayımlama görevi görür. Bu yüzden mutlak olan kendi koşulunu varlık ile politikanın sınırlarına dayatır. Koşul mutlaktır, dolayısıyla koşullayan ile koşullananın hiyerarşisi karşılıklı koşul içerisinde başkalaştırılsa dahi ilişki içkinlik düzlemine ait kılınamaz. Böylece herkesi herkez olarak düşünmek imkânsız hâle getirilir. Koşul ekleminin sorunu, koşullayan ile koşullananı sürekli bir ayrımın içerisine yerleştirmesi değildir; dikkat çeken asıl mesele hiçbir koşul ilişkisine girmeksizin süreci yöneten bir tümlüğü varsayıyor olmasıdır. Varlık ise politiktir veya politik ise vardır önermeleri ancak politik ise vardır ve ancak varlık ise politiktir önermeleri kadar mutlak ontopolitikanın koşullanmayan öğesine tabidir. Nedir bu öğe peki? Elbette sınırları belirleyen Bir'dir. Mutlak ontopolitika Bir'i nasıl tasarlarsa tasarlasın, onu, her türlü koşullayan-koşullanan ilişkisinin Sahip'i hâline getirir. O hâlde mutlak ontopolitikada özgür zamanın niçin yok olduğu şimdi açıklığa kavuşmuş oluyor. Özgür zaman virtüel yüzeyini Bir'e karşı kalkan yapmıştır; yani Bir'in edimsel dünyaya koyduğu zorunluluk yasalarına karşı canlı zamanı emek ile arzuya aşılamıştır. Herkesin herkez olarak açığa çıkabileceği düzlem henüz oluşmamıştır fakat bu düzlemin ilk işaretlerini veren süreksizlik dalgaları varlık ile politikanın ilişkisine sızmıştır. Özgür zamanın yeni bir ontopolitikaya ihtiyacı olduğu şimdiden açıktır; mutlak koşul parçalanmalı ve herkezin üzerindeki prangalar kırılmalıdır. Mutlak ontopolitika toplumsal zaman kavgasının yeterli bir resmini verememekle kalmaz, aynı zamanda bu kavganın sahnesini kuran karşı akıntıları ve dip akıntısını da örtbas eder. Bu yüzden mutlak ontopolitika hâkim akıntıyı resmeder sadece. Peki, bu karşı akıntıyı ve dip akıntısını kuran ontopolitik bağlaçları nasıl çözümlemeliyiz? Başka bağlaçlarla kurulabilecek ontopolitik bakış açıları özgür zamanı taşıyan herkezi düşünmemize nasıl olanak tanıyabilir?

Burada ikinci bir yol daha açılıyor önümüzde. Ontopolitikayı oluşturan bağlacı "ise" biçiminde düşünmek zorunda değiliz; bu dogmatik imgenin arkasında bir başka bağlaç daha gizlidir. İkinci bağlacımız "ve" olarak alınabilir. Gilles Deleuze'ün özellikle bilinçdışı toplumsal arzu yatırımlarının üretici sentezleri içerisinde izini sürdüğü bu bağlaç farklı bir sahneyi, kuvvetlerin ilişkisini yeniden düşünebileceğimiz özel bir bağlamı sunar. İlk olarak "ve" bağlacı "ise"nin getirdiği

aşkınlığı ortadan kaldırmak için harekete geçirilebilir; böylece bağlanma biçimleri ve ilişkiler koşulun tiranlığından kurtarılabilir. Aslında burası Deleuze'ün "ya/ya da" üzerine çözümlemeleriyle birlikte düşünülmelidir. Nasıl ki dikey koşul eklemi "ise" bir koşullanmayanı varsayıyorsa, yatay birleştirme eklemi "ve" de ayırıcı bir sentezle kuşatılabilir. Bu ayırıcı sentez eklemi "ya/ya da"dır. Mutlak olan burada işlememektedir; çünkü hiçlik devreye "dışlama ilişkisi" biçiminde girmiş; her bağlantı onu koparan bir ayrıcı sentezle tetiklenebildiği göreli biçimlerle temasa girmiştir. Bu yüzden "ve" ile bağlanan ontopolitika görelidir. Göreli ontopolitika Bir'i tahtından indirir, yerine Çok'u çıkarır. Tersine çevrilmiş bir Platonculuktur bu. Bu yüzden onu bir karşı akıntı olarak okumamız yerindedir. Varlık politikayla ve biçiminde bağlandığında mesele şimdi sınırların nasıl belirleneceği değildir; çünkü sınırları belirlemeyi bir Yasa olarak dayatan aşkınlık ortadan kaldırılmış ve içkin güç ilişkileri düzlemi gerçek çarpışmaların uzamı olarak örgütlenmiştir. Bu durumda herkez sadece bazılarıyla değil asıl düşmanı olan hiçkimseyle karşı karşıya gelir. Kapitalist düzende bu sahne, sermayenin hiçkimseye ait olmayışını açıklar; herkezin hiçkimseleştirilmesiyle de açıklanır. Herkes herkez olarak sahneye çıkmaya yeltendiği anda hiçkimse devreye girer ve toplumsalı kendisine bağlar. Aslında "ve" bağlacı herkezin bir tanımını içerir; herkez, bütün kurucu öğeleriyle yatay birleştirme bağlacının mantığına göre bağlanan içkin bir öbekleşmedir. Fakat bu içkinlik içerisindeki her öğeyi bulunduğu zaman-mekândan koparan bir ayırıcı sentez işlemektedir. Sermaye işte bu "ya/ya da"yı kullanarak herkezi hiçkimseleştirir. Göreli ontopolitika sermayenin ufkundaki süreksizliği teşhis etmiş ve onun içerisinde üretici sentezleri toplumsal öznelliğin yeni bir politikasıyla buluşturmuştur. Bu sebeple direnişin ve karşı akıntının temel perspektiflerini çizer. Çok'un yarattığı tüm paradoksları herkezin cephaneliğine yığar. Bu bakış açısından toplumsal zaman üzerindeki kavga pay ile paydanın zorunlu ve kategorik ayrımlarına bağımlı değildir; aksine kavga pay sahibi ile pay sahibi arasında olduğu kadar payda sahibiyle de payda sahibi arasındadır. Toplumsal zaman üzerindeki kavga, şimdi salt süreklilik ve mutlak koşul tarafından yönetilememektedir. Kavga sadece burjuvaziyle proletarya arasında değildir; aynı zamanda herkez ile hiçkimse arasındadır; proletarya karşıtını

yok ederek kendisini de ortadan kaldırma potansiyelini harekete geçirdiği sürece karşı akıntıya katılan ontopolitik güçleri herkezi desteleyecek şekilde örgütler. Toplumsal zamanı kendi mekânı olarak işgal eden sermaye, şimdi bu işgali sonlandırmaya muktedir gerçek bir tarihsel-coğrafi kuvvetle karşı karşıyadır. Göreli ontopolitika bu tespiti yapar ama her şeye rağmen herkezi hiçkimsenin karşıtı olarak düşünmekten kurtulamaz. Burada söylenmesi gereken şey, hiçkimsenin herkezin *karşıtı* olduğu herkezinse hiçkimseden *farklı* olduğudur. İşte bu farkı ortaya koyabilmek için ne mutlak ne de göreli olan bir başka ontopolitik anlayışa ihtiyacımız vardır. Peki, bu ontopolitikanın bağlacı ne olabilir?

Benim bakış açımdan ontopolitikanın bağlacı *ile*dir. İle ne dikey ne de yatay olan bir başka ilişki mantığı oluşturur. Bu ilişkide terimler arasında hiyerarşi kurulamayacağı gibi, Bir'in tiranlığına ve Çok'un madunluğuna dayalı bir resim de ortadan kalkar. Şimdi mesele Bir-Çok ikiliğini aşan bir başka düzeyde sürmektedir: Çokluk. Aslında Çok, Bir'in çoğaltılması gibi sunar kendisini, bu yüzden de göreli ontopolitika mutlak ontopolitikayla aynı varlık repertuarını kullanır. Elbette Bir'i tahtından indirmek konusunda burada radikal bir adım atılmıştır fakat bir kopuş gerçekleştirilememiştir. Çünkü göreli ontopolitika hâlâ karşı akıntı olarak kurar kendisini, bir olumsuzlama olarak. Bu bakımdan "ise"ye dayalı bir mutlak politika ile "ve"ye dayalı bir göreli ontopolitika birbirinden derece farkları bakımından ayrılabilir. Elbette burada bir geçiş söz konudur ancak kopuş paradigması için "ile" bağlacını gündeme almamız gerekir. Hiçbir aşkın koşulun hiçbir karşıtlığın hüküm sürmediği bir dip akıntısını düşünmemiz gereken yerdeyiz. Hâkim akıntı ile karşı akıntının çarpıştığı yüzey işte bu dip akıntısıdır. Demek ki ne göreli ne de mutlak olan bir başka ilişki biçimini "ile" bağlacıyla birlikte düşünebiliriz. Şimdi bu ontopolitikanın adını vermeliyiz: İlişkisel ontopolitika. Varlık *ile* politika, bir eşzamanlılığı çağrıştırdığı kadar, *clinamen* perspektifinin birbirine "tutunan" öğelerini de çağrıştırır. Varlık ile politika şimdi, ilişkisel ontopolitika kavramı içerisinde karşılaşırlar ve etkin bir başlangıç ilkesi için sosyal ontolojinin temellerini örerler. Fakat artık bütün terimlerin anlamlarının değişmesi gereken bir yerdir burası. İlişkisel ontopolitika açısından herkez, ne bazılarının ne de hiçkimsenin hükmü

altındadır; artık bir dip akıntısı olarak örgütlemekte ve bütün bölünmeler onun bedeninde gerçekleşmektedir. Örneğin sınıf, herkezin bedenindeki bir iz, bir damgadır. Bu yüzden proletaryanın herkez olduğunu söylemek mümkün değildir. Herkez, proletaryanın ve burjuvazinin olumsuzlanmasını gerektirir; ancak sınıfların kaldırılması onun bedenindeki tüm işaretlerin ve damgaların tüketildiği anlamına gelmez. Herkezin bazılarına ya da hiçkimseye tabi kılınmadığı, herkesin herkez olarak açığa çıktığı bir tarihsel ânı düşünebilir miyiz? Bu bir ütopya ya da hayal midir yoksa? İlişkisel ontopolitika bize, ileliğin (*withness*), sosyal ontolojinin indirgenemez bir ilkesi olduğunu gösterir. Sermayenin taşıyıcısı olan hiçkimse bu ileliği kendisi için asli bir tehdit olarak gördüğü gibi, içerisinde kendisini geliştireceği bir ortam olarak da görebilir. Zaman kavgası şimdi pay ve payda dağılımlarının sosyolojisini içerisinde taşıyan ilelik içerisinde sürmektedir. Ancak ilelik kendi içerisinde som, bütün ve homojen bir ortam da değildir. Güç ilişkilerinin gerçek odağı olarak düşünmek gerekir bu kavramı. Dip akıntısı terimini kullanmamızın bir sebebi de bu. Herkesin herkez olarak açığa çıktığı bir tarih, güç ilişkilerinden ve çatışmalardan muaf değildir. Bu, kurgusal ya da ideal bir tarih tasarımı değildir. Herkesin herkez olarak açığa çıkması bir düş ya da Erek olarak da düşünülmemelidir. Ben belirlenimlerin askıya alındığı bir süreksizlik ânından söz ediyorum; bunu gerçek bir kopuş paradigması biçiminde anlıyorum. İşte bu kopuşun ana eksenini de özgür zaman kavramıyla sunmak istiyorum. Özgür zaman kapitalist zaman ekonomisinin belirlenim düzeylerini askıya alan bir içerikle karşımızda şu an. Buradan hareketle herkezi proletarya olarak belirlemenin de yeterli olamayacağı açıktır. Ama herkezin tüm ayrımları yutan bir küme olarak kurulması da bir o kadar hatalıdır. Herkez, gerçek bir öznelliktir ama bir özne değildir.[547] Bize özgür zamanın

[547] Herkez, olsa olsa –Bataille'ın bir ifadesiyle– "kaynama noktasındaki özne" olabilir. [Bataille, G. (2016). *Lanetli Pay (s. 68)*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel]. Kaynama noktasındaki özne, faz değiştiren değildir, faz değişimini mümkün kılandır. Bu açıdan hiçkimse-bazıları-herkes üçlemesindeki herkesten ayrılır. Çünkü mantıksal üçlemedeki herkes, hâlâ belirli bir faz içerisinde sıkışmıştır; kaynama noktasındaki özne olarak herkez ise kalıplaşmış özneleri faz değişimine taşır. Bu metin boyunca herkez kavramını özgür zamanın taşıyıcısı olarak düşünmeye çalışıyorum; bu faz değişimlerin maddi temelini gündeme getirmek için herkez kavramını mantıksal üçlemeden koparmak istiyorum. Bu lojik tasarımın dışına çıktığımızda, gerçek dünyadaki öznelerin her birinin kaynama noktasında olduğunu ya da bu noktaya göre belirli bir mesafelenme ve konumlanma içerisinde bulunduğunu görebiliriz. Elbette kaynama noktasının ötesinde ya da donma noktasının berisinde ne

direncini ve farklılığını düşündürür. Herkez, arzu ile emeğin ortak tarihsel trajedisinin, kanlı disiplinin, bedeni kemiren tarihin nesnesi olmuştur. Eğer yeni bir toplum felsefesi kurulacaksa, onun bedenindeki izleri takip etmemiz gerekir; bu izler en sonunda tüm zaman tasarımlarına direnen bir derinliği bize haykırmaktadır. Bu derinliğe özgür zaman diyoruz. Şimdi herkezin bedenindeki en derin ize, borç meselesi karşımızda duruyor. Bu noktada, özgür zaman kavramına ve herkeze yönelik ontopolitik çözümlemeleri aklımızda tutarak, borcun zamansallığını ele almak ve borçlandırılmış öznenin soykütüğü için birtakım adımlar atmak istiyorum.

4.4.1. Borç ve Zaman

İlişkisel ontopolitika açısından borç sorununun çağdaş resmi için kısa ancak çözümlenmesi son derece güç bir önermeyle başlamak istiyorum: Çağdaş dünyada herkez sermayeye borçlandırılmıştır. Herkezi hiçkimseleştiren sistemin mantığı açısından, borcun ve toplumsal zamanın belirlenimleri arasındaki temel bağıntıyı bize bu önerme verir. Peki, borcun söykütüğü, özgür zamanın kavramına temas etmemiz için nasıl bir imkân yaratabilir? Yakından bakıldığında borç sorunu, Anaximandros'tan bize kalan ve zamanı bir kefaret, bir adalet biçiminde sunan pasajdan beri ontopolitika ile soykütüğün ortak bir gündemini oluşturur. Bu meseleyi özellikle Nietzsche'nin ele aldığını, onu, ahlakın muhtemel bir soykütüğü içerisinde yeniden formüle ettiğini biliyoruz. Nietzsche der ki:

> Bu ilkel, derinlere kök salmış ve belki de artık sökülemez hâle gelmiş olan fikir yani ceza ile acı arasındaki eşdeğerlik fikri kendi gücünü nereden türetti? (…). Onun kaynağı *alacaklı* ile *borçlu* arasındaki sözleşmeye dayalı ilişkidedir; genel anlamıyla bu ilişki 'yasal özne' fikri kadar eskidir ve kendi başına satın alma, satma, takas, ticaret ve mal değiş tokuşunun temel biçimlerine kadar gider.[548]

---

olduğu da merak edilebilir; ancak felsefe henüz bu iki sınırın ötesinde öznelliğin nasıl biçimlenebileceğine dair kafa yormuş değildir. Bir ihtimal olarak bu iki sınır noktasının ötesinde-berisinde Deleuze'ün "larvasal kendilikler" dediği ve modern kendilik tasarımlarının kurucu sonsuz küçüklerinin bir alaşımının yattığını düşünebiliriz. O zaman herkezi anlamak için bu iki sınırın ötesindeki çoklukları da düşüncemize davet etmemiz gerekiyor. Özgür zamanı taşıyan herkez bu davetle birlikte belirlenim alanının katı zorunluluklarından kurtulabilir ve özgürlüğü zorunluluğa aşılayabilir.

[548] Nietzsche, F.W. (2009). *On The Geneaology of Morals (s. 47)*. Çev. Ian Johnston. Arlington: Richer Resources Publications.

O hâlde alacaklı ile borçlu arasındaki ilişki sadece ekonomik veya yasal düzlemde değil ahlakın kadim ve sorgulanmamış değerleri düzeyinde de sorunsallaştırılmalıdır. Belki de iktisadın kullandığı değer kavramıyla ahlakın kullandığı değer kavramı arasındaki bağıntıyı sağlayan tam da Nietzsche'nin sözünü ettiği eşdeğerliği sağlayan ilişki, yani borçlu alacaklı ilişkisi olduğunu şimdi saptamamız gerekir. Gerçekten de bu iki değer kavramının hiçbir bağıntısı olmadığı söylenebilir mi? Nietzsche'nin yanıtı, bizim yerleşik ahlaki değerler sistemi içerisinde yücelttiğimiz her değerin kendi kökeninde beden üzerindeki ceza-acı eşdeğerliğini sağlayan denklemler olduğunu tespit ederek verilir. Bu çok çarpıcı bir vurgudur, çünkü kendi içinde saf bir kaynağa sahip olduğu sanılan ahlaki alanı tam da materyalist bir soykütüğün işlemlerine maruz bırakır. Hatta Nietzsche bir yerde, antik Mısır'da, borçlu ölenlerin mezar taşlarının işaretlendiğinden söz eder. Borç, toplumsal bir göstergebilimden, bir kodlama ve damgalama rejiminden bağımsız değildir. Ahlaki alan ise bu gösterge rejimleri karşısında bir otonomiye sahip değildir. Deleuze'ün soykütüğün iki ekseni olarak kavradığı değerin kökenine yönelik sorgulama ile kökenin değerine yönelik sorgulamayı eşzamanlı olarak düşündüğümüzde Nietzsche'nin hamlesinin yarattığı kriz daha güçlü biçimde hissedilebilir. Nietzsche, borç ilişkileri ile aşkınlık tasarımları arasındaki bağı ifşa etmiş, değerleri belirleyen eşdeğerlik mantığını günyüzüne çıkarmıştır. Onun değerlerin yeniden değerlendirilmesi çağrısının bir yorumu da borçlu-alacaklı ilişkisi ekseninden yapılmalıdır. Çileci ve rahip Diyonisosçu güçleri daima borçlu-alacaklı ilişkisine sokmak ister; yaratıcı güçleri dizginlemek ve onları kontrol edebilmek için dışsal bir baskıdan daha işlevsel olan suçluluk bilincini taşıyan bir içselliğin yaratılmasıdır. İşte Nietzsche'nin yaratıcı hamlesi burada karşımıza çıkar.

Almanca *schuld* (suçluluk) ile *schulden* (borç) sözcükleri arasındaki bağlantı, söz konusu eşdeğerliğin nasıl geliştirildiği hakkında soybilimsel bir bağı açığa çıkarmaktadır. Daha sonra Heidegger'in vicdanın çağrısı biçiminde formüle ederek gölgeleyeceği bu soybilimsel bağ, beden üzerindeki tarihsel şiddetin ve sonsuz borç rejimlerinin ontopolitik çözümlemesi için elzemdir. Buradaki suçluluk bilinci ve borç bağıntısı sadece ilk günah ve oradan doğan suçluluk bilincinin çözümlenmesiyle

ilgili değildir. Elbette, Nietzsche'de, bizzat kendi açtığı yarayı kapatmaya gelen şifacı rahibin aşıladığı bir bilinç olarak kara vicdan tematiği, bize, ilk günahla borç-suçluluk şemasının ilişkisini sunar ama seküler düzeyde varoluşun borçlandırılması da bu şemaya doğrudan bağlıdır. Asıl tespit edilmesi gereken şey, bu şemanın kendisini, düşünceye aşkınlık biçiminde sunmasıdır. Demek ki Epikouros'la birlikte aşkınlık bilincini yok etmek için bir başka itki daha keşfeden Marx ile ebedi dönüşte güçlenen farkın izlerini süren Nietzsche arasındaki bir başka rezonans da burada bulunabilir. Aşkınlık bilincini reddetmek demek, bu tartışma bağlamında, borçlu-alacaklı ilişkisi üzerinden kurulan değer aksiyomatiğinin merkezine saldırmak demektir. Fakat ısrarla vurgulamamız gereken şey, borçlu-alacaklı ilişkisinin hâkimiyetinin ne yalnızca ahlaki ne de ekonomik alanla sınırlı olduğu, öznelliğin üretilme mevkilerini belirleyen temel faktörlerden biri olduğudur. Borçlu-alacaklı ilişkisinin temel nesnesi bedendir. Shakespeare'in *Venedik Taciri*'nde alacaklı ile borçlu arasında yapılan sözleşme, beden üzerindeki ceza ve acı çektirme eşdeğerliğini oluşturan temel ilişkiyi sunar. Shylock, her ne kadar oyunun sonunda bir kurbana dönüşecek olsa da, sözleşmeden doğan hakkını, yani borçlunun bedeninden kalbine yakın yarım okka et kesme hakkını talep etmektedir. Bu hakkı talep edebilmesini sağlayan, yani onu bir "yasal özne" olarak kuran denklem, işte özgür zaman üzerindeki tahakküm kurma girişimleriyle burada hakiki bir bağlantı oluşturur. Alacaklı borçlunun geleceğini ipotek altına alır; borçlu, yapmış olduğu sözleşmeyle kendi geleceği üzerindeki kontrolünü belirli bir süre için (ya da sonsuza dek) alacaklıya devreder. Bunu sağlayan kadim ilişki kapitalizmde bambaşka biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Kapitalizmde küçük alacaklılar ve büyük alacaklılar değişkenlik gösterebilir ama borçlandırılan daima herkeztir. Borç sorunu, Nietzsche ve Shakespeare'in betimlemeleriyle birlikte, şimdi Marx'ın kanlı yasalarla donatılmış ilksel birikim analizine ve çağdaş dünyada borçlu öznelliğin üretimi meselesine bağlanabilir. Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde geçen tuhaf bir terimini gündeme getirerek başlayalım. Marx, İngiltere Bankası'nın toplumsal zenginlik

üzerindeki denetimini çözümlediği satırlarda "ebedi alacaklı" terimini kullanır."[549] Borç meselesi açısından kritik nokta burasıdır.

Borçlu-alacaklı ilişkisini tarihsel olarak kurumlaştıran şey, geriye ödenmesi mümkün olmayan borçtur, yani sonsuz borçtur. Ebedi alacaklıyı oluşturan da odur; çünkü ebedi alacaklının simetrik karşıtı sonsuz borçludur. Her ikisini de yaratan ilişki, borcun geri ödenerek bitirilemeyen bir düzeye ulaşmasıdır. Fakat bu düzey sadece niceliksel olarak ya da bir *meblağ* olarak düşünülmemelidir. Alacaklı-borçlu ilişkisinin sürebilmesi için borcun ontolojik olarak geri ödenemez hâle getirilmesi gerekir; yani aşkınlık bilincinin yerleştirilmesi, suçluluk bilincinin içselleştirilmesi gerekir. Kapitalizmin çileci rahipleri finans kapitalin temsilcileridir; açtıkları yarayı iyileştirmek için geldiklerinde borçlu öznellik sonsuz borca bağlanır. İşte ilksel birikim tartışmasıyla borçlu-alacaklı ilişkisinin kurulabileceği ilk düzlem buradadır. Örneğin Lenin, ilksel birikimin öğelerini ele alırken, köylülerin topraklarından sürülmesi, komünal topraklara el koyulması, sömürgelerin yaratılması gibi tarihsel süreçlerin yanı sıra ulusal borçlar sisteminin yaratılmasını sıralar.[550] Bu sistem, finans kapitalin daima ebedi alacaklı olarak belirlendiği bir sistem olduğundan ulus sonsuz borçlu olarak belirlenir. Eğer ilksel birikim sürecini tarihin belirli bir dönemiyle sınırlı olan bir baskı ve zulüm sistemi değil de sermayenin değer-merkezinin her dönüşümüne eşlik eden bir iktidar ilişkileri sistemi olarak düşünmeyi başarabilirsek, bu sonsuz borcun soykütüğü için bir adım daha atabiliriz. Deleuze ve Guattari'nin Despotik makine üzerine çözümlemelerinde geçen *varoluş borcu* kavramını Sonsuz borcun soykütüğündeki bir kırılma olarak düşünebiliriz.

Peki, nedir varoluş borcu? Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*'ta, Despotik toplumda tüm akışları kendi bedeninde toplayan ve böylece yeryüzünün kendi uzantısı olarak kodlayan Despotun, ilkel territoryal makineyi bloke ederek, tüm varlıkları yeni bir borç rejimine çektiğini iddia ederler. Despot, varolanların varoluşuna ve yok oluşuna hükmeder; böylece herkezi (dağı, taşı, insanı, yeryüzünü) uyruklaştırır. İşte bu

[549] Marx, K. (1976). *Capital, Volume I (s. 711)*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.
[550] Lenin, V. I. (2013). *Marksizmin Üç Kaynağı (s. 29)*. Çev. Vahap Erdoğdu. Ankara: Sol.

uyruğun borcu artık varoluşsaldır, yani borç varoluş borcuna dönüşmüştür.[551] Burada hiçkimseyi temsil eden Despot'tan başkası değildir, fakat hiçkimse kutsal bir zırhla örülüdür, her suç aynı zamanda ona karşı olarak kodlanır. Çünkü yeryüzünü kendi mülkü olarak kodlayan bu varlık, ilkel territoryal makinenin karşısına bir tektanrıcılıkla çıkar. İlkel dönemin de bir borç rejimi vardır kuşkusuz; beden üzerindeki damgalama, işaretleme sistemleri, kişinin girdiği klana aidiyetini ifade etmekle kalmaz aynı zamanda onu belirli bir eylemler düzeninin parçası yapar. Zulüm ve acı ile dolu törenler, *potlatch* ve yağma ritüelleri Despotik bir *socius*un oluşunu engeller. Av kuralları ve avın paylaşımına ilişkin yasalar, borcun örgütlenmesinde topluluğun akış ve blokaj denklemlerine riayet eder. Ancak Despot, ilkel makinedeki tüm akışları keserek kendine yönlendirmiştir; ilk gece hakkı, Despot'u tüm doğanların babası olarak kodlamakla kalmaz; aynı zamanda onu, toplumsalın sınırı olarak da belirler. Despot, toplumsalın ufkunu işgal etmiştir ve her şey onun hükmü ve bakışı altındadır. Varolanların varoluşunu bağladığı uzam Despot'tur ve onun ebedi alacaklı olarak belirlenebilmesi için varoluş borcunun tesis edilmesi, *haraç* gibi sistemlerin kurulması gerekir. Ancak varoluş borcunun tesis edilmesi demek, toplumsalın da uyruklaştırılması demektir. Despotun toplumsal zamanı işgal etmesi, onu, varoluş borcunun alacaklısı bir uzam olarak kurar. Peki, varoluş borcu biçiminde süren sonsuz borç, sermaye düzeninde nasıl işler? Kapitalizmde varoluş borcu ortadan kalkmış mıdır? Deleuze ve Guattari'ye göre kapitalist sistem, Despot'un bedeninde toplanan akışları serbest bırakır; bu akışlar özellikle de belirli bir toprak parçasına bağlanmış emek güçlerinin ve belirli bir zenginlik biçiminde hapsedilmiş olan sermaye güçlerinin çözülmesini doğurur. Ancak çözülen bu güçlerin karşılaşmasıyla oluşan sermaye ilişkisi şimdi kodlama prosedürlerinin ötesine geçerek yeni bir sistemler mantığını doğurur. İşte Deleuze ve Guattari'nin kapitalist aksiyomatik dedikleri bu mantıklar ve işlemler dizisi şimdi yeni bir borç rejimi oluşturmuştur. Bu borç rejiminde büyük alacaklı daima sermayedir. Sermaye düzenin farkı kendi dışsal sınırını içselleştirmesidir; tıpkı

[551] Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I (s. 215)*. Çev. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. London: The Athlone Press.

Marx'ın belirttiği gibi, her fethettiği toprak parçasında yeni bir sınır gören kapitalizmdir bu. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda sermayenin alacaklı pozisyonunu özel bir vurguyla belirtir:

> 1849 Haziranı ücretli emek ile sermaye arasındaki kanlı trajedi değildi, ama hapsetme sahneleri ile dolu, borçlu ile alacaklı arasındaki acıklı sahnelerle dolu bir temsildi (…). Sermaye *alacaklı* olarak, özellikle bu sınıfın [küçük burjuvazi] yakasını bırakmaz.[552]

İşte sürmekte olan ilksel birikimin bir görünümü de sermayenin bu büyük alacaklı pozisyonunun derinleşerek tüm toplumsal zaman-mekânı kuşatan bir borç rejimi yaratmasıdır. Varoluş borcu, sonsuz borcun içerindeki bir evre değildir sadece; sonsuz borcu üreten tüm kıvrımlara yayılmış ve kapitalist borç rejimleri içerisinde borçlu öznelliğin üretilme eksenlerine kaydedilmiştir. Peki, bu borcu geri ödenemez hâle getiren, onu bir borç olarak kuran nedir? İşte burası borç ile zaman ilişkisinin ve özelde özgür zamanı tutuklamaya teşebbüs eden borç rejimlerinin tespit edilmesi gereken yerdir. Borç ilk olarak zaman üzerinde bir kontrol aksiyomatiğine bağlanır; Hardt ve Negri'nin *Duyuru*'da vurguladıkları gibi, borçlunun suçluluk bilincini içselleştirerek yaşayan bir "mutsuz bilinç" olmasının sebebi, kendi geleceği üzerindeki denetimini alacaklıya devretmiş olmasıdır.[553] Bu mutsuz bilinç şimdi bedeniyle arasında açılan mesafenin zamansal olarak aşılamaz olduğunu hisseder. Çünkü olanaklarla, sürprizlerle ve yeniliklerle dolu bir geleceği, henüz yaşamamış olduğu bir "şimdi"ye dönüştürerek borç rejiminin belirlenimi altına sokar. Demek ki gelecek kipinde saklanan özgür zamanı mevcut şimdinin belirlenimleriyle damgalar ve alacaklının şimdisine tabi olur. Hatta Maurizio Lazzarato'nun *Homo Debitor* dediği borçlu insan, çağdaş borç ekonomisinin rejimleri içerisinde, kronolojik-olmayan zamanı, yani tercihi, kararı ve eylemi mümkün hâle getiren zamansal varoluş tarzlarını dahi tehdit altında bulur.[554]

Sömürü düzeni disiplin toplumundan kontrol toplumuna doğru bir geçiş içerisinde yeni aksiyomatikler geliştirmiş ve borçluluğu tüm toplumsal alan üzerinde hâkim bir

---

[552] Marx, K. (2013a). *Fransa'da Sınıf Savaşımları (s. 121)*. Çev. Sevim Belli. 6. Baskı, Ankara: Sol.
[553] Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *Duyuru (s. 18)*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
[554] Lazzarato, M. (2012). *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition (s. 55)*. Çev. J. D. Jordan. Amsterdam: Semiotext(e).

rejim hâline getirmiştir ve artık insanlar ne topluma ne tanrılara ne de atalar kültüne borçludur. Lazzarato'nun okumasına göre *Homo Debitor*'un alacaklısı Sermayedir. Kontrol toplumunda artık kapalı uzamlar ve Foucault'nun sözünü ettiği kapatma rejimlerinin yerine açık ve esnek kontrol süreçleri geçmiştir. Aslında böyle bir toplumsal düzene geçişin haberini bize Foucault vermiştir. Deleuze ise bu kontrol toplumunun birtakım plastik kalıplar kullandığını ve insan yaşamını artık kapatarak değil borç içerisine sokarak yöneten bir rejim hâlinde örgütlendiğini düşünür. [555] Kontrol toplumunda eğitim, kapalı bir bina içerisinde gerçekleşen disiplin pratiklerinden oluşmaz sadece; eğitim, artık yaşam boyu eğitim olmuştur. Öznellik en temel savaş alanlarından biridir ve bu yüzden de Maurizio Lazzarato, politik ekonomi alanındaki üretim ile öznelliklerin üretimini paralel bir okumaya tabi tutar. Geri ödenmesi mümkün olmayan borç, öznellikleri mutsuz bilinçler biçiminde, suçlu ve borçlu öznellikler olarak örgütleyen bir değer sistemine bağlanır. Borcun geri ödenememesi aslında onun karakteristik özelliğidir. Eğer borç ödenirse alacaklı ve borçlu ortadan kalkar; oysa çağdaş dünyada biri hem alacaklı hem de borçlu olabilir ve aslında kimse büyük alacaklı olan Sermayenin pozisyonunu işgal edemez. Büyük finans kapitali yönetenler ve büyük veriyi pazarlayanlar açısından sorun büyük alacaklıyı kontrol edebilmektir; fakat borç ekonomisinin sürekli krizleri sistemin artık krizlerle kendisini yeniden-ürettiği kontrollü dolayım biçimlerini de kesintiye uğratır. Sonsuz borç toplumsalı kuşatır; burada mekân sermayenin zamanıyla yok edilmiştir. Ancak özgür zamanın direnen derinliği ne borçlu ne de alacaklının hüküm sürdüğü bir herkezi tekrar gündeme getirmektedir. Varoluş borcunun sonsuz borç içerisinde varlığını sürdürdüğü eksen, gelecek zamanın şimdiye dönüştürülerek kredi biçiminde karşılandığı son derece tuhaf bir imgeleme dayalıdır. Maurizio Lazzarato bu imgelemi borç ile zaman arasındaki bağıntı içerisinde tespit etmemiz için bize son derece önemli bir ipucu verir:

[555] Deleuze, G. (1995). "Postscript On Control Societies," *Negotiations (s. 181)*. Çev. M. Joughin. New York: Columbia University.

> Zaman ve süre meselesi borcun bağrında yer alır. Yalnızca emek ya da yaşam zamanı değil, mümkün olarak, gelecek olarak zaman meselesi. Borç, şimdi ile gelecek arasına bir köprü kurar: gelecek üzerinde bir önalım hakkını öngörür ve uygular.[556]

Hatırlayalım, Engels bir yerde bize emekçinin kendi emeğini satamayacağını olsa olsa gelecekteki emeğini satabileceğini söylemişti. Şimdi durum son derece farklıdır borç ilişkisi, gelecek zamanı şimdide tüketmeye çalışır; onu belirler ve virtüel zamanı gasp etmeye girişir. Fakat özgür zaman, şimdileştirilemeyen bir gelecek fikrini kendi belleğinde taşımaktadır. Henüz yaşanmamış şimdi olarak gelecek, şimdi tarafından belirlenebilir ama şimdileştirilemeyen gelecek ancak umulabilir. Bu ifadeyle ne demek istiyoruz? Borç, sermayenin *khronos*unu özgür zamana dayatır, fakat özgür zaman şimdi tarafından ele geçirilmeye, kodlanmaya, belirlenmeye direnen bir yansıma yaratır. Sermaye, borç ilişkisi üzerinde, geleceği şimdiye çeker, özgür zaman ise geleceği öngörülemez bir başka geleceğe doğru uzatır. Öyle ki şimdinin okunun ulaşamayacağı kadar uzaktadır bu hedef ve özgür zaman ufku borçla kapatılan Homo Debitor'a suçluluk bilincini yıkmak için bir *umulabilirlik* kavramını aşılar. Borçla kontrol edilen sosyal ontoloji içerisindeki yazgıcılık ancak özgür zamanın olumsal yüzeyindeki karşılaşmalarla kırılabilmektedir. Sermayenin *khronos*u yakın bir geleceğe şimdiden bakar, özgür zaman ise şimdiye uzak bir gelecekten bakar. Ancak borçlu insanın borcunu kapatabileceği yanılsamasına düşmesi de bir başka handikaptır burada. Özgür zamanın sunduğu umulabilirlik kavramı, boş umut olarak anlaşılmamalıdır. Aslında özgür zaman daima karamsar ve gerçekçidir. Yakın geleceği ipotek altına alınan biri için zamanın bir bitiminin olmadığını gösterir; ama bu uzak gelecek yaşanan zaman değildir. Fakat buradaki önemli nokta özgür zamanın umulabilirliğinin yaşanan zaman üzerindeki tahakküme karşı yaşayan zamanın ontopolitik direncini çıkarmasıdır. Yaşanan zamanda şimdi geçmişi ve geleceği kuşatabilir oysa yaşayan zamanda geçmiş ve gelecek şimdileştirilemez.[557] İşte bu ayrım açısından söylersek, tıpkı sermayenin kötü

---

[556] Lazzarato, M. (2014). *Borçla Yönetmek (s. 58)*. Çev. Şule Çiltaş. İstanbul: Otonom.

[557] John Holloway, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*'ta içinde-yaşadığımız zaman ile yaşadığımız-olarak-zaman şeklinde bir ayrım geliştirerek, soyut emeğin kriziyle birlikte zaman üzerindeki kavganın yalnızca niceliksel değil aynı zamanda niteliksel bir mücadeleye dönüştüğünü vurgular: "Zamanın niteliğinin öne çıkması, ancak soyut emeğin kriziyle birlikte gerçekleşmiş ve sınıf

sonsuza takılması gibi, borç da sonsuzlaştığı anda kötü sonsuzun bir kopyası hâline gelir; çünkü yaşanan zamanı gasp ederek yaşayan zamanı da kontrol edebileceğini sanan bir değer aksiyomatiğine bağlıdır.

Nedir yaşayan zaman ile yaşanan zaman arasındaki ayrımın sebebi? Burada zamanın kavramında bir ikilik mi yaratıyoruz? Sermaye düzeni bize ölü zamanın kronolojisini dikte eder ve canlı zamanı arzu ile emeğin trajedisi içerisinde gizler. Emek, emek-gücüne ve arzu da hazza ya da reaktif talebe indirgenmiştir. Özgür zamanı düşünceye getirmede bunca güçlük çekilmesinin bir sebebi de düşüncenin ufkuna sermaye düzeninin düşünsel belirlenimlerinin hâkim olmasıdır. Bu yüzden biz kronolojik düzeyde konuştuğumuzda emek-zamanı ve boş zamanda söz ettiğimizde ve hatta serbest zamanın kavramını incelediğimizde dahi sadece yaşanan zamanı göz önünde bulundurmuş oluruz. Yaşanan zaman, saatlerle ölçülebilir ve sayılabilir; her türlü zaman ekonomisinin nesnesi de o olmuştur zaten. Ancak yaşayan zaman, tıpkı emeğin ve arzunun canlı zamanı gibi, nesneleştirilmeye ve cisimleştirilmeye direnen bir derinlik daha içerir. Tercihin, kararın, umudun ve duygunun zamanı yaşayan zamandır. Borç ilişkisinin tuhaf yanı yaşanan zamanda yaşayan zamana doğru fırlatılan bir pranga olmasıdır. Peki, hedef tutturulabilmiş midir? Yaşayan zaman yaşanan zamana indirgenebilmiş midir? Burada yaşanan zaman ve yaşayan zaman

---

mücadelesinin ancak zaman üzerine yalnızca niceliksel değil, aynı zamanda niteliksel bir mücadele, yani iki farklı zaman kavramı ve pratiği arasındaki bir mücadele olarak anlaşılabileceği (ve anlaşılması gerektiği) bir kez daha açık hâle gelmiştir. Bir yanda *onların* zamanı sermayenin zamanı vardır: zamanın yaşamlarımızdan soyutlanması, insanlığımızın zaman tarafından olumsuzlanması! Diğer yanda ise bizim zamanımız, yaşamlarımızdan kaynaklanan bir zaman: içinde-yaşadığımız-zaman değil, yaşadığımız-olarak-zaman." [Holloway, J. (2010). *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak (s. 273)*. Çev. Barış Özçorlu, Bülent Doğan, Eylem Canaslan, Sinem Özer. İstanbul: Otonom]. Holloway'in ayrımı analizimiz açısından son derece önemlidir; çünkü bir yandan zamanın hayata yabancılaşmasını teşhis eder, diğer yandan da zaman ekonomisine indirgenemeyen bir yaşanan zaman fikrini gündeme getirir. Onların zamanı kavramsallaştırması analizimiz açısından hiçkimsenin zamanına, yani sermayenin *khronos*una karşılık gelmektedir. Yaşadığımız-olarak-zaman ise herkesin yaşadığı zamanı yani yaşanan zamanı işaret eder. Ben burada bir adım daha atmak istiyorum: Yaşadığımız-zamanın olumsallığını ve yaşanan zamanın yazgının katı zincirlerine boyun eğmeyen ufkunu yaşayan zamanla birlikte düşünmeyi öneriyorum. Bu hamleyle birlikte, Spinoza'nın *sub species aeternitatis*i, metalaştırılamayan, kötü sonsuzun sınırlarını kıran, insanı sonluluğa mahkûm eden khronosu parçalamak için niceliksel veya niteliksel tüm mücadelelerin kapsayan ontopolitik bir direniş hattına açılabilir. O hâlde yaşayan zaman sadece soyut zamanın kriziyle gündeme gelmez; yaşanan zamanın her türlü tasarımına karşı tasarımsız ve belirlenimsiz canlı bir içeriği bugüne taşır. Yaşayan zaman, özgür zamanın, herhangi bir zaman ekonomisine indirgenmesini engelleyen dinamik yönü olduğundan; onu maddeyle ve hareketle sentezlemek olanaksızdır. Sentezlenemeyen bir zaman olarak yaşayan zaman bizzat kendisi sentezleyendir.

ayrımını bir ikilik oluşturmaktan ziyade özgür zamanın iki boyutu olarak düşünmeye çalışıyorum. Özgür zaman bir yanıyla el koyulmuş, ilksel birikimde emek-zamanına ve boş zamana çevrilmiş zamandır; yani yaşanan zamanda özgür zaman artık kendisi değildir. Fakat yaşayan zaman olarak özgür zaman, ne mekânsallaştırılabilir ne de sömürülebilir. Özgür zaman edimselin zorunluluğunu kıran bir derinliğe sahiptir ve burada yaşayan zaman yaşanan zamandaki her belirlenimi çözer ve belirlenim ilişkisini farklılaşmaya tabi kılar. Yaşanan zamanın *khronos*u ile yaşayan zamanın *aion*u burada ayırt edilmelidir. Ancak ikisini ilişkilendiren bir köprü daha vardır ve bu köprünün adı *kairos*tur. Sermayeye olan borcun sonsuzlaştırılması, *kairos*u işgal ederek yaşayan zamanı yaşanan zamana tabi kılma girişimidir. Fakat hedef sanıldığı gibi sabit değildir. Yaşayan zaman yaşanan zamanın dışında ondan ayrı bir aşkınlık olmadığından *khronos aion*u asla işaretleyemez. Yaşayan zaman, daima sonuz küçük ve daima sonsuz büyüktür; *khronos* ise en iyi ihtimalle kötü sonsuza yakınsar. O hâlde burada söz konusu olan şey ikilik yaratmak değildir; yaşayan zaman yaşanan zamanın içerisindedir ve aynı zamanda onu kapsar. Peki, bu nasıl mümkün olabilir? Bunun için gerçeklik anlayışımızı değiştirmemiz ve tek boyutlu düşünceden kurtulmamız gerekiyor.

Yaşanan zamandaki kuralların (fizik, estetik, ontik ve etik kuralların) askıya alındığı bir derinlikten söz ediyoruz burada. Yaşayan zamanda özdeşlik hiçbir biçimde kurulabilir bir ilişki değildir; Marx'ın, "değişim olarak değişim" biçiminde formüle ettiği Epikourosçu zaman teorisinin bugün bize verdiği bir armağan olarak yaşayan zaman kavramı yaşanan zamandaki her varlığı kendi oluşuna açar. Özdeşliğin olmadığı bir evrende daha doğrusu özdeşliğin bir dil ve temsil olarak dahi kurulmasını imkânsız kılan dinamiklerle dolu bir evrende zamanın kavramı nasıl kurulabilir? Böyle bir evrenin ontolojik yapısı gerçekten de son derece karmaşıktır ve bunu inceleyecek teçhizatı oluşturmak da hiç kolay değildir. Bu, tıpkı, bir karadeliğin içerine girip orada gözlem yapmaya benzer. Dışarıdan hiçbir biçimde bilgi edinemediğimiz ve içine girdiğimizde de yok olup gittiğimiz, özdeşlikten yoksun bir evren tam da katlanılamaz, dayanılamaz ve tahammül edilemez olandır. Biz, sermaye düzeninin ölü zamanına mahkûm zihinlerimizle, bu yaşayan zamanı

kavramaya kalkıştığımızda daima paradokslarla karşılaşırız. Ölü zaman, yaşanan zamanı kuşatmıştır; tıpkı metanın varlıklar alanını kuşatmış olması gibi. Kapitalist zaman tasarımı, özgür zamanın yaşayan içeriğini an be an gizlemek zorundadır ve bunun için en etkili araçlardan biri çağdaş borç ilişkileridir. Borçlu, özdeşliğin olmadığı kaotik evreni, yani özgür zamanın yaşayan içeriğini, gelecek zaman kipinde terk ettiğini hisseder. Olanaklar ve başkalaşımlar diyarından kovulmuştur. Çünkü onun ufkuna oturan büyük alacaklı daima kapıdadır. Alacaklının bu her an kendisini hissettiren mevcudiyeti, tam da borçluyu sonsuz borcun içerisine sokmaya teşebbüs eden özdeşlik rejimini besler. Yaşanan zaman borcun tahakkümüne alınmıştır fakat yaşayan zamanın gerçekliği de örtbas edilmiştir. Fakat borç ilişkisi, yaşayan zamanı yaşanan zamana indirgemeyi başaramamıştır. Bir başka deyişle ölçü ve sayı olarak zaman, disiplin ve tahakküm olarak zamanla irtibatlandırılmış ancak yaşayan zamanın virtüel içeriği suda çözünen bir balık gibi görünmezleşerek sistemin bütün hücrelerine yayılmıştır. Yaşayan zaman kendisini yaşanan zamanın içerisinde çözündürdüğü ve görünmezleşmeyi başarabildiği sürece, başka bir gerçekliği mevcut gerçekliğe dayatır. Onun katlanılamaz oluşunun bir sebebi de budur. O hâlde ileride, sonuç bölümünde herkezin zamanını yeniden formüle ederken kullanacağımız bu ayrımın temel hedefi şimdi açığa çıkmıştır. Yaşanan zamandaki her zaman tasarımı ve her zaman ekonomisi, yaşayan zamanda iflas eder. Benim ekonomiye indirgenemeyen bir zaman olarak özgür zaman kavramını geliştirmemin ontopolitik kaynağı işte bu indirgenemeyen zamansal yeğinliktir. Yaşayan zaman sermayenin gasp ettiği zamanı herkeze geri verir; herkes ancak yaşayan zamana temas ettiğinde herkezleşebilir. Edimselin üzerindeki zorunluluk prangasını kaldıran yaşayan zamandır; orada gerçek potansiyeller ile ideal edimsellikler yarışır. Edimsel olmayan ama virtüel olan, soyut olmayan ama ideal olan zaman işte bu yaşayan zamandır. Peki, bu fikir nereden geliyor? Tam da Marx'ın mekânda varolan emek ile zamanda varolan emek ayrımından. Marx'ın bizzat kendisi, zamanda varolan emeğin yaşayan bir öznellik olduğunu belirtmiştir. Ben ise bu yaşayan öznelliği şimdi herkezin zamanı olarak düşünmeyi önereceğim. Yaşanan zamandaki tüm

mekânsallaştırmalara karşın, mekânın belirlenimlerinden kurtularak varolan zamanın yaşayan özgür zaman olduğunu ortaya koyacağım.

4.4.2. Fazlanın Politik Ekonomisine Doğru

Borç ilişkisinin çağdaş sermaye düzenindeki temel görünümü ele aldık. Yaşayan zaman ile yaşanan zaman ayrımının birkaç önemli eksenini de ortaya koyduk. Şimdi burada bir başka başlığa geçeceğim ancak tüm bu problem ve temalar sonuç bölümünde birbirine bağlanmak üzere şimdi fragmantal biçimde çeşitlenecek. Çeşitli biçimlerde kullandığımız bir kavramı ilişkisel ontopolitikanın soruşturmasına açmamız gerekiyor. Bu kavram, Marx'ın ve Bataille'ın farklı bağlam ve amaçlarla kullandıkları *fazla* kavramıdır. Şu zor soruyla başlayalım: Fazla nedir? Bu soruyu önce Marx'ın düşünce sistemi içerisinde ve daha sonra da Bataille'ın harcama kavramı ekseninde çözümleyerek kendi fazla tanımımı oluşturacağım. Özgür zaman ile fazla kavramı arasındaki ilişki, arzu ile emeğin ortak trajedisini anlamamamız için bir sebep daha sunacak bize. Fakat bu soruşturma içerisinde arzuyu politik ekonominin kurucu bir öğesi olarak düşünmenin mümkün olup olmadığını da irdeleyeceğim.

Karl Marx'ta fazla kategorisi gerekli kategorisinin karşıtıdır ve aralarında genellikle bir orantı vardır. Aslında fazla, örneğin artı emek-zamanı üzerinden düşünürsek, ancak gerekli emek-zamanının kısaltılmasıyla açığa çıkabilir. Mutlak artı-değer ile göreli artı-değer üretimlerini kıyaslarsak, fazlanın da iki farklı biçimde üretilebileceğini görürüz. Mutlak artı-değer üretiminde fazla ile gerekli emek-zamanı arasındaki ilişki artı emek-zamanı tarafından dolayımlanır; fazla, artı emek-zamanı içerisinde üretilir fakat mutlak artı-değer üretiminde gerekli emek-zamanı sabittir. Bu yüzden fazla, gerekli emek-zamanını kendi dış sınırı olarak karşısında bulur ve artı emek-zamanı ile doğrudan bağını güçlendirir. Bu durumda kapitalist, artı emek-zamanını, yani işçinin hiçbir karşılık almadan çalıştığı ödenmeyen emek süresini, arttırarak, fazlayı da arttırır. Gerekli emek-zamanına müdahale edemeyen mutlak artı-değer üretimi şimdi işgününü doğal sınırların ötesine doğru uzatmaktadır. Bu yüzden de mutlak artı-değer üretimi açısından fazla, daima dikey bir uzanım hareketi

sergiler. Ancak göreli artı-değer üretimi içerinde, gerekli emek-zamanını kısaltarak artı-değeri arttıran yeni teknikler geliştirildiğinde, şimdi gerekli emek-zamanı ile fazla arasında bir ters orantı oluşmuştur. Dışsal sınır derinlemesine bir hareketle yıkılmış, artı emek-zamanı işgünü uzatılmadan arttırılmıştır. O hâlde Marx'ın artı-değer teorisinde fazlanın üretimi açısından burada yatay bir uzanım hareketinin gerçekleştiğini saptamamız gerekir. Kapitalist sistem bu dikey ve yatay artı-değer hareketlerini iç içe kullanmaktadır; elbette artı-değerin kendisi bu iki hareketin bileşik bir sonucu olarak düşünülebilir. Peki, kapitalist toplumun değer-merkezi, fazlayı zamansal olarak, örneğin boş zaman kipinde nasıl örgütlemektedir? Sermayenin üretim alanındaki fazla ile artı-zaman alanındaki fazla birbiriyle bağlantılı ancak farklı bir terminolojiyle iletişime geçer. Fazlayı artı-değer olarak düşündüğümüzde, artı-değer, fazlanın üretildiği artı emek-zamanına dayanır; fakat fazlayı artı emek-zamanı terimiyle değil de artı-zaman terimiyle düşündüğümüzde başka bir sonuç daha elde edebiliriz. Burada fazlanın üretim alanındaki görünümüyle onun artı-zaman içerisindeki görünümleri farklılaşır. Örneğin kapitalist toplumun ufkuna bağlı kalmadan, sadece kendi gereksinimleri için üretim yapan ve geri kalan toplumsal zamanı da tüm toplumun ortak kullanımına açan bir toplumu gözümüzün önüne getirelim. Böyle bir toplumda üretim alanındaki fazla, yani artı-değer, ortadan kaldırılabilir ancak bu durumda yeni bir fazla zaman rejimi daha ortaya çıkar. Aslında kapitalist toplumda da varolan bu fazla zaman, ancak burjuvazinin yani bazılarının zamanı olarak belirlenir. Kapitalist toplumda proletarya, toplumsal zamanın artı kısmından alabildiği tüm paylara rağmen, bir gereksinim varlığı, bir gerekli-zaman varlığı olarak kurulur. Oysa burjuvazi, boş zamanın kendisinde kişileştiği fazla rejiminin bir varlığıdır. Marx'ın, ısrarla kapitalistin zamanının bir fazlalık olarak ortaya çıktığını dile getirmesi, sermayenin üretim sürecinde üretilen fazlaya el koyanın tam da kapitalist sınıf olmasıyla paraleldir. Ama tıpkı Marx gibi sadece kendi gereksinimleri için üretim yapan ve hiçbir sınıfsal ayrımı içerisinde barındırmayan bir toplum fikriyle hareket ettiğimizde, karşımıza, üretim alanındaki dikey ve yatay sömürü tiplerini parçalamış, yani üretim alanındaki fazlayı yok etmiş ve böylece fazlayı serbest zamanın öznesi olarak herkes için paylaştırmış bir

komünist toplum fikri çıkar. Peki, buradan hareketle Marx'ın iki farklı fazla kategorisiyle hareket ettiğini mi düşünmeliyiz? Aslında Marx'ta fazlanın üçüncü bir bağlamı daha vardır. Buna geçmeden önce sorudaki kritik noktayı derinleştirmeliyiz. Marx'ın sermaye çözümlemesinde kapitalizmin yarattığı birtakım gelişmeleri olumlu bir biçimde karşılamasının bir sebebi de ortak fazlayı üretmek için gerekli maddi koşulları sağlayan bu sistemin aynı zamanda yalnızca bazılarının cebindeki artı-değer biçiminde biriken, sömürüye dayalı fazlayı yok etmeye muktedir çelişkileri beraberinde getirmesidir. Bu açıdan yok edilmesi gereken bir fazla ve yaratılması gereken bir başka fazla kavramından söz edilebilir. Sömürüye dayalı olan ve el koyulan fazla, ortak fazlanın açığa çıkmasını engelleyen bir rejime aittir. Toplumsal zaman açısından düşünürsek Marx'ın sermaye sistemine ilişkin çözümlemesi ortak fazlanın yaratılabilmesini sağlayan çelişkilerin aynı zamanda sömürüye dayalı fazlayı ortadan kaldıracak olan çelişkiler olduğunu ortaya koyar. Peki, nedir bu ortak fazlanın zamansallığı? Aslında komünist toplumun şiarına bakılırsa, herkesten yeteneğine göre ve herkese ihtiyacına göre ilkesi, fazla kategorisini en temelden dışlıyormuş gibi görünebilir. Buradaki dışlama aslında bir kapsama olarak da düşünülebilir. İhtiyacın ötesindeki zaman şimdi ortak fazlanın adıdır. İhtiyacın ötesindeki herşeyin dışlanmasının anlamı, ihtiyaçların üretilmesi için gereken toplumsal zamandan arta kalan fazlanın serbest zamana dönüştürülerek ortak fazlanın kurulmasıdır. Demek ki Marx'ta fazla kavramının düşünüldüğü asıl bağlam ihtiyaçlar ekseninde geliştirilir. Bu açıdan fazla, daima bir bakiye, bir artıktır. Fazla, gereksinimlerden arta kalandır. O hâlde buna *negatif fazla* adını vermemiz gerekiyor. Negatif fazla, nasıl paylaşıldığından bağımsız olarak gereksinim paradigmasına bağlı olan fazlanın kavramını verir. Negatif fazlanın üretimi, gereksinimlerin üretimini zorunlu olarak varsayar. Ancak Marx'ta emeğin elbirliğinden, işçilerin ortak çalışmasından doğa bir başka fazla kavramı daha vardır. Bunun en güzel örneği yine Marx ve Engels tarafından sunulmuştur. Marx ve Engels şöyle düşünür: 100 kişinin 1 gün boyunca günde 10 saat çalışmasıyla oluşan 1000 saatlik emek-zamanının cisimleştirdiği değer-niceliği, 1 kişinin 100 gün boyunca günde 10 saat çalışmasıyla oluşan 1000 saatlik emek-zamanının cisimleştirdiği değer niceliğinden fazladır.

Fakat burada fazla, emeğin niteliklerinden doğan ve gereksinim paradigmasıyla dolayımlanmayan özgül bir içeriğe sahiptir. Peki, bu özgür içeriği doğuran fark nasıl anlaşılmalıdır? Emekçilerin bir arada, ortaklaşa çalışmalarından doğan bir farktır bu. Emeğin nitelikleri, diğer birçok özelliğinin yanı sıra, emek-zamanının nicel ölçütleri tarafından saptanamayan ve fakat kapitalist düzende sermayedarın hiçbir ekstra ücret vermeden el koyduğu bu fazlayı yaratır. Emeğin ürettiği bu fazla, Marx'ın kendi kendisinden daha büyük bir varlık üretme kudreti gördüğü iki varlığın ortak özelliğini açığa çıkarır. Marx'a göre Doğa ve emek dışında, kendi kendisinden daha büyük bir varlık üretebilen herhangi bir varlık ya da faaliyet yoktur. Bu yüzden emeğin elbirliğinden doğan bu fark pozitif fazla olarak adlandırılabilir. Pozitif fazla, emeğin, Prometheusçu özne bağlamındaki olumsuzlayıcı yönüne değil, Doğa ile olan niteliksel ilişkisini ortaya çıkarır. Ancak asıl sorun pozitif fazlayı biriktiren kapitalist toplumun yalnızca negatif fazlayı paylaştırmasıdır. Emekçi, kendi emeğinin niteliklerinden gelen pozitif fazlayı daima başka ellerde cisimleşmiş olarak bulur. Belki de yabancılaşmanın bir başka evresi olarak pozitif ve negatif fazlanın araştırılması için temel bir önerme burada yatmaktadır. Peki, fazla gerçekten de biriktirilebilir mi? Açıktır ki biriktirilebilen bir fazla ancak pozitif kavramın negatif olana tabi kılınmasıyla gerçekleştirilebilir. Aslında kapitalist toplumdaki lüks ve sefalet arasındaki simetri bize fazlayı biriktiren mantığın aynı zamanda onu harcayan mantığa ait olduğunu göstermektedir. İşte bu nokta biriktirme ve harcama diyalektiğinin tartışılabileceği ana ekseni sunar. Şimdi düşünce hayatının büyük kısmını bu "harcama" kavramına ayırmış bir düşünürle diyaloğa girebileceğimiz bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Bu düşünür George Bataille'dan başkası değildir.

Bataille'ın ünlü eseri *Lanetli Pay*'a yazdığı önsözde, Jean Piel, bu eserin politik ekonominin ufkunda bir "Copernicusçu değişim" yarattığını ifade ederken, asıl meselenin kıtlık ve gereksinim duygusunun egemen olduğu bir dünyada, kökensel fazlanın teşhis edilmesi olduğunu; toplumların genel ekonomi içerisinde karşılaştıkları enerji fazlasını ve aşırılığı sürekli olarak yok etmeye yönelik bir dürtüyü tam da ekonomik faaliyetlerin örgütlenme süreçlerinde harekete

geçirdiklerini bulgular.[558] Bu, gerçekten de radikal bir tersine çevirme gibi görünmektedir. En azından kıt kaynaklar ve sonsuz ihtiyaçlar şeklinde formüle edilen klasik politik ekonominin temel savlarını askıya alan bir bağlam açarak, gereksinim paradigmasın ötesindeki bir ekonomi kavramının sınırlarını sorgular. Bataille, Marksizmin temel önermesinin "*şeyler* (ekonomi) dünyasını *şeylerin* (ekonominin) dışındaki her öğeden bütünüyle serbest bırakmak"[559] olduğunu düşünür. Şimdi bu okumayı Marx'ın ekonomi-dışı tek şey dediği, insanın gereksinimlerini üretmek için tüm zamanını feda etmek zorunda olmaması olgusuyla bir arada düşünebiliriz. Nedir ekonomi-dışı dünya? Marx için bu, gereksinimlerden arta kalan serbest zaman faaliyetleriyle kurulan bir dünyadır. Bataille'ın ifadeleri Marx'ın kapitalist sisteme ilişkin çözümlemeleri açısından bir doğruluk payına sahiptir, ancak komünist toplum içerisinde ekonomik alan ile ekonomi-dışı alanın ilişkisi bakımından sorunludur. Çünkü Marx, özellikle serbest zaman kavramıyla, ekonomi-dışı etkinliklere görece bir serbesti sağlama ve ekonomi alanını gereksinimlerin üretilmesiyle sınırlama arayışındadır. Bu arayış içerisinde ekonomiye indirgenemeyen bir zamanı kavramsallaştırmasa da, temel hedefi ekonomi dünyasını ekonomi-dışı dünyadan bağımsızlaştırmak değil, aksine ekonomi dünyasını ekonomi-dışı dünyayla sınırlamaktır. Bu çaba içerisinde Marx, negatif fazla ile pozitif fazlanın dengelenebileceği bir ilişki tasarlar. Komünist toplum, negatif fazlayı pozitif ortak fazla olarak kurmaya yönelmiş bir toplumdur. Kapitalist toplumda bazılarının elinde biriken fazla, komünist toplumda herkesin ortak fazlası olarak birikecek ve gereksinimler ölçüsünde harcanacaktır. Bataille'ın önemi Marx'a yönelik okumasındaki çarpıcılık değildir; aksine bu okuma bence oldukça zayıf bir perspektiften yapılmıştır. Bataille'ın özgün yanı, biriktirmeye dayalı bir fazla kavramını terk etmiş ve ekonomik rasyonalitenin tarihsel gelişimini harcama kavramı ekseninde düşünerek genel ekonominin sınırlarını kozmik enerji döngülerini dahi içerecek şekilde genişletmiş olmasından gelir.

---

[558] Jean, P. (2016). "Önsöz" *(s. 15)*. Bataille, G. (2016). *Lanetli Pay*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel.
[559] Bataille, G. (2016). *Lanetli Pay (s. 139)*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel.

Peki, nedir harcama? Burjuva politik ekonomisinin perspektifinden harcama biriktirmeyi varsayar, yani biriktirilen harcanır. Dolayısıyla bu politik ekonomi açısından harcama daima kaynakların sınırlılığının baskısı altındadır. Kaynaklar sınırlı olduğu için harcama daima kontrol altında tutulmalıdır. Diğer yandan ihtiyaçların sınırsızlığı harcamayı tetikleyen bir unsur olabilir, yani harcama kavramı kaynakların sınırlılığı ile ihtiyaçların sınırsızlığı arasındaki gerilimin odak noktasıdır. Bu yüzden de klasik politik ekonominin dağarcığından biriktirme, harcamanın zorunlu koşulu olarak belirlenir. O hâlde fazla, burjuvanın bakış açısından daima negatiftir; Marx'ın emeğin nitelikleri üzerinden kavramsallaştırdığı pozitif farklar, ya da benim pozitif fazla dediğim birikim, burjuvanın bakış açısından negatiftir. Çünkü o, bu fazlayı bizzat kendi mülkü olarak görür, onun kaynağındaki üretimselliği kavrayamayan bir ekonomik rasyonaliteye sıkışmıştır. Burjuvazi, fazlayı mülk edinebileceğini sanır; oysa fazla emeğin niteliklerinden ve de Doğanın kendisinden türeyen bir varlıktır. Bataille'ın bakış açısı ise negatif fazlayı tamamen elimine etmektedir; böylece harcama kavramı üretme ve biriktirmenin eklentisi olmaktan çıkarılarak, genel ekonominin asli faaliyeti olarak düşünülebilir. Harcama, Bataille'a göre, lüks, yas tutma, oyunlar, tapınma ritüelleri, üreme amacı gütmeyen cinsel faaliyet, sanat eserlerinin üretimi, gösteriler, hatta savaşlar gibi, amacını kendi içinde taşıyan etkinliklerde gördüğümüz temel faktördür. Harcamanın en önemli koşulu, "üretime hizmet eden bütün tüketim tarzları hariç, bu tür üretici-olmayan biçimlere *harcama* adını vermek şarttır."[560] O hâlde harcama kavramı, Marx'ın üretken tüketim" tarzlarını da dışlayan, gereksinim paradigmasına indirgenemeyen bir başka perspektife aittir. Bataille'ın bakış açısına göre, üretken tüketim, nihayetinde kaynakların birikim temelli bir kullanımını işaret eder; oysa yas, lüks, oyun gibi faaliyetler ne üretimsellik ne de üretken tüketim biçiminde kavranamazlar. Bu faaliyetler, kapitalist birikim mantığı içerisinde büyük oranda baskılanmıştır. Kapitalist sistem, üretici-olmayan harcamayı, hem Protestanlıktan devşirdiği ahlaki ilkeler hem de sermayenin sonsuz genişleme eğilimi içerisinde engellemiştir. Hatta Bataille, burjuvazinin harcamadan nefret ettiğini ifade eder; bu nefret burjuvazinin

[560] *A.g.e.*, s. 22.

varlık nedeni olmuş ve onun kendisini meşrulaştırmasının bir biçimine dönüşmüştür.[561] Üretme, çalışma ve biriktirme odaklı kapitalist toplumun harcamayı baskıladığını tespit eden Bataille, şimdi yeni bir kavramsal hamle yaparak ekonominin kavramsal ve maddi sınırlarını genişleten Nietzscheci bir soykütüğe girişecektir. Burada onun ilham aldığı ontolojik yaklaşım Nietzsche'nin güç ontolojisinden gelmekte ve asıl tematik eksenler gücün harcanması ve gücün biriktirilmesi ekseninde güç-istencinin kavramsal repertuarı olacaktır. Bu yeni ekonomi kavrayışının adı genel ekonomidir. Klasik politik ekonomi anlayışının baskıladığı ve ikincil hâle getirdiği harcama kavramını merkeze alan genel ekonomi, şimdi güç ontolojisinin Diyonisosçu taşkınlığı ve aşırılığını kozmik enerji döngüleri içerisinde değerlendiren ve tüm insan faaliyetlerini içermesine rağmen insan-merkezci olmayan bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bakış açısından ne felsefe ve sanat ne de edebiyat ve şiir, iktisadın temel sorusundan, yani harcama faaliyetinden bağımsız değildir, çünkü yeni prensibe göre zenginlikleri harcamak üretim karşısında birincil bir meseledir.[562] Özgür harcama, üretici-olmayan harcama, yaşamın her yere yayılan taşkınlığıyla, yani fazlanın kökenselliğiyle ya da kökensizliğiyle bağlantılıdır; harcama biriktirmenin sonucundaki ihtiyari eylem değildir; harcama "yaşamın coşkusu içinde ifade bulan aşırı enerjinin hareketi"[563] karşısında zorunlu bir eylemler silsilesidir.[564] Bataille, genel ekonomi altında, insanın üretim ve tüketim faaliyetini daha geniş bir bütün içerisinde ele almayı amaçlar; böylece kozmik enerji döngülerini hesaba katan Güneş-merkezli tuhaf bir ekonomi anlayışıyla karşılaşırız. Burada Güneş-merkezli ifadesiyle onun Copernicusçu devrimini kast etmiyorum yalnızca. Bataille'ın, bizzat kendisi, Güneş'in dünyaya verdiği enerjiyi komik ekonominin bir belirtisi olarak merkezileştirir:

---

[561] *A.g.e.*, s. 30.
[562] *A.g.e.*, s. 37.
[563] *A.g.e.*, s. 38.
[564] Öyle ki Bataille, bu çığır açıcı eseri yazarken dahi bir enerji harcaması gerçekleştirdiğini ve bu kökensiz enerjinin harcanabilmesinin bir örneğinin tam da bu kitabı yazma eyleminin kendisinde vücut bulduğu ifade eder. Bu gerçekten de yazarın kendi tezinin bizzat kendi eylemi içerisinde görünürleştiği, yazarın kendi tezini bizzat kendi eylemiyle kanıtladığı ilginç bir andır. Bu bakış açısından elinizdeki çalışma da kökensiz enerjinin Diyonisosçu bir taşmasıdır; bir üretimden ziyade bir harcamadır. Biriktirilen ve sentezlenerek üretilen bir eser değil, fazla enerjinin harcanması sonucu ortaya çıkan bir fragmandır.

> Güneş enerjisi yaşamın aşırı gelişim prensibidir. Zenginliğimizin kaynağı ve özü, enerjiyi – zenginlik– karşılıksız dağıtan güneş ışınlarında verilidir. Güneş hiç almadan verir. Astrofizik bu bitmek bilmeyen savurganlığı ölçmeden çok önce insanlar bunu hissetmişti; güneşin hasadı olgunlaştırdığını görüyorlar ve görkemini, almadan veriyor olmasına bağlıyorlardı.[565]

Almadan vermek de ne demektir? Örneğin üretken tüketim, almadan vermez. Marx'a göre kendinden veren iki şeyden biri olan Doğa, bu genel ekonomi prensibine uymaktadır; fakat emek, üretken tüketim olmadan herhangi bir fazlayı üretemez. O hâlde Bataille'ın perspektifindeki radikalliği anlamak için Nietzsche'yle ve özellikle onun güç kavramıyla kurduğu teması gündeme getirmemiz gerekir. Nietzsche'de Diyonisosçu güçlerin yaşamdaki taşkınlığı ve aşırılığı Apolloncu güçlerin sınırlamalarıyla karşılaşır. Bu sınırlama edimi, gücün harcanma ve biriktirilme dinamiklerini tetikler. Fakat sınırlama birincil bir edim değildir; yaşam, tüm coşkunluğuyla sürekli gelişim hâlindedir ve onu sınırlayan her güç aşırılığa bir edimsellik ve karakter kazandırarak onun bu sınırı aşması için gerekli uzamı yaratır. Bataille'ın "yaşamın temel sınırı uzamdır"[566] demesinin arka planında Apollonca güçlerin Diyonisosça güçleri mekânsallaştırma girişimi yatar. Bataille, hem arkeolojik hem de tarihsel verilerle geliştirdiği bu güç ontolojisini, genel ekonominin harcama ilkesi içerisinde sunarken çarpıcı olgular sunar. Örneğin, terk edilmiş bir köyün orman tarafından kuşatılarak işgal edilmesi, ona, yaşamın bu sürekli gelişim dinamiğinin bir pratiği olarak görünür. Onun kendinden yola çıktığı temel olgu şudur: Her organizma, bu kozmik ekonomik enerji döngüleri içerisinde, kendi ihtiyaç duyduğundan daha fazla enerjiyi kendi payı olarak almakta ve bunu kendi gelişimi için kullanmaktadır. Eğer bir organizma kendi büyümesinin sınırlarına erişmişse, bu fazla enerjiyi hiçbir yarar gözetmeden, üretici-olmayan bir harcama içerisinde tüketmek zorundadır. Bataille'ya göre yeryüzündeki zaferlerin ve felaketlerin, şenliklerin ve korkunç savaşların kaynağındaki itkiyi işte bu temel fenomen oluşturmaktadır.[567] Bu fenomenin Nietzscheci güç kavramıyla bağıntısı, güç-istencinin içerindeki taşkınlık ve aşırılıkla anlaşılabilir.

---

[565] *A.g.e.*, s. 53.
[566] *A.g.e.*, s. 54.
[567] *A.g.e,*. s. 47.

Güç-istenci, bir varlığın kendi varlığında sürüp gitmesi için gerekli olan maksimum çabayı aşan ve bu yüzden de ekonomik rasyonaliteyi bilinçdışı bir sahaya kaydıran bir harcama-biriktirme diyagramı sunar. Apollonca güçlerin sınırlaması, şimdi bu saf ve dolaysız taşkınlığı biriktirmeye yönelik bir itki yaratmıştır. Dikkat edilirse burada klasik politik ekonominin son derece basitleştirilmiş kaynak-ihtiyaç denklemi tamamen geçersizdir. Genel ekonomi, kaynakların yetersiz ve sınırlı olmak şöyle dursun, onları sınırlayarak biriktirecek bir kuvvetin bile bu kaynakların aşırılığı karşısında zayıf kaldığını vurgular. Eski toplumlar, bu kökensel ve kökensiz fazlayla başa çıkabilmek için şenlikleri, hayranlık verici görkemli anıtları, yağma törenlerini ve *potlatch*ları icat etmiştir. Bataille'a göre günümüzde baskılanan bu harcama prensibi, kendisini en çok, "hizmetler" denilen faaliyetlerde ve özellikle kanlı savaşlarda gösterir.[568] Yeryüzünde yaşamın sınırsızca gelişmesi karşısında harcamayı baskılayan ve bir tür tutumluluk ahlakı icat eden kapitalist toplumun bir stratejisi, harcamayı lüks tüketimi biçiminde dizginlemeye çalışmasındadır. Fakat burada Marx'ın lüks ve sefalet analizlerinin koşutluğunu düşünürsek, Bataille'ın gözlemleriyle bir uyuşmazlık olduğunu açıkça görebiliriz. Peki, gerçekten de Marx'ın düşüncesinin, kaynakların yetersiz veya sınırlı olduğu tezinden hareket eden bir iktisadi rasyonaliteyle ortak bir paydaya sahip olduğu söylenebilir mi? Aslında Marx, fazlanın negatif ve pozitif biçimlerinin üretildiği eksenleri teşhis etmiş ve komünist toplumda fazlayı ortaklaştırmayı hedeflenmiştir. Mevcut kaynak yetersizliği ona göre ekonominin doğasından ileri gelmemektedir; aksine eğer bir yerde sefalet varsa onu üreten koşullar aynı zamanda onun karşıtını da üretmektedir. Dolayısıyla Marx, burjuvazinin aşırı bir tüketim içerisinde örgütlendiğini düşünür ve sefalet ile lüksü aynı bağlam içerisinde çözümler. Marx'ın denklemi kaynak-ihtiyaç orantısı üzerinden değil yetenek-ihtiyaç simetrisi üzerinden gelişir. İşte tam bu noktada Bataille'ın özel ekonomi perspektifi ile genel ekonomi perspektifi arasındaki yaptığı ayrımı gündeme getirerek araştırmamızı sürdürebiliriz:

> Prensip olarak, *özel* varoluş daima kaynak eksikliği çekme ve yok olup gitme riski içerir. Bunun karşıtı *genel* varoluştur, ki bunun kaynakları fazladır ve buna göre ölüm anlamsızdır.

[568] *A.g.e.*, s. 49.

> *Özel* bakış açısından yola çıkarsak, sorunlar *öncelikle* kaynak yetersizliğidir. Bu kaynaklar, *genel* bakış açısından yola çıkarsak *öncelikle* aşırıdır.[569]

Peki, Marx'ın düşüncesi, bu sınıflandırma bakımından nereye ait olabilir? İlk olarak Marx'ın ekonomi düşüncesinde değer, verili bir kaynak olarak belirlenemez. Doğa bize kullanım-değerleri sunsa da asla mübadele-değerleri sunmaz; bu yüzden Marx'ın değer kavramı onu kaynak-ihtiyaç biçiminde temellenen burjuva politik ekonomisinin ufkunu aşmaya götürür. Bu bakımdan Marx, Bataille'ın özel ekonomi olarak adlandırdığı perspektifi, değer kavramının sınırlarında gerçekleştirdiği radikal bir devrimle aşmıştır. İkinci olarak, Marx, kaynakların aşırı ve mutlak olarak fazla olduğu bir ekonomik hipotezi de asla kullanmamıştır; çünkü insan dünyasının ekonomik düzenini örgütleyen temel faaliyet olan emek, üretim ile tüketimi sentezleyerek çalışır. Marx'ta üretken olmayan tek tüketim kategorisi lükstür. Ancak bu üretken olmayan tüketim kategorisi, sefaletle doğrudan bağlantılı olarak çözümlendiğinden, lüks, kendi karşıtıyla birlikte ele alınır. Dolayısıyla Bataille'ın genel ekonomi perspektifine Marx'ın verebileceği muhtemel bir yanıt, bizzat "kaynak" kavramının sorgulanmasıyla verilebilirdi. Marx'ta kaynaklar ne eksik ve yetersiz ne de aşırı ve fazladır. Kaynaklar, tek başlarına, değerin ne özü ne formu ne de büyüklükleridirler. Eğer bu kaynak kavramını Marx'ın ekonomi düşüncesi içerisinde çözümlersek karşımıza emek ve Doğa çıkar. Örneğin emeğin bir değerinin olmaması onun değerin kaynağı olmasından ileri gelir. Peki, bu kaynağın eksik ya da aşırı olduğu söylenebilir mi? Açıkçası eğer kaynak emek olarak alınırsa, emek, kapitalist sistemde aşırı çalışmanın, yoğun emek-gücü kullanımının bir nesnesi olarak fazlayı üretir. Kendi başına emek ne fazla ne de eksiktir. Fakat kaynak kavramı eğer doğal kaynaklar üzerinden düşünülürse bu durumda emeğin bu kaynaklar üzerindeki etkinliği gerçekleşmeden bunlar değer-aksiyomatiğine dâhil olamazlar. O hâlde Bataille "sınırlı kaynak-sınırsız ihtiyaç" denklemini sarsacak bir hamle yaparken, "güçlü kaynak-zayıf harcama" biçiminde bir denklem üretir. Marx ise yetenek-ihtiyaç" denkleminde ısrar etmektedir; çünkü ona göre kaynağın doğal olarak verili olduğunu söylemek mümkün değildir. Herkesten yeteneğine göre

[569] *A.g.e.*, s. 62.

herkese ihtiyacına göre denklemi ne klasik politik ekonomi paradigmasına ne de Bataille'ın genel ekonomisine indirgenebilir. Peki, fazlaya ilişkin bu üç şema açısından özgür zaman fikri nasıl anlaşılabilir?

Klasik politik ekonominin kaynak-ihtiyaç denklemi özgür zamanı boş zaman olarak kavrarken Marx'ın "yetenek-ihtiyaç denklemi" herkesin serbest zamanını yaratır. Peki, Bataille'ın genel ekonomisi özgür zaman fikri açısından nasıl çözümlenebilir? Daha önceki bir ayrımımızı burada kullanabiliriz: Yaşanan zamandaki kıtlık, gereksinim ve eksikliğe karşın yaşayan zaman fazlanın üretildiği aşırılığı ve taşkınlığı geliştirir. Fakat burada harcama kavramının nereye oturtulacağı gibi önemli bir sorun vardır. Özgür zaman, harcamanın bir nesnesi olamaz, çünkü o ne biriktirebilen ne de harcanabilen virtüel zamandır. O hâlde öncelikle fazladan ne anladığımızı belirtmeliyiz. Benim fazla kavramından anladığım şey, varoluşun, onu kuşatmaya çalışan özden taşmasıdır. Bu taşmanın olabilmesi için tözsel zeminin parçalanması, varoluşun kendi içine yansıyarak zamansallığın kurulması gerekir. O hâlde fazlanın üretilmesi için *clinamen* gereklidir; soyut kurmacada çokluklar tahayyül edilebilir ancak bunlar fazla değildir; çünkü sürekliliğin yasası altında hiçbir etkileşime girmediklerinden burada eksik gibi fazla da olamaz. Özdeşliğin ve zorunluluğun tiranlığı kırılmadığı sürece fazla vücut bulamaz. Bu açıdan ne Marx ne de Bataille'ın fazla kavramlarıyla uyuşmamız mümkün olabilir. Çünkü ilki pozitif fazlayı emeğin niteliklerine ikincisi ise yaşamın sürekli gelişim kapasitesine bağlarken, arzuyu politik ekonominin bir kavramı olarak kuramamakta ve arzu ile emeğin ortak trajedisini teşhis edememektedirler. Gerçi Nietzscheci güç kavramından hareket eden Bataille'ın genel ekonomi perspektifi bir arzulama sürecini çağrıştıyor olsa da, yaşamın aşırılık ve taşkınlığına ilişkin kökensel vurgu, arzu ile emeğin özgür zamansallığıyla ilişkilendirilememektedir. O hâlde yapılması gereken arzu ile emeğin politik ekonomisi içerisinde özgür zamanı düşünmeye çalışmak olmalıdır. Açıkçası gereksinim paradigmasına bağlı kalındığı sürece arzu ile emeğin politik ekonomisi içerisinden bir özgür zaman fikri türetmek imkânsız gibi görünmektedir. Fakat burada, gereksinim paradigmasının ötesine geçmenin, insanın temel ihtiyaçlarını reddetmek veya onların bir ekonomik rolünün olmadığını

söylemek anlamına gelmediğini de vurgulamamız gerekir. Mesele, şimdi, arzu ile emeği birbirinin karşısına koyan burjuva ekonomik düşüncesinin dayattığı ufku delip geçebilmektir. Ben bu ufku aşmak için herkezin zamanını, özgür zamanın yaşayan içeriği olarak düşünebileceğimiz bir patikaya sapmak istiyorum. Sonuç bölümünde, attığım tüm düğümleri çözmek gibi bir vaadim yok; sadece onların birbirine nasıl bağlandığını göstermeye ve yaşayan zamanı herkezin zamanı biçiminde anlamaya çalışacağım.

SONUÇ: HERKEZİN ZAMANI

> Eğer ipekböceği, varlığını bir tırtıl olarak sürdürmek için koza örseydi, tam bir ücretli işçi olurdu.[570]

"Herkezin zamanı" ifadesi iki şekilde anlaşılabilir. İlki kapitalist zaman ekonomisinin tipolojik mantıksal zincirini (hiçkimse-bazıları-herkes) kıran yeni bir kolektif zamanı işaret eder. Kolektif zamanın kurucu unsuru, fazlanın ortaklaştırılmasıdır; bir başka deyişle kapitalist toplumdaki hâkim pay/payda ilişkilerinin ortadan kaldırılarak, toplumsal zamanın pay ve paydasının herkeste eşitlenmesidir. Fakat buradaki fazla kavramı artık kapitalist zaman ekonomisinin dayattığı negatif fazlaya indirgenemez. Marx, fazlanın pozitif anlamını emeğin elbirliği içerisindeki çalışmasından türetir ve onu bir başka zaman ekonomisinin olanaklılık koşulu yapar. Bense bu çalışma boyunca pozitif fazlanın hiçbir ekonomik rasyonaliteye dâhil edilemeyen bir başka kavramını araştırdım. Bu araştırma içerisinde serbest zaman (*free time*) ile özgür zaman (*freed time*) arasında bir ayrım yaptım. Özgür zamanın iki boyutu olduğunu, bunlardan birinin yaşanan zaman diğerininse yaşayan zaman biçiminde ifade edilebileceğini öne sürdüm. Aslında bütün ekonomik zaman anlayışlarının yaşanan zamanın bir tasarımı olduğunu ve kapitalizmde bu tasarımın adının değer-zaman özdeşliği olduğunu iddia ettim.

Kapitalizm koşulları altında, değer-zaman özdeşliğinin soyutlamaları içerisinde düşünen bireyin kendi yaşamsal güçleri olan arzu ile emeğin kavramsal ve pratik belirlenimlerini tam da epistemolojik bir perdeye yansıyan aşkınlık bilincine teslim ettiğini göstermeyi denedim. Burjuvazinin kadife kırmızı perdesinin üzerine yansıtılan yalnızca *bazıları*ydı, bu perdenin arkasında yeryüzü sadece onların payıydı. Onun birörnek yapısının altındaki zenginlik açığa çıkarılmalıydı. Bu açığa çıkarmanın sonucunda bir başka özdeşliğin, birörnek ya da aşkın olmayan bir başka ilişkinin, zaman ile yaşam alaşımının izleri belirdi: Yaşam-zaman özdeşliği

[570] Marx, K. (2009). *Ücretli Emek ve Sermaye (s. 29)*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol.

perspektifinden bakıldığında örtbas etmeyen, saklamayan tam tersine herkezin ifadesi olan bir başka perde Brecht'in ince dokunuşlarıyla örülmüştü. Brecht'in yamalı perdesinde ne bazılarına ne de herkese ait olan bir başka zamanın izleri vardı. İşte "herkezin zamanı" ifadesinin ilk anlamı bu şekilde belirlenir. Yamalı perde herkezin payıdır.

Bu çalışma sadece kapitalist zaman ekonomisini betimleme amacı gütmemekte, ayrıca bu ekonomiye indirgenemeyen bir başka zaman kavramını gündeme getirmeyi amaçladığından, varolanın analiziyle yetinmek yerine, tam da varolanı olmakta olduğu şeyden başka bir yöne doğru sürükleyen ve belki de ortadan kaldırmaya yönelen birtakım çelişki düzlemlerini açığa çıkarmaya çalıştım. Söz konusu düzlemler için gerekli temel kavramları ise *clinamen* perspektifi içerisinde geliştirdim. Marx'ta serbest zamanın öznesi olan herkes ile benim özgür zamanın taşıyıcısı olarak belirlediğim *herkez* arasındaki temel ayrılıklardan biri, yaşayan zaman kavramının üzeri örtülmüş içeriğinde yatıyor. Herkes kavramının insan-merkezci tipolojik mantığa bağımlılığını kırmak için herkezin zamanını, ona musallat olan *différance*la birlikte (z/d), özgür zaman olarak yazmayı öneriyorum. Şimdi tüm bu çalışma boyunca yaptığımız kavramsal çözümlemeleri, ayrımları ve eleştirel değerlendirmeleri sınıflandırabileceğimiz dört ekseni (topolojik, tipolojik, metodolojik eksenlerin yanı sıra özgür zaman eksenini) gündeme getireceğim ve ardından da "herkezin zamanı" ifadesinin ikinci yorumunun yaşayan zaman olarak nasıl yapılabileceğini düşünmeye çalışacağım. Aslında "herkezin zamanı" ifadesinin ikinci anlamı bir çağrı kipini işaret ediyor: "Herkezin zamanı geldi!"

Topolojik çözümleme, Giriş kısmında ifade ettiğimiz gibi, bu çalışmanın dört bölümünün genel çerçevesini sunuyor: üretim, dolaşım, sınır, iz sürme. Fakat bu genel topolojinin yanı sıra metin boyunca sorunsalın çözümlenmesi için başka *topos*lara temas ettiğimiz de yadsınamaz. Tüm bu mekân-zaman analizlerini şimdi dört başlık altında sınıflandırabiliriz: Genel Topoloji, Kozmik Topoloji, Psiko-Ekonomik Topoloji ve Özel Topoloji. İlkiyle başlayalım.

Genel topolojinin bileşenleri bir sınır-araştırması olan bu metnin temel kurgusunu oluşturmaktadır. İlk bölümde üretim *topo*sunda değer-zaman özdeşliğinin nasıl işlediğini, ikinci bölümde bu özdeşliğin dolaşım *topo*sunda nasıl kırıldığını ve üçüncü bölümde de kapitalist zaman ekonomisinin toplumsal artı-zamanı örgütlediği sınır *topo*sunda özdeşliğin nasıl yeniden üretildiğini çözümledim. Son bölüm genel topolojinin bir sapması olarak planlandığından, bu sınırın üzerine çekildiği coğrafyaya gömülü, üzeri örtülmüş izleri takip etmektedir. Genel topolojiden çıkan çarpıcı bir sonuç şudur: Sermayenin üzerinde çalıştığı *topo*slardaki hareketi, onun zamansal oluşumunun mantığına ilişkin temel bir çerçeve sunmaktadır. Buna göre sermaye kendisini *khronos* olarak örgütleyerek, zamana tabi cisimleşmiş değeri tersine çevirmeye eğilimlidir; bir başka deyişle sermaye, değere tabi cisimleşmiş bir zamanı toplumsal zaman olarak örgütler. Fakat genel topoloji bize bir başka şeyi daha gösterir: Sermaye, zamanı, kendi mekânı olarak örgütleyebildiği ölçüde genişler; bu da demek oluyor ki sermayenin genişleyebilmesi için zamanın cisimleştirilmesi, yani zamanın değer olarak belirli bir varlık biçiminde somutlaştırılması zorunludur. Değer-zaman özdeşliği olarak belirlediğimiz temel paradigma açısından üretim *topo*su kadar dolaşım *topo*su da söz konusu *khrono*sun asli bir işlemidir. Her ne kadar dolaşım zamanı üretim zamanının karşısına bir olumsuzlama şeklinde çıkarak değer-zaman özdeşliğini kırıyor gibi görünse de, aslında değer-zaman özdeşliğini tutan diyalektik açısından elzem bir öğedir. Dolaşım zamanının değerin genişlemesine bir sınır çekmesi karşısında sermayenin zamanla ilişkisi "mekânı yok etme" dürtüsüyle birleşir. Peki, sürekli genişleyerek kendisini koruyabilen bir ilişkinin, mekânı kademe kademe yok etme eğiliminde olan bir zamansallığın topolojisinden nasıl bahsedilebilir? Bu son derece zor ve kapsamlı bir sorudur. Çünkü sermayenin belirli bir *topo*staki hareketi aynı zamanda bir başka *topo*staki hareketiyle dolayımlanır. Marx'ın sık sık vurguladığı gibi bir sermaye birikimi aynı anda hem üretim *topo*sunda hem de dolaşım *topo*sunda gerçekleşebilir. Bu yüzden genel topolojinin bileşenlerini ilişkisel olarak düşünmemiz gerekir. Fakat bu çalışma boyunca bu ilişkiselliğin tam da canlı emek tarafından başka bir zamansallıkla dolayımlandığını gördük. Bu dolayımın temel sebebi ise cisimleşmiş

emeğin ölü zamanıyla henüz cisimleşmemiş olan canlı emeğin yaşayan zamansallığı arasındaki karşıtlıktır. Sermaye üretim ve dolaşım *topos*larında hareket ederken canlı emeği cisimleştirmek zorundadır; yani canlı emeğin zamansallığını ölü emeğin mekânsallaştırılmış zamanına çevirmek zorundadır. Sermayenin kendi ötekisi olarak, daha doğrusu kendisi-olmayan olarak emeği görmesinin temel sebebi de budur. Marx'ın *Grundrisse*'deki ayrımına göre mekânsallaşmış emek ile canlı emek arasındaki karşıtlık sermayenin sömürü mekanizması tarafından aşılamayan ontolojik bir sınıra kayıtlıdır. Üretim ve dolaşım alanlarında emeğin soyut zamana tercüme edilerek ölçülmesi, nicelik ile nitelik arasındaki farkı ve kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındaki ayrımı üretmesinin yanı sıra toplumsal zamanın örgütlenmesinde yeni bir komuta mantığı oluşturur. Kapitalizmin tarihsel gelişimi içerisinde bu komuta mantığının adı toplumsal emek-zamanıdır. Kapitalizmin değer-merkezi emeği zamanla ölçmekle yetinmez. Eğer böyle olsaydı bu sadece bir niceleme olarak anlaşılabilirdi. Mesele, değer kavramının, politik ekonominin hafızasında kırılma yaratan yeni bir aksiyomatiğin oluşumuyla birlikte tahlil edilmelidir. Bu aksiyomatiğe göre emek-zamanı, değerin iç formu hâline gelmiştir. Onun dış formu olan para bile, değeri, emek-zamanının komutasına göre taşır. Demek ki *değer ancak zamanın aynasına yansıtılarak soyutlanabilir*; bu ayna *khronos*un dış yüzeyidir.

Sınır *topos*unda, sermayenin zamansal örgütlenmesi boş zaman ile emek-zamanı arasındaki karşıtlığı esas alır. Marx'ın bu karşıtlığa ilişkin çözümlemesi proletaryanın kişileşmiş emek-zamanı olarak belirlendiğini gösterir. Fakat burada burjuvazi de kişileşmiş boş zamandır. Benim çözümlememe göre emek ile arzu arasındaki karşıtlığın en net biçimde görülebileceği an işte buradadır. Sınıfın zamansal oluşumu, bir başka deyişle sınıfların kişileştirdiği zamansallık sınır *topos*unda bu biçimde belirir. Fakat boş zaman ile emek-zamanı arasındaki karşıtlık, ilkini önceleyen bir başka zaman kavramı üzerine kuruludur: kullanılabilir zaman. Marx'ın sermaye analizinde kullanılabilir zaman, emeğin üretkenliğindeki artış sonucu ortaya çıkan potansiyel toplumsal artı-zamandır. İşte üretim *topos*uyla sınır toposunun birbirine bağlandığı önemli bir eksen burada yer almaktadır. Üretim

alanında, özellikle göreli artı-değer üretimi sonucu sağlanan potansiyel artı-zaman olmadan ne boş zaman ne de serbest zaman mümkün olabilir. Kapitalist zaman ekonomisinin bileşenlerinin birbirine geçişli yapısı bunu kanıtlar. Bu sistemde burjuvazinin çalışmaması olgusu, proletaryanın zorunlu çalışmasına doğrudan bağlıdır. Marx'ın buradaki stratejisi sistemin yarattığı bu potansiyel toplumsal artı-zamanı, artı-değer üretimine ve kapitalist sınıfın boş zamanına çeviren sınıra odaklanarak, bu sistemi yıkma kudreti bulunan unsurları açığa çıkarmak olmuştur. Sistem, sermaye-değerin sürekli genişleme eğilimi sebebiyle, toplumsal gereksinimlerin üretimi için gerekli zamanı sürekli olarak kısaltmaktadır. Bu da toplumsal gereksinimlerin daha kısa sürede üretilebildiği ve potansiyel toplumsal artı-zamanın göreli oranının giderek arttığını gösterir. Kapitalizmde bu potansiyel zaman ya boş zaman olarak bazılarının zamanı biçiminde ya da kullanılabilir zaman olarak hiçkimsenin zamanı biçiminde belirlenmektedir. Ancak üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin tarihsel gelişimi, Marx'a göre, ne bazılarına ne de hiçkimseye ait olan bir başka zamansallığın ufkunu şimdiye taşımaktadır. Bu ufuk indirgenemeyen çelişkilerin gelişimini içerir ve Marx sınır *topo*sunda bu çelişkileri çözümler. Ancak sorun da tam olarak burada doğar: Serbest zaman sermayenin *khronos*undan özgürleşmiş midir yoksa onun damgasını sırtında taşıyan bir negatif olmayı sürdürür mü? Genel topolojiden çıkaracağımız bir önemli sonuç da şudur: Kapitalist zaman ekonomisi, serbest zamanı, özgür zamanın negatif kiplerinden biri olarak örgütler: Ne kadar az çalışma o kadar çok serbest zaman. Her ne kadar ücretli emeğin ve emek-zamanının ortadan kaldırılacağı bir komünist toplum hakkında konuşuyor olsa da, Marx'ın getirdiği ufkun yeniden kapitalist *ratio* ile *khronos* arasındaki ittifak tarafından tıkandığına tanık oluruz. İşte bu ufku tıkayan epistemolojik perdedir; zamanı ancak cisimleştirerek tanıyan, onu bir ekonomi olarak örgütleyen ve nihayetinde emek ile arzu arasındaki karşıtlığı yeniden-üreterek özgür zamanın negatif kiplerini dayatan sistemin en işlevsel aygıtlarından biridir bu. Marx, bu perdeyi yırtmak için bize birçok kavramı miras bırakmıştır; özellikle de onun Epikouros'la ilişkisinden hareketle bu perdeye yansıyan imgeleri dağıtmanın radikal bir yolunu araştırabiliriz. Bu çalışma tam da Marx'ın mümkün kıldığı ancak

kendisinin ilerlemediği zor bir patikaya, bizi nereye götüreceğini bilmediğimiz bir patikaya girmeye çalışırken, sermayeye ait olmayan bir başka zamansallığın izini sürmeye başlamıştır. İşte özgür zamanın genel topolojideki yeri burada ön plana çıkmaya başlar. Burada bizi iki farklı yöne götürecek iki farklı iz sürme pratiği söz konusudur. Bunlardan ilki, özgür zamanı, sınırın ötesine doğru hareket ederek keşfetmeye girişir; ikincisi ise tam da sınırın çekildiği toprağı eşeleyerek tüm sistemin üzerine kurulduğu zaman disiplininin olanaklılık koşullarını araştırır. Ben bu çalışmada daha çok ikinci yolu izlemeye çalıştım. Buradan çıkardığım sonuç ise şu: Kapitalist zaman ekonomisi de dâhil olmak üzere tüm zaman ekonomileri, özgür zaman üzerindeki bir tahakkümü cisimleştirmektedir; bir başka deyişle özgür bir zamansallık olmadan herhangi bir zaman ekonomisinin tasarlanması ve uygulanması olanaklı değildir. Demek ki edimselleşmede karşılaştığımız tüm zaman disiplinleri kendilerini özgür zamanın bir modifikasyonu biçiminde cisimleştirmektedir; ancak bu edimselleşme, özgür zamanın virtüelitesini tamamen kuşatamaz. O hâlde genel topolojinin bize sağladığı çerçeveye göre, zaman ekonomisi tezi özgür zaman tezi tarafından kapsanmalıdır. Sermayenin hareket ettiği tüm *topos*lar, özgür zamanın bedeninde gerekleşen belirlenimlerdir; ancak özgür zamanın belirlenim kazanan yönü ile onun belirlenemeyen yönü arasındaki karşıtlığı da görmezden gelemeyiz. *Benim çözümlememe göre, değer-zaman özdeşliğini kırmaya muktedir toplumsal kuvvetlerin gelişimi, kendi ufuklarında, özgür zaman üzerindeki tahakküm biçimlerini ortadan kaldırılması muhtemel bir hareket dinamiğini daha taşımaktadır. Bu ise ekonomiye indirgenemeyen bir zaman mefhumunun, sermayenin olanaklılık koşulu olduğu kadar onun mevcut olmadığı bir toplumsallığın da olanaklılık koşulu olan özgür zamanın felsefi düşünceye getireceği sarsıcı sonuçlara bir hazırlığı gerektirir. İşte genel topoloji bizim için bu hazırlığı ifade etmektedir; sadece felsefenin üzerine konuştuğu nesneleri sarsacak olan gelişme için değil, aynı zamanda bizzat felsefenin üzerindeki otoriteryan, elitist ve dogmatik baskıların dağıtılması için gerekli bir hazırlık.*

Kapitalizmin ilk dünya-sistemi olduğunu söylemek yeterli değildir. Benim çözümlememe göre sermayenin güncel eğilimleri, kapitalizmin ilk dünya-ötesi

sistem olarak tanımlanabileceğini göstermektedir. Marx'ın ve Engels'in, sermayenin kendisini ancak genişleterek varolabilen bir ilişki olduğu tezi, bu genişlemenin mekân-zamanına dair bir soruyu gündemimize almamızı sağlamıştır: Sermaye genişlemesinin uzamsal sınırı dünya mıdır? Tam burada astronomideki "dünyalaştırma" projesinin, kapitalist sistemin ufkuna dair önemli bir belirlemeyi gerektirdiğini; Marx ve Engels'in söz konusu tezine ilişkin güncel bir yorumun, sermayenin *khronos*unu çözümlemek amacıyla kozmik bir topolojiyi zorunlu kıldığını düşünüyorum. İşte bu bağlamda dünyalaştırma kavramını iki ilintili formda kavramayı öneriyorum: dünyanın dünyalaştırılması ve diğer gezegenler ile uyduların dünyalaştırılması. Dünyanın dünyalaştırılması henüz tamamlanmamış bir süreçtir ve kapitalizmden önce başlamıştır; bu süreç, sermaye hareketinin özgül farkıyla birlikte dünya-mekânını bir sınır olarak gören değer hareketinin ivmesini belirler. Şimdi sermayenin *khronos*u için hız, sermayenin mekânı kat etme ve her kat ettiği yeri de kendisinin içsel bir sınırı olarak görmesiyle gelişim kaydeder. Marx açısından dünyanın birbirine uzak yerlerinin ulaşım ağlarıyla birbirine bağlanması, dolaşım alanındaki büyük devrimler olarak anılır. Kozmik topolojinin ilk ayağı olan "dünyanın dünyalaştırılması" süreci dolaşım *topos*uyla yakın bir ilişki içerisindedir. Bu çalışma boyunca Marx ve Engels'le birlikte sık sık vurguladığımız gibi, sermayenin asli eğilimlerinden biri dolaşım zamanını en aza indirmek ve mümkünse sıfırlamaktır. Bu eğilimin dünya-mekânına yansıması ise dünyanın dünyalaştırılmasıdır. Bu süreç kapitalizmden önce başlamasına rağmen, kendi karakteri ve adını ancak sermayenin toplumsal ve küresel bir güç olarak belirmesiyle kazanmıştır. Şimdi dünya, sermaye için değerin hareket ettiği bir uzamdır. Fakat dünyanın değeri ile onun içerisinde hareket eden değer arasında tam bir örtüşme olduğunu söylemek de mümkün değildir. Kozmik topolojinin ilk ekseni Marx'ın "değer *in actu* bir soyutlamadır" önermesinin kozmik sınırlarını araştırır. Evet, değer bilfiil bir soyutlamadır ama değerin sınırları ve hatta onun özü bile değişimden muaf değildir ve bu soyutlamanın dünya-mekânını nasıl kat ettiği soruşturulmalıdır. Mesela bugün "asteroit madenciliği" gibi kavramlar bize değerin sınırlarına dair kozmik birtakım işaretler vermektedir. Peki, değer soyutlaması, gerçekten de dünya-

mekânının sınırlarını aşabilir mi? Kapitalizm için böylesi bir dünya-ötesi anlatının işlevi nedir bugün? Dünyanın dünyalaştırılması ekseninin diğer gezegenler, uydular ve uzay cisimlerinin dünyalaştırılmasına açıldığı yerde bu soruları karşımızda buluruz. Elbette bu durumun, kapitalizmin kendi sonunu gizleme çabasına tekabül ettiğini düşünenler de olacaktır. Bunu yadsımıyoruz; kapitalizmin kendisini ilk dünya-ötesi sistem olarak kurma girişiminin böylesi ideolojik etkileri ve yansımaları vardır. Fakat pratikte, değerin topolojisinde ciddi bir kırılmanın gerçekleştiğini göz ardı etmenin de hiçbir faydası yoktur. Dünyanın dünyalaştırılması süreci ile diğer uzay cisimlerinin dünyalaştırılması süreci eşzamanlı olarak gerçekleşmektedir. İşte ikinci eksenle birinciyi birbirine bağlayan bu eşzamanlılık, şimdi yeni bir koloniciliğin, "Mars'ın kolonileştirilmesi" ya da "Ay'ın kolonileştirilmesi" gibi tasavvurlar içerisinde tuhaf bir fantazmagoryayı oluşturmaktadır. Kapitalizm değeri kozmik bir düzeyde yeniden temellendirmeye girişmektedir; yani değer-merkezi değerin kendisinin özü ve sınırını yeniden tanımlayacağı bir evreye geçmektedir. Ancak burada bir gezegen olarak dünyanın hâlen devam eden mübadele edilemezliği ve biricikliği büyük bir sorun oluşturmaktadır. İkinci eksende kozmik topoloji işte bu biricikliği saptayarak zamanın aynasına yansıtılan değeri yeniden düşünmemizi talep etmektedir. Burada yeni bir mitoloji karşımıza çıkıyor: kapitalizmin sonsuzluk mitolojisi. Ben bu çalışma boyunca bu mitolojinin değer-zaman özdeşliği içerisindeki gelişimini çözümledim ve bu kozmik topolojinin kaynağına inmeye çalıştım. Burada karşılaştığım en önemli eksenlerden biri, sermayenin değeri sonsuzlaştırma eğilimidir. Bir başka deyişle değer-merkezinin, değeri sonsuzluk ideasına tabi kılma girişimidir. Bu sonsuzluk ideasını Hegel'in kötü sonsuz ve hakiki sonsuz ayrımı üzerinden düşünürsek, sermayenin sonsuzluk ideasının daima sonlu olanı referans alan kötü sonsuz olarak belirlenebileceği açıktır. Kozmik topolojiden çıkan bir sonuç burada daha da belirginleşir: *Değer-zaman özdeşliği bizzat kötü sonsuz tarafından dolayımlanmaktadır*; *sermaye kötü sonsuzdur*.

Genel topoloji ile kozmik topolojinin araştırma alanları, sermayenin kendisi ve ötekisinin kavramsal belirlenimlerini saptamak için elzem bir başka topolojiyle kesişmektedir. Psiko-ekonomik topoloji, sermaye kavramının "kendiliğinin"

oluşumunu açıklamak için başvurduğumuz bir çözümleme düzeyidir. Üretim *topo*su ve dünyalaştırma *topo*sunda sermayenin kendiliği, Lacan'ın ayna evresindeki benlik oluşumuna karşılık gelir. Bu evrede sermaye yeryüzünü kendisinin bir uzantısı olarak görerek, değeri sonsuzlaştırabileceğini varsayar. Artı-değerin üretilmesi ile onun gerçekleştirilmesi arasındaki ayrımı hatırlarsak, sermayenin ayna evresinin ilk kısma karşılık geldiği, fakat ikinci kısım tarafından koşullandığı sonucuna ulaşabiliriz. Sermayenin ayna evresinde tekil bir sermaye kendisini bir diğer sermaye karşısında bulmaz; yani sermayenin kavramı, henüz rekabet-tekel diyalektiğinin gelişmediği bir dönemde oluşum hâlindedir. Bu yüzden de sermaye kendisi olmayan tek gerçeklik olarak emeği belirler. Aslında sermayenin ayna evresi, onun kavramını, rakibi olmayan bir tekel biçiminde kurar. Ne var ki üretim alanında oluşan bu psiko-ekonomik kendilik, daima dolaşım alanının damgasını taşır ve sermayenin sembolik düzeni veya evresi tarafından dolayımlanır. Tek başına alındığında ayna evresi sermayeyi yeryüzünün mutlak tekeli olarak kavrar, oysa sembolik düzen her sermayeyi bir diğeriyle dolayımlayarak "piyasanın yasalarına" tabi kılar. Marx'ın bir metanın "ortalama değeri" ile onun "piyasa değeri" arasındaki ayrımı, psiko-ekonomik topoloji açısından son derece önemlidir. Metanın ortalama değeri içerisinde cisimleşen toplumsal emek-zamanı ile belirlenir, ancak piyasa değeri söz konusu olduğunda rekabet ilişkileri ve arz-talep yasaları devreye girer. Burada mesele piyasanın, tıpkı Babanın Yasası gibi, değer ile zaman arasındaki bağıntılara müdahale eden bir mekanizma oluşturmasıdır. Piyasa, tekil bir sermayeye, yeryüzünü kendisinin bir uzantısı olarak gördüğü anda, rekabet yasalarının bir uzantısına dönüştüğünü gösterir. Şimdi emek, sermaye için *object petit a* ise piyasa onun büyük ötekisidir. Psiko-ekonomik topolojinin en kritik sonucu şudur: Canlı emek, sermaye için daima kayıp bir arzu nesnesidir ve sermaye ancak bu canlı emeği cisimleştirerek, onun canlı zamanını bir metada öldürerek kendi arzusunu tatmin eder. Bu yüzden her tatmin bir eksikliktir; her tamamlama bir yitirmedir. Sermayenin değeri sürekli genişletme eğiliminin kaynağındaki bu psikanalitik boyutun saptanmamış olması ise felsefe adına büyük bir talihsizliktir. Sermaye düzeni, emek ile arzu arasındaki karşıtlığı yeniden üretirken hem toplumsal emeği hem de

toplumsal arzuyu meta ekseninde örgütleyen bir aksiyomatik düzey oluşturmuştur. İşte bu düzeyde emeğin cisimleştiği her meta aynı zamanda arzunun kayıp nesnesidir ve arzunun kayıp nesnesini temsil eden her meta aynı zamanda emeği cisimleştirir. O hâlde burada sermayenin kendiliğini çözümlemek için müthiş bir imkân bulunur. Nedir bu imkân? Sermayenin ayna evresindeki eğilimler ile sermayenin sembolik düzeyindeki eğilimlerin diyalektiğidir. Bu diyalektik bize önce gelenin ayna evresi ve sonra gelenin de sembolik düzen olduğunu söylemez. Fakat üretim *topo*sunda değeri sonsuzlaştırma eğilimindeki her sermayenin dolaşım *topo*sunda bir diğer sermayenin sınırına çarptığını ve sermayenin kavramının belirlenebilmesi için de bu çarpışmanın zorunlu olduğunu gösterir. *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltlerinde Marx'ın özellikle sembolik düzeni araştırdığını görebiliriz; ancak birinci cilt özellikle sermayenin ayna evresine odaklanmaktadır. Peki, Gerçek nerededir? İşte genel topolojideki sınır toposu, Gerçek olanın ancak kriz ve kesinti ânlarında ortaya çıktığını ve sembolik düzeni yıkan kuvvetlerle onu tamir eden ve geliştiren toplumsal kuvvetlerin de ancak süreksizlikle vücut bulduğunu gösterir. Sermayenin çelişkili bir kavram olduğunu biliyoruz; onun çelişkilerinin onun hareketine içkin olduğunu da biliyoruz. Fakat bilmediğimiz şey, onu yıkmaya hazırlanan toplumsal kuvvetlerin nasıl olup da yeniden onun kavramına dâhil edildikleridir; bir başka deyişle kapitalizmi kuran temel ilişkileri kırmaya muktedir toplumsal kuvvetlerin sermayenin diyalektiği içerisinde nasıl sentezlendikleridir. İşte psiko-ekonomik topoloji bize bu sentezin haritasını vermekte ve sermayenin kendiliğinin oluşumu ile *khronos* olarak zaman temsili arasındaki dolaysız bağlantıyı sunmaktadır. Piyasadaki M-P-M ve P-M-P çevrimlerinin kronolojik yapısının çözümlenmesi bize söz konusu kendiliği incelemek için önemli bir ipucu verir. En basit dolaşımdan başlayarak değerin hareketini izlediğimizde sermaye için sembolik düzenin ayna evresini daima koşulladığı sonucuna varabiliriz. Ancak ayna evresi, sermayenin bir kez girdiği ve terk ettiği bir süreç değildir; hatta nasıl ki bir sermaye aynı anda hem üretim hem de dolaşım alanında hareket edebiliyorsa, aynı anda hem sembolik evrede hem de ayna evresinde bulunabilir. Ayna evresindeki sermaye, değeri sonsuzlaştırmak için emeğin tüm yaratıcı güçlerini sömürür; sembolik düzende ise bu sonsuzlaşma bir diğer

sermayeyle sınırlanır. O hâlde ayna evresinde zaman arttıkça değerin de artacağını varsayan sermaye, sembolik düzende mekânı yok etmeye girişir. Bu da "minimum zamanda maksimum değer" ilkesiyle teşhis edilebilecek karmaşık bir *khronos* temsili yaratır. Ama Gerçek, hâlâ büyük bir sorunsal olarak durmaktadır. Sermayenin kendiliğinin oluşumunda Gerçek, daima *khronos*a dayalı topolojinin kırılmasını gerektirir; böylece sermayenin bilinçdışının analizinde tuhaf bir durumu teşhis etmiş bulunuyoruz: Sermaye ancak mekânsallaştırılmış zaman olabilir ve toplumsal zamanı da kendi imgesine göre örgütler. Sermaye canlı emeği mekânsallaştırdığı sürece varolabildiğinden, emeğin karşısına daima bir mekân olarak çıkabilir. Demek ki Gerçek, sermayenin kendiliğinin tüm belirlenimlerini yitirerek bizzat kendi kökenindeki eksikliği dışa vurur ve onun canlı emeğe olan ontolojik bağımlılığını teşhir eder. Psikanalistlerin "bilinçdışında zaman yoktur" şeklindeki tezleri burada geçersizdir; bilinçdışı zamansaldır fakat kronolojik değildir. Kapitalizmin bilinçdışında Gerçek, yeryüzünü kendi uzantısı olarak kuran sermayeyi canlı emeğin tahakkümüne sokar. Bunu derinden duyumsayan kapitalistler rekabetin tekil sermayeler için ölümcül hâle geldiği piyasa koşullarında uzlaşmayı ilke edinmişlerdir. Aksi takdirde özgür zamanı taşıyan bir herkez öznelliği tarafından dağıtılacaklarını bilinçdışı olarak bilmektedirler. Psiko-ekonomik topoloji bir yandan zaman kavgasının bilinçdışı düzeylerini açığa çıkarırken diğer yandan da Gerçek olanın yıkıcı işaretlerini sunar. İşte Gerçek olanın, emek ile arzunun ortak tarihsel trajedisindeki rolünün post-kapitalist bir toplumda tekrar etmesini engelleyecek koşulların araştırılması için bu yıkım elzemdir. *Gerçek, benim çözümlememe göre, emek ile arzuyu bölen ve zaman ekonomisini kurumsallaştıran temsil sistemlerini çökerten ancak onların hem mevcut hem de muhtemel bir başka toplumsallık içerisinde yeniden üretilmesini de engelleyen bir zamansallık içerisinde Gerçek olarak tanımlanabilir. Sermayenin sembolik düzenini kıran Gerçek, bu düzenin yeniden üretilmesini engellediği gibi özgür zamanın düşünülmesini mümkün kılan bir kavramsal repertuarı da beraberinde getirir. Bu kırılma yaratıcı bir sapma biçiminde düşünülebilir. Kuşkusuz bu bir Olaydır.*

Özellikle kapitalist zaman ekonomisinde toplumsal artı-zamanın örgütlenmesi ekseninde bir başka topolojiye daha ihtiyaç duyuyoruz. Özel topoloji, bizim Karl Marx ile olan temel ihtilafımızı belirginleştiğimiz düzlemi açığa çıkarmaktadır. Marx'ın, kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarına giden ancak yine de onun damgasını taşıyan bir serbest zaman kavramını esas aldığını gördük. Burada özel topolojinin öğelerini kullanarak serbest zamanın yerini belirleyebiliriz. Bu öğeler bir sistemdeki egemen düzeni ve ana akım eğilimleri temsil eden *hâkim akıntı*dan; kendilerini hâkim akıntıya karşı kuran ve bu yüzden tüm pozitif içeriğine karşın olumsuzun damgasından sıyrılamayan *karşı akıntı*dan; bu iki akıntının kaynak aldığı çarpışma düzlemi olarak *dip akıntısı*ndan oluşmaktadır. Toplumsal artı-zamanın üç kurucu bileşeni olan üç dikotomi şimdi bu kavramlarla çözümlenebilir. Kullanılabilir zaman olarak boş zaman kavramı, kapitalist zaman ekonomisinin yüzeysel dikotomisini teşhir eden dikotomiyi sunar. Bu dikotomi kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazi ile kişileşmiş emek-zamanı olarak proletarya arasındaki karşıtlıkta kendisini gösterir. Kapitalist zaman ekonomisinde toplumsal artı-zamanın örgütlenmesine ilişkin hâkim pozisyon budur. Benim hâkim akıntı kavramını kullanmamın sebebi ise, zaman ekonomilerinin, dinamik sistemler, savaşımlar ve güç ilişkileri içerisinde belirleniyor ve yeniden üretiliyor olmasıdır. Zaman ekonomileri, yüzeydeki dikotomilerin durağan ve statik görünümüne karşın, hiçbir sabit tarafından kuşatılamazlar. Bu yüzden bir zaman ekonomisine hâkim olan güç ilişkileri dahi birer akış ya da akıntı olarak alınmalıdır. Hâkim akıntı, kullanılabilir zamanın, bir başka deyişle potansiyel toplumsal artı-zamanın nasıl edimselleştirileceğine dair bir şema üretir. Bu şemaya göre emeğin üretkenliği ve göreli artı-değer üretimi sonucunda ortaya çıkan fazla zaman yeniden artı-değer üretimine yatırılmalıdır. İşte fazla zamanın artı-değer üretimine yatırılmayan kısmı burjuvazinin boş zamanı olarak belirlenir. Ancak burada pay ile payda arasında bir ayrım geliştirerek özel topolojinin detaylarına inmemiz gerekir. Proletarya kişileşmiş emek-zamanıdır demek, proletarya boş zamandan hiçbir pay almaz demek değildir. Proletarya boş zamandan pay alabilir ancak onun paydası olamaz. O hâlde sınıfların zamansallığı toplumsal zamandan aldıkları paylarla değil, toplumsal zamana koydukları

paydalarla ilgilidir. Bu pay/payda ayrımı özel topolojinin bir eseridir. Hâkim akıntıda paylar ile paydalar arasında kesin bir ayrım vardır ve bir zaman ekonomisinin oluşabilmesi için de bu ayrım elzemdir. Şimdi Marx'ın serbest zaman kavramının özel topolojideki yerini çözümlemek için önümüzdeki seçenekler çoğalmış durumdadır. Şu soruyla başlayabiliriz: Marx'ın serbest zaman kavramı kullanılabilir zamandan mantıksal ve ontolojik bir kopuşu gerçekleştirebilmiş midir? Marx, kullanılabilir zamanın üretildiği sistemin bizzat kendi evriminin bir başka toplumsal üretim tarzının temellerini ördüğünü ve bir başka zaman ekonomisinin olanaklılık koşullarını yarattığını gözlemler. Buna göre, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, toplumun kendi gereksinimlerini üretmek için ayırdığı emek-zamanı niceliği gitgide azalmakta ve potansiyel artı-zaman artmaktadır. Fakat değeri sonsuzlaştırma eğilimindeki bu sistem, potansiyel artı-zamanı yeniden emek-zamanına dönüştürerek, değer-zaman özdeşliğini koruyan bir artı-değer üretimi üzerine kurulduğundan, özgür etkinliği boş zamana hapsetmiştir. Aslında Marx'ın boş zaman üzerinde değil de serbest zaman üzerinde durması ve özgür etkinliğin zamanı olarak serbest zamanı kendi öznesini dönüştüren bir zamansallık olarak belirlemesi son derece kritik bir hamledir. Çünkü Marx, emek-zamanı ile boş zamanın, kendi kavramları ve gerçeklikleri birbirine bağlı bulunan bir dikotomi oluşturduğunun tümüyle farkındadır. Bu yüzden serbest zamanı bu karşıtlığın ötesinde yeniden düşünmenin yolunu açar. Ancak kullanılabilir zamanın serbest zamanla olan bağını kesmek ve serbest zamanı kapitalist zaman ekonomisinin dışına çıkarmak yerine tam tersi yönde ilerleyerek, bir başka zaman ekonomisinin peşine düşer. İşte benim Marx'la ihtilafım da burada başlıyor. Marx, hâkim akıntıyı kırma kudretine sahip bir karşı akıntıya kapılmıştır; serbest zaman, kapitalist zaman ekonomisinin karşı akıntısıdır. Serbest zamanın öznesi, kendisini geliştireceği uzamı tam da bu zamansallık içerisinde keşfeder. Bu zamansallık, ücretli emek sisteminin ve emek-zamanının ortadan kaldırıldığı komünist bir toplumu kendi ufkunda taşıdığından, orada boş zaman da söz konusu olamaz. Boş zaman ancak kendi karşıtıyla birlikte varolabilir; emek-zamanı disiplini ortadan kaldırıldığında boş zaman da bir deneyim ve kavram olarak erir gider. Peki, serbest zamanın öznesi olan herkes pay/payda

ilişkilerini de ortadan kaldırabilir mi? Kuşkusuz sınıfların ve özel mülkiyetin olmadığı bir toplumsal formasyonda, pay/payda ilişkileri de radikal bir dönüşümden geçecektir. Şimdi toplumsal zaman, sınıfsal paydalara göre bölünemez ancak yeni bir mantıkla dolayımlanır. İşte benim itirazım da bu dolayımlama mantığını hedef almaktadır. Nedir peki bu mantık? Öncelikle Marx'ın serbest zaman kavramı bir yanıyla pozitif (onu deneyimleyen özneyi başkalaştırır) bir yanıyla ise negatiftir (toplumsal gereksinimlerin üretilmesinden arta kalandır). Bu açıdan "herkesten yeteneğine göre herkese ihtiyacına göre" ilkesiyle işleyen sistem, serbest zamanı kullanılabilir zamanın tahakkümünden kurtarmak yerine tam da kapitalist zaman ekonomisinin damgasını taşıyan bir gerekli-zamanın uzantısına dönüştürür. Bu yüzden bir karşı akıntı olarak pay/payda sistemini herkes ile hiçkimse arasındaki bağıntıya yerleştirir. Şimdi serbest zamandan herkes (yani serbest zamanın öznesi) pay alır ancak onun paydası hâlâ hiçkimsedir (yani kullanılabilir zamanın öznesi). Bu durumda komünist bir zaman ekonomisi hâkim akıntının ürettiği toplumsal alanı çökerten fakat ekonomiye indirgenmiş bir zamansallıktan kurtulamayan bir pay/payda mantığı tarafından kuşatılır. Bu ekonomide, serbest zaman gerekli-zamanın bir artığıdır; onun tüm yaratıcı pozitif içeriği işte bu negatif artıkla dolayımlanır. O hâlde özel topoloji bize Marx'ın çözümlemesinin bir karşı akıntının temellerini oluşturduğunu gösterir, ancak üçüncü öğeyi yani dip akıntısını keşfedemediğini belirler. *Dip akıntısını oluşturan özgür zamandır. Özgür zamanın düşünülebilmesi için hiçkimseye bağlı olan herkes tasarımının yerle bir edilmesi ve pay/payda ayrımının tamamen ortadan kaldırılması gerekir. Mesele serbest zamanı herkese eşit biçimde pay etmek değildir; onun taşıdığı negatif damgayı ortadan kaldıracak bir başka sociusu düşünceye getirmek ve praxiste bir başka zamansallığın doğuşunu hazırlayan kuvvetlerle iletişime geçebilmektedir*.

Topolojik çözümleme sermaye hareketinin çelişkili doğasını ve kapitalist zaman ekonomisinin temel eksenlerini izleyebileceğimiz güzergâhları ve analiz düzeylerini saptamamızı sağlarken tipolojik çözümleme bu ekonomiyi kuran ve yıkma kudretini barındıran öznellikleri teşhis etmemizi mümkün kılar. Aslında tipolojinin üç öğesi vardır: hiçkimse, bazıları ve herkes. Fakat "Ben"in modern felsefedeki öyküsü bu

tipolojide ona da yer açmamız gerektiğini göstermiştir. Şimdi sorun tipolojinin mantıksal zincirini oluşturan bu üçlemeyi ve birinci tekil şahsı radikal bir eleştiriden geçirmeye düğümlenmiştir. Bu eleştirinin sonucunda yeni bir "herkez" kavramına ulaşabiliriz; bunun için Marx'ın açtığı yolu –ona rağmen– radikal sonuçlarına götürmemiz gerekiyor.

Buradaki figürasyonlar kavramsal temellere sahiptir. İlk bakışta figüratif kavramlara benzeyen tipolojik unsurlar son tahlilde kavramsal figürlerdir. Peki, nedir bu kavramsal temeli oluşturan? Hangi kavramsal işlemler bu unsurları soyut figürler olmaktan çıkarmaktadır? İlk olarak bu tipolojik unsurlar dilbilimsel özne olmaktan ziyade mantıksal bir zincirin parçasıdırlar. Hiçkimse, toplumsal artı-zamanın örgütlenmesinde tümel olumsuzu temsil eder; buna göre kullanılabilir zaman açığa çıkmış bir saf potansiyel olarak hâlâ sermayeye aittir. Bir başka deyişle kullanılabilir zaman ne burjuvazide ne de proletaryada kişileşmiştir, bu bakımdan hiçkimsenin zamanıdır. Çünkü ne paylaşılmıştır ne de ona sermayenin kendisinden başka bir payda tahsis edilmiştir. Bazıları ise tikel olumlamayı temsil eder ve emek-zamanı ile boş zamandan oluşan yüzeydeki dikotomide toplumsal artı-zamanın örgütlenişinde burjuvazinin pozisyonunu gösterir. Demek ki bazıları aslında hiçkimsenin bir kiplenmesidir, modifikasyonudur. Onu temel alır ve kendi payını oradan türetir. Bazıları mantıksal ve reel olarak hiçkimseye bağlıdır; onun damgasını taşır. Bu mantıksal zincirin tamamlayıcı unsuru ise herkestir. Herkes, tümel olumsuzun karşısında tümel olumlamayı oluşturur, ancak bazıları gibi o da hiçkimsenin kat ettiği bir referans alanındadır. Onu tersine çevirir ama bu tersine çevirmenin koşullarını yine ondan alır. O hâlde buradaki kavramsal figürasyonların temellendirilmesi için bu mantıksal zincirin çözümlenmesi elzemdir. İkinci olarak söz konusu figürasyonların kavramsal temelini sağlayan ilişki biçimi pay/payda ayrımının incelenmesini gerektirir. Hiçkimsede cisimleşen toplumsal artı-zaman (kullanılabilir zaman), payı olmayan mutlak bir paydayı esas alırken, bazılarında cisimleşen toplumsal artı-zaman (boş zaman) pay/payda ilişkilerinin sınıfın zamansal oluşumunun bir görünümünü sunar. Marx'ın toplumsal zaman çözümlemesinde herkes, bu pay/payda ilişkilerindeki bir kırılmanın sonucu olarak doğar. Bunun için

hiçkimse tarafından işgal edilen payda gibi, bazıları tarafından işgal edilen paydanın da ortadan kaldırılması gerekir. Bir başka deyişle herkezin açığa çıkabilmesi için toplumsal zamanın paylaşımı üzerindeki bir kavganın yanı sıra onun üretimindeki (paydasındaki) bir savaşımın da tespit edilmesi gereklidir. Pay/payda bağıntılarının toplumsal zamanın üretimi ve paylaşımı bağlamında çözümlenmesi, Marx'ın "herkes" kavramının pozitif ve negatif yönlerini açığa çıkarmamız için önemli bir ipucu sunmaktadır. Marx, herkesi, sadece toplumsal artı-zamanın değil tüm toplumsal zamanın ortak paydası olarak düşünür ve kolektif zamanı da bu ortak paydaya bağlar. Aslında burada büyük bir kırılma gerçekleşmektedir; yani kapitalist pay/payda ilişkileri sadece paylaşım alanında değil aynı zamanda üretim alanında da sekteye uğramaktadır. Artı-değere ayrılan toplumsal zaman şimdi insanın yetenekleri ile ihtiyaçları arasında kurulan bir simetriye indirgenmiştir. Değer-zaman özdeşliği herkesin kolektif zamanı tarafından aşındırılmıştır. Ancak herkesin zamanı olarak serbest zamanın kapitalist zaman ekonomisinde yarattığı kırılma bir başka zaman ekonomisinin temeli olarak alındığı anda, onun içeriğindeki pozitif yön kendi negatifi tarafından esir alınır. Şimdi serbest zaman, emek-zamanı ile boş zaman dikotomisini aşmakta fakat kendisini, çalışma dışı zaman olarak, yani ihtiyaçların üretilmesinden arta kalan bir zamansallık olarak yeniden kurmaktadır. Bu da emek ile arzu arasındaki tarihsel çatışmanın serbest zamanda aşılamadığını ve yeni bir düzleme taşındığını gösterir. Serbest zaman, karşı akıntının kavramsal figürasyonudur. Demek ki Marx pay ile paydayı herkeste özdeşleştirmekte ve başka bir zaman ekonomisinin mantığını bu özdeşleşme üzerinden kurmaktadır; buna göre toplumsal zamanın payı da paydası da herkestir. Sınıfsal bölünmelerin aşıldığı, burjuva toplumunun ufkundaki pay/payda bağıntılarının çözüldüğü kavramsal figürasyon olarak herkes, pay ile paydayı işgal eder. Fakat burada şunu sormamız gerekiyor: Payı oluşturan herkes ile paydayı oluşturan herkes bir ve aynı kavramsal figürasyon olabilir mi? Bence "herkesten yeteneğine göre herkese ihtiyacına göre" ilkesinde dahi bir ve aynı herkes kavramı geçmemektedir. Yeteneklerle ilişkilendirilen herkes ile ihtiyaçlar üzerinden tanımlanan herkes arasında bir çelişki vardır. Ben bunu emek ile arzu arasındaki tarihsel trajedi olarak adlandırıyorum.

Marx'ın paydaya yerleştirdiği herkes yetenekleri üzerinden tanımlanır, paydaki herkes ise ihtiyaçlar üzerinden. Bence payın belirlenmesindeki sorun gereksinim paradigmasının gölgelediği toplumsal arzu süreçlerinin çözümlenmesiyle aşılabilir, fakat paydadaki sorun daha sistematiktir ve serbest zamanın olumsuz damgasını post-kapitalist bir toplumun zaman ekonomisine yeniden aşılama eğilimi taşır. Çünkü paydayı oluşturan herkes, hiçkimseye mantıksal ve ekonomik olarak bağlılığını sürdürür. Serbest zamanın pozitif içeriğine odaklanırsak, emek ile arzu arasındaki tarihsel çelişkinin aşılabileceği bir hamlenin olanağını düşünebiliriz. Gerçekten de Marx bu yolu açmıştır, hatta komünist topluma dair az sayıdaki betimlemesinde toplumsal arzu ile toplumsal emeğin çelişkisini aşan toplumsallaşmış bir bireyin izlerini görmemiz de mümkündür. Fakat bu birey için paydadaki herkes kapsayıcı bir tümlük olmayı sürdürür. Bu yüzden paydayı işgal eden herkesin kavramsal belirlenimi her bir "one"ı kat eden tümel bir "everyone" şeklinde belirir. Yetenek-ihtiyaç simetrisi kapitalist zaman ekonomisinin değer mantığını iptal etmiş olabilir; ancak *khronos* hâlâ işbaşındadır ve serbest zamanı olumsuzlayan bir mantıksal dağarcığı toplumsal zamanın örgütlenmesine aşılar. Bu yüzde Marx'ın sermaye analizinde, paydadaki herkes "herkez" olarak belirmez; o, sermayenin *khronos*una düğümlenmiş hiçkimsenin damgasını sırtında taşır. Bu sebeple tipolojik bir sapmanın izini sürmemiz, herkesi yeniden tanımlayan bir gerçeklik planıyla iletişime geçmemiz gerekiyor. İşte bu planı özgür zaman olarak yazıyoruz.

Bu analizde "Ben", modern felsefenin doğurduğu bir özne tasarımı olarak çözümlenmiştir. Fakat asıl mesele, modern felsefede herkez öznelliğinin Ben ile karşıt bir pozisyona yerleştirilerek üzerinin çizilmesine düğümlenir. Bilhassa çağdaş felsefede herkez, ya anonim bir tümellik biçiminde ya da totaliter bir küme olarak tasarımlanarak epistemolojik perdenin arkasına fırlatılmıştır. Bu örtbas etme girişimini aşmaya yönelik girişimler, herkezin kimi bedenleşmelerine ulaşmış olabilirler; örneğin çokluk, halk ve sınıf şeklindeki kavramsallaştırmalar bir bakıma herkezin modifikasyonlarına temas ederler fakat kendi maddi içeriklerini aldıkları herkesi herkez olarak düşünceye getiremezler. Bu açıdan Marx'ın özel bir konumu vardır. Benim çabam Marx'ın düşünceye getirdiği bu herkes tasarımını yeniden

düşünerek onun özgür zamanla içsel ilişkilerini açığa çıkarmak ve herkezin zamanı olarak yazdığım *différance*'ı açımlamak biçimini almaya başlıyor. Dolayısıyla hiçkimse-bazıları-herkes şeklindeki mantıksal zincire ait olmayan başka bir öznellikten söz etmemizi gerektiren tipolojik bir sapmayı burada gündeme getirmemiz gerekiyor. Herkesin bazıları ve hiçkimse biçiminde değil, onun herkez olarak açığa çıkabileceği bir koşullar kümesini düşünmeye çalışıyorum. Bunun için hem mantıksal zincirin dağıtılması, yani tümel-tikel biçimindeki mantıksal bağın koparıldığı hem de pay/payda ilişkilerinin ortadan kaldırıldığı bir başka coğrafyaya açılmalıyız. Bunun için herkezi "pozitif fazlayı" ortaklaştıran, insan-merkezciliğin sınırlarından taşan tarihsel bir kuvvetler bileşimi biçiminde düşünmeyi öneriyorum. Peki, ne anlaşılmalı bu kuvvetler bileşiminden? Öncelikle herkez, kendi kavramsal figürasyonunu ne tümel olumlama ne de tümel olumsuzlama biçiminde alabilir; o indirgenemez radikal bir tekilliktir. Bu sebeple onu total bir küme (*everyone*) gibi düşünmediğimiz gibi Ben'i yutan bir anonim alan (Heidegger'de *onlar dünyası*, Levinas'ta ise *il ya*) biçiminde de düşünemeyiz. Benim açımdan her bir "one" a yüklenebilecek hiçbir aşkın nitelik veya belirlenim söz konusu değildir. Kapsayıcı bir aşkınlık olarak herkes tasarımından yaratıcı bir sapma gerçekleştirmek ve onu bir öbekleşme biçiminde (*assemblage*) daha doğrusu tüm öbekleşmelerin kendisinden enerji ve materyal aldığı virtüelite olarak düşünmemiz mümkündür. Herkez, insan öbekleşmelerinin (de!) aldığı tüm belirlenimlerin üzerine yazıldığı yüzeydir; tüm edimsellikler onu dönüştürerek kendisini biçimlendirir. İşte herkez ile özgür zamanı buluşturan da tam olarak bu ortak nitelikleridir, yani her ikisinin de virtüel bir yeğinlik biçiminde varolmalarıdır. Özgür zaman, virtüel zamanı; herkez ise virtüel toplumu içerisinde barındırır. Ama bir başka ortak özellikleri daha vardır. Özgür zaman bir yönüyle virtüel bir yönüyle ise edimseldir; yani *khronos* ile *aion* kendi bağlaçları *kairos*la özgür zamanın bedenine kayıtlıdır; tıpkı herkezin kendi bedeninde özgür bir toplumsallığın virtüelitesini taşımasına rağmen edimsel olarak boyunduruklarla yüklü olabilmesi gibi. Demek ki herkez tasarımımız edimsel yönüyle ele alındığında insan-merkezci, total ve anonim bir kendilik izleği oluşturuyor gibi görünse de onun virtüel yönü hem bu insan-merkezciliğe

indirgenemez hem de karanlık bir anonimliğe (*il ya*) ve totaliterliğe direnir. İşte bu virtüelite açısından özgür zamanı taşıyan herkeztir; herkez, özgür zamanın öznesi veya dayanağı değildir, onu taşıyan kolektif bedendir. Peki, bu kolektif bedenin toplumsal zamanın üretilmesi ve paylaşılmasındaki rolü nasıl çözümlenebilir? İşte kavramsal bir figürasyon olarak herkeze ilişkin üçüncü işlem burada yeni bir ekseni gündeme getirir. İlk eksen mantıksal zincirden radikal bir kopuşu, ikincisi ise pay/payda bölünmesinin ortadan kaldırılmasını gerektirirken üçüncü eksen "fazla"nın toplumsal üretimini gündeme getirir. Fazla nasıl üretilir? Bu konuda biri negatif diğeriyse pozitif olan iki kavramsal içerik söz konusudur. Negatif fazla daima bir bakiye olarak düşünülür; örneğin gereksinim paradigması açısından bakıldığında toplumsal artı-zaman böyle bir bakiye olarak kavranır. Zaman ekonomilerine temel itirazlarımızdan biri de buradaki negatife bağımlılıklarından kaynaklanmaktadır. Tüm zamansal disiplin, gereksinimlerin üretilmesine koşullanmış ve fazla kategorisi de bu üretimin bir eki ve uzantısı olarak belirlenmiştir. Negatif fazla açısından toplumsal zamanın örgütlenmesi daima bir zorunlu çalışma rejimini gerektirir; çalışma, ister artı-değer üretimine şartlanmış ücretli emek biçiminde isterse de salt toplumsal gereksinimlerin üretimi biçiminde örgütlenmiş olsun daima bir zorunlu çalışma olarak belirlenir. Bu ise emek ile arzu arasındaki tarihsel trajedilerin zaman ekonomileri içerisinde farklı biçimlerde yeniden üretilmesinin koşulunu oluşturur. Demek ki negatif fazla, emeği zorunlu çalışmaya arzuyu ise arta kalan boş zamana kodlayan bir aksiyomatiğe kayıtlıdır. Marx'ın düşüncesinde negatif fazla kapitalist zaman ekonomisinin sınırlarını araştırırken karşımıza çıkan temel bir eksendir. Ancak Marx, bunun yanı sıra, emeğin üretkenliği ve verimliliği bakımından fazla kategorisinin pozitif bir anlamını daha keşfeder. Bu özellikle bir arada çalışan işçilerin kolektif organizmalarından doğan ve aritmetik olmayan bir fazlanın kavramını oluşturur. Marx'ın metaforlarıyla söylersek bir süvari alayının saldırı gücü, onu oluşturan tek tek süvarilerin gücünden veya bu teklerin toplamından fazladır. Aynı şekilde bir arada çalışan 100 işçinin günde 10 saat çalışarak 1 günde oluşturdukları 1000 saatlik emek-zamanı içerisinde üretilmesi muhtemel değer de 1 işçinin günde 10 saat çalışarak 100 günde oluşturduğu 1000 saatlik emek-zamanı

içerisinde üretilmesi muhtemel değerden fazladır. İşte bu fazla, emek-zamanının ve zaman ekonomisinin kendisinden doğan bir artık ya da aritmetik fazla değildir. Ancak kapitalist zaman ekonomisinin bu fazlaya el koymadığını, bu ortak toplumsal gücü kendi değer aksiyomatiğine kaydetmediğini söylemek de mümkün değildir. Sistem bu fazlanın işçilerin kolektif varlığından doğduğunu, kendi kaynağını canlı emeğin toplumsallığında bulduğunu gayet iyi bilmektedir. Bu noktada Marx'ın düşüncesinde kapitalizm sonrası toplumsal formasyonun kendi evrimi, bu fazlayı ortaklaştırmayı ve onun ortak paydasının herkes olarak belirlenmesini sağlar. İşte Marx'ın zaman felsefesindeki asal gerilim de burada başlar. Marx'ın zaman kavramında, negatif fazlanın dayattığı zaman kavramı ile pozitif fazlanın mümkün kıldığı bir başka zamansallık sürekli olarak çatışma hâlindedir. Marx, kapitalist zaman ekonomisinin içerisinde bu ekonomiye ait olmadığı gibi ontolojik açıdan bu ekonomiye bağımlı da olmayan bir unsuru keşfetmiştir; işte pozitif fazladan doğabilecek bir zaman kavramının izi bu yüzde Marx'la birlikte felsefenin gündemine taşınabilir. Ben bu gündemi yeterince işgal edecek çarpıcı hamlelerin yapılması gerektiğini düşünüyorum; çünkü böylesi bir girişim, aynı zamanda felsefenin kendisine dair bir eleştiriyi de ortaya koyabilir. Ancak söz konusu gündem, Marx'ın keşfini daha detaylı bir biçimde ele alan ve radikal bir eleştiriden geçiren yaklaşımlarla kurulmalıdır. Ben bu konudaki ilk adımın sadece kapitalist zaman ekonomisinin değil, herhangi bir zaman ekonomisi tasarımının zamanın kavramında yarattığı indirgeme ve tahribatın teşhis edilmesi olduğunu düşünüyorum. Bu radikal eleştiri açısından düşünüldüğünde Marx bizzat kendi keşfini bir başka zaman ekonomisine teslim ederek kuvvetten düşürmüştür; kapitalist zaman ekonomisine ait olmayan bu ortak ve pozitif fazla, komünist bir zaman ekonomisine de indirgenemez; çünkü zaman ekonomileri kendi epistemolojik öncüllerini negatif fazlanın çeşitli imajlarına bağlayan bir mantıkla kuşatılmışlardır. Pozitif fazla ise herkesin başka bir anlamını yaratır; pozitif fazlanın tanımlanması ile herkesin, zaman ekonomilerinin paydasını işgal eden hiçkimseye (negatife) olan tabiiyeti aşınır ve herkesin herkez olarak açığa çıkacağı ontopolitik ufuk görünmeye başlar.

Bu çalışmanın üç temel çözümleme düzeyinden ilki, kendi içinde altdalları ve ayrımları olan bir topolojiyi; ikincisi, bu topolojiyle bağıntılı kavramsal figürasyonları sınıflandıran bir tipolojiyi gündeme getirdi. Üçüncü düzeyi oluşturansa Giriş kısmında andığımız anlatı şemasındaki unsurları açıklayan metodolojik yaklaşımdır. Metodolojinin üç altdalından söz edebiliriz: ontopolitik yaklaşım, materyalist soybilim ve *clinamen* perspektifi. Ontopolitik yaklaşım, özgür zamanı düşünebilmek için gerekli çekiç vuruşlarını yapmamızı sağlamakta; materyalist soybilim, epistemolojik perde ile *différance*ın ittifakını kuran tarih içerisinde herkez kavramının izini sürmemizi mümkün kılmakta; *clinamen* perspektifi ise *différance*ı hiyerarşik olmayan bir düşünce imgesine açarak özgür zaman kavramının içeriğini oluşturmamız için yol göstermektedir. Metodolojimizin ilk bileşeni olan ontopolitik yaklaşım, varlıkla politikayı bağlayanın ne olduğunu, bir varlık kavramına içkin politik paradigmanın nasıl sahnelenebileceğini araştırır. Bu açıdan üç farklı bağlacı incelemeyi önerir: "Ya/ya da", "ve", "ile." Ya/ya da açısından bakıldığında, varlık ile politikanın ilişkisi dışlayıcıdır, bu açıdan zamanın varlıkla ilişkisinde politik bir içerik bulmak mümkün değildir. Oysa zamanın tasarımlanma biçimi ile zamanın güç ilişkilerinin bir mevkisi olarak belirlenmesi arasında bir ilişki olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, ya/ya da'nın sunduğu mutlak bölünme geçersizdir. Mutlak ontopolitika, özcüdür; varlık ile politikayı özdeşleştirebilmek için onları kavramsal olarak birbirine dışsal biçimde kurar. Aslında bu dışlama benim çözümlememe göre soyut özdeşliğin kökenindeki kurucu tasarımdır. Burada ne sapma ne farklanma ne de çelişki vardır. Statik bir varlık kavramı, düşüncenin tüm uzamını kaplar ve kendi sınırını düşüncenin sınırı olarak belirler. Bu yüzden mutlak ontopolitika Bir üzerine kuruludur; Bir, zamanın varlıkla bağını keser ve *différance*ın izlerinin üzerini örter. Onun bakış açısından Çok yanılsamadan ibarettir; mutlak ontopolitika kendisini bir perspektif olarak değil tek hakiki gerçeklik tasarımı olarak sunsa dahi Bir'i Çok'un karşıtı olarak düşünmeye mahkûmdur. Göreli ontopolitika ise Bir'i tahtından indirir ve varlık ile politikanın ilişkisinin "ve" kipi üzerinden düşünür. Göreli ontopolitikanın bakış açısından Çok, özcü temeli aşındırmış ve sapmanın bir imajına ulaşmıştır. Şimdi varlık ile düşünce

*différance*ın belirli bir kullanımı yoluyla dolayımlanır. Bir'in tahtından indirilmesi felsefe açısından büyük bir olaydır; ontolojik sonuçları olduğu kadar politik sonuçları da olan bir olay. Nedir peki bu olay? İlk kez Bir'in düzeninden sıyrılan bir sapma imajı ortaya çıkmıştır; yani özdeşliğin ekonomisinden sapan bir kuvvetler bloğu zamanın kavramını düşünceye taşımıştır. Bir'in düzeni, aşkınlık bilincini yaratan hareketi oluşturur, Çok'un sapması ise aşkınlık bilincini olumsuzlayan bir mevkiyi mümkün kılar. Aslında bu mevkide kalarak birçok kavramsal figürasyonu çözümlemek de mümkündür. Ancak burada Bir ile Çok arasında kurulan diyalektik bu kavramlar arasındaki karşıtlığı aşmamızı olanaksız kılmakta ve göreli ontopolitikanın yarattığı sapma imajının içeriğini yeniden düzene tercüme etmektedir. Mutlak ontopolitika özdeşliğin ekonomisini kurar, göreli ontopolitika ise bu ekonomiye ait olmayan bir kuvvetin izini sürerek bir olumsuzlama düzlemi oluşturur. Belki de bir zaman ekonomisi ile bir özdeşlik ekonomisinin kesiştiği planı saptamamızı sağlayan tam da Bir ile Çok arasındaki ontopolitik bölünmedir. Ben bu bölünmeyi aşmak için ilişkisel bir ontopolitikanın temel bağlacı olarak "ile"yi düşünmeyi öneriyorum. Şimdi söz konusu olan ne "dışlayıcı" (ya/ya da) ne de "kapsayıcı" (ve) olan, aksine varlığı dayanışma biçiminde düşünmeyi olanaklı kılan "ilelik"tir. Bir ile Çok arasındaki bölünme şimdi Çokluk biçiminde ifade edilen Herkezle aşılabilir hâldedir. Demek ki ilişkisel ontopolitika bize hem özdeşlik ekonomisini hem de zaman ekonomilerini sorunsallaştırabileceğimiz bir düşünme uzamı açmakta ve çalışmamızı materyalist bir soykütüğe dönüşmeye zorlamaktadır. İle, ne dikey (Bir) ne yatay (Çok) olan ve fakat Herkez üzerindeki tüm hiyerarşik belirlenimleri çözme ihtimalini barındıran toplumsalın kipidir. İle içerisinde, özdeşliği sağlayan aşkınlık da, düzenden negatif sapmayı yaratan olumsuz da geçersizdir. İle şeklinde düşünülen bir Herkez kavramı şimdi herbir "one"a yüklenebilen bir tümelliği (*everyone*) barındırmaz, aksine onun üzerindeki her belirlenimin çözüldüğü bir belirlenimsizlik uzayına açılır (*any-one*). İşte bu uzay, metodolojimizin ikinci unsuru olan "herkezin soykütüğü"nü gerekli kılmıştır. Bu soykütüğü gerçekleştirebilmemiz için Nietzscheci çekiç vuruşları yaparak felsefe tarihinde kısa bir gezintiye çıktık: Hobbes'un *omnes contra omnum*'unu ve

Rousseau'nun doğa durumundan toplum durumuna doğru hareket ederken kullandığı tasarımların yanı sıra sürü, hiyerarşi ve *demos* sorunsallarını ele aldık. Bu çözümleme yoluyla herkezin öylesine şaşırtıcı bir kavramına ulaştık ki bu kavram bize toplumsalın düşünülebileceği virtüel ekseni sunmakla birlikte özgür zamanın içeriğini düşünmenin bir başka ve beklenmedik yolunu daha açtı. Bu yolda ilerlemek için epistemolojik perde olarak adlandırdığımız dogmalar kümesini radikal bir eleştiriden geçirdik. Ulaştığımız kritik bir sonuç şu oldu: Zamanın kavramını olanaklı kılan hareket, varlık ile düşüncenin *différance*ını gerektirmektedir. Fakat bu *différance* kendi başına kurucu bir köken ya da kökensizlik değildir; mesele onun kullanımına düğümlenmiştir. Herkezin soykütüğü *différance*ın paralojik bir kullanımıyla onun komünal ve devrimci bir başka kullanımı arasında ayrım yapmamızı sağladı. İlk kullanım tarzı, *différance*ı hiyerarşik bir modele doğru zorlamaktadır; bu yüzden herkezin komünal ontolojisine varmamızın önündeki epistemolojik engeli yaratır. Bu noktada *différance* epistemolojik perdeyle ittifak hâlindedir; oysa onu *clinamen*le birlikte düşündüğümüzde yeni bir farklanma-farklılaşma dinamiğine ulaşabiliriz. Zaman, ancak varlık ile düşüncenin özdeşlik ekonomisini kıran bir sapmayla birlikte düşünülebilir, fakat burada sapma göreli ontopolitikanın kavradığı şekilde düzenden sapma olmaktan ibaret değildir. İşte üçüncü eksen olan *clinamen* perspektifine ihtiyacımız olan düzlem burada belirmektedir. İki tür sapma kavramını ayırt ederek bu soruşturmayı sürdürebileceğimizi fark ettiğimiz anda, karşımıza, sapmayı bir düşünce imajı olarak kurmaya çalışan düşünürler çıktı. Deleuze, sapmanın yarattığı farklanma sürecini anlamamızı; Badiou, sapmanın boşluğu işaretleyerek bireyleşimin mantığını çözümlememizi; Bloch, asosyal bir ontolojiden koparak varlıkların iletişimini mümkün kılan özgür sapmanın toplumsallığına nüfuz etmemizi; Simondon, bireyleşim açısından sapmanın yarattığı kurucu etkileşimi kavramamızı ve son olarak Althusser ise atom yağmurunu dahi önceleyebilen sapmayı bizzat kendisi olarak düşünebilmemizi sağladı. Buradan hareketle şu sonuca ulaşıyoruz: Bizim ayırt ettiğimiz iki sapma kavramından ilki, düzenden sapmadır. Bu, dogmatik bir sapma kavramı olarak, sapma dinamiğini ancak olumsuzlama olarak kavrar. Diğeri olan

yaratıcı sapma kavramı ise her türlü düzenin ancak sapmaların enerjisi üzerine kurulabileceğini ve dolayısıyla sapmanın hakiki kavramının da düzeni varsaymadığını gösterir. O hâlde yaratıcı sapma, Lucretius açısından evrenin oluşumunu sağlayan asli hareket olarak, aynı zamanda fenomenal alanın kendisine yansımasının formu biçiminde kavranabilir. İşte Marx'ın, Epikouros'un sapma kavramına temas ederek bizi ulaştırdığı sonuçlardan biri budur. Demek ki her türlü düzen, bizim bu çalışmadaki terminolojimiz açısından her türlü zaman ekonomisi, aslında kendisine ait olmayan birtakım kuvvet blokları üzerinde yükselir. *Clinamen* perspektifi bize yaratıcı sapmanın özgür zaman olduğunu ve kapitalist zaman ekonomisinde karşılaştığımız bütün zamansal terimlerin de kendi içeriklerini onun bedeninden hareketle kurduklarını gösterir. *Clinamen* perspektifi, köken arayışının kendisini sorunsallaştırır ve bizi zaman ekonomisi adı verilen düzenin altındaki dip akıntısını kavramaya götürür. Ekonomi düzendir; klasik kavramına göre ihtiyaçların sınırsızlığı ve gereksinimlerin sınırlılığı üzerine kurulu bir negatif mantıktır. Oysa biz, bu çalışma boyunca, sözü edilen negatifin dahi kendisi üzerine kurulu olduğu bir hareketi açığa çıkardık. Sapma dinamiği özgür zaman kavramının asli işlemcisidir; yani ekonomik düzene indirgenemeyen ama böylesi bir düzenin dahi kendisinden enerji ve malzeme sağladığı zamansal virtüeliteye temas eden ontopolitik bir operatördür.

Tüm bu topolojik, tipolojik ve metodolojik çözümlemelerin ardından özgür zaman kavramının içsel örgütlenişine ilişkin sonuçlarımızı ortaya koymamız gereken noktaya geldik. Daha önce yaptığımız bir ayrımı derinleştirerek başlamalıyız: yaşayan zaman, yaşanan zaman. Bu ayrım bize ne söyler? Gerçekten de Kartezyen bir ayrım mıdır karşımızdaki? İlk olarak bu ayrımın Kartezyen bir yapılanışı öngörmediğini, yaşayan zamanın yaşanan zamana indirgenmesine karşı *différance*ın özgül bir kullanımını içerdiğini göstereceğim.

Çalışmamızın başında zaman tasarımının toplumsal güç ilişkilerinin bir nesnesi olduğunu belirtmiştik. Şimdi bu kavganın, özgür zamanın bir yönünü, onun matematik yönü olan yaşanan zamanı hedeflediğini öne sürüyoruz. Yaşanan zaman, özgür zamanın edimselleştirilmiş, belirli bir rasyonaliteye (ki bu *ratio* daima bir

düzen ve ekonomi sunar) göre örgütlenmiş yönüdür. Bu yönün matematik bir forma sahip olmasının sebebi, sadece ölçülebilir veya sayılabilir olması değildir; matematik yön, toplumsal zaman kavgasına içkin çelişkilerin negatif fazla üzerinden sentezlenebileceğini varsayar. Bu açıdan matematik yönün sabitini gereksinim paradigması sağlar. Fakat kritik nokta bu çelişkileri sentezleyen kuvvetin kendisini toplumsal zamanın asli mekânı olarak kurmasıdır; böylece yaşanan zaman belirli bir özneye bağlanan zaman ekonomisine dönüşür. Ama sorun da buradadır: Özgür zamanın edimselleştirilmesi neden bir zaman ekonomisine yol açmaktadır? İnsan faaliyetinin ekonomik örgütlenmesiyle bu faaliyetin zamansal örgütlenmesi arasındaki ilişkinin tarihsel olarak üretildiği göz önünde bulundurulduğunda, özellikle kapitalist modernitenin sunduğu değer-zaman özdeşliği negatif fazlayı zamanın temsiline işlemiştir. Değerin üretilmediği zamansal deneyim kümesi bu ekonomik rasyonalite tarafından dışlanmakta ve zamanın kavramını "edimselin zorunluluğu"na indirgemektedir. Değer-zaman özdeşliği, yaşanan zamanı artı-değer ekseninde örgütlerken gereksinim paradigmasıyla örtük bir ittifak kurar; işte bu ittifakın perdelediği zamansallığı özgür zamanın yaşayan içeriği olarak belirliyoruz. Bu yaşayan içerik kendi bedenini toplumsal emeğin ve toplumsal arzunun üretkenliğinden yaratır, fakat zaman ekonomileri bu içeriği yaşanan zamana indirgeyerek onun kavramını varlığın sınırlarından kovarlar. Yaşayan içerik bize edimselin zorunlu olmadığını, aksine *clinamen*in sağladığı olumsallıkla örülü bir *praxis* olarak anlaşılabileceğini gösterir. Bu açıdan yaşayan zaman kavramı, kendisini, yaşanan zamanın matematik yönündeki bastırılamayan çelişkiler, krizler ve kesintiler biçiminde gösterir. Yani yaşayan zaman ile yaşanan zaman kategorik olarak ayrı olmadıkları gibi onları ayıran bir tözsellik de yoktur. Onlar arasındaki kavramsal ayrım, özgür zamanın sonsuzluğa açılan bedeninde ortadan kalkar. Diğer yandan yaşanan zaman, tek başına alındığında, Kartezyen bir *ratio* üzerine kuruludur. Onu ekonomik olarak örgütleyen mantık, dünyayı kendi uzantısı olarak gören öznenin mekânıdır. Bu yüzden özgür zamanın edimsel kipliğinde bulduğumuz bu ayrım Kartezyen bir yapılanışa sahip olmadığı gibi, aksine Kartezyen mantığın dayattığı ekonomik *ratio* ile zaman kavramı arasındaki bağı kesmek için harekete

geçer. Bunu sağlayan en temel eksen ise yaşayan zaman ile yaşanan zamanın nesnelerinin belirlenim haritalarıdır. Yaşanan zamanda belirlenim edinmiş olan her edimsellik, yaşayan zamanda onu bu belirlenimlerin yükünden kurtaran radikal bir olumsallıkla, bir potansiyeller kümesiyle kuşatılmıştır. Demek ki asıl ayrım öz ile ilinek arasında değildir; ayrım ilineğin ilineği olarak belirlenen zamansal *différance*tan yani etkin başlangıcı üreten *clinamen*den gelir. Edimselleştirilmiş matematik zamanda kendi ekonomik rolüne çakılmış her tekillik, dinamik virtüel zamanda onu bu rolden çıkarma olanağı taşıyan bir belirlenimsizliğe sahiptir. Ayrım statik ile dinamik arasında değildir; edimsel de virtüel gibi dinamiktir. Ancak virtüelin dinamik yapısı edimselin zorunluluğuna içkin olduğundan sorun değişimin ötesine kaydedilir. Marx'ın Epikouros okumasından çıkardığı bir tanım olan "değişim olarak değişim" biçimindeki zaman kavramının çarpıcı yönü de buradadır. Marx, Epikouros'un izinden giderek, edimsel alanı kuran virtüele temas eder. Kartezyen düşüncenin modern düşünme alışkanlıklarına aşıladığı en büyük önyargılardan biri de işte bu anda kırılır. Kartezyen düşünce (*bipolar düşünüş*), edimseli, aşkın bir fikrin zorunluluğuna tabi kılar, oysa Bergson-Whitehead-Deleuze (*dipolar düşünüş*) hattının önerdiği edimsel-virtüel ayrımı, edimseli virtüelin (ondan ayrılmayan) bir kiplenmesi biçiminde anlar. O hâlde sorun, Deleuze'ün ortaya koyduğu gibi, olanaklı-gerçek ikiliği üzerinden değil virtüel-edimsel dizileri yoluyla belirlenebilir. Marx'ın bu düşünce hattıyla bir arada okunması (elbette bu okumanın gerçekleşmesinde Spinoza'nın etkisi yadsınamaz) özgür zaman kavramının yaratıcı içeriğinin üzerindeki sis perdesini kaldırır. Kartezyen düşünce, şeylerin tabi olduğu zaman ile aşkın sonsuzluğu birbirinden ayırır; özgür zaman kavramı ise her bir tekili sonsuzluğa açan yaşayan zamana açılır. Yaşanan zaman ile yaşayan zamanın ayrımı, bir özne ile nesne arasındaki mesafeyi varsaymaz; aksine bu iki yön, özgür zamanın iki boyutu olarak birbirine kenetlenir. Bu yüzden yaşayan zaman aşkınlık biçiminde belirlenemez; yaşanan zamandaki her tekillik aynı zamanda yaşayan zamandadır. Burada yaşayan zamanı aşkın bir tümellik olarak ya da her tekilin özünü kaydeden saf bir bilinç şeklinde düşünmüyoruz; aksine, onu, yaşanan zamanda kendisine belirli bir belirlenim (özdeşlik/kimlik) verilmiş olan her tekilin kendi sınırlarından *taştığı*

bir belirlenimsizlik (farklanma/farklılaşma) biçiminde anlıyoruz. Elbette burada zaman ekonomisi tezinin bununla ilgisinin ne olduğu sorulabilir. Belki de daha önceden ortaya koymamız gereken bir nitelemeyi burada gündeme getirmemiz gerekiyor. Zaman ekonomisi derken, tam da Aynı'nın egemen olduğu bir özdeşlik düzeninden söz ediyoruz. Bu çalışma aracılığıyla, felsefeyi, bu özdeşlik düzeninin kendisini kurmak için bastırmak zorunda olduğu tüm unsurları yeniden düşünmeye davet ediyoruz. Sapmayı bir ontopolitik operatör olarak gündeme getirmemizin bir sebebi de bu. Bizim düzen dediğimiz her örgütlenme, aynı zamanda düzenin baskıladığı unsurların trajedisidir. Burada trajedinin anlamı emek ile arzunun tarihsel sömürüsüne karşılık gelir. Yaşanan zaman bu trajedinin tarihselliğini örtbas ederek onu zorunlu ve doğal bir anlatı olarak sunar. Fakat eğer yaşayan zaman yaşanan zamana içkinse, bu trajedi aynı zamanda onu ortadan kaldıracak unsurları da içinde barındırır. Marx'ın sefalet analizinde, lüks ekonomisinin üzerine kurulduğu düzene ilişkin gözlemlerle sefaletin kendisini ortadan kaldırmaya muktedir unsurların çözümlenmesi iç içedir. Tıpkı bunun gibi, bizim zamansal analizimizde de, yaşanan zamana egemen öznelerin, kendilerini kurmak için kullandıkları karşıtlık ekonomisine ilişkin gözlemelerimiz ile bu egemenliği ortadan kaldırmaya muktedir unsurların çözümlenmesi birbirine kenetlenmiştir.

Yaşayan zaman ile yaşanan zaman arasındaki epistemolojik ayrım da Kartezyen bir öze dayanmaz. Yaşayan zamanı, her düzene içkin taşmalar biçiminde gözlemleyebiliriz. Demek ki yaşayan zaman ile yaşanan zaman aynı mekânda aynı öznede veya aynı güç birikiminde buluşmaktadır. Özü öz olmaktan çıkaran, kendisini ilinekle bütünlemekten alıkoyan bir şey varsa işte bu özgür zamanın sağladığı açık plandır. Kapitalizmde sefalet ile lüks birbirini zorunlu olarak gerektirir ve dolayısıyla sefaleti ortadan kaldıran hareket lüksü de ortadan kaldırmalıdır. İşte bu açıdan kapitalist zaman ekonomisinin düzenini ayrıntılarıyla çözümleyerek, emek-zamanı ile boş zaman arasındaki özdeşlik ekonomisinin farklı görünümlerini ortaya koyduk. Marx'ın serbest zaman kavramının taşıdığı pozitif içeriğinin bize işaret ettiği sarp yollardan ilerlemeye çalıştık. Bu pozitif içerik bir başka ekonomik zaman tasarımıyla dolayımlandığı anda Marx'la yollarımız ayrıldı. Ve geldiğimiz bu noktada onun

herkes kavramını başka bir düşünce uzamına açarak bu kavramın yeni bir boyutunu keşfediyoruz. Herkesin yaşanan zamandaki tanımı ile yaşayan zamandaki tanımı arasındaki fark, bize anonim bir kendilik ve tümel bir küme biçimindeki herkes kavramı ile her bir tekili toplumsallık olarak kavrayan herkez kavramı arasındaki farkı veriyor. Marx'a göre insan toplumu, bize göre ise herkez.

Yaşayan zaman ile yaşanan zaman arasındaki farkın Kartezyen ayrımdan kaynaklanmadığını bu şekilde gösterdik. Ancak bu farkı zorunlu kılan bir başka eksen daha vardır. İlkinin *khronos* ikincisininse *aion*la dolu olması. Yani, ilki, zamanın tüm kiplerini şimdileştiren ve çizgisel-döngüsel temsillere zorlayan bir sisteme dönüşürken; ikincisinin çoktan geçmiş olan ve henüz gelmemiş olan *aion*un ele geçirilemezliğiyle kuşatılmış olması. Zaman ekonomileri içerisinde kapitalizmin en büyük farkı, sermaye düzeninin değeri sonsuzlaştırma eğilimi içerisinde *khronos*tan *aion*a doğru imkânsız bir sıçramayı gerçekleştirme girişimidir. Bu ise sermayeyi kötü sonsuza dönüştürür. Sermaye, yaşanan zamanın *khronos*una gömülüdür. Bense özgür zamanın kavramında *khronos* ile *aion*u ayıran bir *kairos*u buluyorum. *Kairos* şimdi zamansal *différance*ı kuran ve boşluğu işaretleyen bağlaçtır. *Khronos aion*u işaretleyemez, *kairos* ise şimdileştirilen zamansallığın içerisine, çoktan geçmiş olan ve henüz gelmemiş olanın direncini aşılar. Yani *khronos*u *aion*la damgalar. Bunun anlamı nedir? Her zaman ekonomisi, edimselleştirilmiş her yaşanan zaman tasarımı bizzat kendi içerisinde çoktan geçmiş ve uzak bir geçmişe gömülmüş tarihsel hafızalarla ve henüz gelmemiş ve belki de asla gelmeyecek olanın şimdiye bıraktığı izlerle doludur. Hiçbir şey kendi mekân-zamansal belirlenimlerinden ibaret değildir; özdeşlik ekonomisi burada işlemez. Hiçbir şey kendi kavramsal belirlenimlerinden de ibaret değildir. Onları belirleyen düzen onları önceleyen sapma tarafından aşındırılır. İşte buradan doğan bir başka düzen daha söz konusudur: Sapmanın düzeni. Ortaya çıkan düzen *ilelik*tir, hem farkı hem de eşitliği imler. Hem belirlenimi hem de belirlenimsizliği imler. Özgür zaman kavramının yekpare ve çelişkiden muaf olmadığı buradan da anlaşılabilir. Onda hem *khronos* hem *aion* hem de *kairos* işbaşındadır. *Kairos*un her hamlesi bir yaratımdır,

bir yenilenmedir. Ancak *khronos*u *aion*a egemen kılan her düzen Aynı olanın tahakkümünü kurar.

Yaşanan zamanın yaşayan zamana içkin olduğunu söylemekle yaşayan zamanın yaşanan zamana içkin olduğunu söylemek birbirinden son derece farklı ontolojilerden kaynaklanır. Tıpkı zamanın sonsuzluğa içkin olduğunu söylemekle sonsuzluğun zamana içkin olduğunu söylemek gibi. Ben ikinci yolu tutuyorum ve sonluluğu dayatan zaman ekonomilerinde sonsuzluğun semptomlarını takip ediyorum. Burada karşılaştığım en radikal semptom, arzu ile emek arasındaki tarihsel trajedinin izleri olmuştur. Toplumsal emek ile toplumsal arzuyu birbirine karşıt iki faaliyet olarak belirleyip onları ortak bir sömürü mekanizmasına dâhil eden tarihsel işlemler dizisi, özgür zamanı sermayenin sonlu ufkuna indirgeyen kötü sonsuzun mantığına yakınsar. O hâlde bu trajediyi bitiren hareket aynı zamanda özgür zamanın üzeri örtülen boyutunu (onu aşkınlaştırmadan ve aşkınlık bilincine teslim etmeden) açığa çıkarmalı ve Sahip'e teslim edilen zamanı *Natura naturata*'ya geri vermek zorundadır. İşte bu yüzden sonsuzluğu aşkınlaştırmak yerine, onu zamana ve süreye içkin kılmamız gerekiyor; arzu ile emeğin tarihsel trajedisini aşabilmek için onları bütünlemek yerine yarattıkları ortak ve pozitif fazlayı *özgür eylemin kairos*una kaydetmemiz gerekiyor. Belki de şimdi hiç ummadığımız bir yerdeyiz: Burjuvazinin kırmızı kadife perdesini yırttığımızda, onun birörnek ve homojen yapısını bozduğumuzda Brecht'in yamalı perdesinin sonsuz renklerini görebiliyoruz. Ama bu da bir büyü mü? Onu da yırtmak mı gerekir şimdi? Bu perdenin hiç de saklamadığını, hatta bir perde bile olmadığı biliyoruz. Onun üzerindeki renklerin çokluğu, özgür zamanı taşıyan herkezin içkin sonsuzluğudur, herkezin bedeninin işaretleridir. Yamalı perde, sermaye sisteminin ve onun bilinci olan burjuva felsefelerinin aşkınlık bilincine karşı herkezin dolaysız bir ifadesidir. Sayılamayan ve temsil edilemeyen renkleri alaşımıdır. Bu kez durum farklıdır: Kırmızı kadife perde sahnenin önüne çekilmiştir ve mağaradakiler için onun ardında gizlenen her şey bizzat kendi esaretlerini yaratan aşkınlık bilincinin eseridir. Oysa yamalı perde sahnenin ta kedisidir. Aşkınlık bilincini dağıtmak için, sonsuzluktan vazgeçmemize gerek olmadığını, tam aksine sonluluğun ufkunun bu aşkınlık bilincini yeniden ve

yeniden ürettiğini ifşa eden bir sahne. Yapmamız gereken yaşayan zamanı yaşanan zamana aşılamaktır; sonsuzluğu zamana içkin olarak düşünmektir. İnsanın kendisi birkaç yüzyıldır sermayenin zaman ekonomisinde bu sonluluğun tahakkümü altındadır. İnsan arzu ile emeğin kendi bedenindeki kudretlerini bu ekonomi içerisinde tüketmektedir. İnsanın tarihsel ve toplumsal belirlenimi bu trajediye kaydedilmiştir. Belki de belirlenimleri çözebilecek düşünme ve eyleme sahasına temas edemememizin sebebi, bizzat kendi belirlenimlerimizin yükü altında eziliyor olmamızdır bugün. Belki de insanın en büyük belirlenimi "insan"ın kendisidir. İşte özgür zaman, insanın kendisi için "insan-dışı" biçiminde belirlediği dünyanın zenginliğiyle karşılaşabilmesi için elzem bir müdahaledir bu yüzden. İnsanın insan olarak belirleniminin dahi çözülebileceği bir zamansallık, insana mühürlenmemiş ama sonsuzlukla işaretlenmiş (*d*) bir zamansallık. Bu anlamıyla özgür zaman güncel bir çağrıdır: İmdat freni çekilir ve yamalı perde açılır: Herkezin zamanı geldi!

SÖZLÜKÇE

> Alice içini çekerek "Zamanınızı böyle yanıtsız bilmeceler sorarak harcayacağınıza daha yararlı bir şey yapsanız" dedi.
>
> Şapkacı "Sizin de zaman hakkında benim kadar bilginiz olsaydı, öyle onu harcamaktan filan söz etmezdiniz" dedi.
>
> Alice "Ne demek istiyorsunuz, anlamadım" dedi.
>
> Şapkacı, alay edercesine başını şöyle bir kaldırarak, "Doğal olarak anlamazsınız" dedi. "Hatta belki de ömründe bir kez olsun zamanla konuşmamışsındır."
>
> Alice sakınganlıkla yanıtladı. "Bilmem, belki de. Ama piyano çalışırken onu tutmaya bakarım."
>
> Şapkacı "Ya! İşte şimdi anlaşıldı" dedi. "Tutulmaya hiç gelemez o!"[571]

***Akıntılar*:** Hâkim akıntı, karşı akıntı ve dip akıntısı biçiminde üç tip akıntı kavramından söz edebiliriz. Hâkim akıntı belirli bir gösterge, imaj, ekonomi veya değer rejiminde baskın olan kuralları ifade eder. Karşı akıntı, hâkim akıntının kuralları karşısında oluşan süreksizlik, ihlâl, kriz veya kesintileri oluşturan kaynaktır. Bu iki tip akıntı yüzeydeki çatışmanın ve antagonizmanın iki karşıt terimini oluşturur. Fakat üçüncü bir akıntı tipi daha vardır. Bu akıntının adı dip akıntısıdır. Dip akıntısı, hâkim akıntı ile karşı akıntının çarpıştıkları yüzeydir; çarpışan her iki kuvvet de kendi güçlerini dip akıntısından devşirir. Dip akıntısı kuvvetlerin sınır ve olanaklarını belirleyen içkinlik planıdır. Bu çözümlemenin topolojik yaklaşımına göre, emek-zamanı ve boş zaman biçimindeki dikotomi hâkim akıntıyı; serbest zaman bir karşı akıntıyı ve özgür zaman kavramı ise dip akıntısını tanımlar.

---

[571] Carroll, L. (1998). *Alice Harikalar Ülkesinde (s. 72)*. Çev. Kısmet Burian. İstanbul: Cumhuriyet.

Arzunun ve Emeğin Ortak Trajedisi: Reaktif arzu ile ücretli emekten oluşan trajedidir. Bu trajedinin en belirgin ifadesini Hegel'in "çalışma, ertelenmiş arzudur" ifadesinde buluyoruz. İlk sınıflı toplum yapısının oluşması ve devlet aygıtının kurulmaya başlamasından itibaren emek ile arzu hem özgür etkinliğin bileşenleri olmaktan çıkarılmış hem de birbirlerine karşıt iki gerçekliğe dönüştürülmüştür. Benim arzunun ve emeğin ortak trajedisi olarak adlandırdığım boyunduruklar şebekesi, bir yandan Marx'ın *Kapital*'in son kısımlarındaki ilksel birikimin ürünü olan "kanlı disiplin"e diğer yandan da Foucault'nun sözünü ettiği "bedeni kemiren tarih"e dayanır. Emeğin ücretli emek olarak kendi canlı zamanından koparılıp sermayenin ölü bedenine dönüştürülmesiyle, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta reaktif arzu olarak belirledikleri negatif arzulama birikimlerinin toplumsal bedene egemen olmaya başlaması, bize kapitalist değer-merkezinde emek ile arzunun toplumsal varlıkları üzerinden sentezlenen iki işleyiş biçimi şeklinde görünmektedir. O hâlde arzunun ve emeğin ortak trajedisi, ücretli emek ile reaktif arzunun sentezlendiği toplumsal bedeni ve bu bedenin soykütüğüne yönelik bir çağrıyı işaret etmektedir.

Bazıları: Karl Marx, birçok defa ısrarla boş zamanın ancak bazılarına ait olduğunu yazmıştır. Bazıları, köleci toplumda köle sahipleri, feodal toplumlarda senyörler ve derebeyleri, kapitalist toplumda ise burjuvazidir. Bu açıdan burada geliştirdiğim çözümlemeye göre bazıları, hiçkimsenin mantığına bağlı bir kiplenmedir. Bir başka deyişle hiçkimsenin zamanı olarak kullanılabilir zamanın, bazılarının zamanı olarak boş zamana dönüşümü toplumsal zamana dayatılan kapitalist üretim ve paylaşım ilişkilerinin doğrudan bir sonucudur. Hiçkimsenin zamanı, toplumsal zamanın, tümel olumsuzlama yoluyla sermayenin bedenine kaydedilmesidir; hiçkimse, zamanı, sermayenin sonsuz değerlenme eğilimine kaydeder, yani açığa çıkan potansiyel artı-zamanı serbest zamana doğru değil, kullanılabilir emek-zamanına çevirir. Bazıları ise toplumsal zaman dikotomisinin muhafaza edilmesi için elzem bir paydayı temsil eder. Kişileşmiş emek-zamanı olarak proletaryanın karşısında kişileşmiş boş zaman olarak burjuvazinin belirlenmesi işte bazılarının çağdaş görünümünün ana

karakteristiğini sunar. Bu çözümlemenin tipolojik haritasına göre, bazıları, toplumsal zamanı, tikel olumlama yoluyla burjuvazinin bedenine kaydeder.

Clinamen: Benim bu metin boyunca kullandığım sapma kavramının iki yönü vardır. İlki "düzenden sapma" olarak dogmatik sapma kavramını verir. Buna göre düzen önce, sapma ise sonradır. Ben bu sapma kavramının karşısına Epikourosçu *clinamen*in içeriği olarak "yaratıcı sapma" kavramını çıkarıyorum. Yaratıcı sapma olarak *clinamen*, sapmanın sapmasıdır bir başka deyişle sapmanın düzenidir. Bu açıdan bütün düzenler birtakım sapmaların baskılanması veya ifadesi üzerine kurulur. Bu çalışmanın ontopolitik kurgusu işte böyle bir sapma kavramını düşünceye getirerek "herkez" kavramını Marx'ın kullanım bağlamının da ötesine taşıyarak radikal bir sapma olarak kurmaya çalışmaktadır. Herkez olarak herkesin tarih sahnesine çıkması demek, tarihsel sapmanın vücut bulması demektir. Sapma, bizi, sadece ontolojik tartışma sahasında değil, bunun yanı sıra tarih ve siyaset felsefesinde de birtakım hamleler yapma zorunluluğuyla yüzleştirmektedir. Özgür zaman kavramını işte bu zorunlulukla kullanıyorum. Zaman ve mekânın doğumunu veren ilkeyi *clinamen*in tuhaf bir belirlenimi içerisinden çıkarabiliriz: *nec regione loci certa nec tempore certo*. *Clinamen* benim açımdan olumsallığı mümkün kılan düşüncenin doğumudur aynı zamanda. Onun *différance* için de elzem olduğunu bu olumsallıktan çıkartıyoruz. Atom yağmurunda *différance* yoktur, ancak iletişim, çarpışma ve temas hâlindeki çokluklar içerisinde *différance* düşünülebilir. Bu içkinlik zeminini sağlayan ise *clinamen*dir. Clinamen *kairos*tur, ne edimsel ne de virtüel olan, yaşayan zamanı yaşanan zamana aşılayan bağlaçtır.

Değer-Merkezi: Değerin büyüklüğü, değerin özü ve değerin formları bu kavramın üç bileşenini oluşturur. Bu kavramla ifade etmek istediğim, basitçe Marx'ın bu üç kavramının bir toplamı değil, kapitalist sistemin değer kavramının sınırlarındaki güç mücadelelerin aksiyomatik temelini sağlayan toplumsal soyutlama aygıtıdır. Bu aygıt, değer-büyüklüğü ile değer-özü arasındaki sentezlere içkin çelişkileri aşmanın yegâne yolunu sunar; tıpkı değer-formu ile değer-büyüklüğü arasındaki çelişkileri de mevcut değer-büyüklüğünü sürekli form değişimine sokarak aştığı gibi. Değer-merkezi sabit değildir; her dönem yeni güç ilişkileri içerisinde yeniden formüle

edilir. Örneğin on sekizinci yüzyılda değer kavramının sınırları içerisine alınmayan bir nesneler alanı yirmi birinci yüzyılda bu sınırlar içerisine alınabilir veya tam tersi bir durum da gerçekleşebilir. Örneğin dünya ve dünya-pazarı kavramları, değer-merkezinin üç yüzyıllık hedefidirler. Ancak önceki yüzyılların aksine bugün astreoitler bile değer-merkezinin bir nesnesidirler. Değerin toplumsal bir soyutlama olarak geçerliliğini sağlayan bu aksiyomatik aygıt hem değer soyutlamasının sınırlarına dâhil olan nesneleri hem de değerlenme zamanının temel koşullarını oluşturur.

Différance: Jacques Derrida'nın kullanım bağlamından farklı olarak, özgür zamana musallat olan bir fark olarak görüyorum bu kavramı. *Freed time*a eklenen bu *d* harfi, benim açımdan kökensel ya da kökensiz bir farkı işaret etmiyor, aksine *clinamen*in yarattığı onto-politik sahada yaşam buluyor ve sapmanın soykütüğüne kaydoluyor. Bu fark, zamana tabi olanlar ile zamana tabi olmayanlar biçimindeki hiyerarşiye dönüştürüldüğü anda, *clinamen*in yarattığı olumsallık alanında göreli bir kapanma gerçekleşiyor. Bu terimle, *clinamen*in yarattığı açıklığı zamana taşıyan radikal farkı işaret ediyorum; ancak bu farkın benim açımdan önemli yanı, kendisini hiyerarşiye dönüştüren şiddet tarihinin hafızasını bizzat içerisinde taşımasıdır. Sermayenin zaman disiplini, toplumsal zamanı dikotomik olarak ayırır ve zamansal farkın, özgür zamanın açılım düzlemlerini bloke eder. İşte bu bağlamda *différance*, özgürleştirilmiş ve üzerindeki bütün belirlenimlerden sıyrılmış bir zaman kavramının izidir.

Dünyalaştırma: Astronomideki *terra-forming* teriminin karşılığı olarak kullandığım dünyalaştırma kavramı ilk olarak 1961 yılında kullanılmıştır. Astronomide bu kavram, diğer gezegen ve uyduların dünyadaki yaşam formları için elverişli hâle getirilmeleri için dönüştürülme sürecine işaret eder. Ancak bu noktada üzerine çalıştığım tez, bana şu soruyu sorduruyor: Bu gerçekten de sadece astronominin içerisinde kalınarak anlaşılabilecek bir proje mi yoksa burada sermayenin değer kavramının yeni bir keşfi, kapitalist dünya kavramının yeni bir ufku mu kendini gizliyor? Benim çözümlememe göre burada sermayenin mekân kurgusunun doğrudan yeni bir paradigmasıyla karşı karşıyayız. Dünya mekânının coğrafi olarak

aşılabilmesi için sermayenin kendi aksiyomatik temelini kurması, yani kendisine dışsal olan her sınırı kendisinin iç sınırı olarak görerek sürekli ve sonsuz genişleme eğilimini sürdürmesi gerekir. Ben dünyalaştırma kavramını iki biçimde alıyorum. İlk olarak "dünyanın dünyalaştırılması" ve ikincisi "diğer gezegenlerin dünyalaştırılması." Dünyanın dünyalaştırılması, kapitalizmden çok önce, antik dönem agoralarından başlayıp, ortaçağ kentlerinin, yeniçağ limanlarının, modern ticaret ağlarının ve postmodern dijital iletişim ortamlarının gelişimine dek değer kavramının dünyanın coğrafi mekânını kat etme öyküsü ve nihayetinde kapitalist düzende sermayenin mekânı zamanla yok etme sürecidir. Dünyanın dünyalaştırılması henüz tamamlanmış bir proje değildir; ayrıca tamamlanıp tamamlanamayacağı da meçhuldür. Diğer yandan dünyanın dünyalaştırılması, kapitalizmin ilk dünya sistemi olarak formülasyonunun da kaynağına oturtulabilir. Ancak bu kavramın ikinci formülasyonunda, "diğer gezegenlerin dünyalaştırılması" bize kapitalizmin aynı zamanda ilk dünya ötesi sistem olarak kendisini kurma girişiminde olduğunun bir işaretini verir. Bu yüzden bu proje astronomiye olduğu kadar politik ekonomiye de aittir.

Epistemolojik Perde: Sermayenin özne-nesne ilişkileri üzerinden geliştirdiği, meta-merkezli varlık anlayışıdır. Bu anlayış, Oluşu varlık-hiçlik oyununa sokar ve zamanın ölçülemeyen, sayılamayan ama yaşanan ve yaşayan bir hâlini düşüncenin sınırlarından kovar. Bu perdeye yansıyanları dağıtmak için felsefedeki minör bir geleneğin Karl Marx'ın sermaye-zaman çözümlemesiyle iletişiminin kurulması gereklidir. Bu gelenek Epikouros-Stoacılık-Dun Scotus-Spinoza-Nietzsche-Bergson-Deleuze çizgisidir. Epistemolojik perdeyi kuran majör figürasyonların aksine bu minör çizgi, insana mühürlenmemiş bir zamanı düşünmemizi, Marx'ın sermaye çözümlemesi ise bunu toplumsal zaman ve *praxis*le ilişkilendirmemizi mümkün kılar. Epistemolojik perde, verili ve edimsel olanı zorunlu addeder, bu yüzden köleci bir burjuva felsefesine bağlıdır; özgür zaman felsefesi ise tam aksine olumsallığın edimsel olanda cisimleştiğini düşünür. Bu perdeyi yırtmak için en önemli silah *clinamen*dir.

Göreli Boş Zaman: Göreli artı-değer üretimi sonucu toplumsal zaman bütününden emek-zamanının çıkarılmasıyla belirlenir. Göreli boş zaman işgünü uzunluğunun değil, işgününü oluşturan kısımların yani gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasındaki oranın değişmesiyle bir proleter için bir potansiyel olarak ortaya çıkar. Bu potansiyel bir bakıma kullanılabilir zamana karşılık gelir; çünkü her ikisi de hiçkimsenin zamanı olarak belirlenir, yani sermayenin değerlenme zamanına çevrilirler. Göreli boş zaman, emekçide cisimleşmez ve de kişileşmez; bir başka deyişle emekçide kişileşen toplumsal artı-zaman kullanılabilir zamana bağımlı olduğundan, emekçinin artı-zaman payı sermayeler arasındaki rekabete ve sermayenin göreli artı-değer yaratma süreçlerindeki başarısına bağlıdır. Bir diğer deyişle, emekçinin toplumsal zaman üzerindeki ve özellikle boş zamanın belirlenmesi üzerindeki kontrolü zayıflamıştır. Çünkü göreli boş zaman işgününün uzunluğundan bağımsız olarak üretilebilmekte ve sermayenin sonsuz değerlenme eğilimiyle iç içe geçen bir göreli artı-değer yaratma eğilimiyle sentezlenmektedir. İşçi işgününün uzunluğunu kısaltarak mutlak boş zaman üzerindeki kavgada bir rol alabilir; ancak göreli boş zamana müdahale edebilmesi için göreli artı-değer üretiminde kullanılan kendi emeğinin niteliklerini, yani onun ölü sermayeyi canlandırma ve koruma niteliklerinim yanı sıra değerin kaynağı olma ve değeri bir formdan diğerine aktarma gibi özelliklerini sermayenin kullanımından çıkarması gereklidir. Sermaye emeği metalaştırdığı sürece, onu kendi bünyesinde bir emek-gücü biçiminde mekânsallaştırdığı ölçüde, emeğin niteliklerini de ücretlendirmeksizin kendi değer aksiyomatiğine kaydeder. Göreli boş zamana müdahale proletaryanın devrimci bir müdahalesi anlamına gelir.

Herkes/Herkez: Bu metinde herkes kavramı iki biçimde yazılmıştır. İlki, Marx'ın kullandığı bağlama aittir ve *doğru yazımdır*. Marx'ta bu kavram, serbest zamanın *özne*sidir. İkinci bağlam ise benim özgür zamanın *taşıyıcı*sı olarak kullandığım herkez kavramıdır, *yanlış yazımdır*. Marx'ta herkes, eski materyalizmin ufkundaki burjuva toplumunun yerine yeni materyalizmin ufkundaki insan toplumu veya toplumsallaşmış insanlık fikrini işaret eder. Benim tezime göre ise herkes, henüz herkez olarak tarih sahnesine adım atmamış olan, hiçkimse ve bazıları ile uzlaşmaz

karşıtlık içindeki anonim varlıktır. Bu yönüyle onu toplumsalın içkinlik düzlemi olarak kavrıyorum. Ancak onu serbest zamanda ve serbest zamanla kurulan bir özne olarak değil, sermaye-zaman diyagramından radikal bir sapma olarak alıyorum. Bu yüzden herkez özgür zamanın yanı sıra özgür mekânın da taşıyıcısıdır; çünkü kendi tanımını Epikouros'un "nec regione loci certa nec tempore certo" ifadesinde bulmakta ve olumsallık alanının anonim olmakla beraber bireyleşmeye de kapalı olmayan bir düzlemi olarak bulmaktadır. Herkes, Marx'tan sonra felsefeden sürülmüştür; onun zamanını özgür zaman olarak düşünceye getirmek bu çalışmanın ana hedeflerinden biridir. Herkez, bir yanıyla nitelenmemiş ve belirlenmemiş ama bireyleşmeye açık bir çokluktur. Bu çokluğu hiyerarşik olarak kat etmek ve bu şekilde anonim ve kişiliksiz bir varlık alanı olarak kavramak ise dogmatik bir yaklaşıma işaret etmektedir. Bu çözümlemenin tipolojisine göre, *herkez*i, *açık bir yurt* olarak ve *dördüncü çoğul şahıs* olarak düşünebiliriz. Herkez, oluşun kolektif *conatus*udur, Diyonisos'un alaylarıdır.

Hiçkimse: Tipolojik olarak kullanılabilir zamanın taşıyıcısıdır. Hiçkimse kapitalist zaman disiplinini yaratan mantıksal aksiyomatikte tümel olumsuzu temsil eder; yani bir potansiyel olarak açığa çıkan toplumsal artı-zamanın ne burjuvazide ne de proletarya da cisimleşen ama dikotominin nicel zeminini oluşturan temsilcisidir. Hiçkimsenin zamanı, toplumsal zamanın sermayenin kullanılabilir zamanı olarak belirlenimini, zamanın üretimi ve paylaşımına aşılar. Böylelikle kullanılabilir zamanın düzeyleri içerisinde hiçkimse, hem bazıları hem de herkes üzerinde bir egemenlik kurar. Bazıları ve herkes, hiçkimse karşısında göreli bir varoluşa sahiptir ve her an onun tümel olumsuzlaması tarafından dolayımlanma riskiyle karşı karşıyadır. Özellikle hiçkimse herkezi olumsuzlayarak değerlenme zamanının mantıksal aksiyomatik temelini sağlamlaştırır. Bazıları ise burada hiçkimseden aldıkları payı, herkez karşısında bir paydaya dönüştürür. Hiçkimse, zamanın yabancılaşmış formlarının zirvesidir. Çünkü toplumsal zaman insanın faaliyetini denetim altına almakla kalmaz, onun iradesinden, eyleminden ve yaratıcı etkinliğinden bağımsız, soyut bir kendilik olarak sermayeye mühürlenir. Hiçkimse bu yüzden sermayenin bir yüzüdür; sermayenin hareketi kişisizleştirilmiş bir

hiçkimsenin zamanını gereksinir; burada insan etkinliğinin zamanın kavramı üzerindeki kontrolü, soyut zamanın insan etkinliği üzerindeki kontrolü tarafından yerinden edilmiştir. Hiçkimse, kapitalizme özgü soyut zamanla mümkündür ve herkezin zamanının önündeki en temel engellerden biridir. Hiçkimsenin herkezle çelişkisi uzlaşmaz bir çelişkiyken onun bazılarıyla olan çelişkisi aşılabilir, çözülebilir sahte bir çelişkidir.

Kendinde-Değişme: Marx'ın Epikouros felsefesinde zamanın belirlenimi şeklinde kavradığı "değişme olarak değişme" eksenidir. Bu kavramla bir şeyin değişimi değil, değişimin kendisi gündeme getirilir. Zaman bir şeyin değişim süreci, başkalaşım süresi değil; değişimin ve başkalaşımın kendi içinde duyuluru yansıtarak fenomene form vermesidir. Epikouros, zamanı fenomenle ilişkili biçimde kurarak onu tözsel alanın dışına çıkarır ve öz ile varoluş arasındaki çelişkiyi bulgular. Öz ile varoluş arasında bir çelişki olmasa yani öz varoluşu kuşatsa bu durumda değişim değişmeyeni referans alarak kavranabilirdi. Ancak varoluş, özün dışına çıktığında ve artık öz tarafından belirlenmeye direndiğinde tözsel zaman olanaklılık koşulunu yitir ve değişme *bir şeyin değişiminden* çıkar ve *kendinde-değişme* biçimine doğru evrilir. İşte Marx'ın olumsallık ilkesini keşfettiği düzlem burasıdır; yani *praxis*in temel formülasyon alanı öz ile varoluş arasındaki bu uzlaşmaz çelişkiden doğan kendinde-değişme eksenine yerleşir. Marx'ın *praxis* kavramının asli bir bileşeni olarak *clinamen*i, olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olabilmesinin zorunlu koşulu olarak kendinde-değişme ekseninin niçin elzem olduğunu açıklar. Böylece zaman, varlıkların üretimselliğine bağlanır ve olumsallığın zorunluluğunu düşünceye taşır.

Mutlak Boş Zaman: Mutlak artı-değer üretimi sürecinde toplumsal zaman bütününden toplam emek-zamanının çıkarılmasıyla belirlenir. Mutlak artı-değer üretimi, işgününü oluşturan parçalar olan gerekli emek-zamanı ile artı emek-zamanı arasındaki oranın değişmesine değil işgünü uzunluğundaki değişimlere bağlı olduğundan toplumun çoğunluğunun çalışması sonucu üretilen boş zamandır. Bu yüzden mutlak boş zaman daima bazılarında kişileşmiş ve onlarda cisimleşmiştir. Herkesin hiçbir zaman mutlak anlamda boş zamanı olmamıştır; çünkü herkes mutlak zamanı emek-zamanının bir uzantısı veya kendi canlı varlığının yeniden-üretimi için

gerekli zaman olarak deneyimler. İşgününün uzunluğu üzerindeki kavga, proleterin mutlak boş zamanı fethetme kavgası değildir ancak bunun bir parçası olma ihtimali kazanabilir. Fakat işgününün kısaltılması tek başına sermayenin toplumsal zaman üzerindeki disiplinini ortadan kaldıramayacağından, mutlak boş zaman burjuvaziye ait olmaya devam eder. Bir başka deyişle proletarya tarihsel süreç içerisinde mutlak boş zamandan bir pay alabilmiş olsa da bu zamansal birimin paydası burjuvazi olmayı sürdürür. Diğer yandan proletarya mutlak boş zamandan aldığı her payı, göreli boş zaman olarak burjuvaziye yeniden verir. Bu demektir ki proletarya saatlerin ölçü birimi olarak kazandığı zamanı, kapitaliste, kendi emeğinin niteliklerini karşılıksız olarak vererek yitirir; yani işgününden kazandığı zamanı kendi yaşama zamanına çeviremez. Bu tablo bize, değer-zaman özdeşliğinin yaşama zamanını gasp eden bir toplumsal örgütlenme modelinin aksiyomatik temelini nasıl oluşturduğunu betimler. Ancak buradaki "mutlak" ifadesi ontik anlamda değil toplumsal anlamda alınmalıdır. Yani sözünü ettiğimiz mutlak, kapitalist zaman dikotomisi ortadan kaldırılmadığı sürece hem devlet hem de sermaye tarafından bazılarına kaydedilen bir ayrıcalık ve statüdür. İşgünün asgari ve azami sınırlarına ilişkin her müdahale aynı zamanda bu ayrıcalık ve statüler rejimine yapılan bir müdahaledir.

***Negatif Fazla*:** Gereksinim paradigmasına bağlı olarak, ihtiyaçlardan arta kalan fazlanın kavramıdır. Marx, artı-değer teorisinde, negatif fazlayı dikey ve yatay diyebileceğimiz iki eksende sunar. Dikey eksen, mutlak artı-değer süreciyle ilgilidir. Buna göre gerekli emek-zamanı sabit kalır ve fazla, artı emek-zamanının uzatılmasıyla arttırılır. Dikey eksende artı emek-zamanı ile fazla arasında bir doğru orantı vardır. Yatay eksen ise göreli artı-değerin üretilmesiyle ilişkilidir; bu açıdan gerekli emek-zamanı kısaltıldığı sürece fazla artar. Yani yatay eksende gerekli emek-zamanı ile fazla arasında bir ters orantı vardır. İster dikey isterse de yatay olsun, kapitalist artı-değer üretimi içerisinde fazla negatiftir; çünkü sermayenin kendisi değer yaratıcı değildir. Değer yaratıcı etkinlik olan emek ise fazlanın pozitif bir kavramını kendi niteliklerinden sentezler.

Pay/Payda: Toplumsal zamanın üretim ilişkileri ekseni paydaları, onun paylaşım ekseni ise payları belirler. Kapitalist toplumda boş zaman burjuvazide cisimleşir veya onda kişileşir dediğimizde, boş zamanının paydasını burjuvazi sınıfının oluşturduğunu söylüyoruz. Ancak bu, proletaryanın boş zamandan herhangi bir pay almadığı ve bu payın onun varoluşunda bir değişime yol açmadığı anlamına gelmez. Sistemin aksiyomatik temeli, paylar ile paydalar arasındaki ayrımı korumaya yönelmiştir. Bu açıdan emek-zamanının paydası proletaryadır dediğimizde burjuvazinin bu zamandan bir pay aldığını veya alabileceğini söylemiş oluruz. Ancak asıl sorun kapitalist zaman tasarımının asıl paydasının hiçkimse olmasıdır. Yani kapitalist toplumsal zaman öncelikle kendi paydasını sermayenin değerlenme zamanı içerisinde kurar. Bazıları olarak ortaya çıkan ikinci payda, toplumsal zamanın dikotomik üretimi içerisinde ortaya çıkar. Marx'ın hedefi "herkes"i toplumsal zamanın ortak paydası hâline getirmektir ve bu hedef doğrultusunda Marx, ortak paydayı mümkün kılabilecek bir zaman ekonomisinin peşindedir. Bense, pay ile payda ilişkilerinin dağıldığı, üretim ile paylaşımın rasyonalitesini belirleyen gereksinim paradigmasının ötesine geçmek için bir kırılma ekseni olarak kullanıyorum bu terimleri.

***Pozitif Fazla*:** Bu kavram Marx'ın emeğin nitelikleri tartışmasına bağlıdır. Marx, 100 işçinin 1 gün boyunca günde 10 saatlik çalışmasıyla oluşan 1000 saatlik emek-zamanının ürettiği değer-büyüklüğünün, 1 işçinin 100 gün boyunca günde 10 saatlik çalışmasıyla oluşan 1000 saatlik emek-zamanının ürettiği değer-büyüklüğünden fazla olduğunu vurgular. Buradaki fark, bir arada çalışan emekçilerin sosyal etkileşiminden ve emeğin elbirliğinden doğar. Kapitalist sistemde pozitif fazla, kapitalist tarafından ödenmemiş emek biçiminde, artı-değerin bir parçası olarak gasp edilir. Ancak mesele, pozitif fazlanın sermaye tarafından üretilememesi ve ancak emeğin elbirliği ve niteliklerinden kaynak alıyor olmasıdır. Komünist toplum bu fazlayı ortaklaştırmaya yönelir. Marx pozitif fazlayı serbest zaman kipinde düşünmektedir.

Sermayenin Ayna Evresi: Sermayenin henüz bir başka sermayeyle karşılaşmadan önce, değeri sonsuz bir genişleme ve artış olarak kavradığı evredir. Bu evrede mekân

kurgusu yeryüzünü sermeyenin bir uzantısı olarak, zaman kurgusu ise sonsuz genişleme eğilimi biçiminde belirlenir. Ayna evresindeki sermaye, kendini, piyasadaki reel rakipleri ve bizzat kendi iç çelişkilerinden bağımsız olarak kavrar. Bu evrede sermaye henüz kendisini olumsuzlayan güçleri keşfetmemiştir ve kendini değer-zaman özdeşliğinin aynasına yansıtarak ötekisiz bir dünya kurmuştur. Sermayenin hem dünyalaştırma hem de ebedi dönüş ekseni onun ayna evresinde kendisine çizdiği imgenin iki çıkmazını oluştururlar. Bu imgenin yarattığı uzlaşmaz çelişkiler, piyasanın dolayımlama gücü sayesinde aşılabilir hâle gelir. Sermaye bir öteki sermayeyle rekabet ilişkileri geliştirdikçe kendi sınırlarını ve sınırlamalarını keşfeder; "maksimum değer için minimum zaman" ilkesini keşfedene dek ötekisiz bir dünyada varolur. Marx'ın sermayeyi her keşfettiği toprakta yeni bir sınır gören fatih şeklinde adlandırması işte bu ayna evresinin bir komplikasyonudur. Ayna evresi, piyasaya çıkan sermaye tarafından geride bırakılan bir aşama değil, onun kavram ve karakterini belirleyen bir çelişkiler alanıdır. Sermaye piyasaya çıktığında ayna evresinden sembolik düzene geçer ancak onu büyüleyen kendi imgesinden kurtulamaz. Bu yüzden her ne kadar tam da piyasa tarafından belirlenen bir üretim düzenine tabi olsa da kendi tekil sermaye oluşunun sınırlılıklarını sermaye kavramının bizzat kendisi içerisindeki sınırsızlıklarla mübadele eder; tıpkı rekabet ile tekel arasında kurduğu diyalektiğe benzer bir işlemi bu mübadele içerisinde gerçekleştirir. Özgür zaman felsefesinin bir amacı da bu diyalektiği kıracak kavramları icat etmektir.

Sermayenin Ebedi Dönüş Eğilimi: Sermaye hem bir şey değil bir ilişki olması hem de ancak kendisini genişleterek koruyabilen bir varlık olması sebebiyle, kendi ayna evresinde değeri sonsuz bir zaman ve mekânda genişletebilme potansiyeline tutunur. Özellikle devir zamanının döngüselliğiyle birlikte düşünüldüğünde bu potansiyel Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrinin kötü bir kopyası gibi görünmektedir. Ebedi dönüşte her an sonsuz bir tekrarla birlikte farklılaşır, sermaye düzeninde ise an kâra teslim edilerek nicelendiğinden söz konusu eğilim kendisini ortadan kaldıran bir ivmeye takılır. Sermaye henüz bir diğer sermayeyle kendi sınırı ve imkânı olarak karşılaşmadan önce ebediyen devrederek genişleyebilecek bir değer hareketi olarak

görür kendini. Oysa bu ebedi dönüş eğilimi üretim alanında belirse de bizzat değerin kendi yapısı yüzünden dolaşım alanında ortadan kaldırılır. Değer ebediyen dönemez; çünkü o, kötü sonsuzdur, ebediyen dönen kudretler yaşamın yaratıcı iki kaynağı olan emek ve arzudur. Sermayenin bu noktadaki çözümü değerin özünün zamana tabiiyetinden gelen kısıtlamaları, değerin biçimleri içerisinde gerçekleştirdiği mübadeleler yoluyla kendisi için bir fırsata çevirmektir. Bu nokta, bir metanın kullanım-değerinin onun dolaşım zamanına koyduğu mutlak sınırla doğrudan doğruya ilişkilidir.

Sermayenin Kötü Sonsuzu: Bu kavram Hegel'in kötü sonsuz kavramı ile Marx'ın sermaye analizi arasındaki özel bağlantı üzerinden düşünülebilir. Sermaye bize, nicelenen bir sonsuzun kavramını verir. Devrin döngüselliği ebedi dönüşü bir saf potansiyel olarak gündeme getirmesine rağmen, piyasadaki realiteyle karşılaşan sermaye, değer-biçimlerinin her birine içkin bir sonluluğa mahkûm olur. Artık sermayenin sonsuzu, sonluya referansla kurulan bir sonsuzluk imgesidir. Anlama yetisine ait olan bu kötü sonsuz, sermayenin sonsuz mekân-zaman konfigürasyonunun niçin imkânsız olduğunu bizzat ona içkin çelişkilerden hareketle ortaya koyar. Sermaye, bizzat değerin ontik yapısına müdahale etmekte, onu sonsuz bir olanakla çoğaltma eğilimi içerisindeyken tam da sonluluğa saplanıp kalmaktadır. Sermaye kötü sonsuzdur, çünkü ister para-sermaye ister üretken-sermaye isterse de meta-sermaye biçimi içerisinde olsun değerin nicel ve soyut aksiyomunu sonsuzun rasyonel bir zemini ile buluşturamaz. Kapitalist toplum değeri sonsuzlaştırmak adına üretim yaparken sonluluğa mahkûm olmuştur; insani etkinliğin bağlandığı soyut zaman aksiyomatiği, sonlu olana referansta bulunan bir sonsuzluk fikrine epistemolojik olarak bağlıdır. Kötü sonsuzu ortadan kaldıracak hareket, arzu ile emeğin ortak trajedisine müdahale ederek özgür zamanı gündeme getiren harekettir.

Sermayenin Sembolik Evresi: Sermayenin kendi tekilliğini öteki sermayelerle ilişkili olarak kazandığı evredir. Sermayenin sembolik evresinde rekabet-tekel diyalektiği hâkimdir ve sermayeler birbirlerinin karşısına rakipler olarak çıkabildikleri gibi bir tekelin içerisinde gizlenmiş biçimde de varolabilirler. Sembolik evre, sermayenin semiyotik planının yani piyasanın varlığına bağlıdır. Bir metanın

ortalama değeri ile onun piyasadaki değerinin daima farklı olması bize sembolik evreye giren her değer formunun bir başkalaşımdan geçtiğini gösterir. Sembolik evrede zaman, değer formunun değiştirilme sürecine yani bir bakıma dolaşım zamanına indirgenir. Sermayenin ayna evresinde değerlenme süreci kendini ebediyen çoğaltabileceğini varsayar ve bu yüzden de değerlenme zamanını referans alır; oysa sembolik evrede değerlenme sürecinin karşısına değerlenmeme süreci ve değersizleşme süreci de çıkar. Böylece sermayenin kendi diyalektiğini oluşturacağı olumsuzlama momentlerinin haritası karşımıza çıkar. Bunu anlatabilmenin en güzel yolu olumsuzlama ilişkilerinin dolayımlama süreciyle bağlantısını keşfetmektir. Örneğin ayna evresinde sermaye kendisini rekabetsiz bir tekel olarak kavrar ve bu yüzden de tümel-tikel-tekil arasındaki dolayımlama ilişkilerini anlayamaz. Oysa sembolik evrede rekabet tekele ve tekel de rekabete bağlıdır, işte diyalektiğin asıl kurulduğu düzlem bu yüzden piyasanın ta kendisidir. Piyasadaki değer ortalama toplumsal emeğe ve bu emeği ölçen zamana bağlıdır ancak piyasa değeriyle ortalama değer arasındaki fark, tek başına bu bağlılıkla açıklanamaz; bu açıklamayı yapabilmek için değerin sembolik işlevi ile sembolün değer aksiyomatiğindeki rolünün eşzamanlı olarak çözümlenmesi gereklidir. Sermayenin sembolik evresi hem sermayenin kavramının tümel kuruluşu hem de tekil bir sermayenin kendi sınır ve imkânlarının belirlenme süreci açısından elzemdir.

***Yaşanan Zaman*:** Edimselleştirilmiş zamandır. Belirli bir zaman ekonomisine tabi kılınmış, bölünmüş ve ölçülebilir hâle getirilmiş zamandır. Yaşanan zamana egemen olan *khronos*tur. Yaşanan zaman hem sayılabilir hem de ölçülebilirdir, bu sebeple kendisi ölçü olarak açığa çıkan zaman, kendi kavramını yaşanan zamanın ötesine taşıramaz. Zamanın hareketten bağımsızlaşması ya da olayların zamanı olup olmaması onun yaşanan zamana ait olmamasıyla ilgili değildir. Yaşanan zaman, olayların zamanı olabileceği gibi, kapitalist zaman ekonomisinin soyut zamanı da olabilir. Buradaki asıl ayrım zamanın tasarlanması, örgütlenmesi ve belirli bir rasyonaliteye oturtulmasıdır. Yaşanan zaman daima sonludur. Fakat yine de yaşanan zaman özgür zamanın bir yönüdür; onun *matematik* yönüdür. Zamanı belirli bir

kavganın nesnesi olarak, belirli bir rasyonalitenin tasarımı olarak belirleyen her güç birikimi özgür zamanın bedeninde gerçekleştirir işlemlerini.

***Yaşayan Zaman*:** Virtüel zamandır. Herhangi bir zaman ekonomisine indirgenemeyen, *khronos* olarak örgütlenemeyen zamandır. Özgür zamanın *dinamik* yönünü oluşturur. Yaşayan zaman, yaşanan zamandaki her özgür içeriği kaydeder ancak yaşanan zamandaki edimselliğin zorunluluk olmasını önleyen bir olumsallık sahasını da *praxis*e aşılar. Yaşayan zaman, *aion*dur; yaşayan zaman ile yaşanan zamanı bağlayan ise *kairos*tur. Yaşanan zamandaki her sonlu kip, yaşayan zamanda kendini *sub species aeternitatis* bulur; bu yüzden yaşayan zaman kötü sonsuzun sınırlarını aşar. Onun ufkunda sonluluk ve ölüm değil; ele geçirilemeyen an ve tüketilemeyen sonsuzluk vardır. Yaşayan zaman sonluluğun getirdiği tüm belirlenimleri çözer; onun bedenine kaydedilmiş her iz, gerçeğin takip edilmesi imkânsız bir derinliğine gömülüdür.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2003). *The Coming Community*. Çev. Michael Hardt. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (2005). *Olağanüstü Hal*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Varlık.

Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

Alliez, E. (2005). *Capital Times*. Çev. Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: Minnesota Press.

Alliez, E. (2005). *The Signature of the World*. Çev. Eliot Ross Albert. London: Continuum.

Althusser, L. (2009). *Kriz Yazıları, Althusser'den Sonra Louis Althusser*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.

Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.

Althusser, L. (2015). *Marx İçin*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki.

Aristoteles (1975). *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi.

Aristotle (1985). *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Badiou, A. (2000). *The Clamor of Being*. Çev. Louise Burchill. Minnesota Press.

Badiou, A. (2005). *Being and Event*. Çev. Oliver Feltham. New York: Continuum.

Badiou, A. (2009). *Theory of the Subject*. Çev. Bruno Bosteels. New York: Continuum.

Baker, U. (2010). *Aşındırma Denemeleri*. İstanbul: Birikim.

Balibar, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. Çev. Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom.

Başaran, M. (2005). *Kurbansal Sunu: Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*. İstanbul: Ayrıntı.

Bataille, G. (2016). *Lanetli Pay*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel.

Benjamin, W. (2018). *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: YKY.

Bergson, H. (2001). *Time and Free Will*. Çev. F.L. Pogson. Dover Publications, New York.

Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost.

Bloch, E. (1971). *On Karl Marx*. Çev. John Maxwell. New York: Herder and Herder.

Bogue, R. (1989). *Deleuze and Guattari*. London and New York: Routledge.

Bogue, R. (1996). “Örnek Bir Okuma Parçası Kafka’nın Köksapsal Yazı Makinesi,” *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, s. 121-128. Çev. Nazım Arıca Şüküroğlu. İstanbul: Bağlam.

Bookchin, M. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

Boundas, V.C. (Ed.) (2006). *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Braidotti, R. (2011). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap.

Brentano, F. (1988). *Philosophical Investigations on Space, Time ad Continuum*. Çev. Barry Smith. New York: Routledge.

Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies, The Animal Environment of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. New York: Suny Press.

Buchanan, I. (2008). *Deleuze and Guattari’s Anti-Oedipus*. Manchester: Continuum.

Bumin, T. (2010). *Hegel*. İstanbul: YKY.

Butler, J. (1987). *Subject of Desire*. New York: Columbia University Press.

Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

Calvino, I. (2012). *Görünmez* Kentler. Çev. Işıl Saatçioğlu. İstanbul: YKY.

Can, Ş. (1995). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılâp.

Carroll, L. (1998). *Alice Harikalar Ülkesinde*. Çev. Kısmet Butian. İstanbul: Cumhuriyet.

Cassirer, E. (1970). *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Çev. James Gutmann. Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr. Princeton: Princeton University Press.

Cervantes, Miguel de S. (2006). *La Mancha’lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote II*. Çev. Roza Hakmen, şiirleri Çev. Ahmet Günhan. İstanbul: YKY.

Cleaver, H. (2000). *Reading Capital Politically*. Leeds: AK Press, AntiTheses.

Collebrook, C. (2009). *Gilles Deleuze*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Doğu-Batı.

Copernicus, N. (2017). *Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY.

Çe-Tung, M. (2012). *Teori ve Pratik*. Çev. N. Solukçu. Ankara: Sol.

DeLanda, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London, New York: Continuum.

DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.

Dean, J. (2005). "Communicative Capitalism," *Cultural Politics 1* (1): ss. 51-74.

Deleuze, G. (1984). *Kant's Critical Philosophy*. Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. London: The Athlone Press.

Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. Çev. Robert Hurley. San Fransisco: City Light Books.

Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. Çev. Mark Lester ve Charles Stivale. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*. Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberiam. London: Continuum.

Deleuze, G. (1992). *Nietzsche and Philosophy*. Çev. H. Tomlinson. London: Continuum.

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Çev. Paul Patton. London: Continuum.

Deleuze, G. (1995). "Postscript On Control Societies," *Negotiations*. Çev. M. Joughin. New York: Columbia University.

Deleuze, G. (2000). *Foucault*. Çev. Sean Hand. Minnesota: Minnesota Press.

Deleuze, G. (2001). *Pure Immanence*. Çev. Anne Boyman. New York: Zone Books.

Deleuze, G. (2004). *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*. Çev. Michael Taormina. Paris: Semiotext(e).

Deleuze, G. (2007). *Kritik ve Klinik*. Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G. (2008). *Ampirizm ve Öznellik*. Çev. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G. (2014). *Sinema 1: Hareket-İmge*. Çev. Soner Özdemir. İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G. (2015). *Kant Üzerine Dört Ders*. Çev. Talat Kılıç. İstanbul: Kabalcı.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1983). *On the Line*. Çev. J. Johnston. Los Angeles: Semiotext(e).

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*. Çev. B. Massumi. London: The Athlone Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I*. Çev. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. London: The Athlone Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*. Çev. Işık Ergüden ve Özgür Uçan. İstanbul: YKY.

Deleuze, G. ve Parnet, C. (2007). *Dialogues*. Çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. New York: Columbia University.

Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Çev. David B. Allison. Evanston: Northern University Press.

Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass. Sussex: The Harvester Press.

Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy*. Çev. Michael Moriartry. New York: Oxford University Press.

Edinger, E. F. (1996). *The Aion Lectures: Exploring the Self in C. G. Jung's Aion*. Inner City Books.

Engels, F. (2010a). *Anti-Dühring*. Çev. Kenan Somer. 5 Baskı. Ankara: Sol.

Engels, F. (2010b). *Description of Recently Founded Communist Colonies, Volume 4, Friedrich Engels*. Çev. Richard Dixon, Clemens Dutt, Jack Lindsay, Alick West, Alex Miller, Dirk J., Sally R. Struik, Alick West. Lawrence&Wishart.

Engels, F. (2010c). *The Condition of the Working-Class in England, Collected Works: Volume 4, Friedrich Engels*. Çev. Richard Dixon, Clemens Dutt, Jack Lindsay, Alick West, Alex Miller, Dirk J., Sally R. Struik, Alick West. Lawrence&Wishart.

Engels, F. (2010d). *Socialism: Utopian and Scientific, Marx&Engels Collected Works: Volume 24, Marx and Engels (1874-1883)*. Çev. David Forgacs vd. Lawrence&Wishart.

Engels, F. (2011). "Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi," *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

Engels, F. (2011a). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

Engels, F. (2011b). *Tarihte Zorun Rolü*. Çev. Seyhan Erdoğdu. Ankara: Sol.

Engels, F. (2013). *Hakiki Sosyalistler*. Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol.

Engels, F. (2014). *Doğanın Diyalektiği*. Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol.

Engels, F. (2015). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev. Kenan Somer. Ankara: Sol.

Engels. F. (2010). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*. Çev. Yurdakul Fincancı. 2. Baskı, Ankara: Sol.

Epicurus (1926). *The Extant Remains*. Çev. Cyril Bailet. Oxford University Press.

Epikür (1962). *Mektuplar ve Maksimler*. Çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi.

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Çev. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferraro, J. (1992). *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels*. New York: Monthly Review Press.

Feuerbach, L. (2008). *Hıristiyanlığın Özü*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say.

Feuerbach, L. (2012). *Geleceğin Felsefesi*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say.

Fichte, J. G. (1889). *The Vocation of Man*. Çev. William Smith. London: Trubner.

Foucault, M. (1973). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Ed. R.D. Laing. New York: Vintage Books.

Foucault, M. (2004). *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2005). *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2005a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.

Freud, S. (1997). *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki.

Freud, S. (1998). *Rüyaların Yorumu*. Çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki.

Freud, S. (2005). *Mourning and Melancholia*. London: The Hogarth Press.

Gılgamış Destanı (2017). Çev. Sait Maden. İstanbul: Kültür.

Goffman, E. (1961). *Encounters: Two Studies in Sociology of Interaction*. Middlesex: Penguin.

Goodchild, P. (1996). *Deleuze ve Guattari*. Çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı.

Goodin, R. E., J.M. Rice, A. Parpo, L. Eriksson (2008). *Discretionary Time: A New Measure of Freedom*. Cambridge. Cambridge University Press.

Gorner, P. (2002). *Heidegger's Phenomenology as Transcendental Philosophy*. International Journal of Philosophical Studies, 10:1, ss.17-33.

Guattari, F. (1992). *Chaosmosis*. Çev. Paul Bains ve Julian Pefanis. Indiana: Indiana University Press.

Guattari, F. (2009). *Nakaratlar*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost.

Gutting, G. (2001). *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press.

Hardt, M. (2002). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*. Çev. Ali Utku, İsmail Öğretir. İstanbul: Birey.

Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *Duyuru*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.

Harman, G. (2011). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Harvey, D. (2010). *Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz*. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis.

Hawking, S. (2018). *Zamanın Kısa Tarihi*. Çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa.

Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Çev. A.V. Miller. New York: Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1990). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. Ed. Ernst Behler. New York: Continuum

Hegel, G.W.F. (2001). *Outlines of Philosophy of Right*. Çev. S.W. Dyde. Toronto: Botoche Books.

Hegel, G.W.F. (2003). *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı.

Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic*. Çev. George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1988). *Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1991). *The Concept of Time*. Çev. William McNeil. London: Blackwell Publishing.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Çev. Joan Stambaugh. Albany: State University of Newyork Press.

Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. Çev. John Macquairrie and Edward Robinson. New York: Harperperennial.

Herakleitos (2018). *Fragmanlar*. Çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa.

Hesiodos (1977). *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hilav, S. (2012). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: YKY.

Hobbes, T. (2012). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY.

Holland, E.W. (2006). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*. Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom.

Holloway, J. (2010). *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*. Çev. Barış Özçorlu, Bülent Doğan, Eylem Canaslan, Sinem Özer. İstanbul: Otonom.

Homeros (2004). *İlyada*. Çev. Azra Erhat, A. Kadir. 18. Basım, İstanbul: Can.

Hume, D. (2004). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Mineola, New York: Dover Publications.

Kafka, F. (2012). *Dava*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can.

Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing.

Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Karatani, K. (2017). *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*. Çev. Erkan Ünal. İstanbul: Metis.

Kojeve, A. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY.

Kordela, A. K. (2016). “Spinoza’s Biopolitics: Commodification of Substance and Secular Immortality,” *Spinoza’s Authority: Resistance and Power, Volume 1: On Ethics*. Ed. A. Kiarina Kordela, DimitrisVardoulakis. Bloomsbury.

Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Sosyal.

Lacan, J. (1978). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Çev. Alan Sheridan. London: Norton Company.

Lafargue, P. (2018). *Tembellik Hakkı*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi.

Lazzarato, M. (1996). “Immaterial Labour,” *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Ed. Paolo Virno, Michael Hardt. London: University of Minnesota Press.

Lazzarato, M. (2012). *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Çev. J. D. Jordan. Amsterdam: Semiotext(e).

Lazzarato, M. (2014). *Borçla Yönetmek*. Çev. Şule Çiltaş. İstanbul: Otonom.

Lazzarato, M. (2017). *Marcel Duchamp and Refusal of the Work*. Çev. J. D. Jordan. Amsterdam: Semiotext(e).

Le Goff, J. (1980). *Time, Work and Culture in Middle Ages*. Çev. Arthur Goldhammer. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Leibniz (2011). *Monadoloji*. Çev. Atakan Altınörs. Ankara: Doğu-Batı.

Lenin, V. I. (2013). *Marksizmin Üç Kaynağı*. Çev. Vahap Erdoğdu. Ankara: Sol.

Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Çev. Alphonso Lingis. Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Metis.

Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman*. Çev. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı.

Li, P. (2017). “Althusser’s Clinamen: Aleatory Materialism and Revolutionary Politics,” *Mediations* 30.2: ss. 57-62.

Linebaugh, P. (2014). *Makine Kırıcılık: Nedd Ludd ve Queen Mab*. Çev. Deniz Esen. İstanbul: Otonom.

Lolordo, A. (2007). *Pierre Gassendi and the Birth of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, A.A. (2006). *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Lucretius (1969). *On the Nature of Things*. Çev. Martin Ferguson Smith. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Lucretius (2001). *Evrenin Yapısı*. Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar. İstanbul: Norgunk.

Lukács, G. (1968). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Çev. Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press

Macherey, P. (2012). *Hegel ve/veya Spinoza*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Otonom.

Marx, K. (1976). *Capital, Volume: 1*. Çev. Ben Fowkes. London: Penguin.

Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. Çev. Martin Nicolaus. London: Penguin Books.

Marx, K. (2000). *Selected Writings*. Ed. David Mclellan. II. Edition, Oxford: Oxford University Press.

Marx, K. (2008a). *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*. 1. Cilt. Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

Marx, K. (2008a). *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*. 2. Cilt. Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

Marx, K. (2008b). *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*. 3. Cilt. Çev. Alaattin Bilgi. Ankara: Sol.

Marx, K. (2009). *Ücretli Emek ve Sermaye*. Çev. Sevim Belli. 8. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. (2009a). *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*. Çev. Hüseyin Demirhan. 2. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. (2010). *Difference Between Democritean and Epicurean Philosophy of Nature, Marx&Engels Collected Works: Volume 1, Karl Marx (1835-1843)*. Çev. Richard Dixon, Clemens Dutt, Jack Lindsay, Alick West, Alex Miller, Dirk J., Sally R. Struik, Alick West. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010a). *From the Preparatory Materials: Notebooks on Epicurean Philosophy, Marx&Engels Collected Works: Volume 1, Karl Marx (1835-1843)*. Çev. Richard Dixon, Clemens Dutt, Jack Lindsay, Alick West, Alex Miller, Dirk J., Sally R. Struik, Alick West. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010b). *On Jewish Question, Marx&Engels Collected Works: Volume 1, Karl Marx (March 1843-August 1844)*. Çev. Jack Cohen, Richard Dixon, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010c). *On Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law, Marx&Engels Collected Works: Volume 1, Karl Marx (March 1843-August 1844)*. Çev. Jack Cohen, Richard Dixon, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010d). *Theses on Feuerbach (Original Version), Marx&Engels Collected Works: Volume 5, Marx and Engels (March 1845-August 1847)*. Çev. Clemens Dutt, W. Lough, C.P. Magill. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010e). *Theses on Feuerbach (Edited by Engels), Marx&Engels Collected Works: Volume 5, Marx and Engels (March 1845-August 1847)*. Çev. Clemens Dutt, W. Lough, C.P. Magill. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010f). *Economic Manuscripts of 1857-1858, Marx&Engels Collected Works: Volume 28, Marx (1857-1861)*. Çev. Ernst Wangermann. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010g). *Economic Manuscripts of 1861-1861, A Contribution to the Critique of Political Economy, Marx&Engels Collected Works: Volume 30, Marx (1861-1863)*. Çev. Ben Fowkes, Emile Burns, vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010h). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume 3 Marx&Engels Collected Works: Volume 37*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010i). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Marx&Engels Collected Works: Volume 3, Marx (March 1843-August 1844)*. Çev. Jack Cohen, Richard Dixon, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010j). *The Poverty of Philosophy: Answer to the Philosophy of Poverty by M. Proudhon, Marx&Engels Collected Works: Volume 6, Marx and Engels (1845-1848).* Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Richard Dixon, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010k). *Wage Labour and Capital, Marx&Engels Collected Works: Volume 9, Marx and Engels 1849*. Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010l). *Value, Price and Profit, Marx&Engels Collected Works: Volume 20, Marx and Engels* 1849. Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010m). *Outlines of the Critique of Political Economy (Rough Draft of 1857-1858) Marx&Engels Collected Works: Volume 28, Marx and Engels*. Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010n). *Economic Manuscript of 1861-1863: A Contribution to the Critiqu of Political Economy, Marx&Engels Collected Works: Volume 30, Marx and Engels*. Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010o). *Economic Manuscript of 1861-1863, Marx&Engels Collected Works: Volume 32*. Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Richard Dixon, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010p). *Economic Manuscript of 1861-1863, Marx&Engels Collected Works: Volume 33, Marx and Engels*. Çev. Jack Cohen, Michael Hudson, Richard Dixon, Clemens Dutt vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010r). *Economic Manuscript of 1861-1863* (*Conclusion*) *Marx&Engels Collected Works: Volume 34*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010s). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1 Marx&Engels Collected Works: Volume 35*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2010t). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume 2 Marx&Engels Collected Works: Volume 36*. Çev. Samuel Moore, Edward Aveling. Lawrence&Wishart.

Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol.

Marx, K. (2011a). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

Marx, K. (2012). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

Marx, K. (2013). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu.

Marx, K. (2013a). *Fransa'da Sınıf Savaşımları*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

Marx, K. (2013b). *Artı-değer Teorileri*. 1. Cilt. Çev. Yurdakul Fincancı. 2. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. (2013c). *Artı-değer Teorileri*. 2. Cilt. Çev. Yurdakul Fincancı. 2. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. (2013d). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak) 1857-1858*. 1. Cilt. Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol.

Marx, K. (2013e). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak) 1857-1858*. 2. Cilt. Çev. Arif Gelen. Ankara: Sol.

Marx, K. (2014). *Yahudi Sorunu*. Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. Ankara: Sol.

Marx, K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Çev. Kenan Somer. 3. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. (2017). *Hayalet, Karl Marx: Seçme Yazılar*. Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2010). *Manifesto of the Communist Party, Marx&Engels Collected Works: Volume 6, Marx and Engels (1845-1848)*. Çev. Jach Cohen, Michale Hudson Catherine Judelson vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2010a). *Holy Family, or Critque of Critical Critisism, Marx& Engels Collected Works: Volume 4, Marx and Engels (1844-45)*. Çev. Richard Dixon, Clemens Dutt, Jack Lindsay, Alick West, Alex Miller, Dirk J. Sally, R. Struik, Alick West vd. Lawrence&Wishart.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2010b). *The German Ideology, Marx&Engels Collected Works: Volume 5, Marx and Engels (March 1845-August 1847)*. Çev. Clemens Dutt, W. Lough, C.P. Magill, Lawrence&Wishart.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2010c). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. Çev. Barışta Erdost. Ankara: Sol.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2011). *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer. 4. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2015). *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*. Çev. Sevim Belli. 9. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2015a). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*. Çev. Kenan Somer. 5. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, K. ve Friedrich Engels (2016). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*. Çev. Muzaffer Erdost. 11. Baskı, Ankara: Sol.

Marx, W. (1988). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çev. Peter Heath. London: The University of Chicago Press.

May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

Meillassoux, Q. (2010). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Çev. Ray Brassier. New York: Continuum.

Meillassoux, Q. (2014). *Time Without Becoming*. Ed. Anna Longo. London: Mimesis International.

Mesle, C. R. (2008). *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*. West Conshohocken ve Pennsylvania: Templeton Foundation Press.

Morfino, V. (2014). *Plural Temporality: Transindividuality and Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Boston: Leiden.

Mouffe, C. (2012). "Radical Politics Today", *Contemporary Marxist Theory: A Reader*. Ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman. London: Bloomsbury.

Mumford, L. (1955). *Technics and Civilizations*. London: Routlledge&Kegan Paul.

Nancy, J. L. (2002). *Hegel: The Restlessness of the Negative*. Çev. Jason Smith and Steven Miller. London: University of Minnesota Press.

Nancy, J. L. (2004). "Philosophy Without Conditions," *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Çev. David Macey. Ed. Peter Hallward. New York: Continuum, ss. 39-49.

Negri, A. (2003). *Devrimin Zamanı*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı.

Negri, A. (2005). *Marx Ötesi Marx*. Çev. Münevver Çelik. İstanbul: Otonom.

Negri, A. (2006). *İmparatorluktaki Hareketler*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom.

Negri, A. (2011). *Reliqua Desiderantur: Son Dönem Spinoza'daki Demokrasi Kavramının Tanımlanışı Üzerine Bir Tahmin, Aykırı Spinoza*. Çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom.

Negri, A. (2012). "Constituent Power: A Concept of Crisis," *Contemporary Marxist Theory: A Reader*. Ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman. London: Bloomsbury.

Negri, A.& Hardt, M. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Negri, A.& Hardt, M. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of War*. New York: Penguin Press.

Nietzsche, F.W. (1968). *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale. London: Vintage Books.

Nietzsche, F.W. (2003). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say.

Nietzsche, F.W. (2005). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kültür.

Nietzsche, F.W. (2009). *On The Geneaology of Morals*. Çev. Ian Johnston. Arlington: Richer Resources Publications.

Nietzsche, F.W. (2002). *Beyond Good and Evil*. Çev. Judith Norman. New York: Cambridge University Press.

O'Kefee, T. (2005). *Epicurus on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ollman, B. (2008). *Diyalektik Soruşturmalar*. Çev. Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam.

Orwell, G. (2001). *Hayvan Çiftliği*. Çev. Celal Üster. İstanbul: Can.

Parmenides (2019). *Fragmanlar*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa.

Perez R. (2008). *Anarşi ve Şizoanaliz*. Çev. Şervan Adar Avşar. İstanbul: Versus.

Plato (1997). *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett.

Platon (1982). *Diyaloglar*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi.

Plotinus (1992). *The Enneads*. Çev. Stephen Maccenna, B. S. Page. Larson Publications.

Plutarkhos (2010). *Lykurgos'un Hayatı*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol. İstanbul: Kültür.

Pomeroy, A. F. (2004). *Marx and Whitehead: Process, Diatelctics, and the Critique of Capitalism*. New York: State University of New York Press.

Postone, M. (2003). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Proudhon, J. P. (2012). *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Kaos.

Radovan, M (2015). *On the Nature of Time*. arXiv:1509.01498v1 [physics.hist-ph].

Rancière, J. (2001). "Ten Thesis On Politics," Theory and Event *5 (3): 1-16,* ss.4-12.

Rancière, J. (2004). "Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula," *The Flesh of Words*. Çev. Charlotte Mandell. Stanford, California: Stanford University Press, ss.146-169.

Rancière, J. (2008). *Görüntülerin Yazgısı*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Versus.

Rancière, J. (2009). *Özgürleşen Seyirci*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Metis.

Rancière, J. (2018). *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis.

Ray, C. (1991). *Time, Space and Philosophy: Philosophical Issues in Science*. London: Routledge.

Read, J. (2003). *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. New York: State University of New York Press.

Ricardo, D. (2015). *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*. Çev. Barış Zeren, İstanbul: Kültür.

Rifat, S. (2012). *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: YKY.

Rockmore, T. (2002). *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*. Oxford, Malden: Blackwell Press.

Rosen, M. (1984). "The Dialectical Movement," *Hegel's Dialectic and Its Criticism*. London: Cambridge University Press, ss. 55-91.

Rosenthal, M. ve P. Yudin (1977). *Materyalist Felsefe Sözlüğü*. Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Sosyal.

Roubach, M. (2004). "Meaning, Phenomenology, and Being." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 47:2, ss. 189-199.

Rousseau, J.J. (1994). *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Çev. Khristopher Betts. New York: Oxford University Press.

Rousseau, J.J. (1994a). *Discourse on Inequality*. Çev. Franklin Philip. New York: Oxford University Press

Rousseau, J.J. (1996). *Essay on the Origin of Languages*. Çev. John H. Moran. Chicago, London: University of Chicago Press.

Rousseau, J.J. (2009). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Kültür.

Rousseau, J.J. (2010). *Emile*. Çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Rundle, B. (2009). *Time, Space and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Sartre, J. P. (1960). *The Transcendence of Ego*. Çev. Forrest Williams, Robert Kirkpatrick. New York: Hill and Wang.

Sherburne, D.W. (Ed.) (1981). *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Simondon, G. (2009). "The Position of the Problem of Ontogenesis," *Parrhesia: 7*. Çev. Gregory Flanders. ss. 4-16.

Simpson, M. (2006). *Rousseau's Theory of Freedom*. London: Continuum,

Singer, P. (1983). *Hegel*. New York: Oxford University Press.

Smith, D. (1998). *The Place of Ethics in Deleuze's Philosophy: Three Questions of Immanence, Deleuze and Guattari, New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. Ed. E. Kauffman& J. K. Heller. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Sofokles (2011). *Antigone*. Çev. Ayşe Selen. İstanbul: Mitos.

Spinoza, B. (2006). *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost.

Stern, R. (2002). *Hegel and The Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge.

Tanpınar, A. H. (2009). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh.

Thompson, E. P. (1967). "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past&Present*. no: 38, ss. 56-97. Oxford University Press.

Tomba, M. (2013). *Marx's Temporalities*. Çev. Peter D. Thomas. Leiden, Boston: Brill.

Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*. Çev. Khristakis Georgiou. Leiden, Boston: Brill.

Turetzky, P. (1998). *Time*. London, New York: Routledge.

Whitehead, A.N. (1948). *Science and the Modern World*. New York: Pelican Books.

Whitehead, A.N. (1968). *Modes of Thought*. New York: Free Press.

Whitehead, A.N. (1971). *The Function of Reason*. Boston: Beacon Press.

Whitehead, A.N. (1979). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York and London: The Free Press.

Whitehead, A.N. (2012). *The Concept of Nature*. Createspace Independent Publishing Platform.

Williams, J. (2009). "A. N. Whitehead," *Deleuze's Philosophical Lineage*. Jones, G.& Roffe, J. (Ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, ss. 282-300.

Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

Wittgenstein, L. (2005). *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis.

Wittgenstein, L. (2011). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*. Çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Wokler, R. (2001). *Rousseau*. New York: Oxford University Press.

Yovel, Y. (1986). "Nietzsche and Spinoza: *Amor Fati* and *Amor Dei*," *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Zizek, S. ve F. Ruda, A. Hamza (2018). *Reading Marx*. Medford: Polity Press.

EK: SERMAYE-ZAMAN ANALİTİĞİ

1. Sermayenin Üretimi (*Khronos*un *Çizgisel Temsili*)

(Production of Capital [*Linear Representation of chronos*])

1.1. Emek-Zamanı

(*Labour Time*)

Sermayenin ***değerlenme zamanı***dır. *Çizgiseldir*.

Üretim zamanı ile emek-zamanı çakışmaz. Aralarında daima bir fark vardır.

Emek-zamanı için zamansal belirlenim "gün"dür, yani işgünüdür.

Emek-zamanı sermayenin emek niceliğini ölçmede kullandığı temel aksiyomdur.

Emek-zamanı, (*khronos* olarak) zamanın emeğin ölçüsü olmasıdır.

1.2. Gerekli Emek- Zamanı

(*Necessary Labour Time*)

Proleterin kendi canlı varlığını yeniden üretmek için çalışması gereken süredir. *Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı* kavramı ise bir metanın üretilmesi için gerekli olan toplumsal zamanı imler.

1.3. Artı Emek-Zamanı

(*Surplus Labour Time*)

1.3.1. Mutlak Artı Emek-Zamanı

(*Absolute Surplus Labour Time*)

Toplam emek-zamanından gerekli emek-zamanının çıkarılmasıyla belirlenir.

1.3.2. Göreli Artı Emek-Zamanı

(*Relative Surplus Labour Time*)

Üretici güçlerin gelişmesi sonucu artı-değerdeki artış oranıyla belirlenir.

2. Sermayenin Dolaşımı (*Khronos*un *Döngüsel Temsili*)

(*Circulation of Capital* [*Cyclical Representation of chronos*])

2.1. Dolaşım Zamanı

(*Circulation Time*)

1. Sermayenin ***değerlenmeme zamanı***dır. *Döngüseldir*.

2. Bu zamanı 0'a indirmek sermayenin asli hedeflerindendir.

3. Dolaşımdaki hız mekânı yok eden bir nitelik taşır.

4.Sermayenin dolaşım zamanını sıfırlama eğilimi, zamanı, mekânın karşısına onun olumsuz bütünleyeni olarak çıkarır.

Sermayenin **Devir Zamanı** (*Turnover Time*) için zamansal birim "yıl"dır. Devir zamanı dolaşım zamanı ve üretim zamanının toplamıdır.

2.2. Küçük Dolaşım

Ücret

(P-E)

(E-P)

2.3. Büyük Dolaşım

2.3.1. *Dolaysız Dolaşım*

Meta-Para-Meta Dolaşımı

(M-P-M)

2.3.2. *Dolaylı Dolaşım*

Para-Meta-Para Dolaşımı

(P-M-P)

2.4. Sermayenin Dolaşım Devreleri

2.4.1. *Para-Sermayenin Dolaşımı*: P-M…R…M'-P'

2.4.2. *Meta-Sermayenin Dolaşımı*: M'-P'-M…R…M

2.4.3. *Üretken Sermayenin Dolaşımı*: R…M'-P'-M…R

3. Toplumsal Artı-Zaman (*Khronosun Sınır Temsili*)

(*Social Surplus Time* [*Boundary Representation of chronos*])

3.1. Kullanılabilir Zaman

(*Disposable Time*)

(Özgür Zamanın 1. Negatif Belirlenimi)

Hiçkimsenin Zamanı

Emek-zamanı olmayan zamandır. Kullanılabilir zaman olarak serbest zaman, üretici güçlerin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, emek-gücünün üretkenliğinin artışıyla azalır; ancak emek-zamanının genelindeki bir azalma buna tekabül etmez. Sermayenin üretici güçleriyle sağladığı toplumsal artı-zaman üzerinden belirlenir.

Emeğin, üretim araçlarıyla ve teknolojiyle sentezlenmesiyle geliştirdiği üretkenliğin toplumsal olarak gerekli emek-zamanını düşürmesiyle açığa çıkar.

3.2. Boş Zaman

(*Leisure Time*)

(Özgür Zamanın 2. Negatif Belirlenimi)

Bazılarının Zamanı

Sadece mülkiyetle mümkün olan ve bu yüzden de burjuvaziye ait olan zamandır. Bu açıdan bakıldığında proleterin boş zamanı yoktur. Ona verilen serbest zamandır. Bu nokta proleterle kölenin ayrımında olduğu gibi çağdaş köle olarak proleterin belirleniminde de elzemdir.

3.3. Serbest Zaman

(*Free time*)

(Özgür Zamanın 3. Negatif Belirlenimi)

Herkesin Zamanı

İnsanın serbest gelişiminin yeridir.

Komünist topluma geçişte yeteneklerin gelişimi bakımından, komünist toplumun kendi zaman ekonomisinde ise insanın toplumsallaşması bakımından kritik rolleri vardır. Toplumsallaşmış insanlığın zamanıdır.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Tarihi/Yeri: 21.05.1985/İzmir
Lise: İzmir Atakent Anadolu Lisesi
Lisans: Gazi Üniversitesi Felsefe Öğretmenliği, 2003-2008
Yüksek Lisans: Ankara Üniversitesi DTCF, Felsefe 2009-2011
K.U. Leuven University, Philosophy, 2011
Akdeniz Üniversitesi, Felsefe, 2012
Doktora: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe (2016-2020)

Yabancı Dil Bilgileri:

İngilizce (Advanced)
Fransızca (Başlangıç)
Latince (Başlangıç)

Kitap Çevirileri:

1. Todd May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, Kolektif Kitap, İstanbul, Şubat 2017.
2. Alfred North Whitehead (Songül Köse'yle birlikte) *Doğa Kavramı*, Alfa Yayınları, İstanbul, Eylül 2017.
3. Andrew Pendakis vd., *Siyasalın Düzenekleri*, Dipnot Yayınları, Ankara, Kasım 2017.
4. Maurizio Lazzarato, *Marcel Duchamp ve İşin Reddi*, Kolektif Kitap, İstanbul, Ekim 2017.
5. Zainab Bahrani, *Babil'in Kadınları*, Ocak 2018
6. Manuel DeLanda, *Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbekleşme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık*, Ekim 2018
7. Alfred North Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, Öteki Yayınları, Mart 2018.
8. Erving Goffman, *Karşılaşmalar: Etkileşim Sosyolojisinde İki Çalışma*, Heretik Yayınları, Eylül 2018
9. Alfred North Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, Öteki Yayınları, Eylül 2018.
10. Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi*, Norgunk Yayınları, Eylül 2020.

Makale Çevirileri:

1. Corin Bruce'tan "Yeşil Anarşizm: Hiyerarşinin Feshine Doğru", Aporia Dergisi, sayı: 4, 2016.
2. A. Kiarina Kordela'dan "Spinoza'nın Biyopolitikası. Tözün Metalaştırılması ve Dünyevi Ölümsüzlük, *Biyopolitika I* içinde ed. Onur Kartal, Notabene Yayınevi, 2016.

3. Çetin Balanuye'den "Suda Çözünen Balık: Calvino ile Deleuze-Guattaryen Bir Deneyim, *Dışarıdan Düşünmek*, ed. Ömer Faruk, Chiviyazıları Yayınevi, 2016.
4. Todd May, Benjamin Noys, Saul Newman'dan "Jacques Ranciere İle Röportaj", Duvar Dergisi, 2013.
5. Hegel'den "Protagoras", Aporia Dergisi, 2013.
6. Karl Marx'tan "Grundrisse Genel Giriş", *Hayalet: Marx'ın Seçme Yazıları* içinde, Ayrıntı Yayınları, Şubat 2017.
7. Karl Marx'tan "Artı Değer Teorileri", *Hayalet: Marx'ın Seçme Yazıları içinde*, Ayrıntı Yayınları, Şubat 2017.
8. Richard Rorty'den "Söz-merkezciliğin İki Anlamı: Norris'e Yanıt," Alfa Yayınları, 2019.
9. Richard Rorty'den "De Man ve Amerikan Kültürel Solu," Alfa Yayınları 2019.
10.Yimiyahu Yovel'den "Nietzsche ve Spinoza: *Amor Fati* ve *Amor Dei*," Otonom Yayınları 2019.
11. Jean-Luc Nancy'den "Koşullar Olmadan Felsefe", Pasajlar, 2019.
12. Promise Li'den "Althusser'in Clinameni: Rastlantısal Materyalizm ve Devrimci Politika", 2019.

Kongre, Seminer ve Sempozyumlar:

1. Anlamın Mantığı Çalıştayı, Sunum Başlığı: "Pinokyo'nun Mantığı," Koç Üniversitesi Anamed, İstanbul, Ocak 2020.
2. VIII. Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu, Sunum Başlığı: "Kapitalizmde Değer-Zaman Özdeşliği," Ankara, Nisan 2019.
3. Marx: Hayal-et: İstanbul, Sunum Başlığı: "Marx'ın Politik Ekonomi Yazıları," Şubat 2017.
4. "Gilles Deleuze ve Biyopolitika," Kocaeli, Ocak 2017.
5. Kant: Şimdi ve Burada, Ankara, Nisan 2016. Sunum Başlığı: "Kant ve Ada: Haikate Jeolojik Bir Yaklaşım."
6. Yeniden Hegel, Ankara, Aralık 2014. Sunum Başlığı: "Tanınma Paradoksları."
7. I. Pratik Felsefe Günleri, Antalya, Mayıs 2013. Sunum Başlığı: "Narcissus ya da İktidarın Aynasında Hiç."
8. VIII. Karaburun Bilim Kongresi, İzmir, Eylül 2013. Sunum Başlığı: "Hiyerarşik Olmayan Bir Dayanışma Düşüncesine Doğru."
9. I. Akdeniz Language Studies, Antalya, Mayıs 2012. Title of Presentation: "Two-fold Role of Passion in Rousseau's Theory of First Language." ANTALYA, TÜRKIYE, 9-12 Mayıs 2012, vol.70, pp.1210-1215.
10. Şehir ve Felsefe: II. Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa, Ekim 2012. Sunum Başığı: "Kontrol Kentinden Rizomlara."
11. TÜFÖB, Diyarbakır, Mayıs 2008. Sunum Başlığı: "Militarist Büyüteçler Altında Özgürlüğü Düşünmek."
12. TÜFÖB, İstanbul, Nisan 2006. Sunum Başlığı: "Küçülen Dünya Karşısında İnsan."
13. "Öznellik ve Felsefe Öğrenimi", Felsefe ve Eğitim Sempozyumu, ANKARA, TÜRKİYE, 17-19 Kasım 2006, ss.148-149.

Yayımlanan Makaleler:

1. "Rasyonalite ve İktidar: Hukuk Felsefesinin Anahatları'nda Devlet ve Otonomi Sorunu," Baykuş, Şubat 2020.
2. "Order and Continuity in Aristotle: An Introduction to the Geneaology of Order," Ethos Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Diyalog, Ocak 2020.
3. "On the Analysis of Power and Subjectivity in Negri and Hardt," FLSF, Aralık 2019.
4. "Deleuze, Kant ve Ada: Hakikate Jeolojik Bir Yaklaşım," ViraVerita, Aralık 2019.
5. "Wit(h)ness of Dasein: Disclosure of Dasein in Heidegger's Being and Time," Ethos Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Diyalog, Temmuz 2019.
6. "Akıntıya Karşı Bir Yürek, Ben Daniel Blake," Kampfplatz, Nisan 2019.
7. "Marx ve Emeğin Zamansallığı: Clinamenden Özgür Zamana Bir Sorunsalın Taslağı," Öteki Baykuş, Aralık 2018.
8. "Pickpocket ya da El Altında Bir Dünya," Aporia Dergisi, 2017.
9. "Mülksüzlerin Mirası," Duvar Dergisi, ss.10-14, 2016.
10. "İle Ontolojisi: Örgütlü Varlığın Felsefesi İçin Dokuz Önerme," Aporia, ss.10-14, 2015.
11. "Pinokyo ve Beden," Aporia, ss.7-10, 2015.
12. "Geçit Yok!," Aporia, ss.52-52, 2015.
13. "Columbanus ve Formül," Aporia, ss.56-57, 2015.
14. "Varoluş Borcundan Sermayeye: Borcun Soykütüğü İçin Bir Deneme," Praksis, ss.179-200, 2015.
15. "Deleuze ve Diyalektiğin Radikal Eleştirisi," Ethos Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Diyalog, cilt.7, no.1309-1328, ss.84-107, 2014.
16. "Gerçeklik Anonim Bir Süreçtir: Whitehead Ontolojisinde Dinamizmin Kuruluşu Üzerine Bir İnceleme," FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), ss.197-214, 2014.
17. "Emmanuel Levinas ve Zaman," Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi, cilt.4, ss.71-81, 2014.
18. "Clinamen ya da Yaratıcı Sapma," Kampfplatz, cilt.3, ss.13-41, 2014.
19. "Başka Azınlık: Sayılabilir Olmayan Çokluk Üstüne Bir Deneme," Kampfplatz, cilt.2, no.978-605-4657-61-2, ss.67-90, 2013.
20. "Dayanışmanın Kozmolojisi: Whitehead ile Deneyimin Potansiyel Doğası Üstüne Bir Deneme," Ethos Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Diyalog, cilt.6, no.1309-1328, ss.124-148, 2013.
21. "Yasanın Ardında," Aporia, ss.15-19, 2013.
22. "Hiyerarşik Olmayan Bir Dayanışma Düşüncesine Doğru," Otonom, ss.14-21, 2013.
23. "Felsefi Soruşturmalar'da Oyun Kavramının Kuruluşu Üzerine Wittgenstein," Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi, cilt.2, ss.35-43, 2012.
24. "Rousseau'da Güç, Doğa ve Metafizik," ÖZNE Felsefe ve Bilim Yazıları, no.978-605-4639-32-8, ss.63-75, 2012.

25. “Hakikatin Büyüsünden Kurtulmak,” Altamira, ss.6-9, 2012.
26. “Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersiz-yurtsuzlaşması: Emir Sözcüklerden Tercihler Mantığına,” Posseible Düşünme Dergisi, cilt.1, no.2, ss.6-28, 2012.
27. “Borç Rejimleri ve Tufan,” Ahali Gazetesi, 2011.
28. “Anti-Psikiyatri ve Özgürlük II,” Ahali Gazetesi, 2010.
29. “Üstümdeki Yıldızlı Gökyüzü ve İçimdeki Prospektüs,” Ahali Gazetesi 2010.
30. “Anti-Psikiyatri ve Özgürlük I,” Ahali Gazetesi, 2009.
31. “Dostoyevski ve Modern İnsan Gerçeği,” Bibliotech-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, ss.45-46, 2008.
32. “Ceza ve Uyum,” Ahali Gazetesi, 2008.

Kitap Bölümü:

1. Çalcı, S. “Gilles Deleuze: Arzu Politikasından Dışsallığın Biyopolitikasına.” *Biyopolitika II*. Ed. Onur Kartal. Notabene Yayınları, Eylül 2016.
2. Çalcı, S. “Demosun Arzusu.” *Felsefe ve Devrim*. Ed. Senem Kurtar, Mustafa Demirtaş. Pinhan Yayınları, Eylül 2018.
3. Çalcı, S. “Sonsuz Küçüklerin Direnişi.” *Direnişin Mikropolitikası*. Ed. Mustafa Demirtaş. Pinhan Yayınları, Eylül 2019.

Tezler:

Yüksek Lisans: Gilles Deleuze ve Felix Guattari’de Arzu Ontolojisi ve Politika (2009-2012).

Doktora: Özgür Zaman: Karl Marx’ın Sermaye Analizinde Toplumsal Zamanın Örgütlenmesi ve Zamansal Özgürleşmenin İmkânları. (2016-2020)

Dergilerdeki Görevler:

Kampfplatz Dergisi, Yayın Kurulu Üyesi, 15.01.2014– Devam Ediyor
Baykuş Dergisi, Yayın Kurulu Üyesi, 10.10.2018– Devam Ediyor