DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Devrimin zamanı

Antonio Negri

İngilizceden çeviren: Yavuz Alogan

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ANTONIO NEGRI

1933 yılında İtalya'nın Padua kentinde doğdu. Yirmi üç yaşında, Alman tarihselciliği üzerine hazırladığı teziyle felsefe diploması aldı. 1957-1958 yılları arasında, Benedetto Croce Tarihsel Çalışmalar Enstitüsü'nde çalıştı ve 1959 yılında Hukuk Felsefesi profesörlüğü unvanını kazandı. 1967 yılına dek Padua Üniversitesi'nde asistan olarak görev yaptı ve aynı yıl Devlet Doktrinleri profesörü oldu.

Negri'nin yayıncılık faaliyeti, 1956'da Padua Üniversitesi'nin öğrenci temsilcileri dergisi olan *Il Bo*'nun direktörlüğüyle başladı. 1959'da İtalyan Sosyalist Partisi'nin yerel konseyine seçilen Negri, partinin Padua bölgesi yayın olan *Il Progresso Veneto* dergisinin yöneticiliğini yapmaya başladı. Hıristiyan Demokrat Parti'yle koalisyona girmesi üzerine Sosyalist Parti'den ayrıldı.

Bu dönemde yayımlanmaya başlayan, işçi sınıfının özerkliğine ağırlık veren bir dergi olan *Quaderni Rossi*'de yazılar yazdı. Negri bu yıllarda, bir felsefe dergisi olan *Aut-Aut* ve hukuk felsefesi üzerine makaleler yayımlayan *Critica del Dritto* gibi dergilere de katkıda bulundu.

Negri, 1973 yılında dağılacak olan Potere Operaio çevresinde, bu siyasal oluşumun en ünlü kuramcısı olarak ön plana çıktı. Autonomia hareketinin doğuşu bu döneme denk gelir. Padua'daki geniş bir ayaklanma üzerine suçlanan Negri, 1977 sonlarında bu suçlamalardan aklanıp Padua'ya döndü. 1978-79 yıllarında zamanının çoğunu Paris'te École Normale'de geçirdi.

Nisan 1979'da Milano'ya geri dönen Negri, Aldo Moro'nun Kızıl Tugaylar tarafından kaçırılıp öldürülmesi sonrasında açılan soruşturma çerçevesinde niteliği belirsiz suçlamalarla tutuklandı. Kızıl Tugaylar üyesi birçok insan daha önceleri Potere Operaio benzeri siyasal oluşumlarda yer almış olmakla birlikte, Negri'nin bu örgütle doğrudan bir ilişkisi yoktu.

Marx Beyond Marx yayımlanıp İtalya'da edebiyat dışı kitap listelerinde bir numaraya yerleştiğinde, Negri hapisteydi ve 1983 yılında Radikal Parti'nin yürüttüğü bir kampanya sonunda bu partinin listesinden İtalyan Parlamentosu'na seçilene dek dört buçuk yıl boyunca hapiste kaldı. Eylül 1983'te Bakanlar Kurulu'nun dokunulmazlığını kaldırmaya karar vermesiyle Negri İtalya'yı terk etti ve 1997 yılına dek yaşayacağı Fransa'ya geçti. 1 Temmuz 1997 günü devlet terörizminden kaynaklanan "kurşun yılları"na bir son vermek için İtalya'ya geri döndü.

Negri'nin İngilizce olarak yayımlanan kitapları: *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991; *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, New York: Autonomedia, 1991; *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge: Polity Press, 1989; *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects 1967-1983*. Londra: Red Notes, 1988; Michael Hardt ile birlikte *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994 [*Dionysos'un Emeği-Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev.: Ertuğrul Başer, İletişim Yay., 2003]; Félix Guattari ile birlikte: *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Allience*, New York: Semiotext(e), 1990; Michael Hardt ile birlikte *Empire*, Harvard University Press, 2000 [*İmparatorluk*, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2003]; yine Hardt ile *Multitude-War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, 2004 [*Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev.: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2004].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ayrıntı: 474
İnceleme dizisi: 209

Devrimin Zamanı
Antonio Negri

İngilizceden çeviren
Yavuz Alogan

Yayına hazırlayan
Çiçek Öztek

Çeviride kullanılan metin
Time for revolution, Continuum 2003
Tr. Matteo Mandarini

Kitabın özgün adı
La constituzione del tempo, Manifestolibri 1997
Kairòs, Alma Venus, Multido, Manifestolibri 2000

İngilizce basım The Continuum International Publishing Group, Inc ve Manifestolibri işbirliğiyle yapılmıştır.

© Antonio Negri, 2003

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım 2005
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-450-8

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Antonio Negri

Devrimin Zamanı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

— *İngilizceye çevirenin girişi* / Matteo Mandirini 9

Zamanın oluşumu
Sermayenin saatleri ve komünist özgürleşme

— Başlangıç 37

I. BİRİNCİ YER DEĞİŞTİRME:
BOYUNDURUK ALTINA ALINANIN ZAMANI 39
A. Ölçü olarak zaman ve üretken zaman 39
B. Totoloji ve bileşim 47
C. Bir antagonizm *umwelt*'i 54
D. Yer değiştirme, histerezis, asimetri, yenileme 61

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II. BİRİNCİ KURULUŞ: KOLEKTİF ZAMAN A 68
A. Çilecilik ve esriklik: Dolaşımın analitiği..... 68

III. BİRİNCİ KURULUŞ: KOLEKTİF ZAMAN B 77
A. Kriz: bir kolektif praksis fenomenolojisine doğru..... 77

IV. İKİNCİ KURULUŞ: ÜRETKEN ZAMAN A 89
A. Para, değer ve isimlendirme: Saat ve savaş arasında..... 89
B. Enerji: Uzamın yavaş yavaş kaybolması..... 96

V. İKİNCİ KURULUŞ: ÜRETKEN ZAMAN B 99
A. İşin ve üretken işbirliğinin reddi..... 99
B. İçsel zaman ve dışsal zaman..... 106

VI. ÜÇÜNCÜ KURULUŞ: KURUCU ZAMAN A 111
A. Devletin zor zamanı: Bildirişim ve meşrulaşma 111

VII. ÜÇÜNCÜ KURULUŞ: KURUCU ZAMAN B 122
A. Sınıf mücadelesi zamanı: Yeni kurumsallık 122
B. Çoğulculuk ve ikicilik: Mantıksal matrisler üzerine 130
C. Beden ve oluşum zamanı 134

VIII. İKİNCİ YER DEĞİŞTİRME: DEVRİMİN W ZAMANI..... 140
A. Proje ve ölüm: Şimdi-zaman (*Jetzt-Zeit*)..... 140
B. İçsel süreçler ve dışsal süreçler: Analitik ve felaket 149

IX. ÜÇÜNCÜ YER DEĞİŞTİRME: DEVRİMİN Y ZAMANI... 154
A. Zaman makinesi..... 154
B. Anayasa ve sınıf mücadelesi..... 157

— Sonsöz 162

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kairòs, Alma Venus, Multitudo
Kendim için dokuz ders

— Giriş 175

— KAIRÒS 185
Başlangıç 185
– Ortak isim 185
– Ölçülemez olan 199
– Maddeci alan 210

— ALMA VENUS 224
Başlangıç 224
– Ortak olan 224
– Yoksulluk 239
– Aşk 256

— MULTITUDO 273
Başlangıç 273
– Siyaset 273
– Canlı emek 284
– Karar 299

— Kaynakça 315
— Dizin 321

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TEŞEKKÜR

Continuum'dan Tristan Palmer ve Rowan Wilson'a bu proje sırasında gösterdikleri sabır ve yardımlarından ötürü teşekkür ederek başlamak isterim. Bir okur olarak paha biçilmez becerilere sahip olan Michael Hardt beni yüreklendirdiği için kendimi şanslı sayıyorum. Tek bir (yanlış çevrilmiş) sözcükten hareketle Hegel'e yapılan bir göndermenin izini sürdüğü için Stephen Houlgate'e çok şey borçluyum. Susan ve Francesco Mandarini bu projenin başından sonuna kadar vazgeçilmez bir destek sağladılar ve tavsiyelerde bulundular. Onlar olmasaydı bu proje gerçekleşemezdi. Sözdizimime ve bana karşı olağanüstü bir sabır ve sebat gösterdiği için Juliet Rufford'a teşekkür ederim. Bu giriş onun zorlu çalışması sayesinde çok daha anlaşılır hale geldi. Ayrıca bu kitaba bir biçimde katkıda bulunan, saatler süren tartışmalar için, Eliot Albert, Tariq Goddard ve Alberto Toscano'ya da teşekkür etmek isterim. Alberto Toscano bu girişin çeşitli taslakları üzerine tipik biçimde konunun özüne inen yorumlar yaptı, çeviri notları konusunda önerilerde bulundu.

Son olarak, bu iki metni bir araya getirmemi önerdiği için en çok Antonio Negri'ye minnettarım. Onun eserlerini okumak, çevirmek, onlar hakkında yazmak; ama daha çok onun entelektüel cömertliği ve bağlılığı bana çok şey kazandırdı.

Matteo Mandarini

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İngilizceye çevirenin girişi

Emek, yaşayan, biçim veren ateştir; şeylerin geçiciliği, onların zamansallığı, canlı zamanla oluşumudur.

(Karl Marx, *Grundrisse*)

Antonio Negri'nin İngilizceye çevrilen ve ilk kez burada bir araya getirilen iki metni, müthiş bir özetleme kapasitesi sergiler. 1976-81 döneminde kaleme alınan denemelerden derlenen *Macchina tempo*'nun (Negri 1982a) son bölümü olarak yayımlanan *The Constitution of Time* [Zamanın Oluşumu] (1981), Antonio Negri, yoldaşları ve çalışma arkadaşlarının on yılı aşkın bir süre içinde gerçekleştirdikleri teorik ve pratik çalışmanın en önemli noktasını temsil ederken, çözümü Negri'nin bir on yılını daha alacak olan üretken *aporia*ları[1] da sergiler. Negri'nin en son kitabı olan *Kairòs, Alma*

1. "Üretken *aporia*" ile belirli bir kavramsal kümenin içindeki belirli problemlerin çözümsüzlüğünün araştırmayı tıkamasını, ancak tam da bu tıkanma sayesinde yeni araştırma yollarının açılmasını ve bizatihi kavramsal kümenin yer değiştirmesini kastediyorum. Negri'nin deyişiyle, "Tıkanıkdığın gerilimi kırılır ve tıkanık-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Venus, Multitudo (2000a), yoğunlaşma bakımından onun daha önceki çalışmalarına denk düşer ve 1980'lerde ve 1990'larda *Zamanın Oluşumu*'nu izleyen çalışmanın sonuçlarını tek bir yoğun metin içinde bir araya getirir. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Negri'nin *Empire* [İmparatorluk]* üzerine çalışması sona erdikten sonra yazıldı; ancak bu metin daha sonra ortaklaşa yazılan çalışmada oluşturulan kavramsal kümede bir derinleşmeyi temsil eder.

Antonio Negri'nin İtalyanca yazıları zorluğuyla tanınır ve bu zorluk *Operaismo*[2] tartışmalarına genelde aşina olmayan okur için iki katına çıkar. *Il Movimento*'nun bastırılmasının ve 1970'lerin belli başlı teorisyenlerinden bazılarının pek çok yazısının (Negri'ninkiler dahil) ortadan kayboldu[3] 1980'lerin "karşıdevrim"inin

lığın zapt ettiği güç açığa çıkar." [Aporia: Zorluk. Zihin karışıklığı yaratan şey. Kuramsal bir konuda ortaya çıkan karşıt, çelişen düşüncelerin doğurduğu kuramsal zorluk.]

* Michael Hardt, Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev.: Abdullah Yılmaz, 5. basım, Ayrıntı Yay., 2003. Alıntılar bu çeviriden yapılacaktır.

2. *Operaismo*, işçi sınıfını kapitalizmin dinamik ancak özerk nüvesi olarak konumlandıran, özgül olarak İtalyan bir Marksizm çeşitlemesidir. Mario Tronti'nin yeni ufuklar açan *Operai e Capitale*'sinde (Turin, Einandi Editore, 1966) öne sürdüğü gibi, işçi *sınıfı* kapitalizmin hem içinde hem de ona karşı dolaysız biçimde işledikçe onu doğrudan (maddi olarak ve teorik olarak) eleştirdiği ayrıcalıklı bir eleştirel konumda yer alır. İşçi mücadelelerinin temel gelişmedeki merkeziliği, krizin çağdaş mücadelelerin ve işçi örgütlenmesinin ilerlemesiyle olgunlaştığı anlamına gelir. Bu hareketle derinlemesine ilgilenen Negri, siyasal olanın, üretim alanındaki somut mücadelelerden ayrı ve özerk hale gelmesinin aksine, "siyasal olanın *iktisadi* olanı tamamen özümleme ve onu *sadece* hâkimiyet kurallarını tayin ettiği ölçüde ayrı olarak tanımlama eğilimi gösterdiği"ni öne sürerek bir sonraki gelişmeyi –"siyasal olanın özerkliği"ni– reddetti. (A. Negri, "Twenty Theses on Marx", çev.: M. Hardt, S. Makdisi, C. Casarino ve R. E. Karl (der.), *Marxism Beyond Marxism* (New York, Routledge, 1996), s. 153) [Bkz. http://korotonomedya.net/chiapas/zapatur.html]. Negri'nin *Operaismo*'yla ilişkisi için bkz. Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* (Brighton, The Harvester Press, 1979), ss. 51-66; Yann Moulier'nin, A. Negri'nin *The Politics of Subversion*'una (çev. J. Newell, Oxford, Polity Press, 1989) yazdığı Giriş, ss. 1-44. Steve Wright'ın bilgi verici –Negri'ye bir ölçüde düşmanca olan– değerlendirmesi: *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism* (Londra, Pluto Press, 2002) ve Michael Hardt'ın 1990 tarihli tezi, "The Art of Organisation: Foundations of a Political Ontology in Gilles Deleuze and Antonio Negri" (http://www.duke.edu/~hardt/).

3. Ancak Manifestolibri ve DeriveApprodi gibi yayımcıların çabaları sayesinde, bu kitapların çoğu İtalya'daki yeni radikalleşmiş genç izleyicilerin eline geçmiştir. Bu izleyiciler, sömürü stratejileri ve *İmparatorluk*'taki kolektif eylem imkânları aracılığıyla düşünmeye önceki kuşağın yaptığı önemli katkıları bu metinlerde bulmuşlardır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ardından İtalyan yayın dünyasının neredeyse tam bir otosansür uygulaması bu durumu daha da ağırlaştırdı. Raniero Panzieri'nin *Lotte Operaie Nello Sviluppo Capitalistico*'sundan (1976b) ve Mario Tronti'nin ufuk açıcı *Operai e Capitale*'sinden (1966) seçilen parçalar, geç 1970'lerde ve erken 1980'lerde[4] sadece fazla bilinmeyen dergi ve derlemelerde olsa da İngilizceye çevrildi; ancak onların *il Movimento*'dan (o sırada hareketin pek çok üyesi ya cezaevinde ya da sürgündeydi) soyutlanması, daha geniş kapsamlı bir uluslararası tartışmanın ve toplumsal hareketin bileşenleri haline asla gelememeleri anlamına geliyordu. Son yıllarda, pek çok düşünür bu duruma çare bulmaya başlamıştır.[5] Ancak bu düşünürlerin ürettikleri eserler, hatta bizatihi *İmparatorluk* bile, İtalya'da *Il popolo di Seattle* olarak bilinen şeyin ve bu Amerikan kentinden, –şimdiye kadar– Cenova, Barselona ve Floransa'ya geçen yeni mücadeleler çevriminin oluşum halindeki küresel öznellikleriyle kesişmemiş olsaydı, akademi dışında etki yaratmayı başaramazdı.

Çevirmen dipnotlarında *Zamanın Oluşumu* hakkında okura daha fazla bilgi verdim (esas olarak Negri'nin kendi yazılarından hareketle). *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* bölümündeyse, dikkat çekici biçimde kendine yeterli olan bu metnin büyük ölçüde kendi başına konuşmasını sağladım. Metnin gelişimi, özerk bir mantıkla, kümülatif bir bileşimle yönlendirilir; bu metin, kendisini tekrar tekrar yıkan ve kuran geri besleme etkileri barındırır. Birinci, ikinci, üçüncü kurucu esastan n'inci esasa kadar. Çok fazla dipnot koymak, pek çok dışsal göndermenin yaptığı gibi, ancak bileşimin tu-

4. Raniero Panzieri için bkz. "The Capitalist Use of Machinery: Marx Versus the 'Objectivists'", çev. Q. Hoare, P. Slater (der.), *Outlines of a Critique of Technology* (Londra, Ink Links, 1980), ss. 44-68 ve "Surplus Value and Planning: Notes on the Reading of Capital", çev. J. Bees, CSE (der.), *The Labour Process and Class Strategies* içinde (Londra, Stage 1, 1976), ss. 4-25. Mario Tronti için bkz. "Social Capital", *Telos*, 17 (güz 1973), ss. 98-121 ve "The Strategy of the Refusal", Red Notes (der.), *Working Class Autonomy and the Crisis: Italian Marxist Texts of the Theory and Practice of Class Movement: 1964-79* içinde (Londra, Red Notes and CSE Books, 1979), ss. 7-21.

5. Örnek olarak bkz. Robert Lumley, *States of Emergency. Cultures of Revolt in Italy from 1968 to 1978* (Londra, Verso, 1994); P. Virno ve M. Hardt (der.), *Radical Thought in Italy* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996); Wright, *Storming Heaven*. Antonio Negri'nin 1990'lardan bugüne yazdığı çok sayıda kitabının da bu bağlama yerleştirilmesi gerekir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tarlılığını bozardı. Öte yandan, *Zamanın Oluşumu*'na pek çok alıntı ve referans serpiştirilmiştir. Cezaevinde bulunduğu sırada Antonio Negri herhangi bir zamanda edinmesine izin verilen sınırlı sayıda kitaptan yaptığı alıntı ve referansları defterlere kaydediyordu. 1997 tarihli Giriş'te (burada Sonsöz olarak yeniden basıldı) hatırlattığı gibi, bu defterlerin pek çoğu, "Ödlek ve cahil bir cezaevi gardiyan sürüsünün kindarlığından başka hiçbir sebep olmaksızın, zalimlerin sidiği ve ateşiyle imha edildi." Onun ve benim bütün çabalarımıza rağmen, bu referansları bulmak imkânsız olmuştur. Bu nedenle kaynakça neredeyse bütünüyle bellek gücüyle ve tahmini olarak oluşturulmuştur.

1981'de Antonio Negri neredeyse iki yıldır hakkında hüküm verilmeksizin cezaevinde tutuluyordu. Radikal Parti üyesi olarak parlamentoya seçilmesinden önce iki yıl daha orada kalacak, Vekiller Meclisi parlamenter dokunulmazlığını kaldırdıktan sonra sürgün olarak Paris'e kaçacaktı. Kendisini bir kez daha iki yıl kalmak üzere bir İtalyan cezaevinde bulduğu zaman (1999)[6] Negri'nin *Kairòs*'taki ironik sözleriyle, "yeniden erdem eğitimine aylaklık yoluyla ulaşılan" bu özel koşullar belki de önceki yıllarda üstesinden gelinen teorik ve pratik çalışmayı değerlendirmek için en uygun vesileyi oluşturdu. İki ayrı cezaevi; iki ayrı kitap.

Ancak bu metinleri birbirine bağlayan sadece yazma koşulları değildir; bu kitabı keyfi bir derlemenin ötesine geçiren de, bu iki metinde ortak olan özetleme gücü, olağanüstü sıkıştırma ve yoğun geçen önceki yılları anlamlandırma arzusundan öte bir şeydir. Bu şey, Negri'nin düşüncesinin gelişimini –sadece sürgün yıllarında geliştirdiği düşünceyi değil, Michael Hardt'la ortaklaşa yaptığı çalışmayı da– anlamak ve Negri'nin teorik emeğinin kalıcı kaygısını ifade eden, kapitalist birikimin yeni *Emperyal* biçimleri karşısında kolektif eylemin yeni imkânlarını kavramak için vazgeçilmez malzeme sağlar. O halde, birlikte ele alındığında bu metinler, *Marx Be-*

6. Negri'nin 1997'de İtalya'ya ve cezaevine dönmesinin nedenlerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. A. Negri, *Exil* (Paris, Editions Mille et une Nuits, 1998). " 'Yol gösterme yılları'nın sonuna ve hâlâ cezaevinde ya da sürgünde olan bütün yoldaşların serbest kalma zorunluluğuna işaret etmek için dönüyorum." (s. 67– Fransızcadan çevirdim)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yond Marx'tan (1979) *İmparatorluk*'a (2000), proleter özdeğerlemeden, işbirliği halindeki çokluk künelenmelerine kadar Negri'nin düşünce çizgisini açıklar. İkisini birbirine bağlayan kırmızı iplik, bu derlemenin başlığının da gösterdiği gibi, zamansallığın ipliğidir.

I

Burada çevrilen iki metni bir bağlama oturtmak için *İmparatorluk*'u kısaca değerlendirmek gerekir. *İmparatorluk*'un ortaya koyduğu, geniş çapta tartışılan teorik sentez, 1990'ların ortasında ortaya çıkan yeni militanlık çağında ifade edilen iyimserliği "akıtmayı" ve ona akılcı bir ifade kazandırmayı başarmış, böylece "tarihin sonu"nu savunanların kısa süreli zafer duygusunu isabetli biçimde sona erdirmiştir. *Operaismo*'nun temel ilkelerinden bazılarını tekrar ele alan Hardt ve Negri, XX. yüzyılın son çeyreğinde sermayenin, önceki birikim rejimini parçalamış olan işçi ve antikolonyal mücadeleleri kırmak için yeniden yapılanmak zorunda kaldığını öne sürerler. Hardt ve Negri'nin, "İmparatorluk"un antagonist öznesi olan çokluğun gücüne ilişkin değerlendirmelerinde belirttikleri gibi, "İmparatorluğun eylemi etkin olduğu" zaman "bunun nedeni kendi kuvvetinden çok emperyal iktidar karşısında çokluğun direnişinin geri tepmesiyle eylemin ivme kazanmasıdır" (Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 366). Böylece sermayenin, küreselleşmede vücut bulduğu öne sürülen o çok övülen zaferi, sermayenin sağlığının ve yaratıcılığının bir belirtisi değil, daha çok artık ulus devletin içinde denetlenemeyen mücadelelerin sonucudur. Sermayenin bu türden mücadelelere gösterdiği tepki, üretimi merkezsizleştirmek, işçilerin (göreli) ve sermayenin hareketliliğini artırmaktı; ancak bunun doğal sonucu, ulus devletin artık onu aşan akışları denetleyememesi oldu. Ne var ki, ulus devletin egemen gücünün göreli zayıflamasıyla birlikte egemenlik aslında ortadan kalkmamış, sadece biçim değiştirmiştir; siyasal denetimler, devlet işlevleri ve düzenleme devam ediyor. İmparatorluk, Hardt ve Negri'nin küreselleşmenin siyasal biçimine verdikleri isimdir. Can alıcı nokta şudur: Burada söz

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

konusu olan, yeni bir emperyalizmin (belki de ABD temelinde) oluşması değildir. Hardt'ın İtalyan gazetesi *Il Manifesto*'ya verdiği bir röportajda[7] belirttiği gibi, emperyalizm "Avrupa uluslarının egemenliğinin gerçekten kendi sınırlarının ötesine geçen bir uzantısını oluşturur," ve karmaşık bir içsel ve dışsal diyalektikle[8] nitelendirilir. Öte yandan, İmparatorluk nosyonuyla Hardt ve Negri radikal bir paradigma değişikliğinin ana hatlarını ortaya koyarlar. Kitabın eksenini oluşturan bir bölümde ("Emperyal Egemenlik", ss. 198-216) öne sürdükleri gibi, "emperyal dünyaya geçişte [...] artık bu sınır çizgileri kalmamıştır" (a.g.y., s. 198). Başka deyişle İmparatorluk'un hiçbir merkezi ve hiçbir sınırı yoktur. Daha ziyade o, bütün küreyi giderek kapsayan kuralın merkezsizleştirilmiş ve yersizyurtsuzlaştırılmış bir aygıtıdır (a.g.y., s. 18).

İmparatorluk'un oluşumu, Polybios'un Roma İmparatorluğu tartışmasında (1979) söz ettiği başlıca üç yönetim biçiminin –monarşi, aristokrasi ve demokrasi– bir araya getirildiği karma bir modelle anlaşılır. Bunların günümüzdeki modern ardılları, International Monetary Fund [Uluslararası Para Fonu] (IMF), World Bank [Dünya Bankası], World Trade Organization [Dünya Ticaret Örgütü] (WTO), NATO (monarşi); ulusötesi sermaye (aristokrasi); ulus devletler ve sivil toplum kuruluşları (NGO'lar) (demokrasi) tarafından temsil edilir. Bu model metaforik olarak anlaşılmamalıdır; bu kurumlarla bu yönetim biçimleri resmen örtüşür. Küresel oluşumun bu şekilde anlaşılması İktidar'ın hatları ve işleyişine ilişkin yumuşatılmış ve tekanlamlı olmayan bir anlayışa olanak tanır.[9] Bu

7. M. Hardt, "Un leviatano descritto fuor di metafora", *Il Manifesto*, 28 Eylül 2000 ve M. Hardt ve A. Negri, *İmparatorluk*, s. 18.

8. İçsel ve dışsal ile İmparatorluk'taki ayrımın çöküşü arasındaki diyalektiğe ilişkin tartışma için bkz. *Empire*, s. 183-90. Ayrıca bkz. Michael Hardt ve Thomas Dunn söyleşisi, "Sovereignty, Multitudes, Absolute Democracy", *Theory and Event*, 4:3 (2000).

9. Negri, *The Savage Anomaly*'de (çev. M. Hardt, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1991) *potere* ile *potenza* arasında önemli bir ayrım yapar. Bu ayrımı Spinoza'nın *potestas* ile *potentia* arasında yaptığı ve filozofun eserlerinin İngilizce çevirisinde atlanan ayrımdan türetir. Michael Hardt'ın, Antonio Negri'nin *The Savage Anomaly* çevirisinde bu iki terimi sırasıyla "İktidar" ve "İktidar" olarak ifade edişini benimsedim. Bu ayrım hem siyasal hem de ontolojiktir: *potere* (İktidar) merkezileşmiş aşkın bir komuta gücünü ifade ederken, *potenza* (İktidar) ol-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

küresel yasal oluşum maddi oluşumdaki değişikliklere işaret eder. Başka deyişle, o kapitalist ilişkilerin "toplumsal üretim ve yeniden üretimin bütün veçhelerini, bütün yaşam alanlarını kuşatacak şekilde" genişletilmekte olduğunu varsayar (Hardt ve Negri *İmparatorluk*, s. 288).[10] Bu kuşatıcı boyunduruk, İmparatorluk'ta artık bir dış tarafın olmadığı iddiasını gerekçelendiren maddi koşulları ifade eder. Sermaye toplumsal hayatın tamamını boyunduruk altına alır ve oluşum halindeki yasal yapı ilişkileri küresel düzeyde gözetip denetleyerek ve düzenleyerek süreci korur.

"Emperyal komutanın genel aygıtı" üç ayrı uğraktan ya da Hardt ve Negri'nin "İmparatorluğun üçlü buyruğu" dedikleri şeyden ibarettir (a.g.y., s. 211-12). İlk unsur, "İmparatorluk'un yüce gönüllü, liberal yüzü"dür (a.g.y., s. 211). Herkes hoş karşılanır ve "ırk, inanç, renk, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve diğerlerine bakılmaksızın onun sınırları içinde" yer alır. İmparatorluk farklılıkları formel olarak bir yana bırakarak olası çatışma alanının büyük kısmını etkisiz hale getirmeye çalışır. İkincisi diferansiyel uğraktır; doğal ya da biyolojik olmaktan çok kültürel ve olumsal olduğu ve böylece dışlayıcı olmadığı düşünülen farklılıklar "barışçıl bölgesel kimliklerin bir kuvveti" olarak savunulur (a.g.y., s. 213). Son olarak, "bu farklılıkların genel komuta ekonomisi içinde yönetimine ve hiyerarşikleştirilmesi"ne sıra gelir. Artık bölme ve fethetme yoktur, "İmparatorluk, en azından, bölünme yaratmak yerine var olan ya da potansiyel farklılıkları tanır, onları kutlar ve genel bir komuta ekonomisi içinde düzenler" (a.g.y., s. 214).

---

dukça içkin ve yerel kurucu güçleri belirtir. Bu ayrıma ilişkin özlü bir değerlendirme için bkz. *The Savage Anomaly*'ye Giriş. Bu terminolojik ayrım, *İmparatorluk*'ta muhafaza edilmemiştir, halbuki kavramsal ayrım edilmiştir.

10. Negri ve Hardt, Foucault'nun değişen İktidar biçimleri çözümlemesini benimserler, ancak bunu gerçek boyunduruk ya da postmodernite dünyasına yerleştirerek yaparlar. Onlar İktidarın, bizatihi hayatı kendi nesnesi haline getiren ve bizatihi hayat düzeyinde işleyen bir *biyoiktidar* haline getirmek üzere tam bir değişimden geçtiğini öne sürerler. "Gerçek boyunduruk" sorunu *Zamanın Oluşumu*'na ilişkin aşağıdaki II. Kısım'da yer alan tartışmada daha geniş biçimde ele alınacaktır. Hardt ve Negri *İmparatorluk*'ta gerçek boyunduruğu şu şekilde özetlerler: "Toplumsal ilişkiler, toplumsal üretim ile ekonomik üretim arasında herhangi bir dışsallığı imkânsız hale getirerek üretim ilişkilerini tümden sarmıştır." (s. 223)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ancak Negri ve Hardt, İmparatorluk'un pekiştirilmesine yönelen sürecin bütünleştirici doğasının umutsuzluğa sebep olmaması gerektiğinde ısrar ederler. Roma'da La Sapienza Üniversitesi'nde sunduğu bir makalede Negri, bunun "lanet biçimde pozitif" olduğunu, "bir özgürlük belirtisi, ulus devletin cehennemi kafesini kıran tarihsel süreçlere ilişkin zorun bir belirtisi" olduğunu iddia edecek kadar ileri gitti.[11] Zira bir taraftan, işçi mücadeleleri, önceki –ulus devlet temelindeki– birikim rejimine son verir[12] ve böylelikle onların ontolojik ve yaratıcı gücünü açığa vurur; öte yandan, *İmparatorluk*'un öteki öznesi olarak çokluğun oluşumuna işaret eden, tam da egemenlik biçimindeki paradigma değişikliğidir. Bu özne,

> mutlak pozitif bir kuvvet olarak, hâkim gücü alternatifi olarak ortaya çıktığı soyut ve boş bir birleşmeye iten bir güç olarak işlev görür [...] İmparatorluk yalnızca çokluğun hayat damarlarını kurutan bir kapandır; ya da Marx'ın söyleyebileceği gibi, ancak canlıların kanını emerek hayatını sürdürebilen, ölü emeğin biriktirilmesinden beslenen bir vampir rejimidir.
>
> (Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 85, 86)[13]

"Çokluk" *İmparatorluk*'un eksen niteliğinde önemli bir nosyonudur; aynı zamanda yeterince kuramsallaştırılmamış olması üzücüdür.* 2001'de Londra'da sunulan "The Politics of Multitude" başlıklı bir makalede[14] Hardt çokluk kavramının önceki ortak çalışma-

11. Bu kısa makalenin İtalyanca bir kopyası ("Impero, moltitudini, esodo") için bkz. http://www.sherwood.it

12. Bu Giriş'in II. Kısmı'nda tartışılacağı gibi, Gerek Negri gerekse Hardt egemen ulus devlet çağına ilişkin her türlü nostaljiye karşı uyarıda bulunur. "Bizatihi devlet [...] kendi temelinde bir hâkimiyet aygıtıdır" (Hardt, "Sovereignty, Multitudes, Absolute Democracy"); bu arada Negri, "Auschwitz fırınları"nın ulus devlet ideolojisinin zorunlu sonucu olduğunu söylerken daha da lanetleyicidir (bkz. La Sapienza'da sunduğu makale: http://www.sherwood.it)

13. Çok önemli bir nosyon olan "zorla ele geçirme aygıtı" konusunda bkz. G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. B. Massumi (Londra, Athlone Press, 1988), ss. 424-73.

* Yazarlar 2004 tarihinde bu kavramı tartıştıkları bir kitapyayımladılar: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Putnam, 204. Türkçe çevirisi için bkz. *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev.: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2004. (y.h.n.)

14. Michael Hardt bu makaleyi *Radical Philosophy* konferansında sundu. Bkz. "Look. No Hands! Political Forms of Global Modernity", Londra, Birkbeck Colle-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

da "şiirsel bir düzey"de bırakıldığını söyledi. En azından *İmparatorluk* söz konusu olduğunda böyle bir nitelendirmeye karşı çıkmak zor olurdu. Çokluk kavramının önemli ve belki de ilk anda fark edilmeyen, sadece "şiirsel" çokluk anlayışını yararlı biçimde düzelten özelliği, onun sınıfsal içeriğidir. Ne var ki, sınıf ayrımları verili değildir; sınıf ayrımları daima bir mücadelenin sonucudur. Bu da sınıfın siyasal bir kavram olduğu anlamına gelir. Hardt siyasal olarak belirlenmiş bir başka kavram olarak ırk örneğini ele alır. Mesela, Jean-Paul Sartre'a göre, Yahudi'yi üreten Yahudi karşıtlığıdır (herhangi bir öz ya da doğa değil). Ancak bu yetersizdir, çünkü özneyi belirlenimin pasif bir alıcısı halinde bırakarak İktidar'a kurucu güç sağlar gibidir. Daha doğrusu, "ırk, kolektif direniş eylemleri aracılığıyla ortaya çıkar" (Hardt 2001). Hardt şöyle devam eder: "Sınıf aynı şekilde kolektif direniş eylemleri aracılığıyla oluşturulur" ve "sadece bir ampirik farklılıklar kataloğu" aracılığıyla değil, "iktidara karşı yapılan kolektif direniş çizgileriyle" araştırılmalıdır, der. Bu direniş tepkisel değildir, "tamamen pozitiftir" (Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, ss. 367-68), yani kurucudur. Çokluğu [multitude] tözel bir çoğulluk [multiplicity] olarak anlamak gerekir. Çoğulluğun belki de başlıca kuramcıları olan Deleuze ve Guattari, bu kavramın,

> "çok ile tek arasındaki soyut karşıtlıktan kurtulmak, diyalektikten kurtulmak, çokluğu saf haliyle kavramayı başarmak, ona henüz oluşmamış bir Birlik'in ya da Bütünlük'ün organik bir unsuru olarak davranmaktan vazgeçmek için yaratıldığı"nı öne sürerler.
>
> (Deleuze ve Guattari, 1988, s. 32)

Bir çoğulluk olarak anlaşılan çokluk diğer şeylerin yanı sıra çokluğu, çok'un Devlet'in birliği altında sınıflandırıldığı "halk" nosyonundan ayırmaya hizmet eder.[15]

---

ge, 27 Ekim 2001. Bu makalenin bir kopyasını bana verdiği için kendisine teşekkür borçluyum.

15. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin geliştirdikleri çeşitlilikler teorisi çokluğun içkin örgütlenmesini araştırmak bakımından temel önemdedir. Felsefe –ve siyaset– çok'u ya kaotik olarak ya da birliğe tâbi kılarak düzene sokulmuş biçimde anlama eğilimindeyken ("Her ulus çokluğu bir halk haline getirmek zorundadır",

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bununla birlikte, çokluk nosyonu toplumsal veya sosyolojik bakımlardan görece belirlenmemiş kalmaya devam eder. Yeterli bir çokluk nosyonuna ancak işçi sınıfının sınıfsal bileşiminin dönüştürülmesine ilişkin bir araştırma aracılığıyla ulaşılabileceğini öne sürüyorum. Bunu yapmak için, Negri'nin 1970'lerde ve 1980'lerde incelediği *toplumsal* ya da *toplumsallaşmış işçi* eklemlenmelerine nüfuz etmek zorunludur.[16] Aslında, ikisini birleştirme riski pahasına, toplumsal işçinin bileşimini belirlemenin, çokluğun bileşimini belirlemenin koşulu olduğunu öne sürüyorum.[17] Bunu görmek için, II. Kısım'ın sonunda bu soruna dönmeden önce, Negri'nin *Zamanın Oluşumu*'na dönmemiz gerekecektir.

II

Zamanın Oluşumu, 1968-9'da başlayan, Devlet aygıtları tarafından tamamen ezilmiş olan uzun mücadeleler dalgasının ardından yazıldı. Başka yerlerde verilen öğrenci ve işçi mücadeleleri daha kısa soluklu oldu, ancak bunlar pek çok Batı demokrasisinin kültürel ve siyasal arenasına önemli yeni güçler kazandırdı (bu kazanımlardan bazılarının parti sistemine iliştirilmesinin neden olduğu bozulmalar

---

Hardt ve Negri 2000, s. 103), çeşitlilikler teorisi bir örgütlenme biçimini çok'a içkin olarak anlayarak bu ikiliği yıkmayı amaçlar.

16. Bkz. Antonio Negri'nin aşağıdaki çalışmaları. "Archaeology and Project: The Mass Worker and the Social Worker" (1982), *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects 1967-1983* içinde (Londra, Red Notes, 1988) ss. 199-228; "Twenty Theses on Marx", özellikle ss. 154-6; "From Mass Worker to Socialised Worker", *The Politics of Subversion*, çev. J. Newell (Oxford, Polity Press, 1989), ss. 75-88. Aşağıda, II. Kısım'da bu nosyona döneceğim.

17. "Sınıf bileşimi" nosyonu *Operaismo* çözümlemelerinin merkezidir. Bu nosyonun özü, üretimin aldığı biçim ile mücadele biçiminin sıkı biçimde iç içe geçmiş olması ve ancak birbiriyle ilişkili olarak ifade bulacağıdır. Bu, sınıf bileşiminin işçi sınıfının niteliksel yönlerinin esas belirleyicisi olduğu anlamına gelir. Sınıf bileşimi teknik ve siyasal olmak üzere iki unsurdan oluşur. Birincisi sermayenin dayattığı sömürünün koşullarınca belirlenir: İşçilerin üretim süreci ve sınıfın yeniden üretim biçimi (örneğin ücret sistemleri, aile yapıları vb.) içinde bir araya getirilme tarzı. Siyasal sınıf bileşimi, öte yandan, sömürünün "nesnel" koşullarının sınıf tarafından "öznel olarak" nasıl edinildiği ve sınıfın bu koşullara karşı nasıl yönlendirildiğiyle belirlenir. *Operaismo* içinde sınıf bileşimi nosyonununa ilişkin yeni bir tarih araştırması için bkz. Wright'ın *Storming Heaven*'ı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ne olursa olsun). İtalya'da Devlet'in gösterdiği tepki acımasız bir baskı şeklinde olmuştu. *Il Movimento* Devlet'in askeri gücü tarafından yenilgiye uğratıldı,[18] ancak Devlet'in gösterdiği tepkinin yoğunluğu bu yıllarda işçi sınıfının sınıfsal bileşiminin değişen biçimlerini saptamakla uğraşan Negri'nin, diğer kuramcıların ve militanların öne sürdükleri tezleri doğruladı. Yeni bir toplumsal özne hegemonik olma sürecindeydi. Bu özne, kalifiye olmayan *kitlesel işçi*nin geleneksel Fordist-Taylorist fabrika temelinde oynadığı rolü değiştirmiş ve fabrika disiplinini ve fabrikadaki sendika temsilcilerinin aracılığını reddetmişti. Bu yeni özne, toplumsal ya da toplumsallaşmış işçi olarak bilinmeye başladı.

Raniero Panzieri ve Mario Tronti'nin *Operaismo*'nun kuruluş metinlerinde, geç 1950'ler ve 1960'larda kitlesel işçinin sınıf bileşimine ilişkin çözümlemeleri, Marx'ın "gerçek boyunduruk" ve "*Ortak Akıl*" değerlendirmesine uygun biçimde,[19] toplumun bütü-

18. Bu, kuşkusuz, aşırı bir basitleştirmedir. Aslında bu sonuca katkıda bulunan pek çok sebep vardı: Parlamento dışındaki Sol'un içindeki bölünmeler; İtalyan Komünist Partisi'nin (İKP) merkez sol hükümeti, *Il Movimento*'ya karşı destekleme ve işyeri içindeki mücadeleleri resmi sendikalarla denetleme kararı (her ikisi de işçi sınıfını ulusal servet üretimine kilitlemek için tasarlandı); ve kapitalizmin Fordist-Keynesçi birikim modelinden uzaklaştırılarak yeniden yapılandırılması (bu konu aşağıda ele alınacak). 1960'ların ve 1970'lerin parlamento dışı Sol'unun tarihindeki başlıca aktörlerden bazılarının bu döneme ilişkin yazdıkları iki değerlendirme (1968-81 ve 1977-94/5) için bkz. "Appendix: A Future History", Virno ve Hardt, *Radical Thought in Italy*, ss. 224-59.

19. Kapitalizmin, sermayenin emeği ve üretimi sömürdüğü ve onu prekapitalist (ve görece bağımsız) biçimde bulduğu erken bir gelişim aşamasını ifade eden "formel boyunduruk"un aksine, gerçek boyunduruk, üretim sürecinin bizatihi sermaye tarafından dönüştürülmesini ifade eder. Yani, üretim sürecinin içinde gerçekleştiği işbirliği biçimi doğrudan doğruya sermaye tarafından, örnek vermek gerekirse, üretimi makinenin mantığına tâbi kılarak yönetilir. "*Emek sürecinin ve onun aktüel koşullarının doğası*" (K. Marx, *Capital*, C. 1, çev. B. Fowkes (Londra, Penguin, 1990), ss. 1034-5) [*Kapital, Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, Cilt 1, çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları] kapitalist birikimin acil gereklerine tâbidir ve onun tarafından örgütlenir. Öte yandan *Ortak Akıl* en iyi şekilde üretken işbirliği biçiminin ya da daha kesin olarak toplumsal ve üretici gelişmenin belirli bir düzeyindeki bilimlerin, becerilerin, tekniklerin ve bilgilerin bütün türlerinin sabit sermaye (ya da makine) içinde cisimleşmesi olarak anlaşılır. Yer darlığı, gerçek boyunduruk ile ortak akıl arasındaki karmaşık eklemlenmeleri ve kesişmeleri burada ele almamıza izin vermiyor. *Operaismo* ve Negri'yle ilişkili olarak bu soruna dair yakın tarihli bir tartışma için bkz. N. Thoburn, "Autonomous Production? On Negri's 'New Synthesis'", *Theory, Culture and Society* içinde, 18:5 (2001), ss. 75-96. "Gerçek boyunduruk" üzerine daha ileri düzeyde bir okuma için bkz.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantoy.org

nünün bizatihi sermaye tarafından bütünleştirilmekte ve üretilip yeniden üretilmekte olduğunu öne sürdü. Kitlesel işçinin sınıf bileşimi büyük ölçüde hâlâ doğrudan üretim süreci içindeki teknik koşullar tarafından belirleniyordu. Ne var ki, Fordizmin Keynesçi düzenleyici mekanizmalara dayanması, kitlesel işçinin fabrika duvarlarının çok ötesine uzanan, siyasal olarak belirlenmiş bu mekanizmadan bağımsız olarak anlaşılamayacağı anlamına geliyordu. Keynesçilik, ücretlerin düzenlenmesiyle tüketimi, üretimin ve yeniden üretimin ayrılmaz bir parçası haline getirdi. Böylece Devlet, tüketimi giderek üretken hale getirerek doğrudan iktisadi bir işlevi yerine getirdi.[20] Fordist fabrikanın ve dolayısıyla kitlesel işçinin hegemonyasını kıran üretimin yeniden örgütlenmesi, "çatışma alanı fabrikadan emek piyasasının kapsamlı mekanizmalarına, kamu harcamalarına, proletaryanın ve genç insanların çoğalmasına ve gelirin işin karşılığı olarak yapılan ödemeden bağımsız olarak dağıtılmasına doğru genişlemeye başladı." ("Do You Remember Revolution?", Virno ve Hardt 1996, s. 230.) Toplumsallaşmış işçinin ortaya çıkışıyla birlikte, sınıf bileşimi artık fabrika üretiminin dolaysız süreci içinde işçilerin oynadıkları rolle belirlenemiyordu. Marx'ın bir yüzyıl önce öne sürdüğü gibi, sermayenin işçi mücadelelerine –bu örnekte oluşum halindeki kitlesel işçinin mücadelelerine– tepkisi, kendi faaliyetlerini, "dolaysız, *üretken emek* kavramı" altında giderek artan sayıda emek tipleri oluşturmak üzere yeniden yapılandırmaya yönelik olacaktır. "[Üretken emeği gerçekleştirenler] üretken emekçiler, doğrudan doğruya sermaye tarafından sömürülen, onun üretim ve büyüme sürecine *tâbi olan* işçiler olarak sınıflandırılır-

---

K. Marx, "Results of the Immediate Process of Production", *Kapital*, C. 1'e ek; "Ortak Akıl" konusunda bkz. "Fragment on Machines", K. Marx'ın *Grundrisse*'si içinde, çev. M. Nicolaus (Londra, Pelican, 1973), ss. 690-712 [*Grundrisse / Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, çev.: Arif Gelen, Sol Yay., 1999]. Negri'nin *The Politics of Subversion*'una Ek bu çalışmaların ikisinden de yararlı bir seçme içerir. Çeşitli "Fragman" okumalarının tarihine ilişkin kısa ancak keskin bir değerlendirme için bkz. Paolo Virno'nun "Notes on the 'General Intellect'"i, S. Makdisi vd., *Marxism Beyond Marxism* içinde, ss. 265-72.

20. Bkz. Negri, "Keynes and the Capitalist Theory of the State", M. Hardt ve A. Negri, *The Labor of Dionysus* içinde (Mineapolis, University of Minnesota Press, 1994), ss. 24-51. [M. Hardt ve A. Negri, *Dionysos'un Emeği Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev.: Ertuğrul Başer, İletişim Yay., 2003.]

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lar." (Marx 1990, s. 1040). Sömürü alanının toplumsal alana geçecek şekilde genişlemesini sağlayan koşullar bunlardı. 1970'lerin İtalya'sında, daha geç *Operaismo*'nun toplumsal bağlamı ve çözümlemelerinin öncelikli hedefi, toplumsal ya da toplumsallaşmış işçinin harcadığı emeğin daha da toplumsal ve kooperatif olduğunu ve özgül olarak hareketliliğiyle, soyutluğuyla, maddi olmayan ve entelektüel doğasıyla tanımlandığını giderek açığa çıkardı:[21] "Kendi mücadelelerinde yeni üretim süreçleri ile iletişim biçimleri arasındaki artan özdeşliği yansıtan ya da bu özdeşliğin gerçekleşeceğini uman yeni toplumsal özneler, örnek vermek gerekirse, bilgisayarlı üretime geçen fabrikanın ve ileri düzeydeki üçüncü sektörün yeni gerçekliğiyle temsil edildi." ("Do You Remember Revolution?", Virno ve Hardt 1996, s. 234.) Böylece, emeğin artık fabrika rejiminin oluşturduğu disiplin içinde ve bu disiplin aracılığıyla belirlenmediği aşikâr hale geldi.[22] Ancak bu, işçi sınıfı öznelliğinin artık dolaysız biçimde sermaye tarafından belirlenmediğini ve işbirliğinin sermaye tarafından emeğe dışarıdan getirilen bir şey değil, bizatihi emeğin içinde yer aldığını gösteriyordu: "Ortaklık bizatihi emek faaliyetine tam anlamıyla içkindir." (Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 306.) Sermaye'nin yeniden yapılandırma operasyonu sömürüyü toplumsal bütünlüğü kapsayacak şekilde genişleterek, bu yeni, karmaşık, toplumsallaşmış, kooperatif emeği gittikçe artan sayılarda kendi hâkimiyeti altına almayı hedefledi. Sömürü bu noktada, "toplumsal işbirliği biçiminin ve ürününün gasp edilmesi" ha-

21. Maurizio Lazzarato'nun "Immaterial Labor"u, (Virno ve Hardt, *Radical Thought in Italy*, ss. 133-47) postfordizmde geçen emek sürecindeki öznenin çözümlenmesine önemli bir katkıdır.

22. En ileri kapitalist ekonomilerin pek çoğunda hizmet sektörünün imalat sektörü üzerindeki hâkimiyeti, üretim ve yeniden üretim çevrimlerindeki farklılıkların nasıl giderek azaldığını ya da öncelik sıralarının nasıl değiştiğini ve böylece, "sözde yeniden üretim sektörlerinin artık merkezi bir rol edindiği"ni gösterir. (A. Negri, *Macchina tempo*, Milano, Feltrinelli, 1982, s. 211, benim çevirim) İddia, postmodern, postfordist üretim pratiklerinde imalatın ortadan kalkması değildir: "Nicel göstergeler ne bir paradigmadan diğerine geçiş sürecindeki *nitel* dönüşümü ne de her bir paradigma bağlamında ekonomik sektörler arasındaki *hiyerarşiyi* kavrayabilir." (Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 294) Bu basit biçimde şu anlama gelir: "Bugün bütün ekonomik etkinlikler enformasyon ekonomisinin tahakkümüne girme ve nitel olarak bu ekonomi tarafından dönüştürülme eğilimine girmiştir." (a.g.y., s. 300)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

line gelir (Negri 1996a, s. 153).[23]

Böylece Reagan ve Thatcher yönetiminde sahneye çıkan yeniden yapılanma operasyonu kendi düzenleyici rejiminde daha da etkin sömürü biçimleri bularak, bu arada geçmiş on yılların mücadeleleri tarafından tahrip edilen Fordist-Keynesçi modelin yerini alarak, bu yeni toplumsal özneyi etkisiz hale getirmeyi amaçladı. Kitlesel işçinin ücreti Keynesçi birikim stratejisinden ayırmak için verdiği savaşa karşı sermaye kendi yeni stratejisini harekete geçirmişti. Bu strateji, sermayenin artan hareketliliğini, üretimin merkezsizleşmesini, hareketli ve esnek toplumsal emeğin yeni biçimlerinin giderek kesimlenmesini ve disiplin altına alınmasını gerektirdi. Şimdi artık, "düzenleme modelleri çokuluslu hatlar boyunca genişlemiştir ve düzenleme, dünya piyasasını sürekli biçimde daha büyük ölçüde kapsayan parasal boyutlardan geçmektedir" (Negri 1996a, s. 156). Ancak artan sayıda özneyi kendi hâkimiyeti altına almak için üretimi yeniden yapılandırmak suretiyle sermaye, antagonizmin yerini, onu daha yüksek, daha toplumsallaşmış bir düzeye çıkararak değiştirdi.

Bu yeniden yapılanma, sermayenin, emeğin niteliğindeki –maddi olmayan, kitlesel entelektüellik anlamında– dönüşüme karşı bir tepkisiydi; bu dönüşüme karşı *sermaye kendisini ve kendi* sömürü stratejilerini yeterli hale getirmek zorundaydı. Kitlesel işçinin eylemleri Devlet'in üretim ve sömürü sürecine doğrudan müdahalesinin maskesini düşürdüyse, çatışmayı toplumsal alana yükseltme zorunluluğu da ancak toplumsal işçi sayesinde açığa çıktı. Sömürünün gittikçe artan toplumsallaşmış biçimleriyle savaşmak için bizatihi kapitalist toplumsal komuta ilişkilerine saldırmak gerekecekti. Toplumsal işçinin sonraki "askeri" ve siyasal yenilgisi sadece yeni özne çözümlemesini doğruladı. *Zamanın Oluşumu* bu yılların ku-

23. "Çağdaş toplumda ayırt ettiğimiz gelişmelerde üretken emek, işbirliğine bizatihi emeğin dışında konulabilen herhangi bir baskıdan bağımsız tamamen içkin toplumsal anlam boyutları önerme eğilimi gösterir. Emeğin giderek maddi olmayan boyutlan toplumsal üretimin merkezine emek işbirliği şartlarını ve şebekelerini yerleştirir. Böylece üretken işbirliğinin düzenleyicisi olarak oynadığı geleneksel rolden ayrılan sermaye, bir zorla ele geçirme aygıtı biçimini alma eğilimi gösterir" (Hardt ve Negri, *Labor of Dionysus*, s. 309).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ramsal ve kavramsal kazanımlarını cesurca yeniden ortaya koymaktadır. Negri'nin kitaba 1997'de yazdığı Giriş'te belirttiği gibi:

> "Prolegomena on Time"ın (başlangıçlar/önsözler) zenginliği, 1970'lerin son yıllarında gerçekleşen devrimci hareket içinde (artık kullanım değeri temelinde bir ölçüye indirgenemeyen, ancak) emek gücünün yeni toplumsal sömürü biçimleriyle ve toplumsal zamansallığın yeni örgütlenmesiyle ilişkili olan sömürü zamanının dönüşümü üzerine geliştirilen düşüncenin özetlenmesinden ibarettir.

Bu sözlerin ardından, *Zamanın Oluşumu*'nun, Marx'ın *Kapital*'inin birinci cildinin Birinci Kısmı üzerine zor, ancak hayati bir birinci bölümle başladığını görmek şaşırtıcı olabilir. Ancak Negri, ortodoks Marksizm'in sayısız kuramsal tartışmasını sürdüren klasik, doktrinel bir Marx figürünü hızla terk eder. *Zamanın Oluşumu*'nun Marx'ı bize Negri'nin ufuk açıcı *Marx Beyond Marx*'ından aşinadır. *Marx Beyond Marx*'ta, sıkı bir *Grundrisse* ve *1857 Girişi* okuması Negri'yi çağdaş kapitalizmin dönüşümlerini anlamak için pek çok yöntemsel araç formüllendirmeye yöneltti. Aynı zamanda gerçek boyunduruk ve ortak akıl nosyonu üzerinde çalışmaya başladı. Negri'nin buradaki katkısının önemini anlamak istiyorsak, Marx'ın değer teorisine biraz girmemiz gerekir. *Kapital*'in birinci cildinin Birinci Kısmı'nda Marx, meta mübadelesinde, eşdeğerler daima eşdeğerlerle değiştiriliyorsa, değer artışının nasıl mümkün olduğunu anlamanın imkânsız olacağını öne sürer. Hile ve sahtekârlık dışında, ancak maliyetinden daha fazla değer üreten bir emtia bularak *artı*değeri anlamlı kılmak mümkün olabilir. Marx bu türden bir metayı, mübadele alanından "üretimin gizli meskeni"ne doğru yönelerek keşfeder (Marx 1990, s. 279). Bu yer değiştirme, emek gücünü tam bir meta olarak saptamasını sağlar. Emek gücü maliyetinden daha fazla üretir, çünkü işçinin yeniden üretiminin maliyetini –ücret biçiminde– ödeyen kapitalist, işçinin bir tam işgünü (ki bu, zamanın sınıf mücadelesinin yoğunluğu da dahil olmak üzere çok sayıda farklı etken tarafından belirlenir) için emek verme *kapasitesi*, yani emek gücü üzerinden pazarlık yapar.[24] Üretilen artıdeğerin dü-

24. Bkz. K. Marx, "The Working Day", *Capital*, Cilt. 1, Bölüm 10, ss. 340-416. "İşbirliği yapan işçiler arttıkça, onların sermayenin hâkimiyetine direnişleri ve ister

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zeyi işçinin ücret biçiminde aldığı değerin üretimi için gerekli olanın ötesinde çalışmaya zorlandığı zaman süresiyle belirlenir. Ancak, sorunlar da burada başlar, bunu niceliksel olarak hesaplamak için emek gücünün ölçülebileceği ortak bir zamansal birimin yanı sıra, çeşitli somut emek biçimlerini basit bir *soyut* emek birimine indirgeyecek bir araç bulmak zorunluydu.[25] Böylece somut ya da karmaşık emek, basit soyut toplumsal emeğin çoğalması olacaktır. "Ölçme birimleri olarak farklı emek türlerinin basit emeğe indirgendiği çeşitli oranlar, üreticilerin gıyabında süren bir toplumsal süreç tarafından oluşturulur." (a.g.y., s. 135) Yani, bu belirlenimler dolaysız biçimde toplumsaldır.

Zamanın Oluşumu'nun ilk birkaç sayfasından sonra kendimizi bulduğumuz yer burasıdır ve Marx'ın kapitalist ölçü olarak zaman nosyonundan köklenen değer teorisindeki *aporia*ları aydınlatmak için Negri'nin müdahale ettiği yer de burasıdır: Zaman "emeği[n niceliklerini] onu türdeş töze indirgediği ölçüde ölçer, ama [...] aynı zamanda onun üretim gücünü aynı biçim içinde [yani çoğaltma yoluyla] belirler." Temel *aporia*, Marx'ın karmaşık, maddi, niceliksel unsurları –mücadelenin, antagonizmin, yeni toplumsal öznelliklerin, üretimde yeniliğin unsurları– analitik, eşzamanlı unsurlara indirgeme girişiminin başarısızlığından doğmuştur. Ancak, bu *aporia*yı aydınlatmak suretiyle Negri, Marx'ın klasik iktisat teorisinde Marx'ın ötesine geçmesini sağlayan anahtarı nasıl edindiğini gösterebildi. *Aporia*, üzerinde işlediği alanın yerini değiştirerek çözülür. Emek değer teorisi bir anlamda sermayenin dışında (onun disipliner rejiminin dışında) var olan emek gücünü gerektiriyordu ve onun içine çekilmesi gerekiyordu. Değerin ölçülmesi ancak, kapitalist üretim sürecinin ve toplumun yeniden üretiminin dışında

istemez sermayenin üzerindeki bu direnişin üstesinden gelme baskısı da artar," (a.g.y., s. 449); "dolayısıyla kapitalist üretimin tarihi, işgünü normunun oluşması, kendisini işgününün sınırları üzerine bir *mücadele*, kolektif sermaye yani kapitalist sınıf ile kolektif emek yani işçi sınıfı arasında bir mücadele olarak ifade eder" (a.g.y., s. 344); "normal bir işgününün oluşması, bu nedenle, kapitalist sınıf ile işçi sınıfı arasında uzun ve oldukça örtülü bir iç savaşın ürünüdür" (a.g.y., s. 412-13).

25. Yani, emek "tekil işçinin içinde var olduğu *toplumsal biçimlenim*" tarafından belirlenen "insan emeği olarak oluşan soyut nitelik" (a.g.y., s. 150) açısından anlaşıldı ("*Doğrudan Üretim Sürecinin Sonuçları*", *a.g.y., s.* 1052).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

oluşmuş haliyle (mübadele değerinden görece bağımsız bir kullanım değeri olarak) hesaplanacak olan ölçme biriminin anlaşılmasıyla düşünülebilir. Ancak tarihsel olarak sermaye emek gücünü giderek kendi hâkimiyeti (boyunduruğu) altına almış ve emek gücünün kullanım değerini onun mübadele değerine göre yeniden tanımlamıştı. Marx'ın "özgül olarak kapitalist üretim tarzı" ya da "*gerçek boyunduruk*" dediği şey budur. Sermayenin toplum üzerinde artan gerçek boyunduruğu, kullanım değerinin mübadele değerinden bağımsız olarak kavranmasının dahi artık mümkün olmadığı bir evreye ulaşır.[26]

Bu verili koşullarda, bu bağımsızlık alanı, bir ölçü birimine temel oluşturmak için gerekli olacak "dış taraf" nerede bulunacaktır? Değer yasasının krizde olduğunu söylediği zaman Negri'nin kastettiği şey budur. Ancak onun krizi, etkilerinin sona erdiği anlamına gelmez. Değişen, onun biçimidir. Kullanım değerinin göreli bağımsızlığının boyunduruk altına alınmasıyla birlikte, kişi kapitalist mübadelenin yoğun zamansal *Umwelt*'inin[27] [çevre, ortam] doğrudan doğruya içine düşer. Burada her şey niceliktir, her şey zamansaldır ve ölçü olarak zamanın hegemonyası sona ermiştir. Negri'nin yazdığı gibi, "gerçek boyunduruk altına girdiğimizde, *aporia*dan saf ve basit bir totolojiye geçeriz." Marx'ın eşzamanlı çizgisel söylemi unsurları ters çevrilebilir hale getirmeyi amaçlarken, artzamanlı, ters çevrilemez ve materyalist unsurlar analitik kategoriler içinde giderek toplumsallaşan, kolektif emeğin elde edilmesini önleyen tıkanmalar ve *aporia*lar üretir. Ancak bu geri çevrilemez unsurları tasfiye etmek suretiyle merkezi *aporia*nın üstesinden gelinir, ama bunun maliyeti ölçüyü, yani ölçü olarak zamanı totolojik hale getirmektir.

Negri'nin özetinden şunlar çıkar:

1. Gerçek boyundurukta bütün kullanım değeri mübadele değerine çekilir;

26. Gerçek boyunduruk içinde kullanım değerinin bağımsız bir belirleniminin imkânsızlığı konusunda bkz. Negri, "Value and Affect", *Boundary* 2, 26:2 (yaz 1999).
27. Negri'nin aynı zamanda "küresel fenomenolojik doku" dediği şey.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

2. Ancak bu arada zaman ölçüsünün (kullanım değerinin dışsallığını temel alan) dışsal kökeni uzaklaşır ve ölçü bizatihi sürecin içinde erir;
3. Eğer ölçü kendini ölçerse, ardından, değer sürecinin komuta süreci içinde, totoloji ve kayıtsızlıkla sonuçlanması gelir;
4. Üretim güçleri trendi (artma, azalma, dönüşme) ile değerin büyüklüğü arasında hiçbir ilişki yoktur;
5. Karmaşık, üretken, bilimsel emek, elementer zamansal birimlere kesinlikle indirgenemez;
6. Üretim gücü açıklanamazdır. *Özetle*, diyalektik olmayan bir totoloji, baştaki diyalektiğin yerine sürecin sonunda devreye girer.

Ve *böylece* sınıf mücadelesinin hareketini açıklamak, ancak zamansal ölçü nosyonunu eşdeğerlik olarak reddetmek suretiyle mümkündür. Eşdeğerlik biçimi basit biçimde *baskının bir sonucu*dur.

Bize kalan, kendini ölçen bir zamandır; bu "hem ölçü hem de töz"dür. Totoloji, ölçüyü tözden ayırma yetersizliğiyle örneklenen entansif bir biçim ile "hayatın bütünlüğünü [...] bu hayatın dokunduğu bütünlükten [ayırma]" yetersizliğiyle örneklenen ekstansif bir biçim edinir. Bize kalanın tamamı zamanın nicelikleridir ve nicelik nitelikle yer değiştirir. Bir *şeyleri ayıramama*, bir *kayıtsızlık* dünyasında kalırız. Ancak daha önemlisi zaman artık bir ölçü, hesaplama biçimi olarak görülmez; o artık tam da hayatın, üretimin ve yeniden üretimin tözüdür. Zaman kurucudur: "*oluşum zamanı, bileşim zamanı.* Böylece, *paradigma ontolojiktir*."

Bu ontolojik hareketin önemi, burada çevrilen kitapların ikincisine döndüğümüz zaman göreceğimiz gibi, kritiktir. Ama önce Negri'nin düşüncesine damgasını vuran öteki kritik düğümü, antagonist özneyi kaydetmek gerekir. Gerçek boyunduruk hem değer yasasının gerçekleşimini hem de onun diyalektik bir tarzda yeniden elde edilmesinin sonunu belirler. Sermaye varoluş zamanını boyunduruk altına alıyorsa, zamanı da bize *kolektif töz* olarak iade eder. Ayrıca, "soyut, toplumsal ve hareketli emek gücü [...] kendisini

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kendi zaman kavramı ve kendisine ait bir zamansal oluşum çevresinde öznelleştirir" (Negri 1982b, s. 220). Bu öznel, antagonist unsur, farklılaştırmayı, gerçek boyunduruğun yoğun totolojik yapısının görünürdeki kayıtsızlığına sunmaya hizmet eder.

> Homolojiler [benzeşiklikler] ancak verili olabilir, çünkü üzerinde işledikleri bağlam, kayıtsızlığın bağlamıdır. Ancak bu olguyu ve onun kayıtsızlığını inkâr eder, ona direnir ve onu lanetlersem –tam da bu nedenden ötürü– kayıtsızlık içinde olmam; tam aksine, farklı, gerçek belirlenim ve pratik belirlenim olurum.
>
> (Negri 1982a, s. 72 –İngilizceye çevirenin çevirisi)

Yukarıda tartıştığımız gibi, gerçek boyunduruk emeğin artan toplumsallaşmasına sermayenin verdiği yanıttır; toplumsal hayatın, üretimin ve yeniden üretimin ve işbirliğinin sermaye tarafından boyunduruk altına alındığı yer burasıdır. Zamanın, mübadele sürecinden göreli bir bağımsızlık bulmaya son verdiği ve toplumsal hayatın özü haline geldiği yerde, "Kapitalizm için gerekli olan, bu kolektifi diyalektik imkânları sıfıra indirgeyen bir *denge* içinde bütünleştirmektir: Bu, *antagonizmin gerçek boyunduruk içindeki yeni niteliği*dir."

Başka bir deyişle, sermaye, amacı kolektif (proleter) zamanın zamanını sıfıra, kapitalist zamanın analitiğine, kayıtsızlığa indirgemek olan antagonist bir kutup olarak yeniden –gerçek boyunduruğun görünüşteki kayıtsızlığının ötesine– yükselir. Gerçek boyunduruğun üretimi zamanın her iki öznesinin –kapitalist ve proleter– küresel içkinliğini sergiler. Başka deyişle, antagonist kolektif öznelerin oluşumunu sağlayan, içkinliğin bu ontolojisidir: "*Düalizmin mantıksal üretim mekanizması, ayrı öznelerin niteliksel varoluşunu üreten mekanizmayla aynıdır.*" Değer yasası bir ölçme teorisi olmaktan çıkar ve bir komuta işlemi haline gelir. Antagonizm artık dışarıdan gelmez; Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta ilan ettikleri gibi, "Artık dışarısı yoktur" (*İmparatorluk*, s. 201). Bu durum, içeriden çaba göstermeyi gerektirir. Ve *Zamanın Oluşumu*, bizatihi bu konuyu ele alarak, sıfıra varma eğilimi taşıyan, bu kapalı, kapitalist analitik yeniden denge zamanının ve proleter bileşiminin ayarlan-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mış, kurucu zamanının operasyonlarını kaydeder.

Bu bölümü bitirmek için bu Giriş'in Birinci Kısmı'nın sonucunu oluşturan çokluk tartışmasına kısaca döneyim. Artık açığa çıkmış olmalıdır ki, toplumsal işçinin teknik bileşimi çokluğun bileşimiyle koşuttur. Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta çokluğun bileşimine ilişkin açılımları şu şekildedir:

> Aslında, sömürü ve tahakkümün nesnesi artık özgün üretici faaliyetler değil, evrensel üretme kapasitesi, yani soyut toplumsal faaliyet ve onun kapsayıcı gücü haline gelmektedir. Bu soyut emek yeri olmayan bir faaliyettir, ama yine de çok güçlüdür: kafaların ve kolların, zihinlerin ve bedenlerin ortaklık düzenidir; hem ait-olmamadır hem de canlı emeğin yaratıcı toplumsal yayılışıdır; hareketli ve esnek işçilerden oluşan çokluğun kavgası ve arzusudur; aynı zamanda entelektüel enerjidir ve entelektüel ve duygulanımsal [affective] emekçiler çokluğunun dilsel ve iletişimsel kuruluşudur.
>
> (A.g.y., s. 223)

Ancak, durum böyleyse, toplumsal işçi nosyonunun, çokluk nosyonuyla üstesinden gelinen eksiklikleri nelerdir? Ya da, daha kesin olarak, maddi (iktisadi, siyasal, toplumsal) koşullardaki hangi dönüşümler çokluğun oluşumuna yol açtı? Esas dönüşüm küreselleşmenin dönüşümü ve aynı zamanda, yukarıda Birinci Kısım'da tartışıldığı gibi, egemenliğin ulus devletlerden İmparatorluk'a kaymasıydı. Toplumsal işçinin hâlâ aşırı derecede ulus devlete bağlı olduğu öne sürülebilir. Üretimin daha da merkezsizleşmesine ve sermayenin daha da hareketli ve ulusötesi olmasına rağmen, emeğin sıkı bir düzene sokulması hâlâ büyük ölçüde ulus devletin içinde sağlanmaktadır. Bu, toplumsal işçinin hegemonyasıyla birlikte, üretimin küreselleşmesinin egemenliğin küreselleşmesini ortaya çıkaran bir evreye henüz ulaşmadığı anlamına gelir. Bu noktada, siyasal iktisat alanından siyasal felsefe alanına geçen Hardt ve Negri, bir "postmodern cumhuriyetçilik", yani Machiavelli ve Spinoza'yı Hobbes'un *karşısına* koyma ihtiyacını ısrarla belirtirler: "Halk [ulus devletin] egemenliğiyle çakışır, [bu] küreselleşme düzeyinde artık anlamsızdır"; çokluk İmparatorluğun öznesidir.[28] Bunun pra-

28. Alıntı, Roma'da *La Sapienza* Üniversitesi'ne verilen ve yukarıda değinilen ma-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tikte gerektirdiği, siyasal bileşimde ileri düzeyde bir değişimdir. Kitabın sonuç kısmı bu talepleri formüllendirmeye çalışır; küresel yurttaşlık, bir toplumsal ücret ve yeniden tahsis etme hakkının talep edilmesini yani. Belki tam da siyasal bileşimdeki bu değişiklikte, toplumsal işçinin teknik bileşiminde şimdiden ayırt edilebilen –ancak daha küçük düzeylerde olan– maddi koşulların (sermayenin, emeğin hareketliliği ve üretimin merkezsizleşmesi) kötüleşmesine gösterilen bir tepkide, yeni bir öznenin gerekli olduğu noktayı keşfedebiliriz. Bu özne çokluktur.[29]

---

kaleden yapılmıştır. "Halk" ve "çokluk" oransızlığı konusunda daha fazla bilgi için bkz. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, ss. 123-4.

29. Ne var ki bu konum, Giovanni Arrighi'nin "Lineages of Empire", *Historical Materialism*'de (10.3, Güz 2002, ss. 1-14) belirttiği gibi hiç de sorunsuz değildir. Çokluk nosyonunun şimdiye kadar görülen belki de en zorlayıcı eleştirisinde Arrighi, çokluğun oluşumuna dair öne sürülen tahminin, küreselleşmede gördüğümüz kitlesel sermaye ve emek göçünün ürettiği Birinci ve Üçüncü Dünyalar arasındaki farklılığın çöküşü olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, "İmparatorluğun yönetimindeki sermaye, çokluğun varoluş koşullarının iki misli eşitlenmesine eğilim gösterir. Kuzey'den Güney'e doğru sermaye hareketliliğiyle eşitlenme ve emek hareketliliğiyle Güney'den Kuzey'e doğru eşitlenme." (a.g.y.) Arrighi, sermaye hareketinin niteliksel olarak geçirdiği dönüşümün ve küresel çapta işçi sınıfının üretim pratiklerini (ve dolayısıyla teknik bileşimini) homojenleştirme ölçüsünün sorgulanmaya en açık nokta olduğunda ısrar eder. Emek ve sermaye akışlarının XIX. yüzyılda oransal olarak günümüzdekinden daha büyük olduğunu Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki, kişi başına düşen gayri safi milli hasıla (GSMH) ile ölçülen mesafenin 1960'lardan bu yana neredeyse hiç değişmediğini öne sürerek devam eder. Eğer doğruysa, bu durum çokluğun başlıca koşullarından birini sorgulamaya yol açar ve bizi yeniden toplumsal işçinin kollarına iter. Hardt ve Negri'nin henüz pekişmekte olan eğilimleri seçerek, kendilerinin ya da şimdiki tarihsel koşulların önüne geçip geçmediklerini söylemek için belki de henüz erkendir. Ne var ki *İmparatorluk* süregiden bir çalışmanın özbilinçli parçası olmaya devam eder. Negri'nin çokluk nosyonuna ilişkin dediği gibi, "bilimsel bakış açısından o hâlâ erken bir evre olarak kalmaya devam eder, işe yarayıp yaramayacağını görmek için ortaya attığımız [bir kavramdır]" (Roma'da *La Sapienza* Üniversitesi'ne sunulan makaleden). Hardt, çokluğun bir proje olarak –siyasal perspektiften– anlaşılması gerektiğini öne sürer. Ne var ki bu, ampirik unsurun önemini hafifsemek değildir; çünkü "Bu türden bir siyasal projenin çokluk haline gelenlerin ortak koşullarını ortaya koyan bir ampirik analiz içine açık bir biçimde yerleştirilmesi gerekir. Ortak koşullar aynılık anlamına gelmez, ancak hiçbir doğa ya da tür farklılığının çokluğu bölmesi gerekmez. Bu türden farklılıklar sıradan insanların siyasal projesini boş ve faydasız hale getirir." (Hardt, "The Politics of the Multitude"). Çokluğun siyasal talepleri konusunda bkz. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, ss. 398-407.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

III

Kairòs, Alma Venus, Multitudo daha erken tarihli bir metinde tartışılan gerçek boyunduruğun yoğun "fenomenolojik dokusu"nun içkin düzlemini araştırmaya girişir.[30] Sonraki metnin getirdiği terminolojik yenilikler radikal bir alan değişikliği izlenimini verir, ancak süreklilikler en azından farklılıklar kadar güçlüdür. *Zamanın Oluşumu*'yla aşağı yukarı aynı sıralarda yazdığı bir başka metinde, Negri, şu görüşü öne sürer:

> Gerçek boyunduruk alanı içinde, gerçek boyunduruğun üretime yönelik –antagonizmin anahtarları olarak– işleyen bütün kategorilerinin artık ne boyunduruk altındaki toplumun genel çerçevesini betimleyebildiği ne de antagonizmi daha fazla örgütleyebildiği açığa çıkar.
> (Negri 1982a, s. 224 –İngilizceye çevirenin çevirisi)

Bu farkındalık onu, gerçek boyunduruk dünyasının (buna *postmodernite* demeye devam edecektir) kilidini açmak ve onun içindeki içkin ve antagonist öznellikleri keşfetmek için başka araçlar, başka kavramlar araştırmaya yöneltecektir. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* onun *Zamanın Oluşumu*'yla birlikte başlayan postmodern toplum, düzenleme ve öznellik tarzlarına ilişkin araştırmalarının öteki ucuna yerleştirilebilir. Metnin mantığı özerk ve kümülatif olduğu –ontolojik tutarlılık ifade edildikçe üst üste katmanlar halinde inşa edildiği– ve burada oluşum halindeki malzemenin mantıksal kaynağının gücünü izlemek mümkün olmadığı için, benim değerlendirmem kaçınılmaz biçimde izlenimsel olacaktır. Bu durumda ancak onun kurucu gücüne anlam kazandırmaya çalışabilirim.

İçsel anıştırmalar ve göndermelerle zenginleştirilen (ve esininin bir kısmını belirgin biçimde Spinoza'nın *Ethics*'inden* alan) bu metinde Negri, *pratik*ten hareketle, ontolojiyle uyum içinde bir dil ve bilgi pratiği inşa etmeye girişir. Yani, biri diğerini inşa eder. Oluşum halindeki ontoloji de yeterli bir epistemolojinin koşullarını belirler ve hem biri hem de diğeri, yani isim veren ve isimlendirilen

30. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*'yu çevirirken, bu metnin Judith Revel tarafından yapılan mükemmel Fransızca çevirisine başvurmak bana büyük yarar sağladı.
* Bkz., *Etika* çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., 2004.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şeyin varoluş bulduğu an'ın (*kairòs*), yani zamanın terimleriyle belirlenir. "Bilgi ile varlık arasındaki ilişkiyi ve onların yeterliliğini zamansal bağlam içinde saptarız." Bu nedenle, *Zamanın Oluşumu*'nun *fenomenolojik dokusu* açıkça *ontolojik bir doku* haline gelir.[31] İçkin bir üretim ve yeniden üretim alanının bu üretiminde merkezi olan, "kapitalist süreç dünyayı ölü bir yaratığa dönüştürerek onu boyunduruk altına almıştır ve tarı aksine canlı emek, *kairòs*un, *gelecek olan*ın huzursuz yaratıcısıdır" anlayışının kabulüdür. Spinoza'yla ya da daha doğrusu Negri'nin Spinoza okumasıyla yapılan karşılaştırmayı tekrar ele alırsak, "töz"ü kurmak için "tarzlar"dan, pratikten çıkan bir ontoloji sağlarız,[32] öyle ki:

> Spinoza kavramı ortak bir nosyon olarak tanımladığı zaman, onu nominalist terimlerle gerçeği bilmek için gerekli olan bir aracın yapısı olarak onaylar, ama aynı zamanda, bir toplanma, bir proje olarak varlığın büyümesine giden yolu bu mantıksal yapı içinde tanır.
>
> (Hardt ve Negri 1994, s. 287)

Negri, *Zamanın Oluşumu*'na yazdığı 1997 tarihli Giriş'te metnin teorik eksikliklerinden birinin, proletaryayı "sermayenin analitik zamansallığıyla bir tür simetri içinde" betimledikten sonra, proleter oluşumun, proleter yaratıcılığının, proleterya zamanının doğasına, yeterli bir değerlendirme sağlamanın imkânsızlığı olduğunu öne sürmüştü. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, bir yanda, varlığı, zamansal terimlerle, sonsuz, yani sınırsız olarak kavranan bir bolluk olarak yorumlamak suretiyle ya da Negri'nin sonsuzluğun sınırını varlığın kıyısına, daima *gelecek olan* bir zamana açılan sonsuzun

31. Burada, Negri'nin "fenomenoloji" anlayışı, onun geleneksel kavramsallaştırmalardan aşırı asimetrisini açığa vurur. Aşkın ve tekbenci öznellikten çok, kolektif pratik olarak öznelliğe sahibiz.

32. Negri'nin çığır açan Spinoza okumaları için bkz. *The Savage Anomaly, Spinoza sovversivo* (Roma, Antonio Pellicani Editore, 1992) ve *"Reliqua Desiderantur.* A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza", çev. T. Stolze, W. Montag ve T. Stolze (der.), *The New Spinoza* içinde (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997), ss. 219-47. Jason Read'in mükemmel yazısı, "The Antagonistic Ground of Constitutive Power: An essay on the Thought of Antonio Negri", *Rethinking Marxism,* 11:2 (yaz 1999) Negri'nin Marx ve Spinoza okumalarında antagonizm ve oluşum arasındaki karmaşık ilişkileri kavramak için önemli bir ilk girişimdir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kıyısına açılmak olarak kavrayışıyla; öte yanda, proleter pratiği, proleter oluşumu *yeni* varlığın bir ürünü, *ortaklık halinde* bir yapı, yani *praksis*, yani çoklukların üretken işbirliği bakımından anlamak suretiyle, bu sorunun üstesinden gelir.[33] Ortaya çıkanlan, sonsuz olanı sürekli olarak artıran yeni varlıktır:

> Bu sonsuz bizi önceler, çünkü onun kıyısında yaratırız ve varlığı, yani sonsuzluğu onun kıyısında büyütürüz. [...] Ve böylece biz aynı anda sonsuzluktan ve onu üretmekten sorumluyuz.

Böylelikle, sermayenin ters çevrilmez maddi süreçleri, sıfıra –eşzamana, ölü emeğe– indirgeme yoluyla ters çevrilebilir hale getirme girişimi, üretken çokluklarla varlığı oluşturan ya da oluşturmayan dokuyu meydana getiren genel indirgenemezlikle, *ölçülemez olanla* kırılır. "Dilsel varlık", "öznelliğin üretimi olarak varlık" ve "biyopolitik varlık"ın biçimleri içinde eklemlenmekte olan sıradan halk kitlesi, hem ontolojik dokuyu hem de üretken çokluklann (ontolojik pratik) pratiğini (zamansal) oluşturur: Çoklukların pratiği içinde ve onlar aracılığıyla büyütülen ve sürdürülen varlığın yersizleşmiş yeri.

> Her şey akar ve her şey zamanın kıyısında melezleşir. Bütün bakımlardan, boş yerin karşısında, tekillikler hayatın öteki bolluğunu ortaklaşa inşa etmek üzere sınırlara saldırıları tırmandırırlar. Çokluklann biyopolitik üretimi şundan ibarettir: Boş yeri doldurmak için doluluktan boşluğa doğru kendini esnetmek.

Negri'nin Spinoza çalışmasını (1981), tam da dikkatini toplumun sermaye, onun bütünleştirici ve totaliter niteliği tarafından gerçek boyundurugunun tırmanma düzeyi üzerinde topladığı bir sırada ele alması rastlantı değildir. Zira Spinoza'da, kendimizi, direnişin İktidar'ınkiyle aynı düzeyde keşfedilmesi gerektiği yerde, bütünüyle içkin bir ontolojik alanda buluruz, çünkü Spinoza'da da *hiçbir dışsallık yoktur*. Aynı kaygı, *Zamanın Oluşumu* ve *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* boyunca bir nakarat oluşturur: "Herhangi bir du-

33. "Sanki dünya, onu kendi arzu ve gücüyle örgütleyen bireysel ve kolektif tekillikle oluşturulan bir düşünceler, eylemler ve içgörüler temelinde yapılmamış ve yeniden inşa edilmemiş gibidir" (Hard ve Negri, *Labor of Dionysus*, s. 287).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rumda başvurulacak hiçbir dışsallık yoktur"; "Teorik olarak savaşmanın zorunlu olduğunu düşündüğüm şey, olası alternatifin dış etkilere bağlı olarak gelişen karakteridir" (*Zamanın Oluşumu*); "Hiçbir dışsallığı olmayan bir deneyim içinde kişi genelin krizinden nasıl bir kaçış hattı tasarlayabilir?" (*Kairòs, Alma Venus, Multitudo*). Böyle bir kaçış, böyle bir direniş, genelin içinde üretici bir pratik olarak anlaşılmalıdır: Ontolojik pratik, biyopolitik.[34]

Dışarının kaybolması İmparatorluk'un tanımında merkezi bir nosyon olarak yeniden ortaya çıkar. Dışarısı yoktur; merkez yoktur. Aslında, "İmparatorluk bütün iktidar ilişkilerinin... iç içe geçtiği ontolojik dokuyu oluşturur" (Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 361). Ne var ki, Emperyal düzenin ontolojik dokusu, kurucu değil, *kurulmuş* haldedir; yani "Direniş, aslında iktidara önceldir" (a.g.y., s. 366). *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* bize çokluğun bu ontolojik önceliği aracılığıyla düşünmek için gerekli araçları verir. İmparatorluk geriye doğru katlanarak ve çokluğun üretkenliğini kendine mal ederek, "üretici işbirliğinin toplumsal sürecinden onun kendi işlevi üzerindeki komutayı soyarak [...] toplumsal üretim gücünü İktidar sisteminin kafesine kapatarak işler." (Negri 1996a, s. 154)[35]

Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk*'ta öne sürdükleri gibi, bu, siyasetin anlam ve pratiğini radikal biçimde yeniler: "Politik teorinin ontolojiyle uğraşması gerektiğini söylerken, her şeyden önce politikanın dışarıdan kurulamaz olduğunu kastediyoruz. Politika dolaysız olarak verilidir; bir saf içkinlik alanıdır politika" (*İmparatorluk*, s. 360). Bu, siyasal bir zaman ontolojisinin işlenmesi olarak betim-

34. Foucault'da "biyoiktidar" ve "biyopolitik", özgün olarak, bizatihi bir nüfusun hayatının, disiplinci rejimler boyunca işleyen denetim operasyonlarının nesnesi haline gelmesini işaret eder. Bir ulusal nüfusun sağlığı ve hijyeni, bizatihi hayat düzeyinde işleyen stratejiler aracılığıyla muhafaza edilir ve güçlendirilir. Negri, Foucault'nun biyopolitik değerlendirmesini ona giderek ontolojik, üretken ve kolektif nitelikler sağlayarak genişletir. Hardt'ın, Thomas Dunn'la söyleşisinde öne sürdüğü gibi, kendisi ve Negri, Foucault'nun "biyoiktidar nosyonu ancak yukarıdan kavranır" görüşüyle uğraşırlarken, "bunun yerine aşağıdan bir biyoiktidar nosyonu, yani bizatihi çokluğun hayata hükmetmesini sağlayan bir iktidar" formülleştirmeye çalışırlar. [...] "Nihai olarak ilgilendiğimiz şey hayat biçimleri üzerinde mücadeleleri açığa vuran yeni bir biyopolitiktir" ("Sovereignty, Multitudes, Absolute Democracy"). Biyopolitik üzerine değerli bir postfoucault makaleler derlemesi için bkz. "Biopolitique et Biopouvoir", *Multitudes* (dergi), 1 (Mart 2000).
35. Ayrıca bkz. Hardt ve Negri, *Labor of Dionysus*, ss. 308-13.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lenebilir. Nitekim, Hardt ve Negri'ye göre, "Ontoloji bir kuruluş teorisi değildir. Varlığın içine batışımıza ve varlığın sürekli inşasına ilişkin bir teoridir" (Hardt ve Negri 1994, s. 287). Siyasetin yerini *biyopolitik* alır: Kurucu hareket ve çokluların üretici gücü. Çokluğun ontolojik, biyopolitik ve ampirik belirlenimini genişletecek ve yoğunlaştıracak olan, *İmparatorluk*'un tasarı halindeki ikinci cildi, ipucunu muhtemelen *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*'da sağlanan değerlendirmeden alacaktır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Zamanın Oluşumu

Sermayenin saatleri ve komünist özgürleşme

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Başlangıç

...voici le temps
ou l'on connaîtra l'avenir
sans mourir de connaissance...

...bilgiden ölmeden
geleceği tanıyacağımız
işte o an...

(Apollinaire)

Bu notlar, komünist zaman fikrinin inşasına, yeni bir proleter zaman pratiğine bir nevi saf ve basit bir giriş oluşturmaktadır. Tartışmanın düzeyi soyuttur, ancak çözümleme somut davranışların yorumuna yönelmekte ve bu yorum tarafından desteklenmektedir. Somut olan her şeyin gerçek olmasına karşın gerçek olan her şeyin somut olmadığı görüşünün, uygun nedenlerden ötürü, somut ve basit biçimde gerçek olmadığını söylüyorum. Somut olanda ısrar ederek, hayatın ve metafizik, mistifiye eden hipostasise* karşı mücadelenin yüzeyi ve açılışı üzerinde duruyorum. Zaman, benim kolektif, üretken ve kurucu yeni varlığımın özü olduğu ölçüde hayatımın somut

* (Yun.) Temel, esas; bir şeyin asıl niteliği. (ç.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

gerçekliğidir. Maddeci, dinamik ve kolektif zaman kavramının dışında devrimi düşünmek imkânsızdır. Ancak zaman sadece bir ufuk değil, aynı zamanda bir ölçüdür. Niceliksel sömürü ölçüsü olarak kavranmıştır; artık alternatif olanın ve değişimin niteliksel ölçüsü olarak düşünülebilir. Gerici mistisizm (ki onun başka biçimleri yoktur) kendisini daima zamanın gerçekdışılığı ve böylece onun sömürülmesi çevresinde kurmuştur; devrim, kurucu bir zamansallık fenomenolojisinin yollarından doğar. İhtiyaçlar, arzular, onların sömürü ve baskının işgünü içinde örgütlenmeleri, hepsi burada rol oynar; bu örgütlenme karşısında onlar işgünü paradigmasının pratik yeniliğini, yani onun yaratıcı yıkımını dikte eden zamansal *aporia*ları oluşturmuştur. Bilimsel emeğin, ortak insan emeğinin entelektüel örgütlenmesinin muazzam gücü, İktidar'a ilişkin ya da daha doğrusu İktidar'a karşı hayal gücü projesini yeniden önermemizi sağlar. Klasiklerin bize öğrettiği gibi, hayal gücü zamansal güçlerin en somutudur.

Sadece bir başlangıç niteliğindeki bazı notları sunabildiğim için okurdan beni bağışlamasını diliyorum. Devlet baskısının yıkıcı gazabı uzun bir yıl boyunca toplanan malzemeyi yok etti. Burada sadece birbirinden kopuk parçalar gene de yararlı olduğunu düşündüğüm bir kolaj *halinde sunuluyor. Bu başlangıcı iki değerli öğretmene, Giulio Preti ile Enzo Paci'ye ithaf ediyorum.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I

Birinci yer değiştirme: Boyunduruk altına almanın zamanı

A. ÖLÇÜ OLARAK ZAMAN VE ÜRETKEN ZAMAN

Bir kullanım değeri ya da faydalı eşya, ancak soyut insan *emeği* onun içinde *nesneleştirildiği* ya da *maddeleştirildiği* için *değere* sahiptir. O zaman, bu değerin *büyüklüğü* nasıl ölçülür? Bu eşyanın barındırdığı "değer oluşturan töz"ün *niceliği*, yani emek aracılığıyla. Bu nicelik onun *süresi*yle ölçülür ve bizatihi *emek süresi* saatler, günler vb. gibi *belirleyici zaman bölümleri* cinsinden ölçülür.

(Marx 1990, s. 129 –değiştirilmiş çeviri)

Bütün sorunlar burada başlar. Aslında, zaman bir nicelik olmakla

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

birlikte sadece nicelik değildir. Zaman sadece emeği *ölçmez*, onu türdeş töze *indirger*.

> Değerin özünü oluşturan emek, eşit insan emeğine eşittir; o da insanın harcadığı emek gücüne eşittir... Toplumsal olarak zorunlu olan emek süresi, verili bir toplum için normal üretim koşulları altında ve emeğin ortalama beceri ve yoğunluk derecesiyle, bir kullanım değeri üretmek için gerekli olan emek süresidir. (A.g.y.)

Bu indirgeme diyalektiktir. Marx özellikle Hegel'in *Philosophy of Right*'ına göndermede bulunur (a.g.y., s. 135, n. 14). Yani, türdeş zamansal töz aynı anda hem emeğin aracı [*mediatà*] hem de bu aracın [*mediatà*] üstesinden gelinmesidir;[1] o aynı anda hem eşdeğerin (ve tersine çevrilebilirliğin) biçimi hem de üretim gücünün biçimidir.

> Bir metanın değeri bir başka metanın değeriyle ilişkilidir, çünkü o metanın üretimi için gerekli olan emek süresi ötekinin üretimi için gerekli olan emek süresiyle ilişkilidir ... [Bu] *emeğin üretim gücü*ndeki her değişimle birlikte değişir.
>
> (A.g.y., s. 130 –değiştirilmiş çeviri)

Bu nedenle zaman, emeği türdeş töze indirgediği ölçüde ölçer, ama aynı zamanda onun üretim gücünü aynı biçim içinde, ortalama zamansal birimlerle çarparak belirler. Bu nedenle, emekle ilişkisi içinde zaman aynı anda hem *ölçü* ve *madde*, hem de *biçim* ve *töz*dür.

Bu ilk önermeleri akılda tutarak bazı *olası aporia*ları kaydedebiliriz. Birinci *aporia*, bizatihi zamansal ölçü biriminin tanımıyla ilgilidir. Bu ölçü birimi soyut bir unsur, "üreticilerin gıyabında devam eden bir toplumsal süreç" (a.g.y., s. 135) tarafından oluşturulan basit zorunlu emeğin bir niceliğidir. *Gıyabında*, yani *dışsal* bir toplumsal süreç: Peki neye dışsal? Üretime dışsal. Böylece "dışsal", kullanım değerine yapılan bir göndermeyle anlaşılabilir. Mübadele değerinin ölçüsü, dışarıdan, yani dolaysız olarak belirlenmiş

1. "Mediatà"yla Negri aritmetik bir indirgeme, yani ölçü olarak zaman işleminin niceliksel sonucunu kastediyor. (İngilizceye çevirenin notu)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kullanım değerine dayanan zamansal niceliklerle belirlenir. Belirlenimin, niceliksel birimi belirleyen *dolayımın* işleviyle ilişki içinde düşünülen *dolaysızlığı* gerçek bir muammadır. En azından bu *aporia*lar tarafından ya da daha çok bu üstesinden gelinemez teorik zorluklar tarafından sergilenen bu muamma, serimleme sürecinde ortaya çıkar: (1) Kalifiye ya da karmaşık emeğin; (2) Üretken olmayan emeğin karşıtı olarak üretken emeğin; (3) Üretken emek gücünün ve (4) Entelektüel ya da bilimsel emeğin üretken işlevinin tanımlanması sürecinde. En azından bu örneklerde, ama başkalarında da, *kalifiye emek* basit emeğe, ölçü birimlerinin birikimine indirgenemezdir. Tanımın temelinde tözel bir unsur –bu emek gücünün artan üretkenliği ve kullanım değerinde bir artış– yatar ve bu unsurun ters çevrilemez bir bileşen olduğunu gösterir. Aynısı *üretken emeğin* tanımı için de geçerlidir. Bu örnekte de iki anlam taşıyan bir tanım verilidir: Bir yandan, üretken emek artıdeğer ürettiği ölçüde basit zamansal ölçü birimine indirgenir. Ancak bu mutlak olarak doğru değildir. Bir başka unsur, üretken emeğin üretken olmayan emekten ayrılmasına müdahale eder ve bu, üretken emeğin kapitalist üretimin bütün mekanizmasına formel katılımıdır; bu örnekte de, üretken emeğin kullanım değeri, işlevsel bir ilişki temelinde, esas olarak niceliksel bir çoğalma olarak değil, daha çok tözel olarak çoğaltılır ve böylelikle üretken olmayan emeğin kullanım değerine ters düşer. Üçüncü olarak, insan *emeğinin üretim gücü* saf zamansal ölçüme indirgenemezdir; buna, üretim gücü olarak emek gücünün değerini niteliksel olarak artıran ve değiştiren (aslında) işbirliğinin kullanım değeri eklenir. *Entelektüel* ve bilimsel *güçler*in *üretim* değeri sorunu da çözülmezdir. Her durumda üstesinden gelinemez teorik zorluk, ters çevrilebilir eşdeğer zamansal birimi tözel niteliksel çarpanlarla yüklemenin ya da birbirine eşit hale getirmenin imkânsızlığından ibarettir. Marx, en *içsel* olanı, yani üretim gücünü açıklamak için *dışsal* bir unsura, yani kullanım değerine –ne kadar kalifiye olursa olsun– başvurur. Bu gerçek bir muammadır.

Aporia, en azından bu ilk biçimde, dıştan gelen bir unsura başvurmasıyla, emeğin, sermaye rejimi tarafından sokulduğu gerçek

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

boyunduruk evresine girdiğimiz zaman çözülür. *Marx Beyond Marx*'ta [1991b] gösterdiğim gibi, Marx'ın düşüncesinin bütün sistematik gelişimine yukarıda zikredilen *aporia*ları çözme zorunluluğunun hâkim olduğu kuşku götürmez biçimde söylenebilir. Ya da, Marx'ın sistematik düşüncesinin teorik boyunduruk modelini *öngerektirdiğ*ini ve ancak o zaman onu ampirik analitiğe uyarladığım söyleyecek kadar ileri gitmek de mümkündür. Hatta bir kez gerçek boyunduruk konusuna girildiğinde, *aporia*dan saf ve basit bir totolojiye geçeriz. Aslında, emeğin, sermaye tarafından sokulduğu gerçek boyunduruk evresinde, kapitalist üretim (dolayısıyla mübadele değerlerinin üretimi) sadece sonuç değil, aynı zamanda üretimin *koşulu*dur.

> Kapitalist ilişkilerin bu içkin eğilimi, ancak özgül kapitalist üretim tarzı ve bununla birlikte emeğin sermaye tarafından gerçek boyunduruğu geliştirildiği zaman yeterince gerçekleştirilir –ve teknolojik bakış açısından bile, bir *zorunlu koşul* haline gelir.
>
> (Marx 1990, s. 1037 –değiştirilmiş çeviri)

Buradaki kullanım değeri, mübadele değeri kılığına bürünmedikçe görülemez. Artık kullanım değerinin bağımlı olabileceği dışsal bir bakış açısı yoktur. Kapitalizmin üstesinden gelmek kapitalizmin oluşturduğu ihtiyaçlar temelinde olur. Ancak bu durumda, değer ölçüsü olarak zaman, emeğin değerine, töz olarak emek zamanına özdeştir. Demek ki burada zamanın emeği ölçtüğünü söylemek saf ve basit bir totolojiden ibarettir.

Çözümlememizi derinleştirelim. Marx'ın bütün düşüncesi biri *analitik*, diğeri *maddeci* olan iki *hat* üzerinde gelişir.[2] Marx'ın bazı yazılarında (özellikle *Grundrisse*'de [1973], *Kapital*'in Birinci Cildi'nin ilk bölümlerinde [1990] ve aynı zamanda "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları"nda)[3] özellikle aşikâr olan birinci hat, kapita-

2. Pierre Garbero, bu konuyu yakınlarda, *Lavoro Produttivo e Lavoro Improduttivo* başlıklı kitabında (Torino, Loescher, 1980) çok etkilili biçimde, hayati önemdeki üretken emek teması çerçevesinde ele alarak açıklığa kavuşturdu.

3. Bu kısım ilk başta *Kapital*'in Birinci Cildi'nin Yedinci Kısmı olarak planlandı, ancak 1933'e kadar yayımlanmadı. Bu tarihte Rusça ve Almanca olarak yayımlandı. İngilizcede ilk kez *Kapital*'in Birinci Cildi'nin 1976 Penguin baskısına Ek olarak görüldü. (İngilizceye çevirenin notu)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

list üretim ilişkilerinin soyut çizgisel unsurları üzerinde odaklanır –burada analitik olan temelde eşzamanlı olandır. İkinci hat maddeci ve temelde artzamanlıdır. Bu, özellikle *Theories of Surplus Value*'da [Artı-Değer Teorileri]* ve *Kapital*'in** bitmemiş ciltlerinde aşikârdır. Tarihsel, maddi, ağırlıklı, ters çevrilemez unsurlar burada üretim ilişkilerini nitelendirmeye hizmet eder. Marx'ta, *serimlemenin diyalektik donanımının,* bu karşıt yaklaşımları yumuşatmaya hizmet ettiği kuşku götürmez biçimde açıktır. Ancak diyalektik manipülasyon, sistemi baştan başa kateden *mantıksal mücadele*yi ortadan kaldırmaz. Aksine, diyalektik çoğu kez fettan kadın rolü oynar, töze sadık kalmaz: Sistem kendi *aporetik* biçiminde bize geri döner. Marx'ın teorisinin en parlak biçimde cilalanmış bölümlerinde bile *aporia*nın dönüşüne ilişkin kesin şekilde belirgin bir örnek, işgününe ilişkin ünlü sayfalarda görülür (Marx 1990, Onuncu Bölüm). Bu sayfalarda, işgünü onun ister uzunluğuna, biçimine, ister dönüşüm dinamiklerine göre ele alınmış olsun, işgününün sınırsızlığına yönelik kapitalist dürtü ile işçinin onun sınırlanmasına yönelik çabası arasındaki ilişki daima çözümlenmemiş olarak kalır. Analitik ve doğrusal söylem, işgününün kurucu unsurlarını sürekli olarak ters çevrilebilir hale getirirken, maddeci moment, mücadelenin, yani "iç savaş"ın tersine çevrilmezliğini öne çıkarır: "İşçimiz üretim süreçini, o sürece girdiği halden farklı biçimde terk eder." (A.g.y., s. 412, s. 415). Ancak bu *farklılık* zamansal ölçü eşdeğerini doğal ve fiziksel kavramlar temelinde kuran analitik öncülleri tahrip eder. *Aporia* bu örnekte de güçlüdür. Onun üstesinden nasıl gelebiliriz? Marx'ın sağladığı yegâne mantıksal çözüm ihtimali, çözümlemenin bütün ters çevrilemez ve durağan öncüllerinin yıkımıyla gerçekleşir. İşgünü ancak küresel bir akış haline (ve böylelikle gerçek boyunduruk düzeyinde kavranabilir hale) geldiği zaman, *aporia* ortadan kaldırılır ve ölçü olarak zamanın kendi temellerini üretim devresinin dışına yerleştirmesi gerekmez. Ölçü, emek ile za-

* *Artı-Değer Teorileri*, Cilt I, çev.: Yurdakul Fincancı, Sol Yay., 1998; *Artı-Değer Teorileri*, Cilt II, çev.: Yurdakul Fincancı, Sol Yay., 1999.

** *Kapital Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Sermayenin Dolaşım Süreci*, Cilt II, çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1997; *Kapital Ekonomi Politiğin Eleştirisi, Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*, Cilt III, çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1997.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

man arasındaki *akış*tadır. Sürekli bir zaman. Totolojik bir zaman.

Devam edelim. Gerçek boyunduruğa ilişkin pasaj nerede olursa olsun ("Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" bir örnek olarak daima akılda tutulabilir), ölçü olarak, eşdeğer olarak, ters çevrilebilir olarak zaman, kendi *aporia*larını kesinlikle totolojik şekilde dışavurur. Serimlemenin analitik ve maddeci hatları arasındaki ilişki, aslında dışsal bir unsura başvurma imkânı üzerinde temellendirildi. (Agnes Heller gibi bazıları, bu dışsal unsuru, onun farz edilen doğal ve hümanist niteliklerini, Marx'ın düşüncesinin değerine bağlayacak kadar temel önemde görmüşlerdir). Diyalektik çözümlendiği zaman (ki bunun aslında gerçek boyunduruk altında meydana geldiğini biliyoruz), totoloji hüküm sürer. Gerçek boyunduruk değer yasasının tam gerçekleştirimi anlamına gelir. İlk bakışta *kayıtsızlık* gerçek boyunduruğa hâkimdir. Emek nitelik, zaman ise niceliktir; gerçek boyundurukta nitelik geriler, böylece bütün emek sadece niceliğe, zamana indirgenir. Önümüzde sadece zaman nicelikleri vardır. *Kapital*'de hâlâ değerden *tout court* ayrı ve ona indirgenemez olan kullanım değeri burada sermaye tarafından özümlenmiştir. Zaman, süreç üzerinde, onun yegâne ölçüsü olarak bütünüyle hegemonik hale geldiği için, *aporia*, zamanın kendisini yegâne töz olarak açığa vurması olgusuna bağlıdır. Ancak ölçünün ve tözün bu tam anlamıyla örtüşmesi, ilişkiyi diyalektik anlamdan yoksun bırakarak, onu saf ve basit totolojiye indirger.

Özetlemek gerekirse: (1) Gerçek boyundurukta bütün kullanım değeri mübadele değerine çekilir; (2) Ancak bununla birlikte, zaman ölçüsünün (kullanım değerinin dışsallığını temel alan) dışsal kökeni geri çekilir ve ölçü bizatihi süreç içinde erir; (3) Ölçü kendini ölçerse, bundan değer sürecinin komuta süreciyle, totoloji ve kayıtsızlıkla sonuçlandığı sonucu çıkar; (4) Üretim güçlerinin trendi ile (artma, azalma, dönüşme) değerin büyüklüğü arasında hiçbir ilişki yoktur; (5) Karmaşık, üretken, bilimsel emek, temel, zamansal birimlere kesinlikle indirgenemezdir; (6) Üretim gücü açıklanamazdır. *Özetle*, sürecin sonunda, diyalektik olmayan bir totoloji başlangıçtaki diyalektiğin yerine geçer. *Dolayısıyla* sınıf mücadelesi hareketini açıklamanın yegâne yolu eşdeğer olarak zamansal öl-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çü nosyonunu reddetmektir. *Eşdeğerin biçimi* sadece *baskının bir sonucu*dur. Örnek vermek gerekirse, emek gücünün bileşiminde meydana gelen her değişim (emek üretkenliğinin zamansal ölçü birimlerinin farklı bileşim biçimlerine eşdeğeri) Marx'ın bir ters çevrilebilirlik, eşdeğerlik ve komuta mekanizmasına boyun eğme diyalektiği içinde olur. Bu ters çevrilebilirliğin kırılması gerekir. *Grundrisse*'nin [Marx 1973] istisnai önemini burada görürüz. *Grundrisse*'de, eşdeğer bütünüyle sermayenin elinde, artıdeğer biçiminde verilidir; sonuç olarak, antagonizm başlangıçta ortaya çıkar ve *ters çevrilemezlik, sürecin anahtarıdır*.

Ancak, Marx'ın düşüncesinin gidişatı içinde, ölçü olarak zaman ve töz olarak zaman *aporia*sının totolojiye indirgenmesini açığa vuran akıl yürütme, gerçek boyunduruk evresine girdiğimiz zaman, (ki bu, şimdiye kadarki argümanı yoğun biçimde özetler) *ekstansif* diyebileceğimiz, yani totolojinin gerçekleşmesinin kapsamıyla ilgili başka gözlem serileri tarafından doğrulanır. Gerçek boyunduruk bir kez daha:

> Önce, *emeğin sermayenin gerçek boyunduruğu* altına girişinin ya da *özgül olarak kapitalist üretim tarzı*nın gelişmesiyle birlikte, bütün emek sürecinin *gerçek görevli*si giderek tekil işçi olmaktan çıkar. Bunun yerine, *toplumsal olarak birleşen emek gücü* ve bütün üretim mekanizmasını birlikte oluşturan rekabet halinde çeşitli emek güçleri, metaların doğrudan üretim sürecine çok farklı tarzlarda ya da daha kesin olarak ürünü yaratarak katılırlar. Bazıları elleriyle, diğerleri, yönetici, mühendis, teknolog vb. olarak beyinleriyle, bir diğeri ustabaşı olarak, üçüncüsü kol emekçisi ya da ağır işçi olarak daha iyi çalışır. Artan sayıda *emek gücü tipleri* dolaysız *üretken emek* kavramında içerilir ve bu emeği sarf edenler, *üretken işçiler* olarak, yani sermaye tarafından doğrudan sömürülen, üretim ve değerleme sürecine *tâbi kılınan* işçiler olarak sınıflandırılırlar. Kolektif işçiyi, yani fabrikayı ele alırsak, onun *birleşik faaliyeti*nin maddi olarak, aynı zamanda bir *toplam mal kitlesi* olan bir *toplam ürün*le sonuçlandığını görürüz. Ve burada, *kolektif işçi*nin sadece bir üyesi olan belirli bir işçinin işlevinin aktüel kol emeğine daha büyük ya da daha küçük mesafede olup olmadığı tamamen önemsizdir. Ancak bu durumda: Bu kolektif emek gücünün faaliyeti onun *sermaye tarafından dolaysız üretken tüketimi*dir, yani o, serma-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yenin özdeğerleme süreci, artıdeğerin dolaysız üretimi, *bu ikincisinin sermayeye dolaysız dönüşümü*dür.

(Marx 1990, ss. 1039-40 –değiştirilmiş çeviri)

Toplumsal olarak birleşmiş işçi kavramının, sermayenin *toplumsal bütünü* boyunduruk altına almasını ifade ettiğini ve bu nedenle toplumsal üretim ilişkilerini, yeniden üretim ve sömürüyü tek boyutlu hale getirdiğini bir başka yerde gördük (ve bu, Marksist yorumun tamamında geniş çapta kabul edilmiştir).

O halde şu soruyu soralım: *Zaman hangi biçimde toplumsal emeğin ölçüsü olabilir?* Toplumsal emek bütün hayat süresini kapsıyor ve onun bütün yörelerini kuşatıyorsa, zaman, içinde saklı olduğu tözel bütünlüğü nasıl ölçebilir? Böylece daha başta ifade edilen sonuçlara geri geliriz ve kendimizi bir totolojinin karşısında buluruz. Bu totoloji, kendisini değerin tözündeki farklılaşmanın ölçüsünü saptamanın *entansif olarak* imkânsızlığı biçiminde takdim ettikten sonra, kendisini hayatın (toplumsal üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin) bütünlüğünü bu hayatın dokunduğu zamanın bütünlüğünden ayırmanın *ekstansif olarak* imkânsızlığı biçiminde yeniden önerir. Hayatın bütün zamanı üretim zamanı haline geldiğinde, kim kimi ölçer?

Bu, Marx'ın değer ve zaman teorisini çürüğe çıkarmak gerektiği anlamına mı gelir? Yanıt, teorinin büyük bir bölümü için muhtemelen evettir, bu teorinin *aporetik* biçimi, göreceğimiz gibi, kesinlikle çürüğe çıkarılmalıdır –Marx'ın çözümlemesini geleceğe taşıyan tam da bu *aporia*nın ürettiği teorik tatminsizlik olsa da. Ama öte yandan, bu son totoloji bize teorik ve devrimci bakış açısından olağanüstü üretken görünür. Şimdilik, zamanın ölçü olarak sunulamayacağını; daha çok küresel fenomenolojik doku olarak, temel, töz ve üretimin kendi bütünlüğü içinde akışı olarak sunulması gerektiğini biliyoruz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

B. TOTOLOJİ VE BİLEŞİM

Ortodoks Marx'ın –Marx'ın *ötesine* geçmeyen Marx'ın– kendini içinde bulduğu çıkmaz, düşüncesinin yakalandığı *aporia*lar ağı, gene de, maddeci zaman fikrinin kaydettiği gelişmenin en yüksek noktasını temsil eder. Marksçı "sınır"ın özgüllüğünü anlamak için, onun zaman fikrinin gene de *Einstein öncesi maddeci perspektif*in en mükemmel kavramlaştırması olduğunu anlamamız gerekir; çünkü Marx kendi zamanında süregiden teorik tartışma şartlarının ötesine, zamanla ilgili maddeci düşüncenin birkaç yüzyıl önce kendisi için oluşturmuş olduğu potansiyellerin ötesine geçer.

Bu iddiaları kanıtlamak için birkaç tarihsel gözlemde bulunmanın yeterli olduğu görülecektir. Zaman fikri üzerine bazı çağdaş incelikleri bir yana bırakırsak, felsefe geleneği bize –olağanüstü önemlerinden dolayı ele alacağımız Demokritosçu ve Epikurosçu türden yeraltı hatları bir yana (onların yeraltı hatları oldukları vurgulanmalıdır!)– takviye edilmiş iki mevzi sunar. Biri, *teolojik*tir. Zaman tanrısallığın gizemidir. "O halde zaman nedir? Kimse sormadığı sürece onun ne olduğunu yeterince bilirim; ama onun ne olduğunu bana sorarlarsa ve ben açıklamaya çalışırsam, şaşırırım" (Aziz Augustinus 1986, Kitap XI, Bölüm 14, s. 264). Teorinin pratiği basit biçimde aşkınlığın oluşumuna yöneltildiğinde, zaman varlık-olmayandır. Zaman çokluktur. Zaman teolojik bir skandaldır. Zaman isyankârdır. Zaman ancak aşkınlık ve sınırlamayla çözülür. "[Demiurgos]* farklının tereddütlü ve çekingen doğasını zorla aynının içine sıkıştırarak onların hepsini bir biçim içinde birbirine kattı." (Platon 1961, satır 35a). Demiurgos ve sınırlama, zamana karşı ayrılmaz biçimde birleştirilir. Bu nedenle gerçeklik sınırlanmış bir birlik, *yani hükmedilebilir uzam*dır. Zaman fikrinin tarihi incelenirken, *zamanın uzama* bu temel *indirgenişi*ni akılda tutmak gerekir. Bu indirgeme spiritüalizmin *temeli*dir, ama maddecilikte de bir o kadar önemlidir. Batı geleneğinde zaman fikrinin *en önemli unsuru* onun sonsuz *Parmenidesçiliği*dir: Zamanın uzamsallaştırılması. İnkâr edilen zaman, uzam modeliyle uyum içinde yanılsa-

* Platon felsefesinde dünyayı yaratan etmen, kâinatın yaratıcısı. (y.h.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tıcı bir tarzda yeniden inşa edilir. Zaman spiritüalist felsefe geleneğinde saf ve basit bir tabudur; ve gene de bu, İktidar'ın, mabet ve sarayın bilgisinin geleneğidir. Batı düşüncesinde, aynı etkiyi yaratarak büyüleyen bir başka kavram düşünmek zordur. Doğu geleneğinde ve özellikle Çin geleneğinde bu durum ne kadar da farklıdır! (Marcel Granet'nin ya da Needham'ın, Doğu zamanının yoğunluğu, onun kolektifi resmetme, toplumsalı temsil etme kapasitesi üzerine o unutulmaz pasajları!) Zaman teorisinin çağdaş incelikleri, bağlı oldukları disiplinlerin özgüllüklerine sadık, Nietzsche ile Hesse arasında bir Theodore Roszak atılganlığıyla hareket eden teorisyenler, zaman sorununun çözümsüzlüğünden kaçınılmaz biçimde kaynaklanan sihirli –ve gerici– etkilerle uğraşırlar. Ayartıcı ve faşistçe aydınlanmaları da bir yana bırakırsak: "Zamanın yapıldığı töze ilişkin belirsiz bir sezgiye sahibim; çünkü o, geçmişi geleceğe dönüştürendir." (Borges)

Zaman sorununu ölüm sorununa, zamansal varlık sorununu var olmama sorununa; ampirik zamanı uzama indirgeyen spiritüalist geleneğin gücü öylesine güçlüdür ki, *maddeci geleneğin* zaman üzerine düşüncesi bile –ve bu Batı düşünce tarihinde benzersiz bir fenomendir– sürekli teorik hokkabazlıklara neden olur. "Tek sözcükle bilim 'akılcı' olma çabası içinde, zamandaki değişimi gittikçe daha fazla baskı altına alma eğilimi gösterir," (E. Meyerson).[4] Zaman, yüzyıllarca, uzam kategorileri içinde kalınarak –maddeci olarak– düşünülmüştür. Modern, burjuva, devrimci düşünce –gelişiminin en mükemmel anlarında bile– aslında zamanı özerk olarak düşünememiştir. Zamanı uzam karşısında mutlaklaştırmayı başaran Rönesans'ın dönüm noktası bile (Telesio, Bruno, Gassendi) onu uzamsal şifrenin dışında tanımlayamadı. Her fiyakalı *Geschichte des Materialismus** bu utanç verici olguyu ifade etmekten kaçınır. Bu, paradoks noktasına varır: Bütün modern (Einstein öncesi) bilimsel düşünce tarihinde zamanın tanımına ilişkin en başarılı formüllendirme yeni Platonculuğun sürekli olarak yenilenen gnostik

4. Bkz. "The Elimination of Time in Classical Science", M. Čapek (der.) *The Concepts of Time and Space* içinde (Dordrecht, Hollanda/Boston MA, D. Reidel Publishing Group, 1976), s. 264. (İngilizceye çevirenin notu)

* (Alm.) Materyalizm Tarihi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

karmakarışıklığı tarafından, başka deyişle, aşkın uzam figürü (Koyré) içinde verilir. Ve nihayet bir kopuş, gelenekten temel bir kopuş olduğu zaman, uzamsal-zamansal ilişkiye dair aynı *görelilik dayalı kavramlar*, her *asimetri*yi dışlayarak kendilerini bir *izotopik homoloji* postulasyonundan kurtarmak, böylece kendilerini *zaman fikrinin geometrik katılaştırılması* (Meyerson, Čapek vb.) için yapılan sürekli girişimden özgürleştirmek için uzun süre mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Marx ve onun çağından çok sonra bulunduğumuz yer burasıdır! Ancak bu daha sonra, bu notlar geliştikçe ortaya çıkacak. Aslında maddecilik de burada sakatlanır. Ya da daha doğrusu iğdiş edilir: Çünkü zamanın tematiği sadece onu *maddenin üretkenliği* sorununun pozitif bir çözümüne yöneltebilen, yani teolojiyi devrimle yıkabilen ve devrim endişesini ölümün ilgası perspektifine doğru iten bir tematiktir. (Ernst Bloch, sorunu bir bakışta fark ettiği anda ihtiyatla geri çekilir.)

Ne var ki, teolojik ve spiritüalist imgelemden bazı kalıntılar daima var olsa da –gizlice, ama gerçek kimliğini tam olarak gizlemeden– modern maddeciliğin zaman fikrini ele alırken bazı sonuçlara ulaştığını inkâr edemeyiz. İkiyüzlülük, maddeci geleneğin zaman anlayışının bir karakteristiği haline gelir. Ne var ki, (ikiyüzlü) maddeci ve modern zaman anlayışının iki yüksek noktası vardır: Newtoncu ve Kantçı anlayışlar. (Kuşkusuz burada Newton ve Kant'ı, XVII. yüzyıl bilimsel düşüncesinin, Aydınlanma'nın ve onların taşıyıcısı oldukları ancak kendi düşünceleri içinde belirgin biçimde tüketmedikleri maddeci akımların başlıca savunucuları olarak ele alıyorum.) Her iki durumda ve G. H. von Wright'ın formüllendirmesine uygun olarak, zaman, sonunda zamansal olaylar dizisinin *zarfı* ve dolayısıyla "zamansal ortamın doğası" olarak düşünülür; kavramın bu *bağımsızlığı*nın kazanılması, hiç kuşkusuz ileriye doğru atılmış devasa bir adımdır. Bunun dışında, Newton örneğinde zamansal ortamın doğası teolojik bir anlamda nesneleştirilir: "Duyumsal Dei" olarak zaman; Kant örneğindeyse, zamansal ortamın doğası kendi nesnelliğini öznenin aşkın konumlanma tarzıyla elde eder. (Kantçı zaman fikrinin önemli yönlerine daha sonra döneceğiz.) Her iki örnekte, teolojik ve spiritüalist yankılar yenilikçi yak-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

laşımı çekingen ve zayıf hale getirir.

Bu, zaman sorunuyla yüz yüze gelindiğinde maddeciliğin kendine haslığı, kütlüğünün kesin kanıtı mıdır? Aslında, yeni teorik deneyimler özellikle bu varsayımın ardından oluşmuştur. Bunlar melez, ancak etkin deneyimlerdir. (Newtoncu ama özellikle de) Kantçı çözümlemenin zaman fikrinin akış halinde birbirinin yerine geçebilirliğini kanıtlamış olduğunu savunarak başlayan Hegel, ona gerçek bir içsellik ve gereklilik sağlayarak daha güçlü bir dolayıma ulaşmaya çalışır. Düşüncesini nitelendiren (ve onu etkin kılan) şiddete rağmen, Hegel için zamansal olayların dizilişi sorunu diyalektik hale gelir ve böylece "bütün"ü mutlaklaştırarak öznel ve aşkın araca, gerekliliğin gücüyle bağlanır. Von Wright'ın sözleriyle: *Zaman* kavramı için bazı farklı referanslar verilidir: *(a) Zamansal olaylar dizisi* olarak zaman, *(b) Bu dizinin zarfı ve ölçüsü* olarak zaman. Ne var ki, "zamansal olaylar dizisinin zarfı" önermesi ya da *(a)*'nın *(b)*'si, *(c)*'nin, yani *zamansal aracın doğası* olarak zamanın eşdeğeri değildir. Şimdi, Newton *(a)*'nın *(b)*'sine ilişkin doğal bir felsefe keşfetmişken, Kant bir problem olarak *(c)*'yi önerir ya da daha doğrusu *(b)*'nin *(c)*'ye dönüştürülmesini önerir – nihayet Hegel *(c)*'ye ilişkin *bağımsız* bir problematik önerir. Hegel, zamana, uzamsal tanrısallık ilkesinin teslim olma yolunda olduğu genel aracı rolünü verir. Hegelci zaman, antinomilerin zeminini değiştirerek düşüncenin ilk kez Zenon'un uzam paradokslarından kurtulmasını sağlar. Yani, Hegel'le birlikte özgül bir *zamansal* ölçü, zamansal özgüllük olarak ölçü tanımı güvence altına alınır. Bundan önce, Newtoncu okulda bile, zaman, *uzamsal ölçü*nün, "önce ile sonra arasındaki" (Pipemo) şifresini akla getiriyordu. Hegelci işlemin sonucu tartışmasız biçimde fikirler tarihinin kuşaktan kuşağa devrettiği uzamsal zaman tanımına ilişkin katılığın, kesin bir şekilde silinişidir.

Bu hamlenin önemi abartılamaz. Bazı yazarlar "Hegelci *oluş* teorisi(nin) zamanı felsefe sahnesine taşıdığı"nı savunurlar (Fernando Gil).[5] Belki öyledir: Ne var ki, Colli'nin bu konudaki ironisi bu

5. Bu alıntı Gil'in *Enciclopedia Tematica Einaudi*'ye yazdığı "Tempo" maddesinden alınmıştır. Açıklanan nedenlerden ötürü, bu kitabın tam künyesine ulaşmak mümkün olmamıştır. (İngilizceye çevirenin notu)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

akıl yürütmeye uygundur ("oluş: Karanlık bir sözcük"). Diğerleri (von Wright, Prior vb.) zaman imgesini çelişkilerden uzaklaştırarak kuranın daha çok Kant olduğunu savunmaya devam ederler. Aşkın idealizmin işaret ettiği geçişin öneminin ne azımsamaya ne de abartmaya değer olduğunu düşünüyorum. Gördüğümüz gibi, bizzat Marx ondan temel bir eğilim olarak söz eder. Ne var ki, yeniliğine rağmen, çelişkilerin zamansal dolayımı aslında hâlâ teolojik kalıntılara av olmaktadır ve sonuç olarak çelişkiler uzamsal ufka geri döner. Örnek vermek gerekirse, Hegelci spiritüel zamanın "yok oluşu" (Hegel 1977, "Spirit", par. 508) hâlâ uzamsaldır –bir hokkabazın hilesi, *zamansal puslanma*. Zaman henüz bağımsız ve kendi kavramından özerk olarak tam anlamıyla kavranmış değildir. Sorun konulmuştur, araştırmanın meselesi tanımlanmıştır, ancak çözüm henüz çok uzaktadır.

Ne de zamanın ve zamansal kiplerin çağdaş mantığı bu görünümü anlamlı bir tarzda değiştirir. Başlangıç yaklaşımı ne olursa olsun, ki bu yaklaşım genellikle çok iyi geliştirilmiştir, bu mantık zamanın temelini uzamsal olarak fiziksel bir ontoloji ölçütüyle uyumlu biçimde saptayarak sona erer. İşlemleri bakımından bu, yapısal bir gönderme ya da zaman atomculuğunun fizikselci bir postulasyonu olabilir.[6] Her durumda, zaman kavramını uzam fikrine tâbi olmaktan özgürleştiremeyen bir maddeciliğin yeni açıklanan çelişkileri, çok istenmesine karşın, zamanı, kendi özüne sahip olarak, içkin olarak, insani olarak kavrayamaz. Zaman maddeci güç haline gelmeyi ve böylece epistemoloji alanında işlemeyi başaramaz. Zamanın ve zamansal kiplerin mantığı, varlık için ve ona yakın olmak için çabalasa da, bir tür belirsiz uzamsal uzlaşmadan kaçamaz. Ancak Einstein, sayısız belirsizliklere düşmüş olsa da, kavramın *termodinamiğin kurallarının* gelişimiyle çelişmemesini sağlayacak şekilde zamanın ve uzamın *fiziksel asimetrik yapısı* üzerinde durdu-

6. Negri burada G. W. Leibniz'in zaman kavramını, *Letters to Clark*'ta (der. H. G. Alexander, Manchester, Manchester University Press, 1956) açıkladığı haliyle, kastetmektedir. Ruggero Giuseppe Boscovich'in Friedrich Nietzsche üzerine postleibnizci "zaman atomculuğu" nosyonunun etkisine ilişkin yakın tarihli bir incelemesi için bkz. Keith Ansell Pearson, "Nietzsche's Brave New World of Force", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 9 (2000), ss. 6-35. (İngilizceye çevirenin notu)

ğu zaman; muhtemelen ancak o zaman, indirgenemez geometriciliğe ve bir zaman epistemolojisine ters düşen mantıksal eleştirilere yönelik sürekli ve tekrarlanan akışın üstesinden gelinebilir.

Gene Marx'a dönelim. Onun yazılarında, maddecilik tarihinin sınırları ve zaman fikrini geometrik bir temelden özgürleştirmenin zorluğu ve bir uzam metafiziğine ilişkin önvarsayımlar hem çiğnenir hem de üstesinden gelinir. Marx'ta zaman, sadece değişimin çelişkisinden çıkmak, sadece etkin değişim imkânını inşa eden araç (von Wright) değildir; zaman, hayatın totolojisidir de. Her şeyden önce, Marx'ta zaman bize eşdeğer meselesi ve eşdeğerin ölçüsü olarak verilir. Ne var ki, azar azar toplumsal dolayımlamanın[7] ve soyut emeğin öznelleştirilmesinin soyut gelişimi boyunca, zaman bizatihi töz haline gelir. Bu noktada zaman varlığın bütününün dokusu haline gelir, çünkü varlığın tamamı üretim ilişkileri ağına içerilir: *Varlık, emeğin ürünü*ne eşittir: Yani *zamansal varlık*. Bu noktada durmamız gerekir. Aslında Marx'ta zaman ve hayatın bu zorunlu ve eğilimsel üst üste binişi, zamanın epistemolojik anlamının saf anlamda mantıksal anlam üzerindeki ve ona karşı olan hegemonyasını özgürleştirir ve sabitler. Bu ne anlama gelir? Zamanın bir *önce* olduğu ve bir *sonra* olmadığı anlamına gelir. Zamanın varoluş olduğu, varoluşun yansımasının ya da dolayımının bir ürünü olmadığı; soyutlama değil belirlenim, ters çevrilebilir değil ters çevrilemez olduğu anlamına gelir. Kapitalist sistemin kurumsal gelişiminin hayatın bütününü kuşattığı düzeyde, zaman hayatın ölçüsü değil, bizatihi hayattır. Marx, uzamdan türetilen bir uzlaşıma, araca [*medietà*], sömürünün ölçüsüne indirgenen zamandan, onun saf ve basit genel soyutlanımına ve böylece onun gerçek boyunduruk evresinde hayat dünyası içinde topyekûn, mistifiye edilmiş gerçekleştirimine geçişi kavrar.

Bu nedenle, Marx'ın gerçek boyunduruk düzeyinde zaman, hayat ve üretim totolojisi, hem maddeci geleneğin tamamlanması (ve onun tözel kusurlarının üstesinden gelinmesi) hem de zaman üzerine yeni bir düşünce ufkunun açılmasıdır. Marx'ta, gerçek boyundu-

7. Luhmann, Habermas, Negt ve diğerlerinde bulunan iletişim teorilerine gönderme yapılıyor. (İngilizceye çevirenin notu)

ruğa kadar kapitalist gelişme teorisi içinde, *zamanın uzamla geleneksel ilişkisi kesinlikle altüst edilir*. Uzam zamansallaştırılır, dinamik hale gelir: O, zamanın kurucu gerçekleştiriminin bir koşuludur. Marx'la birlikte zaman, hayatın inşasının özel malzemesi haline gelir.

Her bilimsel kültürün zamansal bir paradigmaya, yani kendi sistematik göndergesi olarak özel bir zaman anlayışına sahip olduğu, bu anlayışın çağdaş eğilimlerde bile –çelişkili de olsa– ifade edildiği gayet iyi bilinir.[8] *Marksçı paradigmanın* özgünlüğü, zamanın kurucu olması olgusundan ibarettir; o *oluşum zamanı, bileşim zamanıdır*. Dolayısıyla *paradigma ontolojiktir*. Marx'ta zaman emeğin ölçüsü olarak (modern bilimin kusurları bakımından ileriye doğru atılmış Hegelci bir adım) görülmeye başlar, ancak adım adım, sınıf mücadelesinin gidişatı ve emeğin soyutlanması olarak kendisini kanıtlar; zaman giderek *sınıf bileşimine içsel* hale, onun varoluşunun ve özgül biçimleniminin motoru olma noktasına gelir. Süreç öyle gelişir ki, emek sürecinin (ve üretim sürecinin) azami zamansallaştırılması varoluşun bütün uzamsal koşullarının azami sahiplenilmesine yol açar. İş, hareketlilik, saf ve basit hareketlilik haline geldiği zaman –yani zaman saf ve basit olduğunda– o, dünyanın oluşum imkânı ve edimselliğidir. O'Connor ve Hossfeld, Paul Virilio ve Jean-Paul de Gaudemar yakınlarda yazdıkları yazılarda, çeşitli önem derecelerinde bu farkındalığa ulaşmışlardır. Bu olgun kapitalizmin gelişmesi için tek başına yeterli olan bir farkındalıktır: *Hareketlilik günümüzde proletaryanın tanımı olmaktadır*.[9] Aşağıda

8. Ne var ki, bilimsel paradigmalardaki oldukça bariz düşüncelere, paradigmayı mantıksal, yani formel olarak benzeşik hale getirmeye hazır olan çağdaş paradigma teorisyenlerinin, Thomas Kuhn'un sık sık yaptığı gibi, göreli bir anlam vermemek için dikkatli olmak gerekir.

9. "Toplumsal işçi"nin sınıfsal bileşimine ilişkin tanımı için *hareketlilik* kavramının önemi konusunda bkz. Negri, "Archaeology and Project: The Mass Worker and the Social Worker", *Revolution Tertrieved* (Londra, Red Notes, 1998), ss. 199-228. Negri'nin toplumsal işçiye ilişkin araştırmaları 1980'lere kadar uzanır. Bkz. "Marx Üzerine Yirmi Tez", çev. M. Hardt; S. Makdisi, C. Casarino ve R. E. Karl (der.), *Marxism Beyond Marxism* (New York, Routledge, 1996) içinde, özellikle Tez 4; ve "From Mass Worker to the Socialized Worker –and Beyond", *The Politics of Subversion* içinde, çev. J. Newell (Oxford, Polity Press, 1989), ss. 75-88. (İngilizceye çevirenin notu)

göreceğimiz gibi, *zamanın farklı bilimsel paradigmalarına farklı sınıf bileşimi biçimlerinin* denk düştüğünü belirtmek gerekir. Ve bu, ilk planda, zamanın *bileşimin* temelinden nasıl ayrılamaz olduğunu; ikinci planda, zamansallığın kurucu gerçekliğinin nasıl bir *anlam* ve *yöne* sahip olduğunu, yani onun eğilimsel ve zorunlu bir anlamda *zamanın ve hayatın totolojisine* doğru maddi olarak nasıl geliştiğini vurgulamak için söylenir. Zaman kavramı dolaysız biçimde epistemolojiktir, yani gerçekliğe yapışır. Zaman üretim gücü olarak alındığı zaman, sonuçların ve eylemlerin sınırsız çokluğu içinde şekillenir, hiçbir koşulda, dolayım olarak temsil edilebilir olmayacaktır. Burada dolayım *bir sonra değil*, olaylar bakımından, eylemler bakımından *bir önce* haline gelmiştir; aslında o, düşünülmez, ancak yaşanır. Düşünce gerçekliğe yaklaşır; düşünce gerçek bileşimi betimler; zaman gerçek bileşimdir.

C. BİR ANTAGONİZM *UMWELT*'I

Gerçek boyundurukta Marksçı varlık ve zaman totolojisi, sadece yola yeniden koyulacağımız bir üstür. Zaman, dolaysız referans zeminini oluşturur; burada söz edilen, toplumun bütün kesimlerini –üretim, yeniden üretim ve dolaşım– kuşatan ve varlığın bütün eklemlenmelerinin verili olduğu ortalama bir toplumsal zamandır. Üretim uzamı ilk planda üretken toplumsal yönetim stratejileriyle uyum içinde yeniden yapılanır. Bu akışkanlık temelinde, bileşimi oluşturan, bir araya gelen her unsur şansa bağlı bir mevcudiyeti ve küresel bir içkinliği bu ontolojik çerçeveye ulaştırır.[10] Her bir unsurun *mevcudiyeti* hareketli ve hızlıdır; varlığa *içkinlik*, küresel ve mutlaktır. Varlık zaman biçiminde maddi olarak verilidir. Her üretim etkinliği, her insani eylem bu *Umwelt* içindedir: Yoğun ve güçlü bir *zamansal varoluş kapsamı* çağdaş varlığın kendisini açığa vurduğu ilk özelliktir. Sokrates öncesi varlığın karakteristiklerinin yeniden ortaya çıkışının ayırt edilebileceği betimlemede anlamlı

10. Jean-Paul de Gaudemar bu pasajın etkin bir betimlemesini yapmıştır. Bkz. "De la fabrique au site: Naissance de l'usine mobile", *Usine ouvriers. Figure du nouvel ordre productif* içinde (Paris, Maspero, 1980), ss. 13-40.

bir çağdaşlık vardır. Yaratılış bin yılın sonunda tekrarlanmış mıdır yoksa? "Varacak yerde yola çıkanlar dışında, başlangıca döndük" (Burroughs); hayır, biz de yola çıkıyoruz, sonsuz dönüş içinde değil, yenilenme halindeyiz. (Ve burada dekadan sıradanlıklar yoktur). Sonsuz dönüş? Bu şey boyunduruk altına alınmış varlığın zamansal ontolojisi kavramından ilkesel olarak dışlanır. Stoik sonsuz dönüş paradoksu –Aristotelesçi– uzamsal zaman kavramını etkiler ve onu kozmolojik olarak saçmalaştırır. Eğer zaman uzamsal bir şifreye sahipse, eğer çizgi onu geometrik olarak temsil ediyorsa, çizginin döngüsel olmasını önleyen nedir? Böyle bir şey varsa, ateşin varlığı sürekli olarak yaktığı doğruysa, döngüsel paradoks çizgisel zaman kavramından daha gerçekçidir. Ne var ki, yola çıktığımız –mitik– durum bu değildir. Bu sağlam dünyasal varlığın analitiği döngüselliği gerektirmez. *Fenomenolojik Heidegger,* araştırma görevini doğru biçimde, şu şekilde görür:

> Dasein'in Varlığı'nın kesin bir karakter kazandığı iki yol vardır ve bu yollar, "*dünyasal varlık*" dediğimiz Varlık durumunu temel alarak *a priori* görülmeli ve anlaşılmalıdır. Dasein analitiğimizi doğru biçimde oluşturacaksak, bu kurucu durumun bir yorumu gereklidir.
>
> (Heidegger 1962, s. 78)

İlk bakışta bu gerçeklik kendisini huzursuzluk olarak ve açık yüzey olarak ortaya koyar. Fenomenoloji, psikoloji ile zamanın analitik mantığı, gayet iyi bilindiği gibi (Michotte, Piaget ve Vicario'nun çalışmalarını düşünüyorum) zamansal karışmanın bütünlüğüne ve dışsal referans noktalarını sabitleştirmenin imkânsızlığı varsayımıyla birlikte zamanın içkin bir *göreli tanımına*, bir *zamanlar ilişkisi* olarak, hız ve yerel zamanlar arasında bir gerilim olarak, farklı hızların eşgüdümü olarak varan bir paradigmayı saptamaya çalıştı. Zamansal boyutun bu paradigmayla gösterilen yapısal temeli, eşit derecede yapısal ve zamansal dolayımın kurucusu olan bir zamanlar dinamiğiyle bağlantılıdır; dolayısıyla, olayların dizilişinin yoğun malzemesi ve dolayımın oluşum ağı ancak *genetik olarak* eklemlenir ve tanımlanır. Zamansal varlığın bütünlüğü eklemsizleştirilir ve içeriden yeniden oluşturulur. Önceden oluşturulmuş her

biçimin eklemsizleştirilmesiyle aynı zamanda kendimizi olayların gerçek, küresel oluşum süreci içinde buluruz. Bu durumda çelişki, bizatihi mantıkçının da (von Wright) sonunda kabul ettiği gibi, gerçektir: Zaman kendi içselliğinde kendisini gerçek bir çelişkiye açarken, bizatihi gerçek çelişki onu yapısal bütünlük içinde oluşturur.

Bu gözlemler önemlidir, ancak yüzeysel ve belirsiz olmaya devam ederler. Onlar yapısal bir zaman anlayışının zorunluluğuna boyun eğdiği anda, maddeselliği ve zaman deneyiminin ağırlığını görelileştirirler. Açıkça belirtmek gerekirse, burada yapılan bana öyle geliyor ki, bir elle verilenin öteki elle geri alınmasıdır. Bu disimetriler, *histerezisler*[11] etrafında, ölçü olarak zaman kavramının krize girdiği gerçek varlıklar ve mantıksal zorluklar; bütün bunlar, bir araya gelen unsurların doğasını değiştirmeyen genel bir çerçeve değişikliği aracılığıyla bağdaştırılır. Zaman gerçek çelişki olarak kabul edilir, ancak gerçek çelişkinin zarfı olarak *hipostasize* olmayı sürdürür. Zarfın iç kısmındaki gerçek çelişkiyi izleme yerine, bizatihi bu zarf onların çözümüne temel sağlayan doğa olarak farz edilmektedir. *Böylece çelişki olarak zaman çelişki değil çözümdür.* O halde, onun sorunu olan eski paradigmalar tarafından boş yere sağlanmaya çalışılan denge, *çözümlenmemiş* olup, yeni paradigma içinde *çözümlenmiş olarak verili*dir. Saf aklın tipik bir paralojizmi.*

Bu işlemlerin metodolojik içerimlerine, onların temellerini ve gereksizliklerini eleştirmek (ama aynı zamanda içgörülerinin zenginliğinden öğrenmek) için tekrar tekrar döneceğiz. Ama şimdi felsefenin bu türden paralojizmler önererek ifade ettiği görülen hazzı eleştirmek istiyorum. "Paralojizm" sözcüğü bizi Kant'a geri götürür. Sadece bu sözcük değil, saf aklın paralojizmlerine ilişkin Kant-

11. 1980'lerin başlarındaki yazılarında Negri "hysteresis" [histerezis] terimini yer değiştirmenin etkilediği ayrılma süreci içinde hangisinin üretildiğini, onunla birlikte, ancak bir kopuş ve farklılık olarak süreklilik (formel bir süreklilik değil) içinde hangisinin bir süreklilik olmadığını; yeninin oluşumunu göstermek için kullandı. Histerezis nosyonu "geç kalma" ama aynı zamanda "farklı olarak" anlamına geldiği için zamanla da bir ilişkiye sahiptir. René Thom ve Ilya Prigogine'nin eseri Negri'nin bu kavrama ulaşmasında temel bir rol oynamıştır. (İngilizceye çevirenin notu)

* (İng.) Mantığa aykırı düşünüş; yanlış ifade olunan muhakeme. (y.h.n.)

çı eleştiri de, çağdaş eleştirinin kurulduğu yerdir. Aslında, paradigmalar üzerine bu yenilenmiş inisiyatif içinde Kantçı bir girişimin yerine getirildiğine ve mistifikasyonuna tanık olunur. Bu da *aşkın şematizm*in oportünist gelişimine ve paradoksal gerçekleştirimine tanık olunduğu anlamına gelir. Kant'ın, "kendinden menkul şey" sorununu, yani aklın bizatihi akıl dışında işlevini nesnel olarak ve maddi olarak güvence altına almasının imkânsızlığı sorununu ne kadar gerçekçi biçimde koyduğu gayet iyi bilinir. Bilgi alanında, gerçek bir "tahmin"e izin veren yegâne araç aşkın şemadır (bir tür Epikürcü "öngörü" deneyimi). Ancak aklın şeması, diyalektikle düzenlenmiştir; o, sorunları çözmek için gerçekliği inşa etmez, sorunları çözer ve böylelikle bizatihi gerçekliğin içinde faaliyet gösterir. *Öte yandan, burada üstesinden gelinen şey, kurgusal bir gerçekliğin bilinemez bir gerçekliğin yerine geçtiği formel bir sistem olarak anlaşılan şemanın altüst edilmesidir.* Şematizm paralojizmleri yeniden üretir. Kant'ın yaşadığı dönemde *formalizm* –yani nahif ve eleştirel olmayan bir aşkın şematizm kavramıyla birleşen paralojizmler bilimi– özellikle hukuk ve toplumsal bilim alanlarında varsayılan bir Kantçı ortodoksiye gerileyen sürekli ve farklı göndermelerle gelişmeye başladı.[12] Burjuva ideolojisinin talepleri bu mistifiye edici hattı, komutayı, sürekli biçimde beslemiş ve yenilemiştir; o, ne kadar "rasyonalizasyon" talep ederse, bir tasarım olarak o kadar kayba uğrar.[13]

Paralojizmin hipotetik, hipostatik yanlışlığının sadece gerçek ve zapt olunamaz bir ihtiyaçtan hareketle mazur görüldüğünü hatırlamak gerekir. Ne de, varoluşun zamansal köklülüğü daha huzursuz edici ve hissedilir hale geldikçe, zamanı tanımlama ihtiyacının daha da gerçek ve derin hale geldiği inkâr edilebilir. Aslında kafaları karıştıran tam da varoluşun bütün parametrelerinin bu ileri doğru sıçrayışı, bu muazzam ve yoğun zamansal *Umwelt*'in keşfidir! Acil bir çözüm ihtiyacı buradan, ama aynı zamanda hayal ürünü, hile ve

12. Bkz. A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua, Cedam, 1962).
13. Anlam ufuklarını boyunduruk altına alınmış varlık içinde aklın formel ve sembolik otoüretkenliği temelinde yeniden formüllendirmeye çalışan bütün burjuva ideolojisi akımlarının gelişiminde Ernst Cassirer'nin teorik dayanak noktası olarak oynadığı rolü, pek çok kişi yakınlarda ve fırsat düştükçe bize hatırlatmıştır.

paralojizmin incelikten yoksun mutluluğundan kaynaklanır. Aklın şematizminin zaman üzerinde ezilen bu yoğun evreni aşma imkânı sağladığı ve onu denetlediği görülür. Yerel zamanların ve gerçek farklılıkların çokluğuna uygulanan bu şematizmin, sürecin işlevsel yönlerini üverek, birliği yeniden oluşturan yeni bir diyalektik bulabildiği görülür: İşlev olarak şema. Paradigmanın faydacı yönleri bu noktada kendilerini hakikatin unsurları olarak açığa vurabilirler. Heidegger'in *Being and Time*'ının [Varlık ve Zaman]*, içerdiği *metafizik* yön bakımından Kantçı aşkın şematizm programını gerçekleştirme görevini zamansallık sorunsalının başlangıcı olarak birkaç anlama gelecek şekilde nasıl koyduğunu burada hatırlamamak mümkün mü?[14] Ancak zamansal varlığın dramatik ve sıkı çokluğu karşısında yaşanan Heideggerci panik ve trajedi, çağdaş çoklu zaman teorilerinde işlevsel oyunlar, aptalca bir mutluluk haline gelir: "*Dasein* ile *Dasein* [varoluş] arasında bir Biçimler dünyasından geçen dışında başka hiçbir yol yoktur"! (Cassirer). Dahası, toplumsal bilimlerde onlar meşruluk unsurları haline gelirler: İletişimsel etkileşim sembolik biçimini, üretim ilişkilerinde keşfeder! (Habermas).

Tekrar gerçek çelişkiye dönelim. Doğru soru, onun zamansal *Umwelt*'in bütününü *baştan başa nasıl çözebileceği* değildir. Doğru soru, onun nasıl yaşatılabileceği, kendisini nasıl yerleştirebileceği ve geliştirebileceği, zamansal *Umwelt içinde nasıl betimlenebileceği*dir. *Varlığın ve zamanın totolojisi, sadece ve sadece* Umwelt *dahilinde, görüşülmeye başlanmalıdır.* Marx'ın tanımladığı durumu bir kez daha düşünelim. Çelişki, antagonist gelişme ve mücadele gerçek boyunduruğu dayatır; bu noktada, çelişkinin ortaya çıkışını tanımlayan bütün parametreler krize girer. Her şeyden önce, temel zamansal boyutta meydana gelen değişimi vurguladık. Zaman, tözel, gerçek oluşum biçiminde –bütünlük olarak– verili hale gelir. O halde burada, bu tarihsel, mantıksal ve ontolojik yer değiştirme içinde, zaman sorunu yeniden ortaya konulur. Görülmesi gereken, *kayıtsızlığın üstesinden bir biçimde gelinmemesi halinde* –bu zamansal *Umwelt* içinde, onun bütünlüğü içinde– *çelişkinin yeniden*

* *Varlık ve Zaman*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2004.

14. İngilizceye çevirenin notu: Bkz. Heidegger'in *Being and Time*'ına "Giriş", çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (Londra, Basil Blackwell, 1962), ss. 21-64.

ortaya çıktığı ve antagonizmin yeniden doğduğudur.

Burada yüzleşmemiz gereken "*üstesinden gelinmemesi halinde*" sorunudur. Aslında kendimizi belirli bir inkânın, özgül bir eleştirinin karşısında buluruz: Ölçü olarak zamandan töz olarak zamana ve çoklu zamanlara geçişi yakalayan bu aynı kavramlar, boyunduruk zamanı içinde kendilerini tekrar antagonist maddiyat olarak sunduklarını inkâr ederler. Aslında, sorun *çoklu zamanların dolayımı* sorunu olduğu zaman, sonuç *zamanın zarf olarak yeniden icadı*ndan başkası olamaz. Zaman sorunu şematik terimlerle sergilenir ve üniter bir zaman biçiminin yeniden meşrulaştırılması perspektifi içinde –böylece bütünlüğe yeni bir temel sağlayarak– çözümlenir. Diyalektik içerik artabilir, ancak şema işlevsel, formel ve birleştirici (yüceltici) olmaya devam eder. *Postmodern ideolojiler* denilen şey –kavramlarının karışıklığına rağmen– bu düzeyde işler. Yakın zamanlarda, Prigogine ve tartışmaya katılan diğer bilimcilerin, olayların zamansal geri çevrilemezliğinin ters çevrilebilir bütünlük kategorileri içinde indirgenebilir ve denetlenebilir olduğunu iddia ettikleri görülür. *Ancak* zaman tözel hale geldiği zaman daha az değil daha çok çelişkili hale gelir. Çözümleme düzeyinin genel, küresel yer değiştirmesi antagonizmin yapısını onu yerinden etme anlamında değiştirir, ancak bunu antagonizmin içerikleriyle bir arada yapar. Bununla birlikte içerikler antagonist olmaya devam eder. Bize zamansal *Umwelt* tarafından sunulan gerçek zamanların oluşturduğu takımadaları, tarafsızlaştırmanın, karşılıklı azaltmanın sıfırına doğru değil, daha çok patlama ve dağılmaya doğru eğilim gösterir. Bu *pozitif entropi*, zaman ve zamanlar fenomenolojisine ilişkin o ilahi kitapta, Deleuze ve Guattari'nin *Mille Plateaux*'unda [1988] zengin biçimde betimlenir. Gerçek boyunduruk, eski üretim ilişkilerinin pek çok unsurunun önemsizliğe indirgenmesine rağmen, kayıtsızlığa varmaz. Daha ziyade bu, *gerçek ilişkilerin* (bireysel, sınıfsal ilişkiler ve güç ilişkileri) *tam bir transkripsiyonunu* üretir ve sergiler ve bir çoğulluk ve dinamizm maksimizasyonunu ortaya çıkarır. Antagonist *dispozitifler* özellikle eyleme ilişkin yeni bir indirgenemezlikten ortalama değere ya da birleşik zamana geçerek kendilerini ortaya koyarlar ve pekiştirirler. Bu nedenle, bu

yer değiştirmenin teorik sergilenme biçimi özünde bu birleşik alanda verili olan görüş noktalarını yakalamak zorunda kalacaktır. Kayıtsızlık olarak değil, kökleşmiş farklılık olarak ve böylece ontolojik olarak daha radikal biçimde.

Fakat dahası da var. Zamansal matris içine yerleşen antagonizm terimlerine ilişkin bu genel yer değiştirme, *kolektifi* bize bir özneler çokluğu olarak iade eder. Boyunduruk süreçleri ne kadar gerçekleştirilirse, o kadar kolektif yaratırlar. 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.*[15] Kapitalizm için zorunluluk bu kolektifi diyalektik imkânları sıfıra indirgeyen bir *denge* içinde bütünleştirme zorunluluğudur; bu, *gerçek boyunduruk içindeki antagonizmin yeni niteliği*dir. Keynes ve Polanyi –*büyük dönüşüm*ün en keskin, yani gerçek boyunduruğa geçişten söz eden iki teorisyeni– kolektifin, planlanmış olanın, Devlet'in ruhu olarak denge (Keynes örneğinde neoklasik, Polanyi örneğinde kurumsal) zorunluluğu üzerinde çılgınca ısrar ederler. Dönüşümün ve büyük krizin en önde giden burjuva savunucuları olarak Keynes ve Polanyi, bu geçiş içindeki *dönüşmüş bileşenlere yeniden denge sağlama* tasarımını ortaya koyarlar. Kolektifin kurulması, onlar için, tersine çevrilebilirliğin, yeniden denge sağlayan bir kalkülüsün bilimsel ve siyasal koşullarının kurulmasıdır.[16] Ancak mantıksal olarak teslim *edeme-*

15. "Varoluş *zamanını* boyunduruk altına alarak, *onu toplumsal olarak boyunduruk altına alarak, sermaye onu sıfıra indirger, ancak onu bize kolektif öz olarak geri verir*" (A. Negri, *Macchina tempo* (Milano, Feltrinelli, 1982), s. 23 –benim çevirim). "Şimdi, nicelikten niteliğe bu yeni geçişle birlikte, alan, antagonizmin tonalitesini yeniden kazanma eğilimi gösterir. *Figürler muhalefet ve öznellik biçimini alırlar.* İşçi ve kapitalist, kolektif işçi ve kolektif kapitalist. Sermaye değerleme ve yeniden üretim sürecinin bütünlüğüne bir kez vardığında, onun süreci gerçekte bir kez daha *antagonizmlerin yeniden üretimi* süreci olur. Yeniden üretim farkı inkâr etmez, antagonizmi bozmaz; aksine, her ikisini de daha kötü duruma sokar" (*Marx Beyond Marx*, çev. H. Cleaver, M. Ryan ve M. Viano (New York, Autonomedia, 1991), s. 77. (İngilizceye çevirenin notu)

16. "Keynesçi sistemde, devlet bütçesinin oluşturulması fabrikadaki sınıf mücadelesini ehlileştirme ve etkisizleştirme aracıydı ve para politikası da, ücret ilişkisini boyunduruk altına alma aracıydı" (Negri, "Archaeology and Project", s. 207). (İngilizceye çevirenin notu)

yeceğimiz tam da budur. Zamanın özel radikalliği kolektif olarak özneleri bulur ve antagonizmi yeni boyutlarla yeni bir zamansal ve kolektif temele yerleştirir. Gerçek boyunduruğa geçiş, kolektifi, eylemin yegâne zamansal ve gerçek temeli olarak onayladığı ölçüde, sadece onu formel denge kayıtsızlığına indirgememekle kalmaz, öznelerin antagonizmini yeniden üretir, yeniden önerir, yeniden bulur. Dolayısıyla kolektif zaman, zamansal *Umwelt*, kendini bize dolaysız olarak *iki ufuk* içinde sunma eğilimi gösterir: Meşruluğun ve dengenin kapalı zamanının, toplumsallığın mutlak döngüselliğinin sıfır eğiliminin ufku; ve çoklu, antagonist, üretken, kurucu açık zamanın ufku. "Özetle, fark, ne kısa ömürlü ile kalıcı arasında, ne de kurallı ile kuralsız arasında değil; iki bireyselleştirme tarzı, iki zamansallık tarzı arasındadır," (Deleuze ve Guattari, s. 262).

Bu nedenle soru antagonizmin, gerçek boyunduruğun *Umwelt*'i içinde yeniden *doğup doğmadığına* ilişkin değildir. Fenomenoloji gayet görkemlidir. Kesin olan olgu da, antagonizmin *Umwelt* içinde *nasıl* açığa çıktığına ilişkin erken izlerin antagonizmin yer değiştirerek yeniden doğduğunu gösteren aynı çözümlemenin içinde kendini açığa vurmasıdır.

D. YER DEĞİŞTİRME, HİSTEREZİS, ASİMETRİ, YENİLEME

Marx Beyond Marx [1991] adlı kitabımda, *yer değiştirme* mekanizmasının Marx'ın mantığına, başka deyişle bilimsel sınıf bakış açısının mantığına nasıl hâkim olduğunu derinlemesine kanıtladım. Gerçek boyunduruğa üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin gelişmesi aracılığıyla varıldığı zaman, bütün kurucu parametrelerin yer değiştirmesi belirlenmiş olur. *Eşzamanlı kurallar, artzamanlı geçiş çerçevesi içinde değiştirilir.*

Boyunduruğun gerçekleşmesiyle üretilen yer değiştirmede gördüğümüz gibi, üniter değer ölçüsü olarak zaman paradigması ezilir. Boyunduruk, ölçü imkânını ortadan kaldıran, bütünüyle kapsayıcı bir zamansal *Umwelt*'i doğurur. Ölçünün ortadan kalkmasıyla bir-

likte, iki eğilim kendilerini bize bizatihi teori alanında sunarlar: Birincisi pek çok çeşidi olan *formel* bir zaman şeması, çoklu zamanların bileşimine ilişkin bilimsel bir merkezileştirme, bir çokluk *zarfı* kavramı –başka deyişle, yeni bir zamanı örgütleme *uzamı*, böylelikle bu kiplerin bileşiminin bir analitiğini önerir; öteki eğilim, durumu maddeci terimlerle sergiler ve böylece çokluğa saygı gösterir, çünkü kendi kurucu dinamiği içinde, böylelikle molar projeksiyona karşı moleküler *gerçeklik* içinde kavranan şey, çoğun teke indirgenemezliği olarak *zaman*dır. Metodolojik bakış açısından, zaman çözümlemesi bir kez gerçek boyunduruk alanına aktarıldığında birinci sorunun zaman kavramının histerezisi sorunu haline geldiğini ifade etmek bana önemli görünüyor. Paradigmaların antagonizmi (ya da tercih edilirse, *düşünce tarzı*nın ya da daha iyisi, her paradigmayla bağlantılı *bireyleşme ilkesi*nin antagonizmi) dolaysız biçimde sahnede görülür. Bir yanda, formel ve çözümsel eğilim, bir denge fikri vardır. Öte yanda, maddeci eğilim ve çokluk üzerinde ısrar vardır. Zamanı değer ölçüsü olarak düşünmenin, böylelikle onu gerçek bir çelişkinin çözümü olarak ele almanın imkânsızlığı çelişkiyi birbirinin karşısında yer alan iki cepheye doğru iter, böylelikle onun antagonist potansiyellerini serbest bırakır.

Değer yasası artık geçerli ya da *işlevsel olmadığında*, bu yasanın üretim ilişkileri alanında siyasal ilkenin, komuta kurallarının hegemonik vurgusunu belirlediği saptanır. Zaman fikrini ve onun dönüştürülmesini çözümlediğimiz zaman, gerçek yer değiştirme silsilesini anlarız: Zaman fikri komuta analitiğinin dokusu haline gelme eğilimi göstererek komuta fikriyle eklemlenecektir; buna karşıt olarak, çoklu zamanların kopuşunun histerezisinde komutanın inkârı olarak ve bu nedenle özgürleşmenin mantıkları olarak kendilerini oluşturan karşıt eğilimleri, maddi eğilimleri buluruz.[17]

17. "Hayatın tamamı üretim haline geldiği zaman, kapitalist zaman sadece doğrudan komuta edeni ölçer. Ve toplumsallaşmış emek gücü, bir hayat alternatifi önerdiği ölçüde kendisini komutadan çözme eğilimi gösterir ve böylece kendi varoluşu için, hem bugüne, hem geleceğe yönelik farklı bir zamanı tasarlar. Bütün hayat zamanı üretim zamanı haline geldiği zaman, kim kimi ölçer? *Zamana ve hayata dair iki kavram* giderek derin ve katı biçimde yapılanmış hale gelen bir ayrılık içinde doğrudan çatışmaya girer." (Negri, "Archeology and Project", s. 220). (İngilizceye çevirenin notu)

Ancak bütün bunlar *yer değiştirme düzeyinde* ve böylece *büyük üniter taban, kolektif* Umwelt'*in yeni toplumsal varoluş doğası içinde* gerçekleşir. Değer yasasının gerçek boyunduruk içinde yer değiştirmesi hem onun inkârı hem de gerçekleştirimidir: Yeni bir geçişe açılan, yeni bir antagonizmin hâkim olduğu genel ve kolektif bir alt tabakanın gerçekleştirimi. Zaman kavramının histerezisi, onun deneyiminin felaketi, kendisini bize antagonist eğilimlere göre sunması olgusu, bütün bunlar yer değiştirmenin başlıca niteliklerini temsil eder. Bu nedenle, *yer değiştirme içindeki histerezis* sorununu, metodolojik incelememizin niteliksel olarak belirlenmesinde ilk adım olarak vurgulamalıyız.[18]

Ancak gene metodolojik bakış açısından ve sadece gerçeklik hayaletine yapışan alana bağlı kalarak, ileri derecede önemli bazı düşünceler dolaysız olarak eklenebilir. Değerin ölçüsü olarak zamanın yıkımı önümüze yoğun, toplumsallaşmış, standartlaşmış, boyunduruk altına alınmış bir dünya koyuyorsa; bu dünya iki bakış açısından görülebiliyorsa ve bu iki bakış açısı, yer değiştirme bir eğilimler histerezisi olarak verili olduğu için gerçekse; zamanın mantığı, yer değiştirme (değer yasasının krizi) deneyiminin ürettiği *ikili* ve antagonist karakterinin oluşumunu sağlayabildiği için histerezisin, ayrılmanın iki yüzeyini diyalektik olarak üst üste bindirmenin indirgenemezliğini, imkânsızlığını başlangıçta kanıtlamalıdır. Zira, bizi ilgilendiren fenomenleri gördüğümüz anda krizin kutupları arasındaki derin, radikal *asimetri*yi kaydederiz.

Sadece bir örnek vereceğim. Yer değiştirme gerçek boyunduruk süreci içinde verilidir. Şimdi formel görüş noktasından boyunduruk eğilimi kendisini çizgisel bir mantığa göre ortaya koyar: Kapitalist hâkimiyetin gerçekliği sistemsel ve totaliter olarak gerçekleştirilir. Toplumun tamamı üretken hale gelir. Üretim zamanı hayat zamanı-

18. Fiziksel-göreli zaman ve uzam kavramıyla yapılan analoji dikkat çekici ve gayet açıktır: Teorinin pek çok hatalı sergilenimleri, Einstein'ın özellikle "zamanın uzamlaştırılması" dediği şey bakımından kaydettiği gibi, göreli bütünlüğün –boyunduruğun?– büyüklüğü bakımından verilidir. Einstein şunu doğrular: "Zaman ve uzam bir ve aynı *süreklilik* içinde kaynaşır, ancak bu süreklilik izotropik değildir. Uzamsal mesafe unsuru ve süreklilik unsuru doğa bakımından ayrı, hatta sınırsız biçimde yakın olayların dünya süresinin karesini veren formülde bile ayrı olmaya devam eder" (alıntı, Čapek, *The Concepts of Time and Space*, s. 367).

dır. Ne var ki, bu noktada formel ve çizgisel eğilim kendi gerçekliğini hatırlamalıdır: Bu, kapitalist gelişmenin eğilimidir. Ancak *sermaye, bir ilişkidir*, bir sömürü ilişkisi. Gelişmenin gerçek boyunduruk düzeyine doğru yer değiştirmesi –bu nedenle– *antagonist bir yer değiştirme*dir. Herkesin üretken hale gelmesi olgusu, üretim ilişkisinin asimetrisini inkâr etmez: Başka bir deyişle, üretim ilişkisini sömürünün oluşturduğu olgusunu inkâr etmez. Kapitalist üretim ilişkisinin toplumsal gerçekleştirimi, sömürü ilişkisini üstbelirler ve vurgular, onu inkâr etmez. Ancak bu düzeyde ölçü olarak üniter zaman fikrinin nasıl krize girdiğini ve burada en azından iki karşıt eğilimin gerçek zamanların çokluğunun dokusu içinde nasıl yükseldiğini görmüş bulunuyoruz. Bu yer değiştirmiş zamanlar en baştaki asimetrik ilişki için yeterli olan maddi bir zıtlık içindedir. Gerçek boyunduruğun (zamanın kuşatılmasının) *Umwelt*'i içinde sadece zamanın ve çoklu gerçek zamanların analitiğinin histerezisi değil, ama aynı zamanda ve özellikle *komuta zamanının ve sömürüden kurtuluş zamanlarının asimetrisi* oluşur. Asimetri, yer değiştirmenin içindeki antagonizmin başlangıçtaki ve güçlü, radikal ve çözülmez biçimidir.

Belki burada zaman fikrinin tarihi içindeki küçük, ama gene de önemli ya da anlamlı bir geleneği hatırlamamız gerekir. Bu klasik maddeciliğin, yani Demokritos, Epikuros ve Lucretius'un önerdiği klasik maddecilik hipotezidir. Bu, mutasyon ve zaman arasındaki ilişki temelinde, hareket ve zamanın eğilimsel birliği temelinde, zamanın tanımını yenilenme ve/veya çürüme olarak öneren tamamen ontolojik bir hipotezdir. "Epikuros ve Lucretius, Spinoza'dan önce, Sisyphos'u Cehennem'den salıverdiler" (Serres 2000, s. 38). Bu gelenek, liberter, maddeci ve kolektif zaman kavramına ilişkin radikal bir değişikliği simgelediği için hatırlanmaya değer; bir simge olmanın ötesinde bir değer taşımaz. (Aslında, bazı çağdaş yazarların yaptığı gibi, bu "ilişkici" zaman kavramını –ki bu, sabit ve belirlenmiş uzamsal parametrelerle bağlantılıdır– kadim uzamsal zaman kavramının üstesinden gelme yöntemi olarak ve "görececi" çağdaş teorilerin habercisi olarak koymak çok tehlikelidir. Atomcu teori sadece bir simge gücüne sahiptir, o kadar!) Kendimizi bu kö-

kenlere yeniden bağlamak isteriz –hem de çok isteriz. "'Öncesi' ve 'sonrası' bakımından hareket sayısı" (Aristoteles)[19] olarak, "göksel alanların uyumu"nun evrensel yansıması olarak zaman kavramına karşı, Aristoteles ve Platon'a karşı –ve böylelikle her türlü ölçü olarak zaman kavramına karşı (yıldız hareketlerinin mutlak ölçüsü olması halinde daha da karşı)– olarak buradaki zaman kendisini, tamlık olarak ve fark olarak gösterir. Kolektif varlığın, *farkın*, asimetrinin, varlığın çürümesinin ve yenilenmesinin ve onun mutasyonunun gerçek bir *türetilmesi* olan, emek üzerindeki kapitalist boyunduruğun *bütünlüğünün ortak varlığı* üzerinde duruyoruz. Bu paradoks kendimizi tamamen içinde bulduğumuz durumu temsil eder.

> Doğa evreni kodifiye etmez, denge için hiçbir kod yoktur [...] *Clinamen** özgür olarak ortaya çıkar, çünkü o karışıklıktır ki zorunlu hareketi reddeder. O, kuyuları ve su kemerlerini yapanların bilimsel teorisiyle anlaşılamaz, suların efendisi tarafından anlaşılamaz.
>
> (Serres)

Aslında suların, zamansal boyunduruk *Umwelt*'inin bu akışkan evreninin efendisi ancak "görüntü" olarak, "kendinden menkul olmama" olarak, "rastlantıların rastlantısı" olarak anlaşılabilir. Buna karşı Demokritos, Epikuros ve Lucretius zamanın ontolojik gerçekliğinden yana bir tavır alırlar.

Araştırmayı komünist zaman fikrini, komünizm zamanının tanımına doğru nasıl geliştireceğimiz konusunda birkaç şey söylemek bu noktada mümkün görünüyor. Gerçek boyunduruk tarafından belirlenen yer değiştirme tarafından belirlenmiş olarak *kolektif zamanın* çözümlenmesiyle, bir yandan, emeğin sermaye tarafından boyunduruk altına alınmasının *kapitalist analitiğini*; öte yandan onun özgül antagonizmini –yani– sermayenin toplumsal analitiğinin krizi olarak toplumsal işi, *toplumsal işçi*yi saptayarak (Bölüm 2 ve 3)

19. Bu alıntı için bkz. Aristoteles, *Physics*, Kitap 4, Bölüm 11, 219b, satır 1; bu metin *The Complete Works of Aristotle* içinde de bulunabilir, der. J. Barnes (Princeton NJ, Princeton University Press, 1984). (İngilizceye çevirenin notu)

* (Lat.) Clinamen: Eğim; (doğru yoldan) sapmak; yoldan çıkmak. Lucretius'un, kaostan kozmosa geçiş anlatısına göre, belirli bir zaman ve uzamda atomların hareketi çok küçük bir sapmaya uğrar ve kosmosa geçiş olur. Bu sapma "clinamen"dir. Lucretius, hem doğanın hem aklın oluşumunu *clinamene* bağlar. (y.h.n.)

başlayacağız. İkincisi, *üretim zamanını*, antagonizminin özgünlüğü bakımından tanımlayacağız: Bir yanda, artıdeğerin üreticisi olarak zaman, *para ve dolaşım* olarak zaman; ama öte yanda, karmaşık emekten özdeğerlemeye kadar bir yelpazede üretken *işbirliği* olarak zaman (Bölüm 4 ve 5). Üçüncüsü, *zaman, kurucu* biçimi içinde görülecektir: Kapitalist zamanın analitiği İktidar haline geldiği zaman, kapitalist İktidar'ın *Devlet* içinde, komutanın küresel ve eklemlenmiş örgütlenmesi içinde oluşumu. Öte yanda ise özdeğerlemeden kendini örgütlemeye, *yeni* proleter *kurumsallığa* püsküren bir *küresel işgününün* işçi zamanı (Bölüm 6 ve 7). Nihayet, kendimizi farklı zamansal serilerin kesin indirgenemezliğinin karşısında bulacağız: Kapitalist diziler kendilerini *yıkım*, parçalanma, israf zamanının formalitesi içinde feshederler; antagonist bakış açısının çoklu zaman serileri, komünist oluşumun uzun ve tutarlı *devrimci zamanı* içinde çözülür (Bölüm 8 ve 9). Aslında, bu son iki noktayla birlikte, kendimizi *ikinci* bir temel *yer değiştirme*nin karşısında buluruz; böylece bu başlangıç yazısı içinde seyreden yol, emeğin sermaye içinde ve toplumun Devlet içinde boyunduruk altına alınmasından (ilk yer değiştirme) bu ilişkinin infilak etmesine doğru giden yoldur.

Ortodoks teorinin *geçiş* sorunu dediği yolda seyahat ediyoruz; bu teori, bu yolu sosyalizm yolu içinde eritir. Burada –aslında pek çok şeyi düşünmek zorundayız– *kriz olarak boyunduruk altına alma, antagonist yer değiştirme olarak sosyalizm* kavramından hareket ediyoruz. Eğer bir geçiş varsa, antagonizm biçiminde gerçekleşir, kesinlikle çizgisel bir ütopya biçiminde gerçekleşmez. Zaman fikrinin merkezi olmasının nedeni, kendisini değer teorisinin eleştirel başlangıcının –gerçek boyunduruğun ortaya çıkışı ve geçiş sorununun açılışı (ki gerçek bir sorun olarak gerçekleşir)– merkezine yerleştirmesi değil, her şeyden önce, kendisini komünizm distopyasının matrisi olarak sunmasıdır; ve de onun son derece güçlü kolektif ilerleyişinin gerçeğinin matrisi olarak. Zaman bize giderek komünizmin oluşturulduğu gerçek malzeme olarak gözükecek. *Bilimsel yenileme, ikinci yer değiştirmenin yenilemesidir*. Bunu çalışmalı, bu yolun gidişatını öngörmeliyiz. Muhtemelen bazı doğrular or-

taya çıkacaktır, ancak aklımızda tutmamız gerekir ki, yenilemeyi çalışmamıza rağmen, hâlâ boyunduruk ve dolayısıyla güçlerin histerezisi ve ilişkilerin asimetrisi alanında bulunuyoruz: Çelişki ve antagonizm biçimleri içinde yaşıyoruz. Burada komünist zaman hakikati ve kavramı bize güvenli bir fiziksel zaman yörüngesi olmaktan çok havai fişekler ve parlamalar olarak görünecektir. Ve gene de bu, başlamak için gereklidir.

II

Birinci kuruluş: Kolektif zaman A

A. ÇİLECİLİK VE ESRİKLİK: DOLAŞIMIN ANALİTİĞİ

Gerçek boyundurukta *kolektif, analitik bütünün biçiminde ortaya çıkar: Kapitalist toplumsallaştırma kayıtsız, eşdeğer ve döngüsel görünür.* Toplum bir üstyapıdır, ancak bütünüyle gerçek bir yapı: Mantıklı olma imkânını üstyapıdan alır; pratiğe konulma imkânını da gerçek olandan alır. Kapitalist analitik içinde kapitalist iktidarın ürünü olarak yeniden yapılandırılan toplum, yapısal bir ufuktur. Felsefi bir ideale erişilmiştir. Örgütlenmenin ve komutanın, tekin ve çoğun sentezi ve eşzamanı. Sadece bir şey bu analitik toplumdan, bu yoğun toplumsallaşmadan, kolektif varlığın bu parasallaştırılmasından kaçar: Zaman. Ya da daha doğrusu *zaman, ölçü* ve he-

sap verebilme, komuta ve işlev biçimi bakımından verilidir. *Aporiolar*, krizler ve çatışmalar kayıtsız bir içeriğe ve belirlenime sahiptir. Bununla birlikte onlar toplumsal akışın döngüselliği içinde çözümlenebilirler ve çözümlenmelidirler. Bu dolaşımın motoru ve ölçüsü *işlevsel eşdeğer*, yani komuta parasıdır. Zaman, ontolojik bir belirlenim olduğu ölçüde, hizmetçilerin niteliğidir; geri çevrilmesinden nefret edilen zaman zorunluluktan başka şey değildir. Bir başka perspektiften zaman, estetiğe, dehaya ve pervasızlığa, müziğe emanet edilebilir. Dolaşım, kendi formel mükemmelliğini güvence altına almak için zamandan kaçınmak durumundadır: *Faux frais*[1] iptal edilmektedir – *zamansal olmayan* bir üretim edimi yaratıcı biçimde (ya da en azından işlevsel olarak) dolaşımın tamamını, zamanın tamamını ve değerin tamamını kapsamalıdır. Kapitalist dolaşımı biriktirmek ve yönetmek Yaratılış'a eşdeğerdir. Gerçek boyunduruk toplumunun bu aşkınlığı Prometheus'un Narkissos'a dönüşmesi, üretim şemasının tam özyeterliliği ve otomatik işlev görme idealidir. *Esriklik.* Düzenleyici bir mantık, genelleşmiş bir hukuk bilimi, kendi zeminine sahip bağımsız bir semantik, simülasyon devreleri. Zaman yoktur: Hukuk bilimi zamanın sabitleşmesidir; otomatik düzenleyici mantık, zamanın potansiyelsizleştirilmesidir; zaman geçilemez hale gelir. Her ilişki göreli hale gelir: Sadece iki parasal nicelik arasında kıyaslama. Her "doğal oran" boşa çıkar: *Artıdeğer* kazanç kayıtsızlığı içinde geçersiz bırakılır. Kişinin içinde hareket ettiği alan *şeyleşmiş eşdeğer* alanıdır. Bu alan, belirlenime karşı kayıtsızdır ve dolayısıyla bütünüyle döngüseldir. Bu kuruluşun karşısında burjuva esrikliği vardır.

Bu izlenimci ve gösterişli yaklaşım için beni bağışlayın. Esriklik ancak onu hissedenler tarafından betimlenebilir ve bu talihli kişilere yüz vermemek durumundayım. Esriklik içsel bir düzene de sahip değildir: Duyuların birikimi bu nedenle sadece bir betimlemedir. Uyuşturucular burjuva anlayışının bu düğümünde uygunsuz değildirler.

1. Marx bu ifadeyi "genel üretim maliyetleri" için kullanır. Ya da, *Artı-Değer Teorileri*'ndeki gibi (Bölüm 1), "ya canlı emeğin ya da maddeleşmiş emeğin sadece masrafları, üretken olmayan masraf" (Londra, Lawrence & Wishart, 1969), s. 167, not. (İngilizceye çevirenin notu)

Ancak gerçek boyunduruk evresinde kapitalizmin bu folklorunun dağıtılması gerekir. *Esriklik* onu üreten çileciliğe indirgenmelidir. Çerçevenin belirsizliği onu oluşturan analitik içinde parçalanmalıdır. Sorunsalın çerçevesinin ne olduğunu biliyoruz: Sermayenin, dolayısıyla onun ilişkisinin, onun antagonizminin eksiksiz toplumsallaşmasıyla belirlenen etkilerin bütünü. Yer değiştirme, sürecin doğasını değiştirmiştir. Komuta ile örgütlenme arasındaki ilişki, ancak ve ancak üretken toplumsal blok içinde verili olabilir. Eski teknikler işlemez. Herhangi bir durumda geri çekilinecek hiçbir dış bölge yoktur. Ancak dahası da var: Hayatı kuşatan ve kuran bu kolektif ve yapısal zamanın her türlü ayrımdan yoksun olduğu görülür. Geçmişte böylesine iç içe dokunmuş kaderler asla olmamıştır. İş, hayat zamanıdır, bütün kolektif hayatın zamanıdır. O kendi varoluşunun koşuludur. Bu yapısal gerçeklik içinde ölçü olarak zamanın yeniden kurulması maddi bir işlemdir; zorla mı yoksa mutabakatla mı oluştuğu artık fazla önemli değildir. Ne var ki o, işlevseldir, analitiktir. *Karmaşıklık eklemlenmeye, ontolojik zaman farklı ve manevra yapabilen zamana indirgenir.* Analitik, otantik bir aşkın işlem, aşkın şematizmin bir sergilenimidir. Bu süreci örgütleyen yönetimsel işlemler ve edimler metafizik doğaları bakımından pek az değişir. Örnek vermek gerekirse, Luhmann'ın kısıtlandığı alan Heidegger'in ontolojisinin alanı olmaya devam eder. Operasyon zekicedir, mantıklıdır: Kolektif zamansalhğın yoğunluğunu işlevsel bir şema temelinde sürekli olarak yeniden yapılandırır. Zaman, sistemin yeniden üretiminin ölçüsü olarak yeniden yapılandırılacaktır; zamansal bir matris oluşturma işlevlerinin bir bütünü olarak.[2] Yeniden yapılanma bir evreye ilişkin bir kural değil, bütün evrelerde, toplumsal sürecin her anında geliştirilmesi gereken bir operasyondur. O, birbiri ardı sıra açılan *şimdi-zamandır* (*Jetzt-Zeit*).[3]

2. Negri'nin *Dominio e sabotaggio*'da (Milano, Feltrinelli, 1978) öne sürdüğü gibi, değer yasasının krizde olduğunu söylemek, onun etkin olmaya devam ettiğini inkâr etmek değildir. Kriz sadece onun biçimini değiştirmekte, "onu bir siyasal iktisat yasasından Devlet'in bir komuta biçimine dönüştürmekte"dir (A.g.e., s. 13–benim çevirim). Değer yasasının siyasal iktisat yasasından komuta operasyonuna dönüşmesi konusunda daha fazla bilgi için bkz. Negri, "Twenty Theses on Marx", Tez 3. (İngilizceye çevirenin notu)

3. Walter Benjamin'e ve özellikle onun "Theses on the Philosophy of History"sine

Bu sürecin üç temel karakteristiği vardır: Sisteme *içsel** olmalıdır; işlevlere ve sistematik yeniliklere ilişkin sürekli olarak *üretken* olmalıdır; ve *denge*ye varmalıdır. Aramakta olduğumuz şey gerçek bir *toplum termodinamiği*dir. Analiz ne kadar derinleşir ve gerçek fazlalıklar üretirse, sürecin çelişkin içeriği o kadar açığa çıkar. Ancak kolektifin çoklu zamanlarının ve dağıtıcı etkilerinin, daha çok, yeniden dengeye, eşdeğerlik kuralına, yenilenen bütünlük içinde mikroçatışmaların dengesine ulaştırılabilen ters çevrilebilir bir yörüngeler dinamiği içinde yeniden kavranması gerekir.[4]

Bu süreç, diyalektik maddeciliğin toplumsal bilimleri fiziksel bilimlere bağlayan o *eski ittifak*ına nasıl da benzer! Ancak burada formel benzerlik üzerinde durmak fazla yarar sağlamaz; kültürel analojilerle *farklı siyasal ve toplumsal sistemler*in bir *birlik eğilimi* sergilediklerini vurgulamak önemlidir. Kapitalizmin folkloru gerçek sosyalizminkini yanıtlar. Ayrıca, dengenin yeniden oluşması ve yeniden bulunmasının "olması gerektiği"ne (*Sollen*) dair analitik fanatizmin içinde kişi gerçek ölçme işlevinin sona erdiğine dair kapitalist kabulü ve buna rağmen onu bir kez daha yerleştime iradesini nasıl göremez? Marx kapitalist dolaşım düşünden *faux frais* olmaksızın, zaman olmaksızın bahsetmişti. Üretken ve devrimci gerçeklik, zaman deneyimini yenileyerek bu ütopyaya yaklaştığı zaman, sermaye kendi varoluşunun mantığı gereği ölçü olarak zamanı restore etmek durumundadır. "Böylece sermaye korkunç biçimde gizemli bir varlık haline gelir" (Marx). *Esriklik, çileciliğin temelini oluşturur.*

Aslında bu muazzam bir sorundur. Burjuva düşüncesinin bütün tarihi, dengeyi (kendi mutlakı için bu dengeye eğilim gösterdi), *dolayım* açısından, dolayısıyla da çizgisel bir rasyonalizasyon süreci, yerine geçme (*Aufhebung*), tercihli rasyonalite ve doğal oran ölçü-

gönderme (*Illuminations*, çev. H. Zohn, Londra, Fontana, 1973, ss. 255-66.) [Bkz. *Parıltılar*, çev.: Yılmaz Öner, Belge Yay., 1990]

* (İng.) Endogenous: Bir bünyenin, bedenin içinde oluşan; bir yapının içsel, işlevsel unsurlarıyla oluşan. (ç.n.)

4. Carlo Formenti'nin Prigogine'ye gönderme yaparken vurguladığı gibi, ters çevrilebilirlik-ters çevrilemezlik ilişkisi bir mikroçatışmalar dengesi ideolojisinin, mutlak bir *set* içindeki farklılıkların yeniden oluşumu oyununa dönüştüğü zaman, basit bir tepkisel operasyon olur.

tü açısından gördü. Burada daha çok hakikat üretimi rejimi, gerçekliği önceden kestirir ve işlevsel rasyonalizasyon yolları daima kesintiye uğratılır; bunlar daima sorunsal ve hareketlidir –düşünce bir *kurucu stratejiye* dönüştürülür. Burjuva biliminin kendini soyut ölçü olarak, tersine çevrilemez kolektif bir zamanın üzerinde ve karşısında yeniden; ve böylece bir eşdeğer ve dolaşım işlevi olarak, başka deyişle, *para olarak* oluşturması gerekir. Dolayımın işlemesi için Hegel'in *The Phenomenology of the Spirit*'te [Tinin Görüngübilimi]* "Aydınlanma" ve "Mutlak Özgürlük ve Terör" üzerine bölümleri karalaması gerekti; çünkü bu bölümlerde bilimi doğuran, burafeye karşı mücadele ve sermayenin mutlak özgürlüğünün düzenlenmesi *değil*dir, o *daha ziyade* burafe ve terör tarafından oluşturulur. Bilimin aşkınlığı ve döngüselliği "yerine geçme" içinde değil, daha çok "temel" içinde bir araya gelir. "Negatif düşünce"nin yetersizliğini ve günümüzde, hangi biçimde olursa olsun *Krisis*[5] üzerine düşünmeyi bulduğumuz yer burasıdır: Onun sınırlarını belirleyen Hegelci kaynaklarda, negatif düşünce tersyüz edilmiş bir

* *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2. baskı, 2004

5. Massimo Cacciari'nin *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*'ına (Milano, Feltrinelli, 1976) adlı eserine bir gönderme. Negri ile Cacciari arasında bu nosyon çerçevesinde sürdürülen tartışmanın terimlerini açıklığa kavuşturduğu için Alberto Toscano'ya teşekkür ederim. Onun hayranlık uyandıracakkadar berrak özeti şöyledir: "Negri'nin Cacciari'yle polemiği –onunla *Potere Operaio*'nun ilk günlerinde ve *Contropiano* dergisinde birlikte çalıştı– *Operaismo* içindeki bir bölünmeyi temel alır. Bu bölünmede Cacciari, Tronti ve diğerleriyle birlikte, işçi mücadelesinin yegâne etkin örgütlenme biçiminin parti ve resmi işçi hareketi dolayımıyla gerçekleşeceği inancıyla İKP'ye döndü. Özerklik ile örgütlenme arasındaki bağlantının partinin direktiflerine değil, öznel antagonizm maddiliğine tâbi kılınması gerektiğinden emin olan Negri, *Krisis*'in felsefesini, sınıf mücadelesinde bir gerilemenin mazereti olarak gördü (Tronti'nin *siyasalın özerkliğine* ilişkin paralel savunmasının yanı sıra). Cacciari'ye göre, her türlü ilerleme ve kararlılık diyalektiğinin sonuna da işaret eden temelci bir rasyonalitenin nihilist çöküşü, ancak formalizm ve kurumsal "gerçekçilik"in zorunluluğuna ilişkin berrak bir düşünce tarafından, yani siyasal uzlaşımın zorunluluğuna ilişkin bir savunu tarafından varsayılabilir. Negri, bu konumu, canlı emeğin, yanı sıra kapitalizmin zamansallığının merkezinde yer alan sınıf antagonizminin bir reddi olarak, işçi hareketini İKP'nin kuşkulu *Realpolitik*'ine (yani, *compRomesso storico*) tâbi kılmanın bir reddi olarak değerlendirdi. Bkz. Negri'nin Cacciari'ye ilişkin değerlendirmesi, "Simplex Sigillum Veri" (1976), *Macchina tempo* içinde, Feltrinelli, 1982, ss. 39-54. Cacciari'nin konumuna ilişkin bir savunma için bkz. Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla. La Filosofia italiana contemporanea*, Mondadori, 1998, ss. 37-48." (İngilizceye çevirenin notu)

eldiven gibidir, eli mi yoksa tersini mi temsil ettiği, dolayımı gerçekliğini açıklığa mı kavuşturduğu yoksa sadece onun gerekliliğinden mi söz ettiği belli değildir. Formel *Krisis*. İtalyan ideolojisinin karakteri bütünüyle kullanım dışı kalmıştır.[6]

Sermaye içinde boyunduruk altına alınan toplumsal emeğin kapitalist analitiği, bu nedenle toplumsal varlığın gerçek bir *icadıdır*. Sermayenin kurucu düşüncesi, Hobbes'taki gibi yükümlülük ölçütü oluşturmak üzere bireylerden başlamaz, yükümlülükle başlar; Rousseau'daki gibi herkes ile genel irade arasındaki sözleşmeyle başlamaz, daha çok genel iradeden hareket eder: Dolayım varlığı önceler, onu baştan biçimler, onu baştan oluşturur. Devlet'in iktisadi planı sınıf çelişkilerini çözmez, daha çok onları kuşatır, onları sistemleştirir ve onlara hükmeder. Ölçü olarak zaman, dolayım ve denge bir İktidar analitiğinin, gerçeğin baştan ve keyfi parasallaştırılmının, varlığın saldırgan bir icadının iradesi ve temelidir. Dünyanın çoğul, çok bölümlü ve sahici zamansal oluşumunu üstlenmekten çok, ileride toplumsal alanın tamamını onu zamanın soyutluğuyla ölçmek için işgal etmek. Sermayenin çözmek zorunda olduğu sorun budur.[7]

---

6. İtalyan ideolojisinin ufku içinde yer alan diğer felsefi momentlere göndermede bulunmama izin verilirse, bunlar daha da modası geçmiş olan praksisin kolektif özü sorununu ortaya koymak için 1960'larda geliştirilen girişimlerdi. Giulio Preti güçlü *kökleri* olan, güçlü biçimde radikal ve güçlü biçimde toplumsal olan etik bir uzlaşımsalcılık yoluna girmeye çalıştı. Onun demokratik konformizmi, onu paradigmaların maddi bölüntüsünü [schism] kavramaktan men etse de, kolektifin mistisizmi ile bireyin çileciliği arasındaki ilişkinin çözümlenemez olduğunu –sadece krizin formelleştirilmesi bakımından olsa da– düşünmesini sağlayan –"phrastic" ile "neustic" üzerine Anglosakson yergilerin içinde ve ötesinde yapılanan– etik bir nitelikle güdülendi. O, felsefede temel olan sorunu ortaya koydu. [İngilizceye çevirenin notu: "Phrastic" ve "neustic" konusunda bkz. R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, Oxford University Press, 1952), özellikle s. 17-28 ve ss. 188 ve sonrası.]

7. Bu, belki de bağışlanmaz biçimde ciddiye alınması, saf ve basit dolaysız mistifikasyon gücünün lanetlenmesi halinde, neoliberal siyasal iktisadın benimsediği amaçların heteronomisini saptamak bakımından gayet öğreticidir ve tekrar tekrar döneceğimiz için buna şu anda sadece geçerken işaret etmek yeterlidir. Bireysel iktisadi özgürlüğün, vergilerde ve toplumsal harcamalarda bununla bağlantılı olarak yapılan kesintilerin doğrulanması planlı yatırım desteğinin tahmininde (Heilbronner), üretimin askeri merkezileştirilmesinde (Thurow) ve böylece kapitalist üretim programlarının yeniden formüllendirilmesinde ve buna yeterli hedeflerin hiyerarşik biçimde önerilmesinde (Cleaver ve O'Connor) *dolaysız biçimde* açığa

O halde burada, başlangıçtaki izlenimci değerlendirmenin ardından, Prometheus'un Narkissos'a dönüşmesi açık hale gelir. Prometheus'un soluşuna, projenin tükenişine ilişkin farkındalık açıkça ortaya çıktığında, krizden, burjuva bilimin deneyimlediği büyünün bozuluşundan ne kadar da uzağız! O sırada bilim kendi trajedisini etik biçimde yaşadı. Wittgenstein'ın mistisizmi –*Tractacus Logico-Philosophicus*'tan* [1974] *Philosophical Investigations*'a [Felsefi Soruşturmalar]** [1958] geçişte– belirsiz biçimde olmakla birlikte hâlâ gerçek bir gönderge kavramını ve deneyimini içeriyordu. Yani, yeni bir gerçekliğe, yoğun bir boyunduruk dünyasına geçilmekteydi. Wittgenstein kişinin varoluşunun sınırlarının, mantığın sınırları olduğunu haykırdığı zaman, fiziksel atomculuğu, gerçek simülakrumun "resim" teorisini ve diğer bütün ampirik şemaları kesinlikle tahrip eder; *ancak toplumun, değerin ve dilin totolojisi duygusunu zapt eder*. Trajedi, totolojinin mistik ve ayrıntılı idraki arasındaki kıyaslamadan ve bireycilikten, araştırma çerçevesinin, yani yazarın, felsefi, dolayısıyla evrensel özne olarak bilincinin tekbenciliğinden kaynaklandı. Bu gerçek bir trajediydi, çünkü merdiveni devirerek, aslında işi kişinin uyanışına bırakarak muazzam bir bedeli ortaya çıkardı. Bireycilikten kolektivizme: Mücadele ve gerçeklik yerine bir kutsama olarak gösterildiği zaman bu geçişi trajedi olarak yaşayanlar vardır. Olgun biçiminde Husserlci fenomeno-

---

çıkar. Mevcut antagonizmlerin verili düzeyinde, liberalizmin daha yüksek devlet planlama düzeyinde yaşayabileceğini öngörmek kolaydır. [İngilizceye çevirenin notu: Bu analiz, Hardt ve Negri'nin Refah Devleti'nin çökeceği iddiasına ilişkin 1980'lerde yaptıkları teşhisi doğrular: "Refah Devleti 1980'lerde, emeğin kuruluştan ileri derecede dışlanması ve Devlet'in tam istihdama yönelik çabalarının sona ermesi anlamında ciddi biçimde aşındırıldı. Ne var ki bir başka perspektifi benimseyecek ve Refah Devleti'ni Devlet harcamaları, ekonomiye ve toplumsal mekanizmalara Devlet müdahalesi bakımından değerlendirecek olursak, onun bu dönemde sönümlenmediğini, fiilen büyüdüğünü görürüz. Neoliberal tasarı müdahalenin hem büyüklüğü hem de güçleri bakımından Devlet'in önemli ölçüde büyümesini gerektirdi. Neoliberal Devlet'in gelişmesi toplumsal bir aktör olarak Devlet'in ileri derecede dağılması ya da yok olması anlamında "ince" bir yönetim biçimine yol açmadı. Tam aksine Devlet zayıf değil, daha çok giderek güçlü bir özne haline geldi" (*The Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994), s. 242).

* *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev.: Oruç Arıoba, Yapı Kredi Yay., 1996.

** *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: Deniz Kanıt, Küyerel Yay., 2000.

loji; çileci biçimde, dünyayı oluşturan süreç içinde, dünyaya ilişkin evrensel insani analoji içinde, (her zaman ifade edilmeyen ancak) etkin olan bir teorik praksis içinde –aşkın öznenin edimleri ile kolektif öznenin kurucu etkinlikleri arasında ürkek bir karışıma rağmen– açığa çıktığı zaman, bu durumda bile, sermaye içinde boyunduruk altına alınan dünyanın totolojisine değinilir. Bu *Husserl'de çileci, Wittgenstein'da mistik biçimde* yapılmıştır. Ancak trajedi aynı zamanda Husserl'in bağlamıdır. Bu insani dünya analojisi nedeniyle, çileci biçimde uygulanan kolektif iması, bilimi üreten "düşünüyorum"un idealist konumundan kesin biçimde kopamaz. Sistematik *caesura**, *epoché*, Prometheus ile dünyayı bir araya getirmenin imkânsızlığının işaretidir. Biri merdiveni devirse de devirmese de, boyunduruk altına alınan varlığın –teorik olarak ilk kez oluşturulmuş bütünlük biçiminde anlaşılan– analitiği tatminkâr olmaktan çok uzaktı, o sadece temel düzeyde başarıldı. Wittgensteincı mistisizm ve Husserlci çilecilik, sermayenin özne ve toplumun boyunduruk altına alınışının icracısı olarak gerçekleştirdiği Prometheuscu faaliyete trajediyi getirdi.

Bugün etik trajedi bitmiştir. Sadece esriklik vardır. Zamanın çizgisel yolunun döngüsel hale gelmesi gerekir, çünkü bütünlük önvarsayılıdır. Uzamsal zaman kavramının paradoksundan çok, sonsuz dönüş teorisi kendisini zamansal yönü gösteren her okun anlamsızlığının gerekçesi olarak sunar. Kozmolojik ateş söndürülmüştür: Kadimlerden Nietzsche'ye kadar uzanan fark budur. Sermayenin analitiği *yaratılışı olmayan*, çelişkileri olmayan, süreci olmayan *bir bütünlük* üzerinde işler. Zaman kaldırılmıştır; zihin, Gertrude Stein'in istediği gibi, bir uzamdır; teori, bu uzamın coğrafyasıdır. Zaman önvarsayılı olduğu için gerçekleştilen aşkın bir şematizmdir. Bu nedenle etkili İktidar'ın, boyunduruğun kapitalist analitiğinin esrikliğidir. Ve burada çelişkin ve *aporetik* unsurlar kalırsa, onları denetleyen ve çözen yavaş yavaş kaybolmanın çileciliğidir. Narkissos.[8]

---

* Bir mısrai okurken durulacak yer. (ç.n.)

8. J. F. Lyotard'ın *The Postmodern Condition*'da vardığı sonucun sadece görünüşte daha kısıtlı ve iyimser olduğunu düşünüyorum: "Postmodern durum hâlâ

meşruluktan çıkmanın kör pozitifliğine olduğu kadar büyünün bozulmasına da yabancıdır. Metaanlatıların ardından meşruluk nereye yerleştirilebilir? İşlemsellik ölçütü teknolojiktir: Neyin doğru ya da neyin adil olduğunu yargılamakla hiçbir ilişkisi yoktur. Meşruluk, Habermas'ın düşündüğü gibi, tartışma yoluyla varılan bir mutabakatta bulunabilir mi? Bu türden mutabakatlar dil oyunlarının heterojenliğini ihlal eder. Ve icat daima uyuşmazlıktan doğar. Postmodern bilgi, otoritelerin basit bir aracı değildir; o farklılıklara duyarlığımızı rafine eder ve oransızlığı hoşgörme yeteneğimizi güçlendirir. Onun ilkesi uzmanın homolojisi değil, mucidin paraloji'sidir." *The Postmodern Condition* (Manchester, Manchester University Press, 1986), ss. xxiv.-xxv. [Bkz. *Postmodern Durum, Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev.: Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., 3. baskı, 2000.] Aslında Lyotard'ın vardığı sonuç sadece ironiktir.

III
Birinci kuruluş: Kolektif zaman B

A. KRİZ: BİR KOLEKTİF PRAKSİS FENOMENOLOJİSİNE DOĞRU

Emeğin toplumsal sermaye içinde gerçek boyunduruğundan söz etmek, töz haline gelen ortalama (soyutlama, sınır ve ölçüyle verili) toplumsal emekten söz etmektir. Gördüğümüz gibi, sermaye için o, bu tözü sistemleştirme ve biçimlendirmeye ilişkin bir örnektir. Boyunduruk altına alınan emeğin analitiği "birleşik bütünlük"ü (*synolos*) yerleştirmeyi amaçlayan bir süreçtir: Toplumsal emek gücünü krizin potansiyelliği olarak dışlamak isteyen kolektif sermaye–toplumsal emek gücü. Burjuvazinin bütün tarihinin sürekli bir kriz içinde yaşama girişiminden başka bir şey olmadığı, krizin bizatihi

burjuvazinin tanımıyla bağlantılı olduğu saptanmıştır. "Piyasa"nın bir biçimde kriz anlamına geldiği bile söylenebilir. Burjuvazinin, krizi sermayenin ilerleme anahtarı haline getirdiği ve böylelikle kendi projesi içinde üretim zamanını örgütlemeyi ve kriz üzerinde hâkimiyet kurmayı başardığı da gayet iyi bilinir. Bu bakış açısından XVII. yüzyıl simgeseldir: Büyük krizlerin ve aynı zamanda toplumun kapitalist oluşumunun temeli olan bir yüzyıl. Koselleck'in eleştirel burjuva kültürü düşüncesi üzerine yazdığı küçük ama değerli kitaba, *Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1979] ismini verebilmesi bu ilişkinin simgelenmesidir. XVII. yüzyıl felsefesine ilişkin kendi çalışmalarımda var gücümle bu paradoks üzerinde durdum.[1]

Ne var ki gerçek boyunduruk düzeyinde bu durum değişir. Toplumsal üretim, zaman ve değer totolojisini bulduğu zaman, kriz üretim ilişkilerinde çizgisel ve/veya periyodik değil, daha çok *eşzamanlı* ve *istikrarlı*dır. Toplumsalın küresel oluşumu, genelde, periyodizasyonlara ya da artzamanlı hatlara değil, sadece homojen bir gerçekliğin eşzamanlı geçişlerine izin verir. Bu nedenle, gerçek boyunduruk dünyası kriz dünyasıdır, çünkü bütünüyle yer değiştirmenin antagonizmleriyle geçilir. Bu antagonizmler tecrit de edilemez: En iyi durumda, sistematik biçimde yeniden üretilebilirdirler ve bu nedenle denetim altına alınabilirler. *Kriz, bu bakış açısından, gerçek boyundurukla eşanlamlıdır*. Aynı şeyi başka sözcüklerle söyleyebiliriz. Başka bir yerde (*La forma stato* [1977], Bölüm X, ss. 306-34) gösterdiğim gibi, kriz, dolaşımın bazı noktalarında meydana gelen tıkanmaların üretilmesi ve bu nedenle kümülatif süreçlerin dengenin ölçüsünü bozması anlamında bir dolaşım krizi olarak

1. Bkz. Antonio Negri, *Descartes Politico o della ragionevole ideologia* (Milano, Feltrinelli, 1970) ve aynı yazarın, *The Savage Anomaly*, çev. M. Hardt (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991). Negri 1980'ler ve 1990'lar boyunca Spinoza üzerinde çalışmaya devam etti. Bkz. *Spinoza sovversivo* (Roma, Antonio Pellicani Editore, 1992), "Democrazia ed Eternità in Spinoza" (1995), ilk kez yazarın *Spinoza*'sında yer aldı (Roma, Derive Approdi, 1998), ss. 380-9 ve "*Reliqua Desiderantur*: A Conjectrure for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza", çev. T. Stolze, W. Montag ve T. Stolze (der.), *The New Spinoza* içinde (Minneapolis, University on Minnesota Press, 1997), ss. 219-47.] (İngilizceye çevirenin notu)

tanımlanamaz. Kriz dolaşımın *içinde*, *her nokta*dadır ve çoğul, çok evrenli ve hareketli öznelerin zamanlarının *ortaya çıkışı* olarak, (mükemmel biçimde planlanabilir ve güvence altına alınabilir olan) ihtiyaçlar, metalar ve bildirişim *yolları*yla fazla ilgilenmez. Eski kriz kavramı devrelerin *ters çevrilebilirliğini* önvarsayar: Gerçek boyundurukta küresel üretici dolaşımda, kriz daha çok *ters çevrilemez zamanların* oluşmasıdır.[2] Böylelikle, zaman ve değer totolojisinden geçiş bize *kapitalist gelişmenin şimdiki evresiyle konsubstansiyel* olan bir kriz kavramını değerlendirme imkânı verir. Gerçek, küresel ve eşzamanlı kriz, çoğul kalıcı öznelerin zamanlarının komuta analitiğine ters düştüğü antagonizmin üzerine kuruldu.

Bu nedenle kriz gerçek boyunduruk karşısında doğru bakış açısıdır. Çoğul zamanların, antagonizmini temel alan bir kriz; gerçek boyunduruğun yer değiştirmesinin toplumsal uzamın merkezine yerleştirdiği kolektif öznelerin antagonizmini temel alan bir kriz. Peki çoğul, tözel ve antagonist zamanların bu tanımına anlama gelir? Marksist jargonda, en yenisinde bile, antagonist tözellik *mübadele değeri*nden bağımsızdır ve özerk olarak *kullanım değeri*ne iade edilir. O halde kullanım değerine ilişkin geleneksel anlayış ile öznelerin, çoğul zamanların antagonizmi arasındaki ilişki nedir? Sorunu bu şekilde ortaya koymak emeğin sermaye tarafından gerçek boyunduruğu içinde *kullanım değeri*nin (yeni niteliğinin) *yer değiştirmesi*ne ilişkin sorunu ortaya koymaktır.

Bu sorunlarla yüz yüze gelmek ve onlara bir çözüm bulmak için şu *ara tezleri* öneriyoruz:

(a) Kullanım değeri –temel biçim, emek gücü– kendini mübadele için sunar. Mübadele değeri haline gelir.

2. René Thom'un çalışmasının toplumsal bilimler açısından taşıdığı muazzam önem, ters çevrilemezlik, *histerezis*, çöküş kavramını betimsel geometrik uzam şemalarına sokmuş olmasından ibarettir. Aşkın şematizm ve kapitalist analitiğin "zorunluluğu" projesinin, toplumsal uzamların geometrik temsilleri oldukları ölçüde bozulmuş bir figürler sistemine tâbi kllınabilmesi bunun bir sonucudur [İngilizceye çevirenin notu: René Thom'a ilişkin daha fazla bilgi için bkz. A. Negri, "Per un nuovo schematismo della ragione. Risposta a Petitot", aynı yazarın, *Fabbriche del soggetto*, ss. 181-7.]

* *Dini bir terim. Ete kemiğe bürünme anlamında. İsa'nın bedeninin ve kanının rahibin sunduğu şarap ve ekmekle birlikte var olduğu inancı.* (ç.n.)

(b) Mübadele içinde, sermaye –kurucu güç olduğu için– kullanım değerini üretim faktörlerinin bileşimi içinde *yeniden biçimlendirir* ve yeniden yapılandırır.
(c) Mübadele değerinin kapitalist oluşumu içinde, kullanım değerinin *göreli bağımsızlığı* emek gücünün *bileşimi*nde (bir diyalektik sergileyen) art arda gelen yer değiştirmeler aracılığıyla kavranabilir.
(d) Ancak, toplumun sermaye içinde totaliter *gerçek boyunduruğu* kapsamında bu göreli bağımsızlık, artık kavranabilir değildir.

Eğer –şimdilik bu saçmalığı kabul edecek olursak– bu göreli bağımsızlık mümkün olmaya devam etseydi, bu, sürecin tanımlanmamış (diyalektik olarak tanımlanmamış) olacağı anlamına gelirdi. Ancak; döngüsellik ve sonsuz dönüş, sürecin gerçek imgeleri olarak farz edilmediği sürece sermaye analitiği tarafından mistifiye edilmiş bir tarzda beklenmedikçe durum böyle değildir. Marksist "normal" işgünü teorisi önemlidir –pek çok bakımdan belirsiz olsa da– çünkü bütün denklemlerde zaruri olan "üst" bir *sınır* (bizatihi işgünü) koyar. Burada, bir sınır belirleme bakımından, Harrod'un tüketim açısından "tam bir refah"ın imkânsızlığını kanıtlayan zamansal paradoksunu hatırlamak aynı şekilde yararlıdır (sunulan metaların hepsini edinmek için yeterli zaman yoktur).

(e) Kullanım değeri bu noktada *çıkarma* olarak, negatif olduğu ölçüde gerçek boyunduruğa karşı ve onun içinde antagonist olarak tanımlanabilir. Bu çıkarma, formel ya da maddidir.
(f) *Formel çıkarma*yla kapitalist komutadan türsel [generic] çıkarmayı kastediyoruz. Getto. Değer yasasının krizi, kendi gerçekleşimi içinde, burada bir değer paradigmasının gerilemesi olarak anlaşılır ve bu değer düşüşüne isyan edilir. Ancak bu yanılsamalı bir durumdur. Hâlâ etik-siyasal bir önkoşul olarak hesaba katılabilmesine rağmen: Ütopya işlevleri olan bir tür "radikal kuşku" (bkz. benim *Il comunismo e la guerra* [1980] başlıklı çalışmam).

(g) *Maddi olarak* anlaşılan *çıkarma*, kopuş, yapısızlaşma ve mücadeledir. Kriz olarak kullanım değeri. O, kullanım değerinin mümkün olan yegâne bağımsız biçimidir. (Ancak kopuş ve kriz, kullanım değerinin bağımsızlığını aktif hale getirmeye yeterli *değildir*).

Eğer –bu saçmalığı kabul edecek olursak– gerçek boyunduruk düzeyinde görece bağımsız bir bileşim hâlâ mümkün olsaydı, bu, kapitalist sürecin (zamansal olarak tanımlanmamış varlıktan ayrı –ki durum bu değildir) *uzamsal olarak* farklı olması gerekeceği anlamına gelirdi (böylece analitik modelin işlev görme koşulları verili olurdu). Ancak durum bu değildir, çünkü bileşim kendisini *mutlak hareketlilik* olarak ifade eder. Gerçek boyunduruk içinde belirlenen antagonizm düzeyinde, sınıf bileşimi zaman biçiminde verilidir.

(h) Geç kapitalizm kendisini *farklı bir uzamsal temelde tanımlanmamış zaman* (neoliberalizm) olarak düşünmeyi sever. Bu, saf ideolojidir. *Gerçekte* bu *sürekli bir uzam temelinde sınırlı bir zamanla kısıtlıdır. Kullanım değeri, bileşimin tanımlanmamış hareketliliği ile kuruluşun belirlenmiş zamansallığı arasındaki kesişme noktasıdır.*

(i) Geç kapitalizm, sermayenin yeniden üretiminin *uzamsal-zamansal koşullarının çatlağını* deneyimler. Bu uzamsal-zamansal antagonist koşullar, *kullanım değeri* (hayatın zamanı) tarafından temsil edilir.

Bu tezleri sunarken onlara *ara tezler* dedik. Aslında, onları argümanın bakış açısından güçlendirmek için, ileriye doğru hareket etmek ve *kullanım değerinin zamansal ve kolektif statüsü*nü daha açık biçimde tanımlamak gerekir. Ama şimdiden bu ara tezlere itirazımız var. Bunlar, üstesinden gelmekle iyi edeceğimiz tezlerdir; zira bunların üstesinden gelmek, sorgulamamızı geliştirebilir. Şimdi, aşırı uçlardan yola çıkan, kullanım değerine toplumsal ve kolektif bir boyut verme imkânını inkâr ederken onun antagonist karakteri üzerinde ısrar edenler (Agnes Heller ve onun düşünce okulu gibi) var-

dır; kullanım değerinin kolektif ve zamansal yer değiştirmesini büyük bir derinlikle kavrayan, ancak onun antagonistik valansını inkâr eden başkaları da vardır (Baudrillard, Formenti ve genel olarak postmodernist denilenler). Birbirini eleştirebildikleri için iki teoriyi kıyaslamak izlenebilecek en iyi yöntem değildir. Bunun nedeni, kısmen, bu yaklaşımın ardındaki niyetin, bizim durumumuzda, ara tezleri aslında kanıtlamadan kanıtlanmış gibi sunmak olmasıdır. Bununla birlikte şunu söylemek mümkündür ki, Heller'in ihtiyaçlar sisteminin (ve "Jena esinli" diyebileceğimiz bütün fenomenolojilerin) çizgiselliği (antagonist ve materyalist) ve öte yanda saf sistemik simülasyona ve değerlerin tamamen kayıtsız biçimde yer değiştirmesine ilişkin *Yeni Dalga* fikri, bizim için özet eleştiriye tâbi tutulabilecek birleştirici bir karakteristiğe sahiptir: Ve bu, olası antagonizmin sisteme *dışsal** bir uzama yerleştirilmesidir. Böylece, *direniş*in kaynaklanabileceği bir nokta, ancak *önce* –kuruluş, ihtiyaçların köklenmesi zamanında– ya da *sonra* –sistematik biçimde kazanılan bir dünyanın kıyılarında– keşfedilebilir. Rosa Luxemburg'ta olduğu gibi, muhalefet sistemin dış sınırında doğar; dışsal olmaya devam eder. Teorik olarak savaşmak gerektiğini düşündüğümüz şey olası alternatifin *dışsal* karakteridir. Aslında, yer değiştirme ve antagonizm mantığı işlerse, direniş ve mücadele olarak *kullanım değeri*nin sürecin içsel boyutları içinde saptanabilir olduğuna ve yer değiştirme mantığının doğru kullanımının ayrılmaz bir parçası olan temel karakteristiğin bize –bir kez daha– *kullanım değeri*ni süreç içinde krizin bir unsuru olarak verdiğine, bu unsurun üretim sürecinin sağladığı boyunduruk içinde varılan boyutlar için yeterli olduğuna inanınız. Bu nedenle kullanım değerinin zamansal ve kolektif statüsüne yeniden dönmemiz gerekir.[3]

* (İng.) Exogenous: Biyolojide dıştan doğan, dış etkilere bağlı olarak büyüyen. (ç.n.)

3. Ele almamız gereken bir başka itiraz vardır. Bu itiraz *Krisis*'i negatif düşünceyi cari ifade tarzı olarak düşünmeye yol açar. Burada yer değiştirme ufkunun inkârı bizatihi *yer değiştirme sürecinin negatif hipostazisi* aracılığıyla verilidir. Kuşkusuz bu içsel bir süreçtir ve aslında doğalcı ve postmodernist konumların bir eleştirisi olarak hesaba katılabilir; ancak bir hipostatik çalışma olarak kesinlikle başarısızdır. *Krisis analitik olan şeydir.* Burada analitik esrikdik "şey-lik"in negatif sezgisinin doğru biçimde (yani siyasal olarak) geliştirilmesi imkânı olmaksızın büyüsünü kaybetmiş hale gelir. Scholem bize mistisizm tarihinde yaşanan ben-

Analizin özüne geri dönelim. Bana öyle geliyor ki, kapitalist analitik; gerçek boyunduruk zamanı ve iş, birleşme yönünde eğilim gösterdiği zaman çözülemez *aporia*lar içine yuvarlanır. Açıktır ki, eğer zaman işi bir gerçek ve şimdiki dolayım [*medietà*] olarak gösterir ve artık basit biçimde soyut, kayıtsız [indifferent] olarak değil de sadece eşdeğer olarak gösterirse, ama gene de öznellik ilkesiyle ele alırsa, *o zaman karşımıza çıkan kullanım değeri kavramı yeni bir kavram olur*. Gerçek boyunduruk verili olmadan önce, (dolaysız zuhur olan) ortalama toplumsal emek kullanım değerine *ters düşer*.[4] Burada, öte yandan, gerçek boyunduruk içinde, *kullanım değeri ve ortalama toplumsal zaman özdeş olarak verilidir*. Toplumsallık olarak zaman ve toplumsallık olarak kullanım değeri. *Toplumsal kullanım değeri*. Özel değil bireyci dolaysızlık, ama daha çok dolaysız biçimde toplumsal değer. Burada toplumsal kullanım değeri demek, kolektif dolayımda [*medietà*] değerin zamansal kuruculuğu demek, *dolayımın dolaysızlığından söz etmek*tir. *Geri dönülmezlik*. Toplumsal olarak ortalama emek (zaman) kullanım değerleri arasında dolayım sağlamaz, ancak onların yeni gerçekliğini sergiler. Kullanım değeri, kendisini dolayımın dolaysızlığı olarak sunduğu ölçüde *–aynı boyutlar içinde–* bizatihi sistemin analitik dolaşımına ters düşer. Ve eğer zaman, sürecin unsuru, işlevi, temeli ise, kendimizi, *zamanın kolektif öz olarak, öznenin kurucu makinesi olarak kuruluşunun* önünde buluruz. Sermaye analitiğinin krizinin üstün biçimi antagonist öznenin zamansal ve kolektif ortaya çıkışına bağlıdır; o, kullanım değerinin dönüştürülmesine ve onun toplumsal ortalama yer değiştirmesine bağlıdır.

Kapitalist analitik, kolektif bir ufuk oluşturur. Zamansallık, bu kolektif ufkun sınırlarını belirler. Fakat analitik dolaşım *aporia*ları aracılığıyla zamansallık alanı üzerinde krize girer. Antagonizm kolektif yer değiştirme alanında oluşur. *Antagonizm, karmaşıklığa ilişkin kapitalist indirgeme karşısında çoğul kolektif öznelliktir*. Bu noktada, antagonizmin ortaya çıkışını şu dört noktada izlemek zo-

zer deneyimleri gösterir: Tarih ve ilerlemeye ilişkin kutsal eleştiri fikri, her türlü kurucu negatifliğin inkârıyla sona erer; böylece mistik kuruculuğu, bir sevinç ufku içinde mekanik Golemlere emanet edilir.

4. Bkz. Marx, *Capital*, Cilt 1, ss. 128 ve sonrası. (İngilizceye çevirenin notu)

runda kalacağımız açıktır: (1) Eşzamanlı olarak, antagonist özneyi zamansal eşdeğerin bütünlüğüne indirgemenin imkânsızlığı olarak: "Bir 'tam bolluk' fikri, tam bir mantıksal yanılgıdır" (R. F. Harrod); (2) Artzamanlı olarak, antagonist özneyi üretimin döngüselliğine indirgemenin *imkânsızlığı* olarak (örnek vermek gerekirse, Bronfenbrenner'de katılığın postulaları); (3) Böylece, *pozitif tarafta*, senkronik olarak toplumsal antagonizm duygusunun, davranış asimetrisinin dolaysız oluşumu olarak: "Tout le mal provien de l'inégalité'"* (Starobinski); (4) Gene pozitif olarak ve artzamanlılık olarak öznenin analitik evrenler çerçevesinde ve onlarla ilişki halinde gelişmesini sürdürmesine ilişkin ontolojik deneyim olarak. Bu yola girmek kendini *bir kolektif praksis fenomenolojisi alanına*, ontolojik anlamda kurucu kimlik, *Lebenswelt* [Yaşam-dünya] olarak zamansallık analizi alanına –onu sermayenin komuta zamanının boş, döngüsel, eşdeğer birliğinin karşısına koyan antagonist karmaşıklık içine– yerleştirmektir.

Ama şimdilik antagonist temel konusu üzerinde biraz daha duralım. Bana öyle geliyor ki, düşünce tarihinde zamanın uzamsal ve dolayımsal zaman kavramına antagonist bir operasyon olarak kolektif kuruluşu hipotezi giderek gözlemlenebilir bir unsur –ve devrimci düşüncenin daima karakteristiği olan bir unsur– haline gelir. Bir başka yerde (*The Savage Anomaly* [1991]), bu alanın ayrılmaz bir parçası olan Batılı düşüncenin "lanetli" akımını –Machiavelli'den Spinoza'ya ve Marx'a kadar– tanımlamaya çalıştım. Bu daha fazla ve daha geniş dokunması gereken kırmızı bir ipliktir.[5] (Özellikle ve Kantçı aşkın şematizme iyice lanet ettikten sonra, Kant'a adil davranmak gerektiğini düşünüyorum, çünkü onun düşüncesi "lanetli biçimde" karmaşıktır ve bu şekilde okunması gerekir. Dolayısıyla burada konudan uzaklaşma gibi görünen bir şeyi yapmama izin veriniz. *Critique of Pure Reason*'ı [Arı Usun Eleştirisi]** [Kant 1990] ele alırken, zaman ve diyalektik bakımından *iki*

* (Fr.) Bütün kötülükler eşitsizlikten gelir. (y.h.n.)

5. Negri bu ipliği on yıl kadar sonra, *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State*'te ele alır, çev. M. Bosacaglia (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999. (İngilizceye çevirenin notu)

** Bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1993.

büyük motifi akılda tutmamız gerekir. *Birincisi*, temelde burjuva bir tematiğin esasıdır. Bu, içsel bir duyu olarak, aşkın bir iç biçim olarak zaman kavramıdır; bu bakış açısından o, zaman dışsallığa da hâkim olduğu ölçüde içsel bir biçim oluştururken, hâlâ formel olmakla birlikte dışsal da olan uzama *üstün*dür [bu konuda bkz. *Transcendental Aesthetic*, Kısım II, "Zaman", a.g.y. içinde]. Ancak bu çerçeve içinde, zaman biçimi başka temel işlevleri yerine getirir. Tam da güçlü "içsel" ve "dışsal" unsur olarak taşıdığı karakter nedeniyle zaman, entelektin gerçekliğe yönelik *proje*sini destekleyen güçtür. Gerçeklik kuşkusuz ulaşılamazdır; ancak bu, entelektin projesinin daha az gerçek olduğu anlamına gelmez. Bu, akıl gücünün üzerinde oluştuğu projedir: Ampirik anlamda aşkın imgelem olarak, rasyonel olarak aşkın idrak olarak [*Analytic of Principles*, Bölüm 1, "The Schematism of the Pure Concepts of the Understanding"]. O halde bu birinci bakış açısından *Arı Usun Eleştirisi*, hem *üstün biçim*inde [içsel ve dışsal, içsel ve/veya dışsal *değil*] hem de şematik projesinde burjuva zaman kavramını bulmaya hizmet eder. Bu zaman kavramını [içsel ve projektif] Kantçı düşüncenin her noktasında yeniden keşfederiz: İçsel biçim teorisi olarak estetikte, şematik yargı teorisi olarak anlayış analitiğinde, aşkın idrak olarak aklın diyalektiğinde [ve *Critique of Judgement*'a (Kant 1987) yol açan gelişmeler bununla bağlantılıdır]. Kantçı öğretinin özünün, çağdaş analitikteki olgun formüllendirmeleri aracılığıyla bu doğru perspektiften düşünülmesi gerekir –ve özellikle şimdiki halde ima edildiği gibi, Heidegger'de bulunduğu gibi. Bunu söylerken, Kantçı yaklaşımın *ikinci motif*ine bakalım: Zamanın diyalektikle ilişkisi. Kant'ta bu ilişki mutlak olarak sorunsaldır. Diyalektik, daha sonra Hegel'le birlikte [ve Kantçı bir çerçeve temelinde] gerçekleşenin aksine, şimdilik saf ve basit bir "yanılsama mantığı"dır [*Transcendental Logic*, "Giriş" Bölümü, Kant 1990 içinde]. Gerçekte, zamanın diyalektikle ilişkisi her durumda tözel, *ancak negatif*tir. Bir yandan zaman içsel duyudur ve imgelemin temelidir, öte yandan diyalektik saf yanılsama "mantığı"dır [*Schein*]. Zaman, bilginin örgütleyici melekeleri içinde, gerçekliği tüketmemekle birlikte ona bağlı kalır; öte yandan diyalektik, *analitik bir mantık hatasına*

mahkûmudur; yani aklın ampirizm ile üretim rasyonalizmi arasında boş yere ve yanlış bir biçimde dolaşmasına mahkûmdur. Hegel'de bu analitik mantık hatası diyalektik akıl süreci içinde çözülecektir; Heidegger'de anlamın ontolojik ilerlemesi içinde çözülecektir. Her iki durumda da zaman, diyalektiği aktaran yapı haline gelir. Kant'ta zaman, diyalektikle kurtarılır, çünkü diyalektik saf yanılsama mantığıdır [*Transcendental Dialectic*, "Giriş" ve *The Dialectical Inferences of the Pure Reason*, her ikisi de Kant 1990 içinde]. Bu *ikili* anlamdadır ki Kantçı düşünce bizim için temel bir mübadele değeri edinir. *İlk olarak*, bize öznelliğin biçimi olarak bir zaman kavramı –öznelliğin projesi olarak devrimci bir zaman fikri– verdiği için; *ikinci olarak*, tam da öznellik kavramı devrimci olduğu içindir ki, zaman kavramı diyalektik olmayı –yani, projenin kendini evrensel diye satan bir genellik içinde kapanışı haline gelmeyi– reddeder. Elbette, maddeci bir eleştiri bakış açısından, Kant'taki "zaman/diyalektik" ayrımının aydınlanmayı, kâr düşüncesine Kant'tan sonra varacak olan bireyci ve burjuva düşünceyi temsil ettiği doğrulukla söylenebilir. Ne var ki, düşüncesinin öteki alanlarında Kant bu sorunun gayet iyi farkındadır. Ancak bu, Kant'ın düşüncesinin taşıdığı mantıksal gücün ileride kapitalist antinomi çözümünün mistifikasyonuna, diyalektik süreç içinde analitik bir operasyonun mistifiye edici –önemini bütünüyle anlamakla birlikte– varsayımına ulaşmasını engellemez. Kantçı zaman, diyalektiğe düşmeksizin [von Wright] projenin çelişkilerini çözebilir. Kant'ta zaman kavramının diyalektiğin gelişiminden, ilkel, özgün biçimde ayrılması temeldir. *Kant'ta zaman kavramı, ayrılmayı ve projeyi tek ve aynı momentte bulur*. Ve bu elbette bireycilik alanında da böyledir. Ancak bu deneyimi değerlendirmek için kolektiflik alanına kimin geçtiği bizim için önemlidir.)

Bu sayfaların Kant üzerine boş yere konudan sapma olmadığı, temamıza, yani kriz olarak gerçek boyunduruk içindeki faal, kolektif, antagonist unsur olarak kullanım değerinin saptanmasıyla oluşturulan kolektif praksis fenomenolojisinin dokusuna döndüğümüz anda belirginleşir. O zaman kendimizi burjuva uygarlığının ve kapitalist kültürün şafağından bu yana var olan tarihsel bir soruna ge-

tirilen çözümün karşısında buluruz: Bu, *imgelem ve antagonizm sorunu*na getirilen çözümdür. Bu temel deneyim üzerine binlerce yorum yapılmıştır: Ruh, gerçeklik kuşatılarak gelişir, ancak sürekli olarak bir engelle karşılaşır. Yelpazenin iki ucunda iki çözüm buluruz. Birincisi, *ütopyacı* olandır. B. Baczko'nun son araştırmalarında, gerçekliğin imgesel indirgenmesine, ütopyanın özünü oluşturan ilerici zamanın bu deneyiminin yönlerine ilişkin çözümleme, bu deneyimin tam olarak gerçekten kurucu kolektif boyutunu açığa çıkarır. Ancak ütopya, ütopya olarak kalmaya devam eder: Canlı emek ve ölü emek, kararlaştırılmış eylem ve ağırlık. *Zaman kavramı bu karşıtlık içinde kırılır:* Ernst Bloch'un zamanlarının çağdaşlık dışılığı bir *multiversum* [çok dizeli] imge değildir, o bir yıkıcı çağdaşlık imgesidir: Gerçek zaman, ütopyacı zaman tarafından kırılır; bunun tersi de geçerlidir. *Öteki uç zamansal matrislerin uzamsal hile*sine ilişkin umutsuz ve kahramanca kavramlarla temsil edilir. Bergson'dan Weil'e, oradan *Critique of Dialectical Reason*'ndaki Sartre'a kadar, kendimizi tekrar tekrar, *praktiko-inert*'ten* önceki kurucu (ve kolektif) zamanın gerilimi olarak antagonizmi, bütün ağırlığı, yoğunluğu ve çözümsüzlüğüyle sergileyen zamansal bir *evren*in karşısında buluruz. Zaman fikri bu durumda da kırılır –süredurumsal, çizgisel, uzamsal bir kavramdan kendini koparmayı başaramasa da– ve onu koparan da budur. Antagonizm romantiktir, ruhsaldır.* Sadece Marksizm ve yer değiştirme kavramı, daima *içsel-dışsal* –dolayısıyla kolektif, temelli– ve *aynı anda antagonizm* olan bir *zaman*ın Kantçı provokasyonunu sürdürür. Gerçek boyunduruukta zaman *kendisini gerçeklik içinde böler*: Bir yanda canlı emek zamanı, öte yanda ölü emek zamanı. Her ikisi de içsel ve dışsaldır. Her ikisi de kolektif boyuta köklenir; ancak onlar maddi olarak ve tarihsel olarak farklı ve antagonisttirler. Eğer kriz gerçek boyunduruğun analitik ufkunu aşarsa, bu durumda antagonizm proleter özneyi; hareketli, gerçek, kolektif canlı emeği oluşturur. Zaman fikrinde içkin olarak Kantçı ayrım sezgisi ütopyacı ve ihtimal dışı çağdaşlıkları belirlemez, çözümlenemez ağırlığın içindeki, daima *praktiko-inert*'in* kalıntısı ve süredurumsalı olan ayrımı engelle-

* (Alm.) Sonuç verebilecek atalet. (ç.n.)

mez, ama bunun yerine onu *a priori* bağımsız öznelerin formel ve maddi tamlığı içinde keşfeder. Böylece Machiavelli'den Spinoza'ya, Marx'a kadar gelişen *kurucu bir antagonizm zamanı düşü* gerçek bir temel bulur.

Şu an, geçtiğimiz geçiş anlarını özetlemek için uygun gibi görünüyor. Ölçü olarak zamanı ortadan kaldırarak *sermaye, kolektif töz olarak zamanı oluşturur*. Ancak bu zamansal kolektiflik, kendisini sermaye nezdinde bu şekilde gösteremez; daha çok analitik bir kolektifliğe, zamansız bir kolektifliğe indirgenmesi gerekir. *Antagonizm*in patlak verdiği yer burasıdır. İşbirliği zamanı kendisini sermayeye karşı bir özne olarak oluşturur. O *kullanım değeri*dir. O *krizin ilkesi*dir. Gizil ya da aktüel olabilir, ama daima krizin ilkesidir. Kullanım değeri, Marksist literatürde sık sık doğalcı bir temel olarak ya da sadece mübadele değerinin bir fonksiyonu olarak ele alınır. Gene de, şu ya da bu yoldan, gerçek boyunduruğa geçişin öncesi olarak anlaşılabilir. Boyunduruk evresinde zaman kendisini değerin kolektif tözü olarak ve antagonist özne olarak temsil eder. Kullanım değeri –emek gücü– soyut bir meta ve saf ve basit kamulaştırılmış zaman haline geldikçe her türlü dışsal referans geri çekilir ve yerine, üretimin, krizin, kullanım değerinin antagonist karakteri onaylanır. *Kullanım değeri* basitçe *zamanın sömürüden kolektif kurtuluşunun belirlenimidir*. Ama ancak *kriz* unsuru, sermayenin varoluşuyla *aynı mekân ve zamanda gerçekleştiği* ve *eşzamanlı* olduğu ölçüde. Kolektif zaman boyunduruk tarafından küresel şartlarda oluşturulur ve kolektif proleter özne tarafından krize ve antagonizme sokulur.

IV
İkinci kuruluş: Üretken zaman A

A. PARA, DEĞER VE İSİMLENDİRME: SAAT VE SAVAŞ ARASINDA

İncil'in *Tekvin* bölümü Tanrı her şeye isim verdiğinde yaratılışın nasıl tamamlandığını anlatır. Dolaşımın analitiği Tekvin bölümündeki gibi bir yaratılıştır; bir *isimlendirme ufku*dur. Kolektif dolaşım imgeselinden *gerçek üretim dünyası*na, dolaşım sisteminin asimetrilerinden ve *aporia*larından *değer dünyası*na *geçiş*, sermaye açısından isimlendirme sürecinin ontolojik anlamda derinleşmesidir. Bu, belirgin biçimde *iktidar*ın bahşedildiği bir geçiştir: Duyudan referansa; bu, dolaşımın ve üretimin birbirine katlandığı ve iktidarın geçişe hâkim olduğu ilişkidir. Dolaşım alanına geçmiş oluyoruz.

Piyasanın ötesinde ilk yer değiştirme bize her toplumsal ilişkinin parasallaştırılmasının yanı sıra kolektifleştirilmesini gösterir. Bu imgesel, şematik, üstyapısal bir ufuktur. Bu bir genel-evrensel eşdeğer alanıdır. Dolaşım alanında görülen ilk zorluk aslında, isimler rejiminin –ki bu rejim kendisini toplumsal unsurların, gerçeğin evrenlerinin bağımsızlığı ve böylece kolektif imgeselin yeniden üretiminde bakir biçimde işlevsel olarak sunar– bir *şeyler rejimi*yle, özneler rejimiyle, şeyler rejimine indirgenemez olan zamansal boyutlar rejimiyle çatışmasından ibarettir. Dolaşımın (sadece okun döngüsel yönü bakımından anlam taşır) ölçüsü kolektif öznelerin ölçüleriyle paramparça edilir. Burada kurulan ilişkinin tersine çevrilemezliğinden özgül bir antinomi doğar. *Siyasal iktisadın eleştirisi* bu durumda geleneksel ve yüceltilmiş teoloji (ideal ve hipostatik dolaşım) eleştirisi işlevini sürdürmelidir. Saf evrensel eşdeğer bakımından *paranın* metalaşmış tanımı geri çekilmeli, *değerin biçimi* olarak yeniden tanımlanmalıdır. (Atlantik'in hem bu hem de öteki yanında, kaygısı sadece "postmodern" dolaşım sorununu yerleştirmek ve onun karakterini tanımlamak olan postkeynesçi okulların karakteristiği olacak kadar saf bir terminoloji oluşturan para teorilerinin çözülmesi buraya yerleştirilebilir.) Ancak bu, gerçek boyundurukta, parasal dolaşımın doğrudan *üretici dolaşım* olması gereğinde diretmek anlamına gelir.

Bu, öyle azımsanacak bir hareket değildir. Bu yolla analitik, isimlendirme tarafından daha güçlü bir ontolojik yoğunluk alanına çekilir. Geçiş kendisini üretici dolaşımın kendi dokusu olarak talep ettiği bir değer evrenine yerleştirir. Bu, bir genel-evrensel eşdeğer örgütlenmesi durumu değil; daha çok, dünyanın, doğanın –günümüzde kapitalist boyunduruğun bilmemize izin verdiği yegâne doğa– maddesini oluşturan metaların üretim operasyonlarıyla ilgili bir durumdur. Burada zaman doğadır– sermayenin, biriktirilmiş ortalama toplumsal zamanın, değerin doğası.[1]

1. Negri bunu *Marx Beyond Marx*'ta genel eşdeğer olarak paradan, sermaye olarak paraya geçiş biçiminde özetler. "Paranın dolaşımı bir '*perpetuum mobile*'dir. Sermayenin dolaşımı da böyle bir özellik taşır; ancak sermaye kendi hareketliliğini kalıcı bir tarzda yapılandırır, yani o yaratıcı hareketliliktir. [...] Sermaye daha da birleşmiş, zamansal olarak daha hızlı ve uzamsal olarak daha bütünleşmiş

Ancak üretimin toplumsal yer değiştirmesiyle belirlenen totoloji içinde değer-zaman bağıntısı ölçülemez; ya da daha doğrusu ancak komutanın (toplumsal örgütlenme biçiminin) birliği ile öznelerin zamanlarının çoğulluğu arasında gerilen ilişkiler temelinde ölçülebilir. Maddi, doğal, üretken ilişki, bu nedenle ancak *komuta biçimi*nde işletilebilir. *İsimlendirme* süreci kendisini *disipline etme* sürecine dönüştürür: Emek sürecinde disiplin, servetin toplumsal yeniden dağıtımında hiyerarşinin benzeşiğidir; o, toplumsal üretim süreci içindeki işlevler hiyerarşisini temsil eder. Toplumsal üreticilerin kolektif özü, onların zengin karmaşıklığının, kapitalist örgütlenmenin koşulu olarak, piyasa boyunca dağılan emek gücüne indirgenmesi gerekir. Değer, artıdeğerdir, komutadır, komutanın hiyerarşik ve disiplinci mutlaklığıdır –daha açık bir terim kullanmak gerekirse– *mutlak artıdeğer*'dir. Üretim sadece toplumsal üretici dolaşım olarak veriliyse, *üretkenlik sistemiktir*. Bu durumda içsel farklılıklar konu dışı kalır. Ve özellikle bu yolla belirlenmiş olması halinde, mutlak artıdeğerin alınma mekanizması (iş gününün uzatılması) ile göreli artıdeğerin alınma mekanizması (emek üretkenliğinin yoğunlaştırılması) arasındaki kurallara uygun ayrım geriler. Artıdeğerin soyutlanması ancak toplumsal emeğin tamamının işlevsel işbirliği temelinde vardır; sömürünün örgütlenmesi ancak kendisini toplumsal emeğin tamamı üzerinde ifade eden komuta olarak olur. *Mutlak artıdeğer*den söz ediyorsak, bunun sebebi, Marx'ın teorisinin sert özüne, artıdeğer birikimine köleliğe uygun yaklaşım tarzı nedeniyle kapitalist İktidar'ın vahşiliği anlayışına sahip çıkmamızdır: O halde, gerçek boyundurukta sermayenin toplumsal emek üzerindeki mutlak üretim komutasından söz edelim. (Mutlak artıdeğerin tanımını bireysel bir sömürü ölçüsü olarak kendi kökenlerine geri götüren özgül bir istisna, işgününün sınırsız bi-

akışları belirleyerek zaman ve uzam içinde dolaşır [...]. Bu nedenle *dolaşım*, özellikle, *sermayenin gücünün yayılmasıdır*; ve aynı nedenle, bütün toplumsal koşulların *temellük edilmesini* ve onların *değerleme* içine yerleştirilmesini gerektirir. [...] Sermayenin toplumsallaştırılması, dolaşım aracılığıyla, büyümeye, temellüke ve homojenleştirmeye yönelik karşı konulamaz bir zorlanmayı belirleyen bir süreçtir –toplumsal bütünlük levhası altında." (A.g.y., ss. 112-113.) (İngilizceye çevirenin notu)

çimde uzatıldığı kadın emeğiyle –ev işi ve türün yeniden üretimi– ilişkilidir.)

Disiplinci ufuk içinde komuta kendisini (1) Üretimin *merkezileşmiş düzeni* olarak; (2) Üretimin *toplumsal örgütlenmesi* olarak; ve nihayet, (3) Toplumsal üretim komutasının *yapısı* olarak, temel ve soyut "doğal" sentez olarak sunar; ve sermayenin bu temel, eğilimsel ve zorunlu soyutlaması kendisini somuttan daha güçlü olarak sunmak ister. Bu üç ifadenin her birini sırasıyla ele alalım.

1. Birincisi bize toplumun *önvarsayımı* olarak sermayeyi verir. Birikim zamanı biriktirilmiş, ontolojik özgürlüğü alınmış zamandır; engellenmiş ve biçimlenmiş güçtür. Burada Bergsonculuklarla gözlerin kamaşmaması için ihtiyatlı olmak gerekir: Bu birikmiş, nesneleşmiş zaman zayıflatılmaz, o daha güçlüdür. İnsani niteliklerden yoksunluğu onun etkisini azaltmaz. Birikmiş zaman, silahların, metropollerin, "doğa"nın biçiminde Güçlü olduğu kadar kaotiktir. *Bu birikmiş toplumsal zaman kütlesi komutaya öneğilimdir.* Gerçek mutlak artıdeğer, asgari zaman, hayat zamanının bütünlüğü anlamında, bir koşul olarak, komutanın maddesi ve işlevselliği olarak önvarsayılıdır. (Ve dediğimiz gibi, bu mutlak artıdeğer kavramı mantıksal olarak artık, ayrımın öngerektirdiği gerçek ilişkilerin var olmayışından ötürü göreli artıdeğerden ayrılmaz.) Toplumsal zaman böylece kendi tümlüğü içinde ve birikimin zorunluluklarıyla uyum içinde düzenlenen komutanın potansiyelliğinin *kütlesi* olarak inşa edilir. Burada sermayenin, ölçü olarak zamanı, komutanın öznel iradesi, onun normu olarak yeniden devreye soktuğu söylenebilir; ancak bunu söylemek yanlış olacaktır, çünkü buradaki zaman *ölçü* değil *buyurganlıktır* ve buyurganlık *saat* değil, *savaş kuralıdır*. (Bu kavramlar için *Il comunismo e la guerra* [1980] başlıklı kitabıma başvurunuz. Ama bu kavramların özü ancak tartışmamız ilerledikçe ete kemiğe bürünebilir.)
2. Komutayı toplumsal emek akışının örgütlenmesi açısından düşündüğümüzde bu sözler daha da geçerlidir. Bu örnekte

norm, dolayısıyla önvarsayım olarak sunulan zaman toplumsal emek süreçlerinin disiplinci ve hiyerarşik eklemlenmeleri içinde *infaz edilir*. Bütünlük için önceden düzenlenen, dengenin ve sistemin yeniden üretiminin göstergesi olarak hesaba katılan norm burada *idari prosedür* haline gelir –doğal olarak geniş anlamda, dolayısıyla terminoloji değişebilir.[2] Dengenin analitiği kendi *aporia*ları tarafından örgütlenmenin ve gözetlemenin işlevi olarak çalıştırılarak, gerçeğin içine sızacak şekilde itilir. Bu, toplumsal ilişkilerin bütününü kapsayarak gerçekleşir. Kolektif zaman, ki onunla üstyapı olarak işlev gören bir aktarımın, sembolik bir değerleme ötesinin sonucu olarak sermayenin analitiği içinde karşılaşırız, burada bütünüyle geri getirilir ve gerçeklik içinde yeniden keşfedilir; üretimin belirlenimleri karşısında ve içinde ne kadar dalgalanırsa o kadar boyun eğmez hale gelir. (O burada yararlı olur ve tam olarak hem hâkimiyetin yayılmasını hem de onun iç örgütsel yoğunluğunu gerçeklemek üzere üretken merkezsizleştirme ve emperyalizm zamanının analizi üzerinde çalışmak için, araştırmamızın unsurlarını bir araya getirmeye hizmet eden bir unsur olarak burada onun altını çiziyorum.) Piyasa, sermayenin çoklu zamanları (serbest rekabet), bütünleşik tarzda özümlenmiştir: Piyasanın çok çeşitli yönlerine ilişkin yanılsama sadece onu bir uçtan diğerine kateden üretici zamansallaştırmanın sonucudur. Zamanın isimlendirilmesi = zamanın zorla disiplin altına alınması = bütün gözeneklerin, *hayatın bütün boyutu*nun indirgenmesi (sömürünün özü olarak, bu komuta ve artıdeğer ölçüsüne). Dolaşımın analitiği içinde zamanın ilk kolektif oluşumunu etkileyen kriz böylece bu garip, güçlü –ama etkisi hiç de az olmayan– gerçekliğe dönüşü dayatır. İsimlendirme ve genetik kodlar bize gerçeklik içinde eksiklik olarak, krizin kıyısında olarak sergilenmiştir: Onları yeniden canlan-

2. Örnek vermek gerekirse, Carl Schmitt biraz ironiyle şöyle diyebilmektedir: "Yeni ve özünde pasifist bir lügatçe yaratılmıştır. Savaş lanetlenir, ancak infazlar, yaptırımlar, cezalandırma seferleri, yıldırma uygulamaları, anlaşmaların korunması, uluslararası polis ve barışı sağlama önlemleri olduğu gibi kalır," *The Concept of the Political*, (Chicago, University of Chicago Press, 1996), s. 79.

dırmak için dolaşım zamanının kendisini ayarlaması, kendisini birikim ve yeniden üretim zamanı içinde yeniden biçimlendirmesi zorunludur.[3]

3. Zamanın, saat [timepiece] ile savaş arasında yattığı söylenmiştir. Bu düşüncenin genişletilmesi gerekir. Saat olarak zaman –gayet iyi bilindiği gibi– klasik dönemde kapitalist birikimin zamanıdır. Konuya ilişkin Benjamin Franklin'den E. P. Thompson'a kadar pek çok kişinin çok sayıda mükemmel denemesi var elimizde. Öte yanda, sermayenin üretken dolaşımının karmaşıklığı içinde komuta haline gelen ölçü olarak zamanın, siyasal ve idari zamanla bir derdi vardır. O, komuta akışının birörnekliği temelinde ve özellikle her istisnayı oluşturma (denetleme ve yıkma) kapasitesi üzerinde ölçülen bir zamandır. "Egemen, istisnai durumda karar alan kişidir" (Carl Schmitt).[4] Komuta zamanının doğası bu nedenle onun istisna (onun yaratımının ve yıkımının), yani *istisna Durumu* ve zorunluluk Durumu zamanı olma imkânıyla verilidir. Ancak is-

3. Bu hareketi iktisatçılarda gözlemlemek ilginçtir. Bir mikroçevrimsel planlama okulu –üretimin ve yeniden üretimin, sermayenin siyasal çevriminin, denetimin minyatürleştirilmesinin bütün gözeneklerinin üretken işgali– ve bir sistemik tanımlama, isimlendirme okulu, Keynes'ten ve onun klasik bir değer teorisine uyguladığı eklektik sentezden ve neoklasik bir denge teorisinden örnek alır. Bu gelişmelerin her birinin krizinden doğan acil gereksinmelerin baskısıyla, bana öyle geliyor ki her iki akım da yeni bir sentezde varmaya çalışmaktadır. Keynes, ekonomi bilimine zamanı sokarak –onun temel yeniliği– gerçek boyunduruğun ilk uyarı sinyallerinden hareket ettiyse, postkeynesçilerle birlikte isimlendirme ve disiplin kazandırma da zaman sorunsalının daha ileri bir evresine yanıt verir; yani zaman ile komuta arasındaki bağlantının işlemlerine ilişkin bir anlayış burada gerekli hale gelir. Bu konuda Augusto Graziani'nin enflasyonun işlevlerini, iratların yeniden dağıtımı (*yeniden hesaplanması*) için doğrudan iktisadi, kapitalist bir araç olarak –birikimin bir fonksiyonu olarak– yeniden tanımlaması beni yararlı bazı düşüncelere yöneltti. Kârların yoğunlaşması, mali sektörlerin üretken sektörlere üstünlüğünden ötürü, görünüşte tarafsız piyasa mekanizmaları aracılığıyla uluslararası işbölümünde arzulanan değişiklikleri sağlayan tek bir mekanizmayı harekete geçirmek için dolaysız biçimde üretim amaçlarına ve sonuçlarına sahiptir. (A. Graziani, *Crisi delle politiche e politiche nella crisi* (Napoli, Einandi Editore, 1981), s. 62). İktisatçılar için bile zaman ancak komuta aracılığıyla gerçek olmayı hedefler. *Ölçü komuta haline gelmiştir.*

4. C. Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge MA, MIT Press, 1985), Carl Schmitt, s. 5. (İngilizceye çevirenin notu) [*Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev.: Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yay., 2002]

tisna Durumu genellikle *savaş Durumu*dur. Parada, değerde, isimlendirmede ve onların ontolojik yorumunda kapitalist analitiğin gerçekleşmesi kriz içinde oluşur. Kriz de gerçek boyunduruk aracılığıyla, praksisin kolektif oluşumuyla belirlenir. Şimdi, *kriz içinde analitiğin özfarkındalığı savaşın üretimidir*. Kapitalist bakış açısından komuta edilen zaman, saat ile savaş arasında, normallik ile istisna arasında, barış taraftarlığı ile *terör* arasında dalgalanır. Mutlak artıdeğer, toplumsal sömürü düzeyinde komuta edilen toplumsal zaman kütlesi olarak, kapitalist birikim bir ilişki olmaktan çıktığı ve *bir ayrılığın örgütlenmesi* olduğu ölçüde terör haline gelebilir. *Saatin zamanı burada sıfır zaman haline gelir: Terörün sıfır zamanına doğru eğilim.*

Böylelikle tartışma konusunun ötesine geçmiş bulunuyoruz. Toplumsal olarak üretici komutanın yapısı bizi (aşağıda tartışacağımız bir konu olan) *kurumsal zaman* olarak komuta analitiğine geri götürür. Bu pasajın özgül unsurlarını özetlemek için sermayenin üretici dolaşımı içinde komuta edilen zamanın karakteristiklerini bu yüzden vurguladık. Bunu en iyi belirleyen mutlak artıdeğerin –toplum içinde komuta edilen zaman kütlesi olarak– ve dağınık, dolambaçlı, her şeyi kapsayan toplumsal disiplin genişlemesinin birleşmesidir. Saat ile savaş arasındaki zaman: Uzamsal olarak çözümlenen ve geliştirilen sömürü ölçüsü ile onun sıfıra, istisnaya indirgenmesi arasındaki zaman. O halde aşkın şematizm düzeyinin ötesine geçen, bir biçimler çeşitliliği içinde somutlaştırılan ve kendisini üretici uzamın gerçekliği içinde çözme girişiminde bulunan bir zaman. Bu *uzamın zamana indirgenişi* gerçek boyunduruk içinde üretici dolaşımın temel karakteristiğidir.[5] Daha önce zamanın nitelikleri olmuş olan *yavaş yavaş kaybolma* karakteristikleri, artık tamamen uzam tarafından edinilmişken; komuta zamanı, sermayenin üretici gerçekliğinin sağlam temelidir.

5. "Zaman ve uzam, sermayenin dolaşım içinde büyümesinin dokusunu ilk kez oluşturduktan sonra bu kez bariyerler, engeller olarak görülür. Tasfiye edilmesi, yıkılması gereken engeller olarak –uzamı zamana indirgeyerek." (Negri, *Marx Beyond Marx*, s. 115) (İngilizceye çevirenin notu)

B. ENERJİ: UZAMIN YAVAŞ YAVAŞ KAYBOLMASI

Bu krizde gerçek boyunduruğun kolektif ve nesneleşmiş zamanı kendisini ontolojiye bağlamaya çalışır. Aslında mantığın ufukları bunun için yeterli değildir. Komuta zamanı, kendisini analitik evrenin ötesindeki gerçeğe kancalamaya çalışır, çalışması gerekir ve böylece gerçekliğe prim veren bir eşdeğeri keşfetmeye çalışır. İlişkinin biçimi *işleve* denk düşmelidir: Yavaş yavaş kaybolma için bir gerçekliğin sağlanması gerekir. Bu aynı zamanda, antagonist olanla çatışan ve onu ortadan kaldıran bir ölçümün gerçekliğidir. Yüzyılımızın ikinci yarısının büyük krizi ortaya çıktığında, pek çok kişi *enerji*yi yeni gerçek *standart* olarak görür: Krizden bağımsız değer olarak enerji, doğal oran olarak enerji, değerin maddesi olarak enerji. Böylece isimlendirme ve disipline bir kez daha anlam verilmiş gibi görünür; kemer sıkma ve hiyerarşi akla uygun bir güdülenme olabilirmiş gibi görünür. Evrensel eşdeğer en genel işlevlerle, yani enerjiyle, denebilir ki, bütün diğer metaları –örneğin gerçekliğin üretimi– oluşturan metayla bağlantılı görünür. *Natura naturans* ve *natura naturata*,* birincisinin ikincisinin *standardı* olduğu yerde.[6]

Buraya kadar bu kadar yanılsama yeter! Aslında öneri ve ona eşlik eden siyasal ve kurucu projenin maddiliği bir öğle sonrasının uzunluğuna denk düşmedi. Gerçek boyunduruk düzeyinde, hiçbir *standart*, hiçbir *anlam* kolektif zamanın dışında verili değildir; hiçbir doğa verili değildir, çünkü *doğa gerçekleştirilmiş boyunduruktur*. O, kolektif sermaye tarafından kavranmış, yeniden üretilmiştir. Doğa aynı zamanda bir boyunduruk sorunudur. Böylece doğa ola-

* (Lat.) Natura naturans: Yaratan doğa; Natura naturata: Yaratılmış doğa. (y.h.n.)

6. Sonsuz analitik düşü kendisini gerçekleştirmek ister ve proje doğaya uymak ister. Gertrude Stein ve onun Yahudi kökenli yeni Platonculuğu ABD'nin coğrafi, uzamsal ve tarihsel ilişkilerinin bağlantısında kapitalist ütopyayı doğru biçimde kavrar: Birlik ve ölçü olarak, bir üretim uzamı olan bir doğa olarak *mens* [akıl, zihin]. Bedenin demiryolları ve kitlesel üretim olduğu yerde *mens sana in corpore sano* [sağlam kafa sağlam vücutta bulunur]. Son pozitif kapitalist ütopya sınır bölgesi, Marx'ın "Carey Üzerine"de bize hatırlattığı gibi sınırsızlığın kendini uyarlayacağı kâra susadığı sınırsız doğa ve uzamdı [İngilizceye çevirenin notu: Bkz. "Bastiat ve Carey", Marx, *Grundrisse*, ss. 883-93.]

rak, doğal sabit mübadele noktası olarak, değerin yeni uzamsal temeli olarak petrol en yüksek komuta dolaşımı düzeyinde dolaysız biçimde yeniden özümlenmiştir: O, oranların oranı olarak, değerlerin değeri olarak görülmedi; daha çok değerlerin ve yavaş yavaş kaybolmanın şaşkınlığı olarak, dolaşım *aporia*larının enflasyonu ve çarpanı olarak göründü. Değerin sağlam uzamsal temeli olarak değil, halen nüfuz edilmiş doğa olarak, nihai biçimde üretimin ve toplumsal komutanın zamansal mekanizması içinde özetlendi.

Akıntı ve yavaş yavaş kaybolma. İçsel anlamda bir ilişki, dışsal bir simülakrum aracılığıyla değil, ancak zamanla, kendi yoğun ontolojik gerçekliği içinde doğabilir. Her şey, kurtuluşun yerel zamanlarının çoğulluğuyla çatışana kadar, zamana –uzama da– ve zamanın –kolektif zamanın da– yavaş yavaş kayboluşuna indirgenir. Petrol, zaman içinde özetlenmiş uzamdır ve burada her türlü ölçü potansiyelini kaybeder.

Yüzyılımızın enerjisinin öteki kaynağı, aslında, uzamın zamansal yok oluş alanına şimdiden gerçekçi biçimde yerleşen, tam olarak üretici dolaşımın bütün evreninin jenerik değer ölçüsü olarak değil, daha çok komuta olan özgül değerleme işlevinin ifadesi olarak düşünülen kapitalist bir değer ölçüsünü ifade etmeye daha uygundur. *Nükleer*, değerdir, komutanın işlevi olduğu derecede ölçüdür. *O dolaşıma girmez, ancak üstbelirler*. Gerçek boyundurukta komutanın izin verdiği yegâne değer üstbelirlenimdir: Bir komuta *artığı*, bir değer *artığı*. *Terör*. Terörün imkânı ve mevcudiyeti. Yeryüzü bu noktada nükleer birikintilere, doğaya zarar vermeden parçalanıp yok olmayan dışkıya gebedir; doğayı kendi bütünlüğüyle karıştıran bir baş dönmesi. Nükleer endüstri ve onun dışkı birikimi yıkıcı iblislerin –rastlantısal olarak– sürekli şekilde canlandırılmasıdır. Nükleer, bütünüyle negatif bir uzamdır; patlamanın sıfır noktasında birbirine bağlanan uzam ve zaman.

Bu yüzden üretici dolaşıma yeterli bir değerleme normu bakımından temel olan bir *uzama* ulaşmak için hiçbir gerçekçi fırsat yoktur. Üretici dolaşım sadece zaman, zamansal ve yavaş yavaş kaybolma; ya da daha doğrusu mistifiye edilmemiş bir tarzda, ayrı

ve antagonist bir zamansallıklar çatışmasıdır. Değerin işlevlerinin yeniden yerleşme alanını temsil etmekten uzak olan enerji alanı, kendisini krizin ve onun kavramsal anlatısının dışavurumunun patlaması için belki de en anlamlı bölgelerden biri olarak ortaya koyar. Toplumsal üretimde değer, antagonist öznelerin bir fonksiyonu, mantıksal ve etkin çatışmanın ifadesi olma dışında verili değildir.

V
İkinci kuruluş: Üretken zaman B

A. İŞİN VE ÜRETKEN İŞBİRLİĞİNİN REDDİ

Gene artıdeğerden, bu kez *göreli artıdeğer*den başlayalım. Göreli artıdeğer teorisi, artzamanlılığı, gelişmeyi, evrilen biçimlerin farklılaşmasını, sistemin dinamizmini getirdiği için Marx'ta temeldir. Göreli artıdeğer emeğin, onun üretken gücünün yoğunlaşmasıdır: Emek gücünün kullanımında azalma ve üretenlikte artma; soyut ortalama zamanın niteliğinde, somut emek gücünün kullanımında azalmayla *eşzamanlı* bir artma. Toplumun sermaye tarafından gerçek boyunduruğu rejiminde bu kavramsal montajı muhafaza etmek zordur. Gerçek boyundurukta sermaye kendisini kapitalist toplum olarak, dolayısıyla hayatın ve değerin, zamanın ve emeğin bir toto-

lojisi olarak sunar. İşgününün kurucu bölümleri arasındaki büyüklük ilişkileri görülmezdir. Sabit sermayenin çok büyük oluşu, değişken sermayenin totalitesinin (her yerde var olma gücü) önünde durur. Sermaye toplumsal araç olarak verilidir ve dolaysız biçimde toplumsal işbirliği olduğu ölçüde emek sürecinin nesnel koşulları içinde bizatihi bir devrim gerçekleştiren emek gücünün niteliksel aracını yansıtır. Sermayenin organik bileşiminin yoğunluğu ile üretim düzeyleri arasında artık herhangi bir ilişki yoktur: Marksist iktisatçı Sraffa, bunu anlaşılabilir ve kesin biçimde kanıtladı. Kuşkusuz, *üretim diferansiyelleri* var olur, ancak bunlar emeğin niteliğindeki farklılık tarafından değil, daha çok toplumu kateden komuta hatları tarafından belirlenir: Onlar *disiplin asimetrileri*nin (hiyerarşik) ifadeleri oldukları ölçüde üretim diferansiyelleridir. Marksist kalifiye, karmaşık, teknik-bilimsel emek teorisinde ortaya çıkan, işaret edilen bilmeceler burada çözülmez: Onlar gerçek yer değiştirme düzeyinde sadece yeniden sunulurlar.

Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Marx'ın göreli artıdeğer kavramı bizim için büyük değer taşımaya devam eder. (Her şey bir yana göreli artıdeğer dinamiğidir ki gerçek boyunduruğa götürür ve bu gelişmeyi betimlemek için Marx'ınkinden başka hiçbir analize yönelemeyiz. Marx, dinamiğini mükemmel biçimde betimlediği *gerçek yer değiştirmenin sonucu olan bilimsel yer değiştirme*yi hazırlar ve önerir.) Marx'ın göreli artıdeğer kavramı bir araştırma rotasında işaret levhası olarak görülmeli, bu arada onun özgün tanımı ve mutlak artıdeğerle ilişki içinde konumlanması saf ve basit biçimde *altüst edilmeli*dir. Marx'ta *önce* mutlak artıdeğer, daha sonra göreli artıdeğer diyalektiği vardır. Sorunu artık *tersine dönmüş* olarak görmek gerekir. Çünkü bizi ilgilendiren –bir ölçü olarak, zaman kategorisi olarak göreli artıdeğerin yararlı olmaktan çıkmasından sonra– Marx'ın kavramının getirdiği artzamanlı unsurdur: *Göreli artıdeğer*, mekanizmaları ölçerek totolojiyi kırmak imkânsız olduğu için, *boyunduruk altına alınan toplumun bütünlüğünü kıran* ve emeğin üretkenliğini, üretim ve komuta ilişkilerinin (diyalektikten ziyade) *ayrı* bir işlevi olarak sergileyen emeğin üretkenliğine ilişkin bir açıklama sağlar. *Boyunduruğun kapitalist* Umwelt'*inin*

ayrılması; ayrılığın temeli olarak niteliksel ve oluşturulmuş zaman. Karmaşık, işbirliğine dayanan, teknik-bilimsel emekten başlamamız gerekir: O, emeğin üretkenliğinin kökenidir. Bizzat Marx, *işbirliği zamanının* soyut zamana indirgenemezliğini (ters çevrilemezliğini) kabul eder:

> birleşik işgününün özel *üretken gücü* [...] *emeğin toplumsal üretken gücü* ya da *toplumsal emeğin üretken gücü*dür. Bu güç bizatihi işbirliğinden çıkar. İşçi başkalarıyla planlı bir tarzda işbirliği yaptığı zaman, kendi bireyselliğinin bukağılarını çıkarıp atar ve kendi türünün yeteneklerini geliştirir.
>
> (Marx 1990, s. 447 –italikler eklendi)

Üretken emek bu nedenle sermaye ile ilişki üzerinde *değil*, işbirliğine dayanan kendi özü üzerinde kurulur. (Marx'ın tanımı şunları temel alır: (a) Üretken *özerklik* olarak *toplumsal* işçinin üretken gücü; (b) İşbirliği koşullarının kapitalist belirlenmesi; ve devamla, (c) Sadece kapitalist gelişmenin ilk evresine, *sadece* bu evreye denk düşen sürecin tek boyutlu kapitalist doğası.) *Karmaşık emek* ve *teknik-bilimsel emek* bu nedenle emek zamanının soyut niceliklerinin –"tempuscles"ın (aslında onlar, en iyi Marx yorumcusu Roman Rosdolski'nin sonunda kabul etmek durumunda kaldığı gibi), bilimsel bilmeceler olacaktır– sayısal toplamı değildir, daha ziyade işbirliğinin örneklenmesi, zamanın kolektif boyutunun en yüksek ifadesidir. Üretken zaman.[1] Doğuşu sırasında kapitalist komuta tarafından kısıtlanmış olan göreli artıdeğer, zamanı sermayeden çıkarmanın bir belirtisidir. Göreli artıdeğer kategorisinin ardında, *özgün olarak* (ki bu, kuvvetle vurgulanmalıdır) kendisini üretim üzerindeki kapitalist komutanın *reddi* olarak ve daima yeterince gerçek olsa da başarısızlığa uğrayan özerk bir zaman kurma girişimi olarak sunan üretken işbirliği hareketleri saklanır. İşbirliğinin yer değiştirmesi gerçek boyunduruk alanında belirlendiği zaman, daha

1. Rosdolski şu sonuca vardığı zaman muhtemelen akılıca bir tutum sergiler: "Bilinmesi gereken kalitiye emeğin basit emeğin saf bir katı olup olmadığı değil, daha çok bu miktarın *nasıl* ölçülmesi gerektiğidir." Şimdi bu son sorun hiç kuşkusuz çözülmesi gereken bir sorundur, ancak bunu geleneksel ölçüm kriterleri kullanmanın getirdiği zorluklara rağmen yapmak gerekir.

önce gizlenen ve kapitalist gelişmeyle ortaklık halinde yaşayan bu *reddiye* (*ret-bildirişim-yenilik diyalektiği* içinde), bizatihi işbirliğinin temeli olarak bütünüyle açık hale gelir (Mario Tronti'nin *Operai e capitale*'si [1966] bu önermenin eşsiz kanıtıdır). İşin reddedilmesi, karmaşık emeğin ve teknik-bilimsel emeğin temeli sayılır. Emeğin karmaşıklaştırılmasının temeli, onun yaratıcı gücündeki artış, onun tasarımının pratik evrenselliği; bütün bunlar, emeğin kolektif bedenini niteleyen reddetme karakterine dönüşle ilişkilidir. Sermayenin gelişiminde göreli artıdeğer sabotaj ve hâkimiyetin birlikte dokunmasıdır (sadece *ex post* görüldüğü zaman diyalektik bir birlikte dokunma); gerçek boyundurukta göreli artıdeğer proleter kopuşu ve hâkimiyetten bağımsızlığı belirler. Kapitalist gelişmede göreli artıdeğerin üretimiyle açığa çıkan yüksek üretkenlik zamanın sermayeden çıkarılması ile kapitalist yenilenme arasında bir şiddet ilişkisini gösterir; gerçek boyundurukta göreli artıdeğer bir kategori olarak çözülür, emek gücünün üretkenliğini bırakır ve sergiler. Böylelikle *mutlak artıdeğer ile göreli artıdeğer arasına* yerleşmiş *ilişki*, kendi klasik teorik formüllendirmesi içinde çözülür. Böylece mutlak artıdeğerin savaş ufkuna doğru nasıl geriye itildiğini görmüş bulunuyoruz ve açıktır ki, böyle bir ufuk içinde o, göreli artıdeğer için özgül olan aktif güçleri tüketir. Mutlak artıdeğer toplumsal sömürü *kitlesi* üzerinde mutlak komuta kategorisi olduğu ölçüde göreli artıdeğerin *ardından*, yani göreli artıdeğer dinamiğinin sermayeyi gerçek boyunduruğa doğru itmesinden sonra gelir. Şimdi vurgulanması gereken, göreli artıdeğer kavramının *ardında* tam olarak ne kadar *bıraktığı*dır; o, *ardında* sermaye zamanına karşı mücadele ile bağımsızlık, kalite, yaratıcılık, özetle *işbirliğinin üretkenliği* arasında bir eklemlenme *bırakır*. *Kolektif zaman, proletaryanın üretken zamanı aracılığıyla gerçekleştirilmiş hale gelir*. Göreli artıdeğerin o zaman parçalar halinde incelenmesi gerekir: *Artıdeğer* sermayenin komutasının mutlaklığına bırakılmalıdır; öte yanda tarihsel ve dinamik görelilik bizatihi proletarya tanımına, böylece kapitalist zamana karşı mücadele olarak üretkenliğe ve bu zamana karşı savaşmayı bilen ve bu yetenekte olan işin niteliği olarak işbirliğine, böylece *proletaryaya uygun bir zamansal bo-*

*yut*un kurulmasına da iade edilmelidir.[2]

Teorik önermemizde bu noktaya vardıktan sonra, işbirliği zamanı kendisini bize sorumlulukla yüklü olarak sunar: O, (1) Her şeyden önce *mücadele zamanı* ve sabotaj zamanı ve bu nedenle kriz, zamanın sermayeden çıkarılması faktörü; (2) Daha yüksek iş kalitesi ve bu nedenle bütün *üretkenlik* biçimlerinin kökeni; (3) Bu, kalifiye zamansal oluşumun işçinin oluşumu için bir ters çevrilemezlik –katılık ya da öte yandan hareketlilik, bununla birlikte aşama aşama geri çevrilemezlik– unsuru, yani *proleter öznenin* gerçek kimliğinin oluşturucusu olması anlamında "caydırıcı" unsurdur. (Doereinger ve Piore bu terimi sanayi işçi sınıfı için kullanırlar, ancak bunun genelleştirilebileceğini hissediyorum.)

Böylece zaman kavramının maddi karakteristiklerine ilişkin anlayışımızı daha da derinleştirerek yeni bir zemine gelmiş oluyoruz. Göreli artıdeğer, *proletarya* kategorisinin temelini oluşturan temaları ve böylece öznel bir figür içinde işbirliğinin antagonist karakteristiklerinin bulunmasını mümkün kılan temaları ima eder: Ayrıca, *proleter kompozisyon* kavramı içinde birincisinin ikincisini belirlemesini –artzamanlı olarak– sağlar. Böylece öznel belirlenim, antagonist karakteristikler ve kompozisyonun (katılık ve mutasyon arasındaki ilişkide esnek olmayan biçimde belirlenmiş) tarihsiciliği artık *zamansal oluşum*un farklı ve doğal bir sonuç olarak ortaya çıkan yönleri haline gelir.

Temellük etme olarak kavranan, aynı zamanda sadece sermayeden çıkarılma eşiğini geçen zaman, radikal biçimde kendi *alternatif* eğilimini –tarihsel olarak ve maddi olarak– temsil eder. Alternatif bir zaman, çünkü onun maddesi, onun kullanım değeri alternatiftir ve artık onun sermaye ilişkisinin belirsizliğine çekilmesi her zamankinden daha imkânsızdır, çünkü (a) Zaman, kullanım değerinin varoluşunun bütünlüğüdür; ve (b) Onun varoluş zamanı sermayenin varoluş zamanına antagonist olarak ters düşer. Pierre Naville ve De Gaudemar sermayenin gerçek boyunduruğu içinde işçi sınıfı zamanının bu akışkanlaşması üzerinde kapsamlı biçimde dur-

2. Bkz. Negri, "Archaeology and Project", özellikle ss. 216-28. (İngilizceye çevirenin notu)

muşlar, zamanın özelliğine yönelik eğilimi belirlenimin ölçütü olarak yerleştiren sonuçlara varmışlardır.

Ancak öteki unsur üzerinde, yani iki zaman *pratiği*nin radikal farklılığı, kapitalist taraftaki *analitik* ve proleter taraftaki *üretkenlik* üzerinde biraz daha durmak gerekir. Kapitalist zaman analitik olduğu için onun ontolojik pratiği her değerin kopma ve çözülme zorunluluğunda kendini dışavurur. Böylece o döngüsel komuta işlevi olarak –sıfır eğilimiyle– komutanın ve terör imkânının yeniden üretimi olmayan sistemin her türlü üretkenliğini tahrip ederek yeniden yapılandırır. Ancak bütün bunlar sadece, üretkenlik artık bütünüyle işbirliği zamanı içinde bulunduğu için gerçekleşir. Alternatif zaman, üretken zaman. (Genel öncüllerin, 3. Bölüm'de boyunduruğun bütünlüğü içinde aynı tarzda yeniden ele alınması gerekir.)

Proletaryanın bileşimi bu kez kendisini ona uygun bir özerk güç olarak (caydırıcı unsur olarak) sunar. Sermayeyle her türlü diyalektik ilişkiden çekilen bileşim kendisini boyunduruğun ve antagonizmin, yer değiştirmenin ve asimetrinin bileşiminde, bir *özdeğerleme* yapısı olarak sunar.[3] Vurgulanan unsurlar –işbirliği ve üretkenlik– işbirliği paradigmasının şimdiki tanımının yüzeyinde ve böylece paradigmanın özgül özdeğerleme etkinliği içinde ortaya çıkar. Bu konudan *Il comunismo e la guerra*'da [1980] derinlemesine söz ediyorum ve okura, E. P. Thompson ve Karl Heinz Roth'un çalışmalarını tavsiye ettiğim gibi bu kitabı da tavsiye ediyorum.[4] Şu da eklenmelidir ki, bileşim nosyonunun sağlamlığı *tarihsici bir etki*ye –hangi kökenden olursa olsun– herhangi bir biçimde tâbi *kılınmaz*. Engels'te olduğu gibi Ranke'deki, Gramsci'de olduğu gibi Croce'deki bu tarihsiciliğin doğası ister idealist ister maddeci, her ne olursa olsun, hâlâ bir süreklilik diyalektiğine tâbidir. Aslında hiç öyle değildir. Boyunduruk ve antagonizmin yer değiştirme, ters

3. Öteki çevirilerde, özellikle de *Marx Beyond Marx*'ta olduğu gibi, üniter bir konuda süreci bireyselleştirme riskine rağmen "özdeğerleme" kavramını seçtim. İtalyanca "autovalorizzazione" sözcüğü bu türden hiçbir hipostazis gerektirmez. Bu nokta şimdiki bağlamda da akılda tutulmalıdır. (İngilizceye çevirenin notu)

4. Ayrıca bkz. A. Negri, "Sul metodo della critica storica", *Aut Aut*, 167-8 (Eylül-Kasım 1978), ss. 197-212 ve yeniden basım, *Macchina Tempo* içinde, ss. 70-84. (İngilizceye çevirenin notu)

çevrilemezlik kuralları burada iş başındadır. O halde sınıf bileşiminin paradigmalarına, onları destekleyen zamansal pratiğe saygı duysak da burada kendimizi *farklılığın* karşısında buluruz. Bileşim paradigmaları dizisiyle başlayalım.

(a) Farklılaştırılmamış işçi (1848-70). Doğal kuşatıcı olarak zaman, proleter-kölenin zamanı.
(b) Profesyonel işçi (1870-1917). Saat olarak zaman. Diyalektik dolayım olarak zaman. Ürünün zamanı.
(c) Kitlesel işçi (1917-68). Zaman akışı. Üretim zamanı.
(d) Toplumsal-çokuluslu işçi (1968'den bugüne). Yapı olarak zaman, toplumsal zaman. Yeniden temellük etme ve özdeğerleme zamanı.

Bu ardıllık sadece görünüştedir, çünkü; *a*, *b*, *c* ile karşıtlık içindeki *d* arasında, tam bir *yer değiştirme* vardır. Bugünün sınıf bileşiminin paradigması niteliksel olarak farklıdır: O artık sermayenin yapısıyla diyalektik bir ilişki içinde değildir. Diyalektik olmayan bir ilişki olmaya devam eder, ama bu daha çok bir *ayrılma* ilişkisidir. Ayrılma özdeğerleme anlamına gelir. İlişki değerleme ötesidir. *a*, *b* ve *c*'yi nitelendiren terimler *d* ile benzeşik değildir.[5]

Sorunu bir başka, tarihsel değil yapısal bakış açısından ele alalım. *Sınıf bileşimi* kavramı Marx tarafından kavramsal bir toplama temelinde tanımlanır. Tanımlama şöyle bir çizgi izler: (1) *emek sürecinin biçimi*ne, işbirliğinin biçimi bakımından yapılan göndermeyle tanımlama; (2) Emek sürecinin içeriğine ve böylece *işgününün bölümleri*ne, zorunlu emek ile artıdeğerin niceliği arasındaki bölünmeye göndermeyle tanımlama; (3) Tarihsel olarak genişleyen ve *ücretin tarihsel yapısı* tarafından belirlenen nesnel ihtiyaçlar düzeyine göndermeyle tanımlama; (4) Örgütlenme ve *mücadele düzeyi*ne göndermeyle tanımlama. Şimdi yukarıda verilen tanımlamalar (*a*, *b*, *c*) etkin biçimde bu temel üzerinde belirlenebilirmiş gibi görünürler. Bu *d* için geçerli değildir.[6] Aslında, saf anlamda betimsel

5. Negri "Twenty Theses on Marx"ta sınıfsal bileşimin değişen biçimlerini daha kapsamlı biçimde ele alır (bkz. özellikle Tez 4). (İngilizceye çevirenin notu)
6. Bu, d'ye özgü bir özellikler listesinin 1, 2, 3, 4 bakımından verili olamayacağı

terimlerle ele alındığında bile ölçü olarak zaman kavramı –ister formel ister diyalektik olsun, ilişki olarak– çöker ve *zamansallık*, proletaryanın toplumsal bileşiminin *kurucu matrisi* haline gelir; o zaman, bütün terimler, bütün görüş noktaları, bütün farklılıklar öznenin ayrı gerçekliği içinde yeniden oluşturulur. Zaman ilişki değildir, ne de tortu ne de çıkarmadır: O, proletaryanın ve onun özdeğerleme imkânının ontolojisidir. Ve özdeğerleme kurtuluştur.

B. İÇSEL ZAMAN VE DIŞSAL ZAMAN

Sınıf bileşiminin özerkliğini ve bağımsızlığını kavrayabileceğimiz noktaya vardığımızda; aynı zamanda bileşimin ve zamansal paradigmaların farklı ve ardıl biçimleri arasındaki ilişkileri tanımladığımızda, söylemimiz proletaryanın *antropolojik kimliğini* biçimlendirir. Böylece *dışsal zaman* (bileşimin zamanı olarak) ile *içsel zaman* (onu kompoze eden öznelerin insani zamanı olarak) arasındaki ilişkiyi kavramak mümkün olur.

Analizimizi bu alanda geliştirmeden önce, bir an için zamanın teorik paradigmaları ile proleter bileşim (proleter bileşimler) arasındaki *türsel ilişki*nin önemine dönelim. Teolojik perspektifleri bir yana bırakırsak (bunların zaman kavramı, Alfred Sohn-Rethel'in gösterdiği gibi, meta biçiminde boş mübadele soyutlamasının tanımı, yani emeğin meta biçiminin üretken mübadelesinin basit parasal önvarsayımı olarak yapılan tanımdan daha fazlasını sağlamaz) (Bölüm I, Kısım B'de sunulan sınıflandırmayla ilişki içinde ve bu sınıflandırmayı mükemmelleştirecek şekilde) şöyle denebileceğine inanıyorum: (1) Olayların düzeninin mutlak zarfı olarak zamana ilişkin *Newtoncu hipotez*, kapitalist birikimin ilk evresinin tamamına ve böylelikle *farklılaşmamış* işçi çağına, ücretli emekçinin ortaya çıkış evresine denk düşer. İlkel birikim evresinde İngiltere'deki saat piyasasına ilişkin incelemesinde E. P. Thompson bu gelişmenin mikro tarihini yazmaya girişir ve teolojik zamanın doğal üretim

anlamına gelmez; envanterin kavram *d*'yi, *a*, *b*, *c* örneklerinde olduğu gibi tükettiği anlamına gelir. Benzeştirme terimleri eksiktir; *ontolojik* bir *farklılık* vardır.

zamanına nasıl yol açtığını kanıtlar. (2) *Kantçı paradigma*, Newtoncu paradigmanın bir varyantıdır; yani Kant'la birlikte farklılaşmamış işçiden kalifiye işçiye *geçişe* tanık oluruz. Zaman, bireysel üretim kapasitesine içsel hale gelir. Kant, Hegel'le birlikte kalifiye işçinin bileşimine onun eylemlerinin ve üretim bilgisinin bütünlüğü bakımından sermayenin dokusu içinde ve karmaşık emeğin değerlenmesinin yeni özgüllüğüyle ilişki içinde dolaşımına denk düşen totaliter diyalektik kavrama ulaşmaz. Kantçı paradigma çok önemlidir, çünkü bize bir *kriz* ve geçiş anının *formel* bir işaretini verir, yani içsel ve dışsal arasındaki bağlantıyı eleştirel biçimde açıklığa kavuşturur. (3) Ne var ki, Hegel'e kadar, zamana ve dolayısıyla *kalifiye işçi* paradigmasının özgüllüğüne ilişkin diyalektik anlayışa *ulaşılmaz*. (4) Marx'ta, bir yandan, diyalektik paradigmanın, zamanın maddileştirilmesinin, emeğin ölçüsü ve tözü arasındaki dolayım [*mediatà*] olarak yinelenmesini ve mükemmelleştirilmesini gözlemleriz. Ama öte yandan, paradigmanın *istikrarsızlığı* Marx'ın öteye geçme, gerçek boyunduruğa doğru hareket etme eğilimiyle ortaya konulur. *İlk planda*, bu bakış açısından Marx'ın zaman paradigması kalifiye işçi ile kitlesel işçi arasındaki *geçişin* bir fonksiyonudur. (5) Ancak *ikinci planda*, Marx'ta *kitlesel işçinin bütün zamansal paradigmasını* da buluruz. Burada, zamansal dolayım[7] kendisini toplumsal emek süreçlerinin akışıyla ilişki içinde genetik olarak eklemlemeye çalışır. Çağdaş yapısal ve genetik zaman teorileri kitlesel işçinin bileşimine ilişkin zamansal paradigmayı, zamansal yapısal dolayımın tam akışkanlaşması kavramını şimdiden kestirerek tamamlar. (6) Ama gene de toplumsal bilimlerin kitlesel işçinin üstesinden gelmek ve *toplumsal* işçiyi kazanmak için yeterli bir paradigmayı olgunlaştırması zorunludur. Aslında önümüzde sadece, termodinamik kuralların eleştirisiyle (Boltzman, Prigogine) ortaya çıkan zamansal yörüngelerin ters çevrilemezliğini onaylayan bazı yararlı başlangıç önermeleri bulunuyor. Ancak gördüğümüz gibi, bu ters çevrilemez zaman kavramı bir, zamanlar

7. Burada Negri *medio* terimini kullanıyor. Ancak yukarıda söz ettiği *mediàta* nosyonunu, yani burada aritmetik bir işlemden çıkan sonuçları kastediyor. (İngilizceye çevirenin notu)

ve antagonizm çoğulluğunun ters çevrilemezliğinin çekiminden ziyade bir toplumsal denge tanımına işaret eder. Belki de sadece farklı hızların eşgüdümü olarak, hem yörüngelerin *ters çevrilmezliği*nin hem de boyutların indirgenemez *asimetri*sinin doğrulanması olarak yenilenmiş *Einsteinci* bir zaman kavramı analizi, bizi toplumsal işçinin bileşiminde yeterli bir zamansal paradigma tanımına götürebilir. Ancak bunu daha sonra ele alacağız (Bölüm VII, 7, Kısım B).

Burada, kendimizi yönlendirdiğimiz bu kısa çerçeveyi oluşturduktan sonra bileşim zamanına ve onun *insan üzerindeki* içsel etkileri sorununa dönüyoruz. Şimdi, zamansallığın içsel, antropolojik yoğunluğu, Kant ve Marx'ın ifade ettikleri haliyle, özellikle geçiş anlarında açığa çıkar. Kant'ta bu, ahlâkın içsel zamanı ile bilimin dışsal zamanı arasındaki çelişki içinde, kapitalist üretim tarzının meydana geldiği ilk temel yabancılaşma süreci örneği olarak ifade edilir. *Ayrılık*, antagonizm biçiminde yaşatılamadan ve altüst edilemeden önce, ilk kez yabancılaşma biçiminde yaşanmalı ve katlanılmalıdır. Sermayeye uygun ölçü olarak zaman ile proleter üretkenliği olarak zaman arasındaki antagonizm Marx'a kadar olgunlaşmadı. Ancak burada bizi ilgilendiren şey, çelişkinin, zamansal etkilerin insani doğasını nasıl etkilediğini belirtmektir. Zamanın çelişki olduğu gayet iyi bilinir; çelişkinin zamansal yönün, hayat ile ölüm arasında oluşarak yavaş yavaş yok olduğu ölçüde bireyselliği oluşturduğu da ortak bir bilgidir. Ancak burada insandaki antropolojik zamansal çelişki kimliği bizi, onu harekete geçiren özgül dinamikleri kavramak açısından ilgilendirir. Bana öyle geliyor ki, sorun aşağıdaki şekilde konulmalıdır (ve bu başlangıç yazısında sorunu koymaktan daha ileri gitmeyeceğiz). Kapitalizmin tarihinde, bileşimin değişmesi, bireylerin ve toplumun içsel bilincinde, hayatın eşzamanlı anlarına ve tarihin artzamanlı anlarına, insan doğasına (doğa dediğimiz bu özgül *kültürel pekişme*) ve sömürünün gelişmesine, her momentte farklı bir tarzda temelden *karşı çıkma* etkisine sahiptir (ama her zaman bileşimin biçimlenimine özgül biçimde bağlı olarak). Bu nedenle antropolojik düzlemde, sınıf bileşiminin *her* biçimi için, aşk, şiddet, topluluk, mücadele, örgütlenme, ütopya, bilim ve devrime görece zamansal davranışlara ilişkin *eşzamanlı di-*

ziler oluşturmak mümkündür. Ancak bu içsel zamanlar kümesi, farklı biçimlerde, daima sömürünün *artzamanlı dizileri*ne tâbi kılınır. Bileşimin antropolojik kimliği, onun bir özneye dönüşümü, başarılmış *değildir*. Zamansal davranışlar ağı sermayenin diyalektiğiyle aşılır. Sermayenin tarihi kendisini artzamanlılık aracılığıyla dayatır: Metaların akışı bileşimin ritmine girer ve *işçi sınıfından, emek gücüne dönüşüm* üzerinde ısrar eder. Bu indirgeme sermayenin analitiği için daima zorunludur.

Ancak boyunduruk süreciyle başlatılan *yer değiştirme* anında (bireyin ve topluluğun) eşzamanlı *bilinç* yapıları ile artzamanlı kurtuluş süreçleri arasındaki çatışkı *sermayenin diyalektiğinden kaçar*, böylece sermayenin özgül ve geleneksel çatışkısal biçimini çözer. Bilinç ancak, boyunduruk içinde eşzamanlı yapılar ve artzamanlı hareket *birleştirildiği* zaman kendini metalaşmaktan, tâbi olmaktan kurtarır. Bu nedenle, hayatı kateden *dikey eksenler* boyunca kapitalistin *İktidar asimetrisi* dayatma kapasitesinin üstesinden gelinmesi, bir birliği temel alır; o, kolektifin yataylığı düzeyinde kendisini dayatan bir birliktir: O halde, sınıfın kendi içinde bölünmesi değil, *toplumsal bileşim zamanı*nın sömürünün bütünlüğü zamanından *ayrılması*dır. Gerçek boyunduruğun ve ötesinin zamansal *Umwelt*'ini kesen ayrılma, anlamın yerini değiştirir (birinci yer değiştirmeden ikincisine). İşgününü içsel hatlara bölmeyen, ancak sermaye ve emeği *aynı yer ve zamanda* karşı karşıya getiren ayrılma. Birinci yer değiştirmenin totolojisinin, ikincisinin açımlanmış antagonizmine dönüştürülmesi. *Bilinç*, kolektif antagonizmin ya da daha doğrusu *antagonist kolektifliğin* bilinci olarak yükselir –ütopyacı bir unsur olarak değil, gerçek bir unsur olarak. Gördüğümüz gibi, zaman kolektif ve üretken özdür. Kolektif öz, kolektiflik *olmaksızın* sınıf tarafından ve sınıfı oluşturan bireyler çoğulluğu tarafından bilinen yegâne zamanın, hem içsel hem de dışsal olarak, sermaye zamanı olduğu anlamına gelir. Sıfıra eğilimli zaman. Antagonist öz, zamanın burada reddetmenin işbirliğine, işbirliğinin üretime, üretimin kurtuluşa dönüşmesi olarak tanımlandığı anlamına gelir. İçsel zaman sorununu koyarken, bir kez daha zaman ve hayat totolojisi içinde antagonist ve eğilimsel kazı olarak kolektif pratik fe-

nomenolojisinin temel tanımına geliriz. Üstelik, buraya kadar ortaya konulan analiz bize onu daha da ileri götürmenin *etkin imkânını* garanti eder. Çünkü gerçek boyunduruk, kendi zaman ve hayat çekimi içinde ve süreç kutuplarının antagonist ayrılışı içinde bize eşzamanlı bilinç dizilerinin ve artzamanlı tarih dizilerinin *eğilimsel birliğini* sağlar –ya da daha çok bize *tarih öncesinin* sonunun koşullarını sağlar. Bu noktada proletarya bilinci toplumsal işçinin bileşiminin, sadece nesne olarak değil, bir *özne* olarak da *antropolojik kimliğine* ilişkin bir araştırmanın merkezine yerleştirilebilir. Öznelliğin cephesi. Bilinç ve topluluk.[8]

Son bir kısa not. Buraya kadar söylenenler akılda tutularak, içsel zamana ilişkin temel sorunla, bu sorundan çıkan bir mantığa göre ve onunla eşgüdümlü olarak fenomenolojik kolektif praksis süreciyle başlamaktan –bu başlangıç bir başka yerde geliştirilecek olsa da– daha fazlasını yaptığımıza dair bir izlenime sahibim. Burada özellikle yer değiştirme ve antagonizmin mantıksal mekanizmasının bulgusal faydasını kanıtlamış bulunuyoruz. Bu sadece Marksizm için geleneksel olan metodolojik belirlenimciliğin bazı unsurlarını yıkmamızı sağlamakla kalmaz, Marksizmin dışsal bir temele dayanan bir ufka (bu gizemli değil gayri eleştirel bir ufuk olduğunda) yerleştirmiş olduğu hedefleri sorunsal olarak ve üretici olarak oluşturmamızı da sağlar. Kullanım değerinden bilince, karmaşık emekten teknik-bilimsel emeğe kadar, artık dikkatli önvarsayımlarla ve bulgusal faydayla devam edebiliriz. Aslında gerçek boyunduruk, yer değiştirme aracılığıyla, antagonizmin ayırt edilebilir hale geldiği, –proleter bakış açısından– kolektif ve üretken zaman bilinci kazanmanın kurtulmamıza izin verdiği maddi bir dilsel evren inşa eder.

8. Bkz. Negri, "Archeology and Project," ss. 222-8. (İngilizceye çevirenin notu)

VI

Üçüncü kuruluş: Kurucu zaman A

A. DEVLETİN ZOR ZAMANI: BİLDİRİŞİM VE MEŞRULAŞMA

Kolektif zaman ve üretken zaman figürleri bu üçüncü zamansal kuruluşla, güçlendirilmiş komuta noktasıyla sona erer: *Devlet*. Gerçek boyunduruk toplumunun betimlenmesine ilişkin analitik işlemlerden üretken değer-komuta işlemlerine kadar, bu kez "A" olarak belirlediğimiz dizilerin belirli bir temele oturtulması gerekir. Önceki sayfalarda, kapitalist örgütlenmenin zamansal sorunu güçlendirilmiştir; şimdi onun özgüllüğünü, onun kesin kuruluşunu belirlemek gerektiğini söyleyebiliriz. Bu belirlenimi oluşturmak için Devlet'e başvururuz. Bunun sebebi kesinlikle, betimsel olsun olmasın her-

hangi bir diyalektik tutum değildir; Devlet'te sentez değil, daha çok "son durum", Hegelci bir sonuç değil, hayat zamanı üzerinde örgütlenme ve komutanın *Hobbesçu durum*unu saptamaya çalışıyoruz. Ve kendisini *toplumsal sermaye*nin büyümesine ve yoğunlaşmasına, eklemlenmesine ve merkezileşmesine yeterli yegâne güç olarak sunan, Devlet'tir. Ne var ki, değer yasasının tam bir kriz içinde olduğunu ve başka durumlarda kapitalist normlar ile Devlet'in normları arasında verili olan benzeşiklikler ağının barışçı biçimde inşa edilemeyeceğini biliyoruz. Değer krizinden sadece komuta gücü çıkar. Komuta, özellikle kapitalist toplumsallaşma düzeyinde, *meşrulaşma üzerinde* denetim ve *hegemonya*, yükümlülük ilişkilerinin dağılması ve onların her düzeyde, toplumun her gözeneğinde ve içsel çatlaklarında baskıcı biçimde güçlendirilmesi anlamına gelir.[1] Ancak bunu söylerken, Hobbesçu Devlet doktrininin tipik postulalarını tekrarlamaktan, doğaya ve yükümlülüğün oluşumuna ilişkin türsel sorunu yeniden önermekten daha fazlasını yapmış olmuyoruz. Bu yeterli değildir. *Sorun, yer değiştirmenin özgüllüğü içinde yeniden tanımlanmalıdır*. Devlet'e yasal yükümlülük ve sadakat, gerçek boyunduruk koşullarında ne anlama gelir? Onların işgal ettikleri özgül boyut ne işe yarar? Devlet'in zor zamanı nedir ve gerçek boyunduruk içinde ne hale gelir? Bu, yer değiştirme içinde, kolektif içinde ve kolektif üretim içinde nasıl kavranır ve konumlanır?

Bu sorulara birinci ve en basit yanıt, *bu* Devlet'in esas olarak *otoriter, faşist bir temeli* yeniden keşfettiğini ve sağlığına kavuşturduğunu onaylayanlardan gelen yanıttır. Bunu iddia eden pek çok kişi vardır ve kanıtlanması da basittir. Devlet komutasının etkinleştirilmesinin ve genişletilmesinin bütün sonuçlarıyla birlikte durdu-

1. Gramsci kökenli *hegemonya* kavramının potansiyel olarak demokratik görülmesi, siyasal bilimin bir paradoksunu oluşturur. Hegemonik olanın kitleler arasında etkin olması gerektiğine dair aşikâr olguyu bir yana bırakırsak, hiç kimse bunun hegemonya kavramını niteleandirmeye yeterli olup olmadığını sorgulamak istememiştir. Bu yeterli olmadığı için, kişi hegemonyanın meşruluktan *önce* mi yoksa *sonra* mı geldiğine karar vermek durumundadır. Sofizmin açığa çıktığı yer burasıdır. Kapitalist tepki ve siyasalın ve yukarıdan devrimin özerkliği teorisinin tepkisi, hegemonyanın meşruluktan *önce* geldiği ve *meşruluğun üzerinde* yer aldığı konusunda hiçbir kuşku taşımaz. Ancak hegemonya, sorgulanmadığı takdirde, *diktatörlüğün* çetin koşulunu oluşturur.

rulamaz bir eğilimi temsil ettiği aslında tartışmasızdır ve gündelik hayatın tanımı bunu örneklemek için yeterlidir: Devlet'in kibirliliği, hakların, özgürlük lehine bozulması, baskının önleyici ve sert biçimde uygulanması. Başka deyişle, otoriter *dispozitiflerin* eğilimsel ve etkin oluşu sorgu sual kabul etmez.[2] Ama açıktır ki gerçek boyunduruk düzeyinde yapısal bir analiz, her durumda, *otoritarizmin* ve *faşizmin anayasal olduğu*nu [constitutional] hatırlamalıdır. Toplumsal sermayeyle ilişki içinde, gerçek boyunduruk koşullarında onları skandal olarak, normdan sapma olarak, istisna olarak anlamak imkânsızdır. İstisna durumu normaldir. Otoritarizm yapısaldır. Faşizm anayasaldır. Paradoks sadece görünüştedir; öte yandan, fiili sözleşme tam olarak gerçekleştirilir. Gene de bunlar söylenince, pek çok öznel irade –açıkyüreklilikle– bu mücadele sebeplerini ve etik eylem güdülerini bulduklarına inandıkları zaman, fazla anlamlı bir şey söylenmemiş olur. Gerçekliğin bir yönü vurgulanmıştır, ancak bu yön böylesine *tek yanlı* bir anlam içinde neredeyse bir mistifikasyona varır. Çağdaş devletin ortaya koyduğu otoriter eğilimin, onun eyleminin endemik faşizminin, gerçek ya da daha doğrusu aşırı biçimde gerçek olmasına rağmen, durumun ya da çağdaş Devlet kavramının özgüllüğünü belirlemediğini kastediyorum.

Otoriter Devlet'e, anayasal Devlet'e bir göz atalım. Bir çelişki olduğu görülen bu iki ifade aslında tek bir şeyi temsil etmez. Aslında, eski anayasal Devlet her ikisi de uyumlu ve eğilimsel olarak zorunlu olan terimlerle, otoriter bir *üstbelirlenim* imkânını zaten içerir. *La forma stato*'da [1977] göstermiş olduğum gibi, anayasal sürecin çelişkisi gerçek özneleri *siyasal olarak* dönüştürme ihtiyacı içinde gösterilir.[3] Burada yeni bir şey yoktur. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'ya Giriş"in [1992] ve diğer erken yazıların Marx'ı aslında bunu gayet açık biçimde belirtmişti. Toplum-

2. Yakın zamanlarda Robert L. Heilbroner özellikle meşrulaştırıcı liberal ilkelerin en güçlü biçimde ilan edildiği durumlarda –Reagan'ın Amerikası gibi– *Devlet kapitalizmi*nin değiştirilemezliğini vurgulamıştır. Ve burada sözü edilen tam da "Devlet kapitalizmi"dir: Ulusallaştırma, makro ve mikro planlama.

3. *La forma stato*'nun (Milano, Feltrinelli, 1977) Hardt ve Negri'nin *The Labor of Dionysus*'unda yayımlanmıştır. Anasayal sürecin işlemesi konusunda bkz. "Labor in the constitution", ss. 54-136. (İngilizceye çevirenin notu) [Bkz. Türkçe çeviride "Anayasada Emek" başlıklı bölüm, ss. 87-117]

sal özneleri yurttaşlar haline getiren şey teolojik bir işlemdir ve bu nedenle İktidar'ın işlevsel bir mistifikasyonudur. Bu *temel hakikati* sürekli biçimde yenilemek teknik-bilimsel bir işlemdir. Gerçek boyunduruk alanında iş gördüğümüz için burada *ileriye doğru küçük bir adım* atabiliriz. Gerçek boyunduruk içinde komuta meselesi toplumsal zamandır. Şimdi *anayasa*, her anayasa, bir *zaman dilimi*, bir bölümdür, bir zamansallık blokudur.[4] Gerçek boyundurukta daha da fazlası gerçekleşir. Kesin biçimde *kriz geçiren*, temel bir kavram olan *temsil*dir: Aslında o, burada gerici değildir, çünkü –klasik eleştirilere göre– özeli genelin içinde bozar, ama temel olarak *zamanın varlığını*, hareketin gerçekliğini *bozar*. Temsil, kolektif ve üretken zamanın yıkımıdır. Anayasa, kolektif ve üretken zamandan sadece analitik yansıtmayı ve sistemik işlevi alır. Burjuva anayasanın zamanı kökensel bir zamandır – hükümsüz kılınmanın bir *Jakoben zamanı*, bir soyutlama bolluğu. (Furet'nin Jakoben anayasalara ilişkin araştırmaları bu konuda önemlidir.) Dikkat edin: Burada yalnızca genel (maddi) anlamda anayasal zamandan değil, anayasadan başlayarak, yargı, yönetme ve baskı zamanlarına bir bağlam veren işlevsel zarftan söz ediyoruz. Özetle, Devlet'in zamanından söz ediyoruz.

*Yasal zaman*a gelince: Yasa, "onun sürekli geçerliliğini ve bu nedenle onun evrenselliğini sonsuz bir şimdinin sabitliğini zamanın akışkanlığının üzerine yerleştirerek ve böylece onun aksiyolojik geçerliliğini formel geçerlilik aracılığıyla açıklayarak" (Opocher) onaylar.[5] *Yönetim zamanı*na gelince: Bu sadece, geçerliliğini etkin kılarak, aktarılabilirlikten, icra işlemlerinden ibarettir; döngüsellik onun yegâne özüdür. *Ceza yasası zamanı* ve baskı *zamanı*, zamanın bu hükümsüz kılınışını en inanılmaz biçimde sert bir tarzda kanıtlayabilir. Hiçlik ile terör arasında mutlak ve mistik zamansal hiçlik oluşur. Gerçek boyunduruğun, toplumsal sermayenin Devlet'i za-

4. P. A. Schiera'nın *La Prussia fra politica e "lumi": alle origini del Modell Deutschland* (Bologna, Il Mulino, tarihsiz). Burada Schiera, anayasal "aydınlanma"yı zamanın "polis benzeri" anayasal düzenlenmesinin içeriği haline getirir. Aslında buradaki paradoks bir uca doğru uzanır ve bu nedenle teorik olarak örneksiz dir.
5. Bu eski neokantçı farkındalık Rawls tarzında neoyapısalcılar tarafından yavaş yavaş demokratik ve ilericiymiş gibi, bir kaptan diğerine aktarılır ve sunulur.

man içinde kendi komutasını geliştirdikçe, kimliğin hükümsüzleşmesi bakımından onu daha da geliştirir. Devlet zamanının hiçliği içinde yasal zamanın örgütlenmesi fikri kendisini *uzamsallığın örgütlenmesi* olarak açığa vurma eğilimi gösterir: Bu bir mistifikasyon işlemi, buyurgan bir formalizme güvenilirlik kazandırmak için, gene de maddi olan bir imgeyi geri almaya yönelik bir girişimdir. Güçlerin ve İktidarlar'ın dengesi, uzamsal dengesi; sayıların ve işlevlerin (bir Montesquieu'cü analoji; –bir saray imgesine– başvuran Grossrichard gibi, kendilerini tekrarlayan şirketlerin ve partilerin, bir Çin kutuları oyunundaki gibi, aynı geçersizleştirme işlevlerinin mutlakçı ritüelizmi: O daima anayasanın hareketsiz özüne nezaret eden solup giden bir maddilik imgesidir. Bir sıfır toplam oyunu, bir alanın ve kuralların hiçbir şey için verili olmadığı bir Çin egzersizi. XIV. Louis'nin "L'État c'est moi"sı ile demokratik bir düstur olan "L'État c'est nous" arasındaki fark nedir?* Gerçek boyunduruk ilerledikçe, daha fazla yükümlülük, yasa, adli örgütlenme vb.'nin ancak anayasal, küresel, yapısal olması gerekir ve böylece zaman fikri daha fazla ortadan kaldırılır (ve ancak uzam fikriyle yetersiz biçimde telafi edilir).

Belki şimdi bu pasajın özgüllüğünü kavrayabiliriz. Devlet toplumun tamamının merkezi haline geldikçe, yani kolektifin, üretimin mahrem anayasal yapısı haline geldikçe, daima otoriter ve faşist hale gelir. Gördüğümüz gibi, yer değiştirme, basit biçimde toplumsallaşma değildir. *Yer değiştirme antagonizmdir.* Fikirlerin antagonizmi ve zamanın, yani hareketin pratikleri. Zamanın devlet tarafından çözülmesi, zamanın öteki istencine yanıttır. Devlet'in zor zamanı toplumsallaşma içindeki antagonizmin, toplumsallaşmanın bir yönüdür. Antagonizmin *sadece bir yönü.* Bu ilişki çözülemezliğin karakteriyle antagonisttir. Bu nedenle, antagonizmı sorunu bir bakıma örgütleyici bir antagonizm haline gelir. Peki bu çözülmez olgular karşısında ne yapılmaktadır? Faşist Devlet ile Anayasal Devlet arasında hiçbir çelişki olmadığım görmüş bulunuyoruz. Antagonizmin fenomenolojisi ve onun indirgenemezliğinin açığa çıkması bize açıklayıcı bir mantık sağlar. Devlet kolektif boyutu geri

* (Fr.) Birincisi, "Devlet benim," ikincisi "Devlet biziz." (y.h.n.)

alma zorunluluğu ve zamanın, zamansal varlığın üretken özerkliği altında işler, çünkü onların oluşumu antagonizm anlamına gelir. Ancak bu, kolektif, üretken, ters çevrilemez olarak varsayılan durum içinde yapılmalıdır: Çıkarma faşizmdir; çıkarma, *bu yapısal koşullar içinde*, anayasalcılıktır. *Rastlantı çekişkili değildir*. Peki bu nasıl örgütlenebilir, nasıl yapılandırılabilir?

Bu sorulara iki yanıtımız var: Birincisi *kurumsal* olan; ikincisi, *analitik* ve *sistemik* olandır. Her ikisi de gerçek zaman ontolojisiyle bir *dolayım* biçimi arar. Önce kurumsal çözüm girişimini ele alalım: O, özel zaman birimlerini *göreli denge*nin uygun biçimleri çevresinde istikrarlı hale getirerek, zamansal akışın, dolayısıyla antagonizmin yoğunluğunun sürekliliğiyle kopuşma girişimidir. Bu bakış açısından, sosyolojik kurumsalcılık özyeterli bir düzenlemeler doktrini olarak sözde *yasal gerçekçiliğin* metodolojilerini ve yaklaşımlarını tekrar ele alır. Buradaki İktidar-düzenleme ilişkisi kendisini "*olmazsa olmaz*" olarak dışavurur. Öte yandan, sistemik çözüm girişimi: İç tutarlılığı maddi unsurların ve zamansal akışların (kurumsal çözümde olduğu gibi) basitleştirmesiyle verili olmayan –ne de onların organik bağlantısına ilişkin önvarsayım tarafından verili olan– ama daha çok işlevsel normun *çok ayaklı güç*le verili olan çok işlevli bir birimini yaratma çabasıdır. (Hukuk teorilerinde, işlevselciliğe *pozitivizm* denir ve pozitivizm işlevselciliği mantıksal tutarlılığın en yüksek düzeyine çıkarma avantajına sahiptir. Burada İktidar-düzenleme ilişkisi "*olması gereken*"dir.) Bu örnekte antagonizm eşgüdümlerin önceki yapısından geçerek *temelden* kaldırılmış *değil*dir; *ancak* çok evrenli, çok işlevli eşgüdümlere uygulanan işlemlerin *gidişatı içinde* çözümlenir. Karmaşıklık indirgenir. Yeni işlevselci, analitik, sistemik çerçeve, eski Parsons'u bile "aydınlanma" çözümleriyle donatan normların sabitliğini kaldırdı: Burada, örnek vermek gerekirse Luhmann'da, ama bir ölçüde de Offe'de sistemin ve onun terminallerinin hareketliliği daima kabul edilmiştir. Nihai çözüm daha az katı değildir: Termodinamik, kimyasal olarak istikrar. Aslında, her iki örnekte de, o kendisini patron haline getiren belirli bir eklektikçiliktir. Söz gelimi *Refah* ile *Savaş* arasındaki, meşru temel ile temsili temel arasındaki mevcut

krizin çözümlemesinde korkunç biçimde şeffaf olan bir eklektikçilik; bütün eklektikçiliklerde olduğu gibi, bu formüllerde de çözüm içinde çözümlenecek olan *problemin tıpatıp aynısı tekrarlanır*. Özetle, hem kurumsalcılık hem de yeni işlevselcilik kendilerini İktidar'ın mutlaklığının (otoritarizm, faşizm vb.) ve anayasalcılığın gelişmesinin çağdaşlığına ilişkin açıklamaya uygular, ancak bunlar bir çözüme varmayı başaramazlar. Bu paradoksu çevreleyen zamansal, gerçek, antagonizm sorununu yaklaşık olarak değerlendirme girişimi içinde, her iki girişim de sorunu ele almayı ve onu yeniden sunmaya hizmet etmeyi başaramaz.

Böylece geride Devlet'in kurucu zamanı sorunu kalır. Kesin olarak bildiğimiz bir şey şudur ki, gerçek boyunduruk düzeyinde, uç terimlerle, o, İktidar'ın merkeziliğine ve toplumun örgütlenmesi gereken *anayasal bütünlüğü*ne ilişkin *negatif bütünlüğün çağdaşlığının eski paradoksu*nu (son durum, tam asimetri, yükümlülüğün temeli, yeryüzündeki Tanrı) tekrarlar. Bu paradoks eklektik şekillerde durmaksızın tekrarlanır.

Modern hukuk ve Devlet biliminin bu teorik durumu etkilemek ve çözmek için sağladığı girişimlerin en gelişmiş halini ele almanın uygun olduğuna inanıyorum. Hans Kelsen ve ondan etkilenen bilginlerin hâlâ aşılmadığını düşündüğüm çalışmalarını kastediyorum. Saf hukuk doktrininin ellerini ne ölçüde kirlettiği ve gerçeklikle kirlenmiş hale geldiği, sözde yasal formalizminne ölçüde gerçekçi olduğu hızla aşikâr hale gelir. Gerçek, Kelsen'in akıl yürütmesinin –ve bu provokatif bir tarzda ve öncelikle bulgusal amaçlar bakımından Kelsen tarihsel maddecilik sorunsalıyla yüz yüze geldiği zaman (örneğin bkz. Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory: A Translation of the First Edition of Reine Rechtslehre* ya da *Pure Theory of Law*'ın [1992] erken bir habercisi olan *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer geschichtsauffasung* [1931])– Devlet'in yükümlülük temelini paradoksun konulması ve üstesinden gelinmesi olarak oluşturan *olması gerekene* (*Sollen*) ilişkin bir betimlemeye varır. Yasal formalizm gerçek boyundurugun bir habercisidir (eleştirel burjuva düşüncesinde). *Olması gereken* (*Sollen*) aslında aynı zamanda düzenlemenin *aşkın temeli* ve düzen-

lemeyi aşan canlı *emeğin işlevi* olarak temsil edilir. Büyük bir olasılıkla Devlet'in zamanı, anayasanın zamanı etkin biçimde burada betimlenir. Bu, *gerçek boyunduruğun kolektif ve üretken gerçekliğinin* tamamen açığa çıkmış *ifadesi* olarak ve *antagonizmin gerçek yer değiştirmesinin*, eşit derecede açığa çıkmış ve güçlü *inkârı* olarak açıklanır. Kelsen'in *olması gerekenin* (*Sollen*) içerik ya da en azından maddeci gereksizlik kazandırdığı yerde, canlı toplumsal emeği düzenleme dinamiğine çektiği yerde, bütün mahremiyet, piyasa ve eski kapitalist yasal düzen kategorileri tahrip edilir: Geriye kalan, yapı ile üstyapı arasında bütünleşmiş, *olması gerekenin* (*Sollen*) üstbelirlediği bir bölgedir. *Canlı emek*, Kelsen'e göre, *ölü emeğin akılcı oluşumuna içseldir.* Bu aşkın ufkun inşası ve onu açıklığa kavuşturan analitiğin analitik tamamlanması muazzam bir gerçek boyunduruk öngörüsüdür.[6]

Ancak burada sermayenin bakış açısının sınırı da gösterilmiş olur, çünkü "A" ile işaretlenen dizinin bütünlüğünü anlamanın içsel yükü aslında onun *aporiasını* yerleştirme noktasına varır. Aporetik, eleştirel, belki de felaket niteliğindeki olgu şudur ki, bu *olması gereken* (*Sollen*), yükümlülüğün bu bütünlüğü, canlı emeği antagonizmin potansiyelliği olarak ifade edemez. O sadece düzenlemelerin uzamsal döngüselliği içinde içerdiği ölçüde onu özetler. Antagonizm zamanlarının indirgenemezliği, ters çevrilemezliği ancak reddedilebilir. İşbirliği zamanı dolaşımın zamanına indirgenir. *Olması gerekenin* (*Sollen*) aşkın zamanının bütünselliği gittikçe çileden çıkan bir çatışkı dışında gelişemeyecektir. Aşkın bütünlükten otomatik bütünlüğe geçiş o zaman yegâne mümkün yol olarak görünür. Böylece bir kez daha Prometheus'tan Narkissos'a geçilir. Ancak sorun, *olması gerekenin* (*Sollen*) içindeki canlı emeğin kavranması ve etkin hale gelmesi sorunu değil miydi? Peki sorunu, yer değiştirmedeki antagonizmi acilen kavrama sorunu olarak meşru

6. Hans Kelsen konusunda daha fazla bilgi için bkz. Negri, *Insurgencies*, ss. 5-6 ve Hardt ve Negri, *Labor of Dionysus*, ss. 109-12. Ayrıca bkz. Negri, *Fabbriche del soggetto*, ss. 86-91: "Kelsen'in dehası tam da Kantçı Formalizm'den hareket eden, onun sınırlarının ötesine giden ya da en uzak noktasına varan yolu izlemekten ibarettir: O, bugün boyunduruğa ve postmoderne uygun olduğunu düşündüğümüz gerçeğin formelleştirilmesini öngördü" (s. 86 –benim çevirim). (İngilizceye çevirenin notu)

biçimde yeniden tanımlayamaz mıyız? Kelsen'de, saf hukuk biliminde, yer değiştirme kavranır, boyunduruk altına alınmış dünyanın kurucu zamansallığı ima edilir, ancak antagonizm hipostatik birliğin işlevlerinin süregiden bir seçimi lehine inkâr edilmeye devam eder.

Ne var ki Kelsen'e bu dönüş boşuna olmamıştır. Kendimizi kurumsalcılık ve yeni işlevselcilik okullarının ürkek eklektikçiliğinin karşısında buluruz. Tam aksine, Kelsen'de antagonizmin inkârı ve birliğin araştırılması özgül karakteristikleri ima eder. Yani, buradaki antagonizm tanınmamış (ilkesel olarak) olmaya devam ederse, Devlet'in kendisine dair sahip olduğu imge daima dolaşımın imgesiyse, *Devlet her durumda kendisini bu antagonizmin öznesi olarak sunmak zorunda bırakılır*. Ayrı ve asimetrik zamanlar arasındaki ilişkinin paradoksu, burada kendisini yaşatıldığı ölçüde denetlenmiş olarak ortaya koyar. *Olması gerekenin* (*Sollen*) aşkınlığı sorgusuz biçimde hiçliğe indirgenmemiştir, *çünkü olması gerekenin* (*Sollen*) bu *hiçliğinin* gerçekten *uygulanması*, yani dayatılması gerekir. Onun mantıksal gücü fiziksel bir güçtür. Carl Schmitt, Hans Kelsen'in baskı altına alınmış halini temsil eder. Öte yandan, Vişinski onun gerçekleşmesini temsil eder (antagonizm devrim tarafından ortadan kaldırılmamış mıdır?). Birinci yer değiştirmede ilgilendiğimiz şey ile (Bölüm VIII'de göreceğimiz) ikinci yer değiştirmede bulduğumuz şey arasında var olan farklılık bundan ibarettir. Burada *komutaya ilişkin hiçbir şey hâlâ gerçeklik olarak yaşatılmaz*ken, sonraki yer değiştirme içinde hiçbir şey yaşatılmayacaktır. Devlet kendi anayasasında ve kurallarında gerçek antagonizmi inkâr ederken, hâlâ onu kendi *yönetimi* içinde, kendi yönetici varoluşu içinde kabul etmekle sınırlandırılır. Onun zamansal varlığının bozulması henüz felaket değildir.

Bir başka örneğe dönecek olursak, bu kez gerçek boyunduruk Devlet'inin iktisadının teorisi ve pratiğiyle ilişki içinde, kendimizi aynı sonuçların karşısında buluruz. Devlet'in planlı yapısı, müdahalecilik, 1930'ların krizinden sonra ve özellikle 1960'ların krizi içinde daha da başat hale gelir; onlar üretimin ve kolektifliğin örgütlenmesi bakış açısından, sahici aşkınlıklar haline gelir. Bu du-

rımda da ve aynı tarzda, toplumsal örgütlenmenin gerçek zamanının inkâr edilmesi gerektiği gibi, hayatın zamanı ve alanı da inkâr edilmelidir. " 'Zaman unsuru" neredeyse bütün iktisadi sorunların temel zorluğunun özüdür" (Keyneş).[7]

Her müdahaleci teori, her türlü planlama, antagonizmin gerçek zamanına her yaklaşım, *denge* içinde, zamanın inkârı içinde son bulmalıdır. Bu durumda da, ilişkinin artakalan gerçekliği gerçek zamansal özneleri etkisiz bırakmakta olan müdahalenin sonuçlarından değil, Devlet'in bizatihi zamansal bir özne olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Böylelikle *fiilen dengenin sıfır noktası elde edilir.* Antagonizm tanınmaz, ancak birliğe indirgenmesi gerçekleşecek şekilde işler. Analitik, onları inkâr etmek için sınıf bileşiminin gerçek zamanlarını aşar: Varlık ile varlık-olmama arasındaki bu işlemde, Devlet'in zamanı açığa çıkar.

Gerçek boyunduruk Devlet'inin bu zamanını, zamanın ontolojisi ve varlığın etkisiz bırakılması üzerine Heideggerci düşünceden daha iyi ifade eden bir teori yoktur. Devlet *kaygıdır*, fiilen yaşanan endişe dünyasıdır. Bu bakış açısından Heidegger, Kelsen'in *olması gerekenine* (*Sollen*), Bobbio'nun, en iyi döneminde, savaş sonrası yılda, sık sık altını çizdiği gibi, metafizik bir uyum üretir.

Böylece son noktaya gelmiş bulunuyoruz. Gerçek boyunduruk Devlet'inin zor zamanı, yerkürenin denetimini elde etmek durumundadır; kendisini bütünüyle anayasal olarak sunmak zorundadır. Ancak "dünyanın elde edilmesi" Devlet kutbunu etkinlik olarak arttırmak durumundayken, antagonist kutbu, proletaryayı, o da etkinlik, eylemli antagonizm olduğu ölçüde reddetmek durumundadır. Burada, çağdaş Devlet'te meşruluk sorununun aynı şekilde azımsandığını görürüz: Meşruluk bir karşılığa, bir etkinlikler ilişkisine dayanır: Öznelerin faaliyetine. Ancak burada sadece bir özne vardır. *Meşruluğun yerine bildirişim gelir:* Yani öznenin faaliyetinin yokluğudur, pasifliktir, o transkripsiyondur, katılımın simülakrumudur. Bildirişimin meşruluk üzerindeki hegemonyası, yaşanan gerçek zamanın çağdaş Devlet tarafından boyunduruk altında ge-

7. Alıntı, R. F. Harrod, *The Life of John Maynard Keynes* (Londra, Macmillan, 1951). (İngilizceye çevirenin notu)

çersizleştirilmesine ilişkin özgül faliyet biçimidir.

Çağdaş Devlet'te kurucu zamanın (gerçek boyunduruk içinde komutanın) inşası böylece *baskı altına alınamaz bir antagonizmin inkâr faaliyeti* olarak verilidir. Bunu toplumsal bütünlük, hayatın kolektivizmi, hayatın toplumsallaşması tarafından tam olarak yorumlanmış haliyle, ama aynı zamanda küresel bir antagonizmle aşılmış olarak kabul etmeyi –anayasalcılığın totalitarizme dönüştürülmesi noktasına dek– başaramayan hiçbir çağdaş Devlet analizi mümkün değildir. Devlet'in inkâr etmek durumunda olduğu bir nokta. Onun kimliği bu zorunlu inkâr faaliyetinden ibarettir. Ancak antagonizm, bize ait olan bu hayatın boyunduruk kadar yıkılmaz olan kolektif boyutlarıdır.

VII

Üçüncü kuruluş: Kurucu zaman B

A. SINIF MÜCADELESİ ZAMANI: YENİ KURUMSALLIK

Devlet'in zor zamanı bir inkâr etkinliğidir. "A" olarak belirlenen diziler içinde zaman kendisini analitik kolektif boyut olarak, yani (üretkenliğin) temellük(ü) ve komuta boyutu olarak ortaya koyar. Zaman analitiktir, zaman komutadır. Zaman bize varlık-olmayan, ama *aktif halde varlık-olmayan* olarak sunulur. Buna karşılık, "B" olarak belirlenen dizilerin gelişimi içinde, onu kolektif emek aracılığıyla birleştiren, zamanı giderek üretken biçimde maddileştiren bir eğilim içinde hareket halinde –başlangıçtan beri– görmüş bulunuyoruz. Tanık olduğumuz süreç, kurucudur; bu bizi "B" olarak be-

lirlenen dizileri *faal* ve *özne* olan *varlığın tamlığı* içinde sonuçlanmış olarak kavramaya götüren bir süreçtir. Böylece ilk çatışkının altını çizmeliyiz: *Öznelliğin çatışkısı.* Bu olgudur ki, hem varlığın hem de varlık-olmayanın kendilerini bize atfetme ve faaliyet figürleri olarak sunmasını sağlar; böylece *–birinci yer değiştirmenin geçişleri içinden–* varlığın ve varlık-olmayanın bütünüyle ayrılamayacağını, belirsizliklerin var olmaya devam edeceğini, bu nedenle daha ileri bir yer değiştirmenin zorunlu olduğunu (ancak gerçekten ve maddi olarak mümkün olması halinde kuşkusuz) söyleyerek sonuca varmamız gerekir. Bu bölümde, Kısım B'de çatışkının belirsizliğini ve belirlenimini ele almak için duraklayacağım; çünkü ikinci bir yer değiştirmeye dayanan çatışkının çözümü için, Bölüm VIII ve IX'u beklememiz gerekecek. Ancak burada kurucu zamanın tanımlanma sürecini, düzey B'deki sonuç aracılığıyla gözlemlemek istiyorum.

Kurucu zamana, sınıf mücadelelerinin ya da daha doğrusu *negatif özdeğerleme emeğinin* zamanı diyorum.[1] Negatif emeği beş bakış açısından analiz etmeyi düşünüyorum: Negatif emeğin *(a)* Hareketlilik bakımından; *(b)* Yer değiştiren bütünlük bakımından; *(c)* Antagonizm bakımından; *(d)* Bileşim bakımından; *(e)* Kurumsallık bakımından kurucu zamanı.

Devletin zor zamanı negatif emeğin esnek zamanına dayanır; bu ilk gözlemdir. Onun mücadelelerinin ve etkinliklerinin, sınıfın kolektif ve üretici zamansal yer değiştirmesi temelinde aldığı biçim her şeyden önce *hareketliliğin* biçimidir. Hareketllikle, *maddi tabakaların ve toplumsal emeğin kolektif öznelerinin sürekli oluşumunu ve yeniden oluşumunu* kastediyorum. Gerçek boyunduruk düzeyinde sınıfın ilk ve temel karakteristiği, onun hareket boyutlarının her yerde var olmasından ibarettir. "Sınıfın birliğinin –ve kavramının– özü bütün işçilerin kendilerini göçmenler olarak, hareketlilik olarak temsil etmeleridir" (Hossfeld ve O'Connor, *Capital Accumulation, Class Struggle and Labour Migration*). Her yerde var olma durumu

1. "*Negatif emekle* mevcut toplumsal örgütlenmeyi ve her şeyden önce emeği reddetmenin entelektüel ve maddi olarak belirlenmiş içeriğini kastediyorum" (Negri, *Macchina tempo*, s. 208 –benim çevirim.) (İngilizceye çevirenin notu)

esnektir. Ancak onun *tersine çevrilebilirliği* bu sebepten *değil*dir: Hareketliliğin eklemlenmeleri tamamen ters çevrilemez zaman tarafından oluşturulur; genelde ırksal, cinsel, ulusal ayrımlarda ve özelde *emek piyasası*ndaki güç ve bileşim ilişkilerinde olduğu gibi. Emek piyasasının malların ve gelirlerin dağıtımını etkileyen diğer toplumsal örgütlenme biçimlerinden nasıl olup da hiçbir şekilde ayırt edilemediğini bu bakımdan görmüş bulunuyoruz. Bu nedenle, yeniden toparlayacak olursak, gerçek boyunduruk toplumu ayrı anda toplumsal değişim ve antagonizm toplumudur. Bu nedenle hareketlilik, hem emek piyasasının hem de bütün toplumun öznel bir gücüdür. O halde ayrımın biçimi nasıl mümkün olur? Bir yandan, bir bütün olarak emek piyasasının –artık *kurallara uygun biçimde* kavranabilir değildir (dolayısıyla işgücünün "yedek ordusu" kavramı tamamen eskimiştir)– emek gücünün kurucu parçalarının dışlanmasına ve ayrılmasına ilişkin kavramsal kategorileri muhafaza etmek her zaman zorlaşırken; öte yandan, çağdaş Devlet'in etkinliği ilişkinin küreselleşmesine doğru zorlanır, "emek piyasası"nı yeniden icat eder ve onu ayırmaya, onu kesimlemeye, onu analitik işlevlere indirgemeye çalışır (J. E. King'in *Reading in Labour Economics*'te [1980] derlenen örnek niteliğindeki denemelerine bkz.) ve esnek ve küresel zamana, proletarya hareketinin çok yönlülüğüne yumruklarını savurur. Özetle burada, hareketin *serbest boyut*unu, *toplumsal* işçinin hareketi olarak kavrayabilmekteyiz. Aslında, gerçek boyundurukta –ya da daha doğrusu *a fortiori* onun içinde– bile iş kendisini *sınıf* olarak, zamansal doğası başlangıçtan itibaren ters çevrilemez olan bir şey olarak sunar ve bu nedenle *sınıfı işgücüne indirgemek için yapılan her girişim*[2] başından itibaren (her yerde var olan) ilişkinin elde edilemez boyutları tarafından işlevsiz bırakılır. Negatif emek, yani işbirliği temelinde ve komutadan özgürleşmiş üretim kapasitesi ortaya çıkmaya başlar: *Hareketlilik kurucudur*; o, zamanın özgür kullanımının kurucu koşuludur.[3]

2. "Sermaye için yeniden yapılanma, işçi sınıfını emek gücüne zorla indirgemeyi amaçlayan siyasal, iktisadi ve teknolojik mekanizmadır" (Negri, "Archeology and Project", s. 212). (İngilizceye çevirenin notu)

3. "*Toplumsal işçi* yeni bir güç olarak ve *toplumsal emek gücünün öznel kalifikasyonu* olarak ortaya çıkar. Toplumsal işçi bir eğilim olarak var olan dinamiği ta-

Hareketlilik zamanının –onun üzerindeki– hegemonyası tarafından ne kadar zayıflatılmış ve ne kadar her yere yayılmış olursa olsun emek piyasası hâlâ bir uzamsal boyuttur. Negatif emeğin kurucu doğası onu bir *yer değiştirmiş bütünlük* olarak düşündüğümüz anda daha büyük bir güçle ortaya çıkar. Burada analizin alanı insan hayatının bir gününe eşit olduğunu zaten bildiğimiz *işgünü*dür. Ve işgününde, üretim ve yeniden üretimin üretici dolaşımın tek bir çevrimini tanımlamak için nasıl birbirine nüfuz ettiğini biliyoruz. Nihayet, işgününün parçalarına ve bu parçaların temsil ettiği zamanın niceliklerine göreli *değil, ancak* komutanın ya da kurtuluşun *zıt zamansal kodları* çevresinde, alternatifin nasıl verili olduğunu ve mücadelenin nasıl geliştiğini biliyoruz. Çünkü kurtuluş, değerin komutadan çıkarılması değil (Humboldtizm'in bir türü, siyasal iktisadın eleştirisinde sömürünün sınırlarına ilişkin bir teoridir bu), *zamansal antagonizmin üretken bütünlük karşısında yatırımıdır.* Marx'ın "Senior'un son saati" (Marx 1990, Bölüm Üç, ss. 333-9) çevresinde yaptığı polemik, ki burada sömürü işle bir arada ve işgününün bir bölümüne ampirik olarak, indirgenemez olarak gösterilir, burada yeniden ele alınmalı ve hayat zamanının bütün boyutuna aktarılmalıdır. Negatif emek böylece, hayatın küresel zamanının akışında oluşturulur.

Ve bu, *antagonizm* olarak oluşturulur. Kanıtlamanın, uzun uzadıya sözünü ettiğimiz boyunduruk *Umwelt*'indeki antagonizmin küresel içkinliğine bağlanması gerekmez. Boyunduruğun ve krizin eğilimin ve onun ardıl yer değiştirmelerinin gerçek üretici gerçekleşme mekanizması olan zorunlu kimliği üzerinde ısrar etmek yeterlidir. O halde burada *emek*ten çok *negatifi* vurgularız. Bunu yaparken, negatifin bağımsızlığı içinde, *işbirliği*nin *antagonist* özerkliği içinde, özgül olarak iktisadi anı, yani negatif emeği bir *özdeğerleme* emeği haline getiren maddi servet ve entelektüel mükem-

mamladı ve sonuçlandırdı ve *bağımsız değişkeni bağımsızlık tout court*una dönüştürdü. Bu antagonizm, sermayenin toplumsal emekle ilişki içinde harekete geçirdiği gerçek boyunduruk ritimleri tarafından dikte edilen bir hızla gelişir. Gerçek boyunduruk ilerledikçe, toplumsal *işçi* çözülemez antagonizm olarak ortaya çıkar. Hayatın kavramlarıyla ilişkili olarak, zamanın kurtuluşu ve böylece bütünüyle alternatif olan uzamsal-zamansal koşulların meydana gelişindeki antagonizm" (A.g.y., ss. 220-21). (İngilizceye çevirenin notu)

melliği insani araştırmaya dönüştürme anının altını dikkatle çizeriz. Özdeğerleme zamanı, sermayeden çıkarılan zaman değildir (bu kadar basit değildir bu); o, çıkarma *etkinliği*dir; o, değerin her kurumunun indirgenemez temelidir. Sermaye bu etkinliği gasp ederek onun potansiyelliğini, onun düzenleyici analitiğinin sıfır zamanına indirgeyerek yaşar. Tam aksine, özdeğerleme değer aracılığıyla oluşturulan zamandır ve bu değeri üretken emeğin toplumsal sınıfının antagonist bileşiminde tutar. Merkezci bir yönelim, sınıfın gerçekleştirdiği *yeniden temellük etme*ye, sermayenin dayattığı değerin analitik merkezkaçına ters düşer. Bu özdeğerlemedir: Kurucu zaman.

Şimdi *bileşimin kurucu zaman*ına dönelim. Zaman, soyutlamalarımız azar azar ontolojik karakterini somut biçimde belirttikçe, giderek tam hale gelir. Sıklıkla bileşim nosyonunda da oyalandık. Ancak bileşimin özellikle yoğun bir zamansal boyutu açığa vurduğu şeklindeki aşikâr olgu, henüz bir *özne*nin belirlenimini açığa vurmaz. Özne olarak ve bu nedenle belirlenmiş ve son şeklini almış negatif emek olarak verili olan bileşimin, bileşimin kolektif ve üretici olan unsurlarını, onu toplumsal boyunduruk süreçlerinin boyutları için yeterli hale getiren bu türden yoğunluğu, bu türden dönüşüm eşiklerini biriktirmiş olması zorunludur. Kolektif zaman, bileşimin üretici zamanı, ancak gerçek boyunduruk düzeyinde tam olarak kurucu zaman haline gelir. Böylece bileşim olgun diyebileceğimiz hale gelir. Onun metabolizmalarının hepsi tamamlanır. Ve böylece o, zamansal bir maddeye, bir özdeğerleme kesinliğine ve artık toplumsal bakımdan tam olarak genişleyen öznel bir biçime sahip bir figür durumundadır. Davranışların hareketliliği, içkinliklerin küreselliği, ihtiyaçların antagonizmi, kuruluş zamanında taçlandırılır. *Proleter kuruluş* demek, şimdiden faaliyete geçmiş ontolojik ipliği, özneyi şimdiden oluşturan bir bileşimi kavramak demektir. Bununla birlikte, kurucu zaman, ihtiyaçların karşılanmasına ve sömürüden özgürleşmeye referansla birlikte bir maddilikle dolan hareketin dinamiği olarak tam anlamıyla açığa çıkarılır. Aşağıdaki kısımda, bireyin dinamiklerine, bileşimin içinde açığa çıkan ilişkiler konusunda, bu ilişkilerin zenginliğini bu yaklaşım içinde görünür hale geldikleri ölçüde vurgulayarak döneceğiz. Şimdilik, kurucu

zamanın ritmiyle uyum içinde, bileşimin kendi öznelliğini, eşzamanlı, kesin, yapısal hatlara göre ve tarihsel, artzamanlı serilere göre analiz etmeyi mümkün kılan dönüşüm içinde *hareketli bir sistem* olarak açığa vurduğunu; analizin bireysellikler ile kolektiflik arasında uzandığını; ve zamanın, proleter olmanın çok evrenli gücünün kendini açığa vurduğu bu sürecin tözü olduğunu akılda tutalım. Değerin ve üretim gücünün inşası bu girift iplikten hareketle oluşur. Daima öznel bir belirlenim arayarak.

Nihayet, zaman özdeğerlemeyi *özbelirlenime, kurumsallığa* dönüştürür. Negatif emek burada kendini *akılsallık* olarak dayatma noktasında, tarihsel ve etkin bir boyut kazanmıştır. Bu, toplumun tamamını kateden, işbirliğinin belirlediği ve onu belirleyen üretici üstbelirlenimi taşıyan ve açıklayan canlı emeğin zamanıdır; böylece o, yani negatif emek, kurucu zaman kendisini *tek akılsallık* olarak sunar. Genel ve dağılmış iktidar olarak özdeğerlemeden, kabul edilmiş ve yoğunlaşmış iktidar olarak özbelirlenime kurumsal geçiş, kendini bir evrenin sonucu olarak gösterir. *Kurumsallık*: Başka deyişle, işçi ve proleter akılsallık tarafından örgütlenen zamanın şimdiliği; *bu zamansal akılsallıktan türeyen meşruluğun mantığı.* Kurucu zamandan söz etmek, burada *akılcılıkla kullanılan töz olarak bir zaman kurumunu (kolektif ve üretken)* –zamanın gasp edilmesine karşı– kastettiğimiz anlamda, akılcı zamandan söz etmektir. İş karşıtı olarak, negatif emek olarak, zamanın sömürü koşullarından kurtuluşu olarak anlaşılan akılsallık –zamanın ölçüye, hayat üzerinde komutaya indirgenmesine karşı. Gerçek boyunduruk çağında negatif emeğin kurumsallığı sadece mümkün akılsallık biçimini temsil eder. Böylelikle, kolektif pratiğin fenomenolojisi, kendini yeni bir akılsallık ufkunun kurucu işlevi haline getirerek tamamlar.[4]

4. "Negatif emek, emeğin aynı niteliklerinin (sermayenin kendi komuta yeteneğini biçimlendirdiği) komutaya indirgenemez ve antagonist olduğu anlamına gelir. Neden? Çünkü hareketlilik, soyutlama, toplumsallık, bütünleşmiş üretim ve yeniden üretim alanı, yani bütün bolluğu içinde hayatın alanı boyunca ihtiyaç haline geldiği zaman; kapitalist üretim örgütlenmesi, potansiyel bolluğa ve hareketliliğe (yani özgürlüğe), soyutlamaya (yani kültüre) toplumsallığa (yani topluluğa) ihtiyacı üreten hayat arzusuna antagonist olduğu ölçüde reddedilir. [...]. Bu nedenle, proleter kurumsallıkla kastettiğim şey, bireysel kütle tözü olan kendisiyle, sömü-

Bir not: *Marx Beyond Marx*'ta (1979) ve *Il communismo e la guerra*'da (1980) bileşimden özbelirlenime bu geçişi özdeğerleme mekanizmaları aracılığıyla betimlediğim zaman, bana bileşimin *öznel niteliği* ile servet ve iktidarın (*iktisadi-siyasal*) *niteliği* arasındaki hizipleşmenin çözümlenebilir olmadığı şeklinde bir itiraz yöneltildi. Fakat bu itiraz ancak itirazda bulunanların proleter kurucu zaman kavramının yoğunluğunu kavrayamamaları ya da yeterince dikkat etmemeleri yüzünden mümkün oldu. Bu özerk proleter zaman kavramına güven duyduğumuzda, şunlar arasında –çizgisel değilse de– sürekli bir hat tanımlamak aslında mümkündür: (1) (Sömürünün ve kurtuluşun maddi ve hareketli içsel anlamı olarak bireysel zaman; (1.1) Bireysel kendini kabul zamanları (ahlâki, tarihsel, siyasal); (2) Kolektif mücadele ve kurtuluş zamanı; (2.1) Özneler ile olaylar arasındaki ilişkinin yapısının zamanı, yani bileşim olarak zaman. Fenomenolojik bir sıralamayla devam edebilirdik, ancak burada durmamız gerekiyor. Sermaye bu sürekliliğe çeşitli düzeylerde ve çeşitli biçimlerde müdahale eder (üretim tarzının sürekli yeniden örgütlenmesi olan toplumsal örgütlenme aracılığıyla). *1* ile *1.1* arasında o saf iktisadi şiddet bakımından müdahale eder; *1.1* ile *2* arasında siyasal şiddet bakımından (baskı, getto); *2* ile *2.1* arasında, adli-anayasal şiddet ve iktisadi Devlet'in büyük ölçekli yeniden yapılandırılması bakımından müdahale eder. Nihayet, döngüyü kapatmak için sermaye, bu güçlerin her birini bir kez daha *1*'e doğru geri itme girişiminde bulunabilir. Ancak bu geçiş –buna kurucu paradigmanın gerilemesi diyebiliriz– kısa süre sonra göreceğimiz gibi, ancak belirli durumlarda ve belirli koşullarda mümkündür. Bu örnekte, *yeniden yapılanma, karşıdevrim* olarak tanımlanacaktır. Ancak karşıdevrim gerçek boyunduruk evresinde ne ölçüde ve hangi biçimde hâlâ mümkündür? Bu istisnai durumları bir yana bırakırsak, genelde kapitalist gelişim yasası her uğrakta işçilerin daha yüksek bir yapıya geçmesini engeller (zamanın tükanması, onun süredurumsal ve entropik indirgenmesi olarak kapitalist

---

rünün düşmanıyla, özerk bir gelişme koduyla özdeş olan bir şeyin aydınlanmasıdır" (Negri, *Machina tempo*, s. 212, ss. 212-13 –benim çevirim.) (İngilizceye çevirenin notu)

zaman). Sınıf bileşiminin sınıflandırılmasını ve dönemselleştirilmesini bir kez daha ele alarak işgününün öznesine ilişkin örnekler verebiliriz; gene de *her engelin*, sermayenin koyduğu her mânianın (işçinin ve proletaryanın yenilgisine yol açmış olsun ya da olmasın) bileşim içinde ileri bir geçide *öncül* olmaktan başka bir etki yaratmadığını görürüz. Bu noktada ve öznel bir perspektiften –elbette boyunduruğun boyutlarını ortaya koyan– Marx'ın çerçevesini geçerli görüyorum. Sermayenin gücünü ve yarattığı sonuçları kabul ederek, gene *1*'in ve *2*'nin birleşmesinin, yani içsel zamanın ve dışsal zamanın birleşmesi sorununun bir çözümü olduğunda ısrar ediyorum. Kurucu zaman bakış açısından bu sorunla yüzleşmek, hayatın, kişiselin ve ihtiyaçların niteliğine ilişkin tematiğin, önümüze konulan biçimde, altüst edilmesi anlamına gelir. Yani, bütün bu teorik (ve reformist) konumlarda, nitelik niceliğe (yıkıcı) alternatif olarak sunulur: İşin niceliğine karşı hayatın niteliği. Kurucu zaman kavramıyla başlamak, bir yolun ters yönüne doğru seyahat etmek anlamına gelir. Nitelik ve niceliğin zaman içinde sentezlenmesi ve küresellik biçiminde antagonist ilişkinin kavranması. Öznelliğin yönleri ile hareketliliğin yönleri arasındaki, nitelik ile nicelik arasındaki içsel sentezin zorluğuna sonraki bölümlerde döneceğim. Ancak sürecin küreselliği konusunda burada biraz kuşku olabileceğini düşünüyorum. Çalışma saatlerinin azaltılmasına ilişkin niceliksel talep, daha nitelikli bir hayata ilişkin arzuyla çelişir mi? Bu saçmalıkları kanıtlamak için üretilen sofizmlerin ciddiye alınamayacağı aşikârdır. İşbirliği süreçlerinin çokluğundan öznenin birliğine geçiş, aslında işbirliği ile akılsallık arasındaki, üretim (ve yeniden üretim) koşulları ile onların kuruluş zamanına ilişkin bir maddilik, bir zorunluluk temelinde kurucu yeniden temellükleri arasındaki sınırın elde edilmesi olarak gerçekleşir. Söylemimiz, sınıf bilincinin bizatihi koşul olarak görüldüğü yerde, ilk kezmaddi olarak kurulduğunu açığa çıkarmıştır.

Son bir not. Sınıf mücadelesinin zamanı, sadece işgününün küreselliğinde içkin hareketlilikten, antagonizme, özdeğerleme ve özbelirlenime geçen negatif zaman değildir. O aynı zamanda *prefigüratif güç*tür. Sınıf mücadelesinin zamanı, kendi içinde geleceği içe-

rir ve geleceği sürekli olarak biçimlendirmeye çalışır. Geleceğin ve şimdinin gerçek boyunduruk düzeyinde çağdaşlığı ütopyacı karışıklık üretmez: O, inşa eden kolektif, kolektifin boyutuna getirilen gelecektir ve bu şekilde yer değiştiren sınıf bileşiminin sahip olduğu muazzam üretici güce tâbi kılınır. Kalifiye, karmaşık, teknik-bilimsel emek kendi gücüne yeterli olan boyutu gelecekte bulurken, geçmiş değer yasasının belleği ve onun nefret uyandıran etkinliğidir. Ancak gelecekle olan bu ilişki üzerine başka bir başlangıç yazısının yazılması gerekir.

B. ÇOĞULCULUK VE İKİCİLİK: MANTIKSAL MATRİSLER ÜZERİNE

Bu ontolojik ancak esnek ve çok evrenli zaman figürünü, Devlet'in katı ancak ontolojik olarak potansiyelsizleştirilmiş zamanıyla karşıtlık içinde bir kez kavrayabildiğimizde, birkaç sorun ortaya çıkar.

Ve temel sorun, araştırmamızın içinde şimdiye kadar, bir "A" olaylar dizisini (ve olayların biçimlerini) "B" olaylar dizisinin (ve olayların biçimlerinin) *ikici* anlamda karşısına koyuşumuzdan doğar. Ancak "B"de toplanan olayların doğru bir fenomenolojisi, bize, bu düzeyde hareketliliğin, asimetrinin, ters çevrilemezliğin –ve çok evrenli bir ufkun– bizatihi ontolojik zamanın kurtuluşundan ötürü zaten verili olduğunu gösterir. Bu zenginliği kesin olarak ikici bir şema içinde toplamak nasıl mümkündür? Bu, diyalektik bir biçimi, fenomenolojik olarak anlamlı olmaktan uzak bulunan, *kurtuluş dünyasının komuta dünyasının tersine dönmüş benzeşikliğ*inden başka bir şey olmadığına dair bir akıl yürütmenin içine hırsızlama olarak sokmak olmaz mı?

Bunun gerçek bir zorluk olduğunu kabul etmek durumundayız. Bütün bir fikirler tarihi içinde *Krisis* kavramı, ya birleştirici bir mantıksal biçimin (dolayısıyla *ters çevrilmiş benzeşim* işleminin) bakış açısından ya da nihilizmin bakış açısından daima verili olmuştur. İlk çözüm ayırma imkânını reddeder (ve onu farklılaştırır); ikincisi her yeniden bileşim imkânını anlamsızlaştırır. *Krisis* felse-

fesi boyunduruk içinde ayrılan farklı öznelerin oluşumuna ilişkin antagonist anlamı yoksullaştırırken, nihilizm felsefesi, projenin ontolojik umutlarını ortadan kaldırarak, özdeğerleme dünyasının eklemlemelerinin zenginliğini reddeder. Açıktır ki, benim projem bunun tam tersidir: Bir yandan, ayrımı mümkün kılan ve öte yandan, toplumsal varlığın çoğulculuğuna ve çok evrenliliğine anlam veren iki *mantıksal matrisi* kavramaya çalışır.

Yukarıda (Bölüm I'de) gördüğümüz gibi, bu iki matrisin varlığını incelemek zor değildir. Aslında, gerçek boyunduruğun *Umwelt*'i içinde iki zamansal kutup var olur: Biri, zamanı uzamlaştırma, ona bir sıfır değeri verme eğilimi gösteren merkezcil kutup; öteki, uzamı zamansallaştıran ve böylece zamana ontolojik tamlık sağlayan merkezkaç kutup. Antagonizm verilidir. İkici matris verilidir. Nükteli bir söz etmek gerekirse, sermayeye uzam, işçi sınıfına zaman denebilir. Ancak belirtilmesi gereken en önemli şey, antagonizmin kimlik içinde bir biçimde iyileştirilebilecek olan biçimlerde verili olmadığıdır. Denebilir ki, ikiciliğin, antagonizmin mantıksal esası, varoluşa, çatışan iki öznenin *kipsel niteliğ*ine bağlıdır. Proleter öznenin çoğulcu mantığıyla ilgili ayrımın ve karışıklıkların ikici mantığının çift anlamlı fazlalıkları mümkün değildir. Sorunu boyunduruğun *Umwelt*'inin ufku içinden ele alırken, ikicilik mutlak biçimde temel mantıksal matristir.

Buna itiraz olabilir, olmuştur da. Toplumsal bütünle bir arada olan sürecin proleter kutbu kendisini her yerde var olacak şekilde değil de, esas olarak çoğul, çoklu olarak sunarsa, öznelerin kökensel ikiciliği nasıl muhafaza edilebilir? Öznelerin ikiciliği proleter öznenin çok evrenli mıntıkasına çekilmeyecek, onunla karıştırılmayacak mıdır? Yanıt bir kez daha zamanın bir boyutunu öteki boyutunun karşısına koyan, hayatın iki paradigmasının birbirinin karşısında yer aldığı bir ilişki olduğu ölçüde *sömürü ilişkisinin radikal asimetrisi*yle ilgilidir. Sömürünün ikiciliği hiçbir durumda toplumsal davranışların çoğulluğuna indirgenemezdir. O kendisini antagonizm biçimi tarafından nitelenmeyen bir ufuk içinde çözümlenemeyen mantıksal bir matris çevresinde muhafaza eder ve geliştirir.

Önümüzde bulduğumuz esas ve zor sorun, biri ikici ve antago-

nist, diğeri çoğul ya da daha ziyade her yerde var olan *iki mantıksal matrisin bağdaşabilirliği* sorunu değildir. Gerçek sorun, proleter kutupla, yani antagonizmin toplumsal boyutuyla ilgili olduğu ölçüde *çok evrenli matrisin maddesini ve prosedürlerini* tanımlama sorunudur.

Ancak bu bakımdan bile varoluşsalın analizine dönmekten başka elimizden bir şey gelmez. Yani ancak, zamanın oluşumunun, bu oluşum kolektif ve üretken hale geldiği zaman, proleter bakış açısından varsayılan belirli bir niteliğine dönebiliriz. *Zorunluluk* a *posteriori verilidir*. O, çokluğun tekilliği olarak verilidir; indirgenemezlik olarak verilidir. Bu çoğulcu kurtuluş matrisinin kabulünden, bu zamanlar çokluğunun keşfedilmesinden ve derinleştirilmesinden önemli sonuçlar çıkar. Burada onları yakından incelemek gerekmiyor (bunun için bkz. Bölüm IX). Burada sadece, varoluşsalın bütünlüğünü gerektiren ikici, antagonist ve ayrıştırıcı bir matrisin ve *aynı tarzda*, antagonizmin toplumsal öznesini oluşturan ve niteleyen çoğulcu bir matrisin mükemmel mantıksal bağdaşabilirliğinin altını çizmek gerekiyor.

Not (1): Il comunismo e la guerra'nın [1980] yayımlanmasından sonra ortaya çıkan sorunla, yani komutanın *mantıksal* ufkunu özdeğerlemenin *ontolojik* ufkunun karşısına koyan bir söylemin çıkışsızlığı sorunuyla uğraştım. Bu örnekte, iki *oransız* özne karşı karşıya geldi. Kapitalist yeniden yapılanma ve sınıfın yeniden bileşimi arasındaki sürekli tarihsel yer değiştirmelerin akıl yürütmenin *aporetik* tözünü değiştirmesi de tartışılmadı. Bu da sürece hızla gözden kaybolan bir belirsizlik vererek zorluklara yol açtı. Ama öte yandan, orantılılık bakımından bir kıyaslamayı mümkün kılacak ortak bir bağlamı kabul etmek, bana öyle geliyor ki, fenomenolojik olarak bu kadar aşikâr olan ikiciliği ortadan kaldıracaktır. Özetle, çıkışsızlık şu olguya bağlıdır: Eğer hiçbir bağlam olmasaydı, ikicilik akıldışı hale gelirdi; eğer bir bağlam verili olsaydı, ikicilik gerilerdi. Aslında şeyler, kayıtsız, formel bir bağlam önvarsayılırken başka türlü gelişemezdi. Nitekim, çıkışsızlığın üstesinden gelmek Marx'ın öğretileriyle aynı çizgide radikal biçimde maddeci yeni bir

epistemolojik bağlamı saptamak anlamına gelir. *Zamanın epistemolojisi* bu geçişe izin verir ve mantıksal ve ontolojik ufkun birbirine nüfuz ettiğini kanıtlar. Başka bir deyişle, boyunduruk totolojisi içinde, kolektifin küresel bir ufkunun gerçekliğini ve onun asimetrisinin zorunluluğunu; ve bu asimetri içinde kapitalist analitiğin birliğine ilişkin bir mantık ile proleter çokluğun mantığının bir arada var olduğunu kanıtladım sanırım. Yani, *ikiciliğin mantıksal üretim mekanizması ayrı öznelerin niteliksel varoluşunu üreten mantıkla aynıdır*. Kendisini zamanın ontolojisine tâbi kılarken mantık kendisini varoluşa tâbi kılar. Şimdi *Krisis* formalizminin kinik mantıkçılığının yıkılması gayet basit hale gelir. Mantıksal mekanizma aslında, varoluşsallığın kutupsallığına tâbi olan ya da benzeşen bir "formel *a priori*" inşa etmez, daha ziyade *a posteriori*'nin zorunluluğunu özümler. Spinoza'nın incelemesi bu yolu izlerken benim için temel olmuştur. Ancak, Pierre Jacob'un *L'empirisme logique*'inin [1980] sağladığı bazı işaretleri izleyerek, mantıksal pozitivistlerin araştırması üzerine yaptığım çalışma benim için daha da temel olmuştur.

Not (2): Zamanın felsefi bilimsel teorileri içinde iki uç bulunabilir: (1) Mutlak zaman teorisi ucu ve (2) Göreli zaman teorisi ucu. Zamanı mutlak düzenlemenin ölçüsü olarak alan kadim ve modern olan bütün tanımları birinci başlığın altına koyabiliriz. Zamanı ilişkisel ve süreksiz bir doku, yani bir imkân ve yapı olarak alan bütün tanımları da ikinci başlığın altına. Bazı yazarlar –Serres, Prigogine, Piperno– (1) Platon ile Newton'ı bir araya getirerek, (2) Kadim atomcuları ve termodinamik zamanın çağdaş teorisyenlerini, bu masalın biçimlerini izleyerek ilerlediler. Bu bazı bakımlardan *Il comunismo e la guerra*'da [1980] izlediğim prosedürün aynısıdır. Buna göre, mantıksal matrisler arasındaki ayrım ve onları ayakta tutan zamanın ayrımı tam bir oransızlıkla sonuçlanıyordu. Bu bariz biçimde hatalı bir işlemdir, çünkü önceden gördüğü ve bizim ima ettiğimiz tarihsel yeniden kuruluştur. Aslında zaman fikrinin tarihi (Millič Čapek'in, Duhem ve Meyerson'ın temel katkılarını da akılda tutarak, *The Concepts of Time and Space*'de [1976] rahatça ka-

nıtlamış olduğu gibi) zamanın uzama azami tâbi oluşundan, uzamın zamana azami tâbi oluşuna; *zamanın* azami *uzamlaştırılmasın*dan *uzamın* azami *dinamikleştirilmesi*ne doğru gelişir. Bu nedenle kadimler ile modernleri karıştırmak mümkün değildir. Rönesans felsefesi zaman fikrinin tarihi örneğinde bile, kesin bir dönüm noktası oluşturur. Telesio ve Bruno zamanı uzamdan ayırarak, modern zaman kavramının yolunu açtılar. Bu arada, 1600'lerde zamanın kapitalist özgürleşmesi Gassendi'yle başarıldı. Antikitede, mutlak (Sokrates), göreli (Atomcu) ve melez (Aristoteles) zaman teorilerinin olduğu doğrudur, ancak onların mutlak (Newton), göreli (Einstein) ya da melez modernite teorileriyle karıştırılmaması gerekir, çünkü epistemolojik çerçeve tamamen değiştirilmiştir. (Serres tarafından zarif biçimde yeniden yapılandırılan Demokritosçu ve Lucretiusçu zaman kavramının muazzam şekilde fikir açıcı olmasının yanı sıra bir o kadar da basit olduğu da düşünülmelidir.) Kurucu zamanın ontolojisi ancak modernleşmeyle değişikliğe uğratılan bu çerçeve içinde –onunla birlikte: Varoluşun zamansal küreselleşmesi ve onun boyutlarının zamansal asimetrisi– kavranabilir. Böylece zaman epistemolojisindeki sorun üniter bir matrisi çoklu bir matrisin karşısına koyan ya da sadece yapıyla ölçülen nahif bir sorun *değil*dir; daha çok, *bu karşıtlığı* (a) Kurucu zamansallığın modern bütünlenişi, (b) Kurucu boyutların asimetrik göreceleştirilmesi alanına yerleştirme sorunudur. Katı bir zaman epistemolojisi bakış açısından *ikiciliğin üretim mekanizması bağlamın bütünlüğünü saptayan mekanizmalarla aynıdır*. Ve bu sonucun Not 1'de prosedürümüzün epistemolojik temeli olarak sunulan öteki sonucun yanına konması gerekir: *İkiciliğin mantıksal üretim mekanizması ayrı öznelerin niteliksel varoluşunu üreten mekanizmalarla aynıdır*.

C. BEDEN VE OLUŞUM ZAMANI

Beşinci bölümde (Kısım B) proleter oluşumun antropolojik belirlenimini kavrama imkânı üzerinde durdum. Buna göre, *bireylerin bedenlerinden kolektif bileşimin maddiliğine* uzanan fenomenolojik

ilişki dizilerini incelememiz gerekir. Ancak burada daha ileri bir sorunu ele alabilmekteyiz: Boyunduruk düzeyinde ortaya çıkan sınıf bileşiminin toplumsal öznelliklerinin bireycileşmesi sorunu; başka bir deyişle, *kolektif cismanilik* sorunu. Bu ilişki çok evrenli bir mantıkla hem bireysel hem de kolektif olan bir çoklu zamanlar fenomenolojisi tarafından nitelendirilir. *Toplumsal işçi*nin zamanı kendisini burada geniş zamanlar arasında bir ilişki olarak, farklı ancak aynı luzlar arasındaki bir ilişki olarak ortaya koyar. Ayrı zamanların ilişkisi iki temel yöne sahiptir: Birincisi, sömürü ve onun asimetrik etkilerinin koşullarına göre yapılan mücadele ve yeniden bileşimin toplamaları tarafından ele alınan yöndür; ikincisi bireysel kurtuluş, kolektif kuruluş ile çağrışımsal ve kooperatif ilişkilerin cismaniliği yönüdür.

Şimdi sorunun özgüllükleri zamanın çok evrenli ifadesinin iki yönünün herhangi bir yasaya tâbi olmamasından ibarettir. Bunlar kendilerini karşılaşma ve çarpışma, yer değiştirme ve ayrışım içinde, özetle, çok büyük bir havai fişek gösterisi gibi ifade ederler. Burada diyalektik olmayan ancak kolektif olan fenomenoloji, öznel birimlerin kendi davranışlarına göre olgunlaşmasından çıkına anlamında, mümkün hale gelir. (Bunun Wilhelm Dilthey[5] tarzında psikolojik tarihsiciliğin betimsel melezlikleri ve ideal tipleriyle ya da "Gestalt"m akıldışı ve resmi melezlikleriyle hiçbir ilişkisinin olmadığı apaçık ortadadır.) Kolektif praksis fenomenolojisi burada yasaların olmadığı bir *süreç*tir; o ancak kurtuluşun tamlığıyla kesin belirlenimler kazanacak olan bir çoklu zamanlar topluluğudur. Asimetriler burada sürekli olarak gelişen bir ilişkinin temelidir. Kuşkusuz, genetik yollar, kolektif dönüşüme ilişkin eşikler ve istenmesi halinde, geçerli bir gerçek *morfogenesis** *teorisi* oluşturabiliriz. (L. S. Vigotski muhtemelen, devrimci maddecilik bakış açısından böyle bir projeye en fazla yaklaşmış olan yazardır.) Öte yanda, ayrı zamanların, genlerin ve zaman zaman aynı telafi ve kümülatif kural anlarına varması gereken gelişmelerin farklı hızlarının dengesine

5. Bkz. A. Negri'nin *Saggio sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke* (Milano, Feltrinelli, 1959). (İngilizceye çevirenin notu.)

* (Biy.) Oluşum, hayat oluşumu; canlıların yapı ve şekilce oluşması, gelişmesi. (y.h.n.)

karşı elimizde hiçbir şey yok. Bileşimin ve bilincin *sonunda ancak boyunduruğun antagonizmi içinde çakışabilen* gelişmenin, analizin eşzamanlı dizilerini ve artzamanlı dizilerini temsil ettiğini aynı biçimde hatırlamak gerekir; bu arada bunlar, bireyin maddi ilişkileri içindeki *krizi* şeklinde, ancak beklenti ve eğilimin bir bakıma iyiştirilebileceği krizler olarak önceden verilidir. Kolektif praksis süreci bilincin eşzamanlı dizileri ile artzamanlı dizileri arasındaki *mesafe*yi azaltır, sadece beklenti kendisini yanılsamalara sarıp sarmalamayan insani bir bilimi bulabilir ve bilinçle onun nesnel koşullarını gene bir araya getirerek temsil eder. Bütün bunlar, bu "başlangıç yazısı"nda içinde sağlayamayacağımız bir betimleme ve tanımlama sürecinden geçirilmelidir.

Beden ve bedenler arasındaki ilişkinin, birey ve diğer bireyler arasındaki ilişkinin, antagonizm kuralına boyun eğdiği ölçüde çoğulculuğun dinamik gerçekliğinden farklı olmadığı da eklenebilir ve bu yukarıda söylenmiş olan şeyden kaynaklanır. Onlar daha ziyade varlığın bu belirleniminin bir kesiti, içsel mutluluğu kavramamız gereken kurucu bir andır. Ve bu tam bir zamansal kuruluşun *dinamiği* olarak yapılır. Bu, dolu dolu *özgürlüğün* alanıdır. Özgürlüğün nasıl *aşk* olacağını bildiği yer. Yeniden bileşimin mekanizmaları en yüksek kendiliğindenlikle, farklılaştırmanın süreç ve dinamikleri kadar kendiliğinden donatılır. Burada *farklılık* zengindir ve birlik kendiliğindendir. Bu *zamansal bölge, komünist topluluğun bedeni*dir.

Ancak bütün bunlar bir değer olduğu kadar bir sınırdır da. Aslında, büyük insani kurtuluş sürecinin *mikro* dinamiğine vardığımız ve kolektif hayatın bu kendiliğindenliğini kavradığımız zaman, bedenler arasındaki bu ilişkide, *katı*, atıl olan *unsurları* da kavrarız. (Gettonun müstehcenliği, marjinalleşmenin sefaleti ve bedenlerin bireysel yeniden bileşiminin sersemletici yanılsaması: Bunlar zorluğun karikatürleridir.) Kesinlikle bu sınırın ağırlığını, onu öznenin aktif maddiliğine özgüymüş gibi sunarak yeniden ortaya çıkaran her diyalektiğin tamamen dışındayız: Burada, çeşitli Bergson'ların, Simon Weil'lerin ve Sartre'ın pratik süredurumuna hiç yer yoktur. Ancak negatif bir diyalektiğin yokluğu *aporia*ların varoluşunu,

mevcudiyetini gizleyemez. *Varlık-olmama* kendisini kurtulmuş dünyanın, onun ihtiyaçlarının, onun hareketlerinin "eğlence fişekleri benzeri" patlamasında ima eder. Kuruluş zamanı onu kateden çok evrenli gerilimlerin yüksekliğinde yaşasa da, gene de karşısındaki düşmanın gerçekliğine sahiptir. Yeniden bileşimin kendi gücüyle hareket ettiğini biliriz, ama aynı zamanda onun düşmanın gerçekliğine *denk düştüğü* de doğrudur. *Toplumsal* işçinin bireysel hayatı, onun bireysel kolektiflik arayışı, bir çelişkiler, negatif koşullar karmaşasıdır; eleştiriye tâbi tutulması gereken şeyleşmiş ve şeyleştirilen unsurların bir karmaşası. Kurtuluş kolektif antagonizmin kabulünü, antagonizmin kurucu unsur içinde biçimlenmesini, *kolektif cismaniliğin* daha yüksek biçimlerine (bireyselliğin ötesine, ailenin ötesine, daima karmaşık ve daima çok yönlü topluluklara yönelik) nasıl varılacağını bilmeyi gerektirir. Bireysel isyan kurtuluşun koşuluysa, bireyselliğin ve bireyler arası ilişkilerin, cinsel, ırksal, ulusal ilişkilerin sürekli krizi beklenti ve projenin –bireyselliği özgürleştirecek tarzda köklenen negatif emek (Peter Bruckner'de, aksi halde Oskar Negt tarafından reformist tarzda mistifiye edilen *Lernprozess*'in gücü [öğrenme süreci])– koşuluysa, burada bireyselliklerin *ötesinde* olduğumuz, negatif emeğin kendisini içinde gerçekleştirmek istediği *yeni cismaniliğin* henüz verili olmadığı da doğrudur.

*Birinci yer değiştirme*nin tamamında, bu yer değiştirme dizilerinin tamamında bulunan *aporetik* bir an vardır. Bu *aporetik* an analizin –kolektif zaman ve üretim zamanı– bütün düzeylerinde, ama en çok da kuruluş düzeyinde kavranabilir. Burada varlık-olmamanın kendisini negatif emeğin, varlığın çok evrenliliğinin ontolojik gerçeğine ilişkin engel ve baskı olarak artık sunmadığı, çünkü bu girişimde yenilgiye uğratıldığı söylenebilir. Daha ziyade o kendisini basit etkinlik olarak sunar –aktif *varlık-olmama*– ve böylelikle varlığın oluşumunu engellemez, ancak onun tam özfarkındalıktan, beden oluştan kesin olarak kaçmasını engeller. İlk yer değiştirme anları bütün *komünizm koşullarını* sergiler. Ancak bu henüz gerçekleşmemiştir. Henüz gerçekleşmemiştir, çünkü varlık-olmama sürmektedir. Ne var ki, bedenlerin birliği ve yeniden bileşimi tekil kur-

tuluş zamanlarının çok yönlü çokluğunun yeniden bileşiminin ve kendi kendini belirlemesinin en yüksek düzeyini sergiler: Bedenler ve korolar, aşkın ve kolektif yeniden bileşimin biçimleri.

(*Düşünüm ya da felsefi scherzo**. 1960'larda komünist felsefenin gelişimine ve bu yılların temsil ettiği tarihsel paradigma değişimine bakacak olursak, bunlar ideolojik bedenin tükenişinde ve gerçek bedenin arzusunun önerilmesinde soyut özün kaybolduğu bir durum olarak özetleyebiliriz. Cismani beden: Kolektif, zamansal, cismani komünizm. Althusser'de arzunun doruğu teori ile işçi hareketi arasındaki hizipleşme içinde, Kantçı bir anlamda tanımlanır –teori sadece endüstriyel bir kaplumbağayken, işçi hareketi delice koşan bir Akhilleus olduğu için üstesinden gelinemeyen, gerçek bir hizipleşme: Sofizm, gerçeklikten daha doğrudur. Amaçların alanı, sabitleştirilse de, öznesiz yaşamaya mahkûm edilsek de, verilidir. Ve bir pratik ... yapabilir! 1960'ların komünist felsefesinin bütünü, amaçların alanını cisimleştirmeye, öznenin düşüşünden sonra aklın idealini somutlaştırmaya girişir (ya da Mattick'lerin Altvaters'lerin ya da teroristlerin nesnelciliğinin kibirli iddiasıdır). *Scherzo* gerçektir: Kant'tan sonra Fichte ve Schelling gelir. Arzunun cismani anahtar olarak Marcuse ve Krahl'ın, üzerinde bahse girdikleri saf konum olarak çıplak postulasyonu; böylece *Operaismo*'nun tipik özelliği olan soyut bileşim olarak sınıf bedeninin dinamik ön işareti. *Operaismo*: Bütün kedilerin gri olduğu bu gece, siyasalın evreler halinde arzulanan bedenin belirsizliğinin yerini aldığı teoloji ve kısmen bedenin sevincini dışlayan uzlaştırma fetişizmi. Bununla birlikte, bu korkunç Fichte ve Schelling'lerin ardından, Hegel'den artık söz edilemez, şaka olarak bile: Çünkü Althusser'in sorunu koyuşu, genel çözümü, sentezi, evrenin kibirliliğinin tekrarlanmasını dışlar. Bu felsefi *scherzo* patlamayı, kendi soyutluğunu yaşar, çünkü evrensel patlama varsayımını artık hayal etmek bile mümkün değildir. Hiçbir şey devredilemez, özellikle teoriye. Beden, amaçların alanının yerini almış olan şeydir: Bireyselliğin kuruluşu olarak kolektif cismanilik. Felsefe şaka yapar, beden yapmaz. Ancak

* (Müz.) Sonat ve senfoninin ikinci, üçüncü kısmındaki canlı, oynak tempo. (y.h.n.)

ikinci yer değiştirmenin negatif emeğinin çözebileceği bu krizin son *aporetik* gerilimleri bir kehanet dilinin ses tonunu kazanmıştır. Filozof Magi. Uyuşturuculuk. Karanlık olanlar. Sefil hokkabazlıklar. Özne ancak beden, kolektif cismanilik olabilir. Kestirme yollar yoktur ve rüya bu belirlenimlere boyun eğer. Kolektif bedende teori gerçek haline gelir. Kurucu zaman. *Scherzo'nun sonu.*)

VIII

İkinci yer değiştirme: Devrimin W zamanı

A. PROJE VE ÖLÜM: ŞİMDİ-ZAMAN (*JETZT-ZEIT*)

*İkinci yer değiştirme*yle, verili olmayan gerçekleştirimi; geçişin diyalektik olmadığını; eğilimlerin zıtlığı, onların kesin ters çevrilemezliği, onların uygun tanımı ile varlık ve varlık-olmama arasındaki ayrılmanın açığa çıkışını anlıyorum. Marx'ın totolojisinin (gerçek boyunduruk içinde açığa çıkan) iki büyük boyutu, ölçü olarak zaman ve ontolojik zaman, zıt ufuklar içinde infilak eder. "A" işaretli diziler ile "B" işaretli diziler bizi "W" ile "Y" işaretli dizilere götürür. Bu ikinci yer değiştirmenin formel karakteristiklerini aşağıda (Kısım B 'de) göreceğiz. Maddi olanlarla başlayalım. Bu ikinci yer değiştirmenin maddi karakteristikleri ilk anda göze çarpmaz

ve gelişme süreci, yanı sıra başından itibaren içinde tutuldukları *Umwelt*'in yoğunluğu unutulmaksızın kavranmalıdırlar.

Gördüğümüz gibi, gerçek boyundurukta zaman fikri, sermaye açısından bir komuta fikri olarak ortaya konur. Siyasal iktisadın zamanı, isimlendirilmedir, değerin kendini ilan edişidir, komutadır. Bu nedenle, o antagonist olarak yaşanan gerçek zamanın inkârıdır ya da daha doğrusu *formel olarak diyalektik* bir şema içinde bir indirgemedir: Çevrim ve çevrimsel gelişme, piyasa ve plan; yani, çevrimsel gelişme içinde *zaman*, bir biçime bürünmüştür ve bütün noktaların ters çevrilebilirliği olarak, dolaşım olarak, para olarak iktisadi *uzamın* düzenlenme ölçütlerini izler. *İdeal zaman*, bu bakış açısından *dengelenmiş uzam*dır. Bu indirgeme, genelde Devlet teorileri için ve *insan bilimleri*nin tamamında (Alain Gras'ın *Sociologie des ruptures* [1979a] ve *Diogène*'de [1979b] gayet iyi gösterdiği gibi) yanı sıra siyasal iktisatta geçerlidir. Ancak bu birinci yer değiştirme için de geçerlidir. Öte yandan burada, *sert çekirdeği*, uç ayrım koşullarında sermayenin kendi varlığını geçerli kılmak, haklı çıkarmak için getirdiği mantıksal önermeyi ve pratik projeyi –sermayenin kendi varlığının haklı çıkarılması olarak adalet– kavramamız gerekir.

Burada saptanması gereken üç geçiş vardır:

1. Sermaye kendini sadece ölçü olarak ve sistem olarak değil, *ilerleme* olarak da sunar. Bu tanım onun içsel ve dışsal meşruluğu için esastır. Bu perspektiften siyasal iktisat, tarihin –her durumda– yönetim zamanı içinde (yönetime, ters çevrilebilir zamana, sonsuz dönüş ve çevrimselliğe benzer birikim) ürettiği *yenileştirici unsuru* bütünüyle kendine doğru çekecek şekilde yönlendirilir. *Şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*), yenilikçi kesinlik, ütopya: Sermaye bunları kendine ait olarak görür. İlerleme, bir *şimdi-zaman*'ın (*Jetzt-Zeit*) çakışıyla tutuşan sonsuz dönüştür. Yönetim karizmayla aydınlatılır.[1] Şeytanın kenti zarafetle ışıldar. Yenili-

1. "Karizma" kavramı Max Weber'e aittir. Bu kavram, Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'ine bir not içinde özlü biçimde, "akılcı olmayan güdülere hitap eden liderlik niteliği" olarak (s. 281, n.105) açıklanır, çev. T. Par-

ğin unsurları sayısal ve niceliksel birimlere indirgenir ve ancak bu şekilde komuta ve aydınlanma olarak ilerlemeyle ilgilenmek için geri getirilir. İlerleme, içindeki bütün etkenlerden oransal olarak söz edilebilecek ileriye doğru sıçramalarla gelişen bir sürecin temsilidir. Farklılık sadece nicelikseldir. İktisadi çevrim kapitalist ilerlemenin en açık örneğidir: Terimlerinin tamamı esas olarak niceliksel olan etkilere ve yörüngelere uygun biçimde değiştirilir. Özetle, *şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*) ile ütopya, kendilerini yenilik olarak komutanın zamansal varlığının *rutini içinde* gerçeğin dokunuşu ve inceliği olarak sunarlar. Ütopya ile rutin, kendilerini *soyut kimlik* olarak, zorunluluk olarak sunarlar. İktisadi belirlenimcilik bir doğa yasasının gizemli ve zorunlu karakterini muhafaza ederek kendisini Devlet yasasına dönüştüren doğal yasa olan görünmez el; burada sert çekirdekte, *zorunluluğun* kendisini *çıkar*la ve sermayenin ilerici *özsunumuyla* özdeş tuttuğu yerde bulunuyoruz.

2. Ancak burjuva ideolojisinde zaman kendisini bu iki etkenin *birbirini izlemesi* olarak, yanı sıra iktisadi belirlenimcilik ve ütopyanın çekim kümesi olarak sunabilir. Bu, *negatifi* elde tutma zorluğunun deneyiminden (ve onu özümleme, onun dinamizmini sistemin içinde, sistemin motoru olarak emme fırsatından) türer. Negatif pekâlâ mistifiye edilebilir, ancak onu yassıltmak zordur. Bu nedenle *çatışmalı* bir unsur (ister mantıksal ister maddi) olarak onu, birbirini izleme durumu içine kapatalım. *Diyalektik* prosedür komutanın aldığı biçimdir; diyalektik yanılsama sermayenin özdeğerlemesinin sert çekirdeğinin şimdi kendisini sunduğu tarzdır. O halde ütopya burada belirlenimciliğe alternatiftir. Ancak en tanınmış iki burjuva ütopya teorisyeninin, Karl Mannheim ve Ernst Bloch'un düşüncesini ele alırsak tuhaf yollar ortaya çıkar. Birincisinde, ütopya olası rasyonel olarak, proje olarak, ideolojik ve yönetimsel zamansallığın pratik-süre-

---

sons (Londra, Routledge, 1992). [Bkz. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev.: Zeynep Aruoba, Hil Yay., 1997]. Ancak Weber'in ayrıntılı "karizma" kavramı değerlendirmesi için bkz. *Economy and Society Cilt 1 ve 2*, der. G. Roth ve C. Wittich (Berkeley, University of California Press, 1978). Ayrıca bkz. Negri, *Insurgencies*, ss. 7-8. (İngilizceye çevirenin notu.)

durum blokunun açılışı olarak anlaşılır; ikincisinde, ütopya çağdaş İktidar'ın zamansallığıyla, bir eksen eşzamanlılığıyla açılan antagonizmdir. Şimdi, her iki durumda da *zaman, iki biçimde* verilidir: Belirlenimci *içkinlik* olarak ve ütopyacı *aşkınlık* olarak. Ne var ki, her iki durumda da, *ontolojik zamansal sorun meselesi değişmez.* Zira bana öyle geliyor ki, birbirini izleme genellikle sahtedir; sadece mücadele içindeki unsurların önleyici transfigürasyonunun temelinde yaşadığı ve komutanın dolaşımı içinde kabul edilen ve aslında mükemmel biçimde ideal ve birörnek hale getirilen işlevsel bir unsur. Hegel'inkinden çok Kant'ın düşüncesi sırayla değişme dolayımının temelinde yatar: Değerin *sadece bir ekseni* için sert bir *ikicilik.* Ayrıca, Kantçı referans noktası burjuva ikici zaman teorileştirmesinin daha olgun figürlerini taşıyan bir noktadır. Belirlenimcilik ve zaman, *erken* Max Weber'de akılcı örgütlenme zamanının içkinliği ile karizmanın aşkınlığı arasında sırayla değişim olarak yorumlanır; ki bunlar, Hans Kelsen'in *erken* yazılarından hareketle formel düzenleme sürecinin içkinliği olarak ve *Grundnorm*'un[2] aşkınlığı olarak yorumlanır. Neokantçı sistemlerin ikiciliği daima saf akıl ile pratik akıl arasındaki, formel teori ile tarih-İktidar arasındaki, ama daima aklın üniter uzamı içinde yer alan bir ikiciliktir. Bu nedenle, bu farklı *zamansal paradigmalara* ilişkin bir durum değildir, sırayla değişim daha ziyade zaman deneyiminin farklı uzamsal işlevleri arasında, farklı sistemik eklemlenmeler arasındadır. Sistem ve yenilik aynı tözün farklı tarzları olarak var olur. Böylece projenin birliği onun eklemlenmesinden önce gelir.

3. Ve gene burjuva düşüncesi belirlenimcilik ve ütopya ikiciliğinin sadece mümkün olmasını bile nadiren hoşgörüyle karşılar. Göz-

2. *Grundnorm* ya da temel norm, Hans Kelsen'in hukuksal formalizminin temelinde yatan unsurdur. Burada, bir norm (mantıksal olarak) kendisinden önce gelen ve üstün olan bir normdan türetilebilirdir. Ancak burada hiçbir sınırsız gerileme yoktur. Nihai olarak bütün diğerlerinin türediği, ancak kendisi üstün bir normdan gelişmeyen bir norm vardır. Bütün yapı, normların oluşumuna yönelik bu temel üzerinde yapılandırılır. Ne var ki sorun, Kelsen'in *Grundnorm*'un örnekleri olarak Kant'ın Koşulsuz Buyruk'unun versiyonlarına ilişkin önermesinin, bütün formel sistemin bu temel üzerinde nasıl oluşturulabileceğini göstermemesidir. (İngilizceye çevirenin notu).

den kaybolan bu zamansal aşkınlık, *aporetik* ve potansiyel olarak sapkın unsurları saklamaz mı? Aslında, zamanın ikici eklemlenmesi daima radikal yer değiştirmeye maruzdur. (Liberal sol düşüncede çok yaygın olan devrimci dönüşüm analizi bu sınıra yöneltilmelidir.) Etnik ve ütopyacı aşkınlığı "cehaletin mabedi" olarak kınayan Spinoza'nın yıkıcı ironisi (1991, Bölüm I, Ek) burada kışkırtıcı biçimde *ufkun yeniden zorlanmasının* [*ricompattamento*] hizmetindedir. Aynı örneğe bağlı kalırsak, karizma ve *Grundnorm* ikici unsurlar olarak *değil, aksine* daha çok sistemin içkin üretkenliğinin kaynağı olarak kavramalıdır. Şimdi eleştirel geçiş kesinlikle açıktır. Zamanın tek boyutlu ufku –bütün etkileri bakımından– sonucu değiştirmeyen etkenlerin bir değişimi içinde restore edilir. *Sistemik bir ürün olarak yenilikten, sistemik motor olarak yeniliğe geçiyoruz.* Prometheus'tan Narkissos'a. *Geç* Kelsen bu sistemi gerçekçi kılar (hukuksal anlamda): Yani, *Grundnorm* ile formel sistem arasındaki ilişki sürekli ve üretken hale gelir. *Geç* Weber de (Almanya'da Yeni Siyasal Düzen döneminde Parlamento'da ve Hükümet'te [bkz. Weber 1994]) benzer bir sistem getirir: Karizmanın kendisini, örgütlenmenin temeli olarak sunduğu oluşum içinde. İkicilikten (ikicilik yanılsamasından) tekçiliğe, özneyi oluşturan üretken bir tekçiliğe dönmüş bulunuyoruz.

Ancak tüm bunlar burada bitmez. Projenin, sistemin ve yeniliğin soyut ve ilerici karakterinden, belirlenimciliğin ve ütopyanın sırayla değişimine ve çelişkili yanılsamaya, nihai sistemik senteze doğru gidişi, teorik ve pratik fazlalıklar bakımından zengin olmuştur. Sistemik boyut kendi temeline aşırı bir tutarlılık dayatır. Sistemin zamansal doğasının temeline girilirken, onun döngüsel yörüngeleri *sıfır zamansal doğa*yı sergileyerek öne çıkar. (Aristotelesçi ölçü olarak zamanın stoik eleştirisi gene önemli hale gelir. Paradoksal olarak o, zamanın çizgisel, döngüsel, dolayısıyla sıfır değerini gerçek kılar.) Sistemik tekçilik, üretebileceğini üretir: Her gerilimin sıfıra soyutlanması ve indirgenmesi gerçeklikle ilişkinin mutlak anlamda potansiyelsizleştirilmesi. Sistemin üretici öznelleştirilmesi bürokratik ruti-

ni, *akılcı meşruluğu*, bunların mutlaklaştırma noktasına kadar geliştirir. Akılcı meşruluk böylece *teknokratik meşrulaştırma* haline, dolayısıyla kesin anlamda artık meşrulaştırma bile olmayan bir hale gelir; çünkü teknokratik meşruluk, her şeyi kendisinin, kendi zorunlu işlevinin temeli haline getirerek tam da meşruluk *ilişkisini* tasfiye eder. Burada, komutanın mutlak doğası, onun kendi sistemik akılsal yeniden üretimini mutlak anlamda güvence altına alma kapasitesi öne sıçrar. Bu nedenle, çağdaş sistemik teorilerin üretken tekçiliğinin *çekirdek Devlet*[3] kavramı ve pratiğiyle sonuçlanması kimseyi şaşırtmamalıdır. Burada doğa ve tarih, sistem tarafından filtre edilir ve açıkça *sıfır olasılığına* götürülür. Burada hissedilebilen yegâne gerçeklik, ölüm gerçekliğidir.

Burjuva teorisinin izlediği yola ilişkin değerlendirmemi bununla sona erdireceğim. Bu teorinin gelişimi, aslında, basitçe alt-sistemik yolları izleyerek nitelendirilemeyecek sonuçları açığa vurur. Temel noktanın buna bağlı olduğuna inanıyorum: Kapitalist bilim ve İktidar pratiği, boyunduruk içinde üstü kapalı biçimde var olan antagonizmin gerçek sürdürülemezliğinin farkına vardıkları zaman, gerçek bir perspektif yer değiştirmesini harekete geçirirler. Bu, onların diyalektik olarak *aporia*ların üstesinden gelmeleri değil, daha çok sistemde kazı yapmaları, bunu yaparken de zorlukları ve şahmatları geriletme ve olası *aporia*ları denetleme girişimi içinde sistemin sert çekirdeğini aramalarıdır. *Birinci yer değiştirme*, gördüğümüz gibi, gerçek boyunduruğa geçiştir. Kapitalist tarafta belirleyici bir tarzda açığa çıkan *aporia*lara özgül olarak yönelen bir dizi düzenleme girişimi bunun ardından gelir. İlk yer değiştirmenin büyük tutkusu içinde, varlık ve varlık-olmamanın sürekli ve sessizce hareket eden bir *çekim kümesi* [conjugation] buradan kaynaklanır. Öte yandan, *ikinci yer değiştirme* antagonizmi öne çıkararak ilişkinin çözümlenemezliğini kabul eder. Burada, burjuva bakış açısı *ilişkinin sadece ve sadece bir kutbunu* temsil etmeyi amaçlar. *Eğer*

3. "Çekirdek devlet" konusunda bkz. "Some notes concerning the concept of the *nuclear state*", Negri, *The Politics of Subversion* içinde, çev. J. Newell (Oxford, Polity Press, 1989), ss. 191-9. (İngilizceye çevirenin notu.)

yenilik daima aporetikse, eğer daima antagonizmden besleniyorsa –iktidar sistemine dışsal olarak doğmuşsa– bu durumda *ortadan kaldırılmalıdır*. İkinci yer değiştirmenin içeriği, sermaye tarafında, *ontolojik sıfır*dır. Kapitalist devrim zamanı sıfıra indirgenen gerçek zamanla sona erer. Savaş endüstrisinin mutlak hegemonyası. İlerleme hiçlik içinde yanıp kül olur.

Burada uzunca bir süre konudan ayrılacağız. Kendimize soralım: Yeniliğin ve sürekli kapitalist devrimin sıfır zamanına ilişkin bu fikrin onun dolaysız uygulanım alanına –burjuva ideolojisinin dünyası– ilişkin analizden çıkan fikirden çok daha güçlü ve kapsamlı bir kavramsal gelişim göstermesi, gerçek durumu yansıtmış mıdır ve yansıtmakta mıdır? Durum daha çok *Krisis* olarak, sistemik proje olarak bu yenilenme mitinin burjuva düşüncesinin sınırlarının bile ötesinde olan ideolojik davranışlara uygulanabilmesi ve onları akla getirmesi değil midir? Yanıt olumludur: Özel olarak gelişmenin kapitalist otobelirlenimi olarak anlaşılan yenilik kavramı komuta zamanını, ölçü zamanını temel aldı; bizatihi gelişmenin *histerezisi*, *sosyalist devrime ilişkin düşünceyi* de kuşatmıştır.

> Bir tarihsel maddeci, bir geçiş olmayan, ancak zamanın içinde hâlâ durmakta olduğu ve bir durma noktasına geldiği bir şimdiki zaman nosyonu olmaksızın yapamaz. Çünkü bu nosyon, onun bizzat tarihi yazmakta olduğu şimdiki zamanı tanımlar. Tarihsicilik geçmişin sonsuz imgesini verir; tarihsel maddeci geçmişle benzersiz bir deneyim sağlar. Tarihsel maddeci onu, tarihsiciliğin genelevinde "Bir zamanlar" denilen fahişe tarafından tüketilmesi için başkalarına bırakır. O, kendi güçlerinin efendisi olmayı sürdürür, tarihin sürekliliğini patlatarak açabilecek güce sahiptir.
>
> (Benjamin 1973, Tez XVI –değiştirilmiş çeviri)

Walter Benjamin "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"de böyle der. Şöyle devam eder: "Tarih, yeri türdeş ve boş zaman olmayan, ancak şimdi-zamanla (*Jetzt-Zeit*) dolu olan bir yapının nesnesidir (muhtemelen Tez VII'den)[4]... "Mesiyanik zaman modeli olarak

4. Giriş'te belirtildiği gibi, metnin yazıldığı koşullar ve yanı sıra Negri'nin çalışma notlarını ve alıntılarını kapsayan çok sayıda defterin tahrip olması nedeniyle, Negri'nin bu metnin son taslağında genellikle belleğine güvendiği akılda tutmalıdır.

şimdi-zaman [*Jetzt-Zeit*]" (Tez XVIII --değiştirilmiş çeviri). Evet, bu kavram tahrip edicidir. Tarihsiciliğin yıkımı ve onun ters siyasal sonuçlarının yıkımı olmaktan uzak olan mesiyanik *şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*) kavramı gerici düşüncenin modernleşmesinin ileri derecesini temsil eder: Bu, tarihselin, çoğulun, dakikin, çok evrenli maddelerin, boş yeniliğin mucize yaratan yanılsamasına dönüşmesidir. Mesiyanik *şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*) kavramı gerçek boyunduruk totolojisini *mistisizme* indirger ve mistisizmi daima patronun kokuşmuşluğuna indirgenir (Agamben ve Facchinelli'nin bu konuda dedikleri bir şey değiştirmez). Kişi Benjamin'de stoik ölçüye eşdeğer ve ona karşıt olan ölçü olarak zamanın yaratıcı paradoksu bir kez daha deneyimler. Hippolu Aziz Augustinus şöyle demiştir: "Zaman dünya ile eşzamanlı olarak yaratıldı ve dünyanın yaratılmasıyla birlikte, ilk altı ya da yedi gün içinde açıkça ortaya çıktığı üzere değişim ve hareket de yaratıldı." Kesinlikle. Yenilikçi bir metodoloji kendisini formel bir evren içinde oluşturursa, maddeciliğin ve sadece yaratıcı zamanın yaratıcılığının, kitlelerin yaratıcılığının lezzetini kaybeder. Tarihsel süreklilik bu yolla elementer dizilere indirgendi ve sistematik biçimde yeniden örgütlendirildi. "Şimdi-zaman"ın yegâne gerçek pratiği soyut kopuşun, üretim zamanının soyut birliğinin ve bu nedenle dengenin mekanik ve metodolojik boyutunun pratiğidir. *Şimdi-zaman (Jetzt-Zeit) bir ölçü olarak zaman biçimidir.* Bu görüş noktasından zamanın oluşumu Benjamin'in geç Weber ve geç Kelsen'in sistemik kavramlarının üretken tekçiliği ile Devlet'e karşı isyanın *sosyalist pratiği* arasındaki bir dolayım olarak mükemmel biçimde ortaya koyduğu işlemlere benzer. Devrimci akıl teknokratik akılsallığa aşılanmış, onun içine sokulmuştur; genelde gelişmenin, isyansal inisiyatifin, isyansal zamanın sıfırı tarafından kestirilen sıfır zamana doğru içe patlama durumudur. Yakınlarda, Erik Olin Wright (1978) Weber ve Lenin'deki yönetimsel akılsallık kavramını sinoptik haberleşmeleri izleyerek yeniden yapılandırdı. Böylece ne zaman gerçek zamanın inkâ-

---

Alıntı yapılan pasajlardaki bazı farklılıklar çeviriden ötürü olabilir, ancak Negri'nin bazı pasajları hatalı biçimde aktarmış ve bunların yayımlanan metne de aynı şekilde girmiş olması mümkündür. (İngilizceye çevirenin notu)

rıyla karşılaşırsak, yönetimsel ölçü ve ters çevrilebilirlik boyutunda onu aynı düzeyde "akılsallık" yolunda buluruz: *Grundnorm*'un, karizmanın ve temel isyansal *şimdi-zamanın* (*Jetzt-Zeit*) özgün edimi içinde yanılsamalı tarzda onaylanan formel ve zamansal olmayan akılsallık. Konudan ayrılma, burada, sosyalizm projesinin kapitalist yer değiştirmelere eşlik eden gerçek zamanın aynı geçersiz indirgeniş ifadesiyle saptanmış hale geldiği yerdeki amaçları sağladı. Bu nedenle ikinci yer değiştirme aynı zamanda ideoloji ve gerçek sosyalizm pratiğindeki doğrulanma olarak görülür.

Sıfır zaman bütünüyle gerçek boyunduruk aracılığıyla ve onun bir sonucu olarak gerçekleştirilir. Bu, olay dizilerinin biçimi olarak anlaşılan ikinci yer değiştirmenin içeriğidir. Ancak bu zaman tanımının fenomenolojik uygunluğu üzerinde ısrar etmek gerekir. Farklı ideolojik biçimlenimleri bir yana bırakırsak, kapitalist sistem ve sosyalist sistem, iş ve hayatı kapsayan ilişkilerin karmaşıklığı içinde, iş zamanı ve hayatın zamanı aşırı bir tarzda sıfır değerliği olan zamansal bir pratiğin ters çevrilemezliğini, artık bir kavrama indirgenemez olan bir pratiği dışavurur. *Kapitalist düşüncenin (zamanın, ölçünün, sistemin, vb.) gerçek ters çevrilemezliği özümleyebilmesinin yegâne yolu, onu ölüm olarak ilan etmesi ve ona bu şekilde davranmasıdır.* O, burada *mutlak şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*) olarak görülen bir kültür, bir ölüm pratiğidir. Geçmişin burjuva kültürü (birinci yer değiştirmenin kültürü dahil) tarafından işlenen bütün *şimdi-zamanlar* (*Jetzt-Zeit*) zamanın ontolojik gerçekliğiyle pozitif bir bağlantı aradılar. Ve onlar negatif yönlerini kolektif ve üretken bir zamanın birleşik [conjugate] diyalektiğinin hizmetine verirler. Gerçekleşen boyunduruk, tamamlanan diyalektikle birlikte, kapitalist ve burjuva *şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*) ölüm duygusunun, bir kıyamet pratiğinin bütünlüğüdür. Zamanın varlıktan kaçırılması, onun tam olarak sabitlenmesi ve tükanması; bu, mutlak yıkım potansiyelliği noktasına dek içe patlayan kolektif düzeyinde ontolojik anlamın gasp edilmesidir. Bu, kolektifin deneyiminin ve praksisinin bütün sahasını keserek oluşur. Zamanı geçersiz kılan bir uzam, bizi zehirler. Devlet'in oluşumundan ve onun giderek sabitleşen katılığından; toplumsal zamanın örgütlenme biçimlerine –daima gözden

kaybolan tarzlarda tüketilen; hükümsüz hukuk zamanının hegemonyasını yerleştiren büyük baskıcı mekanizmadan, kapitalist doğanın çürümesinin yayınımını bir ölüm kararı içinde toplayan çekirdek devlete kadar. Bunlar "W" olarak işaretlenen olay dizilerinin sonuçları ve nitelikleridir. Bunların hepsinin analitik olarak yeniden izlenmesi gerekir.

Özetlemek ve ötesine geçmek gerekirse: Marx'ın işgünü söylemini tekrar ele alacak olursak (başından itibaren yaptığımız gibi, değer diyalektiğinden koparak ve onun daha çok boyunduruk içinde gerçekleşmesini kavrayarak), işgününün dinamiğini *ölüm* ile *sınıfın antagonist kurtuluşu* arasında, *gerçekten* sunulan aşırı alternatif, sınıfın mücadele içindeki özfarkındalığı açısından ele alacak olursak; ve sonuç olarak boyunduruk altındaki emeğin, yani gerçekleşmiş toplumsal sermayenin çağdaş analitiği düzeyindeki bu antagonizmi bu yer değiştirme işlemi içinde *yerinden alacak* olursak, kendimizi yeni bir antagonizm biçiminin karşısında buluruz. O, hâlâ *ölümdür*, ama bu kez *çekirdek Devlet* olarak, bir toplam yıkım projesinin sıfır değerine indirgenmiş zamanın birikimi olarak, bir *toplumsal biçim* içindedir. Toplam yıkım ancak şimdiyi bilir. Buna karşı, antagonist *kurtuluş* üretici güçlerin bütünlüğünün toplumsal kurtuluşu olarak anlaşılır. Yayılmış, kurucu, yenilikçi zaman. Devrimci ve öznel zaman. Yer değiştirme bu finalde araştırmayı kesin sonuca ulaştırır. (Marx'ın antagonist yer değiştirme yönteminin kusursuzluğu ve bulgusal faydası üzerinde ısrar etmeyi sürdürmeliyiz.)

B. İÇSEL SÜREÇLER VE DIŞSAL SÜREÇLER: ANALİTİK VE FELAKET

Marx ve Lenin'in *bilgi teorisi*ndeki önemi, *üretken somutlama* bakış açısını kesin biçimde öne sürmekten ibarettir. Üretken somutlamanın karakteristikleri –kip olarak tersine çevrilemezlik projesi– kendisini bir bilim olarak sunmak isteyen her bilgi teorisinin karakteristikleri haline gelir. 1857 tarihli *Giriş*'ten [Marx 1973] 1917 ta-

rihli *State and Revolution*'a [Devlet ve İhtilâl]* [Lenin 1977, Cilt 2] (ve Mao'nun "Çelişki Üzerine" ve "Pratik Üzerine"** [1967] başlıklı yazılarına) kadar uzanan kırmızı hat, somutu üretken akılsallık olarak kavrayan bilgi teorisinin yoludur.[5] Akılsal ve üretken eleştiri olarak. Merkezi moment, yer değiştirme mekanizması, yani somutun ifadelerinin ve kolektif öznenin ürünlerinin eşikten eşiğe ilerlerken içinde birleştiği konjonktürdür. Yapının bir bütün olarak işleyişini anlamak için Gregory Bateson'a ihtiyacınız yok. Marx ve Lenin bilgiyi *Umwelt*'in yer değiştirmesi olarak belirlemek için yeterlidir. Burada süreç bütünüyle *içsel*dir, yani ideolojik simülasyonlara ihtiyaç olmaksızın, *kendi içinde yenilikle bağlantısını* iyileştirme yeteneğine sahiptir. Ve bu gerçekleşir, çünkü varlığın üretkenliğiyle birlikte dokunan madde üretimle aynı olan kolektif kurtuluş zamanıdır. Kolektif bilgi süreci, doğruyu, *pratik olarak doğru*yu, varlığı akılcılaştıran çizgisel yansıtmalar aracılığıyla değil, kendisini zamansal varlığın karmaşıklığı içinde kurarak ve gerçeğin dönüşüm *dispozitifler*ini her defasında bütünüyle yeniden örgütleyerek üreten rejimleri belirler.

Bunu veri kabul ederek, şimdiye kadar incelediğimiz haliyle, yer değiştirmenin formel ve sorunsal karakteristiklerine geliyoruz. İlk planda, (1) *Yer değiştirme*nin genelde nasıl işlediğini ve kendisini *serimleme biçimleri* içinde nasıl eklemlediğini görüyoruz; ikinci planda, (2) Birinci ve ikinci yer değiştirmeler arasında belirlenmiş olan serimleyici içerik *farklılıklar*ının neler olduğunu görüyoruz.

Şimdi, tema (1)'i uygularsak, dolaysız biçimde açıktır ki, yer değiştirmeyle öznelerin zamansal varlıklarının yeni bir *Umwelt*'ini kastediyoruz. Yeni bir *dünya içindeki varlık* belirlenir. Ve eğer, gördüğümüz gibi, eleştiri bakış açısı üretken somutlaşma bakış açısıysa; burada her bir yer değiştirmeye özgül ve belirleyici bir serimleme biçimi denk düşer. Bunun olağanüstü önemli bazı sonuçları vardır; incelediğimiz birinci yer değiştirme, yani gerçek boyunduruğa geçiş düzeyinde örneklendiği gibi. Şimdi, kolektif bir toplumsal or-

* Bkz. *Devlet ve İhtilâl*, çev.: Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yay., 1994.
** Bkz. *Seçme Eserler*, cilt 1, Aydınlık Yay., 1976.
5. Bkz. Negri'nin *La fabbricadella strategia. 33 lezzioni su Lenin*'de (1976) Lenin'i son derece yeni bir yaklaşımla okuyuşu. (İngilizceye çevirenin notu.)

gan üretimi geliştirdiği zaman, ilk anda gerçeğin nitelendirilmesine ilişkin içsel mekanizmalar farklılık içinde tavsıyormuş gibi görünür. Ancak bilginin epistemolojik geçerliliğinin sadece somutla bağlantısı içinde verili olması olgusu, ne kadar gerçek olursa olsun, farklılığın bilgi süreci içinde ele alınamayacağı anlamına gelir. Bu nedenle, bu noktadaki yaklaşımı niteleyen şey, geçiş üzerinde, çerçevenin dönüştürülmesinde, yapının yer değiştirmesinde ısrardır. Serimleme biçimi kendisini bunun için yeterli hale getirmelidir. Boyunduruğun *görünüşte* kayıtsız olan içeriğinin *serimleyici biçim* tarafından kırılması gerekir. Bu geçişe üretici öznelliğin eklenmesi temel önemdedir. Ancak bu bir *genel ilke*nin konulması anlamına gelir: *Her bir yer değiştirmeyle birlikte, görüş noktasının, gerçeğin eğilimlerini ayrıma tâbi tutmak üzere oluşması gerekir.*

Başka bir deyişle, bir yer değiştirme teorisi ve en önemlisi gerçek boyunduruk içindeki bir yer değiştirme teorisi (bunun gerektirdiği içeriklere kayıtsızlık biçimleriyle birlikte) betimleyici bir *tip* aygıtının muhafaza edilmesine izin vermez. *Üretim tarzı teorisi*nden, bilginin temel faili olarak öznenin işlevini dışlayan tarihsel-diyalektik bir yaklaşımı, yapısal nesnelci ve dolayısıyla kapalı bir yaklaşımı anlıyorum. Kapitalist gelişmenin *öteki düzeyler*inde üretim tarzları teorisinin göreli geçerliliği gerçek boyunduruğa girdiğimiz zaman kesinlikle geriler. Üretim tarzları teorisi içeriklere aktarılır, ancak burada içerikler kayıtsızdır; üretim tarzı teorisi bütüne, ancak sessiz bir bütüne aktarılır. Sadece bu bakış açısı, sadece açık geçiş, sadece yer değiştirmeyi güç ve sınıf ilişkilerinin tam bir transkripsiyonu olarak gören serimleyici açık biçim –ve bu nedenle serimlemenin *içeriden biçimi* üzerinde karar oluşturur– yer değiştirmenin yoğunluğuna denk düşebilir. Serimleme biçimi içeriğin kayıtsızlığını kırar. Kapitalist gelişme ne kadar ilerlerse, *antagonizm* kendisini *bilimin kökeni*ne pratik olarak ve somut olarak o kadar yerleştirir. Feyerabend bunu anlamıştır. O halde, üretim tarzı teorisinden gerçeğin üretimine ilişkin bir rejimler teorisine giden yegâne yol, gerçek yer değiştirmenin yoğunluğunu karşılayacak bir serimleme biçimini kavramayı mümkün kılan yoldur.

Böylece tema (2)'ye, birinci ve ikinci yer değiştirme arasındaki

serimleyici farklılıklara geliyoruz. Aslında bunu zaten bir şekilde görmüş bulunuyoruz. Onlar bize esas olarak, birinci yer değiştirme bağlamında ilerleyen antagonizmin; öte yandan, ölçü olarak zamanın ve onun örgütlenme komutasının; öte yandan, kolektif, üretken, kurucu zamanın ontolojik boyutunun mantığını bulma olgusuna bağlı olarak göründü. *İkinci yer değiştirme* bağlamında, toplumsal antagonizmi üreten şartların asimetrisi patlama noktasına genişler. Bu genişleme formel değildir. O, deneyim biçimine ve ifade biçimine aynı anda göndermeyle tanımlanabilir. Denetim sisteminin kapitalist yeniliği aslında ilk yer değiştirmede önerilen son kurucu eşiğin ötesine, *geçersizleştirici komutanın öznelleştiriminin ötesine* geçer. Sonuç olarak burada *artık serimlemenin olmaması gerekir.* Ve aslında artık *bilimsel* bir serimleme yoktur. Kapitalist komuta anlayışı burada kendisini ancak *şimdi-zamana* (*Jetzt-Zeit*), estetiğe, aydınlanmaya, daha basit ve saf anlamda, sistemin yeniden üretilmesi için zorunlu olan *dışsal* mekanizmalara emanet eder. Kapitalist analitik, bilgi toplaması için yegâne imkân olarak *felaket*le sonuçlanır. Zaman analitik olarak sadece sıfıra indirgenmez, dikey olarak kaydedilir ve artınlır: Kişi artzamanlılıktan *karmaşa*ya geçer.[6] Kapitalist analitiğin davranışsal ekseni kesin bir histerezis geçirir; onlar artık erişilmez bölgeler içinde hareket ederler. Analitik eylem tam entropiye ulaşmıştır. O halde, *şimdi-zaman* (*Jetzt-Zeit*), mesiyanik ve apokalips, burada İktidar'ın alabileceği yegâne serimleyici biçimdir. Zaman kendisini felaket içinde gerçekleştirir.

Öteki bakış açısının, proleter olanın serimleme sorunu daha az ciddi değildir. Aslında, sık sık altını çizdiğimiz gibi, antagonizmin genişlemesinde geri dönüşü olmayan bir noktaya ve böylece niteliksel bir sıçramaya varılır. Buna doğrudan *komünizm deneyimi, toplumsal proletaryanın kolektif cismaniliği* diyoruz. Ancak burada da serimleme zorluğu daha az önemli değildir, çünkü birinci yer değiştirme evresinde antagonist ilişkinin ikinci matrisi yeniden bileş-

6. Bu terimler Louis Althusser'den alınmıştır. Bkz. *Reading Capital*, (çev. B. Brewster, Londra, Verso, 1979, Kısım II, özellikle Bölüm 4) [Bkz. *Kapital'i Okumak*, çev.: Celal A. Kanat, Belge Yay., 1995]. Burada, artzamanlı zamanın çizgisel sürekliliğinin, *yerinden çıkarılmış*, "göreceli olarak" özerk zamanların süreksizlikleri, iletişimsizlikleri ve değişen eklemlenmeleriyle kesintili hale gelme tarzları betimlenir. (İngilizceye çevirenin notu.)

tirim gücünü sınıf dinamiği çizgisi boyunca açığa çıkarır; böylece çoğulcu matrisin etkilerini sadece formel olarak da olsa yeniden örgütlerse, ikinci yer değiştirmeye (ikici matrisin tamamen merkezkaçlı olduğu yere) geçildiği zaman, bakış açısını ancak *çoğulcu matrisin içsel çözümü*, ancak öznelerin zamanının kesin yeniden oluşturumu sağlayabilir. İşte gerçek bir bakış açısı, felaket niteliğinde olmayan, daha sağlam ve güçlü bir bakış açısı.

Birinci yer değiştirmeden ikincisine bu geçiş bizi pek çok önemli düşünceye götürür. Birincisi, asimetrik *komuta mantığının altüst edilmesi* dediğim şeydir. Siyasal düşünce tarihinin tamamında, *tek* olan, çok olan üzerinde üstün ve hegemonik olmuştur. İktidar kavramı tek'in kavramıdır. Çok olanın bir araya gelerek İktidar'a sahip olduğu söylenebilir. Analizimiz, öte yandan, bize *hiçlik* içinde yanıp kül olan tek'i gösterirken, çokluk gerçek zamanın bütünlüğüne sahip olur. Tek olanın çok olanın üzerindeki ve karşısındaki asimetrik önemini sabitleştiren daha yüksek saygınlığı burada altüst olmuştur. İkinci düşünce, tarihsel yeniliğin dinamikleriyle, özellikle de devrimci patlamaların dinamiğiyle ilgilidir. Tek'in yeniden ortaya çıkışı. Devrim'in devrimciler tarafından içselleştirilmiş o sefil Jakoben yolu. Aydınlanma-terorizm: Yenileştirici bağlantı körleştirici bir ışıktır, bir *Blitz* [yıldırım]. Ne de sürekliliğin, yasal pozitivizmin teorileri çerçeveyi değiştirir: İradeciliğin tek'i, tarihsel mükemmelliğin teki'yle yer değiştirir; kurumsallık Jakoben Saint-Just'e ve bilge Tocqueville'e tepki gösterir. Aslında bütün devrimler şeylerin mevcut durumunu mükemmelleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Heine'yle birlikte, *Terrorismus*'un, Richelieu, Robespierre, Rothschild'm terorist eşdeğerinin üç "R"sini tekrarlayabiliriz. Ne var ki, buna ve aslında gerçek yeniliğe karşı, gerçek devrim ancak sömürülen çokluğun zamanının daima yeni olan toplumsal oluşumu aracılığıyla, tek'in, komutanın ve soyut birliğin eklemlenmelerinin sürekli yıkımı aracılığıyla geçecektir. Bu ters dönmeyi kesinlikle onaylamak ve böylece *yeniliğin asimetrik pratiğinin* altüst oluşuna işaret etmek mümkün müdür? Kendisini bu hipotezin pratik çözümünde sınamayan tek bir devrimci deneyim kesinlikle var olmayacaktır.

IX

Üçüncü yer değiştirme: Devrimin Y zamanı

A. ZAMAN MAKİNESİ

Analizimizde buraya kadar vardığımız sonuçları toparlayarak başlayalım. "Y" harfiyle işaretlediğimiz olaylar dizisi hayatın zamansal dokusunda ortaya çıkan kurtuluş güçlerinin bütünüdür. Burası gerçek boyunduruğun kazanıldığı ve onu aşan antagonist unsurların infilak ettiği yerdir. Söz konusu kurtuluş güçlerini, kurucu aciliyet içine, üretim gücü ve bunlardan yayılan sınırsız özneler, eylemler alanına alalım. Yöntem, maddeciliğin özenli yöntemidir. Başka bir deyişle, burada –öznenin ve kolektif eylemin mantığına özgü olmayan her dolayımın dışlanması için– sadece ampirik ve *a posteriori*, zorunluluk kategorisine katılır ve sadece göreneksel, ev-

renseldir. O zaman kurtuluş zamanı kendisini nasıl sunar? Onun kavramı nedir?

(a) Kurtulmuş zaman kavramı her yana dağılmış, evrensel anlamda çok yönlü olarak verilidir. Gerçek boyunduruğun muazzam bütünlüğü içinde, kurtulmuş zaman sömürülmüş zamanın kalıntısı değil, daha çok kapitalist toplumun bütün bağlantılarını koparan ve tahrip eden güçtür. O, bu bağlantıları kendisinden ayırır ve tamamını kuşatır Kurtulmuş zaman böylece her yana dağılmış, çok yanlı evrensel bir ilişkiler *kitlesinin* kavramıdır.

(b) Kurtulmuş zaman bir *üretici niteliktir*. O, bu akılsallığı analiz eden, onu hayatın zamanından zorla alan komutadan ayıran ve soyutlayan bir üretici akılsallıktır. Üretici nitelikten söz edildiği zaman bir fazladan, bir büyüme unsurundan, bir yaratı anından söz edilmektedir. Marx'ta bütün bunlar –devrimci projenin temelinde yatsa da– bir bilmecedir; bu bilmece aslında ancak bu yaratıcı proje, sermayenin ölçümünden çekilene kadar kalmaya devam eder. Bu gerçekleştiğinde, üretim akılsallığının işe karşı bir mücadele olduğu aşikâr hale gelir; o, "pozitif" emeğin, yani sermayenin zamansal belirleyenlerini tahrip eden negatif emektir. Kurtulmuş zamanın çok yanlılığına, üretimin yaratıcı karakteristiği eklenir: *üretilen nedir*? Kurtulmuş zaman, ama daha da fazlası – ölüme, acı çekmeye, komutanın sıfırına karşı zaman.

(c) Kurtulmuş zaman *öznelliktir*. Kurtuluş, işin reddedilmesinden üretici akılsallığın yeniden keşfedilmesine, özdeğerlemeden otobelirlenime, kendiliğindenlikten açığa çıkmış kolektif bilinçliliğe kadar öznellik biçimi içinde gerçekleşir. Kurtulmuş işin sert niteliksel çekirdeğini oluşturan yaratıcılık burada hayal gücü ve umut biçiminde dışavurulur. Ve negatif emekle bütünleşmiş hayal gücü, bizatihi teknik-bilimsel emeğin doğasıdır – kurtuluşun emeği olarak, tek yanlı ufukların yıkımı olarak, aklın çok evreli aygıtı olarak, şeyleşmiş deneyimin iğrenç paradigmalarının kökünden sökülmesi olarak.

(d) Kurtulmuş zaman *kolektiflik*tir. Mücadele ve kurtuluş sürecinin

izlediği mücadele ve özgürleşme süreci bizi akılcı paradoksa götürmüştür. Burada kurtulmuş zaman, tam da kurtuluş ölçü olarak zamanın yapısal boyutunun yıkımına bağlı olduğu için ölçülemeyen zamandır. Kurtuluş zamanının örgütlenme şemalarından biri böylece bir kolektif praksis fenomenolojisi açısından yeniden keşfedilir. Aşk kolektif eylemden farklı bir doğaya sahip değildir, ne de *üretici* ve teknik-bilimsel emek kavramından farklı bir doğaya sahiptir. Kurtulmuş emeğin çok saçaklılığında ve çok yönlülüğünde sadece kolektif uyum potansiyelleri değişir.

(e) Kurtulmuş zaman bir kuruluş *makine*sidir. Kişi makineden söz ettiği zaman, düşünceleri fiziksel zorunluluk fikrine ve sabit sermaye (= ölü emek) fikrine koşar. Haklı olarak. Ancak bu, deneyim ve hayal gücünün kavramsal ilişkiyi değiştirebileceği olgusuna gölge düşürmez. Burada makineyle, *a, b, c* ve *d* olarak ifade edilen kurtuluş zamanı karakteristiklerinin *eşgüdümlü bütün*ünü kastettiğimiz için, makine kurtuluş süreçlerinin *somutlanımı*dır; zamanın gerçek yörüngelerinin bir noktaya yöneldiği yer burasıdır. Somut toplumsal proleter bileşimin kendisini ufuk, bütünlüğün yüzeyi haline getiren öznelliğidir. Bütün belirlenimler, yer değiştirmenin bu ikinci düzeyinde kendini tam olarak gerçekleştiren 1857 *Giriş*'inin [Marx 1973] metodolojik göstergeleriyle uyum içinde somutu tanımlamaya devam eder. İleri düzeyde belirlenmiş bir ilişkiler stratejisi kendisini öznellik ile kolektiflik arasında, çok yönlülük ile yaratıcılık arasında dayatır. Şey olan Tanrının sıkıcı bir şekilde demistifiye edilmesi bizim için yeterli değildir; bizler Tanrı olan şey projesini yaşarız.[1] Kurtulmuş zaman makinemiz, ölüme dair hiçbir şey bilmeyen bir yeni dünyayı tanımlayarak güçlü biçimde, zarafetle hareket eder.

1. Negri burada *The Savage Anomaly*'sini ve özellikle Spinoza'nın "birinci temel"den "ikinci temel"e geçiş dediği şeyi kastediyor. (Konuya ilişkin bilgilendirici bir deneme için bkz. Read'in "The Antagonistic Ground of Constitutive Power"ı, özellikle ss. 2-8). (İngilizceye çevirenin notu.)

B. ANAYASA VE SINIF MÜCADELESİ

Modern anayasalar *barışı* postula ederler. Barış temel değer olarak verilidir. Hobbes-Rousseau-Hegel çizgisi barışı temel alır. Savaşa çözüm olarak barış. Hobbes'ta sözleşme biçiminde; Rousseau'da mitik biçimde; Hegel'de diyalektik biçimde barış, çıkarlar çokluğundan kaynaklanan savaş durumunu çözer. Ancak barış ve savaş kavramları, gerçekten de, barışın savaşa alternatif ve çözüm olarak düşünülebileceği kavramsal kutuplar mıdır? Sanmıyorum. *Maddecilik* klasiklerinin geleneği içinde, "barış"ı savaşın karşıtı ve çözümü olarak görmüyorum, bunun yerine hayatı böyle görüyorum.

Barış bana savaşa çözüm olarak değil, sadece galibin mistifiye edilmiş değeri olarak görünüyor. Savaş şiddetse ve hayatın yok edilmesiyse, İktidar'ın temeli ve amacı olarak verili kılınan barışın paradoksu, onu etkin kılmanın tek yolunun savaşı onaylamaktan vazgeçmek oluşudur. (Burada barış/savaş ile siyasal olan arasındaki ilişkilerin sonsuz kaynakçasını ele almak kesinlikle bize yardımcı olmaz.) Devlet'in temeli barıştır, bu anlamda barış zaferdir; simülakrum olarak verili zaferin meşrulaşmış sürekliliğidir. Devlet'in temeli barışın, meşru şiddet kullanımının koşulu olarak muhafaza edilmesidir. Böylece *barış meşru şiddettir*. Şiddet, barış göreviyle meşrulaştırılır. Gerici düşünce, ister burjuva ister sosyalist olsun, bütün kılıkları içinde, en iyi kanıtını bu temalarda vermiştir.

Ancak yer değiştirmenin birinci evresindeki gerçek boyundduruğa girdiğimiz zaman, barışı temel ve kurucu değer haline getiren mistifikasyon artık devam etmez. Emeğin ve onunla birlikte antagonizmin tam toplumsallaşması, barışın kalıcı ufuk ve meşruluğun simülakrumu olarak düşünülmesine izin vermez. Barış, bu gelişme düzeyinde, savaştır – *sadece savaş*, militer bir antagonizme her günkü çözüm olarak savaş. "Barış" değeri sürmez, çünkü her ideolojik yansıtma gibi barış da en azından, daha arıtılmış bir ürün değilse, düşmana karşı zaferin eşi olmayı talep eder. Peki, bütünüyle, *aynı anda ve aynı yerde* antagonizme bulaşan bir toplumda bu temsili (ve üniter) çoğalma imkânı nerededir? Her öznenin partizan olması gerektiği zaman düşman nasıl tanınabilir? Ve ilişki bütünlük

boyunca ve antagonizmin çakışması (bir arada var olması) boyunca gerildiği zaman zaferi tanımak nasıl mümkün olabilir? Öte yandan, *ikinci yer değiştirme içinde*, ayrım –sadece bir eğilim olsa bile– fiziksel terimlerle verili olmaya başladığı zaman, "barış" sözcüğü savaşçı safların bayraklarının birinde sadece bir sembol anlamı kazanır.

Hayatın ve onun ontolojik paradigmalarının zamanının analizi, barış kavramının demistifikasyonunu onaylar. Barışın sıfır zamanı savaşın ölüm zamanının benzeşiğidir. Zorunlu olarak. Eğer barış zaferin pekişmesiyse, onun zamanı sıfırdır: O, düşmanın ölümünün yeniden üretimidir. Anayasaların ve yönetimlerin zamanı, zaferin, pasifleştirmenin sıfır zamanının infazıdır. Kuşkusuz, kurucu [constitutional] zamanın birleşme değerleri yoğunluk bakımından değişebilir: Çatışmanın kurucu simülasyonundan (genel temsilin liturjileri içinde) doğruca savaşma vahşetinin yasal deneyimine (baskıcı pratiklerle) gidebilirler. Ancak yönetimle ve anayasayla yaşayan zamanın doğası daima yaşayan zamansal varlığın imhasının doğasıdır.

Yönetimin, anayasanın süzgecinden geçen barış zamanı kendisini gene de işin toplumsal örgütlenmesinde, birikimin ve kârın ölçü olarak zaman biçiminde gösterir. Geçmişin burjuva rejimleri şiddet, pasifikasyon ve ölüm zamanının ideolojik biçimini övdüyse, geçmiş zamanların sosyalist rejimleri de örgütlenme ve sömürünün boş zamanının maddi *işlev*ini övdü. Ama bu kez biçim ve işlev tek vücut olur. Böylelikle barışın barbarlığı esası oluşturur; ölümün, insan ırkının yok oluşunun potansiyelliği aslında toplumsal sisteme esastır ve gerçek boyunduruk içindeki antagonist proleter bütünlükle karşı karşıya gelir. Bu barbarlığın maddileşmesi (ve ülke içi örgütlenme *biçimlerinden* uluslararası *örgütlenmeye* yayılması) *çekirdek Devlet*'ten, barışı korumaya yeterli olduğu kuşku götürmeyen bir güçten ibarettir!

Devlet'in ortadan kaldırılması, onun zamansal paradigmasının (hayat zamanının örgütlenmesi bakımından taşıdığı değerlerin) ortadan kaldırılması *proleter kuruluş*tur. Proleter zaman makinesi.

Hayat zamanının proleter kuruluşu iki temel yol boyunca inşa

edilecektir. Birincisi, Devlet'e karşı ayrım, antagonizın ve savaşı onaylayan yoldur. Bu, hayatın barışa (onun önvarsayımı olarak) indirgenemez olan değerinin yeniden onaylanması ve sömürü olaylarının ne kadar küçük olursa olsun her bağlantıyı kesen sürekli bir kurtuluş stratejileri tanımı olarak *negatif işgücü*yle bağlantılıdır. *Savaş* kolektif sermayenin özel temsilcisi olarak proletarya ile Devlet arasındaki ilişkinin gerçekliğidir. Sadece göreneksel mekanizmalar, gerçek boyunduruk altında toplumun bütün dokusunu aşan mekanizmalar *bir ateşkese giden yolları* belirleyebilir. O zaman barıştan söz edemeyiz, sadece sürekli bir iç savaş içindeki farklılaştırılmış anlardan söz edebiliriz. *Burjuva kuruluş*, en iyi durumda, savaş için örgütlenmedir: Ya da daha doğrusu, kapitalist gelişmenin antagonizmin en yüksek noktasında; sürekli bir iç savaş boyutunda ve denetiminde örgütlenmesidir. Ancak bu konuda gereğinden fazla söz etmiş bulunuyoruz.

Proleter kuruluşun inşasının ikinci hattı, ayrımın içinde ve ayrımın içinden biçimlenen hattır. O, kendi temelini değerlerin özerk ifadesine yerleştirir: Özdeğerleme, otobelirlenim, topluluk... *İçsel dolayım, kurtuluş zamanlarının ardından gelir*. Böylece o üstün biçimde belirlenmiş pratik kurtuluştur; *onun zorunluluğu sadece bir a posteriori*'dir. Siyasalın, aşkınlık olarak ya da teknik olarak ya da basit özerklik olarak bütün tanımlarının soyu, bu bakış açısına göre tükenmiştir. Proleter kuruluşta mistisizme yer yoktur. Dolayım kendisini burada kurucu güç olmaktan başka biçimde sunamaz. Boyunduruk altına alınmış toplum düzeyinde sınıf bağlamını resmeden çokluk, farklılık tutkusu sadece farklılaşmamış ya da kayıtsız olabilir. Tekrarlamak saçma görünebilir: O her şeye *değil*, her şey ona dayalıdır. Çünkü çokluk ve farklılık *somut*tur ve onların tutarlılığı *ters çevrilemezdir*. Bileşimin gerçek mekanizmaları ve toplumsal bileşimin yapısal biçimleri bu farklılıkları aşar. (Bu, Gramscici "hegemonya" kavramının pratik değilse de bulgusal olarak dipte hâlâ geçerli olduğu tek anlamdır –partinin belirsiz kültürel ve temsili işlevlerinden bir kez çıkarıldığında.) Proleter kuruluş bu gerçeklik içinde çalışır. O halde prefigürasyon hiçbir anlamda *ütopya değildir*, o somut faaliyettir. Aşırı maddecilik aktüel belirlenim

ile kurucu proje arasındaki gerilimi öznelerin tamlığına taşır. Hayat zamanı, yani yaşanan zamanın ontolojik pratiği, onu aşan stratejiler prefigüratif gerilimi açığa vurur. Proteter kurtuluşun zamansal makinesi hayatın içine ve dışına *ruha ve bedene* yerleşir ve onları hep birlikte, kolektif olarak, *kolektif güç olarak* işler hale getirir. Bütün aşkınlık, mantıksal olan bile, ortadan kaldırılır. Başından itibaren, zamansal, kolektif, üretici varoluşu içinde olmayan bütün dolayım saf ve basit mistifikasyondur. Sınıf içindeki dolayım sorunu prefigüratif eğilimi ve onun maddi doğrulamasını açık hale getirmekten başka bir şey değildir. Negatif emek pratiği felsefi geleneğin aracı sabitliklerini çözer ve reddeder. Kolektif hayal gücü kendisini negatif emeğin yörüngeleri boyunca oluşturur ve düzenler.

Böylece analizimizin başladığı bir soruna dönüyoruz. Yani, ölçü olarak zaman ile hayat zamanı arasındaki *aporia*nın kalifiye emeğin, kooperatif ve teknik-bilimsel emeğin belirlenimiyle ilişki içinde ortaya çıkması. Değer teorisinin tersine çevrilebilirliği içinde bu belirlenimlerin çözülemezliği, analizimizi ilerletmek için ve gerçek zamanın akışını saptamak için bazı sabit noktaları kavrayabilmemizi sağlamıştır. Analizin başlangıcında sorunsal olan, artık tanımlanmıştır. Kalifiye, karmaşık, kooperatif, teknik-bilimsel emek kendisini kolektif olarak oluşmuş gerçek zaman olarak açığa çıkarır. Ancak, gördüğümüz gibi, gerçek zamanın kolektif oluşumu negatif emek, kapitalist zamana ve zamanın kapitalist komutasına ters düşen emektir. *Kolektif proleter sınıf mücadelesinin zamanı* –şimdi toplumun kapitalist boyunduruğu tarafından olağanüstü bir boyuta genişleyen ve antagonist birlikte varoluş olarak aşırı boyutta konumlanan– *bizatihi varlığın benzeşimi* olarak konumlandı. Sınıf oluşumu böylece ontoloji düzeyinde aynı sınıf mücadelesidir. O *savaşın* sınıfın zamansal varlığının içsel hatlarına, bu hatların içine ve bu hatlar boyunca *yansımasıdır*. O negatif emeğin faaliyetinin ters çevrilmez kurucu etkilerinin kanıtlanmasıdır. O, üretimin, negatif, özerk, kurucu anlamında üretimin kurumsallaştırılmasıdır; yani ters çevrilmez somutlamadır. Kurumsallık, kalifiye emeğin, işbirliğiyle bağlantılı değerleme fazlasının vb. proletaryanın iş etkin-

liğiyle *yaptığı gibi*, kolektif proleter faaliyetle aynı ilişki içinde *kalır*. Bir özgürleştirici imge maksimumu ile bir işbirliği maksimumunun sıklıkla eklemlendiği teknik-bilimsel emekte bu açığa çıkmış proleter kurumsallaşmanın unsurlarının ne olduğunu kestirebiliriz. Bu yüzden başlangıçta sorunsal bir unsur olan (işbirliğinin belirlediği *artıdeğer*) bu kez bir *kurucu işlev* olarak tanımlanır. Ontolojik zaman, hayatın üretici geçidi, burada insan onurunun en yüksek sembolü olarak anlaşılmaktadır: Zamanın kurucu biçimde yaşantılandığı ve sınıf mücadelesinin negatifliği içinde kurtarıldığı yer.

O halde kurucu güç, barış, ölçü olarak zaman, ontolojik boşluk değil, daha çok hayat, ontolojik zaman ve üretimdir; altın buzağı değil, yaşayan tanrıdır.

Sonsöz

Diyalektiğin memurları tarafından cezaevinde ve dışarıda öldürülen komünist kardeşler, Bruno Valli, Carlo Saronio, Mauro Larghi, Roberto Serafini, Gianmaria Baietta, Toni Liverani için.

Yıllar sonra eski dostlar/yeni yayıncıların ricası üzerine bu "Zaman Üzerine Başlangıç Yazısı"nı yeniden okuduğumda çeşitli duygular yaşadım. Hem zengin hem de yoksul bir metin, hem bilgi dolu hem yetersiz, gayet iyi donatılmış ve bozguna uğramış bir "savaş makinesi," dedim, kendi kendime. Yeniden yayımlama çabasına gerçekten değer miydi? Her şeyden önce (çünkü yayıncılarımın biraz hoşgörüyle bana baskı yaptıklarına inanıyorum) bu metnin teorik tıkanmalarının aynı zamanda açılmalar olduğunu ya da daha doğru-

su, o dönemin teorik tıkanıklığının bugün yeni bakışların başlangıcını sağlayabileceğini gösterebilirsem zahmete değer, dedim kendi kendime. Bu nedenledir ki, "Başlangıç"ın yeni baskısını özeleştirel bir düşünceyle ortaya koyuyorum:[1] Bu belki de başlangıç niteliğindeki bu kitabı günlük dile çevirmemize yardımcı olur. Başkaları şöyle diyecektir: Devrimci bir postmodernite lehçesine çevrilmesine.

Bu her şeyden önce zengin bir metindir. 1980 ve 1981 arasında cezaevinde yazılmış olsa da, olağanüstü *güncel*dir. Yani, özellikle o yıllarda ilerici ve ilericilik yanlısı zaman kavramının krizi üzerine kendisini sorgulamakta olan çağdaş bir uluslararası yazınla bağlantılıdır; aynı zamanda bütünüyle hareketin sorunlarının içinden gelir, böylece hareketin devrimci beklentilerinin ve arzularının kriziyle ve yeniden ortaya konulmasıyla bağlantılıdır. O zaman bu, sosyalist bakışın zamansal çizgiselliğinin neden kriz içinde olduğunu ve komünist *arzu*nun [*cupiditas*] (ve onun "distopyacı" belirlenimi) kendisini yeniden nasıl yerleştirebileceğini kavrama durumuydu. İtalya'daki askeri yenilgiye rağmen, sosyalist sistemin bütün dünyada artık kesin olan çöküşüne rağmen, "laboratuvar İtalya"da hareketin araştırma yolu henüz kesilmemişti. Böylece zaman kavramı üzerine kültürel tartışmanın birazının dışarıdan cezaevine uzanan bir yol açması (Fransız Yapısalcı Marksizm'inin krizine ilişkin metinler, *Libre* gazetesi ve birkaç yıl sonra Frederic Jameson'ın *Postmodernism*'iyle [1991] sonuca varacak olan Amerikan Marksist tartışma metinleri, bunların yanı sıra Prigogine ve Stengers'in bu tartışmaya yaptıkları olağanüstü katkı) "laboratuvar İtalya"daki hareketin içinde hâlâ tutarlı bir araştırma planı olan şey içinde ele alındı ve deneyimlendi.

Peki "laboratuvar İtalya" ne anlama gelir? Mücadelelerin için-

1. Bu son söz aslında ilk olarak *Zamanın Oluşumu*'nun 1997 *Manifestolibri* basımına giriş olarak yayımlandı (aslında 1982'de Negri'nin *Macchina tempo*'sunun son bölümü olarak yazılmıştı). Ne var ki, Negri metindeki bazı *aporia*ların burada çözülmemiş olduğunu göstererek *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*'yla yararlı bir bağlantı olarak işlev görmesi için metnin kitabın sonuna yerleştirilmesini önerdi. İzleyen metinde bu *aporia*ların ne ölçüde çözüldüğü konusunda kararı okura bırakıyorum. (İngilizceye çevirenin notu.)

de, yani, işçi kitlelerinin yıkıcı eylemlerinin içinde, bir teorik sorgulama atölyesi anlamına gelir. Doğal olarak, işçilerin sermayeyle (ve makinelerle ve onu oluşturan iradeyle) sıkı bir ilişki içine yerleştirilmelerinden bu yana, mücadelelere ilişkin anlayış, akut –denildiği gibi *aşırı derecede akut*– hale geldiğinde sermayenin hareketini de betimler. Kapitalist gelişmeye ilişkin anlayıştaki inanılmaz bir öngörü kapasitesi o sıralarda antagonist bilgide yoğunlaştı. "Laboratuvar İtalya"da sanayinin postfordist biçimlere geçişine ilişkin anlayış arıtılmaktaydı; bildirişim devrimine ve onun toplumsal etkisine ilişkin beklenti öngörüldü; hizmet yönelimli topluma, üretimin merkezsizleşmesine yönelik değişim daha o zaman anlaşıldı ve "maddi olmayan emek" figürü kapitalizmin gelecekteki hegemonik işlevi olarak ele alındı. Ama aynı anda, üretici güçlerin yeni toplumsal etkinlikleri dikkatle analiz edilmekteydi ve "toplumsal işçi" olarak ve "kitle entelektüelliği" olarak tanımlanıyordu – uluslararası düzeyde peş peşe çeşitlenmek ve teorileştirilmek üzere İtalyan laboratuvarında bir araya getirilen pozitif kazanımlar. Mücadelelerin gücü daima bir eleştirel zekâ fazlasıdır: "Laboratuvar İtalya", 1960'ların başından 1970'lerin sonuna kadar, bu ayrıcalıklı yerdi.

"Laboratuvar İtalya"nın bu yıllarda, işçi ve yıkıcı bakış açılarının dünya üzerinde kurduğu en önemli şey olduğuna kesinlikle inanıyorum. Bu dönemde en iyi analitik eserleri üreten, Claus Offe ve Jim O'Connor gibi gene de olağanüstü önemli bazı yazarları dikkate alacak olursak, onların ortaya koydukları analizlerin, işçi sınıfını ve genelde üretken emeğin bütününü oluşturan "ikinci fail" (ontolojik bakış açısından ele alınırsa, "birinci fail") bakımından daima eksik olduklan görülüyordu. Böylece, bir bütün olarak bakıldığında, onların analizlerinin üretken öznelliğin yeni biçimlenimi karşısında ürkütücü biçimde miyop olduğu görülür. Şimdi, toplumsal işçinin, maddi olmayan, kitlesel entelektüelin yeni öznel gerçekliği, maddeci analizin, antagonist projenin *yeni göndergesi* olarak, bu "Başlangıç Yazısı"nda, ama aynı zamanda ve özellikle çağın "laboratuvar"ının pek çok militanının uzunlu kısalı diğer bütün metinlerinde yer alan analizden çıkıp gelişti.

Hâlâ anlamadığım şey, entelektüellerin ödlekliğiyle, siyasetçilerin ihanetiyle, yayıncıların kendilerine verdikleri zararla (bu "Başlangıç Yazısı" gibi metinler derhal kâğıt fabrikalarına gönderildi), "laboratuvar İtalya"yı reddetmenin, yani, onun teorik sonuçlarının acınacak bir imgeye aktarılan gücünün yıllarca ve neredeyse tamamen "Censis Raporları"[2] tarafından ifade edilmesine izin verilmesinin nasıl mümkün olduğudur. Seçim edebiyatını gülünçleştiren bir siyasal sosyoloji tarafından etkisizleştirildi, iğdiş edildi, kabalaştırıldı. Bu sansür devam ediyor. Birinci Cumhuriyet'ten İkinci Cumhuriyet'e geçmiş olabiliriz, ancak bence parti siyasetlerinin yarı sosyalist korporatif rejiminin "bariz" etkilerinden çok daha vahim olan entelektüel çürümenin yarattığı bu etkiler düzeltilmemiştir. Cumhuriyet'in yargıçlarından bu konuyla ilgilenmelerini istemek, böylece felakete felaket eklemek benden uzak olsun. Ve yine de burada yeniden keşfedilmesi gereken bir şey var: Entelektüel samimiyet. Buralarda bir yerlerde elbette vardır herhalde...

"Zaman Üzerine Başlangıç Yazısı"nın zenginliği, 1970'lerin son yıllarının devrimci hareketi içinde, sömürü zamanının (artık kullanım değeri zamanını temel alan bir ölçüye indirgenemeyen, ancak) emek gücünün yeni toplumsal sömürü biçimleriyle ve toplumsal zamansallığın yeni örgütlenmesiyle ilişkili olan dönüşümü konusunda geliştirilen düşüncenin sadece özetinden ibarettir. Kategoriler değişti, hayat deneyimi değişti, işin doğası değişti, sömürünün niteliği değişti, sömürüye karşı savaş değişti, devrimci proje değişti, dünya ve onun alternatifleri değişti. Teorik problem bütün bu değişikliklerden çıktı ve yeni zamansallığın, bir ağacın gövdesinden çıkar gibi gelişen dalları, antagonizmi, öznellikleri, kurumları ve dönüşümün etkilediği küresel yapıları anlamanın temel anahtarı olarak yerleştiren bir çerçeve içinde negatif olarak ve pozitif olarak analiz edildi. Ve kendini oluşturma süreci içinde yeni emek gücünü niteleyen zaman, özgürlüğün kuruluş zamanı olarak gösterildi. Analitik ayrım unsurları ile hayat biçiminin yıkımının içinde kafa kafaya çarpıştığı kurucu bir zaman: Eğer sermayenin

2. "Censis Raporu" İtalyan hükümet çevrelerinde gayet etkili olan özel bir şirketin hazırladığı sosyoekonomik raporlardır. (İngilizceye çevirenin notu.)

analitiği proletaryanın kurucu sürecine ters düştüyse, bu kez sermayenin analitiği, yeni hareketin kurucu deneyimini temel alan bir "öteki zaman"la yüz yüze geldi. Onlar gelişmenin mantığını (mantıkdışı mantık) yeni boyutlar içinde yeniden temellük ettiler. Böylece bugün berrak bir ışık içinde, "Başlangıç Yazısı"nın yarı aydınlığında gördüğümüz pek çok şey, öteki olarak, antagonizm olarak, sınıf mücadelesinin gelecek koşulu olarak sadece söylenmedi (emeğin maddi olmayan, işbirliğine dayanan, kitlesel emek entelektüelliği vb.), aynı zamanda inşa da edildi. Bugün bu gelecek şimdidir, ancak "laboratuvar İtalya" sona ermiştir. İki büyük model dünyaya hükmetmektedir: Anglosakson ulusların neoliberal tedaviye tâbi tutulan hizmet yönelimli toplumu (anarşik biçimde bilgisayarlaşmış ve vahşi biçimde özgürleşmiş) ve Japonya'dan Almanya'ya kadar neoliberalizmi Fordist bir toplumsal dengeyle dolayımlamaya çalışan "endüstriyel-info-tek" toplumu. İtalya ve onun modeli, *faute de mieux**, Güneydoğu Asya ülkelerinin (ve artık giderek Güney Amerika ülkelerinin de) geliştirmekte olduğu Amerikan modelinin karikatürüne daha da yaklaşmıştır. İtalya'da, işçi sınıfı siyasal olarak temsil edildiği zaman kapitalist gelişmeyi tanımlayan güçler dengesinin ortadan kalkmasıyla birlikte muzaffer bir sahte sosyal demokrasi, "laboratuvar İtalya"nın deneyimlerini hafızalardan silmek için canla başla uğraşıyor. Ancak bu deneyimler şimdilik kesinlikle yenilgiye uğratılmış değildir. Bunun nedeni belki de sadece siyasal-formel İktidar örgütü tarafından dayatılan denetimden daha güçlü olmalan ve kuşkusuz sermayenin zamanından daha uzun sürmeleridir.

Tüm bunlar, belirli bir açıklıkla (ve belki de bir gelecek projesinin koşulları bakımından fazla sabırsızlıkla) bu "Başlangıç Yazısı"nda söylendi. Ne var ki bu metni zenginleştiren şey de budur.

Ancak başlangıçta dediğim gibi bu metin aynı zamanda yetersizdir. Açımlayıcı çerçevesinden çok teorik gelişiminde böyledir. Bu yetersizlik kısmen, kesinlikle metnin tarihinden ötürüdür. 1980 ile 1981 arasında kendimi içinde bulduğum çeşitli "özel cezaevleri"nde konu üzerinde büyük bir çaba göstererek çalıştım ve çok faz-

* (Fr.) Daha iyisi olmadığından (y.h.n.)

la zaman ayırdım. Roma'da, Fossombrone'de, Palmi'de, Trani'de. Trani'de, şiddetle bastırılan bir isyan sırasında, bütün defterlerim ödlek ve cahil bir cezaevi gardiyan sürüsünün (gene de bugüne kadar cömert ve kahraman olduğu düşünülen Cumhuriyet Savcısı tarafından savunulan) kindarlığından başka hiçbir sebep olmaksızın, zalimlerin sidiği ve ateşiyle imha edildi. Bu noktada, her şeyim alınarak Rebibbia'nın özel bir bölümüne nakledildim. Burada, kafamda yer etmiş olanlar dışında, elimde yazılı bir not falan olmaksızın "Başlangıç Yazısı"nı yazdım. Cezaevi isyanları döneminde bunların da üzerine işenme ve yakılma riski vardı; ama bu kez bir şey olmadı, kimbilir neden. Ancak metnin hatalarını küçültmek için onun ampirik tarihinden söz etmek istemem. Onu bu bakış açısından haklı çıkarmak da istemem. Metnin yetersizliği teoriktir.

Bu yetersizlik neye bağlıdır? Bu yetersizlik, saptanan zamansal *topoi*'nin katılığına bağlıdır. "Gerçek boyunduruğun", bugün "postmodern" diyeceğimiz türsel *topos*'unun* tanımı doğruydu. Ancak zamansallığın iki eğiliminin (kapitalist ve proleter) antagonist gelişiminin katılığı antagonizmi araştırmada bir "tıkanma"ya dönüştü. Benim kaygım, açıktır ki, antagonizmin diyalektik iyileştirimine ilişkin bir olasılığı ortadan kaldırmaktı: Zamansallıkların karşıtlığını, zamansallık analizine ilişkin olası bir "sentetik" ve "yüceltici" reformist iyileştirmeden koparma amacıyla sabitlemek. Ancak sonuç isterik hale geldi ve araştırmanın tıkanmasına yol açtı. Aslında, bir kez sermayenin analitik zamansallığıyla bir tür simetri içinde tanımlandığında öznel ve kurucu zamansallığın radikal *farkını* bir kez daha açmak somut biçimde nasıl mümkün olacaktı? Aslında, bu noktada kalan yegâne açılma etik terimlerle nitelendirildi ve bunu hemen izleyen yıllardaki çalışmalarımda (özellikle, *Fabbriche del soggetto*'da, 1987) araştırdım. Bununla kastettiğim, "Giriş Yazısı"nda niyetlerim ve düşüncemin tonu ne olursa olsun, kendimi, kurucu zamansallığın, estetik değilse de kesinlikle acınacak ölçüde etik olan *poiesis*** haline geldiği yerde, *negatif diyalek-*

* (Yun.) İlkçağ Yunan felsefesinde, özellikle de Aristoteles'te "yer" ya da "uzam" anlamında kullanılan terim. (y.h.n.)

** (Yun.) İlkçağ Yunan felsefesinde "üretme", "yaratma" anlamında kullanılan terim. (y.h.n.)

tik tutumuna, bir tür ters çevrilmiş Heideggerciliğe öykünürken buldum. Kitlesel öznel zamansallığın ontolojik derinliği kendi *topos*'unun tanımlandığı anda tıkandı. Bu sürüklenmeyi nasıl açıklamak gerekir? Belki de bütün kolektif mücadele mantığının yenilgisinin ve ezilmesinin bu derece bütünsel olduğu bir dönemdi; insanın direnişi yürütmek için bolca etiğe ihtiyaç duyduğu bir dönem.

Fakat yukarıda altı çizildiği gibi, işin yeni fenomenolojisi içindeki sağlam olgular anlaşıldığı ya da öngörüldüğü zaman araştırmanın tıkandığını doğrulamak çok fazla değil midir? Peki bu nasıl yapılmıştı? Sermayenin zamansallığının gelişimiyle bir tür asimetri içinde. Kapitalist zamansallığın yıkıcı ve proleter zamansallığın kurucu olduğunu dilediğim sıklıkta tekrarlayabilirdim, ancak bunu, kurucu deneyimlere ilişkin bir "ortak isim",[3] başka deyişle bir ilişki kurarak, akla ilişkin bir fikirden söz eder gibi, maddi olarak değil de daha çok soyut biçimde kanıtlamayı başaramadım. Evet, *topos* temel bir ontoloji içinde saptandı, ancak *telos*'tan* yoksundu. Her temsili canlandıran bir çerçeve vardı, ancak figür yoktu. Bir zamansallıklar jeolojisi vardı, ancak kitle öznelliğinin hiçbir soykütüğü yoktu. Sonuç, "toplumsal işçi"den "kitle entelektüelliği"ne kadar saptanan aynı yeni emek figürlerinin sosyolojik bir biçimlemeyi ve niceliksel bir tanımlamayı riske sokmasıydı; bunlar kendilerini öznelliğin yeni paradigmaları olarak sunma yeteneğine sahip değildiler.

O halde araştırmanın tıkanmasına neden olan şey budur. Ancak kişi başından itibaren kendisine, bu özgül tıkanma pozitif bir işleve sahip değil miydi, diye sorabilir. Sonunda bu yeni bir araştırma yolu açmadı mı?

Bana kalırsa, yanıt kuşkuya yer bırakmayacak biçimde pozitiftir. Kişisel olarak, bu araştırmayı izleyen yıllarda ve özellikle yukarıda adı geçen tamamlayıcı metnin, yani *Fabbriche del soggetto*'nun sonucundan sonra, sorunsallık, bir yanda *Fine secolo*'dan (Roma, 1989)[4] *Il Potere Costituente*'ye[5] (Milano 1992) ve *Diony-*

3. "Ortak isim" nosyonu, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*'nun ilk bölümünde ele alınıyor. (İngilizceye çevirenin notu.)

* (Yun.) İlkçağ Yunan felsefesinde varılacak son nokta olarak "tamamlanma", ulaşılacak "hedef" anlamında kullanılan terim; "erek" ya da "son amaç". (y.h.n.)

4. Bu kitap İngilizcede ek denemelerle, *The Politics of Subversion* (1989) adıyla basıldı. (İngilizceye çevirenin notu.)

sos'un Emeği'nden (Roma, 1994) *İmparatorluk*'a (2000) kadar "gerçek boyunduruk"un *topos*'una ilişkin tanımlamaya içseldir; ve öte yandan, proletaryanın yeni teknik ve siyasal bileşimi içindeki araştırma çalışması esas olarak *Futur Antérieur* dergisi (1990'da Paris'te kuruldu) çevresinde sonuçlandı.

Bu araştırmaların her biri, kurucu zamanı biyopolitik içinde üretken biçimde yaşatarak, beyin ve etkiyi kitle entelektüelliğinin üretkenliği içinde ve genelde proletaryanın postmodernitede arzulanan faaliyetleri içinde yeniden birleştirerek, onu ontolojik radikalizmin daha derinliklerinde arar. Yani, bu araştırmalar *telos*'un oluşumunu *topos*'un yeniden nitelendirilmesi içinde gittikçe derinleştirir. Yani bu, *topos*'u, çokluğun eylemi olan yeni bir "kamusallığa" açarak, toplumsal ve siyasal mücadelelerin, ekonomik mücadelelerin ve haklar için verilen mücadelelerin ve etik yıkımanın birbirine bağlanması ve üst üste binmesi demektir.

Ancak araştırmadaki bu sonuçlara varmak için kendi kendinize kınadığınız *o* tıkanmaya nasıl nüfuz edildiği sorularak itiraz edilebilir. Kişisel gelişmenizi bağımsız mantıksal nedenleri olan bir araştırma sürecine uygulamayı neden istiyorsunuz? Neden öyküler anlatıyorsunuz? Bu itiraz gayet haklıdır ve buna vereceğim bir yanıt yoktur. Her zaman sergilenenden daha fazla tevazuyla, faydasını kavramaya çalıştığım bir metin için ve benim rahat olmamın istendiği yeni baskının ışığında gerekçeler oluşturmak için kişisel deneyimime ulaşılmasını sağladım. Her teorik karşılaşmanın kolektif kökleri ve kendi çağının ruhuyla bir uygunluk taşıdığı gerçeği varlığını sürdürür. Gene, "Zaman Üzerine Başlangıç Yazısı"nda benim için böylesine aşikâr ve böylesine vahim olan araştırmanın tıkanması, İtalya'da otuz yıldır, belki bugün bile varlığını sürdüren bir araştırma yönteminin ve siyasal mantık yürütmenin belki de en aşırı örneğini temsil eder. Bu *Operaismo*'nun, yani benim ve bağlı olduğum pek çok kişinin içinde geliştiği ve postmodern zorbalığa hâlâ direnen şeye hayat veren (sadece İtalya'da değil, giderek Avrupa'da ve başka yerlerde de) "laboratuvar İtalya"yı canlandıran ya-

5. Bu kitap *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State* başlığıyla İngilizce olarak yayımlandı. (İngilizceye çevirenin notu.)

ratıcı Marksizm'in mantığıdır. Benim bugünkü sorunum onun gücünün (*Operaismo*'nun tıkanıklığını kaydetmekten çok onun) yaygın biçimde yeniden üretilmesine yönelik çalışmaktır. Bir *topos* tematiğini *telos* tematiğiyle *Operaismo* tarafından kaydedilen tıkanmanın ötesinde birleştirme zorunluluğu üzerine giriştiğimiz eleştirel düşünce, bu durumda, genel ve güncel önermeler açısından değer taşır. Aslında, bu eski sorunlar günümüzde ortaya konulan sorunlarla aynıdır: (1) Eski Marksizm'den geriye kalan nedir? (2) Bundan kat kat önemlisi, sınıf mücadelesi alanında yeniden doğan nedir? *Bu* tıkanmanın ardında bir çağın olduğunu söylemek istiyorum. Ve bu çağın içinde hareket etmemiz ve yeni zamansallığı bilinçli biçimde inşa etmemiz gerekiyor. Tıkanmanın gerilimi kırılır ve bu, tıkanmanın sürmesini sağlayan gücü açığa vurur. *Nitekim bugün bu, kendisini bir tıkanma olarak gösteren "topos"un içindeki "telos"u yeniden inşa etmek mümkündür.* Ve bu mümkün değilse bile, arzulanabilir bir şeydir. Mümkün ile arzulanabilir arasında bir fark var mıdır? Onu boylu boyunca katetmeden nasıl ölçeceğiz?

Bu yol zamansaldır. O, yegâne çizgisel uzam zamanla ölçülebildiği için, bütün ölçüsünü kaybetmiş olan bir zamanın içinde seyahat eden kesintili bir uzamdır. Bunun yerine, bu uzam ve bu zaman İktidar tarafından keşfedilemeyen çukurlarla, derin ve dar vadilerle, meyillerle doludur: Onlar yakalanması zor bir hayat gücünü, yapılandırılmış olanı gizlerler. Aynı diyalektik zamansallıkların simetrik tıkanışının ardında, inşa edilmekte olan bir hayatın asimetrisi vardır. Şaka yollu şöyle denebilir: "*Bu Tanrısal Kent yeryüzünde hac amacıyla ziyaret edilmek içindir, bütün insanları kendine çağırır ve böylece bütün dilleri konuşan bir yabancılar kenti oluşturur...*" Ancak bunda biraz doğruluk payı vardır: Wittgenstein'ın mantığını Joyce'un *Ulysses*'inin dilinde yeniden hayata kavuşturun, aynı etkiyi yaratırsınız. Dolayısıyla buradaki yeni zamansallık, basitçe "öteki" değil, kendisidir. Başlangıç Yazısı'nın betimlediği iki zamansal dizi patlayıcı bir paradoks oluşturur: Kişi yaşarken, bu iki diziden sadece biri kendini özerk kılarak varlığını sürdürür. Benjamin tıkanmayı patlattığı için bugün ilgimizi çekiyor. Foucault, herhangi bir şeyle karşı karşıya gelme ihtiyacı duymaksızın

gerçek gücünü canlandırmayı amaçladığı için ilgimizi çeker. Deleuze ve Guattari'den hoşlanırız, çünkü onlar yaratıcılığın bin yaylasının özerkliği içinde zamansallığa dalarlar.

Bütün bunlar, Machiavelli'den Spinoza'ya, ondan Marx'a kadar uzanan büyük maddeci gelenek içinde yerlerini bulurlar ve bize tek bir şey söylerler: Kurtuluş arzusu kendi başına indirgenemez bir ontolojik mantığa sahiptir. İçkinlik bu imkân alanıdır. Klasik değil bir aydınlanma *telos*u, Rönesans değil barok, modern değil postmodern. İzlediği *topos*'u kelimenin doğrudan anlamında sarsan bir *telos*. Ve onu çevreleyen her şey gerçekdışılık içinde solar.

O halde, burada sunulan "Başlangıç Yazısı" içinde araştırmaya ilişkin bir tıkanma var idiyse, bu onu –sınırına iterek– yeni deneyimlerle güçlendirilse de yeniye direnen bir sınıf mücadelesi diyalektiğinden kurtarmak için gerekliydi. Güzel, günümüzde bu tamamen sona ermiştir. Zorunluluk, boğulmadıkları, gene de yeni bir varoluşsal paradigmanın inşasını engellediklerinde metodolojilerin karşısına dikilmiştir. D'Alema, Togliatti değildir; Bertinotti de[6] keyifli komünist solun (Luxembourg ve Durruti'ninkine benzer) bir örneği değildir: Bu postmodernistlerin ne düşüncesi ne geleneği bizi bir yüzleşmeye mecbur eder. İftihara değer bir durum! Sola selam! Ve haydi yeniden başlayalım. Kitle entelektüelliğinin eklemlenmeleriyle hayat bulan, yeni bir "kamusallığın" baskınıyla nihai olarak sarsılan yeni üretici takımyıldız kümelerinin yüreğinde yaşıyoruz. *Yol katedilmiştir*. *Topos* kendisini *telos*a açmıştır. Maddi olmayan proletarya, üretmek için ve özgürlüğün arzularını ve etkilerini ifade etmek için, aşkın simetrilere ya da ona karşı çıkan bir mekanizmaya ihtiyaç duymaz: O, aracı yeniden ele geçirmiş ve dili

6. *Palmiro Togliatti* faşizm yıllarında İtalyan Komünist Partisi'nin (İKP) lideriyken, Gramsci cezaevindeydi; Togliatti 1964'te ölene kadar partinin başında kaldı. İKP için ulusal bir sosyalizm yolu oluşturdu ve onu başarılı biçimde Batı'nın en büyük Komünist Partisi'ne dönüştürdü. Sovyetler Birliği'nden asla resmi biçimde koparmasına rağmen, öldüğünde Sovyetler Birliği'ni ve onun Çinli komünistleri aforoz etme siyasetini güçlü biçimde aforoz eden bir doküman ("Yalta Memorandumu") bıraktı. *Massimo D'Alema*, Partito Democratico della Sinistra'nın (Demokratrik Sol Partisi –eski İKP) 1964'ten sonra kısa bir süre için lideriydi ve Prodi hükümetinin krize girmesinden sonra Başbakan oldu. *Fausto Bertinotti*, 1991'de İKP'nin dağılmasından sonra, Rifondazione Communista'nın (Yeniden Kurulan Komünist Parti) lideri oldu. (İngilizceye çevirenin notu.)

onun makinesi haline getirmiştir. Kurucu zamansallık duygusu, kendisini düşmana muhalefetten kopararak özerkleştirir ve burada daha çok *topos* ile *telos* arasında yeni bir paradigma ile yeni bir pratik arasında; bir *ortam* olarak ortaya çıkar.

"Başlangıç Yazısı"na ilişkin eleştirel düşüncenin bizi getirdiği nokta budur. Her halükârda, zamanın lezzetinin bize takdir etmeyi öğrettiği amaçlara duyulan garip bir tâbiyet hissinden ötürü, onlar *başka bir şeyin başlangıcı* haline gelmiştir. Neyin? "Bilmecenin cevabını bulun bakalım..." Bu konuda konuşmaya yeterli olduğum ölçüde, ancak şunu söyleyebilirim: Her halükârda sanal olan artık aktüel olandan daha güçlüdür, kavramsal imkân da gerçekten daha gerçektir. Beyin dünyayı geçmiştir ve onu antagonist bir tarzda başka bir dünya haline getirmektedir. Bir dünya, bir zaman...

Mayıs 1997

Kairòs, Alma Venus, Multitudo

Kendim için dokuz ders

Giriş

Bu metin tesadüfen doğmuştur. Siyasal nedenlerle sürgündeydim. Ancak huzur içinde geçen on yıllık bir sürenin sonunda, bir meydan okumayı içtenlikle kabul ederek, İtalya'ya, hapishaneye dönmeye karar verdim: Teslim olacaktım ve Cumhuriyet'in kurumları 1970'lerin bütün "yoldaşları" için af çıkaracaktı. (Kendimi güvenle yasaya teslim edişimden sonra hiçbir şey olmadığını söylemeye gerek yok: Cumhuriyet'in kurumları ve onların aşkın temeli, açıktır ki her türlü sadakat ölçütünün ötesindedir.) Bir Fransız-Amerikalı dostum New York'ta çıkan dergisinin bir sayısına maddecilik teması üzerine katkıda bulunmamı önerdiği zaman, bu garip dönüş olayına hazırlanıyordum. Benden maddeciliğin mantığını İktidar'ın indirgenemez büyük "öteki"si olarak, yani kozmos masalının içkin

ufkı olarak (bu dönemde favori kitabım Lucretius idi), ama aynı zamanda ve özellikle direnişin ve etik durumun kaynağı olarak kurmamı istedi. Bu en azından zamanın o anında yaşadığım bir durumdu (buna ne demeliyim, bireysel bir tutku anı mı yoksa intihar ya da çılgınlık mı?). Kuşkusuz ilginç ve o anda benim için çok güncel bir soru...

Böylece arkadaşımla maddecilik üzerine canlı bir tartışmaya başlamıştım. Spinoza'yı bilirim; o da Aydınlanma ve Diderot konusunda gayet deneyimlidir. Spinoza ile ben bir maddecilik tarihinin olmayacağı konusunda hem fikirdik; hakikat tanımı, aşkınlık üzerine kurulu etkin bir İktidar uygulamasında yattığı sürece kategorilerin sürekli olamayacağı konusunda da hemfikirdik; sonuç olarak maddeciliğin daima baskı altında tutulduğu, çünkü –İktidar'ın aşkın temelini reddederek– dolaysız biçimde yıkıcı olduğu ve bu nedenle onu bu koşullarda (felsefenin celladın şu cümlesiyle bağlantılı olduğu yer: "*İyi gizlenen iyi yaşar*") sürdürmenin çok zor olduğu konusunda da anlaşıyorduk. Bununla birlikte, XXI. yüzyılın zirvesinde, aşkıncılık *dispozitifleri*nin tükenmiş göründüğü, Kral'ın çıplak olduğu ve onun Muhafızı'nın sinirsel bir çöküşe yaklaştığı konusunda da aynı görüşteydik. Böylece kadim ve güçlü kışkırtmayı tekrarlayabildik. Yurttaşlar, maddeci olmak için son bir çaba gösterin! Ve böylece insana huşu veren bir iktidarın tadını çıkarın: "*...insanların ve tanrıların hazzı, hayat veren Venüs* [Alma Venus]..."[1]

Peki nasıl ilerleyecektik? Lange ve Buharin'in oluşturdukları karikatürlerin ötesinde, neokantçıların ve Diamat'ın da katkıda bulundukları kesintiyi de ortadan kaldıran bir maddecilik tarihi nasıl icat edilecekti? Tekil olayların şiddetiyle maddeciliğin teorik oluşumu yeniden nasıl kompoze edilecekti? Sadece idealizmin ve aşkıncılığın bir tarihi (İktidar'ın tarihi kendi imgesinde ve suretinde oluşturduğu) varsa, bu dehşet verici süreklilik nasıl ortadan kaldırılacak ve bu normallik nasıl tersine çevrilecekti? Yani: Kozmosun ve erdemin (*virtus*)[2] maddeci aklının tekil ürünlerini bir "savaş ma-

1. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, çev. R. E. Latham (Londra, Penguin, 1994), s. 10. (İngilizceye çevirenin notu.)
2. Negri "*virtus*" nosyonunu Machiavelli'den alır. "*Virtus*" iki aygıttan biridir (öteki "talihtir"). Zaman bu yolla kavranır, öznelliğin ve siyasetin kurucusu haline gelir.

kinesi" olarak sıralamak ve onun gücünü İktidar'a karşı tasarlamak mümkün müdür?

Hapishaneye dönüş hazırlığı yaparken bunlar tartışılıyordu ve bu arada maddeciliğin büyüleyici adalarına bolca bir doz ironiyle verimli filolojik akınlar yapıyordum (bu verili durum, maddecilerin en büyüğünün, "*Neşe* [hilaritas] *aşırı olamaz, o daima iyidir*"[3] sözleri doğruysa, beni rahatsız etmiyordu).

Hapishaneye bu durumda gidiyordum ve bu tür yerlerde yeniden erdem eğitimine aylaklık yoluyla ulaşıldığı için kendi kendime şunu soruyordum: Orada kendimi ufaktan ufaktan maddecilik sorunuyla meşgul etmek aylaklıktan başka nedir? Geçmişte, "İktidar'a karşı maddecilik" üzerine bir makale yazmam için yapılan bir rica, bu noktada beni, arkadaşımın ricasına olumlu yanıt vermeye yöneltti. Ne var ki, kendimi içinde bulduğum nahoş durumdan ötürü oldukça mutsuzdum (özellikle cumhuriyet kurumlarından karşılık olarak beklediğim sadakati göremediğim için); ve belki de, başlangıçta, sorunun karmaşık varyantlarını kavrayamadım. "İktidar'a karşı maddecilik" konusu üzerinde çalışırken, en aşina olduğum konularla ilgilendim, çünkü Spinoza (yeni disiplin deneyimine benimle birlikte gelmişti) okuma alışkanlığım, onları tekrar ele almamı zorunlu kıldı. Yani, iktidarın maddeci ontolojisini, kavranması gereken en önemli şey olarak gördüm. O sırada bu, postmodern bir topluluk üzerine (yani postmodern bireylerin, kendilerini ifade yeteneğinin artırılması olarak yaşadıkları işbirliği ve üretkenlik üzerine) oluşan yeni imkânlar topluluğunun kendini aynı anda hem sömürüye (ki bunun nedeni, postmodern İnsan'ın artan yoksulluğudur) yönelik bir antagonizme, hem de yeni kooperatif kümelerin (postmodern sevme biçiminden, yani üretim, toplumsal üretim ve "ortak akıl"a katılım şebekesi içinde "öteki"yle yeni ilişki biçiminden çıkarak) oluşumuna nasıl açtığını açıklamakla ilgili bir durum-

Bu durumda, "siyaset bir zaman grameri olarak biçimlenir" (A. Negri, *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State*, çev. M. Boscaglia, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, s. 42). Negri '*Multitudo*'nun son dersinde "karar"a ve "çokluk"a ilişkin tartışmasında bu kavramlara ilişkin bir değerlendirme yapar. (İngilizceye çevirenin notu.)

3. Spinoza, *Ethics*, çev. E. Curley (der.) (Princeton NJ, Princeton University Press, 1994), Bölüm IV, P42. (İngilizceye çevirenin notu.)

du. Bu nedenle, *Alma Venus* başlığı altında, aşağıda yer alan üç dersi yazarak başladım.

Ancak dostum bana başka şeyler de sordu ve maddeciliğin özellikle yeterli bir terminolojisi olup olmadığı konusunda beni ısrarla sorguladı; aslında, baskı kişiyi konuşamaz hale getirir. Başka bir deyişle, maddeciliğin, kendisine ait bir mantığı kendi ontolojisinin geliştiği aynı alan üzerinde örgütlemesi gerekmez mi? Maddecilik yeterince mantıksal ve mantık yeterince maddeci olabilir mi? Ve bu program akılda tutulduğunda, "kavram"ın onu nitelendiren idealist ve aşkın hatırlamalar silsilesine vereceği anlam ne olacaktır? Maddecilikte, genelin sembolü daha çok bir "isim", yani gerçeğin ve onun en genel biçimlerinin –yani, "ortak ismin"– mekanizmasının kavranması için nominal bir *dispozitif* olacaktır. Ancak birinin bu ismi yapılandırması gerekir! Eğer maddecilik nominalist bir mantıksal yapıdan başka bir şey değilse, o zaman "ortak isim" sürekli deneyim çabamızın sonucu, dil biçiminde önerilen istenç ve bilginin her tekil olayının ve ediminin dokusu olacaktır. Maddeci deneyim, varlığı sürekli olarak dilimleyen ve onu iletişimin ve icadın açık düzenlemeleri içinde birleştiren bir bıçaktır; özellikle de dildeki durum budur. Böylelikle, parçalar için bütünü, deneyim için hakikati gerektiren her kavramsal biçim ölür, tıpkı varlığın her Eleatik bağlılığının ve böylece kendisini mantıksal bir sapma, sürekli ve dayanılmaz bir totoloji olarak açığa vuran gerçeğin her aşkın kopyalanışının-mistifikasyonunun da ölmesi gibi. Deleuze postmodern olana açtığı çağdaşlıkta, aşkın mantıktaki tekrarlama iğrençliğini coşkuyla ve kuvvetle uzaklaştırmıştır. Foucault bu nedenle şöyle diyordu: "Bu yüzyıl Deleuzcü olarak bilinecek ("Theatrum Philosophicum, Foucault 2000). Ancak bu açığa vurma yeterli değildir. Eğer mantık ile aşkınlığın iç içe dokunmuşluğu kendisini aynı zamanda toplumsala hükmetmeye, bir yasallığı inşa etmeye niyetlenen bir mekanizma olarak açığa vurursa, etkin bir infaz pratiği içinde İktidar'ın meşruluğunu sağlayan onarıcı bir meşrulaştırma teorisinin ve hepsinin bu reddiye içinde toplanması gerekir. Bu eleştirel deneyimin temellerini atan, gerçeğe, olgunun gücüne ulaşmayı göz ardı eden ve tam aksine, daima her şeyi bütün diğer şeylerden ön-

ce gelen "yasa"ya bağlayan o çok eski (uygarlığımızın içindeki) Platonizmin maskesini düşüren de Foucault'dan başkası değildir. Bu nedenle "*Alma Venus*"e, bilgi üzerine ya da daha doğrusu –daha iyisi–maddeci alanın "ölçülemez"liği içindeki ortak ismin inşası üzerine üç dersle başladım.

Burada, bilme (maddeci alanın içinde yer alan bir *episteme* ve bir mantık) *kairòs*tur: Bilme, isimlendirme ya da daha doğrusu tekillik olarak bilme olayı, mantıksal yeniliğin ve ontolojik yaratının iç içe dokunmuşluğu olayı. *Kairòs*, oku bırakma edimine dair klasik imgedir; burada, postmodernitede, o boşluk karşısında varlığı isimlendirmeye, zamanın kıyısında tahmin ve inşa etmeye... ve böylece ismi olgu için yeterli kılmaya ve meşruluğu genelin üzerinde ya da ötesinde değil içinde inşa etmeye ilişkin mutlak anlamda tekil ontolojik nedendir. Maddeci bilgi teorisi, bilimsel deneyim sırasında gerçekleştiği gibi, hem tehlikeli hem de mutlak olan indirgenemez bir varlık inşasıdır. Radikal bir epistemolojik *yer değiştirme*, ortak isim, olayın koşullarını güvence altına almak için temel zaman ontolojisinin ufkuna aşılandığı için, zamanın okuyla, "*oluş halinde olma*"nın başlangıcını "geleceğin" boşluğu içinde anlamsız tekrarlamadan ayıran mücadele içinde belirlendi.[4] O zaman, genelin istenciyle/onun tarafından inşa edilen yeni bir mantık; kendi riskiyle ve kendi gücüyle zamansallığa maruz kaldı. Başka bir deyiş-

4. Negri "gelecek" ile "oluş halinde olma" [*future* ile *being-to-come*] arasında bir ayrım yapar. Birincisi her yerde eşit, türdeş olan formel bir kategoridir: Değişim olmaksızın şimdiyle doldurulan boş bir alandır, tarafsız bir uzam tutucusudur. Öte yandan ikincisi, olayın düzenine, oluş hızına, oluşun kıyısındaki işleyişine ilişkindir. Burada Negri'nin zaman ontolojisi ile Gilles Deleuze ile Félix Guattari tarafından geliştirilen zaman ontolojisi arasında açık bir bağlantı vardır. İkincisi *chronos* zamanını *aeon* zamanından farklılaştırır. "*Aeon*: olayın tanımsız zamanı. *Chronos*: ölçü zamanıdır [...]" (G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. B. Massumi (Londra, Athlone Press, 1988), s. 262; ayrıca bkz. Deleuze, "Twenty-third series of the Aion", *The Logic of Sense* içinde, çev. M. Lester ve C. Stivale (Londra, Athlone Press, 1990), ss. 162-8). Negri *Zamanın Oluşumu*'nda ("Birinci Yer Değiştirme: Boyunduruk altına alınan varlığın zamanı") ölçü olarak zamanın bir eleştirisine girişmiştir. "Futuro" ile "avvenire" arasındaki ayrımın merkeziliğini incelerken, zaman zaman pek de uygun olmayan "*oluş halinde*" (italik olarak) kavramını benimsedim. Bu her zaman çok iyi anlaşılmayabilir, ancak ayrımı kesin biçimde sürdürmek önemlidir, böylece bu mutsuz uzlaşmayı; "*oluş halinde*"ki olayın zamanını, formel ve boş tekrar olarak "gelecek"teki olayın zamanından ayırmayı tercih ettim. (İngilizceye çevirenin notu.)

le, bu, ontolojik bakış açısının postmodern felsefeye ya da daha iyisi, postmodern *deneyime* zorla sokulması durumuydu. Bu nedenledir ki, zamansallığın üretimine ilişkin aşırı derecede tekil bir gücün, Heideggerci çok üzücü ve çıplak güçsüzlük figürlerinin ters dönüşü olan *kairòs* üzerine düşünceler –aksine– Spinoza'nın arzusunu (*cupiditas*) yeniler – ontolojik kuruluşun izi ve zamanı olarak yeniden keşfedilen *kairòs*; bu düşünceler, gerçek ilerlemeler, "*Alma Venus*"teki argümantasyon için zorunlu önvarsayımlar haline geldi.

Bu noktada "*Alma Venus*" ve "*Kairòs*"ta geliştirdiğim çok sayıda düşüncenin, felsefi ve siyasal düşünceme, daha iyisi için ve daha kötüsü için daima rehberlik etmiş olan "Marx ile" ve "Marx'ın ötesinde" (yani tarihsel maddecilik alanında) yaşayan teorik taslak ve pratik deneyimle doğrudan bağlantılı olduğunu eklemek gereksizdir. Özellikle zamansallık ve onun ontolojik önemi üzerine buradaki düşünceler 1981'de zamanın oluşumu üzerine yayımlanan çalışmayla;[5] ve 1987'de *Fabbriche del soggetto*'da ("gerçek komünistler"e yönelik baskının en yüksek noktasında ve kendilerine kardeşçe bir minnettarlık borçlu olduğum Livornolu yoldaşlar sayesinde neredeyse gizlice ortaya çıktığı için bilinmeyen bir çalışma) yayımlanan bazı makalelerde genel (ve onun oluşumunun antinomileri) üzerine yapılan çalışmalarla bağlantılıdır. Bu yazılarda, Marksist ortodoksluğun "değer-ölçü-zaman" biçiminde dayattığı sömürü ve devrim teorisini sürdürmenin ve herhangi bir biçimde savunmanın imkânsızlığına ilişkin tam olarak geliştirilmiş bir farkındalık vardı. Bu değer teorisi eleştirisinde hiçbir onursuzluk yoktu ve yenilgiye ilişkin bir farkındalığın ifadesi de değildi; o, zamansallığın mücadelelerle, proletarya bilincinin ve kapitalist İktidar'ın askeri zaferinin gelişmesiyle altüst olan zamansallığa ilişkin bir farkındalıktı. Devrimci tutku bu akılcı Marksist ruha nasıl eşlik edebilirdi? Eleştirinin yenilenmesinden ve onun zamansal trajedisinden hareketle, devrim arzusu yeniden nasıl başlayabilirdi?

"*Kairòs*" ve "*Alma Venus*"te yer alan altı ders nihayet düzenli biçimde yerleştirildiğine göre, en sonunda bu siyasal (ve tutkulu) temayı ele almak mümkün göründü. Bu temanın önemi, metafizik

5. Bkz. bu kitapta, "Zamanın Oluşumu". (İngilizceye çevirenin notu.)

açısından, *"oluş halinde"* olana açık bütün ortak düşüncede bir krizi kışkırtmıştı ve kışkırtmaya devam etti. Sorunun çözümü hem basit hem de çok zordu. Bir karar çokluk tarafından nasıl oluşturulur? Maddecilikte, bu siyasal sorun "ortak ismin" yapılandırılmasına götüren maddi ve nesnel bir *dispozitif*in basit biçimde öznel eşdeğeri değildir. Kesinlikle değildir: Buradaki ilişkiyi biri, bizi gözetleyen küçük bir meleğin, bir "beyin epifizi"nin önüne koymak çok kolay olurdu... Hayır, *Alma Venus*, *Kairòs*'a müdahale ettiği zaman, ortak istenç, ortak akıldan daha fazla bir şeydir; ortak karar, ortak isimden daha fazla bir şeydir; ortak olay, aşkın olan herhangi bir şeyden daha fazla bir şeydir. Böyle olmasaydı, kendimizi, Hobbes, Rousseau ve Hegel'le birlikte, sayısız idealist karmaşanın ve genelin "egemenlik"in kâğıt parası içinde çarpıtılmasının, onun aşkın geçerliliğinin, "genel istenç"in hararetli savunucuları haline getirirdik: Onlar kendilerini burada bir kez daha aşılmaz sınırlar olarak sunarlar; burjuva İktidar kavramının fetişleri! Hayır, burada sahnelenen, kalabalığın içinden Bir'inin ya da bir başka kadimin (Straussçu) yeniden mezardan çıkarılması değildir; ne de, iddia edildiği gibi, modern ideolojinin yeniden icat edilmesi ve "temsil"in mucizevi biçimde kılık değiştirmesidir. Bu oyun aslında iğrençtir (ve insanların çoğunluğu ve kesinlikle benim okurlarım, aslında bunu anlarlar). Aksine, buradaki tartışma formasyonu, genelin oluşumunu açar. İktidar'ın şimdiki koşulları içinde ister istemez şansa bağlı ve vahşi, ama daima zamanın okuna açık, karşı konulamaz biçimde açık olan oluşum daima varlığın kıyısında yenilendi. Burada (üçüncü ders grubu, "*Multitudo*"daki tahminim budur) ontolojik yol gene siyasal yolla birleşir: Çünkü bu karar verici çokluk "modernite" içinde komünizm macerasına girişen ve şimdiki halde "postmodernite içinde" kendisini "exodus" halinde ifade eden çoklukla, *oluş halinde* olan bütün komünizmin "hayaletimsi" figürüyle güçlü bir benzerliğe sahiptir.

Modernden postmoderne çok şey değişti. İlk planda, üretim ilişkileri değişti; çünkü emek gücü başkalaştı. İkinci planda, sosyalist hasımları ve rakipleri karşısında zafer kazanan kapitalist rejim kendisini totaliter ve kesinlikle vahşi hale getirdi. Bunun sebebiyse şu-

dur: O artık sadece fabrikalar aracılığıyla üretmez, toplumun tamamını kendi zenginleşmesi için çalıştırır; artık sadece işçileri sömürmez, bütün yurttaşları sömürür; ödemez, toplumun komutasını ve düzenini başkalarının ödemesini sağlar. Kapitalizm hayatın tamamını kuşatmıştır; onun üretimi biyopolitiktir; üretimde, İktidar onun alabildiğine uzanan "üstyapı"sıdır ve tepeden tırnağa toplumun tamamında yeniden üretilir. (Foucault'nun terminolojisiyle söylemek gerekirse)[6] Toplumsal örgütlenmenin "disiplinci sistemi" "denetim sistemi"yle yer değiştirmiştir. Üreticinin (işçi ya da proletarya, entelektüel ya da maddi emek gücü) giderek beyin denilen üretim aracını yeniden sahiplendiği bir durumda bundan başka bir yol da olamazdı. Yukarıda dediğimiz gibi: emek gücü başkalaştı... Ve bu durumda devrimci bir öznellik kendisini üreticiler çokluğu içinde nasıl biçimlendirebilir? Bu çokluk bir direniş ve başkaldırı kararını nasıl alabilir? Bir yeniden sahiplenme stratejisini nasıl geliştirebilir? Çokluk kendi yönetimini sağlama mücadelesine nasıl önderlik edebilir? Biyopolitik postmodern içinde, emek gücünün dönüşümüne ve üretken zenginleşmesine tanık olan, ama öte yandan bir bütün olarak toplumun kapitalist sömürüsüne tanık olan bu evrede bu soruları ortaya koyuyoruz. Yanıtlara gelince, kesinlikle onları bulabilmiş değilim. Ancak "*Kairòs*" ve "*Alma Venus*"ün ardından "*Multitudo*" üzerine akıl yürütürken muhtemelen umudun (ya da daha iyisi, "*Alma Venus*"teki gibi, "distopya"nın) yeniden inşası için birkaç tuğla yerleştirilmiştir.

Cezaevinden çıktığımda ("çıkmak" lafın gelişi, çünkü bu öykü asla sona ermiyor ve 1970'lerden bu yana yüzlerce yoldaş hâlâ cezaevinde ve sürgünde); arkadaşlarımla (sadece gündüzleri) ve toplumla (çünkü cezaevi yoldaşlarımı sadece geceleri görürüm) yeniden temas kurmaya başladığımda, sınırlarının farkına vardığım bu

6. Negri bu nosyonları Foucault ve Deleuze'den alır. Bkz. Deleuze'ün kısa ama keskin denemesi, "Postcript on Control Societies" ve Negri-Deleuze söyleşisi, "Control and Becoming". Her iki parça da G. Deleuze, *Negotiations*, çev. M. Joughin (New York, Columbia University Press, 1995), ss. 169-82'de bulunabilir. Disiplinci toplumlar ile denetim toplumları arasındaki ilişkiye dair bir tartışma için bkz. M. Hardt ve A. Negri, *Empire* (Cambridge MA, Harvard University Press, 2000), ss. 329-32.

el yazmasını yayımlamak istemedim. Bu "kendim için dersler"e sanki içeride geçen bir yılın sonuçsuzluğu ve hüznü damgasını vurmuş gibi geliyordu. Bu yüzden el yazmasını rafa kaldırdım... Ansızın fikrimi değiştirmeme yol açan bir şey olmasaydı orada kalacaktı: Bir savaş... Akıllı füzelerle ölüm saçan o korkunç sıradanlığıyla bu savaş da bir bakıma diğerlerine benziyordu. Balkan kinleri yoksullar arasında vahşi katliamlara, programlanmış yıkıma ve yeniden inşa çapulculuğuna yol açtı. Başka bahaneler de vardı tabii... Ancak bir başka bakımdan, diğerlerine *benzemeyen* bir savaş söz konusuydu: İnsanların, adil bir savaş, etik bir eylem, kutsal bir şiddet dedikleri tuhaf bir savaş.... Anlamadım. Buna eylemde aşkıncılık, hak savaşı denebiliyordu (ve pek çok Batılı Taliban tarafından dendi de). Zafer sarhoşu oksimoronlar.* Bunun karşısında küçük dilinizi yutardınız. Bütün bunlar nasıl olabildi, diye sordum kendi kendime. Batılı Talibanların aşkıncı zorbalığının karşısında yer alan maddeci militan da anlamadı; daha da kötüsü, siyasal tartışmanın modern "öncesi" gerileyişini ve savaşçıları adil savaş retoriğiyle endoktrine etmekte olan incelmiş batılı Afganların (özellikle Avrupalı olanların) lengüistik barbarlığını (insan hakları, düşmanı yargılamak için kurulan mahkemelerin adaleti, toprak işgalinin güzelliği ve el ele savaşmak, vb. vb.) açıklayamadı. Sonuçları bakımından zengin, modern aşkıncılığın söz dağarcığını belirlemek bakımından çok önemli olan Otuz Yıl Savaşları'na, geriye dönüp nostaljiyle baktım. Şöyle dedim: XVII. yüzyılın ideologları ne kadar da akıllıymışlar! Yeter, bu küçük metni gerçekten de yayımlamak zorundayım. İçinde yaşadığımız çağın vahşiliğini ve geri zekâlılığını açığa çıkarmak için küçük bir katkı mı? Belki. Her durumda, bu küçük maddeci metni yayımlama kararına varışım böyle oldu. Onun mücadele öncülü şudur: Bu kadar aşkıncılık yeter; onun ahlâkı, nihayetinde, şu soruya verilecek yanıta bağlıdır: Yoksul, insanlığın kaderini belirleyebilecek midir? Yani, yoksul bizi savaşa ya da kölelerin barışına ve ölüme değil; servet üreten, yaşamaktan ve sonsuz deneyimden yılmayan özgür erkeklerin ve kadınların or-

* Anlamı kuvvetlendirmek için zıt kelimelerin bir araya getirildiği deyiş tarzı. (y.h.n.)

tak hayatına götürecek olan ortak örgütlenmeyi kararlaştırabilecek midir? Yani, canlı emeğin ölü emeğin her biçimi üzerindeki zaferi gerçekleşecek midir? Maddecilik için, varlığı savunmak onu yenilemektir.

Burada yayımladığım bu küçük dersler kitabından bu sonuçları çıkarmak için, okur kuşkusuz büyük bir çaba harcamak zorunda kalacaktır. Belki birileri sonuna kadar gidecek, sonuçlar çıkaracak ve mutlu olacaktır. Eğer bu gerçekleşirse, bu metin bir rastlantıyla başlamış olmayacaktır.

Toni Negri
Roma
6 Eylül 1999

Kairòs
Başlangıç

Bundan sonra yeni bir gökle yeni bir yeryüzü gördüm.
Çünkü önceki gökle yeryüzü ortadan kalkmıştı.
Deniz de yoktu artık.

(*Vahiy* 21:1)

ORTAK İSİM

1.1✎ Şöyle denir: Kavramlan biliriz, kavramlar aracılığıyla biliriz. Ancak "kavram" sözcüğü pek çok savaş tarafından ve çok farklı yorum gelenekleri tarafından kötüye kullanılmıştır. Kavram sözcüğünün yerine "isim" sözcüğünü, yani bir şeye atfettiğimiz lengüistik bir göstergeyi; ve şeyler pek çok olduğunda ve biz onlanın ortak unsurunu temsil etme iddiasında bulunduğumuzda "ortak ismi" koyarız. Her şeyin bir ismi vardır veya bir ismi olabilir ve

şeylerden oluşan her kümenin, bir araya getirildiği ölçüde, ortak bir ismi vardır ya da ortak bir ismi olabilir.

1.2✎ İsim verdiğim her şey var olur. Ancak bu, şeyin hangi varoluş biçimine sahip olduğunu anlamaya ilişkin bir durumdur. Bizi ilgilendiren, ismin şeyi varoluşa dönüştürmesi ve ismin ve şeyin burada olmasıdır. İsimlendirme tarzım kaotik olduğu ve varoluşunu sağladığım şeyler karmaşık biçimde sıralandığı için bilgi sorunları doğar. Varlık burada benden kaçar. Örnek vermek gerekirse, sınırsız biçimde mümkün olan isimler arasında bir ismi dile getirirken, beynim bir "isim"le anılan bir şeye varoluş kazandırır; ama aynı zamanda, o bir şeyin varoluşunu sağladığım bir isim her zaman varoluş sağlamaz. Ve sınırsız biçimde mümkün olan isimler arasında ortak bir isim yaratırken, beynim bir "ortak isim"le anılan ortak bir şeye varoluş kazandırır; ama aynı zamanda, şeylerden oluşan bir kümenin ortak bir *karşılığı*nın varoluşunu sağlayan ortak bir isim her zaman varoluşu sağlamaz. O halde, ismi ve şeyi "kesinlikle buraya" yerleştirerek isme ve ortak isme bir hakikat veren, bu işlemin kesinlikle "aynı zamanda" gerçekleşmesidir.

1.3✎ İsim uzama bir işaret koyar. Bu ilk ve en basit isimlendirme deneyimidir. İlk bakışta, ortak ismin aynı zamanda uzamda gelişen bir deneyimden çıktığı görülür. Beyin şeyler dünyasını *inceler*[7] ve bu yükseklikten, ortak olarak ele alınan (ki genellikle bu şekilde ele alınır) şeyler topluluğu için ortak bir isim yaratır. Ve gene her iki durumda da, şeyin uzamda işaretlenmesi (ya da ortak bir ismi ifade etmesi) aynı zamanda şeyin (ya da ortak *karşılığın*) olayı

7. "Sorvolo" sözcüğü Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin "Survol" olarak kullandıkları sözcüğün İtalyancasıdır. Bu sözcük Graham Burchell ve Hugh Tomlinson'ın *What is Philosophy* (Londra, Verso, 1994) çevirilerinde "inceleme" [survey] olarak geçmektedir (bkz. Çevirmenlerin Girişi, ss. ix-x). Ne var ki, İngilizce çeviride yer yer "araştırma durumu" [state of survey] sözü geçer. Bu çeviri sorunludur, çünkü "inceleme"nin faal ve dinamik anlamını durağanlaştırır. Öteki Deleuze çevirileriyle tutarlı olmak için, "inceleme" sözcüğünü ya da Mark Lester'in Deleuze'ün *The Logic of Sense* çevirisindeki gibi (Londra, Athlone, 1990), "incelemek" [surveying] sözcüğünü tercih ettim. Ne var ki, "yukarıdan uçuş" ya da "üstünde uçma" sözcüklerinin "survol" ya da "sorvelo" sözcüklerinin daha doğrudan bir çevirisi olacağı akılda tutulmalıdır.

olarak gerçekleşmediyse, isme ya da ortak isme bir hakikat veremeyiz.

1.4✎ O halde sorunumuz, ismin (ya da ortak ismin) koşullarını, isimlendirilen şeyin olayının koşullarıyla aynı zamanda oluşturma sorunu olacaktır.

*

2.1✎ Aşkın bilgi teorileri geleneği içinde, bu "aynı zamanda", paradoksal olarak, zamansal bir kip gibi düşünülmez. Gelin bu paradoksun ötesine geçelim. Bu geleneğe kaynak olan zaman fikri tamamen "Parmenidesçi" bir varlık tanımına, yani ortak ismin ontolojik koşullarının uzamsal belirlenimine tâbi kılınır. İsmin ve şeyin yeterliliği analitik olarak doğrulanır: İsim (ve *a fortiori* ortak isim) şeyin ve onun özünün (yani, şeyi zamanın dışına yerleştiren özün) özdeşliğidir. Bilgi ile gerçek arasında, isim verme edimi ile isimlendirilen arasında rabıta [nexus] oluşturan önerme, özne ve yüklem özdeşliğini temel aldığında sonuç olarak doğru olacaktır. Buradaki "özdeşlik" iki şeyin uzamda üst üste binmesi anlamına gelir; biri uzam içinde aynı yerdeki ötekinin tepesine yerleştirilir. Ancak "uzamda aynı yer" yoktur. Eğer olsaydı, uzamdaki her yerin zamanın etkinliğinden çıkarılması gerekirdi.

2.2✎ 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 bir ölçü olarak sunar.

2.3✎ Zamanın dışsal bir kip olarak tanımlanması modernlerin sağduyusuyla çatışır. Klasik geleneğin aksine, modern aşkın felsefe şeyin ve ismin yeterli rabıtasına ilişkin kavrayışı ("aynı zamanda"), onu güvence altına alan ve bunu sınırsız bir diyalektik çıkarımlar süreciyle yapan kökensel ve temel bir özdeşliğe doğru iterek zamansallığın direnişini etkisiz hale getirmeye çalışır. Bu süreç sınırsız bir nedensellikle desteklenir. Ancak bu da dışsaldır: Şeyi var-

lıktan çıkarır ve tam aksine, onu sonsuzluğun içinde boğmak ister. Parmenidesçi elin başarısızlığı, bir kez daha, nedensellik asıyla sonsuz asını, modern aşkın felsefenin ceket kolundan gizlice çekip çıkarmaya çalışmasıdır.

2.4✎ Aşkın felsefenin öznelci ve fenomenolojik varyantları, zamansallığı içsel duygu deneyimi içinde iyileştirse de, onlar ancak sonsuzluğun yönünü değiştirirler. Özdeşlik, sınırsızın biçiminde, yargıyı önceleyen ve örgütleyen bir temelden hareketle kendisini hükmün kendi yollarını açtığı belirsiz bir sürecin gücüyle yansıtır.

2.5✎ Aynı perspektiften, hiçbir şey sınırsızı döngüsel olmaktan alıkoymaz. Çünkü isim ve şey özdeşliğe sınırsız bir göndermeyle ve böylece sınırsız bir analitik ilişkiler bağlantısıyla yeterli görülüyorsa, sınırsız çember figürüyle temsil edilse de hiçbir şey değişmez: Böylece totoloji sağlama bağlanmış olacaktır; ya da daha kesin olarak, güçlendirilecektir. Postmodernitede, zamanın sonunu temel alan bir hakikat teorisinin kutup gecesinde, isim ile şey arasındaki ilişkilerin döngüselliği, olayı, kesinlikle gelip geçici ve yanılsamalı hale getirir.

2.6✎ İsim ve şeyin uzamsal kipliğe eşitlenmesine, ona tâbi kılınmasına ("aynı zamanda") ilişkin her türlü düşünce her ne tarzda olursa olsun isimlendirilen şeyin olayını kavramayı başaramaz. Onu ortadan kaldırır, boşaltır ve geçersiz kılar. Klasik ve aşkın felsefe bakış açısından ve dolayısıyla analitik yargı bağlığında düşünüldüğünde, uzamsal koşullar, her durumda, aşkın olarak, olaya dışsal olarak sonlanır.

*

3.1✎ Peki "bu burada"ya ne diyeceğiz? Yeterli isimlendirme olayı, yani isimlendirme edimi ile isimlendirilen şeyin ("aynı anda") edimi arasında var olan gerçek rabıta olayı nedir? O, kesinlikle özne ve yüklemin aşkın özdeşliği değildir; ve en kesin biçimde bu aynı özdeşliğin belirsiz yansıması değildir. Hem biri hem de öteki bir baş ağrısına neden olur. Peki ama ne olup bitiyordur?

3.2✎ Gerçekçi bir ilk yaklaşımda, "bu burada" "bu burada"dır. Ancak bu ilişki de gene bir özdeşlik değil midir? Hayır, değildir. Bunu bir olay olarak algılıyorum. Peki bir olay nedir? Soruna bu ilk yaklaşımda, olayla, aynı zamanda üretildiklerinde isimlendirme ediminin ve isimlendirilen şeyin hakikatini (yeterliliğini) anlıyorum. Her ikisi de varoluş kazanır. Bu anlamda, isim ve ortak isim bir olay oluşturur.

3.3✎ Peki bu ilk gerçekçi yaklaşım bizleri bir tür totoloji mahpuslarına dönüştürmez mi? Ortak ismin oluşumunu analiz ettiğimiz zaman ve aynı zamanda, önümüzde beliren şeyin isimlendirilmesini deneyimlediğimiz zaman ortak ismin oluşumunun bizatihi somut deneyim içinde; zamansallığımızın (*kairòs*) ve şeyin zamansallığının buluştuğu ve çok somut bir varlığı varoluş haline getirdiği anda (ister isim ister ortak isim örneğinde olsun) başarıldığını anlamayı başaramazsak, evet dönüştürür. İsimde (ve *a fortiori* ortak isimde), özne ile yüklem arasındaki bu somut ilişki mutlak anlamda tekildir, yani sıradan değildir, tekrarlamalı değildir.

3.4✎ İsmin (ve ortak ismin), zamansallık içinde oluştuğunda (böylece kendisini somut bir olay olarak, isimlendirme edimi içinde bir şeyin varoluşa dönüşmesi olarak sunduğunda) maddesel özellikler kazandığını, çünkü bedenin zaman içinde yaşayan her öznenin, yani ona isim verilen an içinde var olan bir şeyin yüklemi olduğunu aşağıda göreceğiz. Spinoza "ortak nosyon"u tanımladığı zaman, Leibniz "olumsal hakikat"in mantığını inşa ettiği zaman, hakikat teorisi burada bedensel bir ilişkiler bağlamında işler.

3.5✎ Ancak bu ilk yaklaşım, bu tanımlayıcı deneyimler topluluğu doğru[8] bilgi olayını oluşturan "bu burada"nın (bu "aynı zamanda"nın) yoğunluğunu kavramak için yeterli değildir. Bu dene-

8. "*Vero*" sözcüğünün, hem "gerçek" hem de "doğru" nosyonunu içerdiği akılda tutulmalıdır. Bu iki anlam, Negri'nin değerlendirmesinde bir arada var olur. Bağlama göre birini ya da diğerini seçtim. Ancak bir anlam diğerini dışlamaz (özellikle İtalyanca "vero" sözcüğüne bu bölümde verdiğim belirleyici anlam birliğini gözden kaçırmamak önemli olduğunda). Spinoza'nın ifadesini alarak "doğru *sive* gerçek" demek ya da Spinoza'daki gibi "veya" anlamındaki "sive"nin iki terimi ayıracak yerde birleştirdiğini söylemek mümkündür. (İngilizceye çevirenin notu.)

yimler, bilginin ilk biçiminin tutarlılığına sahip olsalar da, sakindirler. Yani durağandırlar. Ortak ismin (ve "aynı zamanda" onu ortaya çıkaran sürecin) ve onun bedeninin somut ve kesinlikle tekil varlığıysa huzursuzdur.

3.6✎ Bundan sonra isim ile ortak isim arasında artık dikkatli bir ayrım yapmayacağız, zira açıktır ki, ortak isimde, gerçek bilgi olayının karakteristikleri açıklıkla ortaya çıkar ve "isim" olayının karakteristiklerini özetler.

*

4.1✎ Zaman huzursuzdur. İsim verme ve isimlendirilen şeyin olayının, yani ortak ismin oluşumunun varoluş koşulları zamansaldır. Bilgi ile varlık ve onların yeterliliği arasındaki ilişkiyi içinde kurduğumuz zamansal bağlam budur. Şimdiye kadar zamanı, bilgi ontolojisinin içine çektik, yani (zamansal) *ratio existendi* ile *ratio cognoscendi*nin rezonansa girmesini sağladık*. Ancak, zamanın bilgi süreci içinde kendini nasıl kurduğuna ve zaman ontolojisinin bilgi ontolojisine nasıl katıldığına ilişkin esas sorunla henüz yüzleşmedik.

4.2✎ Bilgi süreciyle (ortak ismin oluşum süreciyle) zamansal bir belirlenimi bütünleştirdik: "Aynı zamanda." İsmin üzerinde kurulduğu ontolojik belirlenimin bir *hic temporis* [burada, bu anda] oluşu, dolaysız deneyimle kanıtlanır. Ancak zamanın bu dolaysız deneyimi zamanın içsel farkındalığına ilişkin basit bir edim olduğu ölçüde, bilgiyi güvence altına almaz ve onu çözme riski taşır; çünkü zamanın dolaysız idraki yaban bir durumdur.

4.3✎ Deneyimin bize söylediği şey, bilginin zamansallıkla bütünleşmesine dolaysız tanık olduğu ölçüde, zamanın bir zarf ya da dışsal bir bilgi kipi olmadığı; tam aksine, ortak ismin oluşumunda bir rol oynadığıdır. Peki zaman ve onun huzursuz kipi bilgiyi nasıl bütünleştirir?

---

* (Lat.) Ratio existendi: Varoluş nedeni; Ratio cognoscendi: Bilme nedeni. (y.h.n.)

4.4✎ Zaman deneyimi bilginin tanımıyla bütünleştirildiği andan itibaren özellikle akış olarak betimlenmiştir (pozitif olarak: hayati itilim, yaratıcı bir güç; ya da negatif olarak: bir kader, bir dışlı, bir çürüme). Kendilerini zamansallığa ilişkin farkındalığın fenomenolojik biçimleri olarak sunma iddiasındaki bu ontolojik nitelendirmeler, her durumda, olayın bilgisini edinmeye izin vermeyen aşkın lekeleri kanıtlar. Ancak zaman orada, kendi yaban durumu içindedir; çünkü onun belirsizliği, onun yok olup gidişi, bu şekilde var olur; zamanın huzursuzluğu gerçek ontolojik veridir. Augustinusçu zaman tanımı ona bir eldiven gibi uyar.

4.5✎ Zamanın huzursuzluğunu *gerçeklikteki* bilginin ontolojik dokusu olarak varsaydığımızda ne olur? Bunu yapmak, varlığın zamansallığını, bilginin zamansal belirlenimlerinin ardışıklıklarını, bilinç içinde vahşi biçimde birbirini izleyen *hic temporis*'i –tutarlılık ile ona uygun düşen yavaşça yok oluşun belirsiz biçimde birbirinin yerini alması içinde – varoluşu aydınlatan kesintili akım içinde– bilgi deneyiminin seçkinci dokusu olarak almak anlamına gelir. Zamansallık ontolojisinin ontolojik huzursuzluğunu bir hakikat üretimine nasıl dönüştürmeli?

*

5.1✎ Klasik zaman kavramı içinde, *kairòs* andır; yani, anın zamanının niteliği, zamansallığın kopuş ve başlangıç anıdır. O şimdiki zaman, ancak tekil ve açık bir şimdiki zamandır. Karardaki tekili üzerinde açıldığı boşluğa gelince ifade eder *kairòs*, varlığın kendisini üzerinde açtığı, zamanın sınırındaki boşluk tarafından cezbedilen zaman kipidir ve böylece bu boşluğu doldurmaya karar verir. *Kairòs*'ta isim vermenin ve isim verilen şeyin, "aynı zamanda" varoluş kazandığı ve böylece gerçeklik içinde "bu burada" olduğu söylenebilir mi?

5.2✎ Eğer böyleyse, *kairòs*, ilk planda, zamanın kipini, *hic temporis*'i, tanımından hem akışı hem de zamanın felaketini kesinlikle dışlayan noktayı ifade edecektir. Bu ileri doğru bir adımdır. Gene

de daha iyidir: Eğer bilinç *kairòs*'u belirsiz biçimde, "eşikteki varlık" olarak, "hızanın ucundaki varlık" olarak, yani "okçunun oku kaybettiği" an olarak algılarsa, o zaman *kairòs* zamansallığın huzursuzluğu –bu deneyim için istediğimiz isim– haline gelir. Ancak bu böyleyse, o zaman *kairòs*'un okun ucuyla tanımlanan zaman noktasında eşit derecede gerçek bir ayak direme olup olmadığını; yani varlığın *oluş halindeki* zamanın boşluğuna, yani zamanın kıyısının ötesindeki maceraya yaslanma edimi olup olmadığını kendimize sorabileceğiz. Üçüncü planda, *kairòs*'un zamansallığı deneyimleyecek güç –*sempliciter*– [moderatör] olup olmadığını kendimize sorabileceğiz.

5.3✎ Ortak ismin varoluş koşullarını niteleyen ve isimlendirme ediminin ve isimlendirilen şeyin yeterliliğini bütünleyen bu "aynı zamanda"nın *kairòs* olup olmadığını kendime sorarım. O zaman kendime, ortak isim olayının, kendi huzursuz zamansallığı içinde, varlığın *kairòs* deneyiminden başka herhangi bir şeyle belirlenemeyeceğini sorarım. Bilginin zamansallığının, basitçe *kairòs* olan zamanın içinde deneyimlemenin kipinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını kendime sorarım.

5.4✎ Ve şimdiye kadar zamanın ontolojisi içinde ismin isimlendirilen şeye varoluş kazandırdığı ve şeyin kendi somutluğu ve tekilliği içinde yanıt verdiği anı aradığım dikkate alındığında, gerçek bilgi olayının, her halükârda, kesinlikle zamanın huzursuzluğunun kendisini güç olarak açığa vurduğu noktada ürettiğini söylüyorum.

5.5✎ Böylece, hipotezimi doğrulamak istersem, *kairòs*'un özellikle zaman deneyiminin huzursuz biçimde üzerine yaslandığı ucu gözlemlediği andaki güç olduğunu kanıtlamak zorunda kalacağım. Aynı zamanda, *kairòs*'un bakışlarını boşluğa diktiği anda kurucu olduğunu; *kairòs*'un kuşak anlamına geldiğini, kuşak (*gignetai*) biçiminde var olduğunu (*einai*) kanıtlamak zorunda kalacağım. Ve ancak ortak ismin farklı güçlerinden geçerek, gerçeği [*vero*] bilmenin, varlığı *kairòs*'un bakış açısından, yani kendini zamanın gerçekleştirilmesiyle *oluş halinde* olanın başlangıcı arasında bulan

anın bakış açısından seyrettiğini, ifade ettiğini ve yaşadığını kanıtlayacağım.

*

6.1✎ Her şeyden önce: *Kairòs* ismin doğrulanma anıdır. Çünkü isim kendisini *kairòs*'un tereddüdünde ifade eder ve bu kararsızlık aracılığıyla gerçek açığa çıkarılır. Leopardi'nin dediği gibi, genç adam, tereddüt anında ismi sahiplenir; ve aynı tarzda, icat eden yeniye yaklaşır; ve şair tereddüt ederek mısrayı oluşturur. Tereddüdün çözümü, onun zorunlu karanı, ismin sunulmasıdır. Bu temel bir bilgi fenomenolojisini, ancak daha az gerçek olmayan bir şeyin bakış açısından oluşturur.

6.2✎ Her hakikat teorisi, bu kesinlik çakışı çevresinde, yani *kairòs*'un, ismin sunuluşunun içinde dönmüştür. Ama aynı zamanda her hakikat teorisi, her zaman, gerçeğin işaretini bu tereddüt içindeki zamansallığın içine yerleştirmekten kaçınmıştır. Bu sadece zamanı ciddiye almayı reddetme ve hakikati zamanın ontolojisine tâbi kılmayı reddetme durumudur. (İçsel zaman bilinci fenomenolojisi *kairòs*'un tereddüdü içinde –*gerçeklikte*– ontolojiyi keşfettiği zaman, bu tereddüdün, *aletheia*'nın* "açığa çıkışı"nın önkoşulu olmasını talep eder. Ancak gerçeğin gücü geride değildir, ne de derindedir; o önde, kararsızlık riskindedir.)

6.3✎ İkinci olarak: *Kairòs* isminin doğuşu ontolojik bakış açısından nasıl kavranabilir? Şöyle: *Kairòs*'un isim verme ile isim verilen şey arasında kararsız kaldığını söylemiştik. Ancak bu hareket içinde *kairòs*'u gözlemlediğimiz zaman, onun varlığının, zamanın varlığı çökelti haline getirmeye yöneldiği bu boşluğa açıldığını görürüz. *Kairòs* neden onun içinde çökelmez? Çünkü o yeni bir varlığı ifade eder. O halde isim, burada, *kairòs* kendisini boşluğa maruz bıraktığı ve onun üzerinde karar verdiği zaman doğar. *Kairòs* aracılığıyla ismin ontolojik onaylanması, yeni bir varlığa ilişkin bir

* (Yun.) İlkçağ Yunan felsefesinde "doğruluk" ya da "hakikat" anlamında kullanılan terim: "Düşüncenin gerçekle uyuşması durumu." (y.h.n.)

karar olmaktan başka türlü anlaşılamaz. Bu anlamda, *kairòs*'ta mevcudiyet ifadedir. Ve isim ifadenin bir ürünüdür.

6.4✎ Buraya kadar gerçekten, isim ve şeyin yeterliliği olarak söz ettik. Şimdi *kairòs* içindeki "ifade"ye nasıl kesin bir işlev verebiliriz? Bu, ontolojik *kairòs* algısı bir kuşak olayı olarak yeterlilik oluşturduğu için mümkündür. Şey, varlığın kıyısında, varlığı artırmak için isim verme edimini gerektirir; aynı tarzda isim de şeye yeni bir tekil varoluş sağlar. *Kairòs* şimdi fırlatılmış oktur.

6.5✎ Bu anlamda, gerçeklik deneyimimiz uzamsallaşmış nesnenin durağan ve esrik "sezgi"siyle pek az şey yapmak zorundadır. İkincisi, ister istemez güçsüzdür çünkü böyle bir nesne yoktur. Sezgi özleri bulmaya çalışır, o bir körebe oyunudur; yakalayacağı şey daima saklıdır, her yerde olabilir; o, bilginin başıboş gezen elidir. Sadece görmek isteyen kişi, Max Weber'in dediği gibi, sinemaya gitmelidir.

6.6✎ Tam aksine, burada Spinoza'nın "ortak nosyon"unun ya da *Leibniz'in* "olumsal *hakikati*"*nin nasıl yeni* bir ışığa kavuştuğunu görürüz, çünkü burada onların bedenselliği, isim *kairòs* tarafından ifade edildiğinde, zamansal terimlerle okunabilir. Bu isimler hayatla doludur.

*

7.1✎ Hakikat teorisine bu yaklaşımda, klasik ya da modern çağda gördüğümüzün aksine uzam, zamansallığa tâbi kılınır. Uzamın zamana tâbi kılındığını söylemek, ismin (ve ortak ismin) uzamsal tutarlılığını inkâr etmek değil, daha çok onu kendi özgüllüğü içinde ve zaman kipine tâbiyet içinde tanımlamaktır. Bu nedenle ismin, zamanın kurucu karakteri içinden başka verili olamayan uzamsal bir tutarlılığa sahip olması gerekir. Başka bir deyişle: Eğer ismin hakikati varlığın şimdiki zamanın kıyısının ötesinde inşasına bağlıysa ve onun şeye yeterliliği *kuşağa* bağlıysa, bu isme verilecek belirli bir uzamsal biçimi engellemez; ismin hakikatini durağan bir yerleşim içinde değil, zamanın yeni ontolojik oluşumu

içinde tanımlayacaktır. Peki bu tam olarak ne anlama gelir? Zamansallığın varlığının uzamı, yani ismin hakikatinin yerleşimi nasıl ve nerede kavranabilir?

7.2✎ Bu gözlemler bilginin esas enstrümanı (ve operatörü) olan ortak ismin oluşumu bakımından önemlidir.

7.3✎ Gördüğümüz gibi, bir ismin hakikati onun *kairòs* içindeki ısrarından başka herhangi bir şey tarafından verili olamaz. Bu nedenle isim, deyim yerindeyse, hiçbir yere sahip değildir. Ancak bir isim söylenir, işitilir: Dilin içinde yaşar. Bu yolla tekil bir uzamsallık biçimini, lengüistik varlığın biçimini açığa vurur. Başka bir deyişle, isim kendi hakikati için dili istemez, çünkü onu zaten *kairòs*'tan istemiştir. Ancak o, dilde "yerleşecek" bir yer bulur.

7.4✎ Ancak yerleşecek bir yer daima ortak bir yerdir. Tek bir yer deneyimi olan hiçbir *kairòs* deneyimi (yani, bu bakış açısından ismin ontolojik kuşağının deneyimi) yoktur. O halde "ismin ortak yeri" ne anlama gelir? Lengüistik dediğimiz bir yerde, bir isimler topluluğunun bir araya geldiği anlamına gelir. Böylece ismin bir olay olduğu bir kez söylendiğinde, lengüistik ortak yer olaylar topluluğunun yeri olarak tanımlanacaktır. (Ancak dil ve dilin yerleştiği yer üzerine "*Alma Venus*"te çok daha fazla şey söyleyeceğiz.)

7.5✎ *Kairòs* tekillik anlamına gelir. Ancak tekillikler çokludur. Böylece, bir tekillikten önce daima bir başka tekillik vardır ve *kairòs*, deyim yerindeyse, öteki *kairòs* içinde çoğaltılır. Ve bu isim verme olaylarının hepsi birlikte, birbiriyle yüz yüze gelerek, diyalog ve belki de çatışma halinde, ortak isimleri oluştururlar. İsim, başkalıkla ilişki içinde ortaklaşır. Burada varlık kendisini *mit-Sein*, "birlikte-varlık" olarak açığa vurur.

7.6✎ Bu, isimden ortak isme doğru hareketi bir şeyin ismine ilişkin hakikatin göstergesinden şeylerin çokluğuna ilişkin ortak göstergenin oluşumuna doğru gerçekleşen hareketi mümkün kılan ontolojik önvarsayımdır. Ortak isim burada, ilk tanımda, yeni bir uzamsallığın ifadesi; ya da daha iyisi, çoklu *kairòs*'un ortak bir yurt

edinmesi olarak ortaya çıkar. Ancak bu sadece bir ilk tanımlamadır; sadece ortak ismin formel oluşum koşullarıyla ilişkilidir.

*

8.1✎ "Ortak isim"le pek çok şeyle ve dolayısıyla pek çok isimle ortak olanı ifade eden ismi anlıyorum. Ancak *kairòs*'ta isim bir olaydır: Böylece ortak ismin oluşumu bir olaylar topluluğuna katılmak zorunda kalacaktır. Bu olaylar şimdiki zaman içinde, zamanın kıyısında, yani zamansallığın kendisini *oluş halinde* olana açtığı yerde, verilidir. Ortak isim *kairòs* topluluğunun lengüistik olayıdır.

8.2✎ Ancak *kairòs* tanımı gereği *oluş halinde* olana uzanır. Ortak ismin oluşumu böylece varlığın sürdürülmesiyle, *kairòs* olayının "imgelem" dediğimiz *oluş halinde* olana açılmasıyla gerçekleştirilecektir. İmgelem fantezi değildir (aşağıda göreceğimiz gibi fantezi bir bellek kipidir). İmgelem lengüistik bir jest, dolayısıyla ortak bir jesttir; *oluş halinde* olanın üzerine, onu bilmek, onu inşa etmek, onu güçle örgütlemek için bir ağ atan jest.

8.3✎ İmgelem, *kairòs*'un kendi ifadesini tam olarak gerçekleştirmesini sağlayan güçtür. Gücün bu ifadesi bir temel değildir, ne de içeriden, derinden, uzaktan gelen bir şeydir; tam aksine o yeni varlığın yaratıcısı olarak, zamanın uçurumu üzerinde kendini tanımaya bağlıdır.

8.4✎ Spinoza bize imgelemden söz etmiştir: Onu, bilginin, tereddüt ederek, bilgi biçimlerini birbirine bağlayan ve birinden ötekine geçişi mümkün kılan gücü olarak işlevli kıldı. Sonuç olarak, Spinoza'da imgelem varlık tabakasını yeniden kompoze etmenin ontolojik işlevine sahiptir.[9] Böylelikle o, aslında aşk olan mutlak bilgi edimine götüren etik hayatın gelişimini sorunun içinden kestirir. Kant'tan Heidegger'e kadar modern felsefe, perişan bir gerileme içinde, ontolojik imgelemi, aşkın bir imgeleme, yani varlığın

9. İmgelemin kurucu doğası için bkz. A. Negri, *The Savage Anomaly*, çev. M. Hardt (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991) ve *Lenta ginestra* (Milano, Mimesis Eteropia, 2001). (İngilizceye çevirenin notu.)

inşasının zamansal izlerini işaretleyen bir şematizme tercüme etmeye çalışmıştır. Ancak aşkın olan kanalıyla imgelem, diyalektik içinde boğulmuştur (diyalektiğin pozitif ya da negatif biçiminde). Bu nedenle imgelemin içinde anlayış sentezini kazanmamızı sağlayan yolu değil, bilginin riskini ve aşkını, ismin ortak yerlerinin, *oluş halinde* olana ilişkin yaratıcı araştırmanın inşasını yeniden keşfetmek için Spinoza'ya dönmemiz gerekir. Çünkü varlık *kairòs*'tur.

8.5✎ Ortak isim bu nedenle şeylerin ortak niteliğinin ifadesi olarak ve aynı zamanda varlığın *oluş halinde* olana kurucu yansıması olarak tanımlanabilir. O bir yanda varlığın çokluğuna ilişkin bir inceleme, öte yanda –"aynı zamanda"– ortak olanı *oluş halinde* olanın içinde oluşturan güçlü bir *kairòs*'tur. *Ratio cognoscendi, oluş halinde* olana uzanan kurucu imgelem aracılığıyla *ratio fiendi** haline gelir.

8.6✎ Marx'ta, "eğilim"in inşasıyla sıkı biçimde eklemlenen "nihai soyutlama" metodolojisi, ortak ismin bu tanımıyla bağlantılıdır. Marx'ta varlığın belirlenimleri böylece, ancak bilgi aracılığıyla belirlenmiş varlık bir kez varoluşa, yani "eğilim"in gücüne açıldığında, "soyutlama"ya (bilgiye) taşınabilir. Şimdi bu derslerle güttüğüm amaç bir *praksis* felsefesi, bir *praksis* maddeciliği geliştirmektir. Bunun için şu noktalarda ısrar ediyorum: Maddeciliğin ontolojik dokusu olarak zamansallık boyutu; varlığın olumlayıcı gücü; ve var olmanın öznelleştirilmesi (ancak bunların uzun uzadıya ele alınmayacağı akılda tutulmalıdır). *Kairòs* tarafından içselleştirilen ortak isim kavramı, Marx'ın felsefe tasarımının içinde zaten bulunabilir; ve imgelemin ritimleri aracılığıyla (*ratio cognoscendi* ve *ratio fiendi*yle bağlantısında gördüğümüz) *ratio agendi*'ye** daha ileri düzeyde geçişi araştırmaya yönelişimiz tam da Marx'a yapılan bu gönderme aracılığıyla olacaktır. Zira imgelem her zaman etiktir.

*

* (Lat.) Oluş nedeni. (y.h.n.)
** (Lat.) Eyleme nedeni. (y.h.n.)

9.1✎ Klasik filologlara göre *kairòs*, zamansallığın boşluğa açılışını gösterdikten sonra, onun biçimini *telos*la ilişki içinde belirler. Ancak *kairòs/telos* ilişkisi dikkat çekici, "*ototeleolojik*"tir, çünkü *kairòs* kendisini kendi *telos*unda içermekten başkasını yapamaz. Dolayısıyla tanımlamanın uzantısı şudur: Klasik düşüncede *kairòs*, *poiesis* ve *techné*'nin*, eylemin bilinçli sonuçlarını zamanın içinde bütünleştirerek, *praksis*'i oluşturduğu noktadır. Başka bir deyişle, *kairòs* ortak isme pratik kesinlik verir.

9.2✎ *La Grandeur de Marx*[10] döneminde, Gilles Deleuze ortak nosyondan (bu noktada komünizmden) *episteme* topluluğunu ontolojik bir genele tercüme etme imkânı olarak söz ediyordu. Ortak isim bir topluluğun inşasındaki olayları birleştiren teleolojik izdir (anın teleolojisi, olayın *telos*u): Böylece o kendisini iktidar olarak ifade eden ve kendisini *oluş halindeki* gerçeklik olarak imgeleyen olayların ontolojik bileşimidir.

9.3✎ Karşımızda duran bu iki göndermeyle (Marx'a ve Deleuze'a) kendimizi, *kairòs*'un gücünün tam deneyimine girmiş durumda buluruz. *Kairòs*, kendisini varlığın boşluğuna açtığı andaki zamansallığın ve bu açılışı yenilik olarak kavramanın tamlığını gözlemleme gücüdür. Ortak isim tamlıktan boşluğa geçişe (*kairòs*) yerleştirilir: O ortak ve imgesel üretim edimidir. Böylece ortak isim, sadece isim verme edimiyle isim verilen şeyi birbirine bağlayan an içinde tekil varlığın göstergesi değildir; ne de tek başına zamanın kıyısında *inceleme* yaparken çokluğun aranmasıdır. Varlığın

* (Yun.) *Poiesis*: İlkçağ Yunan felsefesinde "üretme", "meydana getirme" ya da "yaratma" anlamında kullanılan terim, içsel değil de dışsal bir ereğe odaklanmış davranış biçimi. Aristoteles *poiesis*'i zanaatin, el sanatlarının ayırıcı bir özelliği olarak ele alır. *Poiesis*'te yetkinliğe ulaşmak *tekhne*'yi (sanat) sonuna dek götürmekten geçer. Aristoteles'te *poiesis* (yaratıcı üretim) aynı zamanda praksis (eylem) ile karşıtlık oluşturur. *Tekhne*: El becerisi gerektiren bir işi ustalıkla yapmak, ortaya yeni bir şey çıkarmak. İlkçağ Yunan felsefesinde biricik ereği üretmek ya da yaratmak olan "sanat" için kullanılmıştır. (y.h.n.)

10. Antonio Negri bir konuşmamız sırasında bana *La Grandeur de Marx* başlığının, hakkında pek çok öykünün anlatıldığı efsanevi bir metin tasarlayarak, Marx üzerine kolektif tartışma ve düşünce dönemini ifade etmesi gerektiğini, tamamlanmış ya da tamamlanmamış, yok olmuş ya da asla başlanmamış gerçek bir metne gönderme olarak görülmemesi gerektiğini açıkladı. (İngilizceye çevirenin notu.)

üretim gücünün içinde yerleşen ortak isim aynı zamanda kuşağın *telos*unun inşasıdır. *Praksis* dediğimiz şey, bu üretim, yani bu kuşaktır.

9.4✎ *Kairòs*'un gücü, tamlıktan boşluğa geçiş ve zamanın kıyısında varlığın üretimi olarak, artık *praksis*in arka perdesi, daha iyisi, şemadır, eklemlenmedir. *Ratio agendi, ratio cognoscendi* tarafından üretilir ve tersi de doğrudur, ancak şu koşulla: Kendini olayın içinde açımlaması gerekir. Gerçek, kendini ancak *kairòs* anı denebilecek zaman içinde tanıyarak *praksis*in içinde bir varoluş yananlamı keşfeder.

9.5✎ *Kairòs* yeni varlığı üretmek için kendisini boşaltan İsa'dır, ifadeyle artırılan zamansallıktır, ortak ismin *praksisi*dir.

9.6✎ Dünyayı yorumlarken aynı zamanda onu dönüştürmek de mümkündür. Burada *episteme* ve etik bir kez daha yeniden bileşir. Çünkü *kairòs*, Aristoteles'in dediği gibi, "zamanın erdemidir."

ÖLÇÜLEMEZ OLAN

1.1✎ *Kairòs*'un bir ok fırlattığını ve bu okun yörüngesinin ters çevrilemeyecek biçimde verili olduğunu (yani zamanın okun ucuyla izlendiğini) herkes kabul eder denebilir. Ancak aşkın felsefe, ortak ismin de zamanın okunu izlediğini inkâr eder. Tam aksine, bu bizim tam da iddia ettiğimiz şeydir. Peki zaman, ontolojik güç olarak bir oksa, ortak isim onunla nasıl eklemlenir? İsim verme ediminin zamanın okunun yönüyle uyum içinde ve onun ters çevrilmezliğiyle ilişki içinde isim verilen şeye denk düşmesi ne anlama gelir?

1.2✎ Önceki argümantasyon, ortak ismi *kairòs*'un ürünü olarak koyarken, ortak ismi varlığın özgül bir üretim edimi haline getiren an üzerinde ısrar etti. Ne var ki, daima yeni bir gerçekliğin üretildiği yerin zamansallığın gücünde bir tür huzursuzluğu yansıttığı unutulamaz (ki biz de sık sık bunun altını çizdik). Ortak isim bir *inceleme* ve bir araştırma ürünü olarak görüldüğü zaman (genelin bilgi

içinde oluşmasına dair analizimizde gördüğümüz gibi), o imgelemin ürünü olduğu zaman, onun üretiminin huzursuz kararsızlığı kendini hissettirmeye devam eder. Huzursuzluk yatıştırılamaz.

1.3✎ Ortak ismin yaratılmasının *kairòs* aracılığıyla sergilediği huzursuz durum, bu üretime psikolojik açıdan bakarsak daha açık biçimde ortaya çıkar. Burada, huzursuzluk kendisini bilincin anlarını birbirinden ayırmanın imkânsızlığı olarak sunar. Bundan, *kairòs* tarafından zamanın okuyla uyum içinde kırılan ve yaratıcı hale getirilen zamansallığın kendisini bir geçmiş ile bir gelecek arasındaki süre olarak sunmak istediği sonucu çıkar. Ortak isim, kendi gerçekliğini *kairòs* içinde kazanırken bile, *kairòs*-zamanın yaratıcılığını ve onun ters çevrilmez gücünü değil, *öncesi* ve *sonrasının* bir tür sürekli dokusunu doğrulamak için geri getirilir.

1.4✎ Ancak ortak isim zamanın okunun ucu olarak gösterilmemişse; o zaman (onun gücünün dokunulmamış durumda kalmasıyla); *kairòs* anını *öncesi* ve *sonrasıyla* bir tür süreklilik içinde düşünmemiz ve onu sürekliliğin huzursuz köprüsü haline getirmemiz halinde, ortak ismin tekilliğini belirlemenin hiçbir imkânı olmaz; ve ortak isimle birlikte, zaman da iktidar olarak değil akış olarak kavranacaktır, yani iktidarın okunun dışında kader olarak yeniden yapılandırılacaktır. Ancak bu tanımlama *kairòs* deneyimi tarafından çürütülür.

1.5✎ Öte yandan eğer –klasik düşüncede olduğu gibi– an zamanın tanımından çıkarılır ve sadece oluş halinin tereddüdüne (varlık ile hiçlik arasında kalışına) ilişkin gelip geçici bir sezgiyle tanımlanabilir bir olgu olarak düşünülürse, isimlendirme ediminin ve isimlendirilen şeyin eşitlenmesiyle belirlenen bütün deneyim yetersizleşecek ve etkisiz hale gelecektir.

1.6✎ Eğer ortak isme zaman okunun yönünü vermek ve onu tekilliğini kaybetmeksizin kendi ters çevrilmezliğiyle ilişki içine yerleştirmek istersek, ortak ismi bir zamansallık *praksisi* edimi olarak kavrarız. Ancak bu yolla ontoloji onu aşan huzursuzluktan kaçacak ve bilgi onu tereddütte bırakan müphemlik algısından kurtulacaktır.

2.1✎ Zamanın oku perspektifinden, yani onun tutarlılığından görülen *kairòs* ontolojik ters çevrilemezliğin yegâne gerçek [*vero*] noktasıdır. Bu böyledir çünkü *kairòs* ilerleyen güçtür [*vis*].

2.2✎ Zamanın okunun "ters çevrilebilirliği"ni denediğimizde ve düşündüğümüzde, geriye gitmek için *kairòs*'un yanından geçmemiz gerekecektir; ancak bu yapılamaz. Zenon'un argümanının yanlışlığını böylece görebiliriz, çünkü bu argüman *kairòs*'un (ilerleyen) gücünün ve sofistik akıl yürütmenin (öte yandan geriye doğru giden ve bunu yaparken *kairòs*'u bölen) ortak mevcudiyetini gerektirir; ama aynı şekilde, Eleatik argümanın, ancak anın ontolojik olarak gerçek olduğunu onayladığı ölçüde *temps-duréenin* aşkın fikrinin yıkımına bağlı olan doğru yönünü kavrayabiliriz.

2.3✎ Böylece, *kairòs*'ta isim ve isimlendirilen şey, her ikisi de zamansallığın zamanın kıyısındaki gücü tarafından ifade edilen tek ve aynı gerçeklik olarak sunulur. *Kairòs*'un ifadesi ontolojik bir güçtür. Burada kendimizi Spinoza'yla paralellik içinde buluruz. Burada varlık şeyi ve bir kalıp biçimindeki fikri (arzunun [*conatus*] birlikte ürettiği) sunar.

2.4✎ Ortak isim, bu nedenle, varlığın olumlanmasına ilişkin bir tarzdır; yani ortak isim varlığın bir gücü, yeni varlığı inşa eden bir şeydir. Örnek vermek gerekirse, ismin ve şeyin eşitliğinden ortak ismin yaratıcı ifadesine geçecek olursak, kendi yaratıcı gücünü varlığın kıyısına (başka bir deyişle, tersine çevrilemez zaman okunun ucuna) yerleştiren gerçekten kurucu bir işleme tanık oluruz.

2.5✎ Bu sürece –yani *kairòs* ifadesine– "hakikatin ontolojik *praksisi*" diyoruz. *Praksis*ten söz etmek şeyi ismin içinde ve ismi şeyin içinde inşa eden ya da bunları birbirine dönüştüren güçten (*vis*) söz etmektir.

2.6✎ Marx'ta "hakikatin *praksisi*"[11] formülü bulunur. O, *prak-*

11. "Doğrunun praksisi"yle (Marx'ın *Grundrisse*'ye 1857 *Giriş*'inden [çev. M. Nicolaus, Londra, Pelican, 1973, s. 105] alınan "pratik içinde doğru" nosyonunun yeniden formüllendirilmiş hali) Negri'nin Marx'tan aldığı *Marx Beyond Marx*'ta (çev. H. Cleaver, M. Ryan ve M. Viano, New York, Autonomedia, 1991) Negri'nin

*sis*in inşa ettiği hakikatin sabitleştirilmesine, bir direnişin belirlenmiş (ve eğilimsel) ifadesinden yola çıkılmasına bağlıdır. Doğru [*vero*] mücadelenin içinden isyan ederek yükselen varlığın olumlanması olarak ortaya çıkacaktır. Daha Marx'tan önce Machiavelli, "hakikatin *praksisi*"ni, erdemi (*virtus*) anın zamansal kavranışından çıkan siyasalın kurucusu haline getirmek için iktidar olarak düşünmüştü. Hakikatin *praksis*ini bu ikili perspektif içinde *kairòs*'ın gücünün gelişimi olarak tanımlarız.

*

3.1✎ Zamandan söz ettiğimizde en aşikâr olan, onu geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe bölmektir. Ancak *kairòs*'un zamansallığına ilişkin bakış açısından zamana baktığımız anda, geçmiş ve gelecek hiç de öyle aşikâr bir şey değildir. Ancak kesin ontolojik tutarlılık zamanın okunun ucunda olduğu için, kendisini isim ile şey arasında gömdüğü zaman (tek ve aynı olmalarına rağmen), "önce gelen" ile "sonra gelen"in tutarlılığını "geçmiş" ve "gelecek" isimlerini sözlüğümüze katmadan önce dikkatle analiz etmemiz gerekir. Belki de karşımızda bu terimlerin genel olarak kastettiği şeyden farklı bir şeyin bulunduğunu keşfedeceğiz.

3.2✎ *Kairòs*'un ve sürekli olarak zamanı açarak yeni varlığı inşa eden gücün parıltısı dışında, geçmişin "burada bitmiş [*finito*]" olan şey olduğu görülürken, geleceğin buradan itibaren "bitmemiş [*in-finito*]" olan şey olduğu görülür. Ancak geçmiş ve geleceğin bu ilk tanımı tamamen tutarsızdır. Tersine çevrilmez o muazzam varlık kütlesinin bizi bitmiş [*finito*] ya da bitmemiş [*in-finito*] şey olarak öncelediğini söylemek hiçbir anlam taşımaz. Bu ilk tanım (ve bu ilk hata) geçmişi ve geleceği zamanın okuyla uyum içinde değil, türdeş bir düzlem üzerinde düşünmeye bir tür geniş açılı eğilim sa-

---

Grundrisse okumasına rehberlik eden metodolojinin üç unsurundan haberdar oluruz. Diğer iki unsur "nihai soyutlama" ve "eğilim" unsurlarıdır. Negri "Ortak İsim" için yazdığı başlangıç yazısında bunu tartışmıştır (bl. 8.6). *" 'Pratik içinde doğru' soyutlamanın bir odaklanma noktası bulduğu ve onun tarihsel gerçeklikle ilişkisinin tamlığını elde ettiği yerde, kategorinin gelişme anıdır" (Negri, Marx Beyond Marx, s. 49.)* (İngilizceye çevirenin notu.)

yesinde direnir. Böyle yaparak, zamanın ters çevrilmezlik niteliğini ve *kairòs*'un yaratıcı gücünü kaybettiğini görmekte bir başarısızlık vardır. Bu hatalı perspektiften bakıldığında, zaman her yönde aşılabilir olan gedikleri olmayan tek bir uzama indirgenir ki, bu da zamanın okunun ters çevrilemezliğine ilişkin ortak deneyimle çelişir. Ayrıca, eleştiri yaptığımız perspektiften, *kairòs* aslında artık mevcut değildir, çünkü uzamın oluşturduğu bu zamanın içinde hiçbir yaratıcı olay keşfedilemez.

3.3✎ *Res extensa** olarak zaman kavramı içinde, her şey bütün ontolojik tutarlılığı zamandan uzaklaştıran ve böylece her tutarlılığı geçmişten ve gelecekten uzaklaştıran aşkın bir varlığın İktidarı'na dayanır. Mistik Geulincx'in Spinozacılığa karşı teorileştirdiği "cani Tanrı"yı hatırlamak gayet iyi olacaktır: Kollarının arasında iyi düzenlenmiş bir dünya yanılsamasının durduğu, her şeyin, dehşetin bile sakin biçimde zorunlu olduğu, geçmişin ve geleceğin mutlaklığın kurucu edimi içinde bütünüyle belirsiz olduğu yerde mutlak despot olarak anlaşılan Tanrı.

3.4✎ *Kairòs* bakış açısından, şimdiki halde var olan varlık ile henüz ortaya çıkmamış varlık nedir? Zamanın okunun *kairòs*'un önünde olduğu ve henüz *kairòs* olmayana, hangi isim verilir ve verilen isimler nelerdir?

*

4.1✎ Çoğu kişi, "gelecek" isminde zaten olmuş olanın özdeş tekrarını görür. Bu bakış açısından gelecek, süregiden anlamına gelir. Ve başkaları geleceği kopuşun koşullarıyla kıyaslandığında varışın koşullarını değişikliğe uğratan bir ilerleme olarak gördükleri zaman bile, geleceğin kendisinin pozitif ya da negatif –fakat sürekli– yeniden üretimi olacağı görülür (az ya da çok değişikliklerle). Öte yandan, geleceği tahmin etme girişiminde bulunan bütün biçimler bir bakıma istatistikseldir, yani onlar tekrarlamaların ve her istis-

* (Lat.) Descartes'ta, gerçekliği oluşturan iki ontolojik kategoriden biri. *Res cogitans*, yani düşünen şeylerin karşıtı olarak, "yer kaplayan şeyler" anlamında. (y.h.n.)

nanın indirgendiği (ya da ölçüldüğü) sürekliliklerin incelenmesidir. Aynısı şimdiki halde daima gerçekleşmiş olandan türeyen ilkelerin hipostazisinin sonucu olan gelecek yönelimli normatif reçetelerin (şu biçimde: "Yapman gerektiği için yapmak zorundasın") bütün biçimleri için söylenebilir. Bu nedenle, genellikle gelecek, gelecek süresidir. Zamanın huzursuzluğu uzamın sürekliliğine tâbidir.

4.2✎ Gelecek süresi olduğu ölçüde gelecek, ister katı biliminkilere ister insani ya da normatif bilimlere ait olsun teknolojilerin temelinde yatan vizyondur. Bu durumda da zamansal *a posteriori*, *a priori* uzamsal hesaplamanın normlarına indirgenir. Teknolojilerin ilerlemesi geleceğin önbiçimleniminin daima artan varsayımına çevrilir. Ancak şeylerin olma tarzı değil de olacakları tarzı öngörmek, ancak *kairòs*'un *praksisi*nden çıkıp geliştiği ve kendisini –göreceğimiz gibi– kendi aracının zamansallığı içinde oluşturduğu zaman geçerlidir.

4.3✎ Arzu geleceği kuşatır da: Buna ütopya diyoruz. Ancak o *oluş halinde* olanı belirsiz bir tarzda kuşatır. Aslında, bir yanda o geçmişin uzamsal homolojisini önerir; öte yanda onu arzunun imgesel ifadesi içinde yakalar. Ne var ki, genelde ütopya kendisini *oluş halinde* olanın ismi olarak sunamaz, çünkü (uzamsal figürün sürekliliğini tekrarlamadığı zaman bile) arzu kendisini burada uzamsal mesafe olarak (*topos* olmayan ama hâlâ yer olan) sunar.

4.4✎ Bu örneklerin hepsinde ve tek tek her birinde gözden kaçırılan, henüz varmamış olanı kuran yaratıcı anın intikal kabiliyetidir. Eleştiri yapmakta olduğumuz (ve bize en geniş çapta savunuluyormuş gibi gelen) perspektif içinde, "gelecek" mistifiye edilmiş, hatalı bir isimdir. Tam aksine, ismin ve şeyin yeterliliğinin deneyimsel ufkuna ve kendisini yeni varlık-olarak sunan –kendisini gerçekleştirirken– imgesel perspektife "*oluş halinde*" olan ismini veririz. *Oluş halinde* olana geçiş daima bir farklılık, yaratıcı bir sıçramadır. Tekrarlama ve onunla birlikte süre, *oluş halinde* olanın şimdiki deneyimi tarafından yapısızlaştırılmıştır. Ve gerçek bu yolla, *kairòs*'un oluşumu içinde yeni bir anlamda kavranır.

4.5✎ Gelmekte olan zamanı *oluş halinde* olarak ve *oluş halinde* olanı da eylem içinde ontolojik oluşum olarak tanımlayacağız; ve "*oluş halinde*" olanı da ortak ismini yeniliğin gücünün ifadesi olarak (yani *kairòs*'un *vis*'i olarak) tanımlayacağız.

4.6✎ Hayatın günlük anlamı "gelmekte olan"ın tanımını gelecek olarak değil, daha çok *oluş halindeki* olarak onaylar. Aslında hayat kendisini şimdiki zamanın serbestçe sahiplendiği mücadele içinde *oluş halinde* olana açar; ve arzu *praksis*in yaratıcı gücünü –her şeyin içinde eşit olduğu (özellikle geleceği de kapsayarak) boş ve homojen zamana karşı– algılar. Eğer hayat bu aktif *oluş halindeki* deneyimini temel almıyorsa, ona hayat denemez. Aynısı teknoloji ve bilimleri de kapsar: Bu geleceğe hükmetmek için yapılan küçük uzamsal makinelere ilişkin bir örnek değildir; tam aksine, onlar varlığın içine yerleştirilir ve *praksis* olarak ortak ismin etkisiyle kendi etkilerinin içinde değiştirilirler (*kairòs*'un *vis*'i tarafından). Bilimler ve teknolojiler *kairòs*'un araçlarıdır, onlar hayatın içinde doğar, gelişir ve zamanın kıyısında geleceği üretirler (ancak bunu sonraki derslerde tartışacağız).

*

5.1✎ Aynı şekilde, "geçmiş"ismini düşündüğüm zaman, genellikle kendimi hatalı bir uzantı olarak geçmiş zaman fikrinin önünde bulurum ve sınırlı zaman, bir ölü imgesi içinde süre olarak şişer. Bu nedenle "geçmiş"in insanların çoğunluğu için neden sadece yıkımın ve ölümün ismi olduğunu anlarım. Bunu anladığım zaman, geçmiş –aslında– *kairòs*-zamanın düşmanıdır. Aristoteles'in şu sözü söylediği zamandan itibaren: "Zaman tek başına özellikle çürümenin sebebidir, çünkü o hareketin sayısıdır ve hareket var olanı kendisinin dışına koyar," filozoflar bizi olmuş olana ilişkin hatalı biçimde düşünmeye yöneltebilmişlerdir, çünkü bu şekilde zaman çürüyerek sona ulaşan bir süre olarak varoluşu varlıktan kovan bir sayı olarak –*simpliciter*– düşünülür. Tam aksine, zamanı *kairòs*'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 *kairòs*'un ve onu oluşturan yaratıcı edimin zamansallığıdır ve sadece budur. Var olurken, şimdiki zamanın dolaysızlığı içinde "hepsi yaratılır ve hiçbir şey yok olmaz."

5.2✎ İnsanın "geçmişi" onun tarihini oluşturur. "Geçmiş" ismini bu kabulle düşündüğüm zaman, kendimi normal olarak sonuçlanmış insani olayların bir tortulaşması –düzenli ya da değil, hiçbir şeyi değiştirmez– boyunca uzanan şimdiki zamanın sürekli bir yaratılışına ilişkin hatalı bir fikir karşısında bulurum. Ancak bizden önce gerçekleşmiş olanı onu yaratan canlılığı iyileştirmeksizin –an an, nokta nokta– aşan zamanın ve onun içinde ifade edilen *kairòs*'un monadlarının tortulanması olarak düşünmek, tam da yaratıcı güç olarak deneyimlenen zamansallık deneyimimize ters düşer.

5.3✎ Erkekler ve kadınlar tarihi yaparken (tarihyazımı), geçmişi yorumlarken (yani öyle diyorlar) sahte biçimde imgelenen zamanla oyalanırlar. Bu zaman mezarlık benzeri bir düzene göre birikmiş olarak onların önüne gelir. Ancak kişinin, şimdiki zamanla aydınlatılmaması, onu yeniden yapılandırmaması ve onu şimdiki zamanın içinde canlı olarak hissetmemesi halinde kendisini önüne gelen bu varlığın içine daldırma imkânı yoktur. Başka bir deyişle, ortak tarihsel *praksis* ismi "şimdiki zamanın soykütüğü"nden, yani, *oluş halinde* olanı oluştururkenki anlam içinde "önce gelen" varlığa taşıdığı bir imgelemden başka bir şey olamaz. Kişi geçmişi yorumlamaz; onu sınavdan geçirir.

5.4✎ *Dünyayı üreten şey kairós*'un getirdiği yeniliktir, yani o, "sonra" geleni ürettiği kadar "önce" gelen varlığı da üretir. (Hayatın olmuş olan ve olacak olan her anı yaratıcı bir edimdir.) Yenilik, yani ismin yaratıcı gücü, daima tekil ve belirlidir; bu varlığın ve onun yoğunluğunun bakış açısından ele alındığında, ne ilk ne son, ne geçmiş ne de gelecek vardır. Sonuç olarak, geçmişte ve gelecekte hiçbir "oluş" yoktur, sadece olanı, henüz oluşmakta olanı isim-

lendirme edimi vardır. Hatalı "oluş" ismini kullandığımız zaman, zamansallığın, onun canlı nabız atışlarının anlamını kaybederiz: kötü bir sınırsızlık, belirlenmemişlik –önce ya da sonra– olarak dönüştürme (yani oluş) değil, farklılıkların, *kairòs*'un belirli anlarının ve onları isimlendirme yetkisinin dönüşümü.

5.5✎ O halde "önce" olan zamana "sonsuz" ismini vereceğiz. Sonsuzluk "önce" gelen zamandır. O aslında birikmiş hayatın, geri çevrilmez ve yıkılamaz bir zamansallığın gücüdür; varlık-olanın ortak ismidir. Her *kairòs* bu sonsuzluk içine yerleştirilir.

5.6✎ Söylemekte olduğumuz şey –yani *kairòs*'un sonsuza yerleştirilmesi, "önce" gelen zamanın içinde olması– *kairòs*'u geçmişe itmez, daha çok sonsuz şimdiki zamanı *kairòs*'un şimdiki zamanı durumuna getirir. *Kairòs*'un "burada"sı sonsuzluğun "burada"sından ayrılınaz; onun zamansal mesafesini ölçebilecek hiçbir düzen yoktur; ne de *kairòs*'un ve sonsuzluğun bir tür çağdaşlığını düşünmek mümkündür. Çünkü sonsuz, *kairòs*'un yerinde bir meydana geliştir, eşzamanlı bir meydana geliş.[12]

*

6.1✎ Sonsuzun ortak ismini nasıl ifade edebiliriz? Ne şekilde sonsuzun içinde oluruz? İlk planda: Bizi önceleyen yok edilemez varlığı, "muğlak" terimlerle, yani doğası bakımından ifade ettiğimizden farklıymış gibi düşünemeyiz. Sonsuz, *kairòs*-varlıktan farklı değildir: *Kairòs* farktır, ama sadece sonsuzu uzattığı, onu yaşayan zamansallığın kıyısında artırdığı ve yenilediği ölçüde. Eğer sonsuz varlık ontolojik olarak öteki idiyse, kendisini farklı bir doğanın zarfı olarak, şimdiki zamansallığın (yani ifade gücüne sahip zamansallığın) bir "taşıyıcısı" olarak ifade edecekti. Ancak bu, ol-

12. Buradaki "meydana geliş" nosyonu hem "diretme" nosyonunu (bir yerleşme kipi olarak) hem de –aynı zamanda– "tutarlılık" nosyonunu (ontolojinin gelişmekte olan pozitifliği ve tamlığı olarak anlaşılan) içerir. Böylece sonsuzluk ve *kairòs* üretici bir aktarma içinde, ikincisinin yeni varlığı daima yaratarak onun "tutarlılığı"nı üreten sonsuzluk içinde "diretmesi"yle birlikte var olur. (İngilizceye çevirenin notu.)

muş olana ilişkin algımıza, olanın soykütüğü olarak terstir. Ve biz sonsuzluk içindeyiz ve onu olanın gücü olarak algılarız.

6.2✎ İkinci planda: Bizi önceleyen yok edilemez varlık, "analojik" terimlerle, bir ilk temel, zamana ilişkin deneyimimizin bir iz taşıdığı sonsuz bir zamansal tözmüş gibi de düşünülmez. Çünkü olanla ilişkimizin bir başka şeyle ilişki olmadığını şimdiden görmüş bulunuyoruz. Ancak her ikisi de bir mantığın sonunda kendi sonuçlarından başka bir şeyi postula etmeye zorlandığı sonsuz bir ilişkiler zincirine bir tırmanış da değildir. Aksine, sonsuzu düşünmek sadece *kairòs*'u yok edilemez bir hayat kütlesinin içine; yani kendisini *kairòs*'un himayesinde gerçekleştiren ve sadece şimdiki zamanın soykütüğünün –*kairòs* aracılığıyla– gerçekleştirebildiği varlık kütlesi içine yerleştirmek anlamına gelir.

6.3✎ Ontolojik bakış açısından, varlığın analojisi (teolojik düşüncenin anahtar bir prosedürü) aşkın "diyalektik"in "zayıf" bir biçimidir. Aslında diyalektik sonsuzluk üzerinde kesintili bir tarzda (dünyanın kesintililiğini model alır) işleyerek varlığın sonsuzluk içinde (mutlak olarak) yüceltilmiş bir tutarlılıklar hiyerarşisini üretir; analojik prosedür sınırsızı ve sonsuzu sınırlıdan ve zamandan dolaysız biçimde ayırarak zamana zayıf bir tutarlılık ("zaman sonsuzluğun hareketli imgesidir") verir ve dünyaya da mutlak olana ontolojik olarak tâbi olan bir mertebe kazandırır. Bu nedenle, diyalektik ve *analogia entis** aynı düzeyde işler (analoji durağan bir diyalektiktir, diyalektik hareket halinde analojidir), ancak analoji mutlakın doymak bilmez aşkın açlığına daha zayıf yanıtlar verir. Geriye kalan durum, bu kavramların hiçbirinin mutlak üzerinde yoğunlaşmamasıyla en basit şeyi kabul edememesidir: Mutlakı arıtan sınırlı olandır ve sonsuzun gücünü soluyabilen *kairòs*'tur.

6.4✎ Sonsuz içinde olmak "üretim" halinde olmak anlamına gelir. Filozofların çoğunluğu zamanı hareketle ilişki içinde düşünmüşlerdir; ve zamanın tanımı daima oluşun tanımına ve varlığı tanımanın uzamsal kipine ilişkin ilkeyi oluşturan sınırsız fikrine bağ-

* (Lat.) Varlığın analojisi. Özellikle Thomas Aquinas'a atfedilen bu teoriye göre, yaratılmış düzen ile Tanrı arasında bir analoji vardır. (y.h.n.)

lıydı. Öte yandan deneyim, sonsuzu uzamın kipiyle uyum içinde değil, zamansallığın kipiyle uyum içinde düşünmemizi sağlar; sınırsızın temelinde değil, *kairòs*'un varlığının temelinde; "varlığı kendisinin dışına yerleştiren hareket" olarak değil, varoluşu kendi içine yerleştiren üretim olarak. Böylece, bu tutarlılık temelinde, sonsuzu üreten bir hakikat *praksisi* inşa edebiliriz.

6.5✎ *Kairòs* böylece sonsuzun içinde huzura kavuşur. Daha iyisi: *Kairòs* yaratan sonsuzdur. Bu sonsuz bizi önceler, zira varlığı yarattığımız ve güçlendirdiğimiz yer onun kıyısıdır, yani sonsuzluğu yarattığımız yer. *Kairòs*'un açıldığı yer sonsuzdur. Ve böylece biz aynı anda sonsuzluktan ve onun üretilmesinden sorumlu oluruz.

*

7.1✎ Eğer "önce" sonsuz ve "sonra" *oluş halinde* olansa, zaman –onu oluşturan okta– bu "önce" ile "sonra" arasındaki üretimin ölçülemezliğidir.

7.2✎ Ölçülemez olandan söz edildiği zaman, ne belirsizlikten ne de belirlenmemişlikten söz edilmektedir. Ortak ismin kuruluşunun kendi temelinde neden tanımlanmamış bir bilme sürecine sahip olamayacağını, çünkü isim ile şeyin yeterliliğinin bir "bu burada" ifadesiyle "aynı zamanda" sabitlendiğini görmüş bulunuyoruz. Aynı nedenden ötürü, ortak bir ismin kurulması belirsiz olamaz: *Kairòs* ifadesinin ürünü, aslında daima tekildir (*hæcceitas*).

7.3✎ Böylece aşağıdaki sorun giderek kendini dayatır: İfadenin ontolojisi (*kairòs* kendisini geleceğin sonsuz yenileme gücünü sergileyen boşluğa açtığı zaman) kendisini ölçülemezlik içinde sınırlı ve belirlenmiş üretim olarak nasıl biçimlendirebilir? Eğer varlığı her defasında ("aynı zamanda") niteleyen *kairòs*'un yaratıcı edimi yeniye doğru bir sıçramaysa ve eğer bu sıçrama ölçülemezse, tanım tartışmasız biçimde sorunsaldır. (Ne de onun sorunsal niteliği *kairòs*'un *praksisi*nin "ototeleolojik" etkinlik olarak çözümlenmesiy-

le hafifletilebilir. Bu sadece sorunun yer değiştirmesine hizmet edecektir.) O halde bu, zamansallık tarzları içinde, varlığın içinde yaratıldığı baş döndürücü *topos* ile bu üretimi kendi kendine örgütleyen *telos* arasında var olan ilişkiye dair anlayışımızı derinleştiren bir durumdur. Bu "derinleşme" ancak bu derslerin bir sonraki grubu içinde ileriye taşınabilir ve bir sonuca varabilir: "*Alma Venus*" bölümünde ortak ismin ortak biçimini oluşturan gücü ele alacak ve kavramaya çalışacağız.

7.4✎ Bu bölümün geri kalan kısmında, bu ölçülemezlik pasajı içinde ontolojik bir araştırma inşa etmenin nasıl mümkün olduğunu ya da daha doğrusu, onun önvarsayımlarının nasıl garantiye alınabileceğini anlamamız gerekiyor. Ölçülemez olanı betimleyen kişi kendisini nereye yerleştirir? Şeylerin hangi evresi ölçülemezlik tanımının rejimine denk düşer? O halde ontolojik maddecilik araştırmasının alanı nedir?

MADDECİ ALAN

1.1✎ Sorun, bilginin sözcelemelerinin [enunciation] şeylerin (ya da olayların) durumlarına denk düştüğü alanı tanımlamaktır. Bu belirlenimin sorunsal oluşu *kairòs*'un ölçülemez açılışı içinde ortak ismin kurucu ilişkisini niteleyen huzursuz tereddüt tarafından yeterince kanıtlanır. O halde, isimler, kendilerini ortak hale getirerek *oluş halinde* olanın riskine maruz bıraktıkları zaman, ortak doğruların bedeni nedir? Yani, onun tutarlılığı kendisini ne zaman *kairòs* aracılığıyla, daima yeni olan bir deneyime açar.

1.2✎ Sorun, büyük bilimsel paradigmaların krizleri ve dönüşümleri gözlemlendiği zaman, bilimsel mutasyonlar teorisi tarafından paradoksal bir tarzda konulur. Eski bir bilimsel paradigma dağıldığı ve yeni bir paradigma gün ışığına çıktığı zaman, birinci paradigmaya uygun sözcelemeler ikincisiyle ölçülemez hale gelir. Bu aşikârdır, çünkü olmuş olanla ilişkilidir. Ancak *kairòs*'un eylemi

içinde, onun temsil ettiği soykütük içinde şeylerin önceki durumu bir kez daha kavranabilir hale gelecektir. Ancak bu tarihsel bilgi sorunsalı ve onun nihai çözümü, geçmişte olan yerine, olması yakın olana bakıldığı zaman daha az açık hale gelir. Geriye değil de ileriye doğru bakıldığı zaman, olması yakın olan, varlığın önceki boyutuyla ölçülemez görünen bizatihi yeniliktir. Şeylerin "varlığın kıyısındaki eylem"le üretilen yeni durumunun yeniliği, kendini, kendi başına, önceki her sözcelemeye indirgenemez olarak açığa vurur. Yani bilgi özdoğrulanırmını, ölçülemezliğini yenileme deneyiminin içinde sergiler; ya da daha iyisi, ölçülemezliği, sonsuz ile yenilenme arasında verili olanın içinde sergiler. Ve bu da bilginin huzursuzluğuna işaret eder.

1.3✎ Mantıkçılar bize lengüistik bir terimin göndermede bulunduğu şeyi oluşturabilecek önemde hiçbir olgunun bulunmadığını söylerler. Onlar bize aynı zamanda dili ve şeyleri çevirmenin ve bu çeviriye bir belirlenim vermenin ancak "varoluşsal bir ölçücü"yle (yani, "bir şey(in)" "bir ismin" mevcut duruma, bir sözceleme rejimine, şeylerin durumuna ilişkin bir alana yeterli olduğu doğrulanarak) gerçekleştiğini de söylerler. Dolayısıyla, onun "var olduğunu" söylemek gerekir. Paradoksal olarak mantıkçıların, bu durumda, *kairòs*'un hakikatini ontoloji biçiminde kabul etmeleri gerekir. *Kairòs*'un huzursuz tereddüdünü basturmaktan uzak olan bu olgu, onu daha da açık hale getirir.

1.4✎ Ontolojik belirlenimi sadece farklı *kairòs* (*kairòs* monadları) yörüngeleri içinde düşünmeye devam etseydik, *kairòs*'un huzursuz tereddüdünü, hakikatin onun içinde belirlendiği bilinse de, *pozitif biçimde geçirme* imkânına sahip olmazdık. Zamansallığın sonsuz ile yenileme arasındaki kopuşunda olayların bütününü dikkate almak ve onu *kairòs*'un maddi alanı olarak tanımlamak zorunludur. Bu alan, tekanlamlı varlığın kendisini üretken olarak sunduğu tek "yer"dir (ama daima "zamansallığın yeri"); o, varlığın yüklemlerini formüllendirmenin onu yenilemek olduğu maddeci alandır.

1.5✎ Ortak ismi ölçülemez olanın içinde doğrulamak için, varlığın maddi olarak "bu buradadır" demeyi mümkün kılan hükme ilişkin bir gücün hep yeni oluşumunu yakalamamız gerekir. Bu, huzursuzluğu, "Pyrrhoncu* günaha daveti" ve sonuç olarak fenomenolojik bilincin tereddüdünü yok etmez, ancak ona direnmeye izin verir. Maddeci alan bu direniş alanıdır.

*

2.1✎ Varlığın üretiminin maddi alanı maddeseldir. Aslında bedeni bir öznenin zaman içindeki (ya da zaman içinde olduğunu onaylayan) yüklemi olarak tanımladık; yani o, isimlendirildiği anda var olur. Bedenlerin bütünü dünya, yani varlığın üretiminin maddi alanıdır.

2.2✎ Ne var ki, bedenlerin bütününü farklı *kairòs*'tan, *kairòs*'un monadlarından daha az huzursuz düşünmek için hiçbir neden yoktur. Kendi içinde, *kairòs*'un maddi alanının maddesel oluşumu bilginin huzursuz tereddüdünden hiçbir şey götürmez; tam aksine, onu tam olarak ölçülemez olana dönüştürür. Bu durumun (ki mantıklı bir kafa karıştırıcı olarak görülür) üstesinden gelmek için, analiz ortak ismin ifadesi olduğu ölçüde dünyanın üretim tarzına nüfuz etmek zorunda kalacaktır, ki izleyen dersler grubunda ("*Alma Venus*") yapmaya çalışacağımız şey budur. Ne var ki, *kairòs*'un bedenselliğini burada dünyanın ölçülemezliği içinde ele almaya çalışmak ve alışkanlık kazanmak bizim için önemli görünmektedir. Bu şekilde ilerlemek, kişiyi öznenin ve yüklemin beden içindeki birliğini algılamasını sağlayan maddeci çileciliği kullanmaya başlamaktır.

2.3✎ Analitik/sentetik ayrımı, çağdaş dil eleştirisinin (ve bilimsel anlayışın) darbeleri altında dümdüz yere serilir. Kavramsal olarak geçerli bir araştırma zamanla birlikte değişen bütün diğer (ampirik) doğrulamalar kadar yanılabilir. Bu nedenle bilginin maddeci

* Ünlü Yunanlı filozof Pyrrhon'un, kendi adıyla anılan okulu; eskiçağın kuşkuculuk anlayışı. (y.h.n.)

alanda kurulması, ismi ve ortak ismi zamansallığın huzursuzluğuyla uyum içinde dikkate alır. Ve eğer bu, en kesin biçimde, mutlak terimlerle düşüncenin doğru ardıllıklarının var olduğu yanılsamayı çözerse, gerçek varlığın bedensel yoğunluğunu *kairòs*'un doğrulanmasından çekip çıkarmaz. Pascal'ın "sazı" maddeci alana ve onun içinde yaşayan gerçeğe ilişkin en iyi metafordur.*

2.4✎ Pascal'ın sazı sonsuzluk rüzgârı altında eğilir, ancak kendi kırılgan varlığını kabul ettikçe, bilginin saygınlığını onaylar. Leopardi'nin çalı süpürgesi *theatrum mundi* içinde aynı karakteri yorumlayarak kararsız kalır. Ancak bu alıntılar, onları Machiavelli'nin *Prens*'inde ifade edilen ortak paradigmayla ilişkilendirmediğimiz takdirde, ilgisiz olacaktır. *Prens*'te dünyaya ve kadere direnmenin saygınlığı bir erdem [*virtus*] biçiminde ele alınır. Yani, o dünyanın kurucu gücü olarak görülür: Kişi aşkın canavarlardan kaçtığında, varlığın tutarlılığını onaylamanın onun güçlü ısrarlarını sonsuzluğun gölgesine yerleştirmekten başka hiçbir yol yoktur. Bu ve sadece budur maddecilik (kesinlikle ampirik için özür dileyen felsefeler değildir, ne de maddeyi paradoksal biçimde büyük bir aşkın "zarf" olarak kavrayanlardır). Bir başka bakış açısından Spinoza'nın ortak nosyonları ve Leibniz'in olumsal hakikatleri de bu aynı biçim değiştirmeye uğrar: Aslında, analitik ve sentetik yargı arasındaki bölünmenin üstesinden gelinmesiyle uyum içinde, onlar tekanlamlı varlığın üretken bir niteliğini önerir.

2.5✎ Maddeci alan üretkendir. Onun üretimi, eti, arzuyu, *kairòs*'un ifade ettiği ortak ismin oluşturulmasını aşar. Bizler bu üretimin içindeyiz, çünkü bedenin içinden başka bir yerde olamayız. Ama aynı zamanda kendimizi muazzam bir ifade yüklü güçle ölçüp karşılaştırırız. Adımlarımızı geri alarak şunu sorabiliriz: Bu kendimize dalışı yansıtmak için kendimizi kurucu maddi varlık içinde nereye yerleştirebiliriz? Doğrunun *praksisi* ve öznelliğin ürünü olma iddiasındaki *kairòs*'un gücüne bizi sürekli olarak geri götüren

* Pascal *Düşünceler*'de şöyle der: "İnsan bir sazdan başka şey değildir; saz doğadaki en zayıf şeydir. Ama insan düşünen bir sazdır... Bir çiğ tanesi, bir su damlası onu öldürmeye yeter... Ancak bu durumda bile insan asaletini korur, zira ölmekte olduğunu bilir; onu öldüren doğanınsa bundan haberi yoktur." (y.h.n.)

ontolojik bir araştırmayı götürerek kendini varlığın bedensel tutarlılığı içinde tanımak nasıl mümkündür? Maddeci alanda ontolojik araştırmayı yürüten kişi kendisini nereye yerleştirir?

3.1✎ Ontolojik araştırma sorunu maddeci alana yerleştirildiği zaman, açılan bazı yolların incelenemeyeceğini, çünkü bu yolların bedensel bilgi alanı ile bu alanda işleyen yansıma arasında güçlü bir ayrım önerdiğini akılda tutmak zorunludur. Bu hatalardan bazılarını aşağıda tartışacağız. Sonuç olarak, araştırmamızı maddeci alan içinde meşrulaştırmak için, bir yandan kendi özerkliği içinde dünya ile düşünsel bakımdan yüzleşmeliyiz; öte yandan da bu eylemle, düşüncenin, ona kendi biçimini veren *kairòs*'a eklediği yoğunluğu kaybetmeyeceğini garanti etmeliyiz. Gerekli olan her türlü önlemi alsak bile, bu düşünce egzersizini tamamlamak gene de zordur, çünkü maddeci bilgi alanı daima huzursuzdur. O halde, başarmak istiyorsak, sözünü ettiğimiz ve belki de alışabileceğimiz ters *çileciliğe* başvurmamız gerekir: O, kişinin başını daha yükseğe kaldırmasını, daha iyi, ama paradoksal olarak ancak maddeci alana bedensel bir gömülme aracılığıyla görmesini sağlayabilir.

3.2✎ Bu perspektiften, bir ismin *kairòs* içinde sunularak saf ve basit biçimde doğrulanmasının kişinin kendini maddeci alana üretken tarzda açan bir düşünce için gerekli koşulları oluşturmasına izin vermediği görülür. Burada bir kez daha mantıkçıların paradoksunu ele alacağım. Şöyle derler: Bir şeyin burada olduğunu doğruladığım zaman, böylece ona bir isim verdiğim zaman, eğer burada olan bu şeyden söz ediyorsam ya da buradaki bu belirli şeyi dışlayarak dünyanın geri kalan kısmından söz ediyorsam, kurmak için hiçbir yeterli ölçüte sahip değilim demektir. O halde açıktır ki, "burada"yı alanla ilişki içinde sabitlemek için (ve tersi için de), isme anlam vermek için, "burada"dan alana geçen (ve tersine de) bir yol bulmam gerekir ve bu sonuca varmak, ismin *kairòs* aracılığıyla doğrulanması deneyimi, tek başına yeterli değildir.

3.3✎ Özne felsefeleri "burada"nın anlamının belirlenimini (maddeci alanda) algılayan ve düşünen bilme edimine yerleştirir. Ancak öznenin bu epistemolojik üstünlüğü, öznenin bu ontolojik

üstünlüğü aşkın bir yanılsamanın ürünüdür ve *kairòs*'un ontolojik deneyimiyle dolaysız biçimde çelişki içindedir. Bu durum öznellik için geçerli değildir: O, tam aksine, *kairòs* tarafından üretilir ve (göreceğimiz gibi) *kairòs*'un monadlarının bağlantısına bağlıdır. Öznellik, onu inşa etme girişiminde bulunması halinde, "burada"dan maddeci alana götüren yol dışında saptanabilir değildir ve o tam da bu yol üzerinde üretilir. Böylece, öznelliğe başvurmak kişinin düşünümsel duygunun üretimini maddeci alana yerleştirebilmesini sağlayamaz.

3.4✎ *Kairòs*'un ve bedensel bilgi alanının ayrılma hattı boyunca düşünme yolunu izlemek için, bunun ölçülemez bir ayrılma durumu olduğunu bildiğimiz zaman, "sağduyu" kapasitesine uyum sağlayabilir miyiz? Sağduyu, gayet iyi bilindiği gibi, insanlar arasında en eşit biçimde dağıtılmadığı olgusu dikkate alınsa da,[13] epistemolojik araştırma için yararlı bir aracı temsil edebilir. Ancak tam da bu şekilde dağıtıldığı için, ötekine denk düşen tek bir sağduyu bulamazsınız. Dahası (Descartes'tan günümüze yüzyılların geçmesiyle) bu giderek daha az popüler hale gelen bir erdemdir: Sağduyu günümüzde popüler burjuva fikri haline gelmiştir ve aslında en çok boşluktan ve ölçülemez olandan korkar. Bunlar varlığın hakikatinin, içinde yaratıldığı koşullardır.

3.5✎ Bu nedenle, kişi düşünümü *kairòs*'un maddeci alanına yerleştirmek için daha derin kazmak zorundadır. Ancak daha derin kazmak daha ileri gitmektir. Düşünme alanının (mantıkçılar tarafından belirlenim figürlerinin paradoksal biçimde altüst edilişi aşkıncıların öznelliğinin iddialı bir tutumla benimsenmesi yüzünden, sağduyu-

13. Descartes'ın *Discourse on Method*una [Metot Üzerine Konuşma] ünlü girişine ironik bir değinme: "Sağduyu dünyada en iyi dağıtılmış şeydir: Herkes kendisine onurbol miktarda bağışlandığını düşünür; hiçbir şeyden memnun olmayanlar bile sahip oldukları sağduyudan fazlasını genellikle arzulamazlar. Muhtemelen herkes bu konuda yanılmaktadır. Bu daha çok, yargılama ve doğruyu yanlıştan ayırma gücünün –ki bu tam olarak "sağduyu" ya da "akıl" dediğimiz şeydir– bütün insanlarda doğal olarak eşit olduğunu gösterir (*The Philosophical Writings of Descartes,* Cilt 1, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, Cambridge University Press, 1985, s. 111). Ayrıca bkz. A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (Milano, Feltrinelli, 1970). (İngilizceye çevirenin notu.)

nun zayıf *aporia*larını anlamak mümkün değildir) tanımını ölçülemez olanın bedenini oluşturan sürecin içine yerleştirmek gerekir.

4.1✎ Maddeci alanda ontolojik düşünüm *kairòs* tarafından ortaya konursa ve eğer bu düşünümü taşıyan bedense, önce sonsuz ile *oluş halinde* olan arasındaki ölçülemez olanı kabul etmek gerekecektir. Aslında, ontolojik düşünümün bedensel alanı sonsuzdur ve *kairòs* tarafından belirlenen alan kesinlikle açıktır. Ancak beden, *kairòs*'un "taşıyıcı"sıysa (*Träger*) bu ilişkiyi sürdürmek onun için kolay olmayacaktır. Ancak bunun nedeni, bedenin, maddeci alanın tekilliği içinde yaşayan belirlenimin gücü olduğu sürece, ölçülemez olanı üreten gedik tarafından besleniyormuş gibi olmasıdır. Gördüğümüz gibi, yeni varlığın üretiminin anahtarı aslında ontolojik zamansallığın gediğine yerleştirilir. Beden yeni varlığı üreterek gediğe tepki gösterir. Bedenin sonsuzluğun maddeci alanına sokuluşu veri olarak alındığında, kendisini sonsuza, kendi bütünlüğü içinde sonsuz ve kendi tekil anı içinde bütünlüklü olan gediğe götürür ve kendisini bir zaman *praksisi* biçiminde –bizatihi beden olarak– test ederek onu yeniden üretir. Böylece bedensel düşünüm, ilk planda, oluş halindeki noktada, varlığın kıyısına açılarak sonsuzu harekete geçiren ontolojik bir dalıştır.

4.2✎ O halde şöyle diyebiliriz: Beden düşündüğü zaman, bir yandan, maddi alana ("önce" olan) batar ve öte yandan yeniliğe ("sonra" olan) açıktır. Önce olan sonsuzsa ve sonra olan *oluş halinde* olansa, beden sonsuzu, onu *oluş halinde* olanla temasa geçirerek yansıtır; çünkü bu ilişki ölçülemez olsa bile, hâlâ aynı zamanda, üretimdir.

4.3✎ Ortak ismin doğuşuna ilişkin analiz aracılığıyla, onu ifade ve imgeleme göre tanımlamak durumunda kalırız. Pek çok şeyde ortak olana ilişkin kurucu deneyim olarak düşünülmüş ifadeye ve güç olarak *oluş halinde* olanın üzerine onu inşa etmek için bir ağ atan jest olarak imgeleme sahibiz. Böylelikle, *kairòs*'un eylemi içinde ifade ve imgelemin birlikte varlığının altını çizmiş oluyoruz. Eğer bu güç bütünlüğünü maddeci alandaki beden üzerine bir düşünceye geri taşırsak, *kairòs*'a maddesel bir biçim veririz, ona ağır-

lık ve renk veririz, yani bedeni *kairòs*'un yeniden cisimleşmesi olarak görürüz. İfade ve imgelem bedenin unsurlarıdır, çünkü onlar ortak ismin unsurlarıdır.

4.4✎ Spinoza şöyle diyordu: "Henüz hiç kimse bedenin gücünü belirlememiştir" (*Ethics*, Bölüm III, P', Scholium).[14] Hollandalı filozof bedene fikrin gücünü atfetti ve fikir ile bedenin birlikte var olma yeteneğini ifade ve imgeleme oyununda birbiri üzerinde duran paralel çizgiler olarak doğruladı. İfade yaratıyorsa, bedene daha öteye, bilginin en yüksek düzeyine gitme gücü veren imgelemdir. Spinoza'da bedensel deneyim kendisini varlığın imgelem aracılığıyla bütünlüğü sürecini yaşarken bulur. Böylelikle, Spinoza bedenin daima pozitif olduğunu kanıtlar, çünkü o varlığın olumlayıcı gücünün biçimidir. Maddecilik varlık alanında bedenin bu önceliğine değilse neye bağlı olacaktır?

4.5✎ Spinoza'yı izleyerek, aklın ve duygunun birleştiği yerde, bir tutku ediminin tutarlılığını, (ve onun uygulandığı maddi alanı ve onun açtığı *oluş halinde* olanı) düşünüme açmayı başarabiliyoruz. Aslında, maddesel *kairòs* varlığın ve bedenlerin üretimidir; ancak o üreten beden olduğunda, bunu bütün tutkuların babası ve kendisi de bilgi olan aşkla yapar. Böylece aşk bizatihi ortak isimle üretilen akıldır ve düşünce (ki ortak ismin gücünü sağlayan ontolojik koşullara denk düşer) daima şehvet doludur.

4.6✎ Böylece beden aracılığıyla ve anın içinde kurma gücünde herhangi bir kayıp olmaksızın *kairòs* kendini maddeci alana gömer. Böylece beden aracılığıyla, ortak isim kendisini *oluş halinde* olanın üzerine bir bilgi ağı atma gücünde herhangi bir kayıp olmaksızın maddeci alanda bulur. Ve böylece, beden aracılığıyla daima zamanın kıyısına yerleştirildiği bir noktaya çıkarılan düşünüm, maddeci alanı kavrama ve onu tutkuyla aydınlatma ("*Alma Venus*"te göreceğimiz gibi) yeteneğine sahip olur.

*

14. Standart İngilizce çeviride "güç" sözcüğü yer almaz. Ancak, "hiç kimse bedenin ne yapabileceğini henüz belirlememiştir" (Curley'in çevirisi) ifadesi bedenin eylemeye "gücü"ne üstü kapalı bir gönderme içerir. (İngilizceye çevirenin notu.)

5.1✎ Ontolojik araştırmayı yürütenin kendisini nereye yerleştirdiği sorusuna, buraya kadar şu yanıtı oluşturmuş bulunuyoruz: Kendini *oluş halinde* olana açarak, ontolojik alanı besleyen ve yenileyen hükmün gücü içine. Düşünüm edimi kendisini şu şekilde sunar: O bedenseldir, tekil bir cisimleşimdir; o olan ile olacak arasında yatan ve bu nedenle düşünümün maddi alanını yaratan üretimin ölçülemezliğinden mustariptir.

5.2✎ Düşünüm edimi *praksis*tir, bedenlerin bir üretimidir. Ne var ki maddi alana bu açılış bir pragmatizm değildir; ya da daha doğrusu, o aynı zamanda "pragmatizm"dir, yani kendisini üretim içinde gerçekleştiren pratik bir duyunun yansıtılmasıyla geçmişi şimdiki zaman içinde yenileyen ve nihayet üretimi faydayla ve değeri duygulanımsallıkla donatan düşünümsel bir edimin pratiği (ve teorisi) dir. Ama o sadece pragmatizm değildir, çünkü en zengin deneyimlerinde bile (Dewey'in ve Peirce'in) o özel olarak gerçeğin *praksis*iyle yüzleşmeye, varlığın yaratıcı gücüyle yüzleşmeye cesaret edemedi. Tam aksine, bir maddeci alan tanımına ilerlemiş bulunuyoruz. Bu alan kendini zamanın okuyla uyum içinde yapılandırarak daima olmuş olanın (olaylar kütlesinin, sonsuzluğun) sükûnetini bozan ve onu *oluş halinde* olanın tehlikeli üretimine sunan ölçülemezliği açığa vurur. Maddecilik devrimcidir, çünkü "süssüz" hakikat varlık içinde bir angajmandır. Öte yandan pragmatizm, sakin ılımlılığı içinde, kendi süslerini muhafaza eder.

5.3✎ Marx sabit sermaye ile değişken sermaye arasındaki ayrımı oluşturdu. Birincisi üretimle biriken kendi gelişimi içinde muhafaza edilen maddi ve teknik unsurların birliğidir; ikincisi biriktirilmiş olanı (birikim içinde durağan olarak var olanı) yenileyen, bunu yeni bir değerlemenin temeli haline getiren canlı emektir. Ancak bu ayrım kapitalist üretim tarzıyla ilgili değildir. Daha çok, kendi sonsuzluğu içindeki maddi alanla, yani dünyayla ilgilidir. Üretim dünyayı, zamansallığın töz olduğu bir izi izleyerek inşa eder. Ölü emek, yaratının tamamlanmış zamanı, bu sürecin "önce"sinde birikmeye devam eder; "sonra" canlı emek tarafından, yani praksis aracılığıyla hakikatleri yaratan bedenlerin *kairòs*'u tarafından tem-

sil edilir. Varlığın kıyısında, canlı emek böylece dünyanın, şimdiki halde olmuş (ve sürekli bir tarzda orada) olanın ve artık yaratıcı canlı emeğin içinden çıkacak olan tarafından yenilenen gücüdür. Maddeciliğin metafiziğinin kendi merkezinin yanı sıra kendi temelini de bulduğu yer burasıdır: Kapitalist sürecin dünyayı ölü bir yaratığa dönüştürerek boyunduruk altına aldığını ve tam aksine canlı emeğin, *kairòs*, yani *oluş halinde* olanın huzursuz yaratıcısı olduğunu kabul ederek. Ve "*Multitudo*" Bölümü'nde göreceğimiz gibi, canlı emek onu ortak olarak radikal biçimde dönüştürerek ve yenileyerek dünyayı elinde tutar.

5.4✎ Böylece, maddi alanda, ontolojik araştırma bütünüyle üretici dinamiğin içindedir. Burada ne olaya ne de zamanın oku içinde yaratıcı olmayan olaya yetmeyen hiçbir isim yoktur. Yaratıcı maddeciliğin bu doğum edimi "önce" haline gelene, daha önce yaratılana, ona hayat vermek için geri döner. Düşünüm kendini gelecek bir zamana –her an inşa edilen ve sonsuzu artıran ve zenginleştiren yeni varlık– açarak olmuş olanı (ve sonsuz biçimde olanı) *inceler*. Maddeci alan aynı anda hepsidir ve düşünme (incelemeyi gerçekleştirenin bakış açısı) bizden önce birikmiş olan ile bizim tarafımızdan *oluş halinde* olan için yaratılmış olan arasındaki ölçülemezliğin açığa çıktığı yerde verilidir. Ontolojik araştırmayı yöneten, canlı emeği, yani zamansallığın yeni gücünü ifade eder.

5.5✎ Peki neden bu alanı maddeci olarak tanımlamaya bu kadar can atıyoruz? Maddecilik temelde daima uzamsallıkla büyülenmiş ve uzamın bir mahkûmu olmuş ve bu nedenle bir zaman maddeciliğinin ya da bir madde zamansallığının kurucu edimi olmakla pek az ilişkisi olmuş bir felsefe geleneği değil midir? Machiavelli'den Spinoza'ya ve Marx'a kadar modern felsefe kesinlikle yeni bir maddecilik tanımının öncüllerini oluşturdu, peki bu minöriteryan modernite hattını burada bir kez daha sunmanın faydası nedir? Ve gene yaratıcı bir maddeciliğin bu doğuşunu, bunun yanı sıra yeni bir maddecilik alanını tanımlamak, şimdilik bize sadece dünya üzerine düşünmek için bir bakış açısı –*kairòs*'un kurucu gücüyle gene de uyumlu– sağlasa bile, bizim için büyük bir önem taşır.

6.1✎ Neden maddeciliğin tarihi yoktur? Çünkü, düşünce tarihi içinde maddecilik, daima onun karşısında zafer kazanmış olan hasmı tarafından tanımlanmıştır, yani –İktidar tarihi içinde. Aşkın ve aşkıncılık bir tarihe sahiptir, çünkü onlar daima galiplerin ve dolayısıyla komuta edenlerin felsefesi olmuştur. Kaybedenlerin ne uzamı, ne geleneği vardır, ne de onlar için herhangi bir süre vardır. İktidardakilerin felsefesi daima maddeciliğin gözleri önünde bir felaketler dizisi bırakır. Gene de o maddeciliğe kendisini bir sorun olarak sunma izni vermek zorunda kalır. Aslında isyan eden, ortaya bir sorun koyar ve *kairòs* isyan edenleri sever.

6.2✎ Klasik felsefede madde "değildir". Yani Platonculuk mirasının onu tanımladığı haldedir. Modern felsefede madde fenomenal bilginin sınırı olarak tanımlanır. O, maddeden söz etmeyi sever: "Eğer olsaydı, bilinebilir olmazdı." Nihayet, postmodern düşüncede, varlığının dilde ifade edilen imkânı maddeden uzaklaştırılmıştır. O, maddeden söz etmeyi sever; "eğer bilinebilir olsaydı, aktarılabilir olmazdı." Eski maddeci sofizm böylece çarpıtılmış ve idealist metafiziğin tarihyazıcılığında geçen bir nakarata dönüştürülmüştür.

6.3✎ Ancak en aşağılık şey, maddeciliğin idealizm tarafından bizatihi maddeci alanın içinden yağmalanması ve ihlal edilmesidir. O zaman, onu ölçülemez yaratıcılık olarak yaşatma yerine, filozoflar, iktidarın iyi geometricileri olarak, maddeci alana sahip çıkmak ve onu ölçmek ve maddeyi kendi mantıklarının ritmiyle dans ettirmek için ellerinden geleni yaparlar. Bu vahşetin aşırı örneği, maddeciliğin "diyalektik maddecilik" olarak öğretildiği perişan zaman içinde yer alır.

6.4✎ Maddecilik daima yeniden ama değişik biçimde ortaya çıkar ve en hileli (akademik Engizisyon'un bakış açısından) ve en yıkıcı (Yönetim Bilimi'nin bakış açısından) biçimlerde düşünce tarihine nüfuz eder. Bu yeni diriliş içinde maddecilik, İktidar düşüncesinden sürekli olarak ayrılır: O, Machiavelli, Spinoza ve Marx'tır, mücadelelerin ortak düşüncesidir. *Kairòs* olarak maddeciliğin tarihi kendini *oluş halinde* olana açan bir şimdiki zamanın soykütüğü-

nü tanımlar, o direnişlerin ve ayaklanmaların tarihidir. *Kairòs* maddenin sertliğini bütün aşkınlığın karşısına, düşünce ve İktidar'ın bütün diyalektiklerinin karşısına yerleştirir.

6.5✎ Maddenin sertliği, sonsuz ile yeniliğin kendisini üzerine sürdüğü boşluk arasında var olan ölçülemezlik (farklılık) içinde kavranır. Madde ne bir hiç ne de bir fenomendir; ne de bir iletilmezliktir. Madde kendi sertliğini "önce" ile "sonra" arasında var olan ölçülemezliğin meydan okuyuşu içinde, zamanın kıyısında yeni varlığı yaratmak için zamansallığın varlığı kararlaştırdığı yerde keşfeder. Her kim maddeciliğin tarihini kurabilirse, *kairòs*'un her monadının içinde üretmeye karar verdiği anda var olan ölçülemezliğe ses verecektir. *Angelus Novus*'un bize sunulduğu yer burasıdır; melek, fırtınanın içinde ilerlerken, geriye değil, ileriye bakar.*

6.6✎ Maddenin sertliği *kairòs*'un kararıyla istenmeyen sonsuzun sertliğidir. Klasik ve modern maddecilik, kendilerini bu öznede ifade etme şansına sahip olduklarında, bu durağan durumu, maddenin bu sabit sermayesini vurgulayarak, maddeyi sıklıkla sadece sertlik meselesi olarak tanımlamışlardır. Şimdi bu durumla karşı karşıya kaldık, artık ilerleyebiliriz, çünkü maddenin zamansallık olduğunu ve *kairòs*'un açık sınırı üzerinde yeniden oluşabileceğimizi bilerek, varlığın sertliğini kurucu bir geçiş anına yaklaştırdık.

6.7✎ Böylece, maddenin kendisini giderek baskı altına alınamaz bir direniş, varlığın kıyısında bir isyan olarak sunan sertliği, maddeciliğe getirilen kısıtlamaya yanıt verir. Bu, *kairòs*'un maddeci alan içinde açığa çıkardığı şeydir. Başka bir deyişle, maddenin sertliği kendisini *kairòs* aracılığıyla direniş olarak açığa vurduğu ölçüde, maddeci alan radikal biçimde yenilenmiştir: Direniş, daha önce maddeciliğin sınırını oluşturan maddenin sertliğinden kendi-

* Paul Klee'nin aynı adlı tablosu kastediliyor. Resimde gözleri iri iri açılmış, kanatları gerili bir melek fırtınada sürüklenir. Bu fırtına öyle güçlüdür ki, melek geriye bakamaz, kanatlarını kapayamaz, fırtına onu kaçınılmaz olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru götürür. Aslında meleğin yüzü geçmişe dönüktür. İlerleme dediğimiz şey bu fırtınanın ta kendisidir. [Bkz. W. Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasaj'lar* içinde, çev.: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., 1992, s. 37.] (y.h. ve ç.n.)

ne bir silah yaptı. Bu mantığa göre direniş, daima varlığın pozitif olumlanmasıdır.

7.1✎ Maddeci alan ile varlığın hükmü arasında hiçbir fark yoktur, çünkü düşünümsel bakış açısı *kairòs*'un monadlarından doğar. İsmi ve ortak ismi maddi olarak destekleyen önermelerin varoluşsal niceleyeni (yani sözcelemelerin ontolojik göstergesi) böylece maddeci alanda kök salar. Kuşkusuz bu köklenme müteredditir, çünkü sadece ölçülemez olmuş olan ile olan arasında bir bağlantı yaratır ve *kairòs*'un ölçülemez monadları yeni varlığın açılışına endişeyle eğilir. Böylece maddeci alan daima ileriye yansıtılır; o, zamanın okuna bağlıdır, okun ucunda kalmaya devam eder. Zamanın üretimi, dünyanın varlığının hükmüdür, çünkü varlığın her anı ancak burada oluşur (ve/veya yenilenir, yeniden oluşturulur).

7.2✎ Her sözcelemenin (isim ve ortak isim) doğruluğu ancak pragmatik olarak kanıtlanabilir. İsimlerin (ve *a fortiori* ortak isimlerin) anlamı, *kairòs*'un varlığının hükmü (olumlaması) tarafından desteklenmezse asla belirlenmez. Bu şu anlama gelir: İsimlerin kendilerini sözcelemeler için imledikleri pek çok anlam arasında sadece *kairòs*'un bakış açısı tarafından nitelenmiş olanlar doğru olarak hesaba katılabilir. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Ancak yeni varlığı inşa etmeye erişen, olmuş olanı doğrular. Bu nedenle maddeci alanda, düşünce radikal biçimde pragmatiktir, çünkü *kairòs* doğrunun [*vero*] praksisidir.

7.3✎ *Kairòs*'un maddeci alanda düşünüme dayattığı pragmatik radikalizm düşünceyi (pragmatizmde çok sık gerçekleştiği gibi, onu fayda ilkesi üzerinde ezerek) üzmez. Tam aksine, onun *kairòs*'un monadlarının birleşmesinde [*comunanza*] yatan hakikatin aranmasında (ya da yanlışlığın kınanmasında) ilerlemesini sağlar.

7.4✎ Bilginin doğruluğunu dil aracılığıyla kanıtlamayı amaçlayan çağdaş felsefedeki lengüistik dönüşün olağanüstü önemi, kendi maddeci temelini burada kanıtlar. Çünkü dil hiçbir durumda saf bir enstrüman, sadece bir araç değil, bir alet, bir ön türeme ve hakikatin bir *praksis*idir. O yüzeyde oluşan anlamsız gürültüler değil,

daha çok *kairòs*'un monadlarının bir birleşme [*comunanza*] düzlemi, dünyanın varlığına ilişkin ortak hükmün güçlerinin maddi dokusudur. Burroughs'un dediği gibi, dil füzeleri ateşleyen bir top değil, içinde yaşadığımız ve hakikatin boşluk içindeki yörüngelerini, sayesinde oluşturduğumuz bir uzay gemisidir. Ancak bunu tam olarak daha sonra açımlayacağız.

7.5✎ Ontolojik araştırmanın bakış açısını maddeci alanda tanımlayan önceki düşüncelerden hiç de önemsiz olmayan bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Yani, zamanı sadece yok edilemez bir zamansallık hattını izleyen ok olarak (şimdiye kadar yaptığımız budur) değil, anlardan ya da *kairòs*'un monadlarından oluşan bir şebeke olarak düşündüğümüz zaman, zamanın ters çevrilemezliğini maddeci alan içinde düşünme imkânını elde edebiliriz. İkincisi, ortaya koydukları özerk ısrar içinde, her yönde gelişmeyi –var oldukları yerde– hayal edebiliriz. Sonsuzun özgürlüğünü bu şekilde düşünebiliriz. Geometricilerin ve fizikçilerin sık sık denedikleri zor egzersiz budur. Maddeyi yeniden, sonsuzluk olarak (*aporia*ları ve alternatifleriyle birlikte) düşünmek zorunda kalırız. Tıpkı kadimlerin zaman zaman ona ilişkin düşündükleri tarzda: *Alma Venus* olarak.

7.6✎ Maddeci alan sonsuz ile *oluş halinde* olan arasındaki üretimin ölçülemezliği içinde yaratılan ortak hakikatlerin alanıdır. Ve bizler de onun aktörleriyiz.

Alma Venus
Başlangıç

Judith, en büyük zulümler yaşanırken Tanrı nihayet konuşur.
(Pascal, *Pensées*)

ORTAK OLAN

1.1✎ Maddeciliğin yol gösterici ışığı maddenin sonsuzluğudur. Sonsuz, maddeci zaman deneyiminin ortak ismidir. Etik görüş noktasından, maddeciliğin yüz yüze geldiği sorun, tekilliği sonsuzluktan sorumlu tutma sorunudur. Maddeci geleneğin bu hakikatleri kendi doğrulanmalarını *kairòs* deneyiminde bulur.

2.1✎ Maddeci gelenek içinde sonsuza [eternal] atfedilebilecek şu veya bu anlamdan biri, zaman zaman, sınırsız [infinite] isminin ta kendisiyle çakışır; sanki sonsuz ile sınırsız eşanlamlıymış gibi. Peki o zaman madde sınırsız bir şey midir? Bunu ancak, eşanlamı bozarak, maddeci üretim ve sonsuzun akışı sınırsız olduğu ölçüde, sınırsızı sonsuza boyun eğdirirsek kabul edebiliriz Ancak her üretim tekil ve sınırlıdır: Sonsuzun akışı bugün daha az yarın daha çok olabilir. Bu sınırlılığa ve bu tekilliğe ancak, sonsuzun mevcudiyeti ve onun gücü onlara hükmettiği zaman "sınırsız" diyebiliriz. Sonsuz isminin dışında, sınırsız, zamansal aşkınlık fikrinden başka hiçbir şeyden oluşamaz ve aslında maddeciliğin (yani maddeci üretimin) bir niteliği olamaz.

2.2✎ Sınırsız, belirsiz bir isim olduğu, ancak sonsuza boyun eğdirilmesi halinde kavranabilir olduğu ölçüde, onu kullanmamak daha iyi olacaktır.

2.3✎ Etik deneyimin sınırsızla hiçbir alakası yoktur. Etik deneyim kendisini sonsuzun mevcudiyetinde kurar.

*

3.1✎ Aşkın felsefe sınırsızı bütün manevralarının zemini olarak varsaymış olsa da, gerçekte ona pek az dikkat sarf etmiştir. Sadece özel durumlarda giyilen bir elbise gibi, sınırsız fikri, şiir, teoloji, mistisizm ve her türlü kafası karışık akıl yürütme için yararlıdır. Aşkın felsefe gündelik giysi olarak daha çok belirsiz fikrini tercih eder. Belirsiz nedir? O ölçülebilir bir sınırsız fikridir. Ancak sonsuz, sonsuz madde, ölçülebilir değildir, o ölçülemezdir. Böyledir, çünkü sonsuz daima *oluş halinde* olanla karşı karşıya gelir ve bu ilişki bizatihi ölçülemezdir. Bu nedenle belirsizlik bir yanılsamadır. Ancak o, aşkınlık içkinliğin ölçüsü olarak ortaya konulduğunda etkin bir yanılsama haline gelir. Bu durumda yanılsama aşkın mistifikasyon haline gelir: O, şimdiki zamanı sonsuza değil sınırsıza tâbi kılmak ve böylece tekili, bir ölçüye tâbi kılmak için sürekli olarak tekrarlanan girişimdir.

3.2✎ Maddecilikte etik deneyim daima ölçülemez olanla ve sonsuzun *oluş halinde* olana açılmasıyla karşı karşıya gelir.

*

4.1✎ Maddenin sonsuzluğu kendisini zamansal yoğunluk olarak, yenilikçi mevcudiyet olarak açığa vurur; ve sonsuz zamanın tam şimdiki zamanı tekilliktir. "Tekil" ve "sonsuz" birbirinin yerine kullanılabilen terimlerdir; onların ilişkisi totolojiktir. Olmuş olan her şey sonsuzdur; o şimdi ve burada sonsuzdur. Sonsuz tekil şimdiki zamandır.

4.2✎ Maddecilikte etik deneyim şimdiki zamanın sorumluluğudur.

*

5.1✎ *Kairòs* kendini bize indirgenemez tekillik olarak sunar. Bununla birlikte, sonsuzun üretimi içinde, *kairòs*'un monadlarının kendilerini birbirine bağladığını ve kendilerini ortak bir isme dönüştürmeye yönlendiren ortak olaylar haline geldiğini gördük. Bu şu demektir: Ortak olanın içine gömülürüz, çünkü *kairòs* kendilerini zamanın oku tarafından gösterilen boşluğa maruz bırakan, böylece *oluş halinde* olanı inşa eden, birlikte dokunmuş ve bağlantılanmış monadların ince bir tozudur. Bu nedenle, tekil olan ortağın deneyimidir.

5.2✎ Bu ortak, öze ya da önceden düşünülmüş herhangi bir nosyona indirgenemezdir. Kişi bunu sadece ekleme olarak anlamadıkça, önvarsayılı hiçbir *das Gemeinste*, Kant'ın deyişiyle "en ortak" hiçbir önvarsayılı unsur yoktur. (Colli'ye göre, "ortak"ın, *Xunòs*'un, birincil anlamı tam olarak, maddeci geleneğin bize Herakleitos aracılığıyla kuşaktan kuşağa devrettiği "eklenmiş olan"a denk düşer.) *Kairòs*'un monadları, ürettikleri ve yeniden ürettikleri hayatın içinde ortaktırlar, kendilerini sonsuzun şu anki kıyısının kıyısına açarlar: Ortağı yaratan ölçülemez olan *oluş halindeki*dir.

5.3✎ Ortak, tekilliğin sonsuzun üretiminde varsaydığı biçimdir. Dünyanın (İnsan'ın ve onun *Umwelt*'inin) üretimi tekilliği oluşturan unsurları daha ortak hale getirir. Bu nedenle ortağın deneyimi teleolojik bir sürecin işaretidir. Peki teleolojiye ne demeli?

*

6.1✎ "Teleoloji" ortağa uyan isim olduğu ölçüde maddeciliğe uyan isimdir. Maddeci teleoloji, içinden çıktığı ve/veya yöneldiği hiçbir nihai sebep tanımaz. Tam aksine, o maddenin sonsuzluğunun, yani dünyanın ufkunun aksiyomatik bir nitelendirme olmaksızın ilerici biçimde kendisini oluşturduğu biçimdir. "Kendisini oluşturur": Yani şimdiki zaman, tekil ortak figürler aracılığıyla kendini biçimlendirir, kurar ve yeniler. "İlerici biçimde": Zamansallığın okuyla belirlenen zamanın yönüyle uyum içinde. Zaman ilerler. Zaman içinde gerileme, zamana değil, insani zaman etkinliğine (zamanın sabitlenmesi, onun anlarının, belleğinin birikimi) bağlıdır. Sonuç olarak, hayatın tekil ufku giderek varlığın zaman içindeki ortak biçimidir. O ortağın aktüelliği içinde gerçekleştirilen zamanın tamamıdır.

6.2✎ Etik, zamanın okunun yönünü kestirerek, ortağı teleolojik olarak yerleştirir, yani maddenin gittikçe ortak olduğunu düşünür.

*

7.1✎ Maddecilik teleolojik bir ilerlemeyi kendi ortak tanımı içinde izlediği zaman, metafizik geleneğin önerdiği yönün tam aksi yönünde ilerler. Platon ve Aristoleteles'in metafiziğinde, Hegelciliğin nihai tecessümleri aracılığıyla ortaya çıkan etkilerde, teleoloji ilerici değildir. Aslında o, varlığı *arché*[15] tarafından önceden

15. *Arché* kavramının felsefi söyleme Platon ve Aristoteles'le birlikte girdiği görülür. Yunancada hem temel, hem ilke hem de başlangıç anlamına gelir. Ancak, "daha eski olan *başlangıç* anlamıyla *hâkimiyet* anlamını özel olarak birleştiren kişi Aristoteles'tir." (R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy* (Indiana, Indiana University Press, 1990), s. 97). (İngilizceye çevirenin notu.)

oluşturulan bir hiyerarşi içinde eyleme geçirmek için teleoloji içinde işleyen bir *arché*'yi öngerektirir. Metafizik gelenek içinde teleolojik kurgunun en açık kanıtı aynı anda hem "başlamak" hem de "komuta etmek" anlamına gelen *archein*'dir. Böylelikle teleoloji, ilkeyi komutaya tâbi kılan ve böylelikle gelişmeden önceki sınırı ve üretimden önceki düzeni tanımlayan teorik praksis haline gelir. Klasik metafizik geleneği kendi olumlanmasını modern aşkıncılık prosedürlerinde bulur. Hegelci *Geist** Platoncu-Aristotelesçi flütün ritmiyle dans eden bir travestidir; ve her travestinin orijinalin karikatürü oluşu gibi, burada da orijinal olan Devlet, yani ortağın gelişiminin karşısına çıkan en açık ve şiddetli sınırdır.

7.2✎ Maddecilikte etik kendisini ortağın sınırsız üretimine yerleştirir.

*

8.1✎ Maddecilikte *telos* ortak varoluşun ürünüdür. O halde o önceden oluşturulmuş bir değer değil, sonsuzun sürekli olarak ilerici üretimidir; tıpkı bir erkek çocuğun yetişkin bir adam haline gelmesi; hayat kendi akışını tamamladıktan sonra, doğumu izleyen ölüm gibi. Aynı şekilde, yetişkin gençten daha büyük bir değeri temsil etmez, tıpkı ölümün hayatın değerinin inkârı olmaması gibi. Tam aksine, hepsi sonsuzdur. Benim. İşte bu kadar: Bu ve sadece bu sonsuzun *Dasein***'idir.

8.2✎ İnsanın hareketini ve onun üretimini üreten ortak, *Umwelt*, bir değer değil, bir kaderdir. "Kader" sözcüğü her şeyin önbelirleniminin yanı sıra talihin körlüğünden de ayrılmalıdır; o daha çok ortağın kurucu perspektifinden yeniden tanımlanmalıdır. İnsan'ın türsel çokluk olarak düşünülen eylemlerinin bütününe "kader" diyeceğiz. Bu çokluk için hiçbir şey İnsan'ın sürekli olarak değiştirdiği ve onlar değiştirdiği ölçüde ortağın varoluşunu etkileyen çevresel koşullar dışında önvarsayılı değildir. Etik bakış açısından

* (Alm.) Tin.
** (Alm.) Varlık.

"kader" kendisini maddi olarak oluşturduğu ölçüde "İnsan"ın ortak ismidir.

8.3✎ "*Centaur*"un (doğayla kaynaşmış İnsan) kaderinden İnsan, "makine-insan"ın (kendi varlığını yapay biçimde geliştirerek üretim içinde yüce bir nitelik kazanan İnsan) kaderinin oluşumu aracılığıyla "insan-insan"ın (*praksis* aracılığıyla oluşturulan İnsan) kaderine ulaşır. İkinci, üçüncü, n'inci doğalar... Bu çağların her birinde ortak, ilerici biçimde farklı biçimleri varsayar. Ancak bu farklılık, ne metafiziksel ne aksiyolojik ne tarihsici ne de eskatolojiktir. "*Centaur*-Varlık", "insan-insan varlık" ve "makine-insan varlık" hayattan ölüme zaman içindeki ilerleme kadar ilericidir.

*

9.1✎ Demokritos'tan Epikuros'a, Lucretius'tan Giordano Bruno'ya, Spinoza'dan Nietzsche'ye, Leopardi'den Deleuze'e, Hölderlin'den Dino Campana'ya kadar, hayat ile ölüm arasında ortağın bu üretimi, sonsuzluğun bir göstergesi olarak düşünüldü. Bir kez daha, bu gösterge aksiyolojik değildi; tam aksine, zaman içinde üretimin ontolojik yoğunluğunu açığa vurur. Eğer zamanın üretimin aktüalitesine dayattığı yön giderek ortak oluyorsa bu, tekillik deneyiminin şonsuzluk konusunda her zaman daha güçlü bir kavrayışa sahip olduğu anlamına gelir. Sonsuzluk üretimin aktüelliğiyle ödüllendirilir ve ortak, zamanı sonsuzluk olarak açığa vurduğu ölçüde zaman konusunda hüküm verir.

9.2✎ Dünya pratik-süreduran bir arka perde değil, bir etkinlikler bağlamı, bir *kairòs* dokusudur. Her anla birlikte dünya kendi bütünlüğü içinde, ortağın bir genişleme hareketi içinde yeniden yaratılır. Bu bağlamda, kendi kaderselliği içinde insan *praksisi* zaten oluşturulmuş olarak temsil edilemez; daha çok o, oluşturduğudur, yani o daima ortak bir bağlam oluşturur.

9.3✎ Bu harekette, ortak kendisini ne kadar yapılandırırsa, dünya da o kadar ölçülemez hale gelir.

9.4✎ Eğer maddecilikte etik deneyim sonsuza kadar ölçülemez olanla karşılaşırsa, o zaman direniş "ölçü dışı" eylemdir ve kurucu güç "ölçü ötesi" eylemdir.

*

10.1✎ Maddeci geleneğin teleolojisinde, sonsuzluk ile varoluş arasındaki ilişki, daima kâfi ve yeterli bir tarzda açıklanmıştır. Ne var ki maddecilik, sonsuzluğun karşısına yenileme zamanını çıkardığı zaman; yani varlığın kıyısında sonsuz *oluş halinde* olanla karşılaştığı zaman, maddecilik *aporia*lara düşer.

10.2✎ Maddeciliğin deneyimlediği kriz etik alanında yüzeye çıkar. Şimdiki zamanda, sonsuz şimdiki zaman içindeki tekil eylemin ölçülemezliğiyle karşılaşır ve onu içeremediği görülür. Ama onu gerçekten de içermeli midir?

10.3✎ Az önce söylenenden hareketle, açıktır ki, "şimdiki zamanda" konuştuğumuz zaman, "şimdiki zaman"ı kastederiz. Böylelikle, metafizik "aktüalite"nin belirsizliği çözülür ve anlam *gerçeklik içindeki* ortak isme verilidir. "*Gerçeklik içinde*." Çünkü ortak isim burada, şimdi, aynı anda, hem ismin hem de olayın zamanı içinde var olur. Ve bu ispat edildiği için itiraz kabul etmezdir.

*

11.1✎ Klasik maddecilikte yenileme teması hem merkezi hem çözümlenmemiştir. Demokritos'tan Epikuros'a kadar, dünyanın atomcu kuruluşu sonsuzluğa massolmuştur. Özgürlüğe gelince, kozmos metaforu açısından bakıldığında o, hayatın modası geçmiş rehberidir. Bu yatay uçuş sırasında, özgürlük tüketilir ve yenileme kavranamaz olur. Sadece Lucretius'ta özgürlük, atomculuğun fiziksel bütünü içinde özerk biçimde eylemek, yani sonsuzun içinde bir yırtık oluşturmak için bu anlamsız metaforu bozmaya çalışır. Bununla birlikte Lucretius kendi *clinamen*'ini sadece sinsice, bir fısıltı halinde, dünyanın yenilenmesini sağlayan; kişinin tekili ve onun-

la birlikte özgürlüğün anlamını kavramasına izin veren görülmez sapmadan gelen yırtığın şiddetini gidermeye çalışıyormuş gibi yerleştirir. Atom yağmuru miniskül –ama gene de– uçsuz bucaksız bir parıltıyla aşılır: Şiir onun tarafından yüceltilir, felsefe rezil edilir, sorun ortaya konulur. Modernite bu sorunu çözülmemiş olarak devralacaktır.

*

12.1✎ Sorun ancak Spinoza'yla birlikte dönüştürülmüştür. Spinoza'yla birlikte maddeciliğin ontolojisine *clinamen*'le dokunulmaz, daha ziyade o, arzuyla kuşatılır ve yeniden kurulur. Dünyanın oluşumunun ritmi, kendini tanrısal olarak oluşturmak için dünyanın içinde açılan canlı bir güç tarafından –bir biçimler karmaşası içinde– sürdürülür. Özgürlük kendini bu gelişmenin içinde yapılandırır ve kendi sürekliliğini, fiziksel bir *conatus*'tan insani bir *cupiditas*'a tanrısal bir *amor* üzerinde açan bir *vis viva*'nın, canlı bir gücün, mutlak üreticiiçerimi içinde yorumlar*. İnsani dünyayı yorumlamadan ve kendini tanrısal dünyanın içinde yüceltmeden önce, etik bizatihi fiziksel dünyayı oluşturur. Sonsuzluk mevcudiyet olarak yaşatılır ve ortak ontolojinin gelişimi içinde kendi bütünlüğünde iade edilir. Bedenlerin bileşimi ortaktır; *cupiditas*'ın nesnesi ortaktır; tanrısal biçim ortaktır. Ortak, tutkunun, hem dünyayı hem tanrısallığı ajite eden ve oluşturan gücün görüş noktasından düşünülmüş ontolojidir.

*

13.1✎ Sorun, klasik maddecilikten Spinozacı maddeciliğe döndüğünde güçlü bir yer değiştirmeye uğrar. Yenileme sorunu artık hayatın gidişatında bir sapma olarak düşünülmez; o artık sonsuzlu-

* (Lat.) Conatus: Bir bedende doğal olarak bulunan kendini geliştirme eğilimi, girişim; çaba.
Cupiditas: Tutkulu arzu.
Amor: Sevgi, aşk.
Vis viva: Canlı güç, enerji. (y.h.n.)

ğun ufkuna yerleştirilir. Mutlak içkinlik hayatın dinamizmidir ve hayata kendi gücünü verir. Tekillik varlık denizinin içinde biçim kazanmaya başlar ya da dilerseniz, kendini maddeci teleolojinin kapsamlı dinamiği içinde açığa vurur, diyelim. Peki bu *yer değiştirme* ne kadar radikaldir, sorunu çözmeye yeterli midir? Bir arzu fiziği sonsuzluğa özgürlük biçimi ihsan etmeye yeterli midir? Maddeciliğin *aporia*larını ve ortağın krizini bertaraf etmek için dünyayı yenilemenin kesintisizliğiyle damgalamak yeterli midir? Spinoza'nın çileciliği, içkinliği maddeci söylemin uygun düzlemi olarak dayatan ve bu sayede hayatın gücünün onun içinde kurulduğu güçlü bir emri akla getirir. Böylelikle ortak olumlanır. Bunu söylemiş olsa da, buna rağmen kişi, Spinoza'nın çileciliğinin onun gelişiminin tam bir değerlendirmesini sağlama yeteneğinde olmadığını eklemek zorunda kalır. Çünkü o bir sonsuz mutluluk imgesi oluşturur. Bu imge kendini arzunun üretiminden ayırarak sonsuz mutluluk nosyonuna, onu sahiplenmeksizin değinir. Lucretius'un atomcu kargaşası içinde *clinamen*'le görmüş olduğumuz gibi, Spinoza'da monolitik maddeci metafizik çerçeveyle onu bir fizik, bir etik ve bir teleolojiye bölerek koptma girişiminde bulunan ontolojik deneyimin sürekliliği içinde bir dizi görülmez niteliksel sıçramaya tanık oluruz. Ancak geleneksel maddeciliğin zorunluluğunun acımasız kavrayışı içinde, bu değişim, tamamen anlamsız olmasa da gene de çok tedbirlidir. Böylece bir kez daha yaratıcı bir duyu, ortağın ilerlemesine yani sonsuzun ve yenilemenin birliğine adanamaz. Çünkü sorun şudur: Ortağı açık sonuç değil, dünyanın yapılandırılması/yeniden yapılandırılmasının aktif anahtarı haline getirerek özgürlüğü sonsuzlukla aynı tarzda üretmek. Ayrıca, aksiyolojik bir unsur bu içkinlik felsefelerine sinsice tekrar tekrar sokulur. Klasik ve idealist teleoloji kendi sonsuzluk fikirleriyle birlikte, maddeci işlemin radikalliğine karşı kendi aşkın zehirlerini püskürtürler. Böylece sonsuz hâlâ değerin "dışsal" bir belirlenimiyle kırılır.

*

14.1✎ Modernitede, yani insan-insan'ın doğuşuyla birlikte, aksiyolojik aşkınlık kendini maddeci teleolojilerin en güçlüsüne bile hissettirmeden yerleşti. Bu ortağın ontolojilerinin ilerlemesinin zamanla verili olduğu koşullarla açıklanabilir. Deneyim ile ortak arasındaki ilişki aslında üzerine yerleştirildiği alanda, yani *praksis* alanında çelişkiliydi. Eğer girişim aşkınlığı geriye, deneyimin içine taşımakta idiyse, bu indirgeme (devrimci, yani açık tarzda sunulan) –gene de– sınırsızın (daima çilecilik *praksis*ini niteler) sürdürülemez ağırlığıyla sınırlı ve böylece hâlâ aşkın idi. İçkinliğin dokusu bu nedenle ortağın hipostazisi aracılığı olmaksızın ortak haline gelemezdi. Felsefe ortağı istedi, ancak tam da bu arzudan ötürü, onu aşkın hale getirdi. Böylece ortağın deneyimi ile maddeciliğin teleolojik gerilimi arasında bir aralık ya da daha kötüsü bir muhalefet oluşturuldu.

14.2✎ *Aporia* bu gerilim içinde yaratıldı; metafizik geleneğin modernite içinde, toplumsal ve siyasal felsefenin yüreğinde bireycilik ve Devlet düşüncesi biçiminde yeniden yerleştirdiği bir dengesizlik. Ancak bireysel sadece tekilin bir *aporia*sıdır ve Devlet ortağın bir mistifikasyonudur.

*

15.1✎ Postmodernitede, yani 1960'ların devrimci olaylarıyla başlayan ve halen içinde yaşadığımız şu çağda, modernitenin etik ve çileci yanılsamasının bir sonuca vardığı görülür; ve bununla birlikte aşkınlığın ve komutanın son derece metafizik olan bir çılgınlığa vardığı. Ortak, artık kendi tanımının tamlığı içinde görülebilir.

*

16.1✎ Varlığın nitelikleri artık tamamen ortak hale gelmiştir. Deneyim bizi bunun açık kanıtıyla donatır: çünkü ortak varlık "lengüistik varlık", "öznelliğin üretimi olarak varlık" ve "biyopolitik varlık" şeklindeki üç belirlenim altında görünür. Bu üç belirlenim

birbirine mutlak olarak eşittir; dolayısıyla bunları art arda tartışacak olmamın tek sebebi, onları uygun bir şekilde serimlemek istememdir.

16.2✎ Dil ortaktır. İnsan ile doğa ve insan ile insan arasındaki ilişkideki araç bütünüyle dönüştürülür. Artık doğayı dönüştürme (ve *centaur*'u ehlileştirme) ya da kendimizi tarihsel dünya (insan-insan'ın çileciliğini mükemmelleştirerek) ile ilişki içine yerleştirmek için gerekli araçlara ihtiyaç duymayız; bize sadece dil gerekir. Araç dildir. Daha doğrusu, araç, ortak bir enstrüman olduğu ölçüde beyindir. Aracı beyne içkin hale getirmek, temeli metafizik yanılsamadan ayırır. Yegâne araç dil olduğu zaman, kişi artık bir araçtan tam olarak söz edemez; çünkü o zamana kadar failden başka bir şey olmuş olan araç, birbirine eklenmiş olan (birikirken kendi üretim gücünü çoğaltmış olan) bir protezler setine neden olur. Onların gücü ortaktır. Dil ancak ortak içinde ve ortaktan doğar, gelişir. Ortak aracılığıyla üretilmeyen hiçbir şey üretilmez. Bütün metalar hizmetler haline gelmiştir, bütün hizmetler ilişkiler haline gelmiştir, bütün ilişkiler beyinler haline gelmiştir ve bütün beyinler ortağın parçasını oluştururlar. Dil artık sadece bir ifade biçimi değildir; insanın ve onun ortamının üretiminin yegâne biçimidir. Dil böylece ortak varlığın varlık tarzıdır.

16.3✎ Ortak, üretimdir ve ürettiği her şey ortakla ilişkili olmalıdır. Ancak üretim lengüistik bir eylemler çokluğundan, kendilerini varlığın kıyısında sergiledikleri için yeni varlığı ortak isim içinde oluşturan *kairòs*'un monadlarından yapılmıştır. Öznelliğin üretimi bu tekil yenilemeler şebekesine anlam verir. Çünkü öznellik deneyimi varlığın dil olup olmadığını kabul etmeye bağlıdır, lengüistik üretim dilin üretken gücünden yani üretim gücünün üretiminden başka bir şey olamaz. Ancak üretim gücünün ortak eylemler şebekesinden ve tam kendilerini boşluğa savurdukları anda *kairòs*'un monadlarının ilişkilerinden çıkıp yayılıyorsa, üretimin yerinden çıkarıldığı bir ana denk düşen bir an daima vardır: Bu öznelliktir. Öznellik, kendisi de, öznellikten başka bir şey olamayan bir üretim gücünün üretiminden sorumlu varsayılır. Bu nedenle öznellik var-

lığın yenilenmesini teke indirgeyen lengüistik eylemleri bir araya getirir. O üretim hareketini durdurmaz, ancak onun ilerlemesini yavaşlatarak, onu üretici güç olarak saptar. Bu akıl yürütme, öznelliğin ortak deneyimlerin, yani lengüistik ürünlerin failini saptayan, daha doğrusu isimlendiren ortak bir üretici gücün yerinden çıkarılmasından başka bir şey olmadığını söylememizi sağlar. Bundan da, öznelliğin dil olarak tanımladığımız bir "dışsal"dan önce yerleştirilmiş içsel bir şey olmadığı; tam aksine, onun, dil gibi, ortak varlığın bir başka tarzından ibaret olduğu sonucu çıkar. Öznelliğin, yani ihtiyaçların, etkilerin, arzunun, eylemin, *techné*'nin üretimi dil aracılığıyla gerçekleşir; daha doğrusu o hâlâ dilin öznellik oluşuyla aynı tarzda öznelliktir. Üretim ilişkilerinin bu yoğunluğu daima hareket halindedir ve bu ortak hareket sonsuzdur, ama daima sonsuzu yenileyen öznelliklerin içinde kaydedilir.

16.4✎ Hayatı ortak hale getirmek ortak varlığın üçüncü tarzını oluşturur. Bu şimdiye kadar söylenmiş olanın sonucundan ya da, dilerseniz, totolojisinden başka bir şey değildir. Ortak varlık totolojiktir. Ne var ki, o güçlü olduğu ölçüde garip bir totolojidir ve dil ile öznelliğin üretiminin, ortağın tarzları oldukları ölçüde, lengüistik edimlerin ve hayatın üretiminin çokluğunu birlikte yeniden kompoze ettiğini bize gösterir. Bu rekompozisyon (yani bir başka perspektiften görülen üretim totolojisi) *polis*'tir (başka bir deyişle siyasaldır). Ancak ortak varlık siyasalı bu türden yoğunlukla kuşatırsa, onu lengüistik edimlerin ve öznelliğin üretimlerinin bir çokluğuna ilişkin ortak isim olarak yeniden tanımlar. Ancak hayat ve *siyaset*, aşkın *modernite* anlayışının disiplinci teknolojileri tarafından ayrılan o eski fetişler, burada birbirinden ayrılamaz hale gelir. Artık siyasal alanlar yoktur; tıpkı şimdiki halde, bir çokluk olarak ortak ismin varlığının üretimi içinde rekompoze edilmeyen doğa ya da üretim alanlarının da artık var olmayışı gibi. Bu nedenle, siyasal kendisini dilden ve öznelliğin üretiminden ayırabilen bir varlık tarzı olarak ifade eder. Ve dünya bu bütündür; o biyopolitiktir.

16.5✎ "İnsan-makine"nin kaderi bu koşullar altında ortaya çıkar. İnsanın ortak isim altında bir araya toplanan çokluk olarak üre-

tilmesi doğal ve tarihsel *Umwelt*'in üretiminden ayırt edilemez hale gelir. *Polis* bu durumda bir *arché* değil, biyopolitik bir üretimdir. Dünya lengüistiğin ve öznel protezin teleolojisiyle kuşatılır. "Makine" dediğimiz şey budur: Yani, insanın kendi doğasına bağlı kalan ürünlerin [artifacts] tamamen maddi üretimiyle meydana getirdiği dünyanın üretimi, dediğimiz şey: Biyopolitik ürünler. Sonsuzluk şimdiki halde makinesel güçle geliştirilir. Ortak kendini bir makine olarak, biyopolitik bir makine olarak örgütler.

16.6✎ Bu şekilde, maddeciliğin ve ondan çıkan ortağın krizinin geleneksel *aporia*larının üstesinden gelmiş olduk mu? Bazı bakımlardan, evet. Bununla birlikte, daha sonra, ortağa ilk fenomenolojik yaklaşım tamamlandıktan sonra, *aporia*lara ve krize geri dönmek ve şimdiye kadar süreçlerin maddiliğine nadiren değinmiş olan kanıtı bir kez daha ele almak zorunda kalacağız. Şimdiki halde, üretim iletişimse, doğanın ve ürünlerin dünyasının öznelliğin üretimiyle bütünüyle yeniden ilişkili olması gerektiğini ve öznelliğin üretimi biyopolitik içinde oluşturduğunu akılda tutmak yeterlidir.

*

17.1✎ Bu maddi varlık tarzları aracılığıyla maddi ufkun kendini ortak bir ufuk biçiminde ilerici bir tarzda oluşturduğunu artık gözlemleyebiliriz. Bu sürecin *telos*'u bizatihi ortağın oluşum hareketine hiçbir şekilde dışsal değildir; ne de kendini gerçekleştirirken önceden kavranmış bir şeyin gücüdür; o sadece maddi bir eylemin ortak ismidir. Eğer zaman maddi varlığın gereksiz bir boyutu olsaydı, bu *telos* gerçekleştirilemezdi. Ancak bu zorunlu olduğuna göre, eylemin asıl kesinliğinin zaman içinde gerçekleştirilmesi zorunludur. Gerçekleştirilen ve bu nedenle canlı kurucu gücün kendi ortak ifadesinin formel biçimde yerine getirilmesine ulaşan olguyu doğrularız.

17.2✎ Ortağın bu ilerleyişinden hareketle, kritik bir dönüm noktasına, sonsuzluğun ve yenilemenin birleştirildiği bir noktaya (maddeci düşüncenin daha erken biçimlerinde asla kazanılmamış

olan) varmış olup olmadığımızı kendimize sorduk ve aslında bu birleşmenin formel koşullarıyla karşı karşıya olduğumuzu teslim ettik. Ancak ortağın ifadesinin formel koşulları, gerçek haline gelmek için, etik ve siyasal alanda sınanmalıdır; yani, onlar varlığın sonsuz ucunda doğrulanmalıdır.

*

18.1✎ Bir kez daha 1968 sonrası düşüncenin, yani postmodern düşüncenin çeşitli biçimlerinde ifade edilen haliyle, ortak maddeci *telos*'un koşulları sorunsalına geri dönelim. Bunlar etik ve siyasal alanda konulan sorulara cevap verirler mi?

18.2✎ İletişimi varlığın özel ufku olarak alan postmodern filozoflar ortağın gerçekliğini ilan ederler. Bununla birlikte, onların iddiasını pozitif olarak almak zordur. Çünkü onlar tamamlanmış bir teleolojiyi önvarsayarlar, başka bir şeyi değil. Onlar kendi araştırmalarını mevcut varlığın kıyısında durdururlar, daha ileri gitmezler. Sonuç, ontolojik olanın tükenmesi, tarihin sonu ve her şeyi yiyen bir sergileme totolojisidir. Eğer ortak bu koşullara boyun eğerse, kendini ortağın sonu olarak sunacaktır.

18.3✎ Bazı postmodern yazarlar oluşmakta olan modelin kıyılarında bir çıkış ararlar. Ancak kıyı bilinç eşiğine ait bir aşkınlık, neredeyse bir aşkınlık olan bir içkinlik, maddeci gerçekçiliğin mistisizme boyun eğmesi gereken yerde belirsiz bir yerleşimdir. Bazıları bu kıyıyı bıkmadan usanmadan incelerler (Derrida); diğerleri olumsuzun nihayet ele geçirilen bir güç toplama örneğiymiş gibi onda saplanıp kalırlar (Agamben). Ortağa ilişkin bu düşünce, ötekini bekleme endişesi içinde (Levinas'taki gibi) mistisizmle sonuçlanır.

18.4✎ Son olarak, bu tamamlanmış teleolojiyi tekil gücün bin yaylasına yansıtarak aşma çabası gösteren düşünürler vardır: Dünyasallığın fiziksel ve ruhsal gerilimlerinin serbest kaldığı yer burasıdır. Ancak bu yaklaşım yenilemeye ve sonsuzun soykütüksel bir ritme göre eklemlenmesine izin verse de, ortağı var olmayan bir

çevre biçiminde sunar. Varlığın kıyısı kırılır ve süre tekrar ortaya çıkma fırsatı bulur (Deleuze ve Guattari).

18.5✎ Böylece, maddeci teleolojinin figürlerinin her biri ortağın postmodern deneyiminin çok canlı zenginliğini yorumlar, ama onlar her nasılsa onun tarafından hapsedilmiş olmaya devam ederler. Böylelikle maddenin sonsuzluğu teleoloji tarafından aşılır, ancak yenilemenin görünebilirliği ve bizatihi etik ve siyasal bakış açıları tasfiye edilir. Böylece bir Demokritosçuluk ya da bir Epikurosçuluğun görkemine dönmüş oluyoruz.

*

19.1✎ Burada, çevresinde maddenin sonsuzluğu teorilerinin, yenileme teorileriyle çatıştığı (yani onların yenilemeyi aporetikleştirdiği) "aporetik" unsuru kavrarız. Bu unsur dünyanın ölçülemezliğidir. Maddecilik daima dünyanın ölçülemezliğine ilişkin bir teori olmuşsa da, maddeci deneyim daima ölçülemezlik boyutunu karşılamakta başarısız kalmıştır. Maddeciliğin yenilenmesi böylece, yenileme aracılığıyla sonsuzun ölçülemezliğe açıldığı kabulünü kapsamalıdır.

19.2✎ Peki ortağa ne demeli? O aynı zamanda, ölçülemez çıkış olarak anlaşılması koşuluyla, giderek ortak haline gelir. Sadece sonsuzun ölçülemezliği ortağı oluşturur ve ortağın oluşumuna doğru ilerlemeyi sağlar. Ölçülemezlik orada, maddeci teleolojinin her tekil şimdiki zamanda açıldığı eşiğin ötesindedir.

19.3✎ Etik deneyim bir kurtuluştur; çünkü o, yaratıcı bir iletişim, ortak öznelliğin bir ürünü ve *oluş halinde* olanın ölçülmezliği içinde biyopolitik zamansallığın oluşumudur.

*

20.1✎ Dünyanın ölçülemezliği içinde, yenileme ve sonsuz, aşkla ifade edilir. Sonsuzu ve yenilemeyi ortağın teleolojisine sunulan tekil eşiklerin çokluğu içinde bir araya getiren aşktır.

20.2✎ Böylece sonsuzun neden sınırsızla aynı olmadığı açık hale gelir. Aslında, aşk sınırsız değil sonsuzdur, ölçü değil ölçülemezliktir, bireysel değil tekildir, evrensel değil ortaktır, zamansallığın tözü değil bizatihi zamanın okudur.

20.3✎ *Alma Venus*: Maddeci söylemin başladığı yer orasıdır, orada yeniden ele alınması gerekir.

YOKSULLUK

1.1✎ Ne var ki, ortağın fenomenolojisine giden yolumuzun üzerinde aşk deneyiminden önce gelen bir başka deneyim, şimdiki zaman içinde köklenen ve ölçülemezliğe maruz bırakılan bir başka deneyim vardır: Bu yoksulluk deneyimidir. Şimdi bu deneyim üzerinde düşünmeliyiz.

1.2✎ Ölçülemezliğe en çok maruz kalanlar yoksullardır. Yoksul kişi, karşımızda belirdiğinde, varlığın kıyısında hiçbir alternatif olmaksızın çıplaktır. Bununla birlikte, bedenin yoksul durumunun, muhtaç biyopolitik durumun, ruhun arzulu yaratılışının deneyimiyle birlikte yoksulluğu tanımlayan sefalet, cehalet ve hastalık –ki hep birlikte bir boyun eğme hali oluştururlar– zamanın kurucusu olan okun artan bir güçle fırlatıldığı bir nokta oluşturur.

1.3✎ Peki bu, üstün bir değerlemenin ayrıcalığına mutlak çıplaklık vermeyi amaçlayan negatif diyalektiğin karakteristiği olan kolay bir söylem oyunu değil midir? Tam aksine, kendisini varlığın kıyısında bulan ve *oluş halinde* olana anlam kazandıran özel gücü temsil eden (maddeciliğin bakış açısından kavranan) bir öznellik üzerinde ısrar ederek, diyalektikle her türlü bağı bir süre önce kesmemiş olsaydık, kuşkusuz böyle olurdu. O halde yoksul kişi acının oluşturduğu biri değildir, *gerçekte* biyopolitik öznedir. O varoluşsal bir ürperme değildir (ya da bir acılı diyalektik farklılaşma): O varlığın gücünün çıplak sonsuzluğudur.

1.4✎ Yoksul değilseniz, felsefe yapamazsınız. Çünkü yoksulluk biyopolitik sorunun mutlak bir tarzda konulduğu yerde bir ölçülemezlik yeridir. Bedenin kendi çıplaklığı içinde varlığın kıyısında yenilemenin deneyimine kapalı olduğu; dilin ortağın zorla kabulü tarafından melezleştirmeye açıldığı yer burasıdır; özetle burada, sonsuz ile *oluş halinde* olma arasında ölçülemez olan biyopolitik kendi tanımını bulur. Böylece hümanist düşüncede felsefi sorgulamanın temelini cehaletin oluşturduğu yerde, biyopolitiğin içinde bu zemini oluşturan yoksulluktur. Hümanistlerin "öğrenilmiş cehalet"ine bizi şu dünyada şaşkına çeviren "güçlü yoksulluk" denk düşer.

*

2.1✎ Çıplak olan ve ölçülemezliğe maruz kalan yoksul, üretimin postmodern *aporia*sını dağıtır ve ortağın maddeci teleolojisine anlam verir. Yoksulluk boşluk içinde dönemeyeceği için, ancak ileriye gidebilir ve ileriye gitmek ortak olarak ileriye gitmek anlamına gelir. Yoksulluktan başlamasaydık, hiçbir şekilde başlamazdık; yani, bu durumda, varlığın üretimi gerçekleşebilir ya da gerçekleşemez, çünkü onu sürdüren ve hareket sağlayan güç zorunlu olmayacaktır. Aslında, hiçbir teleolojik süreç, yoksulluk tarafından yerleştirilmediği takdirde, verili olmazdı (ve ne de ortağın bir teleolojisi olurdu); çünkü yoksulluk zamanın üretiminin ölçülmez okunu (*kairòs*'un biyopolitik bir olay haline geldiği) birbiri ardı sıra harekete geçirir. O halde, yoksulluğun gücü verili değilse kişi maddi varlığın bir teleolojisine de sahip olmayacak ve bu nedenle bizatihi sonsuz varlık da üretilmeyecektir.

2.2✎ Gördüğümüz gibi, eğer ortak isim çokluğun olayı ise, bu durumda ortak, çokluğun ürünüdür. Ama ancak yoksulluk kendisini ortak varlığın teleolojik süreci içinde çokluğun başlangıcının *topos*'u (yeri ve motoru) olarak ifade ettiği zaman, ortağın bütün (postmodern) totolojileri çözülür. Böylelikle yoksulun çokluğunun ortak "yaptıkları" ister istemez sonsuzun ölçülemezliğini ortaya

koyar ve ortağın mührü haline gelerek bu sonsuzluğu damgalar. "Yoksul ortağın ortağıdır" dediğimiz zaman kastettiğimiz budur.

2.3✎ İnsanın ortak ismini daima temsil eden, –ebediyen bir *quantite signata* olan [isimlendirilen nicelik]– zenginlik değil yoksulluktur. İsa'dan Aziz Francis'e, Anabaptistlerden *Sans-culotte*'lardan, komünistlerden üçüncü dünya militanlarına kadar, muhtaç, aptal, mutsuz olanlar (yani sömürülen, dışlanan, ezilenler) sonsuzun göstergesi altında var olanlardır. Onların direnişi ve onların mücadeleleri sonsuzu *oluş halinde* olanın ölçülemezliğine açmıştır. Teleoloji ve maddeciliğin etiği daima adı "yoksulluk" olan bu çıplak ve güçlü toplulukla ilişkili olmuştur.

2.4✎ Dünyaya gelen kişi çıplak ve yoksul bir varlıktır. Üretme [generation] ortağın olayıdır.

*

3.1✎ Tam aksine, yoksulluk aşkın aksiyoloji tarafından dışlanır (ve aynı tarzda, siyasalın tarihinden men edilir). Yoksulun ismi zenginliğin belirlenimleriyle, yani hiyerarşi ve sınırın önvarsayımıyla tanımlanır.

3.2✎ Klasik uygarlıklarda ve felsefelerde, yoksul kişi köledir. Dolayısıyla, insanın *centaur* olduğu yerde, köle yük hayvanı, insan türünden dışlanmış bir "yarı-hayvan"dır. Platon ve Aristoteles felsefelerinin en derinlerde yatan hakikati, yoksulun bu dışlanmışlığında kölenin önvarsayılı doğa hiyerarşisi içinde yerleştirildiği yerde bulunmaktadır. Ontolojik *archein* [başlangıç; ilk ilke; köken] köleliği hayatın zorunlu akılsallığı içinde önbelirler ve düzenler. Ortağın teleolojisi köleyi insan doğasından ve dolayısıyla ortaktan sürmek için en temel düzeyinde kırılır. Ancak o insana yaklaştırılabilen, insan doğurabilen ve ortağı yeniden üretmesi gereken bir hayvandır: Köle gene de *centaur*'un (soylu aileler [*gens*] aracılığıyla, biyolojik kalıtsallık [*eugenia*] hiyerarşisi aracılığıyla, kenti inşa eden insanın) daha alt düzeyinde yer alan bir hayvandır. Ortağı ye-

niden üreten köle ondan zor yoluyla dışlanır; doğanın hiyerarşisi bu dışlamanın ontolojik meşruluğunu sağlar.

3.3✎ Modernite düşüncesi yoksulluğu sömürü olarak kavrar. İnsan-insan topluluğu üretkendir: Böylece o zeminler hiyerarşisinin yeniden yerleştirilmesini gerektiren üretimle ilişki içindedir. Yeni bir boyun eğdirme biçimi "insan" kavramının bu içkin hale gelişine eşlik eder: Sömürü insan tarafından üretilen "ikinci doğa"[16] içinde insanın köleleşmesidir. Ancak ortak ne kadar şiddetlendirilirse, yoğunluğu ötekinin üretici hizmetine koşulacak olan iki unsurdan birinin giderek küçülmesi o kadar şiddetli görünür. Ortağın teleolojisi, en büyük etkinliğini göstermeye başladığı zaman kesintiye uğrar. İnsan-insan komünü insanın insan tarafından ortak sömürülmesi haline gelir.

3.4✎ Modernitede, formel ortak fikri onun gerçek dağılışına temel olarak hizmet eder; ve İnsan Hakları dünyası, yoksulun üretici kullanımı ve siyasal boyun eğişiyle hem ilan edilir hem de paramparça edilir.

3.5✎ Köleye doğal bir ölçü dayatılır; proleteryaya iş sömürüsünün bir ölçüsü dayatılır: Yoksul tarafından sonsuz pratiğinin ölçülemezliğine karşı her yerdeki ölçü; ortağa karşı bir hiyerarşi; yaratıcılığın mantığına karşı servetin mantığı dayatılır. Başka bir deyişle: Sefalet ona dayatılan iş aracılığıyla sömürüyü harekete geçirmek zorundadır; cehalet anlayış kurallarına tâbi kılınmalıdır; üzüntü insanın ölümlü olduğunu ortaya koymalıdır. İktisadi, hümanist, ahlâki ve dini; bunlar, aşkın olanın yoksulluğa dayattığı ölçülerdir.

3.6✎ Yoksulluk kavramı, yoksul, hayatta kalmak için zaten ölü-

16. Negri, Giacomo Leopardi üzerine yazdığı kitap olan *Lenta ginestra*'da "ikinci doğa" sorunsalını geliştirir. Burada, Georg Lucás'ın Hegel okuyuşunu izleyen Negri, "ikinci doğa" dünyasının bir şeyi gene de özel olarak temsil eden yanılsamalar seti, gerçek bir yanılsama olduğunu iddia eder. "İkinci doğa" bir mistifikasyondur, ancak yıkıcı bir mistifikasyon (o ilk doğayı yıktı ve artık onu bulmayız); etkin bir mistifikasyon (onun içinde yaşarız ve "ikinci doğa" aracılığıyla yaşayarak onu yeniden üretiriz") (agy., s. 57, n. 9 –benim çevirim). Ayrıca bkz. Negri, *The Savage Anomaly*. (İngilizceye çevirenin notu.)

mün üstesinden geldiğine göre, ölüm kavramını dışlar. Yoksul ölümü kendi ardına koymuştur: Ortak bu gerçekleşimle yüceltilir.

*

4.1✎ Yoksul ortağı ürettikçe, yoksulun ortaktan aşkın dışlanması da o denli şiddetli olur. *Centaur* çağından insan-insan çağına doğru bu şiddet proletaryanın kölelikten özgürleşmesiyle aynı çizgide artar. Sömürülen proletarya (yani modernitenin yoksulu) üretime sokuldukça ve onun tarafından belirlendikçe, tüketim içinde (kölenin aksine) özümlenir ve şiddet ne kadar artarsa o kadar acı çekmek zorunda kalır.

4.2✎ Bu durumda yoksulu şiddetin ürünü olarak tanımlayabilir miyiz? Sadece şiddetle tanımlanan çıplak bir yaratık. Hayır, çünkü bu tanım şiddetin ortak "içinde" yaşlandığı olgusunu gözden kaçırır. Ve ortağı yaratan sömürülen proletaryadır. Sömürünün ve İktidar'ın temelinde yatan yaratık çıplak değildir: O, güçlüdür, ortağın üretkenliğini sağlayabilir. Bir kez daha yoksulluk deneyiminin bizi varlığın üretiminin diyalektik kavramlarından –hatta negatif olanlarından bile– ne kadar uzaklaştırdığını doğrulayabiliriz.

4.3✎ *Polis* yurttaşının köle üzerinde, modern kapitalistin de işçi üzerinde uyguladığı şiddet yoksulun sahip olduğu gücün inkârıdır: Yoksulların kendilerini zamanın ölçülmezliğine açma gücü. Sonsuz bu şiddete gıpta eder.

4.4✎ Tam aksine, yoksul kişinin şiddeti sonsuzun olımlanmasıdır.

*

5.1✎ Yoksul, dışlandığı –gene de– ortağın üreticisi, maddeci teleolojinin motorudur, çünkü ancak yoksulun çokluğu dünyayı ortağın göstergesi altında, durmaksızın şimdiki zamanın sınırının ötesine iterek, inşa edebilir.

5.2✎ Aşkın olanın ideolojisinde (ve tarihyazıcılığında) silinen tam da budur. O, *apologia*nın ve *eskatologya*nın iki biçiminde –kendini ortağın "negatif" bir teleolojisi olarak ifade eder– bir tarih felsefesi oluşturur. Tarihin akılsallığının *apologia*sı içinde, aşkın teleoloji bizatihi dünyanın üreticileri olarak yoksul çokluğunun varlığını reddeder; öte yandan, onun eskatolojik versiyonu içinde, aşkın teleoloji temel kaderin kabulünü "zamanın sonları"na erteler.

5.3✎ Ne var ki, ortağın teleolojik oluşumuyla kaynaşan ve yoksulun teleolojinin motoru haline geldiği "bir başka" tarih vardır. Ontolojik bakış açısından yol, çizgisel olarak açılır, ancak yoksul çokluğunu tarihe dayatan yenilikçi sıçrayışlarla kesintiye uğratılır. Bunlar, hayatı zamanın sınırlarının ötesine fırlatmak üzere, onu, ortağı araştırarak ve yeniden yapılandırarak radikal biçimde ölçülemez hale getirmek için dünyanın "düzeni"ni bozarlar. Bu "öteki tarih" ontolojik olarak sonsuzu zamanın oku için önvarsayar; tarihsel olarak o sonsuzun ve zamanın okunun yeni bir eklemlenmesini sağlar. Ancak bu "öteki tarih" ancak *kairòs* anlarından hareketle kavranır.

5.4✎ Yoksul ilerlemeye, hiyerarşileri ve ölçüleri, serveti ve hâkimiyeti yıkmaya başladığı zaman, "öteki tarih" damgasını vurur. Yoksulun tarihi daima devrimcidir, çünkü dışsal (yani üreten varlık) işin, anlayışın ve sınırın reddiyesidir.

*

6.1✎ İçinde bulunduğumuz çağda, yoksulluğun yaşanması, ortağın hiçbir "dış taraf" tanımayan boyutunda; uzamsal çatlaklara ya da zamansal süspansiyonlara artık bağlı olmayan kompakt bir boyutunda biçimlenir. Postmodern çağda, yoksul dışlanır ve bu dışlanma dünyanın üretimi "içinde" gerçekleşir.

6.2✎ Ancak ortağın tutarlılığı bakış açısından, dışlanmış olan, mantıksal bir paradokstur: Lengüistik bir topluluk bakış açısından, dışlanmış olan, patolojik bir faktör, biyopolitik üretkenlik bakış açısından ise maddi bir imkânsızlık olabilir ancak. O halde burada,

postmodernitede, yoksulluğun rezil deneyiminin ilk izleri sunulur (yüzeysel bir fenomenolojinin gözleri önüne). Şimdiki zaman içinde yoksul yoksulun en yoksuludur; çünkü o ortak içinde, hayatın, dilin, üretimin ve tüketimin ortaklığı içinde, en fazla bütünleştirilmiş olandır. Yoksul bizatihi biyopolitiğin, yoksul kişinin içinde ürettiği ve onun tâbiyetinin de içinde üretildiği aynı biyopolitiğin içinden dışlanmıştır.

6.3✎ Postmodern çağda yoksulluk, ortağın yoğun sınırlamaları içinde uzamsal olarak ve/veya zamansal olarak tanımlanır: Eğer hastalık, işsizlik ve sefalet (bunlar yoksulluğun sadece yüzeysel figürleridir) aşırı derecede sıkı biyopolitik bir ilişkinin karşılıklı bağımlılığına yerleşmişse, şiddetli postmodern dışlamanın içeriği muazzamdır, çünkü o ortağın gerilimini onun çekirdeğinde parçalar.

6.4✎ Ancak bütün varoluşun bir ilişki olduğu ve her üretici edinin dil olduğu bir biyopolitik toplumda, ortağın gerilimi bir tekillikler şebekesinin uyuşması aracılığıyla uygulanır. Sonuç olarak, ortağın geriliminin kesintiye uğraması kendilerini her yere yerleştiren bir ardıllıklar sınırsızlığını belirler. Başka bir deyişle, postmodern şebekenin içinde tekillik ortağın çekirdeğindeki öznelliğin üretimi tarafından kışkırtılan etkiler bakımından zengin olduğu için, dışlama tamamı rezil bir şey olan bir biyopolitik etkiler çeşitliliği üretir.

*

7.1✎ Bu rezalet ontolojiktir. Yoksulluk daima yeryüzünün tuzu olmuştur, ancak burada yoksulluk acı ve ıstırapla ağırlaşarak doğrudan ortağı, yani öznelliğin güç üreticiliğini aydınlatır.

7.2✎ Burada, ortağın üretiminin negatifliği ile maddi teleoloji arasındaki çatışmada, üretimin dil aracılığıyla postmodern gelişiminin saf bir mallar, hizmetler ve giderek mükemmel diller dolaşımı yaratacağı her yere saçılmış, çok tatlı ve yanılsamalı ütopyaları görürüz. Bu yanılsamaların bizi inandıracağı şey karşısında çatışma ontolojik hale gelir. Çatışma, sadece sonsuzun karşısında değil, ay-

nı zamanda tekilliğin acısında da, görüntülerin parçalanmasını açığa vuran ve onların radikal mistifikasyonunu bildiren krizin etkilerini üretir. Ancak bu krizin etkileri ortağı eşit olarak olası bir yaratıcı anlamlar çokluğuyla donatır.

8.1✎ Benim sorum şudur: Postmodern çağda kişi ortağın krizinin anlamını –yoksulluğun ontolojik rezaleti aracılığıyla– nasıl kavrayabilir? Hiçbir dışsallığı olmayan bir deneyim içinde ortağın krizinden bir kaçış hattı nasıl tasarlanabilir?

8.2✎ Bu soruyu yanıtlamak için postmodern yoksulluk deneyiminin analizini derinleştirmek, yani tepkileri, karşı patlamaları, şiddeti, ama aynı zamanda, yoksulluk deneyimi içinde ve onun ima ettiği paradoksların içinde açığa çıkan anlamın üretiminin ve inşasının etkilerini saptamak gerekir. Bunu yoksulluğun *topos*'u içinden (yani, ortağın *topos*'u olarak yoksulluğun içinden) yapmaya çalışmamız gerekir, çünkü *oluş halinde* olanın üretildiği yer burasıdır. Ve eğer bu deneyim öznelliğin üretimini ortağın teleolojisiyle bağlamak için hâlâ yetersizse, araştırmamızda daha ileri bir evrenin (aşkın içinden geçen bir evre) temelini pekiştirmiş olacağız.

*

9.1✎ Yoksulluk deneyimi zamanın kayısında, sonsuzun yenilemesinde verilidir; böylece bu bir ölçülemezlik pratiğidir. Bu pratik kendini "dış ölçü" olarak, yani direniş olarak sunar; ya da kendisini "ölçü ötesi" olarak, yani kurucu güç olarak sunar. O her durumda hayata, onu sınırın, ölçünün ve servetin aksiyomatiğinin egemenliğinden kaçış haline getirerek, etik anlam verir.

9.2✎ Postmodern çağda, yani ortağın teleolojisi kesinlikle içkin olduğu zaman, bu yoksulluk pratikleri *gerçeklik halinde* karşımıza çıkar. Onlar ancak postmodern çağda, yani maddeci teleolojinin onu kesintiye uğratan ortağın totolojisi içinde yeniden doğduğu andan itibaren açık biçimde tanınabilir.

*

10.1✎ "Direniş" kavramı postmodernitede ne kadar değişmiştir ve onun pratikleri nasıl da dönüşmüştür! Eğer bu kavramı modernitenin kategorileri ve deneyimleriyle uyum içinde saptama girişiminde bulunsaydık, anlayamazdık. Modernitede, direniş "*pris de coscience*"* aracılığıyla öznel bir belirlenimi verili kılan, sömürüye karşı bir güçler birikimidir. Postmodernitede bunların hiçbiri yoktur. Direniş tekil direniş davranışlarının bir yayılımı olarak ortaya çıkar. Eğer direniş birikirse, dolaşımda, hareketlilikte, kaçışta, göçte, firarda kapsamlı biçimde birikir: O, dağınık bir tarz içinde direnen ve sefalet ve İktidar'ın giderek sınırlayıcı kuşatmalarından kaçan bir çokluklar örneğidir. Ve bunun için kolektif bir *pris de coscience*'e hiç ihtiyaç yoktur. İsyan duygusu bulaşıcıdır, her bilinci aşar ve gururlu hale getirir. Kendisini her tekilliğe antropolojik bir nitelik olarak bağlayan ortağın etkisi kesinlikle buna bağlıdır. Böylece isyan ne dakik bir olaydır ne de birörnektir; tam aksine, o ortağın geniş alanını aşar ve kendisini içerilmesi imkânsız olan tekilliklerin davranışlarının bir patlaması biçiminde etkisiz hale getirir. Çokluğun direnişi bu şekilde tanımlanabilir.

10.2✎ Bu nedenle, ilk planda yoksulluk direniş olarak verilidir. Aynı zamanda yaşama arzusunun baskı altına alınmasına karşı direniş deneyimi olmayan hiçbir yoksulluk deneyimi yoktur. "Direniş"in burada ortak ve dışlamaya karşı olduğu kadar benliğin olumlanması olarak da anlaşılması gerekir: Çıplak yoksulluktan düşmana karşı yükselen bir "özdeğerleme".

10.3✎ Devasa bir kültürel devrim yoldadır. Bedenlerin serbest ifadesi ve şenlenmesi, özerklik, dillerin melezlenmesi ve yeniden yapılanması; yeni, tekil ve hareketli üretim tarzlarının yaratılması; bütün bunlar, her yerde ve sürekli olarak oluşmaktadır. Aşkın sapma, deneyimi ve modayı bedenlerin, yanlış bilgilendirme ve sansürü dillerin, dünya üzerinde dokunulmaz bir komutayı yeni örgütlenen üretim tarzlarının, katı biçimde tanımlanmış sınırları ve küresel turizmi devletsiz hareketin karşısına çıkarır.

* (Fr.) Bilinçlenme. (ç.n.)

10.4✎ Başka bir deyişle, direniş yeni yaratı ve dolaşım uzamları ürettiği için, sonuç olarak, yeni ölçü kurumları onları denetlemeye ve kendi yönetimi altında bir araya toplamaya çalışırken, yeni girişimler de onları sömürmeye çalışacaktır. Parazit aşkınlığın dünya piyasası böylelikle inşa edilir. Böylelikle, *oluş halinde olan* geleceğin; istatistik *kairòs*'un; tekrarlama farklılığın karşısına çıkarılır.

10.5✎ Ancak yoksulluğun dayattığı sıçrama ters çevrilemezdir. Postmodern çağda üretim, öznelliğin üretimi haline geldiği zaman (öznellikten, onun aracılığıyla ve onun için başlayarak) öznellik direnen tekilliğin içinde oluşturulur. Yoksul kişinin direnişi hayata ilişkin yeni öznel biçimler üretir ve onun piyasalarını genişletir, yeni toplamaları ve anlamlı mekanizmaları kesintisiz biçimde kuşatır ve yeni lengüistik alanlar yaratır. Bu nedenle, onun *gerçeklik içinde* ürettiğini söyleyebiliriz. Postmodern çağda gerçekleştiği gibi, yoksulluk ortaktan dışlanmayla belirlendiği zaman, direniş ortağa ilişkin bir yeniden olumlama haline gelir ve kendini dışlama alanı içinde –ve ona karşı– sürdürür. Direniş dışlamanın ortağa dayattığı sınırın sınırsız inkârdır. O sınırsızlaştırılmış olandır (*apeiron*), dışlamanın ve ölçünün sınırına (*peras*) karşıdır; o mutlak bir açılıştır, ortağın kapanışına ve onun teleolojisinin sapmasına karşıdır.

*

11.1✎ İkinci planda, yoksulluk tekillik olarak verilidir. Zira yoksulun direnişi tarafından ifade edilen her olumlamanın (belirlenmemiş olduğunda bile) tekil olduğu aşikârdır. Yoksulun ifadesi daima tekildir, çünkü direnişin ve *oluş halindeki*nin (yoksulun ontolojik figürünü oluşturur) kayısına yeni açılışın birlikte dokunuşu daima ölçülemezdir. Bu tekilliktir ki, dışlamaya direnişin "dış ölçüsü"nü yeni bir ortak oluşturan gücün "ölçü ötesi"yle ilişkiye taşır.

11.2✎ Aşkın düşünce, sağlanması gereken düzen için dışlamanın zorunlu olduğunu ve ortak ölçülemezlikten çıkarılmazsa, varlığı düzenli bir tarzda yerleştirmenin mümkün olmadığını onaylar.

Ancak ortak ölçülemez olandır. Ve bu yüzden tekillik ölçülemez olanın gücüdür.

11.3✎ Postmodern filozoflar, tekilliğin dünyanın düzeninin çekirdeğinde kışkırttığı krizi –aşkın ideoloji tarafından önvarsayılıdır– denemek ve saptamak ve böylece onun iddialarını altüst edecek bir dayanak noktasına sahip olmak için, dünyanın kayılarına bakmışlar ve bir dış taraf ya da bir "çıplak hayat" bulduklarına inanarak kendilerini aldatmışlardır. Hayır, kriz anı postmodern ortağın bedeninde, yoksulluğun anlamlı *apeiron* biçiminde her türlü düzene ve her türlü sınıra karşı direndiği yerde köklenir; ve –aynı zamanda– kendini bütün ifadenin "pınarı" olarak, yoksul ancak güçlü bir tekillik olarak sunar.

11.4✎ Tekilin tanımının en yüksek biçimi, yoksulluğun ortak isminde; hiçbir "dış taraf" tanımayan bir ortak isimde bulunur.

*

12.1✎ Bu nedenle, yoksulluğun ortak ismi kendisini bu şekilde üretim gücü olarak ifade eder. O halde postmodern düşünce için günümüzde üretim, bir çokluğu dokurken ve oluştururken dünyayı üreten ve yeniden üreten tekil edimlerin değerlemesi –biyopolitik içinde– değilse nedir? Ya da başka bir deyişle: Her biri bütünüyle tekilken, öznelliği birlikte dokunmanın erdemiyle oluşturmaya başlayan duygulanım, dil ve iletişim ilişkilerinin değerlemesi? Ve bu "üretme" yoksulların içinde değilse nerede bulunur, varoluşun, direnişin ve anlatımın ortak tekilliği dışında nasıl anlaşılır? Yoksulluk, sihirli postmodern çevrenin öteki kümelerinden çok, yeryüzünün tuzu olarak saptanabilir. Yoksulluk zenginliğin tersidir, çünkü bütün zenginliğin tekil olasılığıdır.

12.2✎ Güzel, çokluğun neşesi olarak yaşantılanır; yoksul zamanın kayısına eğildiği zaman yaşanan, kesinlikle tekil olan o an içinde bütün zenginliğin imgelemi ve ifadesidir. Estetik haz daima ölçülemezlik algısında yatar; çokluk olarak yoksulun hazzı olma-

yan (ya da olamayan) hiçbir sanatsal yaratı yoktur. Sonuç olarak Güçlü'nün ölçünün tanrısallığı için diktiği anıtların yıkılması, tıpkı Güçlü'nün ölçüsüne göre yapılmış müzelerin, tapınakların terk edilmesi gerektiği gibi, yıkılmalıdır.

13.1✎ Nihayet, direniş ve tekillik yoksullukta üçüncü bir güç bulur. Varlığa anlam verme, yani varlık için ortak anlamlar inşa etme yeteneği. Böylelikle yoksulluk, ortağın teleolojisi içinde eylem; ortağın oluşumunu her an direnişin ve tekilliğin mührüyle damgalayan ve böylece üretmeyi ve yenilemeyi sağlayan eylem olarak yaşanır. Ortak olayları inşa ederek, yoksulluk, varlığa teleolojik anlam bahşeder.

13.2✎ Dillere anlam vermek ve anlamın dolaşımı sırasında onu yenilemek. Bunlar ancak yoksulluğun getirebileceği armağanlardır. Her sınırın üstesinden, tamamen tek bir teleolojik zorunluluk tarafından nitelendirilen *dispozitifler*le gelinir: İktidar'ı ve sefaleti ortadan kaldırmak ve etkisiz kılmak ve böylece –hayat arzusunun ifadesi olarak– yoksulluğu muzaffer kılmak için. Böylece ortağı üretim gücünün tamlığına iade etmek ve bütün dışlamaları yok etmek gerekir. Tarihsel sürecin (bu tipte teleolojik yanılsamaları hâlâ besleseydik) yegâne akılsallığı (kendimizi bu türden fetişlerle hâlâ oyalasaydık) yoksulluktur!

13.3✎ Ortak varlığın kalbi yoksulluğun ritmi için ve onun adına çarpar: Kendi gücü sayesinde o kendi hayati dolaşımının yüreğine yol gösterir. Başka bir deyişle yoksul, tekilliğin direniş ve olumlama biçimi olarak, kendini ortağa anlam vermeye bağlı olan iktidara açar.

13.4✎ Bu durumda, bunun etiğin doğduğu yer olduğunu teslim etmek durumunda olduğumuz görülür.

13.5✎ Ve böylece, şimdiki zamanda ölçülemezlik, zamanın kıyılarında yaratıcı *dispozitifleri* izleyen iktidarın da çizgisi olan zorun çizgisiyle aşılır. Ve bunu yaparken sonsuzu tasarlar.

*

14.1✎ Bu ilkesel onaylamayla birlikte, ortak varlığın üretici anahtarı –yoksulluk bakış açısından ele alındığında– ortağın teleolojisi içinden kesin olarak nasıl kavranabilir? Dikkatli bir eleştirmen yoksulluğun direniş biçimine ve gücüne sahip olduğu ve bu gücün, anlamın belirlenimini çizgisel bir tarzda oluşturabildiği kabulünden çıkmadığını daima belirtebilir. Aynı nedenle, yoksullukta tekilliğin ve belirsiz bir üretim gücünün imzasını tanıyanlar, onu ortakla sadece bu temel üzerinde ve çizgisel bir tarzda yeniden ilişkilendiremezler. Bir *deus ex machina** gizlice devreye sokulmadıkça ya da ortağın ontolojisini aydınlatan (ve yerine getiren) bir şeyin zamansız ve aşırı biçimde radikal görünümünü "yoksulluğun teleolojileri" içinde gerçekleşiyormuş gibi varsaymadıkça bunu yapamazlar.

14.2✎ Bu durumda ontolojik araştırmanın daha ileriye taşınması gerekir. Ve vereceğimiz yanıtların önümüzdeki zorluğun (ki bu hâlâ yenilemenin ve sonsuzun ortak *dispozitiflerini* sergileme zorluğudur) üstesinden gelmek için yetersiz olacağını artık varsayabilsek de, analiz en azından daha kapsamlı bir senaryo tasarlamamızı sağlayabilecektir.

14.3✎ Maddecilik alanında, ortaya koymakta olduğumuz sorulara kesin bir yanıt ancak, *Alma Venus* temasını yeniden ele alarak, aşkın gücü üzerine daha derin bir düşünümle sağlanabilir. Ancak yoksulluk deneyimi bize yenilemenin ve sonsuzun ontolojik anlamda yeniden bir araya geldiği "yeri" gösterir.

*

15.1✎ Beden yoksulluğun "yeri" ise, yoksulluk koşullarında, bedenin gücü ölçülemezliğe maruz bırakılır. Çünkü yoksulluk koşullarında beden, onu inşa eden ortaktan dışlanarak etkilenir. Bu-

* (Lat.) Klasik dramda olağanüstü kudretiyle içinden çıkılmaz bir sorunu çözen tanrı. Hızır; bunalım anında imdada yetişen kişi veya şey. (y.h.n.)

nunla birlikte yoksulluk koşullarında aynı beden, gördüğümüz gibi, direnişi ifade etme, tekilliği tanımlama ve anlam verme yeteneği gösterir. Ve beden ne kadar yoksullukla karşılaşırsa bütün bunlar o kadar geçerli olur.

15.2✎ Beden, biyopolitik içinde kendini ölçülemezliğe açarak, onun tarafından etkilenir; ancak etkilenmesi onun bir gücüdür. Eğer beden etkileri ifade edecek yetenekteyse, kendini tekilliğin üretim ilişkileri tarafından "etkilenmiş varlık" (yani etkiye uğrayabilen) olarak gösterdiği zaman, –tam aksine– kendi gücünün arttığını görür. Ve yoksulluk tarafından ne kadar mahmuzlanırsa bu durum da o kadar çoğalır.

15.3✎ "Henüz hiç kimse bedenin gücünü saptamadı" diyordu Spinoza,[17] Rönesans'ta gerçekleştirilen bedenlerin devrimi deneyimini ele alırken. Yeni bilim ve sanat tarafından yüceltilen bu devrim kendi kökenini yoksulun bedeninin şenliğinde, onların İktidar'ın yüzüne gülüşlerinde, özgür *eros* karnavallarında, bedenlerin mücadele içinde üretici canlanışında buldu. Bu, "öteki tarih"e geçişin sinyalidir. Modernitedeki aşkın disiplin artık bu "öteki tarih"i içeremeyecek, sadece onu mistife edecek ya da ona öyküneceektir.

15.4✎ Analizimizin postmodern bağlamında, bedenin gücü eşit derecede bilginin gücüdür. Akıl, çokça gözlemlediğimiz gibi ortak hale gelerek, aracı bütünleştirerek daha da maddesel hale gelir; aynı tarzda, beden giderek entelektüel hale gelir. Etki ve bilgi, dile (yani ortağın en ortak biçimine) batmış haliyle kendilerini beden ve bütün aşkın bölümlere karşıt olarak yeniden bir araya getirir. Başka bir deyişle, etki hayatın üretimini aşan bilginin ortak gücünü bütünleştirir; ve tutku ile akıl birlikte üretici dili barındırırlar. Başka bir deyişle, ortak akıl [General Intellect][18] *eros*'u keşfeder ve aşk zekâdır.

---

17. *Ethics*, Bölüm III, P2, Scholium, Spinoza, *The Ethics and Other Works*. Ayrıca bkz. yukarıdaki 14. dipnot. (İngilizceye çevirenin notu.)
18. Bkz. Marx'ın *Grundrisse*'sinde "Fragment on Machines", ss. 690-712. Ayrıca bkz. P. Virio, "Note on the 'General Intellect'" (1996). (İngilizceye çevirenin notu.)

15.5✎ "Ortak akıl" dediğimiz zaman, postmodern çağın, içinde entelektüelin ve etkin üretici gücün dünyanın değerlemesinin hegemonik ve birincil kaynağı haline geldiği üretim koşullarından söz ediyoruz. Ortak akıl, ortak aklın ortak olayının *topos*'unu biçimlendiren bedensel tekilliklerin çokluğu tarafından oluşturulan mekanik bir üretici güçtür. Ortak aklın oluşmasıyla birlikte insan-makine çağına gireriz.

15.6✎ Yoksulluk ortak aklın temsil ettiği bedenlerin yeni devrimiyle karşı karşıya geldiği zaman, yoksul, makine (araç ya da dil) bedenlerin üretkenliğini artırdığı ölçüde makineyi arzular. Yoksulun makineden nefret etmesi ve ona direnmesi, onların zaman zaman kendilerini General Ludd* olarak ilan etmeleri, makinelerin kapitalist kullanımının yoksul bedenlerinin ortak üretkenliğini azaltması ve yok etmesi nedeniyle olmuştur. Ancak insan-makine çağında, üretici makine dil aracılığıyla beden tarafından yeniden sahiplenildiği zaman, mekanik arzu, yoksulluktan yeni hayat, yeni bedenler ve yeni makineler oluşturmaya çalışan arzuyla [*cupidità*] ateşlenmiş hale gelir.

15.7✎ Bu nedenle, biyopolitik postmodernde, bedenlerin yoksulluğu en aşırı şiddetten geçtiği zaman, zamanın kıyısındaki yoksulun gücü kendini –her şeye rağmen– ölçünün ötesine yansıtır; ölçülemez olan, bizatihi yoksul bedenlerinin içinde açılıyormuş gibidir. Bu üretimin ötesinde hiçbir çizgisel önvarsayım yoktur ve onun gidişatını nitelendiren hiçbir çizgisellik de yoktur: Yoksulluğu bunun içinde tanırız. Yoksulun eyleme gücü maddesel olduğu ölçüde, o aynı anda etkilerin ve etkilenenin, işçinin ve makinenin, acı içinde ve neşe içinde yaşamanın, insan-makinenin ve mekanik bedenin üretiminin ve yeniden üretiminin ifadesidir. Böylece postmodern çağda, ortağın teleolojik hareketinin "yeri"ni yoksulun bedenine yerleştirebiliriz.

---

* Luddistler, XIX. yüzyılda İngiltere'de işlerini yitirmelerine yol açan dokuma makinelerini tahrip etmek üzere örgütlenen zanaatçılara verilen addı. Kral Ludd adıyla anılan gerçek ya da düşsel önderleri, efsanevi bir kişilik olduğu sanılan Med Ludd'dan esinlenmişti. (y.h.n.)

*

16.1✎ Eğer yoksulluk ortağın teleolojik hareketinin "yerini" temsil ediyorsa; o sadece bir direniş meselesi değil yoksulun direniş aracılığıyla tekillik olarak yükselmesi meselesiyse, kendini anlamın yapılanması aracılığıyla, ortak kurucu güç olarak temsil ediyorsa, bu durumda yoksulluğun "yeri" içinde, ortak isimden onu ontolojik maddeleşmeye, yani maddeci teleolojinin hareketi içindeki ortama götüren bir *dispozitif*in sorumluluğunun yerini de saptayabilir miyiz? Bir kez daha ortak varlığın kurucu teleolojisini, ama bu kez ortak üzerine, postmodernizmde bulunan en son örnek üzerine aşkın konumda verili olmaktan ziyade, "aşağı"dan, ters bir perspektiften ele alabilir miyiz?

16.2✎ Bu soruları yanıtlamak için, aracın yeni doğası tarafından, dilin kuruculuğu tarafından, postmodern ortağın aracılığıyla gerçekleştirildiği biyopolitik maddesellik tarafından nitelendirilen sürecin analizine döneceğiz. Bu üretim maddecilik fiziğinin karakteristiklerini kendi kaotik çizgiselliği içinde, kendi güçlü ve sonsuz kargaşası içinde tekrarladı. Bu sürecin arka fonu sonsuzluktu. Ancak gördüğümüz gibi, ortak ilerler ve yeniler. *Clinamen*'in maddeci fiziği ve sonuç olarak ortaya çıkan bu maddeci çilecilik bu yenilemeyi açıklama yeteneğine sahip değildi. Bu nedenle ortak, unsurların sonsuz bir yığışımının ürünü olarak, büyük bir madde sağanağı olarak, ya da daha çok çizgisel bir kurucu süreç, etik gücün bir arkitektoniği olarak ortaya çıkar. Nihayet, postmodern çağda ortak, çokluğun tekil *dispozitif*lerinin ürünü haline gelir. İmgesel bir ürün. Ancak bu örneklerin hepsinde belirsiz kalan ve paradoksal olarak ontolojik maddeselliğe ne kadar yaklaşırsak o kadar geçerli olan hareket halindeki unsur, yani yenilemedir. Onu ancak, yoksulluk içinde araştırmaya başladığımız zaman kavramaya başlarız.

16.3✎ Ancak onu yoksulluğun içine yerleştirirsek, maddeciliğin *aporia*sının ve ortağın krizinin çözüldüğünü gerçekten söyleyebilir miyiz? Bu hareketin döngüsel karakterinin yenileme yoluyla kesin biçimde kırılmasından söz edebilir miyiz? Bu yenilemenin

bir içkinlik düzleminde ifade edilmesinden söz edebilir miyiz? Peki ya sonsuzun gerçekten yaratıcı bir *clinamen* bulmasından? Ve anlamın –fiziksel hareketin süredurumuyla belirlenmiş anlam değil, ne de çizgisel tutkunun etik bir anlamı, ancak yenilemenin yaratıcı anlamı– nihayet ortağa dönmesinden?

16.4✎ Böyle olsaydı, yoksulluğun gücü –kendi içinde (ve *gerçeklikte*)– sadece bütün şeylerin imkânı olmaz, onların gerçekliği belirlemesi –biyopolitiğin kararı, ölçülemez maddesel yenileme– olurdu. Ancak bu sonuca varılamaz, çünkü öncüllerimiz henüz yeterince geliştirilmemiştir. Aslında anlamın direnişi, tekilliği ve üretimi "öznellik" dediğimiz (terimin tam anlamıyla) eylemin kendi başına yerinden çıkarılmasını henüz sağlamaz. Şimdiye kadar ona sadece dokunduk.

*

17.1✎ Daha dikkatli olmamız gerekir. Çünkü ortağın yenilemesinin epistemolojik ve ontolojik koşullarının –yoksulluğun "aşağı"dan köklendiği maddeci bir teleoloji aracılığıyla gerçekleşen– oluşturulduğu görülür. Ancak bu ilk belirlenimde durulursa, postmodern düşüncenin fiziksel ve döngüsel teleolojisi ile yoksulluğun gücü (bu güç ölçünün "ötesine" geçer) arasındaki yüzleşme hâlâ yapısal olarak sabit konumlar arasındaki bir yüzleşme –bu nedenle ister istemez diyalektik bir çözüm gerektiren bir yüzleşme– olarak görünme riski taşır.

17.2✎ Sık sık altını çizdiğimiz gibi, en dikkatli, eleştirel ve özenli postmodern okumalarda olan budur. Hareketi kavramak için onlar, sınırı hırsızlama iyileştiren ya da çıplak başkalığı bütünlük içine yeniden sokan yapısal bir diyalektiği inşa etmek zorunda kalırlar.

17.3✎ Gerçek durum bu değildir. Yoksulluk üzerine ısrarımız bizim yoksulluğu bir sentez içinde iyileştiremeyen bir güç olarak kavramamızı sağlar. Gene de bu ilk konum yetersizdir. Çünkü ba-

şından itibaren gözden kaçırılan şey, gücün içkinlik düzlemine açılışını sadece bedensel (yani biyopolitik) değil, aynı zamanda yaratıcı hale getiren bir şeydir. Bu hareket olmaksızın, akıl yürütme bir kez daha krize maruz kalır. Bu sadeçe yoksulluğun ortak isminin epistemolojik ve ontolojik tutarlılığını değil, kişinin ortak benlik içinde yönlendirilme imkânını da etkileyen bir krizdir.

17.4✎ Peki bu kriz gerçek midir, yoksa görünüşte midir? Eğer mümkünse, onun üstesinden gelmek için, yapısalcı bir sapmadan ve her türlü diyalektik kestirme yoldan sakınırken, başka hangi geçişlere ihtiyaç duyarız?

*

18.1✎ Kesin olan şudur ki, bu kriz artık, "Ortak"a başlangıç yazısının sonunda olduğu gibi, ortak zamanın ölçülemezliğe açılışının kabulü çevresinde sürdürülmez. Burada kriz kendisini maddesel tekilleştirmenin "yeri" olarak ve aynı zamanda ortağın "yeri" olarak yoksulluktan iktidara aktarır.

18.2✎ Yoksulluk kendisini zamanın sınırına yerleştirirken, tamlık ile boşluk arasında, sonsuz ile yenileme arasında, aşkı talep eder.

AŞK

1.1✎ Yoksulluk ve aşk birbirine sıkıca bağlıdır. *Eros* sefaletin (ve hayvanlık ile erdem arasında, klasik *centaur* içinde cisimleşen gerilimde, servetin) oğlu olduğu için değil; tam aksine, başından itibaren ontolojik olarak mümkün olanın bütün gücünün içinden çıkıp geliştiği yeri temsil ettiği için. Yoksulluğun gücünü direnişin başladığı kopuşla ve aynı zamanda onun ortağa bahşettiği anlamla yerleştirdiğimiz zaman, onu --bu yolla– bütün olası *oluş halinde* olanla yaratıcı ve yıkılmaz bir ilişkiye maruz bıraktık. Ama aynı zamanda bu ilişkinin belirsiz, tehlikeli olduğunu ve bir kez daha post-

modern totolojinin anlamsızlığına geri düşebileceğini belirttik. O halde bir kez daha yoksulluk deneyimini, ontolojik olarak kurucu yer olarak analiz etmemiz gerekir. Peki bunu nasıl yaparız? Aşkın ortak ismi bize yol gösterecektir.

1.2✎ Aşkın, ortağın kurucu *praksisi* oluşu, antikiteden bu yana bir hakikat olagelmiştir. Aşk, ortağın arzusu; fiziği ve etiği boylu boyunca geçen arzudur (*cupiditas*) – Spinoza böyle demişti. Arzunun (*cupiditas*) kendi köklerini varlığın sonsuzluğuna gömdüğünü bilerek, hâlâ aşk deneyiminin varlığın yenileme dinamiğini oluşturduğunu kanıtlamak zorundayız; ama dahası, aşkın yoksulluk ile ortak arasındaki ilişkiyi yeniden icat ettiğini ve mutlak teleolojiyi açıkça ortaya koyduğunu; yani yoksulluk, ortak eylemin teleolojisini yeniden cisimlendiriyorsa, aşkın da onun öznesini oluşturduğunu kanıtlamak zorundayız.

*

2.1✎ Yoksulluk yoksa aşk da yoktur. Yoksulluktan söz etmek bir bakıma aşktan söz etmektir. Bu en temel fenomenolojiye bile aşikâr görünür: Çünkü o, aşkın harekete geçtiği yoksullukla başlamaktadır. Yoksul kişi aşkın öznesidir; hatta mutlak anlamda çıplak olduğu ve sefalet tarafından ezildiği zaman (özellikle) böyledir. Aşkı gerçek kılan yoksul kişidir.

2.2✎ Hıristiyan felsefesinin sürdürdüğü en büyük kötülüklerden biri, yoksul kişiyi aşkın öznesi olarak değil, nesnesi olarak düşünmeye dayanır. İsa'nın mistisizminin ve teleolojisinin bu önermeyi tersine çevirdiği, böylece her yoksul kişide bir İsa figürünün keşfedildiği kuşkusuz doğrudur. Ancak genel kullanımda, geleneksel olarak ve Hıristiyanlığın muzaffer tarihinde, hegemonik olumlama yoksulun nesne benzeri statüsünün olumlanmasıdır. Yoksulun bizatihi ismi merhamet yüzünden kullanılamaz hale getirilir. Tam aksine, yoksulun bedenselliği, onun dolaysız gerçekliği (Benedetto Croce'nin sözleriyle, "Hıristiyan olmadığını iddia edemeyen" başat felsefelerin sürdürdüklerinin aksine) aşkta verili bir öznel belirle-

nimdir. İkincisi, yoksulluk tarafından canlandırıldıktan sonra, yoksulluğu ortakla ilişkiye geçirir.

2.3✎ Yoksulluk deneyimi kişiyi ortağın oluşumuna sokar; aşk deneyimi ortağın inşasına ilişkin bir etkinliktir. Eğer ortak, aşkın cisimleşmesiyse, yoksulluk da bu ilişkinin bedenselliğini sağlar.

2.4✎ Bu perspektiften kişi, hiçbir kuşku duymaksızın, yoksulluk ile aşk arasındaki ilişkinin aşkın gücünün yoksulluğun yerine sonsuz bir dönüş olarak biçimlendirildiğini söyleyebilir. Ve o kendini hayat atomlarının düşüşünün fiziksel ve etik bağlamına yerleştiren yaratıcı bir dönüştür; ancak bu dönüş onların düşüşünün çizgiselliğini parçalar ve böylece ortağı yaratır. Bu *clinamen*'in figürüdür, ancak öznellik biçiminde, bu sonsuz kozmosun kaosudur, ama öznelliğe geri verilmiş halidir.

2.5✎ Ortak, yoksulluk ile aşk arasında yaratıcı ilişki doğduğu zaman canlanan, verili öznel belirlenimdir. Bu nedenledir ki, ortağın arzusunu beslemek için, kişi yoksul olmalı ya da kendini yoksullaştırmalıdır; ve eğer kişi ortağı inşa etmek isterse, âşık olmalıdır.

*

3.1✎ Maddecilikte, aşk varlığı inşa eden ontolojik güçtür. Ancak varlık verili değil, inşa edilmiş bir üründür. *Kairòs*'un bakış açısından, bu derslerin ilk bölümünde, zamanın oku *oluş halinde* olanın boşluğuna çöktüğü zaman varlığın bu yapılanmasının nasıl gerçekleştiğini gördük. Ayrıca aşkın, sonsuz ile *oluş halinde* olan arasındaki ilişkiyi ölçülemez hale getirmesinin sonucunu da gördük. Ontolojik bakış açısından "buradaki varlık"la yüzleştik; ancak bu varlık, niteliği bakımından, ürün [artefact] olarak, *oluş halindeki*nin ölçülemezliğine daima maruz olan ortağın çelişkin bir belirlenimi olarak oradadır. Maddeci teleoloji varlığın inşasının ve bu yolla, ortağın şansa bağlı bir tarihini sergiler. Ve onu ancak bir yapı, bir ürün olduğu için sergileyebilir (ve biyopolitikte, doğa ve

ürünün birbirinin yerine geçemeyen isimler olarak kullanılması olgusu, sorunun özünü değiştirmez); ancak inşa edilenin tamamı şansa bağlıdır, yani kendini boşluğa açma zorunluluğundan doğar; ve çokluk sadece bu zorunluluk sayesinde ortak olur.

3.2✎ O halde aşkın, varlığın inşasının dinamiğine anahtar olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Bu soruya cevap verniş bulunuyoruz: Yoksulluk ve aşk ortağın ortak ismini inşa ettikleri için, sonuç olarak ortağı yaratırlar. Eğer böyleyse ve gerçekten böyleyse, aşkın oluşturabileceği ontolojik yapının gücünün bütünlüğünü aydınlatmak için yaptığımız açılımı derinleştirmemiz gerekir. Bunu *gerçeklik içinde* yapmak için, bu gücü, ontolojik parametrelerin oluşumu, yani, dünyanın zamansal ve uzamsal boyutlarının üretimi bakımından kavramamız gerekir.

*

4.1✎ Dünya deneyiminin ilk temel boyutu zaman boyutudur: Aşk bu nedenle dünyanın zamansal kuruluşu haline gelmelidir. Bu kez varlık aslında sonuçsuz ilerleyen zamanın okuyla uyum içinde inşa edilir. Ancak zamansallık kendini sonsuzdan özgürleştirmeyi ve kendini üretime açmayı –yani sonsuzu kurucu biçimde *oluş halinde* olana açarak artırmayı– aşk tarafından sürdürüldüğü zamanın dışında başaramaz. O sonsuzu arturan, varlığı yenileyen "üretme"tir.

4.2✎ "Üretme"yle neyi kastediyoruz? "Üretme" zamanın ipliğini onun başlangıcından itibaren izleyen ve böylece onun dokusunu ortağın içinde dokuyan aşktır. Aşk, üretme aracılığıyla zamana, onu ortağa yansıtarak öznel belirlenim verir. Tek başına aşk yoktur. Aşk, aletleri, dilleri ve varlığın siyasetlerini ortağın içinde inşa eder; ve üreterek, varlığı yaratır, yani sonsuzu yeniler. Ancak ortağın içinde üretme daima tekildir, çünkü yoksulluk tarafından karakterize edilir. Ortak varlık bir tekil varoluşlar çokluğundan çıkarak oluşturulur, ortağın sonsuzluğu, yıldızlarının tekillikler olduğu bir gökyüzüdür. Aşk sürekli olarak ortak göğün yıldızlarını aydınlatır.

4.3✎ Lucretiusçu *Alma Venus* ilahisi artık, dünyanın kör sonsuzluğunu tekrarlayan bir atomlar fırtınasının kozmik türbülansının zaferini temsil ederek gecenin içinde zavallı bir şarkı gibi yankılanmaz; o, göklerin hareketsizliği içinde zavallı bir komet değildir. Hayır, *Alma Venus* burada sonsuz biçimde yaratıcı bir şeydir, sonsuzun sürekli yaratısını söyleyen bir ilahidir. Üretme indirgenemezdir: Çürüme ve yıkımı kendi zorunlu tamamlayıcıları olarak düşünen dehşet verici peri masalı sadece hareketsiz bir dünyaya, sıfıra eklenen bir kozmoza, aşktan yoksun bir varlığa ilişkin yanılsamadır. Buna karşılık, bir kez gerçekleştiğinde, varlık ölüme eğilimli değildir ve üretme sonsuzu tutar. Hiçlik ve ölüm aşktan önce gelir, varlığın oluşumu deneyiminin önündedir; o zaman varlık ortağın içinde ve sonsuzun içinde yeniden oluşur.

4.4✎ Böylece aşk zamanın okunu, onu yaratıcı hale getirerek kucaklar ve kendi yörüngesini *oluş halindeki*nin oluşumunun gerilimi içinde sürdürür. Zaman aşkın ürünüdür, çünkü ancak üretme *oluş halindeki*nin zamansallığını sürdürür. Sonsuzun zamanı, üretmenin aracılığıyla, *oluş halindeki*nin içinde, ölçülemez kılınır.

*

5.1✎ Dünya deneyiminin ikinci temel boyutu, uzamın boyutudur. Aşk bu nedenle dünyanın uzamsal oluşumu haline gelmelidir. Ancak uzamsal varlık, *kairòs* bakış açısından tekrar tekrar altını çizdiğimiz gibi, ortak içinde yapılır ve yeniden yapılır. O ancak aşk, uzamın ortak ismini inşa ettiği zaman varoluş haline getirilir. Ya da daha çok, aşk uzamı ancak, uzam ortağın kurucusu olduğu ölçüde inşa eder. Peki aşk uzamı neden inşa eder? Çünkü aşk ortağı, hem ortağın sonsuzluğunu (yani, şimdiden oluşan) ve hem de ortağın *oluş halindeki* halini (yani zamanın kıyısında oluşturulmakta olanı) arar. Uzam aşk tarafından sonsuzluk ile *oluş halinde* olan arasında ölçülemez kılınan zamansallık içinde üretilen varlığın kurucu deneyiminin birikiminin izdüşümüdür. Bu kurucu deneyim zamansallığın çokluğuna, yani zamanın ontolojik öznel belirlenimle-

rine, kendilerini varlığın kıyısına uzattıkları zaman– yoksulluğun zorlamasıyla– uygundur. Uzam bu deneyimden zamanın aşk tarafından yönlendirilen oklarının bu noktasından doğar. Oklar uzam kipinde ortak varlığı sürekli biçimde inşa etmeyi sürdürmek için kendilerini boşluğa fırlatırlar.

5.2✎ Zamanın içinde oluşan (yani, sonsuzun aşılması güç yenilemesi), uzamda işbirliğidir. İşbirliği kendini çokluklar arasında ortak kılarak ilerleyen aşktır. Sonuç olarak o çoğalan aşkın gücüdür. İşbirliği ortak tarafından oluşturulan uzamdır, bu nedenle kendi üretkenliği-üretkenliği içinde çoğaltılır: Ortağın giderek artan ortak haline gelme kapasitesinden başka bir şey değildir bu. İşbirliği uzamın ortak bir oluşumudur. Ve tekilliklerin işbirliği tekil bir varoluştan daha üretkendir, çünkü o varlığa anlam kazandırmaya çalışan tekillikler çokluğunun ortak olarak çabalamasını ifade eder. Ancak bu çabalama, eğer işbirliği şehvet dolu bir güç değilse, yani ortağın yoksul tekilliği tarafından iktidarın ifadesi olarak keşfi ise var olmayacaktır.

*

6.1✎ Aşkın ortak ismi böylece gerçek anlamda kurucu ontolojik güçtür, zamanın ve uzamın kurucusu, ortak varlığın yeterli temsili ve özellikle, biyopolitiğin temelinin kuruluşu.

6.2✎ Eğer üretme ve işbirliği, yani aşk, sonsuzu artırır, daha iyisi, onu daha da üretken hale getirirse, sonsuz ile yenileme arasındaki maddecilik ikilemi çözülür; ve sonsuzun daha güçlü kılınabilmesi olgusu, onu her zaman sonsuzdan söz eden, varlığın küresel değişmezliğinden söz eden klasik metafiziğin paradoksundan çözer. Ancak bu ikilemi çözmek aynı zamanda ortağın biyopolitik bir ürün olduğunun farkına varılması anlamına gelir. Başka bir deyişle: Aşkın bütün zamansal ve uzamsal güçleri varlığın kıyısına doğru ve onun ötesine çökeldiklerinde, ortağı, çokluğun direnişini ve gücünü bir araya getiren –neredeyse doğal bir bağlama yerleştirilmiş gibi– hayati bir güce dönüştürürler.

6.3✎ *Kairòs* epistemolojisinin bakış açısından o, aynı zamanda, biyopolitik ortak içinde, bilginin gücünün, yoksulluğun fenomenolojisi tarafından bildirilen aşkın ontolojisi içinde somut hale gelen zekâ ve duygunun, beyin ve bedenin birlikte dokunuşuyla tanımlanır.

6.4✎ Biyopolitik güç olarak aşk mutlak içkinliğin, ama oluşturan bir içkinliğin ismidir. Aşkın kurucu gücünün biyopolitik figüründe ısrar etmek, sadece kadim maddeciliğin bilmecesinin değil, aynı zamanda modern maddeciliğin ve daha da kesin olarak Spinoza'nın maddeciliğinin bilmecesinin de çözümüne yönelik unsurlar sağlamak anlamına gelir. Çünkü aşkın ontolojik sürece içkinliği, Spinoza'da kesinlikle oluşum ve üretim bakımından formüllendirildi; ancak kurucu *praksis* kendi üretici potansiyelini, oluşum mantıklarını biyopolitik bir epistemoloji içinde bir araya getirerek açamadı. Modern akılcılığın, insan-insan ideolojisinin zorlukları tarafından engellenen Spinozacılık mistisizme başvurdu ve mistisizm aracılığıyla varlığın hareketsizliğine ilişkin eski ve daima tekrarlanan panteist yanılsamayı yeniden oluşturdu.

6.5✎ Ancak yoksulluğun ürettiği aşk, biyopolitik içinde ortağı oluşturur, yani kurucu *praksis* sürecini maddi ayaklarının üzerine yerleştirir. Bu nedenle, mutlak içkinlik kendini sadece "mutlak demokrasi" olarak ifade etmez. "Mutlak demokrasi" klasik geleneğin öngördüğü yönetim biçimleri tipolojisinin, daha çok ortağın yeni bir erdemiyle (*virtus*) ilişki içinde çokluğun ve onun bütün hayat güçlerinin kurucu bir *praksisi* olarak, gene de sadece bir tekrarıdır. Bu erdem (*virtus*) geliştirildiği zaman, siyasal hayat biçimleri içinde çözülür, böylece biyopolitiğin şebekeleri ve pratikleri aracılığıyla geri dönüp yeniden ontolojiye bakabiliriz.

*

7.1✎ Böylece komuta olarak anlaşılan siyasetin ismi, biyopolitiğin içinde bertaraf edilir. Ve siyasetin kendisini yeniden komuta olarak sunması halinde, bu sadece şiddetli bir mistifikasyon mese-

lesidir. Hayat biçimlerinin özyönetimi ortağın teleolojisi için yegâne olası ufuk haline gelir. Eğer kurucu *praksis* ortak dil ve ortağın biyopolitik *praksisi* aracılığıyla ilerliyorsa, ortağı bu hareket içinde yaşar ve inşa ederiz, aynı zamanda da varlığı inşa ederiz. Aşk tarafından geçilen biyopolitik içinde, siyaset, hayatın üretimi ve yeniden üretimi boyunca ortak haline gelir. Bu *vita activa* görevlerinin günlük uğraşımızın özgüllüğünü oluşturduğundan kim kuşku duyar? Çünkü siyaset aşk tarafından şimdiki zamanın üretici gücü olarak açığa çıkarılan günlük bir görevdir. O sonsuzun oluşumu için her günkü sorumluluktur. Üretken ve siyasal olan ortak isimde, ortak varlığı anlamanın anahtarlarından biri keşfedilir. Komuta olarak siyaset böylece varlığı ortaktan şiddet yoluyla çıkaran varlığın mistifiye edilmesidir.

7.2✎ İktidarın tanımında her kestirme yol, her gizem, her hipostazis böylece varlığın ortak inşasının basit anlamı tarafından silinip süpürülür. Böylelikle siyasalın özerkliğinin kinik masalları Machiavelliciliğin çarpıtmaları ve *raison d'État*'nın vulgarlıkları biyopolitiğin yıkıcı eleştirisine maruz kalır, böylelikle bütün itibarını kaybeder. Ve bütün bunlar muazzam ve seyirlik araçsallaştırmaya rağmen, kendi şiddetlerini ve parazit karakterlerini gizlemek için onların çevresinde netice alana kadar sürdürülür. Ama gerçek inatçıdır. Ancak gerçek, aşk tarafından yoksulluk ortağa doğru yaklaştırıldıkça, yani ortağın teleolojik *praksisi* içinde geçilen başka bir yol tutturur.

7.3✎ Ortağın maddeci teleolojisi burada siyasal güç olarak açığa çıkarılır, çünkü onun kesinliği, inşanın *vita activa* içindeki zorunluluğuna (üretim için), onun yeniden üretim ve sonuç olarak tekilliklerini ortağın inşası –ki tekilliklerin kesinliğinin kendilerini bağladıkları şeydir– açısından harekete geçirmenin koşullarına dayanır. Ve o halde siyaset hayatın bu üretiminin ortak transkripsiyonu ve bu maddi kesinliklerin yorumu değilse nedir? Biyopolitik konusunu sadece teleolojik tözün bakış açısından değil, aynı zamanda, pratik *kairòs*'un, yani onu tasarlayan tekilliklerin aldığı kararın bakış açısından ele aldığımız zaman, bu konuya tekrar döneceğiz.

*

8.1 Şimdi birden fazla defa yaptığımız bir gözleme, yani ortağın devriminin postmoderniteyi öngerektirdiği olgusuna dönelim. Maddeci eleştiri (yani ortağın teleolojisi) postmodern çağda ortağın ortak isminin sık sık çarpıtılan ve mistifiye edilen, ama gene de güçlü ve etkin olan biçimlerde oluştuğunu keşfeder. Sık sık tekrarlanan bu gözlemi açıklığa kavuşturmak için, (türsel) postmodern ortak algısını modernitenin verdiği tanımla karşılaştıralım. Modernite ortağı kamusal alan olarak, kültürel ve/veya sosyolojik ve/veya aşkın bireysel çıkarlar bütünü olarak oluşturur. Ortağın bu oluşumu, bu nedenle, tekilliklerin *vita activa*'sının ürünü olarak değil, bireylerin çıkarlarının bir aşkınlığı (genel ve soyut) olarak anlaşılır. Aynı zamanda, modernite içinde çıkarların sadece toplumsal biçimleri bakımından bireysel olmadığı akılda tutulmalıdır; modernite onları bu şekilde ifade eder, çünkü onları denk düşen bir antropolojinin temelinde formüllendirir. İnsan ve yurttaş, toplum ve piyasa bireyselliğin soykütüğü olan aynı soykütükten türetilir. Şimdi, postmodernizm çağımızın felsefesi ve ortağın (türsel) algısı olduğu ölçüde, modernitenin soykütüğünü reddeder ve daha çok, yurttaş (insan) ile piyasayı (toplum) kesintisiz bir dolaşım ilişkisinin içine, neredeyse eşit bir totoloji olarak yerleştirir ve bunu "tarihin sonu"ndan söz edecek kadar ileri giderek, tarihin ilerici özelliklerini kesinlikle zayıflatarak ve kehanet niteliğindeki her türlü kaderi dışlayarak yapar. Postmodernizm modernitenin kategorilerini radikal biçimde özünden yoksun bırakır. Demek ki özelin (bireysel) ve kamusalın (genel bir iş, dil ve *bios* normunun yasal soyutlanması ya da sosyo-kurumsal somutlaştırılması) kategorileri artık zaman ve uzam içinde birbirinin yerine geçirilemez işlevler olarak önerilir. Böylece postmodernizm, işin örgütlenmesinin, piyasaların yapılarının ve dünyanın düzeninin içinden geçtiği mutasyonu doğru biçimde kaydeder ve onları teori içinde sınıflandırmamızı sağlar. Şimdiki zamana kadar algı, türsel olmakla birlikte, ortak olmuştur; ancak tam da bu noktadan farklılaşan bakış açıları çıkar. Ne var ki, İktidar'ı elde tutanlar (onların yanı sıra onların hegemonyasını alkışlayan filozoflar) bu yeni dünya algısından, üretim ilişkilerini ve ha-

yatın biçimlerini radikal biçimde altüst eden bu devrimden yeterli sonuçlar çıkarmazlar. Bu mutasyon algısı kişiyi modern felsefenin ideolojilerinden uzaklaştırabilmişse, bu bakış açısı onları durumun evrimi içinde tekrarlar; çünkü o, şimdiki durumda, aşkınlığın modern ölçüsünü (özelin, kapitalist sahiplenmenin vb.) gerçekleşen mutasyonun bir kez daha üzerine ve karşısına yerleştirir. Mutasyon ortağın bir bireysel çıkarlar soyutlaması olmadığını, tekil ihtiyaçların dolaşımı olduğunu; kamusalın yasal bir kategori olmadığını, biyopolitik olduğunu; siyasetin (hukuk, hükümet vb.) hayatın üzerinde değil içinde olduğunu açığa çıkarır. İktidar'ın esinlediği postmodern felsefe, eski ölçüleri yeni ölçülemezliğe daha iyi uyarlamak dışında, bütün bunları hiç dikkate almaz. İktidar'ın esinlediği postmodern felsefenin burada, Marx'ın "anonim şirketler"in oluşumunu bir kehanet gibi bildirip çözümlerken söz ettiği türden bir "sermaye komünizmi"ni inanılmaz biçimde gerçekleştirmekte olduğu görülür (sözü edilmeyen başka alanlarla değil, siyasal düşünce ve yasal pratik kategorileriyle ilişki içinde).[19] Ancak postmodern çağda ortağın türsel algılanması karşısında bir başka bakış açısı oluşur ve eleştirel postmodern felsefe analizimiz, özellikle bu bakış açısına başvurur. Bu bakış açısı İktidar'ın tekillik ile ortak arasında oluşturmaya çalıştığı yeni ilişkinin mistifiye edilmesini kınar. Ve devrimci sonuçları olan devrimci mutasyonu sağlama zorunluluğu üzerinde ısrar eder.

*

9.1✎ Böylece tekil ve ortağın bu içsel ilişkisi aşkın, varlığı nasıl inşa ettiğini anlamak için keşfedilmelidir. Ve bunu kavramaya başlamamız için, insan *praksisi*nin tarihi içinde, aşkın daima bir oluşum, ve belirtmeye gerek yok, varlığın dönüşüm teknolojisi haline gelmeye çalıştığını hatırlayalım. Aşk, tekilden ortağa geçen ve her çağda ortağın özgül maddeci teleolojisini belirleyen "yol"da köklenir. Bu teknolojinin olgunlaşması dışında, "aşkın teknolojile-

19. K. Marx, *Capital*, C. 3 (Londra, Lawrence Wishart, 1984), özellikle Kısım V ve Bölüm XXVII. (İngilizceye çevirenin notu.)

ri" yetersizdir ve tatminkâr değildir. Bu teknolojiler, içkinliği yorumlamak ve geliştirmek yerine aşkınlığı ararlar. Dünyayı yenileyecek yerde, bizatihi aşkın yanılsamayı yaşatırlar.

*

10.1✎ Böylelikle, Hıristiyan *caritas* (ancak bu, şimdiden pagan *virtus* ya da *pietas*la birliktedir) köleliğe karşı savaşta, kendi köşeli hatlarını yumuşatır, ancak çözümü Tanrının krallığına dek erteler. Bu *caritas*'ta ne büyük bir güç gözlenecektir? Ve o nasıl bir devrimi harekete geçirecektir! Ancak o, gerçeğe asla bir isim veremeyen, başka bir deyişle aşkınlığa göndermede bulunmaksızın yoksulluğun ortak ismini tanıyamayan bir yeraltı gücüdür. Bu güç devletin karşısında, onun özerkliğini ve zorunlu tutarlılığını kabul ederek hareketsiz hale gelir. Bu yanılsama yürek gücü verir ve gerektiğinde, martirliği teşvik eder. Devrim saklıdır, ruhlara fısıldanır, meleklere emanet edilir. Ancak *centaur* çağında, *caritas* yoksulun bedenini oluşturan çıplak maddeyi asla –ruh aracılığıyla– kurtaramaz.

*

11.1✎ Modern çağda aşkın teknolojisi çilecidir. *Amor*, bir yandan içkinlik filozoflarının (Bruno'dan Campanella'ya, ondan Spinoza'ya kadar) oluşturdukları metafizik ifadenin yüceliklerine varır; öte yandan, protestan ilahi takdir teorilerinde dünyasal bir çizgiye ulaşır. Ancak bireyin tutkusunda ısrar etmek ve kendisini bir ihtimal dışı amaçlar topluluğuna emanet etmek dışında teleolojiye bir dayanak sağlamayı başaramaz. Bir tür ilahi takdir, etik amaçlar ile çileci bireyi bir araya getirmek için, kendisini toplumsalın soykütüğüne bağlayarak aşkın olandan aşkınlığa geçmiş, ama daima özellikle bireyler açısından anlaşılmıştır. O, yasanın karşısında duraklar. Yasa, amaçlar ve ilerleme topluluğunun hipotetik perspektifi içinde sözleşme ve sömürüyü öven yasadır. Aşk ve onun teknolojileri tarihsel hale gelir, onlar kendilerini tarihsel olarak inşa edilmek üzere bir nesne-özneye bağlarlar, ama daima kaba bir bireysel-

likler çevrimi içinde kapanırlar. Orada ifade edilen güçler ve yanılsamalar ne muazzamdır! Ve insan-insanın tarihsel gücünün onaylanmasında açığa çıkan ne büyük bir gururdur! Modern İnsan'ın etikliğinin içinde yer aldığı işin çileciliği, burada ortağın soykütüğünün merkezidir. Bu tabloya hâkim olan insan, ağır iş yapan ve bir yurttaşlık duygusuyla bedeli ödeyen insan, işçilikten yurttaşlığa dönüşen insandır. Ancak bütün bunlar, korkunç bir gizlilik içinde; kendisini feda ederek iktidar isteyen kişinin; yasal bir çerçeve aracılığıyla kendi imgesinde kamuyu oluşturan ve kendisini ancak sömürü aracılığıyla yükselten özel alanın gizliliği içinde açığa çıkar.

*

12.1✎ "Militanlık" ortağın deneyimini bize sunmak için aşkın geliştirdiği üçüncü teknolojidir. O, ortağın teknolojisinin en yüksek olgunluğuna denk düşer. O, XIX. ve XX. yüzyılların devrimci toplumsal hareketlerinin geleneği içinde belirsiz biçimde beklendi (ve neredeyse tehlikeli bir tarzda önceden oluşturuldu). Beklendi ve önceden oluşturuldu, çünkü bu tarih içinde, tekillik ve ortak etkililik, çokluk deneyimi içinde bir işbirliği biçimi haline geldi; belirsiz ve tehlikeli biçimde, çünkü ortağın bu ortak üretim süreci, çokluk hareketini örten kehanet niteliğinde ve sonuç olarak bürokratik anlarla kırılmıştır; ama gene çünkü, ortağın tanımı, artan sıklıkla, modernitenin kazanımıyla karıştırılmıştır ve onun inşasına tâbi kılınmıştır. Söz ettiğimiz bu gelenekte, "çokluk"tan söz edecek yerde, "kitleler"den söz edilir. Ancak "kitleler" kavramında, aşkınlığın gölgesi yaşıyordu –terimi, diyalektik bir an olarak biçimlendirme aşırılığına düşülmediği zaman. Bugün, buna karşı, her önkavramın ve bütün önbiçimlendirmenin dışında, aşk militanlığın özünde yeterli bir teknoloji oluşturabilir mi? Ve bu neye dayanacaktır? Dediğimiz gibi, işbirliğine, yani tekilliklerin ve çokluğun ortak üretimine dayanabilir. Bu nedenle, "kitleler"in yerine, artık "çokluk" var. "Çokluk", çoklu tekilliklerin, ortağın oluşumu içinde özellikle daima açık mücadelesidir. Militanlık, aşkın *praksisi* olarak, yoksulluk

dinamikleri ile ortağın oluşumunun bir arada varoluşunu açığa vurur.

*

12.2✎ Peki aşkın bu teknolojisinden nedeneski "militanlık" ismiyle söz etmeye devam ediyoruz. Bu eski isim, reel sosyalizmin krizinin ardından tamamen ıskartaya çıkarılmış (ve nesnel olarak yerinden edilmiş) değil midir? Belki de. Ancak bu hareketlerin, bir yüzyılı aşkın süredir umudu inşa eden o insanların ve o çoklukların erdemli enerjisini kim unutacaktır? Ve yeni biçimler içinde, ortağın ortak ismini devrimci pratik içinde kim icat etti?

12.3✎ Eski "militanlık" isminin kullanılmasına yöneltilen bir başka itirazın daha yerinde olduğu görülür. Yeni biyopolitik boyutlar veri alındığında (aşkın teknolojisinin tanımı neredeyse onun içinde sağlanmaktadır) militanlık ismi, lengüistiği, onun yeniliğini tanımlayan üretken ve siyasal şebekeleri ortaya çıkaran girişimsel ve kurucu niteliklerden yoksundur. Peki "militanlık"ın yerini neyin alması gerekir? "Girişim", "siyasal girişim" ya da "toplumsal girişim" mi? Böyle bir lengüistik bulaşma hangi çelişkileri kışkırtacaktır? (Teskin edici "gönüllü sektör" ismini mi kullanmalıyız? Peki bu bizi artık çok uzaklaştığımız aşkın bir kültüre geri götürmez mi?)

12.4✎ O halde, bu kayıtlara rağmen, militanlık alanını şimdilik elde tutalım. Ve lengüistik bir formülden çok ortak ismin maddi boyutu üzerinde ısrar edelim. Bu durumda militanlık direniş ve kopuş, tekilliğin (kendinin ve olayın) keşfi ve ortak ismin üretilmesidir. Bunlar bu denetimin, onu bir başkasına indirgenemez kılan esas anlarıdır. Onun kapsadığı ortağın yoğunluğu tam da onun tanımladığı şeydir. "Ortağın militanlığı." Bu nedenle o, biyopolitiğin karmaşık bütünlüğü içinde gelişen bir deneyimdir. O, yanılsamalı biçim içinde gizli tutulan ya da sürdürülen üstyapıları yaratmaz; bu deneyim, kendisini biyopolitik deneyimin her eklemlenmesini kesen kurucu güç olarak ifade eder. Hayatın yeniden üretimini kateder, tıpkı değerlerin sayesinde oluşturulduğu ilişkilerin ve toplumsal ilişkilerin üretimini etkilediği gibi; her anda, o, duygulanımsal etkin enerji ve

akılcı tutkudur. Çokluğun, öznelliğin üretimi aracılığıyla oluşturulmasıdır. O aynı anda hem kendini hem de komuta altındaki ortak olanı komuta etme yeteneğidir.

*

13.1✎ Ancak yoksulluğun ve aşkın pratiği olarak ortağın militanlığı kavramımızı biraz daha derinleştirmek istersek, dikkatimizi antropoloji ile ontoloji arasındaki ortağın pratiği tarafından önvarsayılan ilişkinin radikal dönüşümüne çevirmemiz gerekir. Ortağın inşası aslında antropolojik koşullar topluluğunun tadilatlarını hesaba katar. Ve bu günümüzde, sadece araç ve dil devrimi, duyusallığı ve duygulanımsallığı tamamen dönüştürdüğü için değil, aynı zamanda insan varlığının sınırları genişlediği ve artık çevresel bağlamı kapsadığı için de mümkündür. Bu antropolojik nitelikler saf anlamda kapsamlı biçimde düşünülemez; bu sadece modernite içindeki –en azından kısmen– durumdur. Postmodernitede aracın dönüştürülmesi, lengüistik pratiklerin üretken hegemonyası ve öznelliğin üretimi içinde biyopolitik bir bağlamın oluşturulması, insan varlığının dönüşüm geçirmesi ve onun melezleştirilmesini gerçekleştirmek önceden kurulmuş bütün sınırları keser.

13.2✎ Bütün bunlar gayet iyi bilinir. Bu dönüşümde altını çizmek istediğimiz şey aşkın gücü, yani sevmenin teknolojisi ve ortağın militanlığıdır. Ortağın militanlığı, ortağın diyagramlarını başkalaşım aracılığıyla anlamlı biçimde düzenleme yeteneği içinde gelişir. Genel ile ırkları karma hale getirerek "doğal" sınırların, dillerin bulaşmasının ve varlığın genel melezleşmesinin üstesinden gelmek postmodernitede ortağın kurucu unsurlarıdır. Yegâne sorun dillerin ve bedenlerin birlikte dokunuşunu ortağın anlamıyla bağlamaktır; ve aslında geçmişe göndermede bulunarak ve bir başkalaşım deneyimi olarak anlaşılan ortağın teleolojisini bir kez daha doğrulayarak üstlenen, aşktır. Postmodernitede ortak kendisini başkalaşım olarak sunar. Maddeci teleoloji bir başkalaşım teleolojisidir. Antropoloji ve ontoloji bu melezleşme *ortamında*, yeni aşk teknolojilerinin anlama sahip olabildikleri ve böylelikle biri diğerinin

protezi haline geldiği için birbirinden ayrılamaz hale geldiği bu aşk sürecinin merkezinde yaşarlar.

13.3✎ Antropoloji ve ontoloji üzerine düşüncelerle ilgili son bir nokta, yoksulluk sorunuyla ilgilidir. Eğer dikkatle bakacak olursak, bu deneyim betimlemekte olduğumuz yeni ilişkinin ilk tanımını kapsar; tam pozitiflik imkânı olduğu ölçüde, servetin, katmanın ve özgürlüğün bütün belirleniminde eksik olduğu için. Bu eksiklik tamdır. Bu nedenle o yoksulluğu (antropolojik deneyim olarak) ontolojik bütünlükle ilişki içine yerleştirir. Aşk deneyimi, militan etkinlik aracılığıyla olgunlaştığı zaman, bu kurucu ilişkiyi yüceltir ve deneyimin genel dokusunu yeniden biçimlendirir. Bu bakış açısındandır ki, aynı başkalaşım kavramını en iyi şekilde tanımlayabiliriz. Artık o, *centaur* çağındaki gibi bir doğal ve insani biçimden bir diğerine dönüşümü sağlayan; insan-insan çağındaki gibi, işin, metaların ve sermayenin (ister bireysel ister mutlak olsun ruhun başkalaşımıyla izlenen) başkalaşımını tasarlamaktan başka bir kavram değildir. Buradaki başkalaşma kavramı ortak içinde ve tarafından yeni biçimlerin –*tout court*– yaratılmasını tasarlar. Yoksullukta verili olan gayet açık imkân burada kendisini yaratıcı tamlık olarak gösterir. Sonsuzluk ile yenilik arasındaki ilişkinin kadim ve modern bilmecesi, bir kez daha, yoksulluk-aşkın, ortağın yeni biçimlerini oluşturan enerji olarak belirlenmesi sayesinde çözümlenir.

*

14.1✎ Antropoloji ile ontoloji arasındaki bağlantının yeniden nitelendirilmesi bizi "ortağın militanlığı" dediğimiz aşkın teknolojisine ilişkin kendimizi sorgulamaya; ve özellikle işlemin, dolaysız biçimde ortak olduğu ve geleneğin siyaset adına bize teslim edildiği boyutuna götürür. Eğer siyaset bizim için bu tarzda veriliyse, değerlendirmemizi bu şekilde yapmamız gerekir. Bunu çok radikal biçimde, bütünüyle yıkıcı biçimde yapmamız gerekir, çünkü geleneksel olarak siyaset aşkın zıddıdır. Ve gene o, ortağın bir biçimidir; postmoderniteye girilene dek onun en yüksek biçimini temsil

etmiştir. Mitolojinin ve teleolojinin *cantaur* çağının merkezinde ve kıyılarında oynadığı rol siyaset tarafından insan-insan çağında devralındı. Ancak bugün artık öyle değildir. Ve kendisini hâlâ bu şekilde sunduğu zaman, siyaset (ve onunla birlikte ortağın biçimini oluşturma iddiası taşıyan bütün diğer fetişlerle birlikte: mülkiyet, hak, sivil toplum ve onun çeşitli kurumları) berbat bir anakronizmi temsil eder. Temsil etmek istediği şeyden koparak bu anakronizme kapanan siyaset, gösteri ve şiddet haline gelir. Siyasetin parazit niteliği tam hale gelmiştir. Böylece aşkın teknolojisi bu İktidar figürünü lanetler. Aslanın kuzuyu parçalamasındaki aynı doğallıkla onun karşısında yer alır. Peki en zeki siyaset bilimciler siyaseti sistemik bağdaşabilirliğin pratiği olarak tanımladıkları zaman başka ne bekleyebilirsiniz? Bu tanım, en zeki siyasetçilerin bile etkin biçimde düşünmelerini sağlayan küçümsemeyi ve çoğu kez tiksintiyi haklı çıkarmak için yeterlidir.

*

15.1✎ Ortak; muhasebecilik, bağdaşabilirlik ve sistemleştirme dışında bir şeydir. Günümüzde ortağın militanlığı, siyasetin yerini alır. Peki o neye dayanır, nasıl işler? Militanlık, ortağın bu inşası, anlam üreterek ortağın içinde eyler. Ona "siyaset" demek ve onu modern siyasetin işgal ettiği yeri alan bir etkinlik olarak düşünmek hâlâ mümkün müdür? O farklı bir alanda, hayatın bütünlüğünün alanında eyler. Bu görüş noktasından "biyopolitik" şimdiki halde ortak isme daha makul bir yaklaşık değerdir. Gerçekte, aşk ancak ortağın teknolojisi olarak bir kez bütün siyasal bağlamı onu yıkarak ve yerine geçerek kuşattığında, ortak bir ismi kesin bir anlamda inşa edebilecektir.

15.2✎ Olan tam da budur. 1968'den beri insanlık tarihi bu çizgiyi izlemiştir; ortağın maddi teleolojisi bu görevle uğraşır. Ve tam da İktidar, propagandası en fazla yapılan başarısını, yani postmodern küreselleşmeyi kutladığı zaman, ortağın soykütüğü kendisini bir aşk teknolojisine dönüştürdü ve ortaya çıkmaya başladı. Kamu-

sal ile özel, göçebelik ile emek gücünün esnekliği arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, ortağın yapısı olarak toplumsalın yeni biçimlenimi (bütün biyopolitik boyutlarında), kitle entelektüelliğinin oluşması; aşkın hayat verdiği ortağın bazı güçlü önbiçimlenimleri işte buralarda gerçekleşir. İktidar'ın, "siyaset"in bu güçlü öznellik üretimine yeni ağlar atmak için yaptığı her girişim, yeni direnişleri, yeni toplulukları, yoksulluğun safında yeni programları belirler; ama aynı zamanda aykırı hareketler ve güçler yeni ufukları izler ve "bir başka" hayat düzeni yaratır: Ortak. Kendi sonsuzluğu içinde siyaset, yoksulluğun ve ortağın militanlığının ortak hareketinin saldırısı altındadır; o, aşkın anlam kazandırdığı, siyasetten başka, "öteki ortak"tır.

15.3✎ O halde günümüzde "siyaset" nedir? Yoksulluk ile aşk arasında ortak ismin üretilme etkinliğidir. Peki nasıl? Ve ne zaman?

Multitudo
Başlangıç

Ayağa kalkmıştım. Asude yıldızlar altında,
olabildiğine ıssız ve gizemli dünyanın üzerinde, özgür insan
uzattı kollarını çadırından, Herhangi Bir Tanrının gölgesiyle
kirletilmemiş sonsuz göğe doğru."

Dino Campana, *Orphic Songs* ("Pampa")

SİYASET

1.1✎ Postmodern çokluk, yaşamının temel aleti beyin olan ve üretim gücü işbirliğine bağlı olan bir tekillikler topluluğudur. Başka bir deyişle, çokluğu oluşturan tekillikler çoğulsa, onların ilişkiye girdikleri tarz işbirliğidir.

1.2✎ Bizim sorumuz şudur: "Çokluk" dediğimiz bu biyopolitik (entelektüel ve işbirliğine dayanan) kitle "kendi başına yönetişimi" nasıl sağlayabilir? Çoğulluk ve tekilliklerin işbirliği, dünyanın kurucu gücünü oluşturdukları ölçüde, ortağın yönetişimini nasıl ifade edebilirler?

1.3✎ Aşkın İktidar metaforları (bir kez daha teknolojik metaforların yerini tutan), tekilliklerin ufku içinde, işbirliğininin (tek başına) İktidar etkinliğine yükseltilebileceğini ve kitle entelektüelliğinin bu konuda birleşik bir karar yeteneğine sahip olduğunu da inkâr eder. Modern egemenlik bu inkârların türsel ismidir.

1.4✎ Ne var ki şu koşulu da eklemek gerekir: İşbirliği ve entelektüellik belirlenmiş bir amaç dolayımıyla ve/veya böyle bir amaca yönelik olmadıkça; başka bir deyişle; erekçi ve/veya eskatolojik bir planla gizlice sürdürülmedikçe. Ama bu egemenliğin eşiksel bir algılanışından başka bir şey değildir.

1.5✎ Buraya kadar söylenenler temelinde, araştırmamız egemenlik ismini yanılsama olarak alır. Böylece biz, tam aksine, ortağın siyasetin özel olarak seçilmiş ölçütleri olduğunu düşünürüz. Peki ortağa bir hükümet vermek nasıl mümkün olur?

*

2.1✎ Devrimci siyasal düşüncenin gelişim çizgisi içinde, ontolojik dönüşüm olarak temel devrim algısı daima egemenlik düşüncesini iyileştirmiştir ve bütünleştirmiştir. Siyasal ontoloji bu ilk günahın bedelini ödemiştir. Ortağın teleolojisi içinde, tam aksine, ontolojik dönüşüm bizi egemenlikten özgür kılar.

2.2✎ Artzamanlı perspektiften, "reformist" ontolojik dönüşüm fikri daima, bütünü dönüştürmeksizin parçaları dönüştürmenin imkânsızlığını göstermeye çalışan güçlü bir eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak aşkın yanılsama bir kez dışta bırakıldığında bütün, parçalar topluluğundan başka bir şey değildir. Bu nedenle, reformizmin ontolojik zeminleri gerçek bir tutarlılığa sahiptir.

2.3✎ Eşzamanlı perspektiften, ontolojik dönüşüm üzerine "reformist" düşünceler, siyasal sistem içinde İktidar'ın yeniden ele geçirilme, yani ayaklanmanın akılcı karakterini reddetme kararından feragat etmekle (akılcı) suçlanmıştır. Ancak İktidar ontolojik dönüşüm hakkında karar veremez, tıpkı ayaklanmanın İktidar'ın negatif yüzü olmaması gibi (zira tam aksine o ontolojik yenilemeyi ifade eder).

2.4✎ Siyasal felsefe (özellikle maddeci biçiminde ve ondan çıkan siyasalın ontolojik *praksis*inde) kendini egemenliğin aşkın karakterinden kurtararak kararın tematiğinin anlamını dönüştürür. Karar siyasalın "yüksek" göstergesini temsil ettiği ve ayaklanma fantastik bir "İktidarı ele geçirme" matrisini temsil ettiği zaman olan şeyin aksine, karar ve ayaklanma, bir kez kitle entelektüelliğinin ve işbirliğinin ufkuna yerleştiğinde, çokluğu oluşturan tekillikler tarafından özümlenmek ve onların aracılığıyla işlemek zorunda kalacaktır.

2.5✎ Karar ve ayaklanma ne akılcı ne de akıldışı, ne sistemik ne de kendiliğindendir; onlar ortağın teleolojisine, yani *oluş halinde* olanın ölçülemezliğine her an yaratıcı tarzda açılan teleolojiye katılırlar.

*

3.1✎ Ortağın teleolojisi, dünyanın ontolojik dönüşümünün motoru olduğu ölçüde, egemen dolayım teorisine maruz olamaz. Çünkü egemen dolayım daima bir ölçü biriminin temeliyken, ontolojik dönüşüm daima ölçülemezdir.

3.2✎ Modern devlet biçimi "temsilci" işlevlerin bileşim ve "organik" dağıtımı sürecinden geçerek ölçü birimini ifade eder. Ölçü tekil güçlerin çoğulluğunu, bir organik dolayımlar şemasına tâbi kılar ve onları bir fonksiyonlar hiyerarşisi içinde dağıtır. Modern temsili demokrasi bir ölçü pratiği ve sınırın yüceltilmesidir.

3.3✎ "Leninizm", kendini çokluğun yeniden bileşimine ilişkin

bir sorun olarak koyduğu zaman, diktatörlüğü demokrasinin en yüksek biçimi olarak tanımladığı anda kendi görevini yerine getirmekte başarısızlığa uğradı. Bu perspektiften "Leninizm" modern egemenlik tarihi içinde yer alır. Bütün bunlar, doğuştan (genesis) ve Ekim Devrimi'nin muazzam başarısından bağımsız biçimde, endüstriyel gelişme (bir ölçü birimi olarak alınan) Leninist devrim teorisinin yüklüğündeki iskelet olarak düşünüldüğü zaman aşikâr hale gelir.[20]

*

4.1✎ Ortağın maddeci teleolojisi içinde, siyasal felsefenin "doğrudan demokrasi"yle hiçbir alakası yoktur. Tam aksine, doğrudan demokrasi kendini modern egemenlikten özgürleştirmez; daha doğrusu, onu topluluğun (tekillikler topluluğunun) aşkın yanılsaması aracılığıyla över.

4.2✎ Rousseau ve Hegel'den, Bakunin ve Nozick'e kadar uzanan siyasal düşünce çizgisi içinde (muazzam farklılıklara rağmen) bu nokta gayet açıktır. Bu gelenek içinde, bütünlüğün hipostazisi (genel irade, genel sınıf, anarşizmin muhteşem arife gecesi, siyasal piyasanın bireyci mantığı) çokluğun zamansal üretimine ve onun ölçülemezliğe maruz kalışına önkoşulludur.

4.3✎ Doğrudan demokrasinin yegâne gerçek varoluş biçimi korporatizmdir. Bu iki biçim içinde var olmuştur: Faşist biçim ki toplumsal grupların dolayımını etik Devlet'in (farklılığı sonunda ortadan kaldırmayı başarır) içinde yeniden sağlar; ve New Dealist/Keynesçi biçim ki büyük şirket, büyük emek örgütü ve büyük hükümet arasındaki uyumu emperyalist gelişimin ölçüsüne maruz bırakır. Demokratik korporatizmin anayasal projesi çokluğun yıkımıdır.

---

20. Leninizmin başarısızlıklarının yanı sıra, kurucu gücüne ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Negri, *Insurgencies*, Bölüm 6. Ayrıca bkz. *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin* (Padova, CLEUP ve Libri Rossi, 1976). (İngilizceye çevirenin notu.)

4.4✎ Proudhon esinli çoğulcu demokrasi teorileri, başka bir deyişle, çoğul ölçüler ve diferansiyel toplumsal gelişim hayal eden teoriler de modern egemenlik modeli kadar gerilere götürülebilir. Aslında dolayım burada da temeldir; ve egemen İktidar'ın müdahalesi bu örnekte mütevazı olsa da, bu ancak onun işlevlerinin ve ölçü birimlerinin toplumsal tarafından ve toplumsal içinde özümleneceği hayal edildiği içindir. Ne var ki, geriye onun bir varyantı kalır, çünkü o *oluş halinde* olanın ölçülemezliğine ilişkin hiçbir şey bilmez.

5.1✎ Postmodern çağda, zayıf bir egemenlik teorisi İktidar'ın çokluğa getirdiği koşul olarak, bir çoğullaştırma ve toplumsal olanın "sendikalizm"i (ya da korporasyonu) biçimini gerektirir. Tutarlılığı özerklik olan ve bölgesel yerleşmişlik ile küresel piyasa (değerlerin üretimi, yeniden üretimi ve dolaşımı) arasında güçlü bir gerilime maruz kalan yaygın iletişim ağlarının toplumsal örgütlenmesi bir kez kabul edildiğinde, bu teori küresel olarak geçerli ölçü birimini (parasal, mali vb.) temel alan bir yeniden merkezileştirme süreci projesini formüllendirir, Ne var ki, girişim güçlerinin bölgesel olarak eklemlenmesi ve küresel piyasa üzerine ortak bir ölçüye indirgeme, güvencesini ulusüstü ve/veya emperyal bir güçte bulan bir egemenlik diyalektiği aracılığıyla ortaya çıkar. Ancak bu noktada egemenlik, zayıf olmaktan çıkarak bir kez daha güçlü hale gelir; ve sosyolojik bir figür olan toplumsal olanın (ya da sendikalizmin) çoğullaşması bu alandan koparılıp alınır ve emperyal güçle yakından ilişkili olan temsili işlevlere yeniden yönlendirilir. Egemenlik, çokluğun gücüne yanıt vermek için kendi çekim merkezini artık bölgesel olmayan ufuklar içinde genişletir. Bu kavramsal ve pratik perende egemenliğin biçimini değiştirse de, gerçekliğini değiştirmez.

5.2✎ Postmodern çağda bu sistemik karmaşıklık ve tekilliklerin diyalektik yansızlaştırılması düzeyine vardığımızda bile, açıktır ki, aşkın egemenlik kavramının sürekliliği olduğu gibi kalır. Onun etkinliğinin genişlemesinde ya da artışında, İktidar'a ilişkin sadece reformist değil devrimci kavramlar da sınıflandırılmaktan çıkar. Bu, emperyal egemenliğin *dispozitifidir*.

5.3✎ Ancak küreselliğin egemen örgütlenmesi bağlamında İmparatorluk doğrudan çoklukla ve çokluk da İmparatorluk'la yüz yüze gelir. Bu bağlamda, bütün dolayımlar bütünlüğünü kaybetme eğilimi gösterir.

5.4✎ Şimdiye kadar bütün reformlar ve bütün devrimler ancak ölçü ve birliğin siyasal felsefesini, yani ölçü biriminin aşkın yanılsamasını güçlendirmiştir. Çünkü toplum ile Devlet'i modernite içinde bir araya getiren eklemlenme ne kesilebilir ne de farklı biçimde gerçekleşebilir. Ancak postmodern çokluk onu, bir egemenlik denklemine boyun eğmeyen bir ortaklığı onaylayarak ve onu daha çok zamanın ölçülemezliğine maruz bırakarak infilak ettirebilir.

*

6.1✎ Postmodernitenin siyasal düzeninin zamanın ölçülemezliğine yıkıcı biçimde maruz kaldığını söylemek, çokluğun *oluş halindeki* bir seçenek için yola çıkarak hayatı üretmesi anlamına gelir. Dünyanın ortak varoluşunu yaratan, İktidar değil, çokluğun kurucu gücüdür. Bu ortak varoluş bir düzen için önkoşulludur.

6.2✎ Varlığın tutarlılığını kurucu güç içinde onaylayarak ve zamanın kurucu okunu sonsuzun yenilemesine açarak dünyanın bütün üretimini belirleyen biyopolitiktir.

6.3✎ Ortağın teleolojisi *oluş halinde* olana maruz kalarak yaşar. Biyopolitik ortağın teleolojisinin nedeniyse, yoksulluk ve aşk da onun ana ilkesidir. Ancak yoksulluk ve aşk aynı zamanda *oluş halindeki* zamanın ölçülemezliğine açıktır. Sonuç olarak ortağın teleolojisi bu ölçülemezliğe maruzdur. O, aynı zamanda şu sonucu verir:

6.4✎ Dünyanın (fiziksel ve siyasal) ve onun *oluş halinde* olan zenginliklerinin üretimi ortağın bir "üstyapı"sıdır. Bunu bir paradoks olarak söylüyorum, çünkü açıktır ki, biyopolitik içinde hiçbir çıkış ve iniş, içerisi ve dışarısı yoktur. Ancak paradoksal biçimde

olsa da, bu konuda ısrar etmek –ekonomizmin bütün mistifikasyonlarına karşı, "üstyapı"nın bütün yanılsamalarına karşı– böylelikle sadece ortağın gerçeklik içinde temel olduğunu kanıtlamak önemlidir.

6.5✎ Her biyopolitik soykütük ölçünün ötesinde olana açılarak belirlenir.

*

7.1✎ Dünyanın biyopolitik ufku çoğuldur. Çokluk indirgenemez bir tekillikler topluluğudur ve tekillik (bir ölçünün ötesine maruz kalma örneği olarak) yeni çoğullukların, yeni çoklukların üretimidir.

7.2✎ Zamanın kıyısına yerleşen, çokluğun merkezindeki tekillikler arasındaki ve tekil çokluklar arasındaki her üretici bağlantı iletişimsel bir bağlantıdır. Bu bağlamda, üretim öznelliğin üretimidir.

7.3✎ Ancak üretim öznelliğin üretimiyse, yani üretici ve ürün öznelse ve üretim süreci genel biyopolitik aklın lengüistik alanıyla çakışıyorsa, bu durumda, işbirliğinin ortak ismini, üreticileri üretim kapasitesini arturarak bir araya getiren güç olarak açıklayabiliriz; o halde bu, öznelliğin tekil üretiminin üretim gücü haline gelmesine izin verir. Yani, işbirliği yoksa üretim de olmayacaktır.

7.4✎ Çoğulluk işbirliğiyse, çokluk öznelliğin gruplar halinde var olan üretici topluluğudur.

*

8.1✎ Şimdiki sorunumuz öznelliğin gruplar halinde var olan üreticiliğinin nasıl oluşturulduğunu ve nasıl kesiştiğini (ya da başka deyişle, kendilerini işbirliği ilişkilerine yerleştirme tarzını) analiz etmektir.

8.2✎ Burada sonsuzun üretimi yani onun yenilemesi teması bir kez daha söz konusu olduğuna göre, analizimizdeki kritik nokta budur. İşbirliği çokluğun merkezinde yer alan gruplar halindeki farklılıklardır; Tekilliklerin çokluğunun kaosunu üretken biçimde örgütleyen *clinamen*'dir. Burada, başkalarının *dispozitif*lerden ya da toplamalardan söz ettikleri yerde biz kümelerden söz ediyoruz.[21] Bu aslında sorgulamamızın sadece ilk adımı. Bu sürecin ardında yatan nedeni ve/veya dinamik gücünü araştıracağımız başka adımlar da olacak; yani her kümenin kurucu gücü olarak aşkın çözümlemesine de döneceğiz.

*

9.1✎ Bir "üretken küme" [productive constellation], çokluğun güç farklılıklarının, yeni iktidarı yaratarak işbirliği yaptıkları yerde oluşur. Bir küme, içinde işbirliği yapan üretici tekilliklerin (ayrı ayrı ele alınan) toplamından daha üretkendir. Bu nedenledir ki, tekillikler işbirliğine gayret ederler ve tekil çoğulluklar kümeleri oluştururlar, çünkü bu yolla onlar daha fazla üretebilirler ya da daha doğrusu onlar tekil üretkenlik ölçüsünün sürekli olarak ötesine geçebilirler ve kendilerini giderek ölçülemez olana açabilirler.

9.2✎ İşbirliği kümelerinin soykütüğünün, bu nedenle, sonucuyla tanımlandığı görülür; sonuç artıdeğerdir. Ancak bu niceliksel belirlenim bizi yanıltmamalıdır: Kümeler, varlığın kıyısında, tekillikler kendilerine kendi emeklerinin üretken biçimde nasıl gelişebileceğini sordukları zaman oluşurlar. Bu soru yoksulluk ve aşkla ayakta kalır ve sonuç olarak işbirliği yapan kümeler, ortağın teleolojik bir ilerleyişidir.

9.3✎ Modernitede, üretici işbirliği kapitalist ve/veya devlet te-

---

21. Gönderme belirgin biçimde Foucault, Deleuze ve Guattari'ye yapılmaktadır. Bkz. Deleuze, "What is a dispositif?", *Michael Foucault Philosopher*, çev. T. J. Armstrong (Londra, Routledge, 1992), ss. 159-68; ayrıca yazarın parlak eseri, *Foucault*, çev. S. Hand (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988). Olağanüstü zengin bir toplamalar teorisi için bkz. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*. (İngilizceye çevirenin notu.)

mellüküyle dayatıldı. Ortağın temelini sömürü haline getiren insan-insanın devrimi burada kabul edilir.

9.4✎ Postmodern çağda, üretici işbirliği kitle entelektüelliğinin hegemonyasıyla dayatıldı. O, işbirliği olmaksızın (ya da daha kesin olarak, lengüistik işbirliği olmaksızın) üretemez: Bu durumda, işbirliğini tekillikler üzerinde inşa eden ve ona dayatan bizzat (entelektüel) üretici emeğin karakteridir. Postmodernitede, bizatihi tekillikler, işbirliği olmaksızın var olmazlar.

9.5✎ Lengüistik işbirliği dışarıdan gelen işbirliğini işin toplumsal örgütlenmesine aktarır, böylece onu değiştirir; yani, "dışarı"yı iptal eder ve işbirliğini *gerçeklik içinde* bir güç haline getirerek, onun değerleme ötesini [transvalusation] sağlar.

9.6✎ Eğer modernitede çokluk (kitleler) dışarıdan üretildiyse, postmodernitede çokluk kendiliğinden oluşur. Bunun anlamı şudur: Çokluk işbirliği kümelerinin içinde bir araya getirilen tekilliklerin gücüdür; ve ortak üretimden önce gelir.

9.7✎ Modernite ile postmodernite arasındaki çağsal kopuş 1968'dir. Çünkü 1968'de kitle entelektüelliği kendisini ilk kez hegemonik biçimde, yani çokluğun içinde ve çokluğun hegemonik bir grubu olarak sundu.

*

10.1✎ Çokluk iktidar haline gelirken üretir. Üretme çokluktan önce gelen bir şey değil, tam aksine ona ait olan bir şeydir; yani, onu oluştururken tanımlar. Üretme çokluktan çıkıp gelişir.

10.2✎ Çokluğun ürettiği değer ölçülemez olandır. O varlığın kıyısının ötesinde tasarlanan çokluğun gücüdür.

10.3✎ Çokluğun üretmesi varlığı yeniler.

*

11.1✎ Üretken çoklukların nasıl kesiştiği kendisini kümelerin oluşmasından sonra değil, aynı zamanda ortaya koyan bir sorundur. İşbirliği ardıllıklarının karmaşık soykütüğü aslında tekilliklerin ve çoklukların birlikte dokunmasıdır. O üretken hale gelen dillerin bir Babil Kulesi'dir. O her *oluş halindeki*nin içine yerleştirildiği; başlangıçta var olan fiziktir.

11.2✎ Üretim gücünün soykütüğü, ortağın teleolojisinin gelişmesi gibi, serbest bir karışımdır; çünkü onun hiçbir başlangıcı ve hiçbir sonu yoktur, o sonsuzdur. O, yeni varlık yaratmak için her anda kaybeden zamanın okunu izlerken kendi özgür *telos*undan başka hiçbir emir tanımaz.

11.3✎ Her şey akar ve her şey zamanın kıyısında melezleşir. Bütün taraflarda, boşluğun karşısında, tekillikler, hayatın öteki çokluğunu ortaklık içinde inşa etmek için sınıra karşı saldırıya geçer. Çokluğun biyopolitik üretiminin bağlı olduğu şey şudur: Boşluğu doldurmak için kendini tamlıktan boşluğa doğru gerer.

11.4✎ Açıktır ki, kümelerin her oluşumu (ve her iç içe dokunuşu) kendi özgül belirlenimi içinde düşünülebilir, düşünülmelidir.

*

12.1✎ Modernitede, biyopolitik üretken *Refah*'ın ürünüdür. Postmodernitede, *Refah* biyopolitiklerin bütün alanını katederek, onunla birleşme noktasına genişletilir. Refahın formel tükenişinin ve gerçek ters çevrilemezliğinin bu koşulları altındadır ki, biyopolitik temel ve üretim bir üstyapı haline gelir.

12.2✎ Modern düşüncenin soykütüğünde, Marx'ın üretimden artıdeğerin çıkarılması nosyonu tüketilir (sömürü süreci toplumsalın bütünlüğüne bağlandığı zaman bile). Marx'ın sömürü nosyonunun koşulları sona ermiştir, çünkü endüstriyel üretim artık temel değildir ve sadece biyopolitik temelin üretken etkinliğinin basit bir sonucu haline gelmiştir. Başka bir deyişle, postmodernitede iş, maddi olmayan entelektüel bir hale gelmiştir; kendisini biyopolitik işbirliğine yerleştirmiştir; o nasıl sömürülebilir?

12.3 Postmodernitede, modernite ekonomisi içinde artıdeğer dediğimiz şey artık basit biçimde emeğin (her durumda değiştirilen yeniden üretimi için zorunlu olan değerin ötesinde) haraca kesilmesi değildir. Postmodernitede artıdeğer her şeyden önce ortağın teleolojisinde bir tıkanmadır; yani o, onu totolojikleştirme ve ortağın ortak ismini anlamsızlaştırma girişimidir. Modernite ekonomisinde sömürü denen şey, postmodernitede, ölçülemezlik aracılığıyla varlığın sınırının ötesine geçmek için yoksulun yaptığı girişime karşı dikilen engellerle tanımlanır. Sömürü deflasyondur; o, *oluş halinde* olana açık biyopolitiğin gücünü cüceleştirme, azaltmadır.

*

13.1✎ Postmodernitede, "kurucu güç" artık, modernitede olduğu gibi ayaklanma (birbirini izleyen Termidorlara yol açan) aracılığıyla yeni bir düzen inşa eden yaratıcı ve anlıksal çokluk yoğunlaşması (ya da isyan halinde yoksulluk yoğunlaşması) değildir. Şimdiki halde, kurucu güç ortağın teleolojisinin gelişimine denk düşen siyasal boyut haline gelmiştir; yani o, biyopolitik bir zeminden çıkan, kendisini varlığın bütün ufuklarını katedecek şekilde ve böylece zamansallığın her anına genişleten kurucu güçtür.

13.2✎ Üretici güçlerin oluşumu ve iç içe dokunması kurucu gücün dışavurumlarıdır.

13.3✎ Kurucu gücün, ister diyalektik ister dirimselci esinli olsun "kurumlaştırıcı-kurumsallaşmış" muhalefet üzerinde oynayan eleştirileri sahtedir. Çünkü postmodernitede, kurucu güç, ortağı zamanın kıyısında kendini boşluğa karşı oluşturmaya zorlayan yönelimle uyum içinde var olduğu ölçüde, bu muhalefete ilişkin hiçbir şey bilmez. Daima bu sonsuza manız olma içinde temsil edildiği için, kurucu güç, oluşturulan bir şeyin basit biçimde önvarsayılı olabileceğini inkâr eder.

13.4✎ Modernite tarihindeki siyasetlerden daha temel olarak doğru biçimde tanımlanmış bir ontolojiye sahip oldukları için "Ja-

kobenizm"in (Heinrich Heine'nin üç R'si olan Richeliu, Robespierre ve Rothschild tarafından tarihsel olarak oluşturulan pratikle tanımlanabilen türsel bir kavram olarak anlaşılan) eleştirmenlerine güven duyulmalıdır. Modern siyasetlerin gerici filozoflarının devrimcilerden daha zeki oldukları fikri yeni değildir. Postmodern felsefede bu ontolojik öncelik mutlaktır, çünkü ontoloji siyasalı özümlemiştir.[22]

13.5✎ Siyasal olan her şey biyopolitiktir. "Siyasalın özerkliği" kavramı sonuç olarak vefasız ve ürkütücü bir ideolojidir. Postmodernitede, onun güçsüzlüğü (yani faydasızlığı) tamdır.

CANLI EMEK

1.1✎ Şimdi biyopolitik üretimin yarattığı ve onu bizatihi belirlediği yeniliklerle izleyen ve gerçeğin kümeleri içinde açığa çıkan değerlere (ya da daha doğrusu dillerin ve kararların anlamının) başka esaslara dayanarak değerleme ötesini analiz etmeliyiz.

1.2✎ Bu analiz zorunludur, çünkü biyopolitik içinde bir kez kurulduğunda ontoloji hem üretimin hem de siyasalın alanını belirlediği için, ontolojik belirlenimlerin, başka esaslara dayanarak değer atfeden bir gücü üretim ve siyaset içinde nasıl açığa çıkardığını göstermek hâlâ zorunludur. Bununla birlikte, böyle bir değerleme ötesi verilidir.

1.3✎ Kurucu gücü ontolojinin içine yerleştirdiğimiz zaman, gerçeğin kümeleri içinde hareket halinde olan kurucu güçleri bu yolla tanımlamayız. İşbirliğinin, bu değerleme ötesini belirlediğini biliriz; bu kez, işbirliğinin etkisi, kendi yeni ontolojik belirlenimleri içinde, kendi yeni ve başka değer atfetmenin kiplerini açığa vurmalıdır.

22. Ontoloji ile siyaset arasındaki ilişkiye dair kısa bir tartışma için bkz. Girişin III. Bölüm'ü ve burada yer verilen göndermeler. (İngilizceye çevirenin notu.)

1.4✎ Metodolojik bakış açısından, biyopolitiğin ontolojisi siyasalın üretimi için bir önkoşul olarak, siyasal olayların tekilleştirilmesinin temeli olarak ve değerleme ötesinin motoru olarak düşünülür.

*

2.1✎ Peki bu değerleme ötesiyle neyi kastediyoruz? Değerleme ötesi sonsuzun ve yenilemenin buluştuğu noktadır; sonsuzu yenileyen *tetikleyici*dir. Değerleme ötesi tam da klasik ve modern maddecilik geleneğinin bozulduğu noktada ortaya çıkar.

2.2✎ Değerleme ötesi sonsuz ve yenileme yeni varlığın yaratılmasında ortak-tözel haline gelerek, çözülmez biçimde birleştirilir. Sonuç olarak değerleme ötesi, bir modele sahip olmayışıyla tanınabilir. O ne tekrar ne de taklittir ve önceden oluşturulmuş değerler ve gerçeklikler temelinde ona bir örnek sağlayamayız. Değerleme ötesi kendisini zamanın kıyısına ve sadece oraya radikal bir tarzda yerleştirir. Değerleme ötesi üretken olaydır.

2.3✎ Bu nedenledir ki, değerleme ötesi, her yerde gözlemlenebilir; çünkü zamanın kıyısı her yerdedir. O bütün taraflarda yayılan güçtür ve burada indirgenemez çoğulluk olarak oluşur. (O aynı anda hem en basit hem en zor şeydir, dünyayı bir ergen olarak görmez, kendisi bir ergendir.)

2.4✎ Bu çoğulluk tekilliğin göstergesidir. Başka bir deyişle, değerleme ötesi, sonsuzun yenilemesi tekilliğe uygun olduğu ölçüde, tekilliğe aittir.

2.5✎ Bununla birlikte, değerleme ötesi, daima bütün taraflara açık bir çok yönlü makinedir –daha iyisi, gerçek bir fabrikadır– çünkü ortağın teleolojisi dışında hiçbir şeydir. Bu da, değerleme ötesinin çokluktan kaynaklandığını söylemek gibidir.

*

3.1✎ İnsanın Kenti, yani gündelik hayatın dünyası ortağın teleolojik makinesidir.

3.2✎ Bu teleolojik mekanizmanın belirtisi zamanın kıyısında sonsuz maruz kalma ve yenileme (yeni varlık yaratma) zorunluluğudur. Ontolojinin antropolojiyi artırması dikkate alındığında, teleolojik, değerleme ötesinin makineleri bir yandan yoksulun iktidarı ve öte yandan aşkın yaratıcılığıdır.

3.3✎ İnsanın Kenti ortağın teleolojisinin kentidir. O Tanrının Kenti'ne karşı durur (ve kendi temelsizliğini açığa vurur), çünkü maddeci teleoloji aşkın ya da eskatolojik sınırsızın karşısına sınırlılığın sonsuzluğunu koyar. İnsanın Kenti kendisini kendi tesadüfi süreci aracılığıyla, kendi kuruluşu içinde dayatarak –adım adım, tekilliğin ardından tekillik (ama daima çokluk olarak)– ortak bir dilin yaratıcı mekanizmasını gerçekleştirir.

3.4✎ Maddeci teleolojinin ortak dili distopyadır. Yani, ütopya tamamen belirlenmiş bir geleceği temellük ederken, distopyanın ortak dili boş kalan bir *oluş halindekini* kuşatır. Ancak distopya enerjiktir, çünkü yenilemenin gücünü boşluğun içine yansıtır. Distopya yoksulluğun erdemidir (*virtus*).

*

4.1✎ Analiz, değerleme ötesi makinesinin İnsanın Kenti'nin makrokozmosu içinde nasıl işlediğini tanımlamalıdır. Bu edimin (ki makrokozmos içinde denetimlenmiş olanla aynı güce sahiptir) mikrokozmosu bedendir ve ancak beden olabilir. Ancak beden dünyaya tekil bir tarz içinde katılır ve böylece yenilemenin değerlendirilebileceği perspektifi temsil eder.

4.2✎ Ya da daha kesin olarak: Kararların, dolayısıyla teleolojik makinenin, değerleme ötesinin sorunu konulduğu zaman, kişi aynı zamanda bir alttabakanın, bir *upokeimenon*'un, yani çokluk tarafından etkilenmekte olan her yeniliğin temelinde yatan bu etkinlikler, *dispozitifler*, üretken kümeler ve kurucu güçler çeşitliliğini tekil ve

indirgenemez bir varlık içine kaydeden bir şeyin verili olduğunu önvarsayar. Ancak bu önvarsayım üzerine bir yargı ifade etme arzusu olmaksızın, bedenin sadece değerleme ötesinin gücünün yeri değil, bizatihi güç olduğunu kaydederiz. Alt tabaka (*upokeimenon*) kesinlikle tekildir.

4.3✎ Değerleme ötesi ile yenileme arasında ayrım yaptığımız zaman, bunu "yenileme" ontolojik bir isimken, "değerleme ötesi" (üretken, ekonomik vb.) bir ortak isim olduğu için yaparız. "Değerleme ötesi" hangi değerin sürecin ağırlığını, dolayısıyla bedenin hayatını kendi içinde taşımakta olduğunu gösteren isimdir. Değerleme ötesi tekilliğe ve olaya eğilim gösterir.

4.4✎ Analizimizde daha ileri gitmek ancak bedenlerin mikrofiziği/mikropolitiği açısından tasarlanabilir. Bedenlerin mikrofiziği/mikropolitiğiyle kastedilen tam olarak nedir? O, bedenlerin kendilerini çoğulluk olarak ve ilişki (her bedene içsel ve dışsal) olarak, yani bir bedenin parçaları ve/veya bütünlüğü arasında ve bizzat bedenler arasında sürekli bir gerilim olarak temsil ettikleri anlamına gelir. (Spinoza'dan Foucault'ya kadar mikrofizik/mikropolitiğin tanımı değişmemiştir. Bu bakış açısından kadim ve modern, postmodern içinde başka değerlerle yüklenmiştir. Ancak bu maddeci bir istisnadır.) Burada çokluk kendisini ortağın teleolojik potasında ajite bir bedensel tekillikler topluluğu ve iç içe dokunmuşluğu olarak açığa vurur. Burada makine bir fabrika haline gelir ve bedenler, makinenin dişlileri olmaktan çok, fabrikanın işçileridirler. Bu gerilim daima tekildir, çünkü zamanın kıyısına yerleşmiştir ve yaratıcıdır, çünkü bu kıyıdan sarkmaya hazırdır (o halde "*dispozitifler*"in epistemik işaretini neden başka yerde aramalı?).

4.5✎ Değerleme ötesi makinesi bu gerilim çevresinde oluşur. O, bedenlerin tekil imkânlarının *dispozitifler*ini, çokluğun içinde varlığın boşluğunu dolduran zengin ve ortak bir doku oluşturarak, yani sonsuzu yenileyerek birlikte dokuyan bir makinedir.

4.6✎ Dünya kendini daima bu şekilde oluşturmuştur. Ancak oluşum süreci ancak insan-makine çağında, beden kendini dil hali-

ne getirdiği ve dil üretken hale geldiği zaman görünür hale gelir. Bu dönüşüm, bedenler arasındaki gerilimlerin, çokluğun merkezinde, yeni bir üretim gücüne çevrildiği şimdiki biçimi oluşturur. Gündelik hayat dünyasının lengüistik üretimi böylece, değerleme ötesinin bedenlerin gücünün ürünü olarak, sayesinde ortaya çıktığı ve bedenlerin ortağın teleolojisini bütünüyle yeniden temellük ettikleri yerdeki ilk ontolojik biçimlenimdir.

4.7✎ Ancak değerleme ötesinin tam gücü ancak bedensel makineyi yoksulluk açısından düşünebildiğimizde ve onun ağırlığını aşkla hafiflettiğimizde açığa çıkacaktır.

*

5.1✎ Siyasal bakış açısından, değerleme ötesi karar sorunuyla yüz yüze gelir. Modernitede bu sorun, siyasal İktidar'ın tanımında hayati bir an değilse de, bir merkez olarak düşünüldü. Ontolojik bakış açısından o bu merkeziliği hafifseyen ve siyasal kararı, gerçeklik içinde olanla, bedenlerin değerleme ötesinin bir çeşidiyle yeniden ilişkilendiren bir durumdur.

5.2✎ Kararın temasını kavramak, akılcı bir bağlama yerleştiği zaman –modernitede olduğu gibi– olağanüstü zordur. O aslında, akılcı seçenek bakımından içerilemez, ne de betimlenebilir. Dolaysız biçimde, akılcı gelenek içinde bulduğumuz bir çıkışsızlığı açığa vurur: Yargının siyasal tekilleştirilmesi kuralcı düzenin genel (evrensel ve soyut) öncüllerinden çıkarsanamaz. Kelime bulmaca oyununun bir duraksama noktasına getirdiği teorisyenler, siyasal karar sorununu çözmenin yegâne yolunun onun etkin karakterini akılcının "dışına" demirlemek olduğu sonucunu (Baron Münchausen'in teoremlerinin saygıdeğerliği) çıkardılar. Çok iyi bir İtalyan yayınevinin yazarları ve şairleri, bu "dış"ı, siyasal içgüdü ya da Zen bilgeliği olarak, empati ya da kinizm olarak saptayarak, trajik ve patetik biçimde yüceltmişlerdir... Daha gelişmiş mantıkçılar bu "dış"a dilin edimselliği içinde ya da aşkın yargının gizil şematizmi içinde akılcı bir açıklama bularak onu desteklemeye çalışmışlardır. Bu,

modern akılcılığın hilekârlığına belirgin bir başka örnek oluşturur. Pascal, akılcı Kartezyen dünyanın mükemmelliğine bakarak, ironik biçimde, çalışma düzeninde daima ilahi bir "dürtme"ye ihtiyaç olduğunu belirttiği zaman hatalı değildi.

5.3✎ Kararın akıldışı karakterinin alanı sosyolojik düşünce içinde ve modernitenin siyasal biliminde (anayasal hukukun anlaşılmasında ve akılcı etikteki gibi) bir asgariye indirgenir. Akıldışıyı defetmek için, kişi onu siyasal toplumdan ve anayasadan bazen daha büyük bazen daha küçük bir dolaba kilitler. Toplumsal dünyanın geri kalanının tamamı böylece işlevsel bir akılcılığa tâbi olacaktır. Max Weber'e göre, olgun kapitalist toplumda akıldışına çok küçük bir pay kalır, ancak bu pay kesindir.

5.4✎ Çıkmazları ve kararın çelişkilerini ortadan kaldırmanın tek yolu onu akılcı/akıldışı karşıtlığından çıkarmak ve onun yerine "seçeneği", hareket halindeki bir bedenin içindeki beynin ürünü olduğu ölçüde bedenlerin eklemlenmesi ve hareketi için kesin bir unsur olarak düşünmektir. Karar bedenlerin bir unsuru haline gelir ve böylece eylemin ontolojik koşullarına karıştırılır. Eğer bedenler zamanın kıyısında özgür bir üretkenlik iseler, kararın özerkliği (akılcı ya da akıldışı) saf yanılsamadır. Çokluğun hareketi içinde, değerleri değerlemę ötesileştiren ve varlığı yenileyen, yani karar veren bedenlerdir. Bedenlerden daha özerk olan nedir?

5.5✎ Karara en çok katılan yoksuldur, komuta edenler değil.

*

6.1✎ "Karar"ın ortak ismi böylece değerleme ötesininkiyle aynı alana yerleştirilir. Karar, değerleme ötesinden söz etmenin, yani zamanın kıyısında ontolojik yenilemeden söz etmenin bir başka yoludur; ve karar, değerleme ötesinin üretim içinde oluşuyla aynı tarzda siyasalın içindedir (ve *kairòs* bilginin içindedir).

6.2✎ Siyasal *praksis*in bakış açısından: Karar böylece bedenlerin kesişmesinin ve çokluğun ürünüdür; çokluğun her yenileyici

üretiminin dinamik *tetikleyici*sidir; ve bütünlüğü boşluktan ayıran hat boyunca atomların düşüşünün ontolojik sonucudur. Başka bir deyişle, biyopolitik içinde karar kendi etkinliğini varlığın ortak kıyısına doğru dönüşüyle ifade eder.

6.3✎ Siyasal karar daima tek başına çokluğun kararıdır.

6.4✎ Kişi prensin kararından söz ettiği zaman, ya hiçbir şey söylemiş olmaz (çünkü bu bireysel bir karar olduğu zaman ister istemez etkisiz kalır) ya da bir varlık noktasında yoğunlaşan –tıpkı gidişatını belirleyebileceği bir baraj bulan bir sel gibi– çokluğun etkinliğinin bütün sürecinden söz etmektedir. Ancak bu durumdadır ki kişi doğru konuşur; çünkü o prens değil, karar veren varlığın kıyısıdır. "İstisnaya ilişkin karar" üzerine büyük siyasal vurgu anlamsızdır; çünkü her anda, istisnayı kararlaştıran ve belirleyen daima tekilliklerdir. Burada varlığın yenilemesinden daha anlamlı olan istisna nedir? Sadece bu istisnaidir. İstisnayla ilgili bir siyasal kararın olması şöyle dursun, başka hiçbir istisna yoktur.

*

7.1✎ Postmodern bağlamı varsayan teoriler örneğinde, kendimizi iki zıt eğilimin karşısında buluruz: Biri çileci bir deneyim olarak değerleme ötesini (ve kararı) deneyimler ve öteki değerleme ötesini (ve kararı) gizemli bir deneyime aktarır –siyasal demokrasinin inşası için yapılan göndermeyle. Her iki eğilim de biyopolitik anın gücünü yok eder.

7.2✎ Değerleme ötesi çileci bir deneyim olarak anlaşıldığı zaman, onun eyleme kapasitesi bir "ilerleme" soykütüğü üzerinde ezilir, öyle ki karar normalleşmenin tekrarlayan ve usandırıcı bir *dispozitifi* içinde sulandırılır. Bu örnekte, biyopolitik tamlığın ontolojisi boşluğa maruz kalma riski taşımaz, yenileme duygusu ötesi nedir bilmez ve sonuç olarak varlığın değerleme ötesi sadece bir yanılsamadır.

7.3✎ Kendini mutlak olarak ilan eden demokrasi kavramı çile-

ciliğin ağında inşa edilir. Ancak çokluğu önceden oluşturulmuş bir prosedür içinde düzenleyen bu mutlak yenilemeye ilişkin hiçbir şey bilmez. Ortağın arzusu tarafından sürekli biçimde dönüştürülmediği zaman ve yoksulluğu kendi motoru olarak tanımayı başaramaması halinde demokrasinin başına ne gelir? O bir hipostazisten, yani bir yanılsamadan ayrılabilir mi?

7.4✎ Değerleme ötesi gizemli biçimde deneyimlendiği zaman, kişi değerleme ötesinin (yani kararın) belirlenimi, ancak varlığın boşaltılmasından, onun çıplaklığından, yani arta kalan bir sınır içinde başlayarak oluşabilirmiş gibi yapar. Ancak biyopolitik varlık tam ve tutarlıdır ve onun sınırı artık [residual] değil yaratıcıdır.

7.5✎ Bu deneyimin betimlediği demokrasi çokluğun gücüne ilişkin cehaletin, negatif olan saplantının ve direnişin zayıflığının bir ürünüdür. Burada, egemen bir kinizmi değil, gizlice geliştirilen eskatolojik bir perspektife dönüşü ifade eden bir kararın sayısız başkalaşımlarını tanımak kolaydır

7.6✎ Eğer, çileci değerleme ötesi durumda karar depotansiyalize edilir ve gelecek ortağın totolojisinin zayıf gelişimine indirgenirse; gizemli değerleme ötesinin durumunda, o negatif teleolojiyle flört eder ve gelecek ortağın teleolojisine ters düşen tehlikeli bir sıçrayış haline gelir (ki bu, sonsuzluğa bir hakarettir).

*

8.1✎ Çokluğa değerleme ötesi ve karar yeteneği kazandıran, varlığın kıyısında bir işbirliği gerilimi içine yerleştirilen bedenlerle karşılaşmadır. Ancak bu sadece varlığın değerleme ötesinin formel karakterini temsil eder. Zira bu karşılaşmanın ontolojik anlamı üretmesi ne işe yarar ve o dünyada anlamsız bir varoluş deneyiminin izdüşümü ya da tekrarı değil midir?

8.2✎ Bu bedenler buluşmasının lengüistik olduğunu görünüş bulunuyoruz. Ki bu da postmodernitede dilin, bedenler arasında bir karşılaşma haline geldiğini söylemektir. Bedenlerin buluşması dil

için biyopolitik bir bağlam yaratır. Dilin ortağın teleolojisine katıldığı, yani ortak yenilediği zaman anlam kazandığını da gösterdik.

8.3✎ Bununla birlikte, ancak ortağın teleolojisi aşk tarafından kuşatıldığı zamandır ki, pratiğin anlamı postmodern totolojiden koparılır. O zaman biyopolitik bağlam sonsuzu yenileyen kurucu bir güç haline gelir. Burada çokluk yenileyebilir hale gelir.

8.4✎ Aşk, *pietas* (yani aşkınlığa göndermede bulunan bir güç) değildir, ne de basit biçimde *amor*'dur (yani, atomcu bir bağlamda işleyen ve onu sınırsız biçimde kateden çileci bir güç). Aşk, biyopolitik "canlı emek"tir. Emek kendini ölçülemez olana açarak hayat bulur ve onu varlığın (boşluğun içinde) inşasına ilişkin ortak girişimde sürdüren aşktır.

8.5✎ "Ruhu soylu olandır o/Gözlerini açıp bakmak için yanıp tutuşur/Ortak akıbete doğru, /Ve özgür bir dilde, atlamadan hiçbir hakikati/Zayıf ve düşkün halini teslim eder, /Kaderin bize getirdiği kötülükleri; Çekerken acılarını/ Büyük ve güçlü gösterir kendisini. /Kimseye marazların en kötüsüyle, kardeş gazabı ve kinle yaklaşmaz/Kendi mutsuzluğundan ötürü İnsan'ı suçlayarak, / Fakat suçu, ona, anamız olan İktidar'a yükler/Ve aslında odur suçlu olan/Bizi dünyaya getirdiği için üvey ana istencinde, /Ona düşmanım der/Ve böylece inanır ki,/–hakikat de budur zaten–/ İnsan ırkının ilk bir araya gelişinden/Ve düşmanın karşısında saf tutuşundan beri, /Bütün insanlar kendi silah arkadaşlarıdır, /Bütün insanları ortak sevgiyle kucaklar o/ İçinden gelir bu duygu/ Ortak savaşın acıları içinde ve bitmeyen tehlikelerin orta yerinde/Onlara kahramanca yardım sunar ve onlardan da aynısını bekler." (*Poems of Giacomo Leopardi*'den, "The Brooms", dizeler 111-35 [1989], ss. 61-2).

*

9.1✎ "Canlı emeğin" kurtuluşu (yani kendini ölü emekten özgürleştirmesi) yoksulun her hareketindeki ütopyayı temsil eder. "Canlı emek" saf ve basit biçimde sadece boşluğun bulunduğu yer-

de varlığı yaratma gücü anlamına gelir. Canlı emek ortağın teleolojisinin gelişimi aracılığıyla ölü emeğin aşkın hâkimiyetinden de kesinlikle kaçtığı zaman, aracı temellük ettiği ve sonuç olarak kendisini varlığın kıyısında ölçülemezliğe serbestçe maruz bırakabildiği zaman ütopyadan kaçar. Canlı emeğin kurtuluşu böylece distopya haline gelir.

9.2✎ Günümüzde, canlı emek kendini destekleyen bütün üretimle ilişkilidir. Üretim canlı emek olduğu kadar dildir de, çünkü emek dolaysız biçimde entelektüel ve duygulanımsaldır. Bu emek, dünyayı üretir, aynı zamanda onu yeniler.

9.3✎ İnsan-insan alanının siyasal iktisadında, dünyanın üretimi ve yeniden üretimi daima ayrı olmuştur. Erkek üretti ve kadın yeniden üretti. Üretimle ilgilenen ekonomi sektörü erkeklerin ayrıcalığıdır; yeniden üretimle ilgilenmek kadınların ayrıcalığıdır. Ancak postmodernitede, iş entelektüel ve duygulanımsal hale geldiği zaman, üretim ve yeniden üretim bölünmekten çıkar ve döngüsel bir bütün oluşturacak hale gelir. Canlı emek herkese aittir. Canlı emeğin ortak hale gelmesinde açığa çıkan bu başkalaşımı belirtmek içindir ki, kişi özlü biçimde şöyle der: Canlı emek kadın haline gelmiştir.

9.4✎ Ancak, işten dışlananlar hâlâ canlı emeğin bir parçası olarak düşünülebilir mi? Kuşkusuz, çünkü dışlanan bile ortağın parçasıdır. Ve herhangi birinden daha fazla dışlanan yoksul kişi, yani varlığın kıyısında en büyük riski taşıyan tekillik olan –İktidar'ın *oluş halinde* olana yönelik teleolojik mücadeleye son verdiği noktadaki– yoksul, bu nedenle, aynı zamanda en ortak olandır. Zira, sadece ortak, ürünü üretiyorsa, dışlanan ancak ortağa katılandır, aynı zamanda canlı emeğin ifadesidir.

9.5✎ O halde denilecektir ki, değerleme ötesi ve siyasal karar çokluğun canlı emeğinin figürleridirler ve bu nedenle ortağa (daha kesin olarak, ortağın ontolojik oluşumuna) katılırlar. Ancak kendimize sormalıyız: Postmodernitede bize aşkın teknolojisinin açılışını ve anlamını oluşturuyormuş gibi gelen aşırı derecede yakın can-

lı emek ve aşk hısımlığı nedir? "Ortağın militanlığı"nın "canlı emeğin egzersizi" olduğunu ve başka değer atfetme ile kararın, canlı emeğin kipleri olduğunu söyleyebilir miydik?

*

10.1✎ Ortağın aşk tarafından yönlendirilen *telos*u birbiriyle daima değişen bir ilişki içindeki bir tekillikler çokluğunun canlı emeğidir.

10.2✎ Üretimde daima değişmekte olan canlı emeği ifade eden tekil bedenlerin ilişkilerini gördük. Aslında, her tekil beden varlığın kıyısında test edilir (eğer bedenler kendilerini varlığın kıyısına yerleşmiş halde bulmadılarsa, kendilerini birbiriyle ilişki içine yerleştiremeyecekler, ancak ebediyen hareketsiz olacaklardır). Ancak bedenlerin canlı emeğinin, bizatihi iş lengüistik hale geldiği zaman, böylelikle çokluk yenileme içinde yeniden kompoze edildiği zaman ortak bir üretim aracılığıyla nasıl dışavurulduğunu da gördük. Böylece birbiriyle ilişki içinde çokluktan tekilliklere ve tekilliklerin oluşturduğu kümeden, lengüistik topluluğa geçen çifte bir hareketle karşılaşırız. Bu sürecin uçları, tekil beden ile lengüistik topluluk, birbiriyle nasıl bağlantı kurar?

10.3✎ Tekil beden ile lengüistik topluluğun iç içe dokunmasına "lengüistik beden" diyoruz. Bu iç içe dokunma, tekil bedenlerin lengüistik işbirliği kendisini yenilemeye maruz bıraktığı zaman oluşturulur. Ortak *telos*'un ontolojik ürünüdür ki, tekillik ile topluluk arasındaki ve bedenlerin işbirliği ile varlığın yenilemesi arasındaki gerilimi yeni bir beden içinde bütünleştirir. Lengüistik beden giderek yenidir, yani ebediyen tekildir.

10.4✎ İşbirliği canlı emekte daima bir artıdeğer yarattığı ölçüde, lengüistik topluluktan lengüistik bedene geçiş yeni değer yaratan bir geçiştir. O halde bu bir değerleme ötesidir. Bu geçiş tekilliği inkâr etmez, ancak onu yeniden daha güçlü bir ortaklığın ifadesi olarak yerleştirir. En tekil beden aynı zamanda en ortak olandır.

11.1✎ Ortağın teleolojisinde bu geçişler zorunludur. Aslında, bu geçişler zamanın okunu izlerler ve onu yaratıcı biçimde bütünleştirirler.

11.2✎ Bu geçişlere "başkalaşım" diyoruz. Başkalaşım daima tekildir; o kendisini zamanın kıyısının ötesinde yeni varlığın yaratılmasıyla oluşturduğu ölçüde, tekilliğin mührünün bulunduğu yerdedir. Ancak bu geçiş çokluk haline gelir, çünkü tekil varlığın kıyısının ötesine geçtiği zaman, tekilliklerin çokluğu için geçerli olan yeni ortak varlığı yaratır. Böylelikle, ortağın teleolojisi varlığın başkalaşımlarını üretir.

11.3✎ Tekillikler kendilerini bir "makine" olarak düzenledikleri zaman ya da daha doğrusu, "imal edildikleri" zaman, yani kendilerini yenileme üreterek (ve böylece mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkiyi oluşturur) ortağın ağı içinde kompoze ettikleri zaman, bir başkalaşım ortaya çıkar. Böylelikle canlı emeğin teleolojisi ortağın başkalaşımlarına katkıda bulunur.

11.4✎ "Sonsuz dönüş" fikri sahtedir, çünkü yenileme üretmeksizin, böylelikle yaratım olmaksızın boşluğu kateden (ve dönen) bir varlık hareketini önvarsayar. Ontolojik boşluğu kateden hiçbir gezinti yoktur. Sonsuz dönüşün ideolojisi bu durumda gericidir; çünkü yenilemeyi sonsuza aşılamaz, bu nedenle çokluğun güçsüzlüğünü teorileştirir.

*

12.1✎ "Ortak akıl"dan, biyopolitik makine haline gelen lengüistik bedeni anlıyorum.

12.2✎ Eleştirel Marksizm geleneği içinde, *Ortak Akıl*, kütle ve nitelik bakımından, maddi olmayan, entelektüel ve bilimsel emekle, yani yaratıcı– (emek)– gücü tarafından etkinleştirilmesine artık gerek olmadığı zaman, sabit toplumsal sermayenin başkalaşımı olarak tanımlanır. *Ortak Aklın* paradoksu, sabit sermaye toplumun bütününü işgal ettiği zaman, aklın, yani beynin, yani tekil bedenin

yegâne üretim gücü olması olgusuna bağlı olmasıdır. Bu paradoks gerçektir ve ortağın teleolojisinin cari gelişim düzeyine denk düşer. O şimdiki mutasyonun içeriğini oluşturur.

12.3✎ Ancak ortağın teleolojisinin cari koşullarını belirlemek istersek, sermayenin üretim gücü rolünden ayrılmasını anlamaktan çok, aklın yegâne değer üreticisi statüsüne gelişini anlamak gereklidir. Aklın dinamiği yukarıda, beyin postmodern üretimin yegâne aracı olarak tanıtıldığı zaman, açıklandı.

12.4✎ Eğer akıl kendini beyin olarak, yani lengüistik beden olarak dışavurursa, bu durumda "ortak akıl"ın üretimi beyinlerin, yani lengüistik bedenlerin üretimidir. Ve biyopolitik bağlam, lengüistik bedenin üretim aletiyle ilişkili olmasıyla aynı tarzda, ortak makine, ortak beyin biçimindeki "ortak akıl" ile ilişkilidir.

12.5✎ Ontolojik bakış açısından, ortak aklın ortak makinesi hayatın biyopolitik bağlamıdır.

12.6✎ Burada insan-insan olarak tanımlanan modern çağdan, postmodern insan-makine çağına geçişin üretimini buluruz. Bu son çağda, sadece lengüistik beden alet haline gelmekle (ve böylece üretim makinesini yaratır) kalmaz, ortak makine de (kendisini biyopolitik makine içine yerleştirir) öznelliği, yani lengüistik bedeni üretir.

*

13.1✎ Ortak akıl biyopolitik olduğu ölçüde, ortağın lengüistik bedenden ortak akla geçişi de makineden bedene geçen yolu kateder. Aslında, biyopolitik makine öznelliği üretir.

13.2✎ Hayat dünyasının üretiminin ve yeniden üretiminin ortak akıl makinesi içinde işlediği akılda tutulursa, bu hareket bütünüyle aşikâr hale gelir. Nasıl ki beden üretimin yaratıcısıysa, yeniden üretimin de öznesidir ve bu iki güç bir araya gelir. Biyopolitik beden söz konusu olduğunda, üretim ile yeniden üretim arasında, erkek

ile kadın arasında hiçbir fark yoktur, çünkü bir biçimde aşk olmayan hiçbir canlı emek yoktur ve bunun tam tersi de geçerlidir. Bu ifade –her şeyden önce– kendi tekil varoluşu içindeki bedenle ilgilidir.

13.3✎ Canlı emek ve aşk, entelektüel üretim ve etkilemenin ifadesi, hepsi kendi tekilliği içinde ve öteki bedenlerle ilişkisi içinde bedeni oluşturacak şekilde gelişir, ama aynı zamanda onu başkalaşıma uğratan lengüistik topluluk açısından ele alınır. Başka bir deyişle, lengüistik beden, entelektüelliği ve etkilemeyi kompoze ettiği ölçüde, kendini dünyanın tekil başkalaşımını (bedenler aracılığıyla) işaret eden "ötesi"nin *dispozitifine* maruz bırakabilen bir bedendir.

13.4✎ Beden ne kadar yoksulsa –yani kendisini ölçülemez olana ne kadar maruz bırakır ve açarsa– canlı emeğin ve kendi içindeki aşkın gücünü o kadar yoğunlaştırır. Ortak akıl ne kadar ortak (yani yenilikçi) hale gelirse, o kadar şehvet dolu hale gelir. *Eros* ve *Ortak Akıl* onların birliğini ortağın içinde kutlar. Beden bu yaratıcı paradoksa katılır: Yoksulluktan yola çıkarak başkalaşımın gücünü hareket halinde kavrar.

13.5✎ İnsan-insan çağından, insan-makine çağına, moderniteden postmoderniteye geçiş, bedeni makinenin temelini oluşturan, ama aynı zamanda makine tarafından geliştirilen güç olarak ortaya koyar. Beden makrokozmosa denk düşen mikrokozmostur ve makrokozmosa ortak akıl denir.

*

14.1✎ Zamanın kıyısında çokluğun kurucu etkinliği aracılığıyla, yenilikçi değerleme ötesi edimi kendini varlığı sürekli başkalaşıma uğratan bir makine olarak biçimlendirir. Boşluğun canlı emek tarafından işgal edilmesi, insan-makine çağında, başkalaşımsal üremenin gücüdür.

14.2 "Başkalaşımsal üreme" teleolojik üreme anlamına gelir

(maddi dünya anlamında) ve böylece –dilerseniz– ona sonsuz bir üreme deyin. Burada ne aşkın öncelikler, ne üremenin etkisini uyanık tutan ve bilgilendiren öncelikler, ne de herhangi bir diyalektik bağlantı vardır. Bizim teleolojimizde, sebep daima dışsaldır, çünkü kendini zamanın kıyısında, yeninin yükseldiği yerde açığa vurur; ve belirli bir bakış açısından, yenilikçi üremenin ürünü daima bir "canavar"dır. Maddeci gelenek daima buna ilişkin bir sezgiye sahip olmuştur.

14.3✎ Postmodern çağın başlangıcını işaret eden düşünce tarzı kendini bedenleri dönüştüren makine sorunu olarak koydu. İnsan ile alet arasındaki ilişkinin analizi aracılığıyla, başkalaşımı işlevsel ve/veya organik protezin inşası, artırılması ve mükemmelleştirilmesi olarak kavrayan bir düşünce akımı daima var olmuştur. İkinci bir akım başkalaşımı tekno-lengüistik işbirliğinin ürettiği fiili dünyaların ontolojikleşmesine ilişkin bir süreç olarak kavradı. Üçüncü ve sonuncu bir akım varoluşsal ve ya da gelecek dünyaların kıyılarındaki melezleşme süreçleriyle üretilen başkalaşımın etkileri üzerinde ısrar etmiştir. Bu hipotezlerin her biri biyopolitik bağlamın dönüşümlerine ya da biyopolitik içindeki gerçek başkalaşımlara ilişkin hayati yönleri açığa çıkarır. Ancak bunların hiçbiri şimdiye kadar hipotezden başka bir şey üretmemişlerdir.

14.4✎ Hipotezlerin kendilerini doğrulamasını önleyen bu zorluklar belki de çeşitli erekçilik dayatmalarıyla, yani onların biyopolitik bir tarzda canavarla yüz yüze gelme yeteneksizlikleriyle ilişkilidir. Tam aksine, başkalaşım temasıyla yüzleşirken, değerleme ötesi makinesinin bütün ontolojik *dispozitifler*inin, canlı emeğin serbest kalmasıyla aynı tarzda serbest kalması olgusu üzerinde; ve bu *dispozitifler*in her birinin, aşkın ölçülemezliğiyle aynı tarzda ölçülemez oluşu üzerinde ısrar ederiz.

14.5✎ 1968 civarında militan feminizm deneyimleri aşkın amaçlar duvarına tosladı, çünkü o duvara teorik bakış açısından (yani, üremenin indirgenemez yaratıcı karakteri bakış açısından) saldırdılar ve onun etik sonuçlarını biyopolitik bağlamın tamamını

katederek zayıflattılar. Feminizmle birlikte, tekillik sonsuzdan sorumlu olmaya başlar.

KARAR

1.1✎ Bedenlerin oluşturduğu küme içinde kavramaya çalıştığımız şey ortağın ortak üzerinde karar aldığı noktadır. "Karar" bedenlerin ortak tekilleştirilmesinin yoğunluğundan doğar.

1.2✎ Bu soruşturmayı ilerletmek ve böylece etik eylem duyusunu (kendisini ancak ortak içinde köklendirebilen ve onun içinde tekilleştirebilen) kavramak için, kendimizi bedensel grupların merkezine yerleştirmeli ve onları tam olarak değerleme ötesi dediğimiz şeyin üretildiği anda gözlemlemeliyiz. Araştırmamız "değerleme ötesi" süreçlerinin etik tutarlılığının ve bu süreçlerin yoğunlaştırılma tarzının doğrulamasını yapmaya çalışacaktır.

1.3✎ Eğer ortağın tutarlılığı kendini zamanır kıyısında sergilerse, etik bu ölçülemez olana maruzdur. Genellikle şöyle denebilir: Varlığın yenilenme sahnesinde, değerleme ötesinin kendisini tekilleştirdiğini gözlemleriz ve bu geçişe etik deriz. Eğer bu sahneye aşağıdan, bizatihi tekilden bakacak olursak, etik, bir karardan doğar: Ölçülemez olana ortak açılışını kararlaştıran tekilliktir.

1.4✎ Genelde karar (aşağıdan, ortağın tekil teleolojik sürecinden görülen), bedenden aşka, canlı emekten işbirliğine, dilden makineye geçen değerleme ötesi dizisine yerleştirilir. Bu geçişte, karar kurucu güç olarak bedeni (ve onunla birlikte bedenler kümesini ve ontolojik makineleri) inkâr etmez, ancak yüceltir. Böylece karar ortak süreç içinde "cisimleştirilir" ve bedenlerin, dillerin ve makinelerin teleolojisi içinde maddi olarak doyurulur.

1.5✎ Karara ilişkin bütün spiritüalist tanımlar, yani "saf" ya da tekyanlı olan bütün tanımlar sahtedir. Karar daima çokyanlı, "katışık" ve canavar benzeridir; çünkü tekil daima bedenlerin, dillerin ve makinelerin ölçülemez bir belirlenimidir. Başka bir deyişle, te-

killik biyopolitik içinde kurulduğu (ve kendini oluşturduğu ve ürettiği) için ve bu nedenle karar "tamlık" içinde oluşturulduğu için, varlığın boşluğuna sarkması halinde edim de tam olacaktır.

1.6✎ O halde bu "karar olayı" nedir? Bu soruyu cevaplamak için, kararın tekilliğini onun ontolojik iskeletini oluşturan değerleme ötesinde kaybetmekten, yani değerleme ötesinin tutarlılığında kararın ayak direyişini kaybetmekten sakınmalıyız. Kararın üretimini aşağıdan görmeye devam etmemiz gerekir. Ancak bu yolla karar olayını kavramak mümkün olacaktır. O halde, "karar olayı"yla neyi kastediyoruz?

*

2.1✎ O halde söz etmekte olduğumuz olay nedir? Bir olayın ortağı gerektirdiği, ortak üzerinde yargıya vardığı açıktır. Ancak tekilliğin aldığı her karar bir biçimde ortağı gerektirir. Sorun artık kararın ontolojik tutarlılığını kanıtlama sorunu değil, daha çok kararın varlığı yenilediği (tekillik üzerinde değil, daha çok karar deneyimi, yani onun yaratıcı ifadesi üzerinde ısrar ederek) kesin noktayı kavrama sorunudur. Ancak bu yolla sorumuzu yanıtlayabileceğiz.

2.2✎ Ortak üzerine ortak karar olayından söz ettiğimiz zaman tekilliğin (tekilliklerin çokluğunun) yeni bir iktidar düzeyine razı olduğunu söylüyoruz. Başka bir deyişle, kişi aynı zamanda kararın iktidarın bir düzeyinden diğerine götüren olay olduğunu söyleyebilir; ve o ne kadar güçlü olursa kararımızın alanına o kadar açılacaktır. Aynısı yoksulluk ve aşkı iktidarla takas etmemiz halinde de söylenebilir.

2.3✎ Kararın, imkânların kapanışı, istisnanın gücü olarak tanımlanabileceği hiçbir durum olamaz; tam aksine, onu yeni bir ortak iktidar ufkunun açılışı olarak tanımak gerekecektir. Karar olayı, öznenin üretilmesi için yeni ontolojik iktidarı oluşturduğu zaman etiktir.

2.4✎ Etik, hiçbir durumda, iyinin kötüye karşı gladyatörvari mücadelesinin bir örneği değildir. Bu bayağı teoriyi muhafaza edenler sınırsızın içindeki iyiyi, yargının aşkın (olanın) yerine koyarak sonsuza yerleştirirler ve oradan, gizlice ve ikiyüzlü bir tutumla, "kötülük" olarak varlığın sonluluğunu ele almayı sürdürürler. Bu yolla, varoluşsal, saptırılmış olan, kendi sonluluğu karşısında şaşkınlığı deneyimler! Ve insanların vicdanları bir uçak kazası ya da bir deprem karşısında, yani bir bireyin ölümü söz konusu olduğunda yaşanan acıyı paylaşmak üzere harekete geçer. Bu varsayılan "kötülük" ancak varlığın sonlu kıyısıdır; ve kişi sonluluktan, o bir kez sonsuzluk içinde sınıflandırıldığı zaman tıpkı sonsuzluk gibi söz eder ve bu şekilde baskı altına alındığı zaman onun doğrulanması, her yüceltmenin aptalca oluşu kadar sıradan hale gelir. Kötülük sonlulukla karıştırılmamalıdır, ne de sonluluğa atfedilebilir. "Kötülük" denen şey ancak bu sınırın ötesine geçme deneyiminin tanımlanabileceği bir varoluş durumudur (ve bir sınırdır). Kötülük öfke uyandırır ve etik, kötülüğün ötesine geçerek kendisini biçimlendirir.

2.5✎ İnsan-makine için bireysel ölüm ancak ölümün üstesinden gelmeye ilişkin ortak karar olarak, yani ölüme karşı mücadele olarak kavranabilir. Karara ancak bu üstesinden gelme seçeneği benimsendiğinde "etik" denebilir. (O halde, bu bakış açısından "Hipokrates yemini" –ki ölüme karşı durmaksızın mücadeleyi gerektirir– "Musa Yasası" tipindeki herhangi bir soyut aksiyolojiden daha etiktir. Tıbbın, bedenin iyileştirilmesi ve mutluluğun pratiği kaynaştırıldığı zaman, maddeci gelenekte rakipsiz bir rol oynaması rastlantı değildir.)

2.6✎ Ortağı geleceğe süren, bedenleri zamanın kıyısında ortağın içinde inşa eden, sonsuzu açığa çıkararak yenileyen bir güç: İşte karar dediğimiz şey budur. Ama gene soralım: Karar olayı nedir? Kastettiğimiz, kendi tekilliği içindeki olaydır!

*

3.1✎ Diyalektik felsefelerde, karar olayı diyalektik yer değiştirmenin (*Aufhebung*) yani inkârın yüceltiminin metafiziğine katılır. Bu şekilde nitelendirilen karar olayı, *Aufhebung* muhafaza eden bir değerleme ötesi olduğu ölçüde, önerdiğimiz koşullarla, yani bir mantıksal süreklilik anıyla bağdaşmaz. Karar ve değerleme ötesi böylece dünyanın etkin zorunluluğu içinde bastırılır, çünkü akılsallık ve gerçeklik eşitliğin göstergesi altına yerleştirilir. Tekillik söndürülür; artık karar yoktur.

3.2✎ Diyalektik maddecilikte, karar süreci aynı tarzda betimlenir. O kendisini nicelikten, sadece Hegelci *Aufhebung*'u tanımlayamamakla kalmayan, onu daha da fazlasıyla kaynaştırmaya hizmet eden niteliğe mekanik bir geçiş temelinde örgütler.

3.3✎ Negatif düşünce, onunla alay etmesine rağmen, –kararın kendisini varlığın kıyısında, umutsuz bir çıplaklığın uçurumunda oluşturduğu, kaderin kararlaştırıldığı tekil yer olarak anlaşılan kararı gözlemlese de– diyalektiktir. Onun karmaşık diyalektik durumu boyunca, kararın tanımına ek olarak, onsuz kararın kavranamayacağı, bütünlüğün inkârına (her durumda bir azımsama) doğru bir kayış vardır. Karar burada olabilir, ancak maddeci olay kaybedilmiştir.

3.4✎ Diyalektik, aşkın düşünceyi oluşturduğu ölçüde, kararın *ex nihilo* [hiçlikten] üretme (ve boşluğa karşı, bütünlüğü, boşluk içinde varlığın tamlığını üretme) gücünü inkâr eder.

3.5✎ Diyalektik, aşkın İktidar düşüncesinin kapitalist (burjuva ve/veya sosyalist) biçimi olduğu ölçüde, kararda yoksulluk ve aşk ilişkisinin gücünü kavrama yeteneğine sahip değildir.

*

4.1✎ Maddeci gelenek içinde bile, kararın ontolojik tanımı sık sık gözden kaçırılmıştır: Atomların sonsuz çökelmesine müdahale eden bir *clinamen*'in indirgenemez ve tekil niteliği kavranmamıştır. Bu eksiklik özellikle, Nietzsche'den Bergson yoluyla Deleuze'e uzanan, sorunu çözmek için birbiri ardı sıra gerçekleştirilen giri-

şimlerde açıktır. Her şeye rağmen postmodern felsefeyi başlatan bu gelenek içinde kararın *tetikleyicisi*, ne şekilde nitelenirse nitelensin, bir "iktidar istenci"nin ya da bir *élan vital*'in* eğilim gösterdiği bir sınırdan başka hiçbir şey değildir. Açıktır ki bu kavram varlığın tamlığı içinde kararın yoğunluğuna yaklaşır ve *clinamen* postspinozacılığın çerçevesi içinde verili bir öznel belirlenimdir. Ancak hiçbir şey bu karar sürecine anlam kazandırmaz. O, hayatın sıradan sürekliliğine hitap etmeksizin kendi etrafında döner. Peki neden kutlanması gerekir?

4.2✎ Gene de açık bir mikrokararlar bağlamının orta yerinde kararı kavrayabileceğimizi (bu yazarların genellikle yaptıkları gibi) farz edelim. Bu durumda, *clinamen* sayısız mikrokararın sonucudur. Ancak maddeci dirimselcilik doğru biçimde direnişin üretimini ve bir çokluk (tekilliklerin) haline gelen dinamiği ima etse de, kendisini kötü bir sonsuzluğun sofizmine sarıp sarmalama riskiyle karşılaşır: Kararın yoğunluğunu sınıflandıran ve onun tekilliğini ortadan kaldıran bir sonsuzluk – kendisini sonsuzun karşısına koyan belirsiz bir şey. (Maddeci geleneğindeki) etik daima postmodernitenin öncüllerinin ardından gider.

4.3✎ Kadim maddecilik ortak karar sorununu, evrendoğum [cosmogony] bakış açısından ortak adının bir sorun olarak görülmemesi gibi uygun bir nedenden ötürü görmeyi başaramadı. Öte yandan modern maddecilikte ortak, sonsuz ilkesine tâbi kılınır. Nihayet, postmodernitede, sorun ortaya konulur, ancak ontolojik olarak yaklaşılan çözüm bir kez daha elden kaçar.

4.4✎ Maddeci düşüncenin "öteki tarih"i bize aramakta olduğumuz tanımın yapısı için yararlı unsurlar sağlar mı?

*

5.1 Machiavelli'yle birlikte karar sorunu –hem tekil yoğunluğu

* Bergson gerçeği yaşamsal bir dürtü, bir *élan vital* olarak algılar; özü evrim ve gelişimdir. *Elan vital* her daim büyüyen ve akan bir süreçtir, durağan bir varoluş biçimi değildir. (y.h.n.)

içinde, hem de ortağın teleolojisi içinde– maddeciliğe geri getirildi. Machiavelli'nin karar kavramının zamansallığın jeneratörü olarak yetersiz kaldığı düşünülebilir, gene de bu kavram olası bir karar tanımı için temel olmaya devam eder. Machiavellici karar kavramında, kurucu zamansallık kavramı kendini ölçülemez olana açar: O aynı anda tekil ve ortak olan bir karardır.[23]

5.2✎ Marx'ın hayat dünyasının kurucusu olarak sınıf mücadelesi teorisi Machiavelli'nin tekil ve ortak siyasal karar nosyonunun yoğunluğunu, onu tarihsel zamana yayarak tekrarlar. Ancak Marx'ın teorisi ancak "Marx'ın ötesi"ne geçerek Marksizm'in postmodernitenin üretici boyutlarıyla yüz yüze gelebileceği ve canlı emeğin ölü emekten özgürleşmesi için karar verebileceği pek çok karşı eğilimle engellenmiştir. Aksi halde, Marksizm'de daima ölü emeğin diyalektik olarak yırtıcı Hydra gibi canlı emeği yiyip bitirmek için döndüğü bir an vardır.

5.3✎ XIX. ve XX. yüzyıllarda komünist devrimlerin militan deneyimi genellikle ontolojik kararın biyopolitik yapısını önbiçimledi. Proleter ayaklanmalarının pratik deneyimi içinde, o bir ideolojik modeller örneği değil, daha çok arzunun, aşkın ve canlı emeğin, çoklukla değerleme ötesiydi. (Bu ışık altındadır ki, komünist devrimler ne tür çalkantılara yol açarlarsa açsınlar, ya da ne türden amaçlar heterojenesisine ve/veya heteronomisine maruz kalırlarsa kalsınlar, asla totaliter deneyimlerin içine asimile edilemezler ve komünizm ile faşizm arasındaki her türlü kıyaslama ve analoji temelsiz ve çirkindir.)

5.4✎ Foucault, diyalektik bir sonuç olarak değil, soykütüksel üretim olarak ortak kavranan *telos* formülasyonu yönünde baskı yaparak, biyopolitik dünyanın kurucu süreçlerini izlemeye çalıştı. Bi-

23. Negri'nin Machiavelli'nin düşüncesinin karar (ya da *virtus*) ile zamansallık nosyonuyla ilişki içinde ele alınmasına ilişkin ayrıntılı sorgulaması için bkz. Negri, *Insurgencies*, 2. Bölüm ayrıca bkz. yazarın Machiavelli ve Althusser'e ilişkin görüşleri: "Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser", çev. O. Vasile, *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory* içinde, der. A. Callari ve D. F. Ruccio (New England, Wesleyan University Press, 1966), ss. 51-68. (İngilizceye çevirenin notu.)

yopolitikteki farklılık bolluğu ve üretici belirlenimin tekil ifadesi üzerinde Foucaultcu ısrar, aynı anda tekil ve ortak olan, yani etik olduğu söylenebilecek postmodern bir karar teorisinin önceden ikaz eden semptomunu oluşturur. Peki Foucault'nun araştırma programının kesintiye uğramasını kim açıklayabilir?

*

6.1✎ Ortak üzerine tekil karar olayı nedir? O, yoksulun çokluğundan kendini tekillik içinde cisimleştirerek yükselen aşkın zaferidir. Artık maddi olamayan, artık tam olamayan bir olay. O bir üreme olayıdır. Ve Spinoza aşkı doğallaştırdıysa, artık onu biyopolitik açıdan edim olarak, yani aynı anda tekil olarak ve ortağın içinde üreyen edim olarak görebiliriz.

6.2✎ Aşkın bu olayı radikalse, varlığın zamansal kıyısında üreme gücü olarak verili olduğu için ve varoluşsalı kendisinin ötesine geçirerek ölçülemez hale getirdiği için böyledir.

6.3✎ Üreme varoluşsalı ölçülemez kılmaksa, o aynı zamanda çokluk içinde tekilliği yeniden kompoze etmektir. Zira çokluk içindedir ki üremenin biyopolitik öznesi dil ve işbirliği aracılığıyla inşa edilir. Burada karar olayı özneyi, yeniden kompoze olan tekilliklerin ölçülemezliği olarak çokluk içine yerleştirir. (Açıktır ki, özne ölçülemez ise, hiçbir şey onun yerini alamaz.) Zamansallık işte bu şekilde üretir.

6.4✎ Biyopolitikte, "üreme" ayırt edilemez biçimde hem aşk hem de canlı emek anlamına gelir, çünkü hem biri hem de öteki varlığın yaratılarıdır. Üreme, yani üremeye karar verme edimi, direndiği zaman ve ürettiği zaman ve kendini (tekil ve sonsuz) yoğun ısrar olarak verili kıldığı zaman ve (öznel ve yenileyici) kurucu güç olarak açığa çıktığı zaman, tek ve aynı şeydir. O ortağın kuruluşunun zamansallığı içinde karar verir.

6.5✎ Eğer sömürü (ya da dışlama) üremede bir tıkanma oluşturursa, biyopolitik sömürüye direniş, sömürü örgütlenmesinin belir-

lediği düzene meydan okuduğu zaman değerleme ötesidir. O halde, çokluğun isyanı bir üreme edimi midir? Evet, ortağın maddi *telos*unun kararını açığa vurduğu ölçüde (kendi ontolojik ismi içinde üstü kapalı olarak).

6.6✎ Modernitenin ancak kaba bir formalizm açısından kavradığı, öznelerin kurtuluşu ve eşitliği burada üremenin ortak gerilimi içinde yeniden keşfedildi. Bu gerilimdir ki (direniş ve kurucu güç olarak) ulusçuluğun ve ırkçılığın bütün biçimlerini yasaklar ve biyopolitik kurtuluşa getirilecek bütün maddi ve/veya ideolojik sınırları inkâr eder.

*

7.1✎ Aşkın gücü direniş ve isyanı sadece belirlemekle kalmaz, aynı zamanda biyopolitik alanın karmaşık bütününü kapsar (bir olay/karar biçimi içinde). Bu alanda, olay/karar, biyopolitik alanda ifade edilen en az iki ontolojik *dispozitif* boyunca ele alınmalıdır. Birincisi bedenlerin başkalaşımının ontolojik *dispozitifi* ve ikincisi ortağın oluşumuna ilişkin devrimin ontolojik *dispozitifi*dir.

7.2✎ "Bedenlerin başkalaşımı"yla, bedenlerin kendilerini, sürekli bir yersiz-yurtsuzlaştırma süreciyle üretilen hayat dünyasını doğrudan yenileme deneyimi aracılığıyla ürettikleri –metropolislerde ve kozmosta, yeni makineler ve yeni mekanik *Umwelt*ler içinde, üretim ve yeniden üretim içinde– duyusal, algısal ve zihinsel mutasyonlar topluluğunu kastediyorum. Başkalaşım biyopolitik bir üremedir.

7.3✎ "Ortağın yeni oluşumu"yla, bedenlerin ve tekilliklerin kendilerini özneler olarak içinde temsil ettikleri biyopolitik ortağın dönüşümlerinin bütününü kastediyorum. Bu oluşumlar biyopolitik dilin (üretken ve etiko-politik) yeni anlamları olarak deneyimlenir.

7.4✎ Ortak kararın öznel olayı bu *dispozitif*lere yaratıcı biçimde katılır. Bedenlerin başkalaşımı üzerine karar, benlik için ve beden grupları için yeni üretici ve yeniden üretici maddi biçimlenim-

ler arayan aşkı ortak teknoloji süreçleriyle teşvik eder. Aynısı ortağın yeni öznel oluşumu üzerine alınan kararlar için de söylenebilir: Onlar kurucu teknolojiler tarafından da ayakta tutulurlar. Marx, siyasal ve üretken teknolojiler tarafından belirlenen ortağın dönüşümlerine ilişkin soykütüksel betimlemede oldukça ilerlemişti. Onu izleyen Marksistler daha ürkek davrandılar (mücadeleleri çözümleyerek yeni öznelliğin tematiklerini büyük bir açıklıkla formüllendiren 1968 sonrası *Operaismo* düşüncesinin oluşturduğu istisnayla). Bu çizgiyi "kendilik teknolojileri"nin oluşumu içinde çözerek yeniden izlemek Foucault'ya düştü.

7.5✎ Aşk (yani canlı emek), onu yoksulluğun gücüne bağlayan ilişki içinde ve biri ile ötekinin zamanın kıyısında yeni varlığı yaratmak için yaptığı sergileme içinde, biyopolitiğin öznel yaratılışlarının makinesi ve motorudur. Ortak bağlam açıktır: O, çokluktan öznelliğe geçiş içinde işlemeye devam eden aşk teknolojileridir. Olay nihayet görünebilirdir: Burada, bu boyutlarda, etik soru bir kez daha ortaya konulur. Ancak ilkesel olarak karar sorununu ya da daha kesin olarak etik sorunu, olay-kararın ne olduğunu sorduğumuz zaman aradığımız şey olan karar biçiminde keşfederiz.

*

8.1✎ Biyopolitikte ortak olay-kararın ne olduğunu sorduğumuzda, böylece ikinci yanıtı veririz: O çokluğun bedenlerinin öznel değerleme ötesidir. Olay, ortağın telosunu aşağıdan aktif bir biçim içinde, aşk edimi teknolojilerinin olduğu yerde gerçekleştirerek, tekillikler grubu aracılığıyla belirler. Olay, özne haline gelir.

8.2✎ Bedenlerin başkalaşımı ve öznelerin oluşumu olay içinde birbirine bağlanır. Buradaki karar üremedir, yani öznenin aynı anda başkalaşımı ve oluşumu. Biyopolitik süreçlerin yapay karakteri (ancak onların doğal karakterinden söz edersek hiçbir şey değişmez) kendilerini varlığın kıyısına açarken ve ötesine geçerken yeni bir "doğa" (yani yeni bir "ürün") –bir ikinci, üçüncü, sayısız doğa-

lar (ürünler)– oluştururlar; ama onlar, daima ve aynı anda yeni bir "özne" de –ikinci, üçüncü, sayısız özne– oluştururlar. (Bu nedenle, postmodernitede öznenin *siborg* ya da teknolojik ürün haline geldiği söylenir. Önceki her başkalaşım aracılığıyla, aşk teknolojilerinin uzatılmış gelişimi içinde, beden –şu ya da bu biçimde– aslında böyle bir ürün haline gelmiştir; ancak şimdiki dönüşüm, insan-makine çağının dönüşümü gerçek dünya, yani *siborg* anlamındadır; tıpkı öznenin, protez-aletleriyle birlikte, doğanın yenilemelerine katılmasıyla aynı tarzda.)

8.3✎ Biyopolitik postmodernitede, olaya ilişkin karar, onu yeni bir özne haline getiren ve onu yeni bir zamansallık içinde ifade eden insan-makine tarafından/üzerinde bir karar olayıdır.

8.4✎ Biyopolitik postmodernitede, aşk ortak akıldır. Olay/karar böylece ortak akıl makinesini kuşatır. O bütün uzantısını ve bütünüyle etkin biçimde işe koşar. Ortak aklın bu şehvetli patlamasıdır ki, iktidara direnişe dönüşür ve onu ortak öznenin başkalaşımsal olaylarının makinesi haline getirir. O özneyi üreten ortak *telos*'tur.

8.5✎ Öznelliğin başkalaşımının ve üretiminin bütünleşmesi, ortak aklın bakış açısından görüldüğünde bütünüyle aşikâr hale gelir. Çünkü buradaki sabit sermaye bedenlerde anonimleştirilir ve sonuç olarak, çokluk genel entelektin bir alet kutusu ve atölyesi olarak temsil edilir. Maddi üretim ve öznelliğin üretimi artık ayrılamaz. *Ortak akıl* aynı anda yeni bir doğanın ve yeni öznelliğin üretimi anlamına gelir.

8.6✎ *Centaur* ve insan-insan çağının ardından, insan-makine çağı böylece ortak bir şehvet makinesi içinde insanın başkalaşımları tarafından tanımlanacaktır. Tekil gruplar kendilerini ortak öznellik makinesi olarak sunarlar. Öznel karar bu makinenin ifadesidir ve olay onun üretimidir.

8.7✎ Siyasal bir partiyi, bir özne olarak, yani aşk ile yoksulluk arasında biyopolitik çokluk makinesi olarak düşünmek mümkün

müdür? Zaman zaman "öteki" tarih içinde yoksulun devrimci hareketi tam da böyle olmuştur. Paris Komünü böyleydi.

8.8✎ Kişinin, haydi hep birlikte karar verelim, dediği bir zaman, ortak bir *kairòs* vardır.

*

9.1✎ İktidar daima ortağın içindeki, yani biyopolitik ortağın içindeki hâkimiyettir. İktidar'ı, biyopolitik bağlamdan soyutlamak –tıpkı karan, değerleme ötesinden ayırmak gibi– saf anlamda çılgınlıktır. (9'lu maddeler, tezin geri kalanına temel oluşturan "İktidar" isminin özelliklerinden bazılarını tekrar ele alacağımız bir *intermezzo* oluşturmaktadır.)

9.2✎ Farklı yönetim biçimleri ile hâkimiyetin örgütlenmesini farklılaştıran şey (hem eşzamanlı hem de artzamanlı olarak) sadece ortağın içindeki İktidar'ın farklı derecelerde mirası değil, özellikle ortağın içindeki (ve asla ondan çıkmayan) dışlamanın farklı yoğunluk düzeyleridir.

9.3✎ İnsan-makine döneminde, komuta biyopolitik denetim haline gelir. "Biyopolitik denetim"le kastedilen nedir? O, hayat zamanının ölçüsüdür (yani, örgütlenme ve sınır). Denetim zamana akar; denetimde, yasa yöntemseldir; denetim ortağın, yani hayatın zamansal ontolojisine yerleştirilir.

9.4✎ İktidar, zamansallık içinde gerilerek *oluş halinde* olanı da dekuşatmak ister. Biyopolitik hâkimiyet böylece amacı şimdiki üretim üzerinde denetim kurmak olan bir gelecek yatırımı olarak temsil edilir. O, parasal, teknolojik terorist (imha silahları) yatırımdır; ölçüyü güvence altına almak için geleceğe, zamanın sınırının da ötesine yansıtılır. Böylelikle İktidar ortak *telos*un cazibesine boyun eğer ve onu çarpıtır. Bir kez daha ortağa ait olan *oluş halinde* olanın, İktidar'ın geleceğine hangi boyutta karşı durduğunu gözlemleriz.

9.5✎ Postmodernitede Devlet denetim biçimi aracılığıyla canlı

toplumsal emeğin sömürülmesini örgütler. Bu, Devlet'in ortak içinde aynı ortağın ürünü olan yoksul kişinin dışlanmasını düzenlemesi anlamına gelir. Dışlamanın şiddeti, ortağın içinde gerçekleştirildiği ölçüde, aşırıdır: O hayatın zamansal sürekliliği içinde gelişir ve zorlayıcı bir matematik güç, üreme üzerinde bir engel ve lengüistik üretimin totolojik bir yatırımı haline gelir.

9.6✎ Marx'ın, toplumun sermaye tarafından, yani sermaye içinde "gerçek boyunduruğu" olarak –gene de bir eğilim olarak– betimlediği şey postmodernitede başarılmıştır. Gene de bu bir paradoks üretir: Boyunduruk öylesine şidetlidir ki, sermayenin toplum içinde "tükenmesi" olarak görülebilir. Ama böyle değildir. Bu belirsiz biçimlenim, postmodern denetim toplumu içinde, kesinlikle değişmeden kalan bir şiddet düzeyini, denetim düzeyini, ölçü varsayımının değişmeden kalmasıyla aynı tarzda muhafaza eder. Bu biçimlenmede parazit niteliğinde olan "gerçek boyunduruk" Devleti'dir.

9.7✎ İktidar'ı ölçülemez olana ölçü bahşetmeye çalışan parazit örgütlenme olarak tanımlayabilir miyiz? Bu, aynı anda hem kısmi hem de genel bir öneridir, ama gene de yeterli bir "ideal tip" oluşturabilirdi.

*

10.1✎ Karar, çokluğun öznel olayıdır. (Bu, onu ilerici biçimde "aşk teknolojisi" olarak [6. ve 7. maddeler] ve "öznel değerleme ötesi" olarak [8. madde] tanımlamamızın ardından, "karar"ın üçüncü ve kesin tanımıdır.)

10.2✎ Halen biyopolitik içinde önerilen olay/kararın tanımı –şimdiki halde– çokluğun kendi hakkında karar olarak kesin anlamda siyaset içinde verilidir. Ve eğer isyan, kopuş ve oluşum anıysa, bu durumda olay/karar bu perspektif içinde çokluğun kendini yönetmesi, yani çokluğun kendi üzerinde/kendisi için hâkimiyeti ya da gerçek iktidardır.

10.3✎ İsyan biçimleri çokludur: Yoksulluğu güç olarak ifade edenler, aşkı zamanın kıyısının ötesine yerleştirenler, ortağı çoklu tekilliklerin *telos*u olarak bir araya getirenler. Böylece kararın koşullarını çokluğun ortağın içinde kendini yönetmesi olarak belirleyen aşktır (canlı emek).

10.4✎ Postmodernitede isyanın üstün biçimi, itaatten, yani ölçüye katılımdan, ölçülemez olana açılış olarak yapılan toplu göçtür.

10.5✎ Çokluğu oluşturan tekillikler için ölçülemez olanın zorunluluklarını şu şekilde özetlemek mümkündür: İtaat etme, yani özgür ol; öldürme, yani üremeyi sağla; sömürme, yani ortağı oluştur. Başka bir deyişle, ortak içinde karar alabileceksiniz.

10.6✎ Ancak isyan eşzamanlı olarak ortak aklın çokluk tarafından yeniden temellük edilme sürecini üretir. Toplu göç yaratıcı bir olaydır. Bu anlamda "temellük etme" kötüye kullanılmış bir isim ve artık "yeniden temellük olayı"nı her zaman (ve şimdi de) olduğu gibi, direnişin kurucu güce doğru bir değerleme ötesi olarak anlamamız gerektiği için uygunsuz bir isim olarak kendini açığa vurur; ayrıca, isyan kararı ortak aklın ortak içinde öznel bir belirlenimidir.

10.7✎ Bu ortak akıl olayı tekilliklerin çokluğundan ortak makineye giden bir süreçtir. Çokluğun kendini yönetmesi ortak aklın ortak makinesi ve aslında devrimci öznelliktir.

*

11.1✎ Peki çokluğun kararı nasıl öznel ve siyasal ya da tamamen öznel ve tamamen siyasal hale gelir? Bu soruya cevap vermek için bir an durup buraya kadar getirdiğimiz analizin bazı unsurlarını hatırlamamız zorunludur. Ve özellikle aşağıdaki tanımları akılda tutmak gerekir:

11.2✎ Ortak *telos*un inşasına bizatihi angaje olan tekillikler çokluğuna "siyasal özne" diyoruz.

11.3✎ Tekilliklerin çokluğundan siyasal öznenin inşasına geçiş, tekilliklerin "ortağın militanlığı" aracılığıyla ya da daha doğrusu, ölü emeğin her ölçüsünü tahrip eden canlı emeğin uygulanması aracılığıyla gerçekleşir.

11.4✎ İnsan-makine çağında ortağın militanlığı özgül bir "aşk teknolojisi"yle üretilir. O ilk önce biyopolitik içinde oluşturulur ve uygulanır, tekilliklerin ve ortağın, işbirliğinin ve yenilemenin, dillerin ve kararın ortak üretimine bağlıdır. Yoksulluğun gücüyle üretilenler ve şehvetli bir *praksis* aracılığıyla ortağın *telos*unu oluşturanlar ontolojik olarak bu ortak üretime açıktırlar.

11.5✎ Peki ortak *telos*la bu bağlantı kendini nasıl açığa vurur? Ve siyasal bir öznenin kurucu gücü kendini onaylayan militanlıkla nasıl yapılanır? Nihayet, siyasal öznenin ölçülemez olana açılışta varlığın kıyısına dayattığı yenilemenin anlamı nedir?

11.6✎ Peki kararın, öznenin olayı olduğu ölçüde, "bu burada" olduğunu –yani "aynı zamanda" ismin ve olayın kararı olduğunu– yani bedenin ortağa sunumu olduğunu bildiğimiz zaman, kendimizi sorgulamaya neden devam etmeliyiz?

*

12.1✎ Bu durumda, biyopolitik postmodernde, "siyaset yapmak" her şeyden önce direnmek ve isyan etmek anlamına gelir. Ama o aynı zamanda yoksulluk ile aşk arasında uzanan biyopolitik bir özneyi ifade etmektir ve bu, ortak *telos* üzerinde karar verir. Bu nedenle "siyaset yapmak", yeni ortak işbirliği zamansallıklarını ve uzamlarını varlığın kıyısında üretmek ve ortak varlığa anlam kazandıran şehvetli yenilemeyi gerçekleştirmek için hâkimiyeti terk etmek, Devlet İktidarı'nı ve her aşkın yanılsamayı terk etmek anlamına gelir.

12.2✎ Terk edemeyen, modern siyasal partidir: Yani kendini temsil temelinde yapılandıran (ya da kendini kitlelerin öncüsü olarak ifade eden) ve kendi kurumsal biçimini gerçekleştiren o yapı.

Siyasal parti daima biyopolitik belirlenimi dışlayan İktidar alanı içinde kısıtlanırken, bizler tam aksine, aynı anda hem biyopolitiğin ürünü olan hem de biyopolitik içinde üreyen bir özneden söz etmekteyiz. Çokluk içinde ortak *telos*u inşa edebilen siyasal temsil değildir, tam aksine, o ancak yeni ortak zamansallıkların içine yerleştirmek için temsili ve bütün temsili kurumları terk ederek kendisini yapılandırılabilir. Bu ortak işgal (*Beruf*) "profesyonel siyasetçi"nin rezil ve kötü şöhretli bir figür olduğunu düşünür.

12.3✎ O halde kişi nasıl terk edebilir?

12.4✎ Sadece direniş ve isyanın terk edebileceğini söylemek yeterli değildir. Eğer direniş ve isyan ontolojik kuruluş hareketleri olmasalardı, ortak isimler olarak bile mümkün olamazlardı. Terk etmek aslında varlığa ilişkin bir değerleme ötesi anlamına gelir. Postmodernitede, çokluk siyaset yaptığı ve ortakla ilişki içinde karar verdiği zaman, bu onun kurarken terk etmeyi seçtiği anlamına gelir.

12.5✎ Eğer terk etmek yeni iktidarı belirlemek için yeni zamansallık yaratmak anlamına geliyorsa, o sadece İktidar'ı terk etme durumu değildir. Zira İktidar dışlamanın ölçüsüyse, kurarken (yeni iktidarı kurarken) terk etmek, dışlananla, yoksulla birlikte terk etmektir. Terk eden çokluk yoksuldur.

12.6✎ Kurarken terk etmek, ikinci planda, en uç yersiz-yurtsuzlaştırma koşulları altında eylemektir: Postmodernitede, bu yersiz-yurtsuzlaştırma çokluğun bedenleri tarafından deneyimlenendir. O halde o kozmopolit bir tarzda hayat dünyasının melezleştirilmesine, yani yeni bedenlerin üremesiyle küresel hareketliliğin edinilmesine ilişkin bir vakadır. "Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin" günümüzde şu anlama gelen bir emirdir: Irkları ve kültürleri karıştırın, ortağı insani olandan üreten çok renkli Orfeus'u oluşturun. Tekilin ortak haline gelmesini önleyen ve sonsuzun yenilemesini tıkayan bütün aşkın engelleri yıkın: Kurarken terk etmek işte bu anlama gelir.

12.7✎ Nihayet, kurarken terk etmek, çokluğun bedenlerinin postmodernitede deneyimlediği aşırı yeniden-yurt-edinme, erkeklerin ve kadınların sayesinde zamanın kıyısının ötesine uzandığı ortak makineler aracılığıyla inşa etme anlamına gelir. Ya da daha doğrusu, mekanik olarak ve ölçülemez olanın içinde, teknolojik canavarı *oluş halinde* olanın meleğine dönüştürerek inşa etmek.

*

13.1✎ Bir toplu göç biyopolitiği aracılığıyla tekillikler çokluğu devrimci bir özneye dönüştürmeye karar verdikleri zaman, teleolojik üretim, ortağı önbiçimlemeksizin, onu *oluş halinde* olana maruz bırakır. Çokluğun *vita activa*sı böylece açık ve toplam distopyadır; sonsuzu devrimcileştirme kararı tersine çevrilemezdir.

13.2✎ 1968 olaylarıyla birlikte, İnsanın Kenti, tersine çevrilemez bir karar içinde, ortağın devrimci zamansallığının okunu fırlattı. Yoksulluğun ve aşkın bu *kairòs*'u karşısında Tanrının Kenti artık sadece kötü bir kokudur.

13.3✎ *Alma Venus*: Sonsuzun devrimine her gün okunan şükran duasıdır.

Kaynakça

Antonio Negri'nin metinleri:

(1959), *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano, Feltrinelli.

(1962), *Alle Orgini del Formalismo Giuridico*, Padua, Cedam.

(1970), *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli.

(1970), *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin*, Panda, C.L.E.U.P ve Libri Rossi.

(1977), *La forma stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Milano, Feltrinelli.

(1978), *Dominio e sabotaggio*, Milano Feltrinelli.

(1980), *Il cominismo e la guerra*, Milano, Feltrinelli.

(1982), *Macchina tempo*, Milano Feltrinelli.

(1987), *Fabbriche del soggetto*, 21st Century, no. 1, Eylül-Ekim, Livorno.

(1988), *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects*, Londra, Red Notes.

(1989a) 'From Mass Worker to Socialised Worker', in *The Politics of Subversions*, çev. J. Newell, Oxford, Polity Press, ss. 75-88.

(1989b), *The Politics of Subversion*, çev. J. Newell, Oxford, Polity Press.

(1991a), *The Savage Anomaly*, çev. M. Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press.

(1991b), *Marx Beyond Marx*, çev. H. Cleaver, M. Ryan and M. Viano, New York, Autonomedia.

(1992), *Spinoza sovversivo*, Roma, Antonio Pellicani Editore.

(1996a), "Twenty Theses onMarx", çev. M. Hardt; der. S. Makdisi, C. Casarino, R. E. Karl, *Marxism Beyond Marxism*, New York, Routledge içinde ss. 159-80.

(1996b), 'Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser', çev. O. Vasile; der. A. Callari ve D. F. Ruccio, *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, Hanover NH, Wesleyan University Press içinde ss. 51-68.

(1997a), *La costituzione del tempo. Prolegomeni*, Roma, Manifestolibri.

(1997b), "*Reliqua Desiderantur*. A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza", çev. T. Stolze; der. W. Montag ve T. Stolze, *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, ss. 219-47.

(1998a), *Exil*, çev. F. Rosso veA. Querrien, Paris içinde, Éditions Mille et une Nuits.

(1998b), *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi.

(1999a), "Value and Affect", *Boundary 2*, 26:2, Yaz Sayısı.

(1999b), *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State*, çev. M. Boscaglia, Minneapolis, University of Minnesota Press.

(2000a), *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri.

(2000b), *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, çev. J. Revel, Paris, Calmann-Lévy.

(2001), *Lenta ginestra*, Millepiani, Milano, Mimesis Eterotopia.
(tarihsiz), "Impero, moltitudini, esodo", Roma La Sapienza Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki bir tartışmada sunulan metin. (http://www.sherwood.it).

Agamben, G. (1995), *Homo Sacer*, Turin, Einaudi Editore.
Althusser, L. (1969), *For Marx*, çev. B. Brewster, Londra, Verso.
Althusser, L. ve Balibar, É. (1979), *Reading Capital*, çev. B. Brewster, Londra, Verso.
Ansell Pearson, K. (2000), "Nietzsche's Brave New World of Force", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 9, ss. 6-35.
Appel, Karl Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt.
Aristotle (1984), *The Compelete Works of Aristotle*, der. J. Barnes, Princeton NJ, Princeton University Press.
Arrighi, G. (2002), "Lineages of Empire", *Historical Materialism*, 10:3, Güz Sayısı, Brill, Netherlands, ss. 1-14.
Augustine, St (1972), *City of God*, çev. H. Bettenson, Londra, Pelican.
Augustine, St (1986), *Confessions*, çev. R. S. Pine-Coffin, Londra, Penguin.
Baczko, B. (1974), *Rousseau, solitude et communauté*, Mondadori.
Benjamin W. (1973), 'Theses on the Phihosophy of History', in *Illuminations*, trans, H. Zohn, Londra, Fontana.
Bloch, E. (1986), *The Principle of Hope*, çev. N. Plaice, S. Plaice ve P. Knight, Oxford, Basil Blackwell.
Bloch, E. (2000), *The Spirit of Utopia*, çev. A. A. Nassar, Palo Alto CA, Stanford University Press.
Cacciari, M. (1976), *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli.
Cacciari, M. (1978), *Dialettica e critica della politica. Saggio su Hegel*, Milano, Feltrinelli.
Campana, D. (1991), *Orphic Songs and Other Poems*, çev. L. Bonaffini, New York, Peter Lang.
Cantarano, G. (1998), *Immagini del nulla. La filo ofia Italiana contemporanea*, Mondadori.
Čapek, M. (der.) (1976), *The Concepts of Time and Space*, Dordrecht, Hollanda/Boston MA, D. Reidel Publishing Group.
Cassirer, E. (1953-57), *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 Cilt, çev. R. Mannheim, New Haven, Yale University Press.
Cleaver, H. (1979), *Reading Capital Politically*, Brighton, The Harvester Press.
Cleaver, H. (1981), *Supply Side Economics: The New Phase of Capitalist Strategies in the Crisis*, internette basılı, 1 Haziran, Austin TX.
Deleuze, G. (1988), *Foucault*, trans, S. Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Deleuze, G. (1990), *The Logic of Sense*, çev. M. Lester and C. Stivale, Londra, Anthlone Press.
Deleuze, G. (1992), "What is a *dispositif?*", *Michel Foucault Philosopher*, çev. T. J. Armstrong, Londra, Routledge içinde, ss. 159-68.
Deleuze, G. (1995), *Negotiations*, çev. M. Joughin, New York, Colombia University Press.
Deleuze, G. ve Guattari, F. (1988), *A Thousand Plateaus*, çev. B. Massumi, Londra, Athlone Press.
Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994), *What is Philosophy?*, çev. G. Burchell ve H. Tomlin-

son, Londra Verso.
Derrida, J. (1982), *The Margins of Philosophy*, çev. A. Bass, Hemel Hempstead, The Harvester Press.
Descartes, R. (1985), *The Philosophical Works of Descartes* Cilt 1 ve 2, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press.
Foucault, M. (1997), *Il faut défendre la société*, Fransa, Seuil-Gallimard.
Foucault, M. (2000) ("Theatrum Philosophicum", *Aesthetics. Essential Works of Foucault 1954-84, Volume 2*, der. J. D. Faubion, Londra, Penguin içinde, ss. 343-68.
Furet, F. (1981), *Interpreting the French Revolution*, çev. E. Forster, Cambridge, Cambridge University Press.
Garbero, P. (1980), *Lavoro produttivo e lavoro improduttivo*, Turin, Loescher.
Gaudemar, J.-P. de (tarihsiz), *La crise de disciplines industrielles: un essai de definition et de généalogie*, Aix-en-Provence, CERS.
Gaudemar, J.-P. de (1979), *La mobilisation générale*, Grenoble-Paris, Édition du Champ Urbain.
Gaudemar, J.-P. de (ed.) (1980), "De la fabrique au site: naissance de l'usine mobile", *Usine et ouvriers. Figurs du nouvel ordre productif*, Paris, Masperoiçinde, ss. 13-40.
Gil, F. (tarihsiz), 'Tempo', in *Enciclopedia Tematica Einaudi*, Eunaudi Etidore.
Gras, A (1979a), *Sociologie de ruptures, les pièges des temps en science sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.
Gras, A. (1979b), *Diogène*, 8.
Graziani, A (1981), *Crisis delle politiche e politiche nella crisi*, Napoli, Einaudi Editore.
Habermas, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin, Luchterhand.
Habermas, J. (1975), *Legitimation Crisis*, çev. T. McCrathy, Boston MA, Beacon Press.
Habermas, J. (1979), *Communication and the Evolution fo Society*, çev. T. McCarthy, Oxford, Heinemann Educational Books.
Habermas, J. (1984, 1987), *The Theory of Communicatieve Action* Cilt 1 ve 2, çev. T. McCarth, Cambridge, Polity Press.
Habermas, J. ve Luhmann, N. (1971), *Theorie der Gessellschaft order Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
Hardt, M. (1990), "The Art of Organisation: Foundations of a Political Ontology in Gilles Deleuze and Antonio Negri", yayımlanmamış doktora tezi, University of Washington (http://www.duke.edu/-hardt/).
Hardt, M. (2000a), "Sovereignty, Multitudes, Absolute Democracy", Thomas Dunn ile söyleşi, *Theory and Event*, 4:3 içinde.
Hardt, M. (2000b), "Un leviatano descritto fuor di metafora", *Il Manifesto*, 28 Eylül.
Hardt, M. (2001), "The Politics of the Multitude", *Radical Philosophy* konferansında sunulan bildiri (yayımlanmamış), "Look, No Hands! Political Forms of Global Modernity", Londra Birkbeck College, 27 Ekim.
Hardt, M. ve Negri, A. (1994), *The Labor of Dionyus*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Hardt, M. ve Negri, A (2000), *Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press.
Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
Harrod, R. F. (1951), *The Life of John Maynard Keynes*, Londra, Macmillan.
Hegel, G. W.F. (1977), *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press.
Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Londra, Basil Blackwell.

Heller. A. (1974), *The Theory of Need in Marx*, Londra, Allison & Busby.
Hobbes, T. (1996), *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.
Jacob, P. (1980), *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Les Éditions des Minuit.
Kant, I. (1987), *The Critique of Judgements*, çev. W. S. Pluhar, Indianapolis IN, Hackett Publishing Company.
Kant, I. (1990), *The Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith, Londra, Macmillan.
Kelsen, H. (1931), *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischher geschichtsauffasung*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.
Kelsen, H. (1945), *General Theory of Law andState*, çev. A. Wedberg, Cambridge MA, Harvard University Press.
Kelsen, H. (1991), *General Theory of Norms*, çev. M. Hartney, Oxford, ClarendonPress.
Kelsen, H. (1992), *Introduction to the Problems of Legal Theory: A Translation of the First Edition of the* Reine Rechtslehre *or* Pure Theory of Law, çev. P. L. Paulson ve S. L. Paulson, Oxford, Clarendon Press.
Keynes, J. M. (1964), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, San Diego, Harcourt Brace.
King, J. E. (1980), *Readings in Labour Economics*, Oxford, Oxford University Press.
Koselleck, R. (1979), *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankurt, Suhrkamp Verlag.
Koselleck, R. (1989), *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, çev. M. Santos, Cambridge MA, MIT Press.
Krahl, H.-J. *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik.
Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago IL, University of Chicago Press.
Lazzarato, M. (1996), "Immaterial Labor", der. P. Virno ve M. Hardt, *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press içinde, ss. 133-47.
Leibniz, G. W. (1956), *Letters to Clarke*, der. H. G. Alexander, Manchester, Manchester University Press.
Leibniz, G. W. (1989), *Philosophical Essays*, trans. R. Ariew, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
Lenin, V. I. (1977), *Selected Works in Three Volumes*, Moskova, Progress Publishers.
Leopardi, G. (1946), *Poems of Giacomo Leopardi*, çev. J. Heath-Stubbs, Londra, John Lehman.
Lucretius (1994), *On the Nature of the Universe*, çev. R. E. Latham, Londra, Penguin.
Luhmann, N. (1979), *Trust and Power*, çev. H. Davis, J. Raffan ve K. Rooney; der. T. Burns ve G. Poggi, Chichester, John Wiley.
Lumley, R. (1994), *States of Emergency. Cultures of Revolt in Italy from 1968 to 1978*, Londra, Verso.
Lyotard, J.-F. (1986), *The Postmodern Condition*, çev. G. Bennigton ve B. Massumi, Manchester, Manchester University Press.
Machiavelli, N. (1983), *Discorsi*, Turin, Einaudi Editore.
Makdisi, S., Casarino, C. ve Karl, R. E. (der.) (1996), *Marxism Beyond Marxism*, New York, Routledge.
Mannheim, K. (1991), *Ideology and Utopia*, çev. L. Wirth and E. Shils, Londra, Routledge.
Mao, Tse-Tung (1967), *Selected Works Volume 1*, Pekin, Foreign Languages, Press.
Marx, K. (1969), *Theories of Surplus Vaule Part 1*, Londra, Lawrence & Wishart.
Marx, K. (1973), *Grundrisse*, trans, M. Nicolaus, Londra, Pelican.

Marx, K. (1984), *Capital Vol. 3,* Londra, Lawrence & Wishart.
Marx, K? (1990), *Capital Vol. 1,* çev. B. Fowkes, Londra, Penguin Books.
Marx, K. (1992), "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", *Early Writings,* Londra, Penguin içinde.
Marzi, M. (1983), *La macchina e l'ingranaggio. Studio su Thomas Hobbes,* Padua, Francisci Editore.
Meyerson, E. (1976), "The Elimination of Time in Classical Science", der. M. Capek, *The Concepts of Time and Space,* Dortrecht, Hollanda/Boston MA, D. Reidel Publishing Group, içinde, ss. 255-65.
Moulier, Y (1989), "Introduction", çev. P. Hurd, A. Negri, *The Politics of Subversion,* çev. J. Newell, Oxford, Polity Press içinde, ss. 1-44.
Multitudes (2000) "Biopolitique et Biopouvoir", *Multitudes,* 1, Mart.
Naville, P. (1980), *Les temps, la technique, l'autogestion,* Paris, Éditions Syros.
Naville, P. (1981), *Sociologie d'aujord'hui. Nouveaux temps, nouveaux problèmes,* Paris, Éditions Anthropos.
Negt, O. (1968), *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen,* Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.
Negt, O. ve Kluge, A. (1972), *Öffentlichkeit und Erfahrung,* Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
Negt, O. ve Kluge, A. (1993), *Public Sphere and Experience. Toward and Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere,* çev. P. Labanyi, J. Owen Daniel ve A. Oksiloff, Minneapolis, University of Minnesota Press.
O'Conner, J. (1973), *The Fiscal Crisis of the State,* New York, St Martin's Press.
Olin Wright, E. (1978), *Class, Crisis and the State,* Londra, New Left Books.
Opocher, E. (1977), *Analisi dell'idea della giustizia,* Milano, Giuffrè.
Panzieri, R. (1976a), *Lotte Operaie Nello Sviluppo Capitalistico,* Turin, Einaudi Editore.
Panzieri, R. (1976b), "Surplus Value and Planning: Notes on the Reading of *Capital*", çev. J. Bees, der. CSE, *The Labour Process ve Class Strategies,* CSE 1 Numaralı Broşür, Londra, Stage 1 içinde, ss. 4-25.
Panzieri, R. (1980), "The Capitalist Use of Machinery: Marx Versus the Objectivists", çev. by Q. Hoare, der. P. Slater, *Outlines of a Critique of Technology,* Londra, Ink Links içinde ss. 44-68.
Pascal, B. (1966), *Pensees,* çev. B. Jowett, *Collected Dialogues,* der. E. Hamilton ve H. Cairns, Princeton NJ, Princeton University Press içinde.
Polanyi, K. (1957), *The Great Transformation,* Boston MA, Beacon, Press.
Polybius (1979), *The Rise of the Roman Empire,* çev. I. Scott-Kilvert, Harmondsworth, Penguin.
Prigogine, I. ve Stengers, I. (1984), *Order out of Chaos,* New York, Bantam Books.
Read, J. (1999), "The Antagonistic Ground of Constitutive Power: An Essay on the Thought of Antonio Negri", *Rethinking Marxism,* 11:2, Yaz Sayısı.
Rosdolsky, R. (1977), *The Making of Marx's Capital Vols 1 and 2,* Londra, Pluto Press.
Roth, K.H. (1974), *Die 'andere' Arbeiterbewegung und die Entiwicklung der kapitalisticshen von 1880 bis zur Gegenwart,* Münih, Trikont Verlag.
Sartre, J.-P. (1976), *The Critique of Dialectical Reason,* Londra, New Left Books.
Schiera, P. A. (tarihsiz), *La Prussia fra politica e 'lumi' : alle origini del Modell Deutschland,* Bolonya, Il Mulino.
Schmitt, K. (1985), *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* Cambridge MA, MIT Press.

Schmitt, K. (1996), *The Concept of the Political*, Chicago IL, University of Chicago Press.
Schürmann, R. (1990), *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*, Bloomington IN, Indiana University Press.
Serres, M. (2000), *The Birth of Physics*, Manchester, Clinamen Press.
Sohn-Rethel, A. (1978), *Intellectual and Manual Labour*, çev. M. Sohn-Rethel, Londra, Macmillan.
Spinoz, B. de (1951), *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, çev. R. H. M. Elwes, New York, Dover Publications.
Spinoza, B. de (1994), *The Ethics and Other Works*, çev. E., Curley, Princeton NJ, Princeton University Press.
Straffa, P. (1960), *Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge, Cambridge University Press.
Starobinski, J. (1988), *Jean-Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*, çev. A Goldhammer, Chicago IL, University of Chicago Press.
Thoburn, N. (tarihsiz) "'Autonomous Production? On Negri's New Synthesis'", *Theory, Culture and Society*, 18:5.
Thom, R. (1975), *Structural Stability and Morphogenesis*, çev. D. H. Fowler, Reading MA, Benjamin-Cummins Publishing.
Thompson, E. P. (1979), *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra, Merlin Press.
Thompson, E. P. (1991), *The Making of the English Working Class*, Londra, Penguin.
Tronti, M. (1966), *Operai e Capitale*, Turin, Einaudi Editore.
Tronti, M. (1973), "Social Capital", *Telos*, 17, Güz Sayısı, ss. 98-121.
Tronti, M. (1979), 'The strategy of the Refusal', der. Red Notes, *Working Class Autonomy and the Crisis: Italian Marxist Texts of the Theory and Practice of Class Movement: 1964-79*. Londra, Red Notes ve CSE Books içinde, ss. 7-21.
Virilio, P. (1986), *Speed and Politics*, çev. M. Polizotti, New York, SemioText(e).
Virno, P. (1996), "Notes on the 'General Intellect' ", der. S. Makdisi, C. Casarino, R. E. Karl, *Marxism Beyond Marxism*, New York, Routledge içinde, ss. 265-72.
Virno, P. ve Hardt, M. (der.) (1996), *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Weber, M. (1978), *Economy and Society Vols 1 and 2*, der. G. Roth ve C. Wittich, Berkeley, University of California Press.
Weber, M. (1992), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. T. Parsons, Londra, Routledge.
Weber, M. (1994), *Political Writings*, der. P. Lassman ve R. Spiers, Cambridge, Cambridge University Press.
Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
Wittgenstein, L. (1974), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, Routledge.
Wright, S. (2002), *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra, Pluto Press.

Dizin

A
ABD 14
adalet 141, 183
Agamben 147, 237
ahlâk 108, 128, 183, 242
aile 137, 241
akılcılık 275, 288, 289
akılsallık 127, 129, 145, 148, 150, 155, 241, 244, 250, 302
aksiyoloji 229, 232 233, 241, 301
Alma Venus 178, 179, 180, 181, 182, 195, 210, 212, 217, 223, 224, 239, 251, 260, 314
Almanya 144, 166
Althusser 138
Altvaters 138
ampirik 34, 42, 48, 74, 85, 86, 125, 154, 167, 212, 213
Anabaptistler 241
analitik 42, 43, 44, 55, 62, 64, 68, 70, 86, 87, 90, 93, 104, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 149, 164, 187, 188
analitik mantık hatası 85, 86
analitik model 81
analitik/sentetik ayrım 212, 213
Analytic of Principles 85
anarşizm 276
anayasal 116, 117, 121, 128, 276
Anayasal Devlet 115
anayasal zaman 114, 158
Angelus Novus 221
antagonist özne 26, 84, 88, 98
antagonizm 30, 45, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 70, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 96, 103, 104, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 129, 131, 132, 136, 137, 141, 143, 145, 146, 151, 152, 154, 157, 158, 159, 164, 165, 166, 167, 172, 177
antagonizm toplumu 124
antikolonyal mücadele 13
antinomi 50, 90
antinomist ortodoksluk 180
antropoloji 106, 108, 109, 110, 134, 247, 264, 269, 269, 286
Apollinaire 37
aporetik 43, 46, 75, 118, 132, 137, 139, 144, 146, 238
aporia 9, 24, 25, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 69, 83, 89, 93, 97, 118, 136, 145, 160, 216, 223, 230, 232, 233, 233, 236, 240, 254
Arı Usun Eleştirisi 84, 85
aristokrasi 14
Aristoteles 65, 134, 199, 205, 227, 241
Aristotelesçi 55, 144, 228
artıdeğer 23, 24, 41, 45, 46, 65, 69, 91, 92, 95, 99, 100, 102, 161, 282, 283
artzamanlı 25, 43, 61, 78, 84, 99, 100, 103, 108, 109, 110, 127, 136, 152, 274, 309
arzunun üretimi 232
askeri 22, 180
aşk 108, 136, 156, 196, 197, 217, 239, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 266, 267, 268, 271, 278, 280, 288, 292, 294, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 314
aşk deneyimi 270
aşk teknolojileri 269, 270, 271, 293, 310, 312, 307, 308, 310, 312

aşkın 50, 117, 118, 138, 171, 175, 178, 181, 191, 197, 201, 203, 213, 215, 232, 242, 243, 244, 246, 247, 264, 271, 274, 275, bilgi teorileri 187, disiplin 252, diyalektik 208, düşünce 248, 302, egemenlik 277, felsefe 188 199 225, idealizm 51, ideoloji 249, idrak 85, İktidar 302, imgelem 85, modernite 235, şematizm 57, 58, 70, 75, 84, 95
aşkıncılık 183, 220
aşkınlık 47, 69, 72, 119, 143, 159, 160, 176, 183, 220, 221, 225, 237, 248, 265, 266, 267, 292
Atlantik 90
atomculuk 51, 64, 133, 134, 230, 232, 292
Augustinus, Aziz 47, 147
Augustinusçu 191
Avrupa 14, 169
Aydınlanma 49, 153, 176

B

Baczko, B. 87
Baietta, Gianmaria 162
Bakunin 276
Balkan 183
barok 171
Barselona 11
basit emek 40, 41
Bateson, Gregory 150
Batı demokrasisi 18
Batı düşüncesi 48
Batılı düşünce 84
Baudrillard 82
beden 134, 136, 138, 139, 160, 189, 217, 251, 252, 269, 286, 287, 288, 289, 291, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 306, 307, 308, 312, 314
beden oluş 137
bedensellik 194, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 253, 256, 257, 258
belirlenimcilik 110, 143, 144
Benjamin 146, 147, 170
Bergson 136, 302
Bergsonculuk 92
Bertinotti 171
bildirişim 111, 120, 164
bilgi 30, 37, 57, 85, 107, 150, 151, 152, 164, 178, 179, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 210, 211, 212, 214, 217, 222, 252, 262, 289, fenomenolojisi 193, ontolojisi 190, teorisi 149 150, 179
bilgisayar 21, 166
bilim 48, 72, 74, 75, 108, 108, 136, 149, 151, 205, 252
bilimsel 60, 62, 133, 152, 179, 212, düşünce 49, emek 26, 38, 41, 44, 295, kültür 53, paradigma 210, teori 65
bireycilik 74, 83, 86, 233, 276
bireysel hayat 137
bireysel kolektiflik 137
bireysel zaman 128
bireysellik 101, 108, 127, 135, 137, 176, 239, 264, 265, 270, 290, 301
birikim rejimi 16
birikim zamanı 92
biyolojik hastalık 242
biyopolitik 34, 169, 182, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 244, 245, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 261, 262, 263, 265, 268, 268, 269, 271, 274, 278, 282, 283, 284, 285, 290, 291, 292, 292, 296, 298, 300, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, akıl 279, soykütük 279, toplum 245, varlık 32
Bloch, Ernst 49, 87, 142
Bobbio 120
Boltzman 107
Borges 48
Bronfenbrenner 84
Bruckner, Peter 137
Bruno, Giordano 48, 134, 229, 266
Buharin 176
burjuva 48, 69, 71, 72, 74, 85, 114, 143, 157, 159, 215, 302, düşüncesi 86, 117, ideolojisi 57, 142, 146, İktidar 181, kültürü 78, 148, rejimleri 158, teorisi 145
burjuvazi 77, 78
Burroughs 55, 222
bürokratik 144, 267

Ç-Ç

Capek, Milič 49, 133
Campana, Dino 229, 273
Campanella 266
canlı emek 31, 87, 118, 127, 184, 218,

219, 284, 292, 293, 294, 295, 297, 299, 304, 305, 307, 311, 312
Cassirer 58
Censis Raporları 165
cinsel 124, 137
Colli 50, 226
Critique of Dialectical Reason 87
Critique of Judgement 85
Croce, Benedetto 104, 257
Cumhuriyet 175, 177
çağdaş felsefe 222
çilecilik 68, 70, 71, 75, 212, 214, 232, 233, 234, 254, 266, 267, 290, 291, 292
Çin geleneği 48
çoğulculuk 130, 131, 136
çokluk 13, 16, 17, 18, 28, 29, 32, 33, 47, 62, 153, 159, 169, 181, 182, 198, 235, 236, 240, 243, 246, 247, 249, 253, 254, 259, 260, 261, 262, 267, 268, 273, 274, 275, 276, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314

D

D'Alema 171
dasein 55, 58, 228
de Gaudemar, Jean-Paul 53, 103
deflasyon 283
değer 40, 44, 69, 74, 78, 79, 82, 89, 95, 97, 98, 99, 100, 104, 125, 126, 127, 136, 141, 158, 159, 218, 228, 232, 268, 271, 277, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 291, 293, 294, 296, 299, 300, 302, 304, 306, 310, 313, diyalektiği 149, dünyası 89, kuramı 23, teorisi 24, 66, 160, 180, ve zaman teorisi 46, yasası 27, 44, 62, 63, 80, 112, 130
değerleme ötesi 93, 105, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 313
Deleuze 17, 59, 61, 171, 178, 198, 229, 238, 302
demistifikasyon 152, 158
Demiurgos 47
demokrasi 14, 18, 166, 262, 275, 276, 277, 290, 291
Demokritos 64, 65, 229, 230
Demokritosçuluk 47, 134, 238
Derrida 237
Descartes 215, 289
devlet/Devlet 13, 17, 18, 20, 22, 38, 60, 73, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 141, 142, 147, 148, 149, 157, 159, 228, 233, 266, 276, 278, 309, 310
Devlet 66, 145, 158
Devlet İktidarı 312
Devlet ve İhtilâl 150
devrim 38, 49, 100, 108, 119, 154, 180, 252, 253, 264, 266, 274, 278, 281, 306
devrim teorisi 180
devrimci 46, 48, 71, 153, 155, 163, 182, 218, 233, 244, 265, 268, 277, 309, 311, dönüşüm 144, düşünce 84, hareket 22, 165, maddecilik 135, özne 314, siyasal düşünce 274, zaman 66, 86
Dewey 218
dışsal zaman 106, 108, 129
Diamat 176
Diderot 176
diktatörlük 276
dil 30, 74, 170, 171, 178, 195, 211, 212, 220, 222, 234, 235, 240, 245, 247, 249, 250, 252, 253, 259, 263, 264, 269, 282, 284, 286, 288, 288, 291, 292, 299, 305, 312
dilsel varlık 32
Dilthey, Wilhelm 135
Diogène 141
Dionysos'un Emeği 169
dirimselcilik 283, 303
disiplinci sistem 182
disiplinci teknoloji 235
dispozitif 59, 113, 150, 176, 178, 181, 250, 251, 277, 280, 286, 287, 290, 297, 298, 306
distopya 182, 286, 293, 314
diyalektik 14, 26, 40, 43, 44, 45, 50, 57, 58, 59, 60, 80, 84, 85, 86, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 112, 135, 136, 140, 141, 142, 145, 148, 157, 162, 167, 170, 187, 197, 221, 239, 240, 243, 255, 256, 267, 277, 283, 298, 302
diyalektik maddecilik 71, 220, 302
Doereinger 103
doğa 56, 65, 69, 90, 92, 96, 97, 112, 145,

doğal üretim zamanı 106
doğalcı 88
Doğu geleneği 48
dolaşım 66, 68, 69, 72, 78, 79, 83, 90, 97, 107, 125, 141, 143, 247, 250, 265
dolaşım zamanı 94
dolaşımın analitiği 89, 93
dolayım 277, 278
dolayım teorisi 275
dönüşüm teknolojisi 265
Duhem 133
Durruti 171
duygulanımsallık 218, 268, 269, 293
duyusallık 269
düalizm 27
Dünya Bankası 14
dünya piyasası 22
Dünya Ticaret Örgütü 14

E

egemenlik 13, 14, 16, 28, 181, 275, 277, 278
Einstein 47, 51, 134
Einsteincı zaman 108
Ekim Devrimi 276
eklektikçilik 116, 117, 119
ekonomi 293
ekonomik 169, 287
ekonomizm 279
élan vital 303
Eleatik 201
emek 9, 21, 22, 27, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 52, 53, 65, 66, 77, 79, 100, 102, 105, 107, 109, 149, 157, 280, gücü 23, 24, 25, 26, 40, 41, 45, 80, 88, 91, 99, 109, 165, 181, 182, 271, örgütü 276, piyasası 20, 124, 125, süreci 53, 91, zamanı 42, 101
empati 288
Emperyal 12
emperyal 277, dünya 14, düzen 33, güç 13, komuta 15
emperyalizm 14, 276
emperyalizm zamanı 93
endüstriyel gelişme 276
endüstriyel üretim 282
endüstriyel-info-tek toplum 166
Engels 104
Engizisyon 220
entelektüellik 125, 165, 182, 252, 253, 274, 281, 283, 293, 297
entropi 59, 128
Epikuros 64, 65, 229 230
Epikuroşçuluk 47, 238
epikürcü öngörü 57
epistemoloji 30, 51, 54, 133, 134, 151, 179, 214, 215, 255, 256, 262
erdem 12, 176, 177, 199, 202, 213, 215, 249, 256, 262, 268, 286
erekçilik 298
eskatolojik 229, 244, 274, 286, 291
esriklik 68, 69, 70, 71, 75, 194
estetik 69, 85, 152, 167
estetik haz 249
eşdeğer 72, 83, 90, 96, 147, 153
eşdeğerlik kuralı 71
eşzamanlı 25, 32, 43, 61, 68, 78, 79, 84, 88, 99, 108, 109, 110, 127, 136, 143, 147, 207, 275, 309, 311
Ethics 30, 217
etik 74, 75, 80, 113, 167, 168, 169, 176, 183, 196, 197, 199, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 237, 238, 241, 246, 250, 254, 255, 257, 258, 266, 267, 276, 289, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 307
etnik 144
ev işi 92
evrendoğum 303
evrensel özne 74

F

Fabbriche del soggetto 167, 168, 180
fabrika 19, 20, 21, 45, 287
Facchinelli 147
farklılaşmamış işçi 105, 106, 107
Faşist Devlet 115
faşizm 112, 113, 115, 116, 117, 276, 304
felsefe 47, 50, 68, 74, 133, 138, 160, 176, 213, 219, 220, 231, 233, 240, 241
feminizm 298, 299
fenomenal bilgi 220
fenomenoloji 55, 61, 77, 82, 84, 86, 115, 127, 130, 135, 156, 239, 245, 257, 262
fenomenolojik 30, 46, 110, 128, 132, 148, 188, 191, 212, 236
fetiş 181, 235, 250, 270
fetişizm 138

Feyerabend 151
Fichte 138
fiziksel bilimler 71
fiziksel atomculuk 74
Floransa 11
Fordist-Keynesçi model 22
Fordist-Taylorist 19
Fordizm 20, 166
formalizm 57, 117, 133, 306
Formenti 82
Fossombrone 167
Foucault 170, 178, 179, 182, 287, 304, 305, 307
Francis, Aziz 241
Franklin, Benjamin 94
Furet 114
Futur Antérieur 169

G

Gassendi 48, 134
geç kapitalizm 81
Geist 228
genel komuta ekonomisi 15
genetik 55, 93, 107, 135
gerçek boyunduruk 19, 23, 25, 26, 27, 30, 32, 42, 43, 44, 45, 52, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 77, 78, 79, 81, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 95, 96, 97, 99, 102, 103, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 121, 123, 124, 126, 128, 130, 131, 140, 141, 145, 147, 148, 150, 151, 154, 155, 157, 158, 159, 167, 310
gerçek varlık 56
gerçek zaman 141, 146, 148, 153, 160
Gestalt 135
Geulincx 203
Gil, Fernando 50
gnostik 48
göç 247, 311
göç biyopolitiği 314
göçebelik 271
göreli 55, 56, 80, 125, 134, 151, artıdeğer 100, 101, 102, 103, artıdeğer teorisi 99, zaman teorisi 133
görelilik 49
Gramsci 104
Gramscici hegemonya 159
Granete, Marcel 48
Gras, Alain 141
Grundrisse 9, 23, 42, 45
Guattari 17, 59, 61, 171, 238
güç ilişkileri 59
gündelik hayat 113, 286, 288
Güney Amerika ülkeleri 166
Güneydoğu Asya ülkeleri 166

H

Habermas 58
hakikat 58, 67, 114, 176, 178, 186, 187, 189, 195, 201, 202, 209, 211, 215, 218, 222, 223, 224, 241, 257, 292, teorisi 188, 189, 193, 194, üretimi 191, üretimi rejimi 72
halk 17, 28
Hardt 12, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 27, 28, 31, 33
Harrod, R.F. 84
hayat zamanı 70, 92, 112, 125
Hegel 40, 50, 51, 72, 86, 107, 112, 143, 157, 181, 276
Hegelcilik 227, 228
Heidegger 55, 58, 70, 85, 86, 196
Heideggercilik 120, 167, 180
Heine, Heinrich 153, 284
Heller, Agnes 44, 81, 82
Herakleitos 226
Hesse 48
heterojenesi 304
heteronomi 304
Hıristiyan 266
Hıristiyan felsefesi 257
hiçlik 114, 115, 119, 146, 153, 200, 260, 302
Hipokrates 301
hipotetik 266
hizmet yönelimli toplum 166
Hobbes 28, 73, 157, 181
Hobbesçu 112
homoloji 204
Hossfeld 53, 123
Hölderlin 229
hukuk 57, 69, 116, 117, 119, 144, 149, 265
Husserl 75
Husserlci fenomenoloji 74
hümanist 44, 240, 242

I-İ

Il comunismo e la guerra 80, 92, 104, 128, 132, 133
Il Manifesto 14
Il Movimento 10, 11, 19
Il popolo di Seattle 11
IMF 14
ırk 15, 17, 124, 137, 269, 292, 313
ırkçılık 306
içkinlik felsefeleri 232
içsel duyu 85
içsel zaman 106, 108, 109, 110, 129, 193
ideal tip 135, 310
ideal zaman 141
idealizm 75, 104, 176, 178, 220
ideoloji 81, 138, 146, 148, 150, 157, 158, 244, 265, 284, 295, 304, 306
ikicilik 130, 131, 132, 133, 134, 143, 144
iktidar/İktidar 14, 17, 32, 38, 48, 66, 68, 89, 75, 109, 114, 115, 116, 117, 127, 128, 143, 145, 146, 153, 157, 170, 175, 176, 177, 178, 182, 198, 200, 203, 220, 247, 250, 252, 256, 261, 264, 265, 267, 271, 271, 274, 275, 277, 278, 280, 286, 292, 293, 300, 308, 309, 310, 313
iktidar ilişkileri 33
iktidar istenci 303
iktisadi 242, belirlenimcilik 142, sorunlar 120, uzam 141
ilerici zaman 87
iletişim 178, 236, 237, 238, 249, 277, 279
iletişim biçimleri 21
iletişimsel etkileşim 58
imgelem 85, 87, 196, 197, 200, 216, 217, 249
imgesel 90, 204, 254
İmparatorluk 10, 11, 13, 16, 27, 33, 169
İmparatorluk 13, 14, 15, 16, 28, 33, 278
İncil 89
İngiltere 106
insan bilimleri 141
insan hakları 183, 242
insan-insan 229, 233, 234, 242, 243, 267, 281, 293, 296
insan-insan çağı 270, 297, 308
insan-insan ideolojisi 262
insan-makine 236, 301, 308
insan-makine çağı 253, 287, 296, 297, 309, 312
iradecilik 153
İsa 199, 241, 257
istenç 178, 179
işçi 13, 182, 267, 287, hareketi 138, mücadeleleri 16, 20, sınıfı 18, 19, 21, 103, 103, 109, 131, 164, 166, zamanı 66
İtalya 19, 20, 163, 164, 166, 169, 175
İtalyan ideolojisi 73

J

Jacob, Pierre 133
Jakoben 114, 153, 284
Jameson, Frederic 163
Japonya 166
Jean-Paul Sartre 17
Joyce 170

K

kadın emeği 92
kairòs/ Kairòs 12, 180, 181, 182, 185, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 229, 234, 240, 244, 248, 258, 260, 262, 263, 289, 309, 314
kalifiye emek 160
kalifiye işçi 107
kamusallık 169, 171
Kant 51, 56, 84, 85, 86, 86, 107, 108, 138, 143, 196, 226
Kantçı 49, 50, 57
Kantçı paradigma 107
kaos 186, 254, 280
Kapital 23, 42, 43, 44
kapitalist 22, 24, 31, 65, 90, 97, 101, 104, 118, 118, 132, 134, 145, 148, 152, 167, 243, 253, 265, 302, analitik 73, 75, 83, 95, 133, 152, anatomi 86, birikim 12, 94, 95, 106, devrim 146, doğa 149, dolaşım 71, gelişim yasası 128, gelişme 64, 79, 102, 151, 159, 164, 166, iktidar 68, 91, ilerleme 142, ilişkiler 15, 42, indirgeme 83, komuta 101, kültür 86, mübadele 25, oluşum 78, 80, örgütlenme 91, 111, rejim 181, sistem 52, süreç 81, teori 53, toplum 99, 155, 289, toplumsallaşma 112,

toplumsallaştırma 68, üretim 41, 42, üretim tarzı 25, 42, 45, 108, 218, zaman 66, 160, zamansallık 168
kapitalizm 23, 27, 42, 53, 60, 70, 71, 108, 164, 182
karizma 144, 148
karmaşık emek 41, 66, 101, 102, 107, 110
karnaval 252
karşıdevrim 10, 128
Kelsen, Hans 117, 118, 119, 120, 143, 144, 147
kendilik teknolojileri 307
Keynes *60, 120*
Keynesçi 20
King, J.E. 124
kinizm 133, 263, 288, 291
kitle entelektüelliği 168, 169, 171, 271, 274, 275, 281
kitle öznelliği 168
kitlesel entelektüel 164
kitlesel entelektüellik 22
kitlesel işçi 19, 20, 22, 105, 107
klasik felsefe 187, 220
kolektif 135 138, 160, antagonizm 109, beden 139, bilinçlilik 155, direniş 17, emek 25, 122, eylem 12, 154, 156, hayat 70, 136, imgesel 90, öz 83, 91, 109, özne 75, 79, 90, 123, 150, öznellik 83, sermaye 159, töz 26, 60, 88, üretim 112, varlık 65, 68, zaman 38, 61, 64, 88, 93, 96, 97, 102, 111, 126, 137
kolektiflik 127, 156
kolektivizm 74, 121
komuta analitiği 95
komuta zamanı 84, 94, 96, 146
komünist 37, 163, devrim 304, felsefe 138, oluşum 66, özgürleşme 35, sol 171, topluluk 136, zaman 65, 67
komünizm 137, 152, 180, 181, 198, 304
korporatizm 276, 277
Koselleck 78
Koyré 49
kozmolojik 55, 75
kozmos 175, 176, 258, 260
köle 183, 241
kölelik 266
Krahl 138
Krisis 72, 73, 130, 133, 146
kullanım değeri 25, 39, 40, 40, 41, 42, 44, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 103, 110, 165
kuruluş zamanı 156
kurucu paradigma 128
kurucu zaman 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 134, 139, 169
kurucu zamansallık 172
kurumsal zaman 95
kurumsalcılık 117, 119
kurumsallık 122, 123, 127, 153, 160
kutsal 183
kültür 148, 268, 313
kültürel 15, 18, 159, 163, 264
kültürel devrim 247
kültürel pekişme 108
küresel 54, 66, 79, 88, 115, 121, 133, 261, 313, içkinlik 27, işgünü 66, piyasa 277, yapılar 165, yurtaşlık 29, zaman 124, 125
küreselleşme 13, 28, 124, 134, 271
küresellik 126, 129, 278

L

La forma stato 78, 113
La Grandeur de Marx 198
Lange 176
Larghi, Mauro 162
Leibniz 189, 194, 213
Lenin 147, 149, 150
Leninist devrim teorisi 276
Leninizm 275, 276
Leopardi 193, 213, 229
Levinas 237
liberal 15, 144
liberter 64
Libre 163
Liverani, Toni 162
Lotte Operaie Nello Sviluppo Capitalistico 11
Louis, XIV. 115
Lucretius 64, 65, 176, 229, 230, 232
Lucretiusçu 134, 260
Luhmann 70, 116
Luxemburg, Rosa 82, 171

M

Macchina tempo 9
Machiavelli 28, 84, 88, 171, 202, 213,

219, 220, 263, 303, 304
maddeci 42, 43, 44, 48, 62, 64, 86, 104, 118, 132, 171, 183, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 222, 223, 225, 239, 240, 275, 287, 298, 301, düşünce 237, fizik 254, teleoloji 243, 246, 254, 255, 258, 263, 265, 269, teoloji 276, 286, zaman 47
maddecilik 49, 50, 51, 52, 64, 147, 154, 157, 159, 175, 176, 177, 178, 181, 184, 197, 210, 213, 217, 219, 220, 221, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 238, 241, 251, 258, 261, 262, 303, 304
maddesel 189, 252, 253, 255
maddi teleoloji 271
makine-insan 229
makrokozmos 286, 295 297
Mannheim, Karl 142
mantıksal matris 130, 131, 132, 133
mantıksal pozitivist 133
Mao 150
Marcuse 138
marjinalleşme 136
Marksizm 87, 88, 100, 110, 170, 295
Marx Beyond Marx 13, 23, 42, 61, 128
Marx, Karl 9, 19, 20, 23, 24, 25, 39, 40, 41, 42, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 58, 71, 84, 88, 91, 99, 100, 101, 105, 107, 108, 113, 125, 129, 132, 140, 149, 150, 155, 156, 171, 180, 197, 198, 202, 218, 219, 220, 265, 282, 304, 307, 310
materyalist 25, 82
Mattick 138
melez 282, 298, 313
mesiyanik 147
mesiyanik zaman 146
meşrulaştırma teorisi 178
meşrulık 111, 120, 127, 141, 145, 157, 179, 242
meta mübadelesi 23
metafizik 37, 52, 58, 70, 120, 180, 219, 220, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 261, 266, 302
Meyerson, E. 48, 49, 133
mikrofizik 287
mikrokozmos 286, 295, 297
mikropolitik 287
Mille Plateaux 59
mistifikasyon 57, 86, 113, 114, 115, 160, 178, 225, 233, 246, 279
mistifiye 37, 52, 80, 97, 137, 157, 204, 252, 264, 265
mistisizm 38, 74, 75, 147, 159, 225, 237, 257, 262
mitoloji 55, 146, 157, 270
modem 48, 134, 171, 187, 270, 287, akılcılık 262, aşkın felsefe 187, 188, aşkıncılık 183, 228, bilim 53, çağ 266, 296, devlet 275, egemenlik 274, 276, 277, felsefe 196, 219, 220, 265, ideoloji 181, maddecilik 285
modernite 181, 219, 233, 242, 243, 247, 252, 267, 269, 278, 281, 282, 283, 288, 289, 297, 306
modernite teorileri 134
modernleşme 134, 147
monad 206, 211, 212, 221, 222, 223, 226, 234
monarşi 14
Montesquieu 115
morfogenesis teorisi 135
Multitudo 181, 182, 219, 273
mutlak özgürlük 72
mutlak teleoloji 257
mutlak zaman teorisi 133
mutlakçı ritüelizm 115
mübadele değeri 25, 40, 42, 44, 79, 80, 86
mülkiyet 271
Münchhausen 288

N

Narkissos 74, 75, 118, 144
NATO 14
Naville, Pierre 103
nedensellik 187, 188
Needham 48
negatif emek 123, 124, 125, 126, 127, 137, 139, 155, 160
negatif zaman 129
Negri 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33
Negt, Oskar 137
neokantçı sistemler 143
neokantçılar 176
neoklasik 60
neoliberalizm 81, 166

nesnel 181, 268
nesnelci 138, 151
nesneleşmiş zaman 96
nesnellik 49
New Dealist/Keynesçi 276
Newton 133, 134
Newtoncu 49, 50
Newtoncu hipotez 106
Newtoncu paradigma 107
Nietzsche 48, 75, 229, 302
nihilizm 130, 131
nominalist 178
Nozick 276

O-Ö

O'Connor, Jim 53, 123, 164
Offe, Claus 116, 164
olumsal hakikat 189, 194, 213
ontoloji 27, 31, 51, 96, 106, 116, 120, 168, 177, 178, 190, 193, 200, 209, 231, 231, 233, 246, 251, 262, 269, 269, 284, 284, 285, 286, 309
ontolojik 16, 26, 30, 32, 33, 53, 54, 58, 60, 64, 69, 84, 86, 89, 90, 95, 97, 104, 126, 130, 131, 132, 133, 137, 143, 148, 160, 164, 168, 169, 171, 179, 180, 181, 187, 191, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 205, 207, 210, 214, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 237, 241, 242, 244, 245, 248, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 274, 275, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 295, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 312, 313, belirlenim 211, özgürlük 92, paradigma 158, zaman 70, 161
Operai e Capitale 11, 102
Operaismo 10, 13, 19, 20, 138, 169, 170, 307
Opocher 114
Orphic Songs 273
ortak akıl 19, 23, 177, 181, 252, 253, 295, 297, 308, 311, istenç 181, karar 181
otobelirlenim 146, 155, 159
ototoritarizm 113, 117
ototeleolojik 198, 209
Otuz Yıl Savaşları 183
öğrenci ve işçi mücadeleleri 18
ölü emek 32, 87, 118, 156, 184, 218, 292, 293, 304, 312
öteki 175, 177 187
öz 101, 109, 120, 123, 138, 187, 194, 226
özbelirlenim 127, 128, 129
özdeğerleme 126, 127, 128, 129, 131, 132, 142, 155, 159, 247
özfarkındalık 137, 149
özgürleşme 62, 126, 156, 243
özgürleştirme 259
özgürlük 16, 113, 136, 165, 171, 183, 223, 230, 231, 231, 232, 270, 274, 282, 289
özne 13, 16, 17, 19, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 49, 60, 61, 74, 75, 79, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 103, 106, 109, 110, 113, 114, 120, 123, 126, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 144, 150, 151, 153, 154, 157, 160, 187, 188, 189, 212, 214, 221, 239, 257, 266, 290, 300, 305, 305, 307, 308, 311, 312, 313, 314
özne felsefeleri 214
öznel 50, 124, 126, 128, 129, 144, 197, 247, 257, 259, 303, 305, 307, 310, 311
öznel eşdeğer 181
öznel zaman 149
öznelliğin üretimi olarak varlık 32
öznellik 30, 83, 86, 110, 123, 127, 151, 156, 164, 165, 182, 213, 215, 234, 235, 245, 246, 248, 249, 255, 258, 268, 269, 271, 279, 296, 308

P

Palmi 167
panteist 262
Panzieri, Raniero 11, 19
para 66, 68, 69, 72, 73, 89, 90, 95, 106, 141, 181, 277, 309
para teorileri 90
paradigma 14, 16, 26, 38, 53, 54, 55, 56, 58, 62, 104, 105, 168, 172, 213
paralojizm 56, 57, 58
Paris Komünü 309
Parmenidesçi 47, 187, 188
Parsons 116
Pascal 213, 224, 289
patetik 288
Peirce 218
Philosophical Investigations 74
Philosophy of Right 40
Piore 103
Pipemo 50, 133

piyasa 78, 90, 91, 93, 118, 141, 248, 264, 276
Platon 47, 65, 133, 227, 241
Platonculuk 220
Poems of Giacomo Leopardi 292
Polanyi 60
Polybios 14
postfordist 164
postkeynesçi okullar 90
postmodem 82, 167, 169, 171, 177, 178, 182, 220, 237, 238, 240, 241, 248, 249, 252, 278, 281, 287, 290, 292, 296, 296, 305, 312, cumhuriyetçilik 28, çağ 244, 246, 253, 265, 277, 298, çokluk 273, dolaşım 90, düşünce 249, 255, felsefe 180, 265, 284 303, ideolojiler 59, toplum 30
Postmodernism 163
postmodemite 30, 163, 169, 179, 188, 245, 247, 264, 269, 270, 281, 283, 293, 297, 303, 304, 308, 309, 310, 311, 313, 314
postmodemizm 254
postspinozacılık 303
postulat 138
pozitif emek 155
pozitivizm 116, 153
pragmatik 222
pragmatizm 218
praksis felsefesi 197
praksis maddeciliği 197
pratik akıl 143
Prens 213
Prigogine 59, 107, 133, 163
profesyonel işçi 105
proletarya 20, 53, 102, 103, 104, 106, 110, 120, 124, 129, 152, 159, 160, 166, 169, 169, 171, 182, 242, 243
proleter 27, 31, 102, 108, 126, 127, 132, 152, 156, 158, 159, 161, 167, 313, ayaklanma 304, çokluk 133, kurumsallık 66, özdeğerleme 13, özne 87, 88 103 131, zamansallık 168
proleter-köle 105
proletarya bilinci 180
Prometheus 74, 75, 118, 144
Protestan 266
Proudhon 277
psikoloji 55, 200
psikolojik tarihsicilik 135
Pure Theory of Law 117
Pyrrhoncu 212

R

raison d'État 263
Ranke 104
rasyonalizasyon 57, 71, 72
rasyonalizm 86
rasyonel 85
ratio agendi 197, 199
ratio cognoscendi 190, 197, 199
ratio existendi 190
ratio fiendi 197
Reagan 22
reel sosyalizm 268
reform 278
reformist 129, 137, 167, 274, 275, 277
res extensa 203
Richelieu 153, 284
Robespierre 153, 284
Roma 16, 167
Roma İmparatorluğu 14
Rosdolski, Roman 101
Roszak, Theodore 48
Roth, Karl Heinz 104
Rothschild 153, 284
Rousseau 73, 157, 181, 276
Rönesans 48, 171, 252
Rönesans felsefesi 134

S-Ş

saf akıl 143
Saint-Just 153
Saronio, Carlo 162
Sartre 87, 136
savaş endüstrisi 146
Schelling 138
Schmitt, Carl 94, 119
sendika 19
sendikalizm 277
Serafini, Roberto 162
serbest rekabet 93
sermaye 13, 15, 20, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 35, 41, 42, 44, 45, 46, 60, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 79, 80, 81, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 118, 126, 128, 129, 131, 141,

142, 146, 155, 164, 165, 168, 218, 221, 270, 295, 296, 310, analitiği 80, 83, 93, 109, 166, komünizmi 265, zamanı 109
Serres 64, 65, 133, 134
servet 128
sevmenin teknolojisi 269
sınıf bileşimi 18, 19, 20, 53, 54, 81, 105, 106, 108, 120, 129, 130, 135, bilinci 129, ilişkileri 59, 151, mücadelesi 23, 26, 44, 122, 123, 129, 157, 160, 161, 166, 170, 171, 304
siborg 308
simülakrum 74, 97, 120, 157
simülasyon 69, 82, 150, 158
sivil toplum 271
sivil toplum kuruluşları 14
siyasa 241, 289
siyasal 17, 18, 20, 22, 28, 60, 71, 80, 113, 128, 138, 147, 157, 159, 169, 181, 183, 202, 235, 237, 238, 242, 262, 268, 283, 284, 284, 285, 290, 304, 307, 311, denetim 13, düşünce 180, felsefe 28, 233, 275, 276, 278, İktidar 288, iktisat 28, 90, 125, 141, 293, özne 311, 312, sosyoloji 165, toplum 289
siyaset 263, 265, 270, 270, 271, 273, 283, 310, 312, 313
sofizm 129, 138, 201, 220, 303
Sohn-Rethel, Alfred 106
Sokrates 54, 134
Sollen 71
somut emek 24, 99
sosyal demokrasi 166
sosyalist 147, 157, 163, 181, 302
sosyalist devrim 146
sosyalist rejimler 158
sosyalizm 66, 71, 148
sosyolojik 18, 264, 277, 289
sosyolojik kurumsalcılık 116
soykütük 208, 210, 220, 238, 264, 266, 267, 271, 280, 282, 282, 290, 304, 307
soyut emek 24, 52
soyut zaman 101
sömürü 20, 21, 22, 23, 38, 46, 52, 64, 88, 91, 93, 95, 102, 108, 109, 125, 126, 127, 128, 131, 135, 158, 159, 165, 177, 180, 182, 242, 243, 247, 266, 267, 281, 283, 305, 310
Spinoza 28, 30, 31, 32, 64, 84, 88, 133, 144, 171, 176, 177, 180, 189, 194, 196, 197, 201, 213, 217, 219, 220, 229, 231, 232, 252, 257, 262, 266, 287, 305
Spinozacılık 203
spiritüalist felsefe 48
spiritüalizm 47, 49, 299
spiritüel zaman 51
Sraffa 100
Starobinski 84
Stein, Gertrude 75
Stengers 163
stoik 144, 147
Strauşçu 181
süredurum 128, 136, 142, 255
şeyler rejimi 90
şimdi-zaman 140, 141, 142, 146, 147, 148, 152

T

Tanrı 89, 117, 156, 203, 224, 266, 273
Tanrının Kenti 314
tarih 141, 145, 146, 176, 206, 220, 244, 258
tarih felsefesi 244
tarihin sonu 13, 237, 264
tarihsel 128, 132, 133, 138, 153, 236, 250, 266, 267, 284, diyalektik 151, dünya 234, maddecilik 117, 146, 180
tarihsicilik 103, 104, 146, 147, 229
tekbencilik 74
teknik 29, 70, 159 169
teknik-bilimsel 114
teknik-bilimsel emek 100, 101, 102, 110, 130, 155, 156, 160, 161
teknokratik 145, 147
teknoloji 204, 205, 266, 267, 268, 307
teknolojik 42, 274, 308, 309, 314
teleoloji 228, 230, 232, 233, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 250, 251, 255, 257, 262, 264, 266, 269, 270, 274, 275, 278, 278, 282, 283, 285, 288, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 304
teleolojik 198, 227, 253, 254, 263, 280, 286, 287, 297, 299, 314
Telesio 48, 134
temellük 122, 281, 286, 288, 311
temellük etme 103, 105
teoloji 47, 49, 90, 138, 225
teolojik 51, 106, 114, 208

temellük etme 103, 105
teoloji 47, 49, 90, 138, 225
teolojik 51, 106, 114, 208
teolojik zaman 106
termodinamik 51, 71, 107, 116, 133
terorist 138, 309
terorizm 153
terör 72, 95, 104, 114
Thatcher 22
The Concepts of Time and Space 133
The Dialectical Inferences of the Pure Reason 86
The Savage Anomaly 84
Theories of Surplus Value 43
Thompson, E.P. 94, 104, 106
Tinin Görüngübilimi 72
Tocqueville 153
Togliatti 171
toplum 74, 75, 92, 99, 100, 111, 112, 115, 117, 127, 159, 182, 278, 310
toplumsal 18, 20, 21, 24, 28, 45, 48, 71, 126, 131, 132, 164, 178, 264, 266, 268, 271, 277, 282, antagonizm 84, bileşim zamanı 109, bilimler 57, 58, 71, 107, cinsiyet 15, çokuluslu işçi 105, değer 83, dolayımlama 52, emek 22, 24, 46, 73, 77, 83, 91, 93, 101, 107, 118, 123, 310, gelişim 277, hayat 15, 27, ilişkiler 90, 93, 268, işçi 22, 28, 29, 65, 101, 108, 110, 124, 135, 137, 164, 164, 168, komuta 97, örgütlenme 120, 124, 182, 281, özne 19, 21, 22, 132, öznellik 24, 135, sermaye 77, 112, 113, 114, 149, 295, sınıf 126, uzam 79, ücret 29, üretim 33, 46, 91, 92, 98, 177, varlık 73, varoluş 63, ve siyasal 169, zaman 54, 83, 90, 92, 95, 105, 114, 148, zamansallık 165
toplumsallaşma 70, 115, 121, 157
toplumsallaşmış işçi 19, 20
toplumsallık 61, 83
totalitarizm 121
totaliter 181, 304
töz 24, 26, 27, 31, 39, 40, 42, 44, 45, 48, 52, 59, 77, 107, 127, 132, 143, 208, 218, 239, 263
tözel 17, 41, 58, 61, 79, 85, 285
Tractacus Logico-Philosophicus 74
Trani 167
Transcendental Aesthetic 85
Transcendental Dialectic 86
Tronti, Mario 11, 19, 102
türsel çokluk 228

U-Ü

ulus devlet 13, 28
ulusal 124, 137
ulusçuluk 306
ulusdevletler 14, 16
ulusötesi sermaye 14
Ulysses 170
uygarlık 179, 241
uzam 47, 48, 49, 49, 50, 51, 52, 52, 53, 62, 75, 82, 85, 115, 131, 134, 143, 186, 195, 203, 204, 209, 220, 248, 261, 264, 312
uzamsal 64, 81, 87, 95, 97, 118, 125, 188, 194, 244, 245, 259, 260
uzamsal makine 205
uzamsal zaman 50, 55, 64, 75
uzamsallık 115, 219
üretici dolaşım 95, 97
üretici emek 281
üretici zaman 95
üretim diferansiyelleri 100, gücü 40, 41, 154, 249, 250, 251, 282, 288, 296, güçleri 61, ilişkileri 43, 52, 58, 59, 61, 62, 64, 78, 181, 235, 252, 264, merkezsizleşmesi 22, 29, 164, süreçleri 21, 53, tarzı teorisi 151, zamanı 54, 65, 78, 137, 147
üretken dolaşım 94
üretken emek 20, 41, 45, 101, 126, 164
üretken zaman 39, 89, 99, 101, 102, 104, 110, 111, 114
üstyapı 182, 279, 282
ütopya 66, 71, 80, 87, 108, 109, 130, 142, 143, 159, 204, 245, 292, 293
ütopyacı 144

V

Valli, Bruno 162
varlık 31, 32, 34, 37, 48, 52, 54, 55, 65, 73, 81, 120, 123, 123, 136, 140, 145, 148, 150, 178, 179, 181, 184, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 203, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 222,

229, 232, 234, 235, 238, 239, 240, 243, 248, 250, 257, 258, 260, 261, 262, 269, 278, 280, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 300, 305, 307, 312
varlık-olmama 47, 120, 137, 140, 145
varlık-olmayan 122, 123
Varlık ve Zaman 58
varoluş 52, 53, 57, 70, 71, 74, 119, 131, 133, 134, 160, 186, 189, 190, 192, 194, 199, 209, 228, 230, 245, 249, 259, 260, 261, 267, 276, 278, 291, 297
varoluş zamanı 103
varoluşsal 132, 211, 298, 301
varoluşsal paradigma 171
Vigotski, L.S. 135
Virilio, *Paul* 53
Vimo 20, 21
Vişinski 119
von Wright, G.H. 49, 50, 51, 52, 56, 86

W

Weber, Max 143, 144, 147, 194, 289
Weil, Simon 87, 136
Wittgenstein 74, 75, 170
Wright, Erik Olin 147

Y

yabancılaşma 108
yapısal zaman 70
yapısalcı 256
Yapısalcı Marksizm 163
yaratılış/Yaratılış 55, 69, 89
Yeni Dalga 82
yeni işlevselcilik 116, 117, 119
yeni Platonculuk 48
yeniden temellük 126, 129, 166
yeniden-yurt-edinme 314
yersiz-yurtsuzlaştırma 14, 306, 313
yoksulluk 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 266, 269, 270, 272, 278, 280, 283, 286, 288, 291, 297, 300, 302, 308, 311, 312, 313, 314
Yönetim Bilimi 220
yönetimsel akılsallık 147
yurttaşlık 267

Z

zaman 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 73, 75, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 98, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 114, 115, 116, 120, 122, 124, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 148, 163, 165, 172, 176, 179, 181, 190, 191, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 208, 209, 221, 222, 223, 236, 239, 244, 246, 250, 253, 260, 261, 264, 278, 279, 282, 285, 286, 287, 295, 297, 298, 309, 311, 314, epistemolojisi 52, fenomenolojisi 59, makinesi 154, 156, 158, ontolojisi 190, paradigması 61, *teorisi* 48
Zamanın Oluşumu 9, 10, 11, 12, 18, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32
zamansal 25, 26, 31, 32, 40, 41, 45, 57, 61, 81, 82, 97, 117, 187, 194, 202, 226, 245, 259, 276, 305, antagonizm 125, aşkınlık 144, boyutlar rejimi 90, eşdeğer 84, matris 60, 70, oluşum 103, özne 120, varlık 52, 55, 58, 116, 142, 150, 158, varoluş 54
zamansallık 13, 23, 31, 108, 119, 142, 143, 167, 168, 170, 180, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 201, 206, 207, 210, 211, 213, 216, 218, 219, 227, 283, 304, 308, 312, 313, 314
zamansallık fenomenolojisi 38
zamansallık ontolojisi 191
Zen bilgeliği 288
zenginlik 241, 249, 278
Zenon 50, 201
zorunlu emek 105

Devrimin Zamanı Negri'nin düşüncesinin yirmi yıllık gelişimini, özellikle imparatorluk ve çokluk gibi iki anahtar kavramının ortaya çıkışını ve serilişini izleyen bir kitap; düşünürün *Zamanın Oluşumu* başlıklı yazısıyla, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* adlı kitabından oluşuyor.

Yazar bu metinlerde, Marx'ın "kapitalist ölçü olarak zaman" nosyonuna ilişkin, bizzat geliştirdiği "proleter özdeğerleme" ve "işbirliği halindeki çokluk kümeleri" gibi kavramlara ilişkin *aporia* dediği felsefi zorlukları okura açıklayacak yerde, bu zorluklar üzerinde yazarak düşünüyor; kapitalizmin zamanının egemenliğini tespit edip devrimci bir zaman anlayışı öneriyor. Negri'ye göre, "Materyalist, dinamik ve kolektif bir zaman algılayışı olmaksızın devrimi düşünmek dahi mümkün değildir." Bu yeni zaman düzeni kapitalizmin dönüşümünü anlamak için kilit önem taşır. Emeğin ve artıdeğerin ölçülmesinde kullanılan temel birim çalışma saatidir. Ancak kapitalizmin bu zaman anlayışı gerçek emeği soyuta indirger; başka bir deyişle emeğin ardında yatan çeşitlilik; kompleks, üretken güç, niceliksel bir birime indirgenmiş, böylece niteliğin yerini nicelik almış olur. Kapitalizmin geçirdiği dönüşümde zaman, yavaş yavaş bir ölçü olma özelliğini dahi yitirmiş, hayatın ve üretimin özü haline gelmiştir.

Kairòs, Alma Venus, Multitudo'ya geldiğimizde artık küresel kapitalizm farklı boyutlara ulaşmış, içinde üç temel yönetim biçimini -monarşi, aristokrasi ve demokrasi- barındıran, sınırsız ve merkezsiz bir İmparatorluk halini almıştır. Çokluk da imparatorluğun öznesidir. Çokluk artık bir İmparatorluğun ötesinde bir "dışarı"nın olmadığını kabul edecek, "içeriden" onu kemirecek ve İmparatorluğun siyasi bileşenlerinin kompozisyonunda değişiklikler talep edecektir... Negri'nin zaman felsefesinde yoksulluk ve aşk da birbirine sıkıca bağlıdır. Aşk kurucu ontolojik bir güçtür, biyopolitik bir güç; zamanın ve uzamın kurucusu, ortak olanın kurucu praksisidir.

"Çelişki ve antagonizm biçimleri içinde yaşıyoruz," der Negri. "Burada komünist zaman hakikati ve kavramı bize güvenli bir fiziksel zaman yörüngesi olmaktan çok, havai fişekler ve parlamalar olarak görünecektir." Bu kitabın da her bölümü havai fişeklerden ve parlamalardan oluşmaktadır.

Zamanımızın en önemli düşünürlerinden birinin kaleminden çıkmış yoğun felsefi bir bildiri.
F. Jameson

Burada tamamen farklı bir Negri keşfediyoruz, felsefi hatta teolojik bir sorunsalın derinliklerine gömülmüş bir Negri. Bu kitabı okumak *şart*. Negri'nin küresel kapitalizmi analiz ettiği, elden ele dolaşan *İmparatorluk*'una uygun bir arka plan sunuyor.
S. Zizek

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-450-8
9 789755 394503