



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Emek Değer Kuramları Bağlamında İktidar ve Biyoiktidar
Üzerine Bir Çözümleme**

Doktora Tezi

İlay Aygün Kılıç

Mayıs 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Emek Değer Kuramları Bağlamında İktidar ve Biyoiktidar
Üzerine Bir Çözümleme**

Doktora Tezi

İlay Aygün Kılıç

Mayıs 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

İlay Aygün Kılıç tarafından hazırlanan "Emek Değer Kuramları Bağlamında İktidar ve Biyoiktidar Üzerine Bir Çözümleme" başlıklı bu Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. M. Oktay Taftalı
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Adı Soyadı

Üniversite

Adı Soyadı

Üniversite

Adı Soyadı

Üniversite

Adı Soyadı

Üniversite

Tez Savunma Tarihi: / / 2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İsnad yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun İsnad kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. M. Oktay Taftalı

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

İlay Aygün Kılıç

ÖZET

Emek Değer Kuramları Bağlamında İktidar ve Biyoiktidar Üzerine Bir Çözümleme

Aygün Kılıç, İlay

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. M. Oktay Taftalı

Ay 2024

Emek insanın doğayı değiştiren ve iktisadi değer üreten eyleminin adıdır. Bu bakımdan o bir yandan temel bir insan faaliyeti olarak insanın varoluşu ve dünyadaki bulunuşu ile ilgiliyken diğer yandan mübadele ve değer oluşumu süreçleri ile ilgilidir. Emegin bu çift taraflı anlamı, kavramın incelenmesinde bir imkân zenginliği olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim emek hem değer oluşturunca bir faktör olarak iktisadın konusu olmuş hem de bir iktidar aracı olarak biyoiktidar ve biyopolitika tartışmalarında yer almıştır.

Bu çalışmada emek-değer bağıntısını konu alan kuramlar ve biyoiktidar temelli emek kavramsallaştırmaları ele alınmıştır. Bu bağlamda önce emeği bedenın üretken faaliyeti olarak kavrayan Klasik ve Marksist iktisadi düşünce ele alınmış, ardından emeğin biyoiktidar eksenindeki kavramsallaştırmalarına yer verilmiştir. Ayrıca her iki tartışmayı da zenginleştirmek amacıyla farklı kavram ve düşünürlerden faydalanılmıştır. Çalışma kapsamında savunulacak iddia emeğin biyoiktidar temelli kavramsallaştırmasının ve böylelikle emeğin insan yaşamının tamamına yayılan şeffaf bir iktidar üzerinden ele alınmasının, emeğin değer oluşturunca niteliğinin anlaşılması için daha verimli bir yol sunduğudur. Bu iddiayı desteklemek üzere biyoiktidar kavramı farklı şekillerde neoliberal politikalar ile ilişkilendirilmiş ve emek kavramı bu kesişim kümesi içerisine yerleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emek, Çalışma, Değer, Biyoiktidar, Neoliberalizm.

ABSTRACT

An Analysis on Power and Biopower in the Context of The Labor Theories of Value

Aygün Kılıç, İlay

Ph. D. Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. M. Oktay Taftalı

Month 2024

Labor is the name of human activity that changes nature and produces economic value. In this respect, it is on the one hand concerned with human existence and presence in the world as a fundamental human activity, and on the other hand with the processes of exchange and value formation. This double-sided meaning of labor emerges as a wealth of possibilities in the study of the concept. As a matter of fact, labor has been the subject of economics both as a value-forming factor and as an instrument of power in the debates on biopower and biopolitics.

In this study, theories on the labor-value nexus and conceptualizations of labor based on biopower are discussed. In this context, first, Classical and Marxist economic thought, which conceives labor as the productive activity of body, is discussed, and then conceptualizations of labor on the axis of biopower are presented. In addition, different concepts and thinkers have been utilized in order to enrich both discussions. The claim to be defended within the scope of the study is that a biopower-based conceptualization of labor, and thus a treatment of labor through a transparent power that extends to the whole of human life, offers a more productive way to understand the value-forming nature of labor. In support of this claim, the concept of biopower is associated with neoliberal policies in different ways and the concept of labor is placed within this intersection.

Keywords: Labor, Work, Value, Biopower, Neoliberalism.

ÖNSÖZ

Sosyal bilimler söz konusu olduğunda disiplinler arası bir çalışma yapmak, çalışmanın temel kavram ya da kavramlarının ilgili disiplinlerde ne şekilde ele alındığına ilişkin asgari bir farkındalık ve uzlaşma gerektiriyor. Burada kavramların ele alınışlarında hem yatayda – farklı anlam kaymaları ya da bozulmaları – hem de dikeyde – ilgili kavramın farklı derinlik düzeylerinde ele alınması – farklılıklar mevcuttur. Bu bakımdan kurulacak asgari bir mutabakat, disiplinler arasında ortak çalışma yapılmasını kolaylaştırabilir.

Farklı disiplinlere / bilgi alanlarına – öznel olarak – bölmüş olduğumuz anlam dünyamız, kullanılan dilin ortaklığı dikkate alındığında böyle bir bölünmeye tabi değildir. Değer kavramı ve bunun sırasıyla felsefe ve iktisat disiplinlerindeki kullanımları örnek alınarak burada bir değerlendirmede bulunmak mümkündür. Felsefe ve onun bir ana dalı olan etikte değer kavramının kullanımı, iktisadi değer kavramından ilk bakışta uzak görünebilir. İlkini çağrıştırdığı – ya da belki doğrudan ifade ettiği – öznellik, ikincisinin nesnelliği ya da nesnellik iddiası ile çelişik gibi gelebilir. Etik alanında değerın öznelliği / nesnelliği bir tartışma konusudur¹ ve burada doğru cevabı kolayca bulamayabiliriz. Ancak bu, alan dışından bir bakışın etikte değer kavramını öznellikle ilişkilendirmesine engel oluşturmaz. Aynı şekilde iktisat disiplini söz konusu olduğunda değer kavramı, diğer iktisat kavramları gibi nesnel olma iddiasındadır. Buradaki nesnelliğin sınırlarını belirleyen ise esas itibarıyla istatistik ve diğer iktisadi enstrümanlardır. Diğer bir ifadeyle iktisadi değer ya da herhangi bir iktisat kavramının, nesnel veya daha anlaşılır bir ifadeyle bilimsel olabilmesi için, onun mevcut iktisadi yöntemlerle tespit edilebilir nicel bir karşılığının olması gerektiği varsayılabilir.

Ancak öznellik / nesnellik boyutunda ilk akla gelen bu farklılıklarına rağmen, değer kavramının, etikte ve iktisattaki kullanımı belli bir ortaklık içerir. Bu ortaklık ise kelimenin etimolojisi ile doğrudan ilgilidir; değer kelimesi değmek fiilinden türemektedir, ki bu fiil en az iki öznenin veya nesnenin varlığını gerektiriyor. Yani, değer kavramının oluşması için bir “diğeri” gerekmektedir; “öznel” olduğu düşünülen etik değer de “nesnel” olduğu düşünülen iktisadi değer de ancak bu “diğeri”nin varlığı ile birlikte ortaya çıkabilir. Etik değerın öznelliği, ancak bir değerler çokluğu içinde ve buradaki nispi farklılıklar ile birlikte ortaya çıkan bir

¹ McIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

şeydir; yani etik değerin öznelliğini, diğer (özel) değerler ile olan farklılıkların bir sonucu olarak anlayabiliriz. Bu durumda etik değerin kendi tekiliği içinde öznelliğinden bahsetmek anlamlı görülmeyebilir. Benzer şekilde iktisadi değerin nesnelliği de bir (iktisadi) değerler çokluğu ifade eden piyasanın sonucu olarak ortaya çıkar. Piyasa, ne piyasası olduğundan bağımsız olarak farklı iktisadi nesneleri – emek piyasası söz konusu olduğunda ise iktisadi öznelere – onların fiyatlarını yani iktisadi değerlerini tespit etmek üzere bir araya getirir. Bu, kabaca arz ve talebin kesişmesi olarak ifade edilen iktisadi bir optimizasyon üzerinden gerçekleşir. Pratikte şeylerin iktisadi değerleri, onların arz ve talep edilmek üzere bir araya getirilmelerinden önce belirlenmiş değildir. Özetle değer kavramının bir bakış / özne / bilinç çokluğunu gerektiren bu temel özelliği, kavramın felsefe ve iktisattaki kullanımlarında bir ortaklık şeklinde belirginlik kazanmaktadır ve değer ile ilgili olarak, anılan iki disiplinden faydalanmayı amaçlayan bu çalışma, söz konusu ortaklığı dikkate almaktadır. Öznellik / nesnellik boyutunda ortaya çıkan farklılaşmalar ise buna nispetle ikincildir.

Bu çalışma iktisadi değer meselesini emek kavramı özelinde ve felsefi bir zeminde ele almayı denemekte, devamıyla şu soruyu sormaktadır; insan etkinlikleri hangi koşullarda iktisadi değer kazanmakta ve emek adını almaktadır? Böyle bir sorgulama, iki ayrı disiplin olan iktisat ve felsefedeki temel emek tartışmalarının ele alınmasını ve daha sonra bu tartışmaların karşılıklı ilgileri içerisinde değerlendirilmelerini gerektirmektedir. Bu ise tek tek kuramların cazibesine kapılmadan disiplinler üstü bir bakış geliştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Tez kapsamında yapmış olduğumuz uzun değerlendirmelerde, iktisadi meselelerin nasıl makro bir perspektifte ele alınabileceği ve iktisadi kavramların nasıl felsefeleştirilebileceğine dair paylaşmış olduğu zengin fikirlerle böyle bir bakış geliştirmemi kolaylaştıran değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Oktay Taftalı'ya en derin şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ JÜRİSİ ONAYI	ii
BEYANLAR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1
1. İKTİSADİ DEĞER KAVRAMINA FARKLI İKTİSADİ VE SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR.....	9
1.1. Klasik İktisadın Değer Kavramsallaştırması.....	11
1.2. Marx'ın Değer Kavramsallaştırması	21
1.3. Simmel'de Değer Problemi.....	32
1.4. Kapitalizmin Yirminci Yüzyıl Uygulamaları ve Neoliberal İktisadi Politikalar.....	40
BİRİNCİ BÖLÜM ÖZETİ	66
2. FOUCAULT'DA BİLGİ VE İKTİDAR PROBLEMİ.....	70
2.1. Foucault'da Bilen Özne Problemi	86
2.2. Foucault'nun İktidar Çözümlemesi	102
2.2.1. Disiplin Toplumundan Kontrol Toplumuna	104
2.2.2. Foucault'nun Biyopolitika Dersleri ve Piyasa Kavramı Üzerine Tartışmaları.....	107
İKİNCİ BÖLÜM ÖZETİ	128
3. EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN İNSAN EMEĞİNİN DEĞERİ	132
3.1. Emek Kavramına Alternatif Yaklaşımlar	132
3.1.1. Arendt'in Emek Kavramsallaştırması: Homo Faber'den Animal Laborans'a Emegın Niteliksel Dönüşümü	134

3.1.2.	Sennett'in Zanaatkar Tipolojisi	152
3.1.3.	Andre Gorz ve Bir Öznellik Üretimi Olarak Emek	158
3.2.	Çalışmanın Kutsanması	172
3.3.	Dijital Emek Tartışmaları	191
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ÖZETİ		200
4. EMEĞİN İKİ FARKLI KAVRAMSALLAŞTIRMASI: ÜRETKEN VÜCUT OLARAK EMEK VE BİYOİKTİDARIN GÖRÜNÜŞÜ OLARAK EMEK		204
4.1.	Marx'ta Vücudun Üretkenliği Olarak Emek	206
4.2.	Biyoiktidarın Emek Kavramsallaştırması	218
4.2.1.	Foucault'nun Biyoiktidar Kavramsallaştırması	223
4.2.2.	Hardt ve Negri'nin İmparatorluk Kavramı ve Alternatif Bir Biyoiktidar Kavramsallaştırması	237
4.3.	Biyopolitika mı Psikopolitika mı?	249
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ÖZETİ		254
SONUÇ		256
KAVRAMLAR VE ADLAR DİZİNİ		260
KAYNAKÇA		266

GİRİŞ

Elinizdeki çalışma, emek özelinde iktisadi değer kavramının bilgisini nasıl elde ettiğimiz sorusuna odaklanmakta ve konuyu epistemolojik bir zeminde çözümlemeyi denemektedir. Değer kavramından iktisadi değer kavramına geçildiğinde mesele daha alt bir bilgi kümesine daraltılmış olur. Değer, iktisadi sıfatı ile nitelenmiştir ve bu yeni bir anlam kümesi oluşturur. Bu noktada iktisatın da kapsayıcı bir tanımına ihtiyaç doğuyor. İnsel, iktisatı bireysel değil toplumsal varoluşun bir kategorisi olarak açıklar.

Çünkü iktisat, varoluşu itibarıyla bir bireye indirgenemeyen bir pratiktir. Bir toplumsal pratiktir. İktisat, meta değişimine dayalı toplumsal işbölümünün toplumsal örgütlenmenin belkemiğini oluşturduğu toplumlarda, bu özel işbölümü ve değişimin yarattığı toplumsal ilişkilerin tasarlanma biçimi ve yorumudur.²

Burada iktisadi değer kavramının mevcut iktisat terimleri ile ne ölçüde örtüştüğü meselesi öne çıkmaktadır. Eğer iktisadi değer soyut ya da somut bir iktisadi nesnenin değeri ise, bu nesnenin ne olduğuna bağlı olarak iktisadi değeri nerede arayacağımız sorusuna verilen cevap da değişecektir. İktisadi değer mal ya da hizmetin karşılığı olan fiyat mıdır? İktisadi değer emeğin karşılığı olan ücret midir? Öte yandan iktisadi değeri akışta değil birikimde aramak da mümkündür; iktisadi değer sermayenin getirisi olan rant mıdır? Böylelikle iktisadi değer çok farklı açılardan ele alınabilecek zengin içerikli bir kavram olarak ortaya çıkar.

² Insel, Ahmet, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), 11-12.

Bir piyasa üzerinden belirlenmeleri bakımından bu farklı iktisadi değer tanımları arasında bir ortaklığın mevcut olduğu söylenebilir. Bu açıdan piyasa kavramı, bu çalışmanın temel kavramlarından birini teşkil ediyor. Ancak burada araştırma nesnesinin sınırlarını tespit edebilmek adına iktisadi değer kavramı, insan emeğinin değeri ile sınırlandırılmıştır. İnsan emeği ise en geniş kümede değer, daha alt kümede ise iktisadi değer bir parçası olarak düşünülebilir. Bu çalışmada insan emeği, iktisadi değer kümesinin alt bir elemanı olması bakımından incelemeye konu edilecektir. Bu açıdan emeğe ilişkin ahlaki / etik tartışmalar, değer incelemesinin dışında tutulacaktır. Betimlenen bağlamda, iktisadın araştırma alanını yaşamın tamamına genişleten ve böylelikle ‘değer’ ile ‘iktisadi değer’ arasındaki ilişkiyi, ikinciye genişletmek suretiyle yeniden tanımlayan yaklaşımlara da işaret etmek gerekiyor. Örneğin Tarde için “değer nosyonu öncelikle *bütün inanç ve arzu düşüncelerine* uzanır. Bu soyut nicelik, ortak yaşamın özgün ve asli nosyonları olan başlıca üç kategoriye ayrılır: Bir değer olarak hakikat, bir değer olarak fayda ve bir değer olarak güzellik.”³

Yine kavramsal açıklığı sağlama noktasında belirtilmesi gereken bir diğer husus, ‘emeğin değeri’ ifadesinin bir grup eleştirmen tarafından yanlış / çelişik bulunduğuudur. Buna göre emeğin ekonomik bakımdan bir değeri olduğunu söylemek onun bir meta olduğunu söylemek ile eş anlamlıdır. Ancak emek bu türlü bir değer değildir; yani o aslında ve özünde bir değişim değeri içermez. Emek satılmak için üretilmiş ve kendinden bir değişim değeri içeren ‘gerçek’ bir meta değildir. Polanyi “toprak, emek ve paranın hayali meta oldukları ve liberal eğilimin bunları gerçek meta olarak kabul etmesinin kapitalist kalkınma açısından önemli bir çelişki ve kriz eğilimi kaynağı oluşturdıkları”⁴ tespitinde

³ Lator, Bruno ve Lepinay, Vincent Antonin, *Tutkulu Çıkarların Bilimi – Gabriel Tarde’in İktisat Antropolojisine Bir Giriş*, çev. Değirmenci, Ekin (Ankara: Heretik Yayınları, 2018), 16.

⁴ Buğra, Ayşe ve Ağartan, Kaan, ed., *21. Yüzyılda Karl Polanyi’yi Okumak, Bir Siyasi Proje Olarak Piyasa Ekonomisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 163.

bulunmuştur. Yani emek aslında bir meta olmadığı ve ilk etapta bir değişim değeri üretmek üzere ortaya çıkmadığı halde öyleymiş gibi kabul edilmiş ve emeğin değeri kavramı da bu yanlış bilinç üzerine inşa edilmiştir.

Bu çalışma kapsamında emek kavramının içeriğini anlamak üzere, insan faaliyetlerinin hangi koşullar altında iktisadi bakımdan değer üretici hale geldiği sorusu sorulmuştur. Bu çerçevede ilk önce, emeği metanın değerini belirleyen tek faktör olarak ele alan emek – değer kuramı ve bu bağlamda sırasıyla klasik iktisadi düşünce ve Marx'ın fikirleri ele alınmıştır. Bugün itibariyle iktisat bilimi dikkate alındığında artık büyük ölçüde geçerli olmadığı söylenebilecek bu ilişki – metanın değeri ile onun üretiminde harcanan emek arasında kurulan doğrudan ilişki – iktisat tarihinde önemli bir süre geçerliliğini korumuştur. Elbette burada söz konusu olan iktisadın hakim söylemidir ve her söylem belirli bir iktidar biçimi tarafından belirlenmiştir; dolayısıyla bugün emek ve değer arasında doğrudan bir ilişkinin olup olmadığı, bu açıdan tartışmaya açıktır. Diğer taraftan hem klasik iktisattaki ve hem de Marx'taki değer tartışmaları bugün emeğin nasıl kavramsallaştırıldığının anlaşılması bakımından önemlidir. İlk olarak klasik iktisatta ve münhasıran Adam Smith'teki piyasa kavramsallaştırmasının, bugünkü neoliberal piyasa yapısının kuramsal temellerini oluşturduğu söylenebilir. Diğer taraftan Marx'ın emek kavramsallaştırmasının analizi, bugün itibariyle emeği yaşamın tamamına yayılmış şeffaf bir iktidar yapısı ile ilişkilendiren veya emek kavramını söz konusu iktidar tarafından belirlenmiş söylem alanının bir unsuru olarak ele alan biyoiktidar/biyopolitika veya psikopolitika gibi kavramların kökenini ve böylelikle orijinallliğini değerlendirmek bakımından önemlidir.

Marx'ta emek insanın varoluşunun temel bir bileşenidir; insan emek üzerinden önce dış dünyayı ve bunun üzerinden kendini dönüştürür. Emek en temelde insandaki potansiyel becerilerin / yapabilirliklerin üretken vücut faaliyetleri

üzerinden açığa çıkmasıdır. Fakat bu, insanın bireyselliğinin bir unsuru olarak değerlendirilemez. Diğer bir ifadeyle burada söz konusu olan metada içerilen bir “toplumsal töz” olarak emektir. Yani insanın potansiyelinin onun üretken etkinliği üzerinden ortaya çıkması ve bunun metada somutlaşması ancak toplumsal bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla emeğin oluşumu toplumsal bağlamından yalıtılmış insanın tekil faaliyeti olarak düşünülemez. Marx bunu Ücret, Fiyat ve Kar’da açıkça belirtir:

Demek ki, şu sonuca varıyoruz: bir metanın *toplumsal emeğin bir billurlaşması* olduğu için bir *değeri* vardır. Onun değerinin, görelî (*relative*) değerinin *büyüklüğü*, içinde taşıdığı bu toplumsal tözün az ya da çok büyük niceliğine (miktarına) yani üretimi için zorunlu olan emeğin görelî niceliğine bağlıdır.⁵

Marx’ın toplumsal bir bağlama yerleştirdiği emek kavramı daha geride üretim araçlarının sahipliği üzerinde temellenen bir mülkiyet iktidarı ile ilişkilidir. Emek etkinliği fiziksel ve bilişsel düzeyde söz konusu iktidar tarafından belirlenmiştir. Diğer bir ifadeyle emek sahibi insanın pratikleri ve bu pratiklerine dönük düşünceleri onun bireysel iradesi ile ilişkili olmayıp, temel üretim aracı olan emeğin sahipliğini elinde bulunduran iktidar yapısının belirlemesine tabidir. Marx’ın emek ve iktidar arasında kurmuş olduğu bu ilişkinin, biyoiktidar / biyopolitika tartışmalarına önsel olduğu söylenebilir. Burada biyoiktidarın Marx’çı mülkiyet iktidarı ile olan kuramsal yakınlığı / uzaklığı ayrı bir tartışmanın konusudur ve bu çalışmanın sınırları dışındadır.

Ayrıca, ücretli işçilerin el birliği içinde çalışmaları, yalnızca, bu işçileri eş zamanlı olarak kullanan sermayenin yarattığı bir sonuçtur. Bunların işlevleri arasındaki bağlantılar ve üretici bir toplam gövde olarak birlikleri, onların değil, kendilerini bir araya getiren ve bir arada tutan sermayenin işidir. Bundan dolayıdır ki, yaptıkları işler arasındaki ilişki, işçilerin karşısına, düşünce düzeyinde plan olarak, pratik düzeyde kapitalistin otoritesi olarak,

⁵ Marx, Karl, *Ücret, Fiyat ve Kar, Ücretli Emek ve Sermaye*, çev. Belli, Sevim (Ankara: Sol Yayınları, 1975), 123-24.

onların faaliyetlerini kendi amacının boyunduruğu altına alan yabancı bir iradenin iktidarı olarak çıkar.⁶

Bu çalışma insanın hangi etkinliklerinin değer üretici emek olarak kabul edilebileceğini ve böylelikle emeğin ortaya çıkış koşullarının neler olduğuna dair epistemolojik soruyu, iktidarın bugünkü biçimi olduğu düşünülen biyoiktidar kavramı çerçevesinde cevaplamaya çalışacaktır. Biyoiktidar, insanın yaşamsallığı ve biyolojik varoluşu üzerinden kurulan bir iktidar biçimini gösterir. Buna göre iktidarın uygulanma alanı yaşamın belirli kısımları ile sınırlı tutulamaz; bu anlamda özel – kamusal alan ayrımı da belirginliğini yitirmiştir. Emek ise salt üretken vücut faaliyeti olarak kavranamaz ve emeğin ortaya çıkışı doğallaştırılamaz; bedenler üzerinden etkin olan biyoiktidar vücudun nasıl ‘tabi kılınan vücut’ olduğunu gösterir ve emeğin ortaya çıkışını da bu bağlama yerleştirir.

Tartışmamız bakımından en önemlisi Foucault, Marksizm’de “üretken vücut” olarak – emek olarak – düşünülen vücudun, nasıl, sadece bir erk sisteminin “tabi kılınan vücut”u da olduğunda vücut olduğunu gösterir: “Büyük ölçüde bir üretim gücü olarak vücut erk ve egemenlik ilişkileriyle donatılır; fakat diğer yanda emek gücü olarak oluşturulması, sadece bir tabiyet sistemine (gereksinimin, titiz bir şekilde hazırlanan, hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araç da olduğu sisteme) yakalanırsa olanaklıdır”.⁷

Biyoiktidar, iktidarın epistemolojik önceliğini kabul eder; iktidar ve güç ilişkileri yaşamın tamamına yayılmış durumdadır ve bilgi kuramsal anlamda ilksel ve belirleyicidir. Bu bakımdan ekonomi ve ekonomik ilişkiler de iktidar ilişkileri tarafından belirlenmiştir; ekonomik kavramlar, ekonomik anlamda neyin ‘iyi’ ve

⁶ Marx, Karl, *Kapital Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, c. 1, çev. Selik, Mehmet ve Satlıgan, Nail (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 323.

⁷ Barrett, Michele, *Marx’tan Foucault’ya İdeoloji*, çev. Fethi, Ahmet (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004), 190. (Alıntı içerisinde tırnak içerisinde gösterilmiş kısımlar; Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Harmondsworth, Peregrine Books, 1979), s.2)

neyin 'kötü' olduğunu gösteren normatif yargılar, bütün bunlar epistemolojik önceliğe sahip iktidar ilişkileri üzerinden belirlenmiş durumdadır. İktidarın biyoiktidar olarak kavramsallaştırıldığı kuramsal düzlemde, bedenler ve yaşam (bios) üzerinden etkili olan bu iktidar, aynı zamanda – bir bilgi alanı olarak – ekonominin de söylemini ve hakikat alanını belirlemektedir. Böylelikle ekonomideki örneğin doğal işsizlik, sosyal sermaye ya da bilişsel sermaye gibi kavramlar, bu kavramların ortaya çıktığı söylem düzeyini mümkün kılan – bir ve aynı – (biyo)iktidar ile ilişkileri içerisinde düşünülmelidir.

Bu çalışma yukarıda ifade edilen kuramsal gerekçeler dolayısıyla biyoiktidar kavramını merkez önemde görmektedir. Bu sebeple – kavramın kurucusu olarak – Foucault'nun bilgi – iktidar ilişkisine dair düşüncelerine geniş şekilde yer verilmiştir. Diğer yandan bu çalışma günceli yakalamak iddiasındadır ve bu yüzden yirminci yüzyıl içerisinde emek meselesini farklı açılardan ele almış düşünürlere de belirli ölçüde yer verilmiştir. Bunlardan ilki Homo Faber ve Homo Laborans kavramları üzerinden iş ve çalışma / emek arasında kategorik bir ayrım olduğunu belirten Hannah Arendt'tir. Arendt'in anonim emek sahibi tipolojisi olan Homo Laborans'ın, Foucaultcu kontrol toplumunun öznesi olduğu düşünülebilir. Bu ilişkiyi kurmayı mümkün kılan noktalardan biri Foucaultcu disiplin toplumunda iktidarın tek tek – ve anonim olmayan – bireylere baskı ve şiddet biçiminde ortaya çıkmasıdır. Kontrol toplumunda ise bireylere dönük açık bir baskıdan söz edilmez; burada iktidar – ki bu artık biyoiktidardır – bütün bir nüfusun farklı şekillerde kontrol altına alınması ile ilgilenir. Kişiler nüfusu meydana getiren sayılar olarak anonim hale gelmişlerdir. Bu aynı zamanda kişilerin kendi emek faaliyetlerine yabancılaştığı bir kitle toplumdur.

Yine doğrudan emek meselesini münhasıran bilişsel emek üzerinden inceleyen Andre Gorz'un düşünceleri de farklı eserleri üzerinden ele alınmıştır. Gorz, neoliberal kapitalizmin yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibariyle gelmiş olduğu

noktada bilişsel emeğin artan rolüne dikkat çeker. Gorz'a göre bilişsel emek dikkate alındığında insan sermayenin değerinin tespiti, bilginin indirgenemezliği dolayısıyla mümkün değil gibi görünse de kapitalist sistem bunu marka, telif gibi tekelci bir rant mantığı üzerinden gerçekleştirir. Gorz, bilişsel emeğin fiziki emeğe oranının giderek artmasının, emek sömürüsü ve artık değer oluşumuna ilişkin yeni kuramsal yaklaşımlar gerektirdiğini belirtir.

Hardt ve Negri'nin İmparatorluk'u Foucaultcu biyoiktidar kısmen dönüştürerek ele alan bir örnek olarak incelenmiştir. Kitapta Foucault'ya hatırı sayılır miktarda atıf vardır ve İmparatorluk'un Foucaultcu biyoiktidardan hangi açılardan ayrıştığı farklı yerlerde belirtilmiştir. Bu açıdan İmparatorluk, biyoiktidar tartışmalarını küresel ölçekte inceler ve emperyalizmin etkilerinin de dikkate alınması gerektiğine vurgu yapar. Buna göre emek ile ilgili tartışmalar tikel ekonomilerin değil, ülke ekonomilerinin tamamının dahil olduğu küresel bir ağın konusudur. Dolayısıyla biyoiktidar kavramı da söz konusu etkileri dikkate alarak genişletilmelidir.

İfade edilen bu düşünürler dışında, doğrudan veya dolaylı olarak emek meselesine farklı kuramsal yaklaşımlar getirdiği düşünülen Richard Sennett, Giorgio Agamben gibi düşünürler konu ile ilgisi dikkate alınarak ve belirli sınırlar içerisinde ele alınmıştır. Bunun dışında biyopolitika kavramına alternatif olma iddiasındaki Byung Chul-Han'ın psikopolitika kavramı müstakil bir başlık altında değerlendirilmiştir. Chul-Han'ın birçok eserine referansla ele alınan bu kavramın genişletilmiş bir biyopolitika kavramı mı olduğu yoksa biyopolitika kavramına gerçek bir alternatif teşkil eden, kategorik olarak tamamen ayrı ve yeni bir kavram mı olduğu hususu bu çalışma nezdinde belirsizdir.

Yirminci ve yirmi birinci yüzyıl neoliberal iktisadı da belli başlı düşünürler üzerinden ele alınmıştır. Bölümün temel amacı, günceli yakalama iddiasındaki bu çalışmanın, neoliberal ekonomilerin bugün gelmiş olduğu noktayı dikkate

olarak şu soruyu sormasıdır; büyük ölçüde matematikleşmiş ve sayılara indirgenmiş bir ekonomik sistemin varlığında, emek halen geçerli (legitimate) bir araştırma nesnesi midir? İktisadi değerin finansal birtakım metriklerle ele alınması ve bunun ekonomi bilimi içerisinde norm haline gelmesi, emeğin ve genel itibariyle insan faktörünün artık değeri tartışmasının dışında kalması anlamına mı gelmektedir? Bu soru hızlı bir evet / hayır cevabını kabul etmeyecek ölçüde karmaşıktır ve dolayısıyla tartışmaya açıktır. Diğer yandan neoliberal politikalar ile biyoiktidar arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır ve neoliberal iktisadın bazı kavram ve teorileri bu ilişkiyi göstermesi bakımından incelenmiştir.

Son olarak diskursif bir metot kullanılan bu çalışmada farklı alt başlıklardaki konular zaman zaman karşılaştırmalı olarak ele alınmakta ve konu geçişleri yapılmaktadır. Konu akışının dışındaki bu geçişler söz konusu metot tercihinin bir gereği olarak değerlendirilmelidir.

1. İKTİSADİ DEĞER KAVRAMINA FARKLI İKTİSADİ VE SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Bu çalışma iktisadi değer kümesinin bir elemanı olan emeğin değerinin oluşumunu epistemolojik bir mesele olarak ele almayı amaçladığı için, emeğin ve emeğin değerinin incelenmesinden önce, genel itibariyle iktisadi değer ne olduğuna ilişkin farklı kuramların sınırlı bir çerçevede irdelenmesi gerekiyor.

İktisadi değer ifadesi münhasıran sanayi kapitalizmi ile birlikte gelişen iktisadi sistem içerisinde mübadele nesnesinin / metanın mübadele edilebilirliğini sağlayan denklik durumuna gönderme yapar. Bu anlamda iktisadi değer kavramı da epistemolojik olarak onu önceleyen iktisat kavramına bağlanmış durumdadır. Diğer bir ifadeyle iktisadın nasıl kavramsallaştırıldığı – salt ekonomik bir fenomen olarak mı yoksa daha kapsayıcı bir biçimde yaşamın diğer alanlarını da içerir bir fenomen olarak mı – mübadelenin ve dolayısıyla iktisadi değer de nasıl kavramsallaştırıldığı noktasında belirleyicidir.

Gabriel Tarde iktisadi retorik bir güç olarak tanımlar.⁸ Bu Foucault'nun bilgi / iktidar / söylem ilişkisi ile ilgili söyledikleri dikkate alındığında ilginçtir. Retorik ve söylem mübadele söz konusu olduğunda 'ticari' koşullardan daha etkili ve belirleyicidir. Yani mübadeleyi oluşturan koşulların bir kısmı ticari iken, (daha önemli olan) diğer kısmı insani duygu durumlarının iletimi ile ilgilidir. Tarde'nin argümanının asıl ilginç yanı ise, bu his ve duygu iletiminin de aynı zamanda

⁸ Lator, Bruno ve Lepinay, Vincent Antonin, *Tutkulu Çıkarların Bilimi – Gabriel Tarde'nin İktisat Antropolojisine Bir Giriş*, 48.

ancak ölçülebilir ve nicelleştirilebilir bir şekilde – ki bu mübadeledir – mümkün olmasıdır. Diğer bir ifadeyle burada çift taraflı bir gereklilik ilişkisi bulunmaktadır.

Satıcıdan müşteriye, müşteriden satıcıya, tüketiciden tüketiciye ve üreticiden üreticiye rekabet eden veya etmeyen sürekli bir his aktarımı – konuşmalar, gazeteler, örnekler aracılığıyla inanç ve coşku mübadelesi – vardır ki bu ticari mübadeleden önce gelir; genellikle ticari mübadeleyi mümkün kılar ve koşulların belirlenmesine yardımcı olur ... İster otoriter telkinle ister kanıt ile olsun, düşüncelerimizi (malların mübadelesinin tek taraflı başlangıcı olan varlık bağışına eşdeğerdir) sadece ölçülebilir ve nicelleştirilebilir yönleriyle sunmamız halinde başkalarına iletebiliriz.⁹

Özetle Tarde, bir iktidar aracı olarak söylemin önemine dikkate çekmekte ve bu bağlamda zımnen daha kapsayıcı bir iktisat tanımı önermektedir. İktisadi söylem ile iktidar arasındaki ilişki ise ilerleyen bölümlerde farklı bağlamlarda ele alınacaktır.

⁹ Lator, Bruno ve Lepinay, Vincent Antonin, 47-48.

1.1.Klasik İktisadın Değer Kavramsallaştırması

Klasik iktisadi düşünce, kapitalizm olarak adlandırılan belirli bir toplumsal üretim tarzı içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan klasik iktisadın prensiplerini anlamak ancak arka planda kapitalizmin temel dinamiklerini anlamak ile mümkün olabilir. Bu yüzden ilk etapta kapitalizmin tanımlayıcı özellikleri kısaca incelenecek, ardından klasik iktisadi düşüncenin değer kavrayışına yer verilecektir.

Kapitalizm, belirli tipte bir üretim tarzı ile karakterize bir iktisadi sistemdir. Bu sistemin ortaya çıkışı geniş bir tarihsel perspektif dikkate alınarak anlaşılabilir. Söz konusu tarihsel perspektifin detaylı bir serimlemesi bu çalışmanın sınırlarını aşmakla birlikte burada özet biçimde açıklanacaktır. Klasik iktisadi düşünce ve bu düşünceyi önceleyen bazı okullar/fikir akımları da bu çerçevede değerlendirilecektir.

Hunt ve Lautzenheiser kapitalizmin dört ana özellik temelinde incelenebileceğini belirtir. Bunlar üretim ilişkileri ile ilgili olduğu gibi insan davranışları ile de ilgilidir.

Kapitalizm dört grup kurumsal ve davranışsal düzenlemeyle karakterize edilebilir: Pazara-yönlendirilmiş mal üretimi; üretim araçlarının özel sahipliği; emek gücünü pazarda satmadığı sürece var olamayan nüfusun büyük bölümü; ve iktisadi sistem içerisinde çoğu bireyin, bireyci, açgözlü, azamileştirici davranışı.¹⁰

¹⁰ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, çev. Aslan, Vedat Ulvi (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 29.

Bu dört özellikten ilki mal üretimini tanımlar. Buna göre mal üretimi nesnenin kullanım değeriyle ilgili değildir. Herhangi bir insani gereksinimi karşılayan ve dolayısıyla kullanım değerine sahip olan bir nesne, bir pazarda alınıp satıldığı durumda mübadele değerine sahip olur ve mal niteliği kazanır. “İnsan emeği ürünlerin, sadece mal üretimiyle tanımlanan üretim tarzlarında mübadele değeri vardır.”¹¹ Burada, ilerleyen kısımlarda incelenecek olan Georg Simmel’in mübadele ile ilgili tartışmasını hatırlayarak mübadeleyi oluşturan koşullar ile mübadele değeri arasında bir epistemolojik sıralama / hiyerarşi kurulamayacağını belirtmek gerekiyor. Simmel Kantçı bir perspektifte arzunun / yönelmenin imkânı arzu nesnelerinin imkânıdır demiştir. Bu bakımdan arzunun imkânı yani mübadele koşulları ile arzunun nesnesi yani mübadele değeri ile alınıp satılan mal aynı epistemolojik düzlemde yer alırlar. Diğer bir ifadeyle aralarında bir zamansallık veya sebep-sonuç ilişkisi kurulamaz.¹² Pazara yönelik mal üretiminin ayırt edici özelliği, onun ancak mübadele değeri ile ilgilenen ve kullanım değerine dönük ilgisi bulunmayan bir üretici tarafından yapılmasıdır. Böylelikle mal üretimi ile ihtiyaçların karşılanması arasında doğrudan bir ilişki bulunmaz. Mal üretimi ile gereksinimler arasındaki organik bağın ortadan kalkması, kişilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere kişisel bağlarının olmadığı bir toplumsal bağımlılık ilişkisi içerisine girmeleri anlamına gelir.

Bu, içinde, doğrudan kişisel etkileşimi ve işbirliğini gerektirmeyen, son derecede karmaşık karşılıklı ekonomik ilişkilerin ve bağımlılıkların var olduğu tipte bir ekonomidir. Birey sadece malı parayla ve parayı malla mübadele ettiği kişisel olmayan toplumsal piyasa kurumu ile etkileşim içindedir. Sonuç olarak, gerçekte insanlar arasındaki karmaşık sosyal ve ekonomik ilişkiler grubu her bireye, şeyler -yani mallar- arasındaki pek çok kişisel olmayan ilişkiler olarak görünür. Her birey gereksinimlerinin karşılanması için piyasanın kişisel olmayan güçlerine -satın alma ve satma veya arz ve talep- bağımlıdır.¹³

¹¹ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 29.

¹² Bu nokta Simmel’de Değer Problemi başlıklı bölümde detaylandırılmıştır.

¹³ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, 30.

Kapitalizmi tanımlayan ikinci özellik üretim araçlarının özel mülkiyetidir. Söz konusu üretim araçları, hammaddele birlikte binaları ve üretim teknolojisini oluşturan tüm alet ve makineleri kapsar. Üretim araçlarının özel mülkiyeti, herhangi bir ekonomide (kapitalist olmayan bir ekonomide) fiziki üretimi mümkün kılan üretim araçlarını sermayeye çevirir. Bu anlamda sermaye, özel mülkiyetin olduğu bir toplumda üretim araçlarının tamamına verilen isimdir. Üretim araçlarının özel sahipliği aynı zamanda sınıflı bir toplum yapısıyla ilişkilidir ve bunu elinde bulunduran kapitalist sınıfa toplumsal artığı denetleme imkânı vermektedir. Toplumsal artık üzerindeki bu egemenlik kapitalizmin üçüncü temel özelliği ile bağlantılıdır. Buna göre üretim araçlarının sahipliğinden tamamen yoksun olan ve üretim faaliyetine ancak emeğinin satışı ile katılan bir çalışan sınıf söz konusudur ve toplumsal artık bu emek gücü üzerinden oluşur.

Böylece, kapitalizm önceki herhangi bir üretim tarzından farklı olarak üretken insan gücünü doğrudan bir mala -emek gücü- dönüştürür ve insanların büyük çoğunluğunun kendi mallarını, emek güçlerini, bir kapitaliste ücret için satmadıkça yaşayamadıkları bir dizi koşulu yaratır [...] Ürettikleri malların kalan kısmı toplumsal artığı oluşturur ve kapitalist sınıf tarafından korunur ve kontrol edilir.¹⁴

Kapitalizmin son tanımlayıcı özelliği, kişilerin belirli davranış kalıpları ile karakterize olmaları ile ilgilidir. Buna göre insanlar faydalarını azamileştirici şekilde davranmaktadırlar. Herkesin kendi faydasını gözettiği bu yeni toplumsal norm, tüketim ile mutluluğun ilişkilendirilmesi gibi farklı kapitalist ilkeleri de ortaya çıkarmıştır.

Kapitalizm toplumda üretim araçlarının sahipliği, karların oluşumunu ve toplumsal artığın ne şekilde paylaştırılacağını belirler. Bu anlamda o, eski gelenek

¹⁴ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 31.

ve törelerin yerini alarak yeni norm koyucu olarak ortaya çıkar. Piyasa sistemi bu yeni norm sisteminin dolaylı ifadesidir; kapitalist düzen ancak bir piyasa sistemi üzerinden işleyen bir iktisadi sistemdir. “Pazar ve parasal kar arayışı kimin hangi görevi nasıl yerine getireceğinin ve belli bir işçinin kendisine bakmak için iş bulup bulamayacağının belirlenmesinde töre ve geleneklerin yerini aldı. Bu ortaya çıktığında, kapitalist sistem yaratıldı.”¹⁵

Zaman içerisinde kapitalist sistem içerisinde farklı iktisadi okullar ve düşünce sistemleri ortaya çıkmakla birlikte kapitalist sistemin temel mantığını oluşturan ilkelerin klasik iktisadi düşünce içerisinde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu anlamda yirminci ve yirmi birinci yüzyılın farklı okullarının, neoklasik iktisadın ya da Marksist iktisat geleneğinin bazı temel argümanlarını klasikler içerisinde bulmak mümkündür. Bu sebeple klasik iktisadın temel ilkeleri ve daha sonra Marx’ı önemli ölçüde etkilemiş bulunan emek-değer kuramı Adam Smith ve David Ricardo gibi, klasiklerin önemli kuramcılarına referansla ele alınmaya çalışılacaktır.

Adam Smith’in klasik iktisadi düşüncenin en önemli ismi olduğu genel bir kabuldür. Bu kabul bir açıdan doğrudur; Smith “kapitalist sistemin doğası, yapısı ve işleyişinin tam ve nispeten istikrarlı bir genel modelini”¹⁶ geliştirmiştir. Ancak klasik düşüncenin en önemli kısımlarından birini oluşturan emek-değer kuramı söz konusu olduğunda Smith’in buradaki etkisi, daha sonra Ricardo ve Marx’ta en olgun haline gelecek kuramın temelini oluşturacak fikirleri sunmak şeklindedir. Bu ise şu şekilde özetlenebilir; herhangi bir toplumdaki üretim süreci – ve beraberinde bütün iktisadi faaliyet – insan çabalarının toplamına indirgenebilir. Emek ile değer arasındaki dolaylı ilişkiyi ilk kuranlardan biri Smith’tir. Ancak emek-değer kuramı bu fikirlerin çok daha gelişmiş bir

¹⁵ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 40.

¹⁶ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 69.

versiyonunu ifade eder. Bir malın üretimine katılan emek ile onun mübadele değeri arasındaki ilişkinin kuramsallaştırılması Smith'ten sonra gerçekleşmiştir.

Smith asla tutarlı bir emek değer kuramı sunmamış olsa da, David Ricardo ve Karl Marks'ın emek değer kuramının daha gelişmiş değişkelerinin temeli olacak fikirler sundu. Bu kuramın başlangıç noktası bütün toplumlarda üretim sürecinin bir dizi insan çabasına indirgenebileceğini kabul etmektir [...] Smith herhangi bir malın değeri olması için o malın insan emeği ürünü olmasının gerekli önkoşul olduğunu açıkladı. Ancak emek değer kuramı bunun ötesine uzanır. Bir malın mübadele değerinin o malda içerilen emek miktarı artı dolaylı emeğin (mal üretiminde kullanılan üretim araçlarını üreten emek) ve doğrudan emeğin (mal üretiminde kullanılan üretim araçlarını kullanan emek) üretimde kullanıldığı zamanda farklı noktalardaki göreceli payın belirlendiğini iddia eder.¹⁷

Smith'in klasik düşünceye en önemli katkılarından biri, daha sonra piyasa mantığının temelini oluşturacak olan 'görünmez el' fikridir. Buna göre iktisadi sistemin aktörleri bireysel faaliyetlerinde sadece kendi çıkarlarını gözetirler ve faydalarını azami düzeyde tutmaya gayret ederler. Ancak herkesin tek tek bu şekilde davranması- kimse tarafından bilinçli olarak amaçlanmamış olmakla birlikte - ortak bir faydaya hizmet eder. Bu ortak fayda kamu yararadır, toplumun ortak iyiliğidir. Hatta Smith, bu toplumsal faydanın ancak bu şekilde, yani herkesin kendi çıkarına göre hareket ettiği durumda ortaya çıkabileceğini belirtir. Toplumun çıkarı tek tek kişiler - kamu görevlileri veya devlet aklı - tarafından gözetilemez.

O çalışmayı, ürünü en büyük değerde olacak biçimde yönetmekle de, yalnız kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka hallerde olduğu gibi, görünmez bir el onu, hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için, her zaman, pek öyle kötü olmaz. Kendi çıkarı peşinden koşmakla, toplumun çıkarını, çoğu zaman, gerçekten onu kollamaya niyet ettiği zamandakine göre daha etkin şekilde kollamış olur.

¹⁷ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 81-82.

Kamu yararına ticaret ediyormuş gibi davrananlardan pek hayır gördüğüm olmadı.¹⁸

Bireysel çıkarların ortak bir iyiye hizmet ettikleri gerekçesiyle teşvik edilmesi yeni tür bir ahlakın simgesi olarak görülebilir. Bu noktada temsil gücü yüksek bir örnek Mandeville'in "The Fable of Bees: or Private Vices, Public Benefits" isimli eseridir. Burada Mandeville, açgözlü davranışın ancak çalışkanlık olarak görülebileceğini söylemektedir. "Paradoksun içeriği, kuşkusuz ortaçağ ahlakçılarının gözünde ahlaksızlık olan şeylerin yeni kapitalist sistemi ilerleten itici güçler olmasıydı. Ve kapitalist dönemin bu yeni dinsel, törel ve ekonomik felsefelerin bakış açısından, bu güdüler artık ahlaksızlık değildi."¹⁹ Mandeville'e göre bencil ve açgözlü tutum kişinin varoluşunun bir parçasıdır, bu anlamda o doğal olanın doğru olduğunu düşünür. Ancak yaşamın kendisi, başkaları ile olan ilişkiler ve bütün bir hayat tecrübesi bu tutumların yanlış olduğu gibi – hatalı – bir düşünceye neden olur. "İnsan bu buyurgan Ruh ile doğmuştur, ve biz bundan kurtulamayız, fakat başkaları ile yaptığımız Ticaret dolayısıyla, ve Hakikatin Deneyimiyle, neyden dolayı ikna oluruz ki böyle bir Hakkımız yoktur?"²⁰

Görünmez el fikri serbest işleyen bir piyasa mantığının temelini oluşturur. Burada görünmez el fikrinin Protestan bir Tanrı'ya olan göndermesinden de söz etmek gerekir. Weber'in gösterdiği gibi Protestan bir ahlak, tanrı ve dünya kavrayışı ile kapitalizmin dünyevi kural setleri arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Çalışmanın olumlanmasının ve bugünkü neoliberal anlayıştan farklı olarak tüketimin de sınırlandırılmasının önemli bir kuramsal sonucu da

¹⁸ Smith, Adam, *Milletlerin Zenginliği*, çev. Derin, Haldun (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 485.

¹⁹ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, 62.

²⁰ Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, c. 2 (Indianapolis: The Online Library of Liberty, 1988), 161. ("Man is born with this domineering Spirit, and that we cannot be cured of it, but by our Commerce with others, and the Experience of Facts, by which we are convinc'd, that we have no such Right ?")

sermaye birikiminin zımnen teşvik edilmesidir. Fullerton, ne Calvin'in ne de Luther'in doğrudan kapitalist sınıfın sözcüsü olmamakla birlikte dini bireyciliğin gelişmesinde etkili olduklarını belirtmiştir.

Böylece, ne Calvin ne de Luther yeni orta sınıf kapitalistlerin bir sözcüsü değilse de, yeni dini bireycilik bağlamı içerisinde, kapitalistler içinde zamanla "karların (...) lütfunun bir belirtisi ve insanın işindeki başarının bir kanıtı olarak, Tanrı'nın arzuladığı gibi görünen" bir din buldular.²¹

Smith'in serbest piyasanın kurucu ilkelerinden biri olduğu söylenebilecek bir diğer argümanı, onun doğal fiyatlar ve piyasa fiyatları arasında kurmuş olduğu ilişki ile ilgilidir. Piyasa fiyatı 't' anında bir piyasada ortaya çıkan fiili mal fiyatıdır ve o mala yönelik arz ve talep arasındaki dengeye göre belirlenir. Bu bakımdan piyasa fiyatı değişken ve konjonktürelidir. Diğer taraftan bir de piyasa dengesiyle ilgili olmayan doğal fiyat vardır ve bu "satış hasılatının toprak sahipleri, kapitalistler ve işçilere alışılmış ya da toplumsal olarak ortalama rant, kar ve ücret oranlarına denk düşen rant, kar ve ücretleri sağladığı yerdeki fiyattır."²² Buradaki önemli bir nokta doğal fiyatın Aristoteles'teki adil fiyat gibi bir içeriğe sahip olmamasıdır; doğal fiyat toplam karın veya toplumsal artığın üç temel ekonomik sınıf arasındaki 'belirlenmiş' dağılımı ile ilgilidir ancak bu herhangi metafizik bir gönderim içermez. Diğer bir ifadeyle 'adil fiyat' ekonomik bir terim değildir. Doğal fiyat üretim maliyetleri ile belirlenmektedir.

Bunun gibi; her toplulukta veya her bölgede, ileride göstereceğim gibi, yine biraz toprağın bulunduğu topluluğun ya da yörenin genel şartlarıyla, biraz da toprağın doğal yahut ıslah edilmiş bitekliği ile ayarlanan, ortalama veya alışılmış bir rant kertesı vardır.

²¹ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, 60. (Tırnak içindeki ikinci alıntı: Kemper Fullenon, "Calvinism and Capitalism: an Explanation of the Weber Thesis", *Protestanism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics* içinde, (yay. haz.) Robert W. Green (Lexington, MA: Heath, 1959) s. 18)

²² Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 84.

Bu alışılmış ya da ortalama hadlere, çoğunlukla egemen bulundukları zaman ve yerde, ücretin, karın, toprak rantının doğal kertesı denilebilir.

Bir malın fiyatı, toprak rantı ile emek ücretlerini ve o malı yetiştirip hazırlayarak pazara iletmek için kullanılan mal mevcudu karını, doğal kertelerine göre ödemeye yetecek olandan ne az ne çok ise, bu mal, doğal denilebilecek fiyatına satılmaktadır.²³

Smith'in değer sorusunu fiyat kuramı üzerinden çözümlemesi ve doğal fiyatların da – kendileri de değişken olan – başka fiyatlar üzerinden açıklanıyor olması onun değer kuramının zaafını oluşturmaktadır. “Fiyatları diğer fiyatların temelinde açıklayan bir kuram genel olarak fiyatları açıklayamaz.”²⁴ Burada bir döngüsellik söz konusudur ve bu döngüsellik ancak emek – değer ilişkisi doğrudan kurulduğu zaman çözümlenmiştir. Genel amaç sabit bir değer ölçüsü bulmak ile ilgilidir. Smith, mübadele edilen maldaki emeğin en uygun değer ölçüsü olduğunu belirtmiş ancak bunun da emek piyasasında değişken olduğunu belirterek nihai ölçü olarak kabul etmemiştir.

Smith'in fiyat kuramı, kendisini asla tam olarak kurtarmayı beceremediği bir dairesellik (fiyatları diğer fiyatların koşullarında açıklayan) unsurunu içermesiyle değerlendirilmelidir. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, sadece iki değer kuramı bu daireselliği bozmayı başardı ve bütün fiyatları dış belirteçler temelinde açıkladı. İlki, işçi başına düşen sermaye değerinin farklı iktisadi sektörlerde değiştiği durumlarda formülleştirmekte yetersiz kaldığı emek değer kuramıydı. İkincisi, fiyatları kullanım değerine ya da faydasına dayandıran emek fayda kuramıydı.²⁵

Smith kapitalizm öncesi (pre-capitalist) bir ekonomide metada içerilen emeğin metanın mübadelesi ile dolaşıma sokulduğunu ve bu durumda metalar arasındaki değişim oranının (ratio of exchange), bu metalarda içerilen emek miktarının değişim oranına eşit olduğunu belirtmiştir. Ancak Smith bunun

²³ Smith, Adam, *Milletlerin Zenginliği*, 60.

²⁴ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, 85.

²⁵ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, 85.

kapitalist ekonomiler söz konusu olduğunda geçerli olmadığını belirtmiştir. Ricardo'nun itirazı ve emek-değer kuramına katkısı bu noktadadır. Ricardo meta mübadelesi ile dolaşıma sokulan emek miktarını iktisadi değer belirleyici faktörü olarak kabul etmesi bakımından Smith'in teorik şemasını kabul etmiştir. Ancak Ricardo'ya göre kapitalist bir ekonomide metanın (değerinin) sadece emekten gelmemesi, bir kısmının kar veya rant olarak ayrılması, metaların onlarda içerilen emek miktarınca mübadele edilebilmelerine engel teşkil etmez.²⁶ Dolayısıyla Ricardo'ya göre - Adam Smith'ten farklı olarak - kapitalist ekonomilerde de, tıpkı kapitalizm öncesi ekonomilerde olduğu üzere, metanın değişim oranının emeğin değişim oranına denkliğinden söz edilebilir. Böylelikle Smith'in öncüllerini koymuş olduğu emek-değer kuramı Ricardo'da özgün haline ulaşmıştır. Ricardo Principles'ın girişinde bir malın değerinin onda içerilen emek nispetinde olduğunu ve - Adam Smith'ten farklı olarak - bunun emeğe yapılan ödemeden veya emeğin kendi piyasasındaki parasal karşılığından bağımsız olduğunu belirtmiştir. "Bir malın değeri, veya mübadele edilebileceği başka herhangi bir malın miktarı, (malın) üretimi için gerekli nisbi emek miktarına bağlıdır, söz konusu emek için ödenen ücret miktarına değil."²⁷ Böylelikle emek herhangi bir dolayım olmaksızın değer ilk ve tek ölçütü haline gelmiştir. Emek-değer kuramının Ricardo'daki bu versiyonu daha sonra Marx tarafında kullanılacak ve bir ileri adımda toplumsal artığın (artık değer) incelemesi halini alacaktır.

Smith'in kuramı esas itibariyle bir ulusun zenginliğinin nasıl maksimize edileceği ile ilgiliyken, Ricardo'nun kuramı söz konusu zenginliğin bölüşümü ile ilgilidir.

²⁶ Napoleoni, Claudio, *Smith Ricardo Marx Observations on the History of Economic Thought*, çev. Gee, J. M. A. (New York: Halsted Press, 1975), 69-70.

²⁷ Ricardo, David, *On The Principles of Political Economy and Taxation* (Kitchener: Batoche Books, 2001), 8.

Bu bakımdan Smith için ekonomi bir maksimizasyon problemi iken Ricardo için bir bölüşüm problemidir.

Smith ekonomiyi milletlerin zenginliğinin bilimi, ya da bağımsız bir unsurun servetini hangi yollarla maksimize edeceği ile ilgilenen bir bilim olarak tanımlamışken, Ricardo politik ekonomiyi toplumsal artığın farklı toplumsal sınıflar arasındaki bölüşümü ile ilgilenen bilim olarak tanımlamıştır. Veya, daha net olmak gerekirse, Ricardo ekonominin, toplumsal artığın ücret, kar ve rant arasında nasıl bölüştürüldüğü ile ilgili olduğu yargısına varmıştır.²⁸

Klasik iktisadi düşüncenin Adam Smith ve David Ricardo dışında önemli diğer birkaç kuramcısından da söz etmek gerekir. Bunlardan biri her arzın kendi talebini yarattığı şeklindeki prensibin sahibi olan Jean Baptiste Say'dır. Buna göre tüketimin (talebin) kaynağı üretim yani arzdır. Ekonomik büyüme üretkenlikteki artışla, yeni ürün ve piyasaların ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Bu prensip Skousen'e göre daha sonra Keynes tarafından tamamen yanlış anlaşılmıştır.²⁹ Klasik iktisadın bir diğer önemli kuramcısı ise Thomas Robert Malthus'tur. Malthus 1798 tarihli *Essay on Population* başlıklı çalışmasında dünyadaki (sınırlı) kaynakların, devamlı olarak artan bir nüfus ve buna eşlik eden talebin karşılanması noktasında yetersiz kalacağını belirtmiştir. Buna göre nüfus geometrik şekilde artarken, en başta gıda olmak üzere nüfus için gerekli kaynaklar aritmetik şekilde artmaktadır. Sınırlı kaynaklar üzerine olan bu vurgu, Smith ve Say'da temsil edilen şekliyle klasik iktisadi düşüncenin iyimser ekonomik büyüme fikrini sarsmış ve temelli olarak değiştirmiştir.³⁰

²⁸ Napoleoni, Claudio, *Smith Ricardo Marx Observations on the History of Economic Thought*, 61.

²⁹ Skousen, Mark, *The Big Three in Economics – Adam Smith, Karl Marx and John Maynard Keynes*, (New York: M. E. Sharpe, 2007), 48-49.

³⁰ Skousen, Mark, 51-52.

1.2.Marx'ın Değer Kavramsallaştırması

Skousen'e göre Adam Smith sonrası klasik iktisadi düşünce, daha sonra Marksist iktisat ve kapitalizmin diğer eleştirilerinin istifade edeceği birtakım teorik kusurlara sahiptir. Adam Smith'in teorik kurgusu, evrensel bir çıkar birliği ve buna bağlı olarak tek tek bireylerin çıkarlarının mutlak uyumuna gönderme yapmaktadır. Bu teorik kurguda bir tarafta emekçiler ve diğer tarafta sermaye sahiplerinin olduğu ve temelde iş bölümünün etkilerinin açıklandığı bütün bir üretim süreci gösterilmektedir. Ancak burada henüz fiyatların ve üretim maliyetlerinin tüketici taleplerini karşılamak üzere piyasada nasıl belirlendiği üzerine gerçek bir açıklama / kavrayış söz konusu değildir.

Smith'in ve Klasik ekonomistlerin cevaplamaya çalıştığı soru şudur: Tüketici taleplerini karşılamak üzere gelişmekte olan bir ekonomide ürün ve hizmetler, üretim maliyetleri nasıl değer elde etmektedirler? [Onlar] bu soruyu meşhur elmas-su paradoksunu çözerek cevaplamayı denemişlerdir. Neden piyasada su gibi hayati bir mal, elmas gibi kullanışsız bir mala nispetle çok az değerlenmektedir? Smith ve öğrencilerine göre, bu paradoks çözülmezdir. [Onlar] bazı ürünlerin kullanımda olduğundan daha çok mübadelede değerleniyor olduğu şeklindeki gözlem karşısında şaşkın kalmışlardır. Bu paradoksu çözmedeki başarısızlık, ki bir nesil sonraki marjinal devrime kadar cevaplanmamış olarak kalmıştır, felaket sonuçlara yol açmıştır. Marksistler ve sosyalistler bu silahı, karın tüketici memnuniyetine baskın çıktığı ticari bir toplumu adaletsiz ve gayri ahlaki olarak etiketlemek üzere kullanmışlardır.³¹

Marksist iktisadın, temel iktisadi faaliyet olarak mübadelenin ne olduğuna ilişkin yaklaşımı klasik iktisadi düşünceden kategorik olarak ayrılır ve bu ayrım aslında bu iki yaklaşımın değer kavramsallaştırmalarının nasıl farklılaştığı noktasında da

³¹ Skousen, Mark, 50-51.

belirleyicidir. Mübadele söz konusu olduğunda Smith'in kurmuş olduğu teorik şema şu şekildedir; zenginlik (wealth) emeğin üretkenliğine (labor productivity) bağlıdır, emeğin üretkenliği iş bölümüne (division of labor) bağlıdır ve son olarak iş bölümü ise piyasanın büyüklüğüne yani mübadele eğilimine / isteğine bağlıdır. Bu ise Smith'e göre insan doğasının bir gereğidir; o yüzden mübadelenin dinamiklerinin ne olduğuna ilişkin kökensel bir sorgulamaya gerek yoktur. Bu anlamda mübadelenin artışı ile büyüyen bir piyasa – burada Smith'in referansı merkantilist bir ekonomidir – rasyonalitenin yansıması ve insan doğasının gerçekleşmesi olarak görülmelidir.³² Diğer taraftan Marx, şeylerin arabuluculuğu üzerinden gelişen mübadele mekanizmasının, karşılıklı olarak kayıtsız (reciprocally indifferent) durumdaki kişiler arasında ilişkiler tesis ettiğini belirtir. İnsan emek faaliyetinde diğerlerinden ayrılmış ve izole olmuş durumdadır; insanlar / emekçiler arasındaki ilişkiler emeğin ortaya çıkışından sonra, metanın mübadelesi üzerinden gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, sosyal bağlar yaşayan / canlı emek söz konusu olduğunda oluşmaz; nesnenin meta haline geldiği ve canlı emeğin ölü emek olarak nesnede içerildiği safhada oluşur. Bu bakımdan Marx – Smith'ten tamamen farklı olarak – mübadeleyi insan emeğinin içsel karakterindeki rasyonalite ve doğallığın bir yansıması olarak görmez.³³ Marx, ticari toplumlarda (mercantile society) toplumsal bağın, genel bir ürün ve genel bir değişim değeri üzerinden kurulduğunu Grundrisse'de açıkça belirtir:

Birbirlerine karşı kayıtsız olan insanların karşılıklı ve çok taraflı bağımlılıkları [onların] sosyal bağlantılarını oluşturur. Bu sosyal bağlantı *değişim değeri* üzerinden temsil edilir, tek başına her bir kişinin faaliyeti ve ürünü salt kendi içindir; [bu yüzden] kişi genel bir ürün – *değişim değeri*, üretmelidir, sonuncusu kendisini *para* olarak izole etmiş ve kişiselleştirmiştir.³⁴

³² Napoleoni, Claudio, *Smith Ricardo Marx Observations on the History of Economic Thought*, 100.

³³ Napoleoni, Claudio, 100.

³⁴ Marx, Karl, *Grundrisse*, çev. Nicolaus, Martin (London: Penguin Books, 1973), 156-57.

Marx için insan doğasının gerçekleşmesi (klasik iktisadi düşüncede olduğu gibi mübadelenin değil) emeğin ortaya çıkışıdır. Marx insanın üretken faaliyetinin, onun ne olduğu ve yaşam tarzının ne olduğu ile doğrudan bağlantılı olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle insanın ne olduğu (ki bu sadece fiziki varoluşuna gönderme yapmaz), onun neyi nasıl ürettiği ile ilişkilidir. Bu konu “4.1 Marx’ta Vücudun Üretkenliği Olarak Emek” başlıklı bölümde devamıyla ele alınmaktadır.

Bu üretim tarzı, basitçe bireylerin fiziki varlıklarının yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Bu, daha çok bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzı, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçim, belirli bir *yaşam tarzı*dır. Bireyler yaşamlarını ifade ederken, ne olduklarını da ortaya koyarlar. Öyleyse, ne oldukları üretimleriyle yani *ne* ürettikleri ve *nasıl* ürettikleriyle örtüşür. Bu durumda bireylerin ne olduğu üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.³⁵

Emek kavramı hem klasik iktisatta hem de onun eleştirisi olarak ortaya çıkan Marx’ın düşüncelerinde meta³⁶ ile birlikte ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle emek, çıktısı olan metadan ve bu ikisinin etkileşiminin zorunlu sonucu olan değerden bağımsız ve yalıtık olarak düşünülemez. Emek, etkilerinden soyutlanarak ele alınabilecek ‘ideal’ bir kavram değildir. Marx’ın değer üzerine fikirleri bazı açılardan klasik düşünce ile paralellik gösterirken bazı açılardan keskin şekilde ayrışır. Bu anlamda Marx’ı, değerın kaynağının emek olduğu şeklindeki temel argümanı kabul etmesi açısından klasikler arasında görmek mümkündür. Bununla birlikte örneğin piyasanın oluşturmuş olduğu fiyatı “doğal” fiyat olarak

³⁵ Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası, Bir Efsanenin Reddi*, çev. Akça, İsmet ve Doğan, Görkem M. (İstanbul: Birikim Yayınları, 2002), 68-69. (Marx’ın alıntılanan orijinal metni: Marx, K. Ve Engels, F., *Collected Works*, cilt 5, (Moskova, 1975-1976), s. 31-32.)

³⁶ İnsan toplulukları varlıklarının devamlılığını sağlayacak maddi koşulları üretmek durumundadır. Böylelikle- üretim sürecine dahil olan - nesneler bir kullanım değeri edinirler. Bottomore’a göre meta ise kullanım değeri edinmiş bu nesnelerin değişim (mübadele) süreci içerisinde almış olduğu biçimin adıdır.

kabul etmesi anlamında da Adam Smith ile aynı düşüncede olduğunu ifade etmiştir. Ancak diğer taraftan üretken emek ve artık değerin sömürüsü üzerinden elde edilen kapitalist rantı vurgulaması ve bu bakımdan laissez-faire mantığının içinde bulunduğu iddia edilen içsel düzeni reddetmesi noktasında Marx, klasik iktisadi düşüncenin karşısında yer alır.

İşte bu bakış açılarından ki, bir metanın pazar fiyatı, onun değeri ile çakışır, üstüste gelir. Öte yandan, kimi kez değeri ya da doğal fiyatı aşan, kimi kez de altına düşen pazar fiyatlarındaki dalgalanmalar, arz ve talebin dalgalanmalarına bağlıdır. Pazar fiyatı ile değer arasındaki ayrılıklar, açıklıklar sürekli, ama Adam Smith'in de dediği gibi, "Doğal fiyat ... merkez fiyattır, bütün metaların fiyatları bu çekim merkezinin çevresinde dolanmaktan geri kalmazlar. Türölü durum ve koşullar, fiyatları bazen bu noktanın çok yukarısında tutabilirler, bazen de biraz altına çökeltirler. Ama bu dinlenme ve devinimsizlik noktasında saplanıp kalmalarını önleyen engeller ne olursa olsun, durmadan oraya doğru yönelirler."³⁷

Klasik iktisadi düşünce ve daha sonra onun bir eleştirisi olarak ortaya çıkan Marx'ın düşüncelerinde nesnenin değeri onda içerilen insan emeği tarafından belirlenir. Burada ölçü birimi insan emeğinin süresidir; bir nesnenin üretiminde harcanan zaman onun (iktisadi) değerini belirler. Nesneler içerdikleri emek süresi dolayısıyla – mübadele öncesi – bir değere sahiptirler ve mübadele de bu içerilmiş değer üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla mübadele / değişim değerinin kaynağı nesnede içerilen emek süresidir. Emek-değer kuramı olarak adlandırılan bu kuram bir önceki kısımda ele alınmıştır. Marx dikkate alındığında kuram aynen geçerlidir ve değer halen metada somutlaşmış emeğin niceliğine bağlıdır. Ancak bu ilişki meta üreticileri olarak insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler bağlamında ele alınması gereken bir meseledir. Meek bunu, Marx'ın değer kuramının ancak onun tarihsel materyalizmi ile ilişki içerisinde ele alınması gerektiği şeklinde açıklar.

³⁷ Marx, Karl, *Ücret, Fiyat ve Kar, Ücretli Emek ve Sermaye*, 129-30.

Marx, ekonomik çalışmalarının oldukça erken dönemlerinde ulaştığı belirli bir değer kavramıyla işe başladı. Değer, somutlaşmış ya da kristalize olmuş emek olarak düşünülmüştür. Ancak bu kavram keyfi ya da dogmatik olmaktan çok uzaktı. [...] Marx'ın Kapital'de test etmek üzere yola çıktığı belirli bir hipotezle, materyalist tarih anlayışıyla yakından ilişkiliydi. Eğer meta üreticileri olarak insanlar arasındaki temel ilişki gerçekten de onların mübadele ilişkilerini, yani ürünleri arasındaki değer ilişkilerini belirliyorsa, bunu ancak bu ürünlere harcadıkları göreceli emek miktarları aracılığıyla yapabilirdi. Somutlaşmış emek olarak değer kavramı, Marx'ın ekonomik sürecin meta üretiminde insanlarla insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler açısından analiz edilmesi gerektiği biçimindeki görüşünü ifade ediyordu.³⁸

Marx emek ürünü olmayan şeylerin de (toprak gibi) mübadeleye konu olabildiğini ve dolayısıyla bunların değer oluşumunun emek-değer teorisinden farklı bir yolla izah edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak emek ürünü olan nesnelerin – ki bunlar mübadele edildikleri anda meta halini almıştır – değer oluşumları tek değer oluşturunca faktör olan insan emeği üzerinden açıklanabilir. Marx Ücret, Fiyat ve Kar'da metanın değerinin ancak onda “billurlaşmış” toplumsal emek dolayısıyla ortaya çıktığını belirtir. Bu bakımdan metanın değeri toplumsal iş bölümüne de bağımlı durumdadır. Metaların – birbirleri açısından – göreceli değerleri de bu toplumsal emeğin niceliği nispetinde belirlenir.

Demek ki, şu sonuca varıyoruz: bir metanın *toplumsal emeğin bir billurlaşması* olduğu için bir *değeri* vardır. Onun değerinin, göreceli (*relative*) değerinin *büyüklüğü*, içinde taşıdığı bu toplumsal tözün az ya da çok büyük niceliğine (miktarına) yani üretimi için zorunlu olan emeğin göreceli niceliğine bağlıdır. *Metaların göreceli değerleri*, demek ki, her biri kendilerinde kullanılmış, gerçekleşmiş, saptanmış (sabitleşmiş) emek nicelikleri ya da toplamaları ile belirlenir. Birbirine karşılık olan aynı metaların *aynı emek zamanı içinde* üretilebilen nicelikleri eşit değerdendirler. Ya da, bir metanın içinde, temsil edilen emek niceliği, başka bir metanın içinde temsil edilen emek niceliğine göre neyse, o metanın değeri de ötekine göre odur.³⁹

³⁸ Meek, Ronald L., *Studies in the Labor Theory of Value* (New York: Monthly Review Press, 1973), 164.

³⁹ Marx, Karl, *Ücret, Fiyat ve Kar, Ücretli Emek ve Sermaye*, 123-24.

Marx kapitalizmin devamlılığı için temel şart olan artık değeri, işçinin temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere çalıştığı sürenin dışında kalan zamandaki emeği – ki bu ödenmemiş emektir – üzerinden belirler. Buna göre işçi bir günlük mesaisinde hayatını idame ettirmesini mümkün kılacak süreyi çalışır ve bunun karşılığı ona maaş olarak ödenir. Kalan sürede işçi kapitalistin kar elde edebilmesi için çalışır ve bu sürenin karşılığı ona ödenmez. Bu karşılığı ödenmemiş emek artık değer olarak adlandırılır ve kapitalist sistemin ilkesel olarak devamlılığını temin eden temel faktördür. Artık değer oluşumunu göstermek üzere Marx – klasik iktisatta da bilinen – üretken ve üretken olmayan emek arasında bir ayrım yapar. Buna göre artık değeri oluşturan üretken emektir. Üretken olmayan emek ise üretken emeğin örgütlenmesi ve denetlenmesine ilişkin faaliyetlerle ilgilidir.

Marx, iki tür emek arasında çok kesin bir ayrım yapar: Artık değer sızdırıldığı değeri yaratan üretken emek ve *üretken olmayan* dediği – benzer şekilde, sermaye tarafından istihdam edilerek anlamlandırılan (kendi kendine genişleme hareketiyle ele geçirilmiş değer) – farklı türden bir çalışma. Marx, sermayenin dolaşım maliyeti (örneğin, satış bölümündeki bir çalışanın ücreti) gibi üretken olmayan emeğe oldukça dikkatle eğilir, ama bu tür emeğe çevresel bir konum – üretken emeğe kıyasla sisteminin çekirdeğinden uzak bir konum – biçtiği yadsınamaz. Üretken olmayan emeğin işlevi, *kar oranının azamiye çıkarılması*dır. Bu, şematik olarak, (üretken) emek sürecinin kavranmasını, örgütlenmesini, denetlenmesini ve sermaye dolaşımının sağlanmasını (alım, satım, stokların eritilmesi, hesapların yönetilmesi) içerir.⁴⁰

Marx farklı kullanım değerleri dolayısıyla diyalektik bir ilişki içerisinde bulunan metaların paranın eşdeğer rolü üzerinden bir eşitlik ve birlik durumuna geldiğini belirtir. Metaların kullanım değerleri dolayısıyla sahip olduğu nitel farklılıklar, mübadele ile birlikte bir birlik durumunda erir.

Marx değer biçimi analizlerinde metaların birbirlerini çektiklerini ve ittiklerini gösterir. Birbirlerini iterler çünkü farklı doğal biçimlerine, farklı

⁴⁰ Bidet, Jacques ve Kouvelakis, Stathis, ed., *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz*, çev. Alpagut, Şükrü (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 112-113.

niteliklere ve farklı kullanım değerlerine sahiplerdir. Onlar, pek çok, farklı metaldır. Fakat soyut emek, onları üretim sürecinde eşitler ve para (veya başka bir genel eşdeğeri), onları mübadele sürecinde eşitler: Hepsi insan emek nicemi içerir ve bu yüzden onlar, mübadele sürecinde eşit insan emeğinin sunumu olarak tayin edilen değer nesneleştirilmesidir. Nitel farklı metalar, mübadele sürecinde genel bir eşdeğer yoluyla birbirlerini iter ve çekerler. Değerin genel biçimi, meta çeşitliliğinde bir birlik inşa eder.⁴¹

Bu noktada paranın/fiyatın rolünü doğru anlamak gerekir. Emek-değerin ölçüsü olan şey zamandır ve fiyat bu ölçülendirmenin temsili durumundadır. Dolayısıyla para/fiyat metanın özüne değil onun toplumsal temsiline karşılık gelir. Bu toplumsal temsilin içeriği ise, insani faaliyetler içerisinde üretimi merkeze alan belirli bir toplumsal tasarım tarafından belirlenir. Söz konusu tasarım tarihte belirli bir ana/döneme adreslenebilecek bir toplum tipi tarafından oluşturulmuştur. İnsel bu durumun bir yanılısına meydana getirdiğini belirtir:

Emek-değerin ayarı zamandır. Ama somut bir zaman değil, soyut emeğin denklediği soyut bir zaman. Ne var ki, bu soyut zamanı, insanların somut üretimlerindeki farklı zamanlara tahvil etmek demek, bu somut emeklerin gerçekte kullandıkları ölçüm birimine, yani fiyata tahvil etmek demektir. Ama fiyat, emek olarak metanın özünü değil, onun toplumsal fenomen olarak değerini ölçer. Bu nedenle, soyut emeğin somut emeklerin ürünlerinin mübadelesini mümkün kılması, sadece bir betimlemedir. Kelimenin gerçek anlamında bir toplumsal tasarımdır... emek-değer kavramı, toplumun temel sorununun üretim olduğu ve toplumsal anlamın dünyevileştiği bu tarihsel anın toplumsal tasarımıdır. Buna daha fazla 'maddi', yani elle tutulur, gözle görülür, bir aletle ölçülür bir gerçeklik atfetmek ve bu gerçeği bu alanda aramak, pozitivist bir iktisadi yanılısamadan başka bir şey değildir."⁴²

Mübadele sürecinde metalar nitel farklılıklarından soyutlanır ya da diğer bir ifadeyle homojenleşirler. Metalar arasındaki tüm ilişki nicel bir ilişkiye indirgenmiştir. Para ise farklılıkları bir eşitliğe soyutlamıştır; para dolayısıyla

⁴¹ Fuchs, Christian, *Dijital Emek ve Karl Marx*, çev. Kalaycı, Tahir Emre ve Oğuz, Senem (Ankara: Notabene Bilişim, 2015), 74-75.

⁴² İnsel, Ahmet, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, 61.

farklılıkta – şeylerin kullanım değerlerindeki farklılıkta – bir birlik oluşturulur. Şeylerin ancak kendilerine eşit olduğu ve nitel / nicel hiçbir kıyası kabul etmediği ontolojik pozisyon ortadan kalkmıştır.

Adam Smith ve Ricardo’da formüle edildiği şekliyle klasik emek-değer kuramı metanın değerini onda içerilen değer oluşturucu özün yani emeğin niceliğine göre belirler. Mübadeleye konu olan nesnenin yani metanın değeri, onun üretimi için harcanmış insan emeğinin süresi tarafından belirlenir. Bu noktada asıl önemli olan emek sayesinde farklı şeylerin aynı ölçü ile ölçülebilir hale gelmesidir. Klasik iktisadi düşünce değeri ölçebilmemizi ve bu ölçü üzerinden mübadele edebilmemizi mümkün kılan birim olarak emeği ele almış ancak bundan hareketle bütün bir emek faaliyetinin toplamı olarak çalışmanın ne olduğu sorusuna somut bir yanıt vermemiştir.

Çalışma nedir? Smith bunu söylemeyecektir... Emek dönemin bilimsel eserlerinde tam da zamanın ya da mekânın tarif edildiği terimlerle tahayyül edilir. Özel olarak zaman, çoğunlukla anlardan oluşan bir tür süre olarak görülür. Oysa, emek miktarlarını ölçme ve karşılaştırma aracı üzerine Smith kendini sorguladığında (her şey için evrensel ölçü olarak hizmet eden şeyi nasıl ölçmeli?) iki ölçüt bulur: Bir yandan, çalışma zamanı; diğer yanda, yetenek ya da ustalık. Olgular içerisindeki yetenek ve ustalığı değerlendirmek çoğu zaman güç olduğundan, zaman kullanılacaktır. Farklı emek miktarlarının eşitlenmesi ve karşılaştırılması zaman aracılığıyla, yani en soyut ve en homojen şeyle yapılır. Demek ki çalışma/emek, yalnızca zaman *gibi* değildir, zamanın *kendisidir*; zaman onun hammaddesi, nihai oluşturanıdır.⁴³

Buradaki insan emeği süresi, emeğin verimliliğiyle bağlantılı mevcut şartları dikkate alarak bir ortalama ifade eden ve toplumsal olarak belirlenen emek-zamandır. Bu çekirdek düşünce Marx’ın emek-değer kuramında da aynen korunmuştur. Böylelikle hem klasik iktisadi düşüncede hem de Marx’ta metanın

⁴³ Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, çev. Ergüden, Işık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 64.

değeri, değerın tek kaynağı olan insan emeğının niceliğı ile ölçülebilen nesnel bir değer olarak tespit edilmiştir. Burada işaret edilmesi gereken iki nokta şudur; ilk olarak klasik yaklaşım insan emeğini değerin tek kaynağı olarak kabul etmekle birlikte emeğin ve dolayısıyla değerin toplumsal boyutunu paranteze almıştır. Bu yaklaşımın aksine Marx'ta insan emeğı ancak toplumsal olarak örgütlenen emek olarak mümkündür. Soyut insan emeğının metada içerilmesi (üretim) ve değerin oluşumu (mübadele) ancak toplum dolayımı ile gerçekleşebilir. Bu aslında mübadele ilişkisinin klasik düşünce ve Marx'ın fikirlerinde nasıl ele alındığına ve kavramsallaştırıldığına dair temel bir farklılığa işaret eder. Buna göre klasik iktisadi düşünce mübadele ve meta üretimi gibi aslında tamamen toplumsal olan ilişkileri 'doğallaştırılmış' ve 'şeyleştirilmiş' durumlar olarak görür. "[...] toplumsal ilişkiler, doğal benzeri durumlar, nihayetinde de şeylerin özellikleri olarak düşünülür (bu algılayışa göre şeyler belirli bir toplumsal yapıya dayanarak bir değişim değeri edinmezler, aksine bu değer onların kendilerinde mevcuttur)."⁴⁴ Toplumsal ilişkilerin bu şekilde doğallaştırıldığı bir kavramsal düzlemde şeyler, öznelere kendinde özellikleri gibi görünürler. Marx bu durumları 'hayali nesnellik' ve 'esrarlı nitelik' olarak adlandırır.⁴⁵ Diğer önemli nokta ise Marx'ın kullandığı terimlerin, prensipte sınırsızca büyüyen kapitalist bir ekonomi için söz konusu olduğudur. Diğer bir ifadeyle Marx'ın emek, değer ve metası, ücretsiz olarak el konulan emek-zaman yani artık değer dolayısıyla sınırsızca büyüyen bir ekonomi içinde yer almaktadır. Bu sınırsız büyüme kapitalizmin temel çelişkisi olarak adlandırılır ve teorik olarak sermayenin getirisinin uzun vadede her zaman büyüme oranından yüksek olacağı şeklinde formüle edilir.

İstikrar bozucu temel kuvvet, özel sermayenin getiri oranının (r), gelir ve üretimdeki artış oranından (g) kuvvetle ve sürekli daha büyük olmasıdır...

⁴⁴ Heinrich, Michael, *Kapital'e Giriş*, çev. Yılmaz, Koray R. (İstanbul: Yordam Kitap, 2016), 36.

⁴⁵ Heinrich, Michael, 36.

Bu eşitsizlik temek bir mantıksal çelişkiyi ifade eder. Girişimci – kaçınılmaz olarak – rantiyeye dönüşme ve emeğinden başka hiçbir şeye sahip olmayanlar üzerinde giderek artan bir hakimiyet kurma eğilimi içine girer. Sermaye bir kez oluştuktan sonra, üretim artışından daha hızlı bir şekilde kendini yeniden üretir. Geçmiş, geleceği yutar.⁴⁶

Buraya kadar öğrendiğimize göre: emeğin nesnede içerilmesi ve nesnenin mübadelesi, nesnenin metaya dönüşüm sürecidir. Nesne mübadele sonunda bir değişim değeri elde eder ve metaya dönüşür. Bununla birlikte emeğin kendisi de mübadelenin konusudur. Fakat emeğin mübadelesi, onun da bir metaya dönüştüğü gibi bir yanlış bilinç ortaya çıkarmakla birlikte bu doğru değildir. Emeğin ortaya çıkışı, ilk etapta ancak onun kullanım değeri ile ilgilidir. Bu anlamda o – mübadele edilmek üzere üretilmiş – gerçek bir meta olmayıp hayali bir metadır. Bu noktada metanın farklı türlerini detaylandırmak faydalı olabilir:

Meta, köylü üretimi, küçük meta üretimi, devlet üretimi, kooperatif üretim, sosyal girişim ya da kapitalist üretim sonucunda elde edilebilir. Burada önemli olan satılmak üzere üretilmesidir. İkinci olarak, *kapitalist meta* kapitalist rekabete tabi bir emek sürecinde üretilir. Bu rekabet hem metanın üretimi için toplumsal olarak gerekli emek zamanını, hem de metanın barındırdığı artık değerın oluşturulması için toplumsal olarak gerekli devir süresini azaltmaya yarayan baskılarda bulunur. Böylece üretimin örgütlenmesiyle üretilmekte olan ürünlerin meta özelliği arasında dinamik bir ilişki oluşur. Üçüncü olarak, *hayali meta* ise meta biçimine sahiptir (alınıp satılabilir), ancak aslında satılmak üzere üretilmemiştir [...] Kapitalist metanın aksine hayali meta, her şeyden önce, piyasa güçlerinin üretimi rasyonelize edip yatırım yapılan sermayenin devir süresini azaltmaya yarayan rekabetçi baskılarına tabi, kar amaçlı bir emek sürecinde yaratılmamıştır.⁴⁷

⁴⁶ Piketty, Thomas, *Yirmibirinci Yüzyılda Kapital*, çev. Koçak, Hande (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 625-26.

⁴⁷ Buğra, Ayşe ve Ağartan, Kaan, 21. Yüzyılda Karl Polanyi'yi Okumak, *Bir Siyasi Proje Olarak Piyasa Ekonomisi*, 167-68.

Hayali meta kapitalist üretim ilişkileri içerisinde - aslında doğası gereği öyle olmamasına rağmen - bir metaymış gibi davranır. Bu bakımdan örneğin Polanyi'ye göre emek, toprak ve para aslında meta olmadıkları halde belirli toplumsal koşullarda meta halini alırlar. Emek söz konusu olduğunda bu, Marx'ın soyut emek (abstract labour) olarak kavramsallaştırdığı süreç ile ilgilidir. Buna göre bireysel emek (individual labor), yani somut bir fayda içeren ve belirlenmiş (determinate) emek, ancak çıktısı olan meta para üzerinden genel bir alım gücü (purchasing power) ve genel bir değer formu elde ettiğinde toplumsallaşır ve soyut emek halini alır. Soyut emek, emeğin hayali meta halini aldığı formu ifade eder. Bu durumda artık tek tek emek sahipleri arasındaki ilişkiler meta dolayımından geçer ve kişiler bu ilişkiye dışsallaşmışlardır.⁴⁸ Marx, soyut emeğin toplumsallaşmış emek olarak kişinin bireysel emeğinin zıttı olduğunu belirtir.

*Kişilerin emeği doğrudan zıttında temsil edilmelidir, toplumsal emek; dönüşmüş olan bu emek, doğrudan zıttı olan gibi, soyut, genel emek'tir, ki bu yüzden genel bir eşdeğerde temsil edilmektedir. İnsan emeği ancak yabancılaşarak kendini zıttında açık edebilir.*⁴⁹

Marx'ın zaman zaman toplumsal töz olarak da karşıladığı ve metada içerilmiş olan soyut emek, onun analizinin merkezindedir. Burada somut emeğin soyut emeğe dönüşmesi ve salt bir kullanım değerine sahipken bir değişim değeri edinmesi ise ancak bir eşdeğer ve mübadele ile mümkündür. Bir sonraki bölümde mübadelenin derin bir analizini yapan Simmel'in görüşleri ele alınacaktır.

⁴⁸ Napoleoni, Claudio, *Smith Ricardo Marx Observations on the History of Economic Thought*, 103-4.

⁴⁹ Marx, Karl, *Theories of Surplus Value, Part III*, çev. Cohen, Jack ve Ryazanskaya, W. (Moscow: Progress Publishers, 1975), 136.

1.3.Simmel’de Değer Problemi

Simmel’in Paranın Felsefesi isimli çalışmasındaki değer ile ilgili tartışmaları, iktisadi değer konusunda yapılmış kavramsal derinliği yüksek tartışmalardan biri sayılabilir. Simmel’in analitik kısım olarak adlandırdığı ilk kısımda paranın oluşumu yaşamın kendisinden türetilir. Bu kısımda paranın ne olduğu geriye dönük kavramsal bir sorgulama ile araştırılır. Bu çerçevede sorgulama ilk etapta (henüz iktisadi dahi olmayan) ‘saf’ bir değer kavramından başlatılır. Bu ‘saf’ değer ise kişinin arzu ile nesneye yönelmesi ile meydana gelir. Daha sonra örneğin mübadele kavramı da benzer şekilde saf bir karşılaşma anı ve arzuların tatminini sağlamak üzere bir araya gelmiş bireylerin ideal birlikteliği olarak kurulur. Yani mevcut haliyle ‘iktisadi’ bir kavram olarak kabul edilmiş değer ve para kavramları, hiçbir iktisadi gönderme içermeyen kavramsal bir tartışma içerisinden türetilir. Bu anlamda Simmel’in çalışmasının iktisadi değer oluşumu ile ilgili tartışmalarda ayırt edici bir pozisyonda bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla Simmel’in değer ile ilgili tartışmaları bizim çalışmamız açısından da verimli bir başvuru imkânı olarak görünmektedir.

Simmel’in para ile ilgili felsefi araştırmasındaki iki temel kavram gerçeklik ve değerdir. Ona göre bunlar karşılıklı iki bağımsız kategori olarak düşünülmelidir ve zihindeki kavramlar bunlar aracılığıyla dünya imajları haline gelirler. Gerçeklik şeylerin doğal mevcudiyetleri içerisinde yer aldıkları düzendir ve bu düzen şeylerin çok çeşitli niteliklerinin bir-örnek bir varoluş yasasına dayandığı şeklindeki önermeyi esas alır. Diğer bir ifadeyle nesneler dünyasının belirli bir düzen ve mutlak bir belirlenmişlik içerdiği düşünülür. Bu doğa bilimlerinin bakışıdır ve nesneleri doğal bir düzen içerisinde ‘sıralayarak’ onlara zorunluluk

atfeder. Ancak söz konusu zorunluluk insanı tatmin etmez ve insan şeyleri, bu doğal düzendeki yerlerini dikkate almadan yeni bir düzen – değer düzeni – içerisinde sıralamak ister. Doğal düzenin temel niteliği bir-örneklik iken değer düzenin temel niteliği farklılıktır. “Nesnelerin, düşüncelerin ve olayların değeri asla onların doğal varoluşlarından ve içeriklerinden çıkarılamaz ve değere göre dizilişleri doğal düzenlenişlerinden büyük ölçüde ayrılır.”⁵⁰

Değer Simmel’e göre nesnelere yapılan bir ektir, onlara içkin değildir ve farklı bir kaynaktan gelir.⁵¹ Diğer bir ifadeyle değer doğanın kendinde bulunmaz ve arızidir. Ancak değer bundan dolayı doğal süreçten bağımsız olduğu da düşünülmemelidir. Mekanik bir nedensel sistem olan doğa için değer anlamsız bir kategori iken, değeri bilincin bir parçası haline getiren psişik tecrübenin kendisi doğal dünyaya aittir. “Gerçek bir psikolojik oluşum olarak değer belirleme doğal dünyanın parçasıdır; fakat değer belirlemekten anladığımız, onun kavramsal anlamı, bu dünyadan bağımsız bir şeydir; onun bir parçası değil, daha çok uygun bir noktadan görülen bütün dünyadır.”⁵²

Simmel’in iki temel kategorisi gerçeklik ve değer, bunlara karşılık gelen düzenler de doğal düzen ve değer düzenidir. Bunun bir anlamı da değer bir bakıma varlığa emsal olması yani eşyayı anlamlandırma çabasında ancak varlıkla kıyaslanabilecek ve onun kadar temel bir kategori olmasıdır. Kant varlığın nesnelerin bir niteliği olmadığını ortaya koymuştur.⁵³ Çünkü görüde inşa edilen nesne var olduğu söylendiğinde yeni bir nitelik kazanmaz, öyle olsaydı görüdeki nesneden farklılaşmış ve başka bir nesne olmuş olurdu. Aynı şekilde bir nesnenin

⁵⁰ Simmel, Georg, *Paranın Felsefesi*, çev. Alogan, Yavuz ve Aydın, Öykü Didem (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 23.

⁵¹ Bu kaynak bilinç olarak düşünülebilir. Ancak Simmel’in değer kavramına ilişkin açıklamaları bunun ötesine geçer.

⁵² Simmel, Georg, *Paranın Felsefesi*, 24.

⁵³ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Guyer, Paul ve Wood, Allen W. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 566-67.

değerli olduğunu söylemek de ona yeni bir nitelik kazandırmaz. “Değer alanına yükseltilecek şey, zaten bütünüyle belirlenmiş olan varlığıdır”.⁵⁴

Simmel’e göre dünya, kavramlar, nesnel nitelikler ve belirlenimlerden oluşur. Değer ve varlık kategorileri, malzemelerini saf içerikler dünyasından alan temel formlar olarak bu dünyanın karşısında yer alırlar. Hem değer hem de varlık / gerçeklik kategorisi, temel olma yani daha basit ögelere indirgenemiyor olma özelliğine sahiptir. Burada bir noktaya işaret etmek gerekir: Simmel kitap boyunca (özellikle analitik bölümde) birçok metafizik ve ontolojik terimi felsefe tarihinde kabul görmüş anlam ve gönderimlerinden bağımsız olarak ya da bunu dikkate almadan kullanmaktadır. Ancak Simmel’in asıl ilgisinin sosyolojik araştırma olduğu düşünüldüğünde bu normal karşılanabilir.

Değer söz konusu olduğunda bir şeyin değerli olduğunu söylemek esas itibariyle bir başka nesne için kesinliği kabul edilen değer o nesneye atfedilmesidir. Diğer bir ifadeyle değer kanıtı olarak düşünülen şey aslında bir yanılsamadır ve mevcut bir değer aktarımından ibarettir. Değerin ne olduğuna dair açıklamalar onun ortaya çıktığı koşullara ilişkindir. “Değerin gerçekte ne olduğu sorusu, tıpkı varlığın ne olduğu sorusu gibi, cevaplanamaz.”⁵⁵ Simmel kitap boyunca değer kavramını bazen gerçeklik bazen de varlık ile karşılıklı ilişkisi içerisinde değerlendirir. Gerçeklik ile varlığın Simmel’de aynı düşünsel içeriğe işaret edip etmediği ise net değildir. Değer ve gerçeklik, aynı içeriğe gönderme yapmakla birlikte (söz konusu içeriğin ne olduğunu Simmel tam olarak açıklamaz), bunu kendi tarzlarında açıklarlar. “Gerçeklik ve değer bir bakıma, ideal birlikleri içinde geçerli olan, dünyanın mantıksal olarak birbiriyle ilişkili içeriklerinin, bölünmez ruh için anlaşılır kılındığı iki farklı dildir.”⁵⁶

⁵⁴ Simmel, Georg, *Paranın Felsefesi*, 25.

⁵⁵ Simmel, Georg, 26.

⁵⁶ Simmel, Georg, 26.

Değerin ne olduğu sorusunun cevaplanamaz olduğunu açıkça belirtmesine rağmen, Simmel değer oluşumuna dair uzun açıklamalar verir. Bu bakımdan söz konusu sorunun cevaplanamazlığı teorik bir kabul gibi görünmektedir. Değer öncelikle nesnelerin bir niteliği olmayıp öznenin kendi doğasından kaynaklanan bir yargıdır. Bu ise ilk olarak öznenin (bilincinin) nesneden ayrılması ve onu kendinden ayrı koyması ile mümkün olur. Öznenin bu farkındalığı bir nesnelleşme edimidir. Bu yanıyla Simmel, klasik felsefenin özne nesne ayrımını bir bakıma sürdürmektedir.

Simmel'in değer araştırması epistemolojik olmaktan çok metafizik bir araştırma gibi görünmektedir. O, değer nesnelerin ideal düzenleri içerisindeki konumları dolayısıyla öznenin sahip olduğu anlamdan ibaret olduğunu düşünür. "Tanımından bağımsız olarak kavradığımız bu değer, metafizik bir kategoridir ve aslında altındaki dolaysız haz kadar özne ve nesne düalizminin de ötesinde yer alır."⁵⁷

Simmel esasında değer 'ne olduğu' sorusunu değil, değer 'nasıl oluştuğu' sorusunu cevaplamaya çalışır. Değer, varlık gibi bilginizin kuşatamayacağı bir kavramdır; onun bilgisine ancak ne olmadığını tanımlama yoluyla yaklaşma imkânı olabilir. Diğer bir ifadeyle değer sadece 'negatif' bir tanımla verilebilir. Bununla birlikte değer ortaya çıktığı koşullar üzerine düşünmek mümkündür. Burada Simmel değer mübadele içerisinde ortaya çıktığını belirtir. Değer, ancak mübadele esnasında, onun da öncesinde herhangi bir mübadele edimini mümkün kılan arzu ve yönelme ile birlikte ortaya çıkar. Kant'ta tecrübenin imkânı tecrübe nesnelerinin imkânı olduğu gibi Simmel'de de arzunun imkânı arzu nesnelerinin imkânıdır. Simmel değer ortaya çıkışını, bilincin arzu ile nesneye yönelik durumuna adresler. Ancak burada söz konusu yönelişin tanımı

⁵⁷ Simmel, Georg, 33.

gereği, bilinç ile nesne arasında belirli bir mesafe ve dolayısıyla belirli bir ulaşamama ihtimalini de içerdiğini dikkate almak gerekir. Diğer bir ifadeyle bilinç arzu ve istek ile nesneye yönelir ama aradaki mesafe dolayısıyla nesne bilince direnir. Simmel'e göre değer bu direniş durumunda ortaya çıkar. Bilincin bir nesneyi sadece istiyor olması nesneyi değerli kılmaz; aynı anda söz konusu nesneye erişimde belirli bir miktar zorluğun da olması gerekir. "[...] fakat biz direnç duygularını ve bu duygularla birleşen engellemeyi taşıyan bu temsilleri, nesnel olarak gerçek, bağımsız ve kendimize dışsal olarak kaydederiz. Nesneleri elde etmenin zorluğu, değerli olmalarından kaynaklanmaz⁵⁸; fakat biz sahip olma arzumıza direnen nesnelere değerli deriz.⁵⁹

Böylelikle Simmel klasiklerin neden elmasın değerli olup da suyun değerli olmadığına ilişkin sorusunu, klasiklerin vermiş olduğu kıtlık (scarcity) cevabını kısmen kabul edip farklılaştırarak yanıtlar. Buna göre kıtlığın nesneyi iktisadi anlamda değerli hale getirmesinin nedeni, nesne ile bilinç arasına bir mesafe koyması ve bu mesafe dolayısıyla da bir direncin ve gerilimin oluşmasıdır. Değer bu dirençten doğar.

Edinme zorluğu, mübadelede sergilenen fedakârlık, değerın tek asli yapıcı unsurudur. Bu unsurun kıtlığı, dışsal bir tezahür (manifestation), onun nicelik formunda nesnelleşmesidir. Kıtlığın sadece negatif bir durum olduğu genellikle gözden kaçırılır. Bu durum var olmama haliyle nitelenir. Ne var ki, var olmama herhangi bir etki yaratmaz; her pozitif sonuç pozitif bir nitelik ve güçle başlatılmalıdır. Negatiflik bunun sadece gölgesidir. Bu pozitif güçler elbette mübadeleye dahil olan güçlerdir.⁶⁰

Bilincin arzu ile nesneye yönelmesiyle başlayan değer oluşum sürecinin devamında mübadele yer alır. "Öznenin arzu ve duygusu geri planda işleyen itici

⁵⁸ Simmel'in burada kastı nesnenin "kendinde" bir değerinin olmamasıdır.

⁵⁹ Simmel, Georg, *Paranın Felsefesi*, 31.

⁶⁰ Simmel, Georg, 69.

güçtür, ancak bu nesnelerin birbirini dengelemesinin sonucu olan değer-formunu tek başına oluşturmaz.”⁶¹ Salt arzu durumunda bil kuvve olan değer, mübadele ile birlikte bilfiil hale geçer. Mübadelede değer, sırasıyla ne özneye ne de nesneye indirgenemeyecek ve her ikisini de aşan metafizik bir kategori olarak ortaya çıkar.

Değerin mübadelede kazandığı form, değeri öznellik ve nesnelliğin katı anlamının ötesinde bir kategoriye yerleştirir. Mübadelede değer, nesnel bir nitelik ve bizatihi şeylerin gerçekliği haline gelmeksizin, özne-üstü, birey-üstü hale gelir. Değer, kendisinde mündemiç gerçekliği aşarak, ancak benzer bir başka değerle değiştirilen ve onun için edinilen nesne talebi olarak görünür.⁶²

Nesnelerin mübadelede değer üzerinden eşlenmesi ve belirli bir denge durumuna gelmesi, mübadeleye katılan öznelerin / aktörlerin öznelliklerinin paranteze alınması anlamına gelir. Mübadele edilebilirlik en az iki özneyi / bilinci gerektirdiğinden değer tek bir özneye / bilinçte ortaya çıkmayacak ve dolayısıyla tek tek bütün özneleri aşacak bir kategori olduğu açık hale gelir. Böylelikle değer ne nesnenin kendisine ne de mübadele edimi üzerinden nesneye yönelen özneye indirgenebilir.

Tek başına ihtiyaç ve hoşlanma ne değeri ne de ekonomik hayatı kapsar. Ekonomik hayat, her birinin tatmin edilmek için diğerinin (yahut kendine yeterli ekonomide onun eşdeğerinin) feda edilmesini gerektiren iki özne arasındaki mübadele yoluyla eşzamanlı olarak gerçekleştirilir. Mübadele, yani ekonomi, ekonomik değerlerin kaynağıdır, çünkü mübadele, öznel duyguları nesnel değerlemeye dönüştüren özne ile nesne arasındaki mesafenin temsilcisidir... Ekonomik değerler, değerlerin ekonomik karakterini belirleyen aynı karşılıklı olma hali ve görelilikle üretilir.⁶³

Şeylerin değerinin ancak karşılaştırılabilir olduklarında ve bu karşılaştırma faaliyeti ile birlikte ortaya çıktığı şeklinde Simmel’ci yaklaşım, ilerleyen

⁶¹ Simmel, Georg, 46.

⁶² Simmel, Georg, 44.

⁶³ Simmel, Georg, 57.

kısımlarda bilgi ve iktidar ile ilgili düşünceleri ele alınacak olan Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki zenginlik çözümlemesi içerisinde yapmış olduğu değer kavramsallaştırması ile örtüşür. Bu örtüşmeye / ilişkiye bu noktada yer vermemizin nedeni, mübadelenin piyasa mantığının temeli olması ve Foucault'nun biyoiktidar / biyopolitika kavramını neoliberal bir piyasa yapısı ile ilişkisi üzerinden açıklamasıdır. Dolayısıyla mübadele ile ilgili bu tartışmalar, ilerleyen kısımlarda ele alınacak olan iktidar / biyoiktidar / piyasa ilişkilerinin kavramsal hazırlığı olarak düşünülmelidir. Buna göre;

[...] şeyler birbirlerine nazaran değer kazanmaktadırlar; maden yalnızca bu değerın temsil edilmesine olanak verecektir, tıpkı bir adın bir imge veya bir fikri temsil edip de, onu oluşturmadağı gibi: 'Altın, şeylerin değerini uygulamaya sokmanın işaretinden ve kullanışlı aletinden ibarettir; fakat bunun gerçek değerinin kaynağı, insan yargısı ve değerlendirme yapabilme yeteneğidir.'⁶⁴

Simmel'in *Paranın Felsefesi* isimli çalışması esasında sosyolojik nitelikli bir çalışma olmasına rağmen, değerin oluşumuna ilişkin giriş kısmında verilen ve burada kısaca özetlenen açıklamalar konuya felsefi bir derinlik kazandırması açısından işlevseldir. Temel iktisadi faaliyet olarak mübadelenin oluşumu, mübadeleye katılan nesnelerin ve mübadelenin aktörleri olarak öznelere ontolojik pozisyonlarındaki değişimler gösterilerek açıklanmıştır. Bu anlamda arzu, yönelme, kıyaslanabilirlik gibi kavramlar temelinde mübadelenin hangi kavramsal şema içerisinde ortaya çıktığı gösterilmiştir. Esas itibarıyla iktisadi bir mesele olan mübadelenin bu şekilde felsefi bir terminoloji içerisinde tartışılması, yine iktisadi bir mesele olan emeği felsefi bir çerçevede ele almayı deneyen bu çalışma açısından da faydalı görülmüştür. Diğer taraftan mübadele ve değerin

⁶⁴ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Kılıçbay, Mehmet Ali (Ankara: İmge Kitabevi, 2017), 255. (İkinci tırnak içerisindeki alıntı: Scipion de Grammont, *Le Denier Royal, Traite Tureux de l'or et de l'argent*, s.48, Paris, 1620)

oluşumu ile ilgili Simmel'in bu tartışmaları, kapitalist piyasa oluşumunun da kuramsal temeli olarak görülebilir.

1.4. Kapitalizmin Yirminci Yüzyıl Uygulamaları ve Neoliberal İktisadi Politikalar

Bu çalışma biyoiktidarın emek kavramsallaştırmasının emeği, 'tabi kılınan vücut'un bir etkinliği olarak kavradığını ve böylelikle de emeğin ortaya çıkışını mikro düzeyde ve bedenler üzerinden işleyen bir iktidar bağlamında ele aldığını ve böylelikle de emeğin ne olduğunu, hangi insan faaliyetlerinin emek olarak değerlendirilebileceğini sorgulayan bir araştırma için uygun bir bilgi nesnesi sunduğunu iddia etmektedir. Biyopolitika açısından emek, insanın biyolojik varlığını iktidar oluşumunun temeline koyması bakımından araştırmanın merkezindedir. Biyoiktidar / biyopolitika tartışmaları öncesinde ele alınan emek – değer kuramı ve klasik ekonomi politikte de emek, tek değer üretici faktör olarak değer araştırmasının kendisinden başladığı temel kavramdır. Her halükarda bu farklı emek kavramsallaştırmaları, emeğin geçerli (valid) bir kavram olduğunda hemfikirdir. Diğer bir ifadeyle hem ekonomi politik hem de biyopolitika tartışmaları açısından emek – kısmen farklı bağlamlarda olsa da – temel bir bilgi nesnesidir. Ancak günümüz kapitalist sisteminin belirleyici ilkelerini koyan neoliberal iktisadi düşünce dikkate alındığında emeğin artık tartışmanın kendisinden itibaren başlatıldığı bir ilk kavram olmadığı ifade edilebilir. Daha doğru bir ifadeyle emeğin iktisadi değer araştırmasındaki merkez rolü büyük ölçüde azalmıştır. Emek kavramındaki bu dönüşüm geri planda iktisadi düşüncenin dönüşümü ile yakından ilgilidir. Bu dönüşüm iktisadi ilişkileri salt piyasa ilişkilerine indirgeyen ve insanın bir piyasa aktörü olmak dışındaki toplumsal rollerini paranteze alan yeni bir yaklaşım ve bu yaklaşım ekseninde iktisadın epistemolojik sınırlarının yeniden çizilmesi ile ilgilidir. Ve

burada da “iktisadın sosyal düşüncenin bütünden ayrılmış, özerk bir disiplin haline gelmesinin önkoşulu, toplumun bütününden ayrılmış bir ekonomi alanının kavramsallaştırılabilmesi” dir.⁶⁵

Bu bölümde yirminci ve yirmi birinci yüzyıl neoliberal politikaları, emek kavramının ve bununla bağlantılı olarak örneğin bölüşüm/dağıtım gibi sorunların nasıl ve neden iktisadi düşünce içerisindeki merkez rolünü yitirdiğini anlamak üzere ele alınacaktır. Burada çok farklı iktisadi görüşler arasından neoliberal iktisada yoğunlaşılmasının nedeni, kapitalizmin (dünya tarihi içerisinde çok farklı uygulamaları olmakla birlikte) bugünkü versiyonunu belirleyen neoliberal politikalar olmasıdır. Günceli yakalama iddiası olan bu çalışma, emeğin ve genel olarak iktisadi değer içerisindeki insan faktörünün bugün itibarıyla ne ölçüde araştırma konusu edildiğini sorgulamalıdır. Biyoiktidar ve biyopolitika tartışmaları emeğin müstakil bir çalışma zamanı ile sınırlanamayacak, insan yaşamının tamamına yayılan ve böylelikle belki de yeniden tanımlanması gereken bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan insan yaşamının her alanı ve özel/kamusal ayrımı olmadan insan faaliyetlerinin tamamı ekonomikleşmiş ve değer üretici hale gelmiştir. Bu bize emek meselesinin bugünü ile ilgili bir perspektif sunmaktadır; yani emeğe biyoiktidar/biyopolitika ve hatta psikopolitika eksenli bir yaklaşım bugün itibarıyla halen geçerlidir. Diğer yandan neoliberal iktisadın genel bir incelemesi ve buradaki bazı başat kavramlar, daha geniş çerçevede biyoiktidar ile olan ilgileri dolayısıyla tartışmayı zenginleştirmektedir. Buna göre örneğin Friedman’ın doğal işsizlik kavramı, işsizliğin belirli bir oranının ekonomik parametrelerle ilgili olmayıp tamamen kişilerin çalışıp/çalışmama tercihlerine bağlı olduğunu belirtir. Böylelikle işsizlik, tam istihdam gibi emek ve emeğin değeri ile doğrudan ilişkili kavramlar – belirli bir doğal işsizlik oranı söz konusu

⁶⁵ Buğra, Ayşe, *İktisatçılar ve İnsanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 13.

olduğunda – kadük hale gelir. Dünyanın karmaşık ve tahmin edilemez yapısına vurgu yaparak en rasyonel iktisadi davranışın, piyasaların spontan yapısına uyumlanmak olduğunu belirten belirsizlik ilkesi de benzer bir okuma için uygundur. Belirsizliğin serbest işleyen bir piyasayı ve bu piyasanın gerektirdiği ekonomik kararları zorunlu kıldığı düşüncesi, belirsizliğin kişiler ve kurumlar açısından farklı şekillerde etki ettiği dikkate alındığında farklı bir anlam kazanır ve buradaki iktidar mekanizması daha açık hale gelir. Tek bir birey açısından iktisadi yaşamın belirsizliği ve iktisadi kararların zorluğu daha belirginken, kurumlar söz konusu olduğunda bilgiye erişimin daha kolay olduğu ve dolayısıyla bilgi asimetrisinin daha az olduğu söylenebilir. Böylelikle belirsizlik söyleminin kişiler karşısında kurumlara asimetrik bir güç sağladığı ve piyasa göstergelerine itibar etmenin ve uyumlanmanın gerekliliği söylemi üzerinden bir iktidar tesis edildiği iddia edilebilir. Yine iktisadın matematikleştirilmesi ile ilgili tartışmaların ve Schumpeter’in buradaki görüşlerinin de – kuramsal bir indirgemecilik riskini göze alarak – giderek daha fazla nicelleştirilmiş bir iktisadın temeli olduğu belirtilebilir. Ekonomik iyilik halini gösteren iktisadi parametrelerin daha fazla oranda sayısallaşmış olması, gerçek refah göstergelerinin görünmez olmasını sağlayabilir ve böylelikle şeffaf bir iktidar tesis edebilir. Diğer bir ifadeyle örneğin petrolün varil fiyatı veya Dow Jones endeksindeki artış ve azalışların, bireysel ve toplumsal refahın doğrudan bir göstergesi olduğu zımnen kabul edilmiştir. Sayıların dayatmış olduğu hegemonik dil, refah ve diğer parametrelerle ilgili daha ileri bir sorgulamayı dolaylı olarak engelleyerek kişiler üzerinde bir biyoiktidar kurar.

Neoliberal iktisadi uygulamaların biyoiktidar ile ilişkilendiği en önemli noktalardan biri de gelir eşitsizliğidir. Serbest piyasa mantığı her türlü piyasa için olduğu gibi emek piyasası için de geçerlidir. Böylelikle kişinin istihdamı ve emeğin ücretlendirilmesi, emek piyasasındaki arz ve talebin denge değerine

bağlanmış durumdadır. Burada eşitsizlik yaratan bazı yapısal faktörler bulunmaktadır. Kişiler emek piyasasında eğitim seviyeleri ve becerilerine göre değerlendirilirler ancak eğitime erişim toplumun her kesimi için aynı değildir. Dolayısıyla eğitim ve diğer kişisel gelişim imkânlarına erişimde ortaya çıkan eşitsizlik piyasa mantığı üzerinden ücret eşitsizliğine dönüşür. İşçinin ücretini üretmiş olduğu ürünün piyasa değeri ile belirleyen Marjinal Verimlilik Teorisi gibi bazı neoliberal teoriler, bu eşitsizliği kuramsal olarak destekler. Gelir dağılımındaki artan eşitsizliği farklı ülkeler ve yıllar bazında incelediği hacimli çalışmasında Piketty gelir eşitsizliklerinin, eğitim ve teknolojiye ulaşım fırsatlarındaki eşitsizliklerle olan doğrudan bağlantısı olduğunu ve bunun bir güç ilişkisi tesis ettiğini belirtir. Piketty ayrıca sistemin giderek daha fazla demokratikleşmesinin eşitsizlikleri azaltmadığını belirtir ki bu, en başta piyasalar olmak üzere yapıların demokratik işleyişini destekleyen neoliberal anlayışın nasıl ve neden bir biyoiktidar ile ilişkilendirilebileceğini açıkça göstermektedir.

Ne denli sınırlı ya da naif olursa olsun (pratikte bir ücretlinin verimliliği, altında yazan değişmez ve nesnel bir büyüklük değildir ve genelde toplumsal kesimler arasındaki güç dengesi de ücretin belirlenmesinde önemli bir rol oynar), bu basit – hatta basitleştirici – teori, ücret eşitsizliğinde temel bir rol oynayan ve bu denli naif olmayan daha gelişkin teorilerde de yer bulan iki toplumsal ve ekonomik kuvveti öne çıkarma becerisine sahiptir: mesleki yeterliliklerin arz ve talebi. Pratikte, yetersizliğin arzı eğitim sisteminin durumuna bağlıdır: Kaç kişi bu ya da şu mesleki eğitimi alabilmektedir? Verilen eğitimin kalitesi nedir? Teorik eğitim uygun bir mesleki tecrübeyle ne derece desteklenmektedir? Yeterliliklerin talebi ise, söz konusu toplumda tüketilen mal ve hizmetleri üretmek için mevcut olan teknolojilerin durumuna bağlıdır. Devreye başka hangi etmenler girerse girsün, bu iki unsurun – bir yanda eğitim sisteminin, diğer yanda teknolojinin durumu – temel bir rol oynadığı ve asgari düzeyde de olsa farklı gruplar arasındaki güç ilişkileri üzerinde etkili olduğu açıktır. [...] sistemin demokratikleşmesi yeterlilikteki eşitsizlikleri azaltmamış ve dolayısıyla da ücret eşitsizliklerinde de herhangi bir düşüş yaratmamıştır.⁶⁶

⁶⁶ Piketty, Thomas, *Yirmibirinci Yüzyılda Kapital*, 326-27.

Farklı kavramlar ve bunların biyoiktidar meselesi ile bağlantılarına kısaca değindikten sonra neoliberal iktisat içerisindeki temel yaklaşımları bu çalışmanın gerektirdiği ölçüde ve özet biçimde ele alabiliriz. Bu yaklaşımlar temelde kamu müdahalesinin gerekliliği ve bu müdahalenin dereceleri noktasında farklılaşmaktadır. Öte yandan piyasa mantığının kendisi bir ön kabul olarak bu yaklaşımların tamamı için geçerlidir. Diğer bir ifadeyle (serbest) piyasanın kendisi değil söz konusu serbestliğin miktar ve derecesi sorgulanmaktadır.

[...] tüm bu devlet müdahaleleri uygulanırken, piyasa ortamı temelde varlığını korudu. Kamu iktisadi teşekkülleri, serbest piyasada özel şirketler gibi hareket ediyordu. Planlama, devletin buyruklarına bağlı olmayıp, hedeflerini gerçekleştirmek için piyasa teşviklerini kullanıyordu. Denetimci devlet müdahalesi, himayecilikle değil, serbest ticaretle birlikte uygulanıyordu.⁶⁷

Piyanın başat rolü modern iktisadın tamamı için geçerlidir. Serbest bir piyasa sisteminin savunucuları için bu rol geçerli ve olumlu bir rolken denetimli piyasa savunucuları için yine geçerli ancak sınırlandırılması gereken bir roldür. Örneğin Friedman için serbest şekilde işleyen ve böylelikle tam rekabet ortamı yaratan bir piyasa ekonomik ve siyasi özgürlüklerin ön şartıdır. Bu anlamda o adeta ontolojik bir gerekliliktir. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Friedman politik anlamda serbest piyasa ekonomisini savunsa da parasal araçların – kontrolündeki bir merkez bankası üzerinden – doğru ve denetimli kullanımını desteklemesi anlamında ekonomik bakımdan daha farklı ve Hayek’e yakın bir çizgide yer alır.⁶⁸

Ana fikir, ekonomik özgürlüğün bir sistemi ve siyasi özgürlüğün gerekli bir koşulu olarak, rekabetçi kapitalizmin rolüdür; bir başka deyişle, ekonomik etkinliklerin serbest piyasada faaliyet gösteren özel girişim aracılığıyla

⁶⁷ Berend, Ivan T., *20. Yüzyıl Avrupa İktisat Tarihi*, çev. Çağlayan, Serpil (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 8.

⁶⁸ Wapshott, Nicholas, *Keynes Hayek Modern Ekonomiye Tanımlayan Çatışma*, çev. Pilgir, Akın Emre (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 244.

örgütlenmesidir. İkinci plandaki konu, kendini özgürlüğe adanmış ve ekonomik etkinlikleri düzenlemede öncelikle piyasaya dayanmış bir toplumda hükümetin oynaması gereken roldür.⁶⁹

Friedman'ın Kapitalizm ve Özgürlük isimli çalışması, serbest piyasaya dayalı kapitalist bir sistemle bireysel özgürlükler arasındaki kuramsal ilişkiyi detaylı bir biçimde serimler. Buradaki temel tez, serbest piyasanın ekonomik etkinliği toplumsal yaşamın diğer etkinliklerinden ayırarak, kişileri serbest piyasanın üyeleri olarak aynı düzeye getirmesidir. Diğer bir ifadeyle kişiler iktisadi eylemleri dışındaki faaliyetleri söz konusu olduğunda onları ayrımcılığa maruz bırakabilecek ve böylelikle belirli hak ve özgürlüklerini ellerinden alabilecek tekelci türden yaklaşımlara maruz kalabilirler. Friedman'a göre "herhangi bir toplum içinde ayrımcılığın sürdürüldüğü alanlar son derece tekelci yapıda olanlardır; en geniş rekabet özgürlüğü olan alanlardaysa, belirli renk veya dini gruplara karşı ayrımcılık en düşük düzeydedir.⁷⁰ Ancak bu dezavantajlı grupların - serbest piyasanın sağlamış olduğu rekabet dolayısıyla özgürleşmelerine rağmen - yaşadıkları ekonomik kısıtlamaları kapitalizmin işleyişine bağlamaları yanlış ve çelişiktir.

Özel mülkiyet ve kapitalizmin genel kurallarının korunması, siyahiler için önemli bir fırsat olmuş, onlara aksi durumda elde edebileceklerinden çok daha büyük ilerleme olanağı sağlamıştır [...] Bu tarihsel kanıta karşın, kapitalist bir toplumdaki temel değişiklikleri en çok savunanlar işte bu azınlık gruplarından çıkmışlardır. Bunlar, serbest piyasanın, geriye kalan kısıtlamaların olabildiğince küçük çapta kalmasını mümkün kılan başlıca etken olduğunu kavrayacakları yerde, yaşamakta oldukları bu kısıtlamaları kapitalizme yorma eğilimi göstermişlerdir.⁷¹

⁶⁹ Friedman, Milton, *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Erberk, Doğan ve Himmetoğlu, Nilgün (Ankara: Ekşi Yayınları, 2018), 31.

⁷⁰ Friedman, Milton, *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Erberk, Doğan ve Himmetoğlu, Nilgün (Ankara: Ekşi Yayınları, 2021), 168.

⁷¹ Friedman, Milton, 168.

Diğer taraftan denetimli bir piyasa sisteminin savunucusu olarak Keynes için devletin müdahalesi mevcut piyasanın işlerliğini ortadan kaldırmadan adeta ona bir 'ek' yapılarak gerçekleşmelidir. Böylelikle burada söz konusu olan piyasa mantığının kendisinin sorgulanması değil, bazı özelliklerinin kısıtlanmasıdır.

Devlet, ilave para basarak ve kamu işlerini finanse etmek suretiyle daha olumlu bir etkide bulunabilir: İstihdam yaratabilir ve ek talep oluşturabilir. Dahası Keynes, çoğaltan teorisinden yola çıkarak, satın alma gücüne yapılan her ekin bir çoğaltan etkisine yol açtığını, gerek yatırımların gerekse istihdamın başlangıçta devlet tarafından oluşturulan ek yatırım ve istihdamdan kat kat fazla arttığını savundu.⁷²

Bu çalışmada da yer verilen pek çok sosyal bilimci için yirmi birinci yüzyıl bir neoliberalizm yüzyılıdır. Neoliberalizm ise en başta serbest bir piyasa fikri ile iç içedir. Bu tespit genel itibariyle doğru olmakla birlikte bazı eksiklikler içerir. Burada ilk olarak yirmi birinci yüzyılın pek çok farklı iktisadi okulun / düşünce sisteminin toplamı olduğunu akılda tutmak gerekmektedir. Diğer taraftan neoklasik iktisat ile serbest piyasa fikri arasında tam bir çift taraflı gereklilik ilişkisi bulunmamaktadır. "Bütün neoklasik ekonomistler serbest piyasa ekonomisti değildir. Ne de tüm serbest piyasa ekonomistleri neoklasiktir."⁷³

Hunt ve Lautzenheiser, neoklasik iktisadi faydacı iktisadın gelişmiş ve daha sofistike bir versiyonu olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte neoklasik faydacılığın üç temel ideolojik unsuru olarak sıraladıkları ilkeler, bir yandan sınırsız kar genel kabulüne dayanırken, diğer yandan toplumsal düzenle ilişkili örneğin adalet gibi etik / ahlaki ilkelerle ilişkilidir.

Faydacı iktisat en hayranlık uyandırıcı, en kompleks ve estetik açıdan en hoş durumuna laissez-faire kapitalizmin savunusunda ulaştı. Neoklasik faydacılığın üç temel ideolojik unsuru şunlardı: 1) Rekabetçi kapitalizmi bir

⁷² Berend, Ivan T., 20. Yüzyıl Avrupa İktisat Tarihi, 69.

⁷³ Chang, Ha-Joon, *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*, çev. Doğan, Mihriban (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 130.

adalet dağıtımı ideali olarak betimleyen bölüşümün marjinal verimliliği kuramı, 2) Kapitalizmi bir mantıklılık ve verimlilik ideali olarak betimleyen "görünmez el" tezi, 3) Yönetimin temel işlevlerinin sözleşmeleri uygulatmak ve özel mülkiyet hak ve ayrıcalıklarını savunmak olduğunu gösteren otomatik, kendiliğinden ayarlanan piyasa yapısına duyulan inanç.⁷⁴

Neoklasik iktisat esas itibariyle iktisadi araştırmanın odağını üretimden tüketime kaydırması bakımından klasik iktisattan ayrılmıştır. Emek-değer teorisi merkezinde klasik iktisatçılar için ürünün değeri, onun üretiminde harcanan emek miktarınca belirlenmektedir. Neoklasik iktisatta ise esas önemli olan ve değeri belirleyen faktör, ürüne olan talep ve bireysel değerlendirmelerdir. Bu bakımdan arz koşulları talebe nispetle ikincil önemdedir.

[...] bir şeyi üretmenin zor olması daha değerli olduğu anlamına gelmezdi. Marshall bu fikri, arzın değiştirilemediği kısa vadede, fiyatları belirlemede talep şartlarının daha önemli; daha çok (az) talep edilenden daha fazla (az) üretmek için daha fazla yatırımın (yatırım azalması) tesislerde yapılabildiği uzun vadedeyse arz şartlarının daha önemli olduğunu öne sürerek geliştirdi.⁷⁵

Burada dikkatin üretim faktörlerinden talebe kayması farklı açılardan da değerlendirilebilir. Klasik iktisatta ve benzer şekilde Marx'ta sınıflı bir toplum yapısı esas alınmıştır. Burada bir toplumsal hiyerarşi söz konusudur ve bu hiyerarşi toplumdaki farklı sınıfların üretim faktörleriyle olan sahiplik ilişkileri temelinde gerçekleşir. Talebin ve tüketimin ön plana çıktığı neoklasik iktisadi düşüncede ise toplum ayrı ayrı öznelliklerin toplamı olarak idrak edilir. Burada da yine karşılaştırmanın belirli bir ölçüde indirgemecilik riskini barındırdığını akılda tutmak gerekmektedir.

Neoklasik iktisat tüketime yapmış olduğu vurgu bakımından klasik iktisadi düşünceden ayrılıyor olsa da onun bazı ilkelerini aynen korumuştur. Bunlardan

⁷⁴ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, 496.

⁷⁵ Chang, Ha-Joon, *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*, 115.

ilki kişilerin kendi çıkarlarını koruma noktasında rasyonel oldukları ve bu rasyonalitenin getirmiş olduğu rekabetin herkesin ortak faydası ile sonuçlanacağı yönündeki inançtır. Diğer ilke ise piyasaların her zaman bir denge noktasına ulaşacağıdır. Piyasalar işleyiş mekanizmalarının gereği olarak her zaman bir denge noktasına ulaşacakları için doğru olan onları serbest bırakmak ve denge oluşumunu engelleyici herhangi bir müdahalede bulunmamaktır. Kişilerin bireysel çıkarlarının peşinde koşmasının toplumun ortak faydasına hizmet edeceği düşüncesi farklı bir ekonomik prensiple de kuramsal olarak desteklenmiştir. Bu neoklasik iktisadi düşüncenin merkez kavramlarından biri olan Pareto ilkesidir. Pareto ilkesi teorik bakımdan geçerli ve tutarlı görülse bile pratik bakımdan uygulanabilir değildir.

“Çoğunluğun” iyiliği adına daha çok kişisel fedakarlık yapılmamalıdır. Bu, Pareto kriteri olarak bilinir ve günümüzde neoklasik ekonomideki sosyal iyileştirmelerle ilgili bütün değerlendirmelerin temelini oluşturur. Gerçek yaşamda ise maalesef hiç kimseye zarar vermeyen çok az değişim vardır; dolayısıyla Pareto kriteri statükoya tutunmanın ve işleri olurlarına bırakmanın (bırakınız yapsınlar) reçetesi haline gelir. Dolayısıyla neoklasik okulda bu kriterin benimsenmesi muazzam tutucu bir önyargı doğurmuştur.⁷⁶

Neoklasik iktisadın piyasa işleyişine müdahaleyi reddetmesinin, tam rekabet koşulları ile birlikte özel mülkiyeti desteklemesinin farklı kuramsal sonuçları da bulunmaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi serbest piyasa koşullarında belirlenen fiyatlar ile bireysel özgürlükler arasındaki doğrudan ilişkidir. Tam rekabetçi bir piyasanın savunucularından (ve daha sonra Keynes’in devletin tam istihdamı sağlamak üzere piyasaya müdahale etmesi gerektiği yönündeki düşüncelerini eleştirecek olan) Hayek için piyasa ve özgürlük arasındaki ilişki açıktır. Bu temelde kişilerin piyasa fiyatları üzerindeki ifade özgürlükleri ile ilgilidir. Diğer bir ifadeyle fiyatların dış müdahalelerle değil, kişilerin arz ve

⁷⁶ Chang, Ha-Joon, 117.

taleplerinin (yani özgür eylemlerinin) doğrudan sonucu olarak oluşan piyasa hareketleri ile belirleniyor olması, kişisel özgürlüklerin göstergesidir.

Bu teze göre, sosyalizm piyasa fiyatlarını göz ardı ederek, topluma özgün katkıda bulunma yani fiyat ödeme istekleri aracılığıyla bireylerin, bir nesne veya hizmetin ederine ilişkin görüşlerini ifade etme şansını ortadan kaldırmaktaydı. Hayek'in de iddia edeceği üzere, merkezi planlama bireyleri temel bir özgürlüğünden mahrum etmekteydi.⁷⁷

Piyananın içsel düzeni neoliberal iktisat açısından merkezi önemdedir. Burada farklı tarz ve derecelerde dışsal müdahaleyi savunan görüşler açısından dahi piyananın içsel olarak dengeye geleceğı ilkesi reddedilmemiştir. Örneğın Keynes açısından piyasaya müdahale ancak kısa vadede ekonominin iyileştirilebilmesi için gereklidir. Uzun vadede ise piyasalar tam istihdamın sağlanacağı noktaya ulaşacaktır. Ancak burada Keynes'in işaret ettiğı husus, uzun vade ile ilgili teorik argümanlara yoğunlaşmanın, kısa vadede ekonomi politikasına ilişkin verilen kararları yanlış etkilediğidir. Keynes bunu sonradan çokça meşhur olan ve uzun vadede herkesin ölmüş olacağı şeklindeki sözü ile vurgulamıştır. Bu bakımdan Keynes, ekonomi politikasına dair kararların kısa vade dikkate alınarak verilmesi gerektiğini belirten ve kısa vadede de piyasaların salt içsel dinamiklerine bağı olarak dengeye gelemeyeceğini ve böylelikle tam istihdamı garanti edemeyeceğini belirten bir neoklasik iktisatçıdır.

Zaman içinde para ile fiyatlar arasındaki ilişkiyi teşhis eden Keynes'in vardığı sonuç şöyleydi: "Uzun vadede", bir sistem içindeki para miktarı ile sabit fiyatlar arasında daimi bir ilişki olmak zorundadır. Ancak ona göre, "bu uzun vade, bugün yaşananlar açısından yanıltıcı bir rehberdir. Çünkü para miktarıyla bağıntılı olarak zaman içinde fiyatları değıştiren şey, paranın harcanma hızıydı ("paranın dolaşım hızı") ve bu, fiyatları para miktarına kıyasla orantısız bir seviyeye taşıyabilirdi. Denge durumu "uzun vade"ye

⁷⁷ Wapshott, Nicholas, *Keynes Hayek Modern Ekonomiye Tanımlayan Çatışma*, 37-38.

bağlı olduğundan, ileride en meşhur yorumlarından biri haline gelecek şu ifadeyi sarf etmişti: “Uzun vadede hepimiz ölmüş olacağız.”⁷⁸

Neoklasik iktisadın farklı yorumlarının ortaya çıkmasının ana sebebi olan krizlerin ve talep yetersizliğinin kuramsal nedenleri üzerine kısa bir açıklama yapmak faydalı olabilir. Bu nokta esas olarak kapitalizmin tüketimle olan organik bağı ile ilgilidir. Kapitalist üretim sürecinde işçilerin ürettiği artık değer parasal kara dönüşmesi ancak üretilen mal ve hizmetlerin piyasada alınıp satılmasıyla mümkün olmaktadır. İşçilerin ücretleri ölçüsünde oluşturmuş oldukları talep ve kapitalistlerin sermaye amaçlı oluşturdukları talebin, toplam mal ve hizmetlerin satışı için gerekli harcamayı oluşturmaması nedeniyle, üçüncü bir talep kaynağı olarak kapitalistlerin tüketim harcamaları ortaya çıkar. Krizler ise bu sonuncu talep kaleminin yetersizliği ile ilgilidir.

Kapitalistler arasında tüketicilik de, kapitalizmin başarılı işlemesi açısından önemli olmuştur. Üretim sürecinde, işçiler artı değer ürettikten sonra, kapitalist bu artı değeri işçinin ürettiği mal biçiminde sahiplenir. Bu artı değer parasal kara dönüştürülmesi için malların pazarda satılması gerekir. İşçilerin genellikle bütün ücretlerini mallara harcamaları beklenebilir, oysa ücretleri ancak malların bir kısmını satın alabilir (yoksa toplumsal artık olmaz). Kapitalistler sermaye birikimine eklemek için malların çoğunu yatırım olarak alacaktır. Ancak bu iki talep kaynağı bütün bir sınıf olarak kapitalistlerin mallarının tümünü satmaya yetecek harcamayı üretmek için asla yeterli olmamıştır. Bu nedenle, üçüncü bir talep kaynağı olarak kapitalistlerin sürekli artan tüketim harcamaları da, kapitalistlerin bütün mallarını satabilmeleri için yeterli para talebini sağlamak için gerekli olmuştur. Görünürde böyle bir talep olmadığı zaman, kapitalizm malların satılamadığı, işçilerin işten çıkarıldığı, ve ardından genel ekonomik krizlerin geldiği bunalımlar yaşar. Kapitalizm tarihi boyunca, bu tür yinelenen bunalımlara katlanmıştır.⁷⁹

⁷⁸ Wapshott, Nicholas, 33. (Alıntı içerisinde tırnak ile gösterilmiş kısımlar yazarın Keynes’in orijinal metinlerinden yapmış olduğu alıntılardır).

⁷⁹ Hunt, Emery Kay ve Lautzenheiser, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*, 32.

Piyananın içsel uyumuna müdahale edilmemesi ilkesinin belirli sınırları olduğunu belirtmek gerekmektedir. Burada genel olarak talebi etkileyecek veya başka türden bir devlet müdahalesi yanlış görülse de piyananın aktörleri olarak bireylerin davranışlarını düzenlemek ve sınırlandırmak üzere birtakım kurallar bulunmaktadır. Bu ise genel itibariyle hukuktur; hukuk serbest işleyen bir piyasa sisteminin garantörüdür. Neoliberal bir sistemde piyasa ile hukuk arasındaki ilişki merkez önemdedir. Önceki kısımlarda incelenen Foucault'nun neoliberal sistem ile ilgili argümanlarının da merkezinde bu ilişki yer almaktadır. Neoklasik iktisatçı Hayek'in "Law, Legislation and Liberty" isimli çalışması da bu temel ilişkiyi sorgulamaktadır. Buna göre bireyler ya da piyasa aktörlerinin kendi çıkarlarının peşinde koşabilmesinin koşulu belirli bir normatif kurallar bütününe göre hareket ediyor olmalarıdır.

Mübadeleye dayalı modern bir toplumda, insan davranışındaki başlıca düzenlemelerden biri, çoğu insanın kendini gelir elde etmek üzere çalışırken bulduğu durumların benzerliğinden kaynaklanacaktır; bu demektir ki [insanlar] normal şartlarda çabalarının daha yüksek karşılığını daha düşük olana tercih edeceklerdir, ve çoğu kez sonuçta elde edilecek kazanç olasılığı artıyorsa çabalarını belirli bir yönde artıracaklardır. Bu, böyle bir topluma belirli tipte bir düzeni uygulamak üzere ve hiç değilse yeterli sıklıkta uygulanacak bir kuraldır. Fakat bu kuralı uygulayan çoğu insan hala sonuçta elde edilen düzenin karakterini fazlasıyla belirsiz bırakacağından, ve kuralın kendisi faydalı bir karakter oluşumunu sağlama noktasında yetersiz kalacaktır. Sonuçta elde edilen düzenin faydalı olabilmesi için insanların bazı geleneksel kuralları da gözetlemesi gerekir, yani, sadece onların arzularından ya da sebep sonuç ilişkilerine dair iç görüşlerine dayanamayan, ancak normatif olan ve onlara ne yapmaları ve ne yapmamaları gerektiğini söyleyen kurallardır.⁸⁰

Yukarıda da belirtildiği üzere neoklasik iktisadî serbest piyasa mantığı ile birebir ilişkili olarak düşünmek hatalıdır. Burada örneğin Mises ya da Hayek gibi

⁸⁰ Hayek, Friedrich A., *Law, Legislation and Liberty, A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (London: Routledge, 1998), 45.

Avusturya okulu mensupları, içsel olarak düzene varmak üzere ‘ayarlı’ bir piyasa mantığını savunuyor ve dolayısıyla ne talep yönünden ne de arz yönünden bir müdahaleyi doğru bulmuyorken Keynes ekonomik çevrimlerin bir sonucu olarak talebin daraldığı kriz dönemlerinde talebi artırıcı müdahalelerde bulunulması gerektiğini savunmuştur. Neoklasik iktisadın bu iki farklı yaklaşımına biraz daha yakından bakılabilir. Bununla birlikte ilerleyen kısımlarda, Keynesci iktisatçı Joan Robinson’un “sıfatları değişmiş Marx’ olarak nitelendirdiği Schumpeter’in neoklasik iktisat içindeki ayırt edici rolü incelenecektir.

Hayek ve onunla birlikte Avusturya Okulu açısından, üretim ya da istihdam gibi temel ekonomik göstergelerin belirli periyotlarla dalgalanması demek olan iş çevrimlerinin esas nedeni, kişisel tasarrufların toplamının yatırımlara eşit olduğu doğal faiz oranı ile piyasa faiz oranı arasındaki farktır. Merkez bankalarının doğal faiz oranının ne olduğunu bilmeleri – teorik açıdan – mümkün olmadığından, faize dönük her müdahale dalgalanmalara yol açmaktadır.

Hayek’e göre esas mesele, merkez bankasının faizleri azaltarak tasarruflar ile yatırım arasındaki ilişkiye müdahale etmiş olmasıydı. O ve Avusturya Okulu, zamanla para piyasası da dahil tüm piyasaların, üreticilerden gelen mal arzı ile talebin buluştuğu bir denge durumuna ulaşacağına inanıyordu. Hayek, fiyat mekanizmasının dengeye yönelik eğilimleri yansıttığını ve fiyatları yapay bir şekilde değiştirmeye dönük her girişimin korkunç sonuçlara yol açacağını savunuyordu. Görünüşe göre, fiyatlarla oynamak, dengeye yönelik kaymanın belirtilerini kaldırmaktan farksızdı. Faizleri veya borç alınan paranın fiyatını yapay yollarla azaltmak sadece fiyat enflasyonuna yol açarken, yükselen faiz oranları, iş faaliyetlerinin azalmasını (kriz) teşvik etmekten başka bir şeye yaramamıştır.⁸¹

İş çevrimlerinin ve krizlerin nedeni böylelikle doğal ve spontan olana müdahale sonucu düzenin bozulması olarak ortaya çıkar. Bu ise temelde dünyanın karmaşık yapısı ile ilgilidir. Dünyanın karmaşıklığı ve belirsizliği, bilgiye

⁸¹ Wapshott, Nicholas, *Keynes Hayek Modern Ekonomiyi Tanımlayan Çatışma*, 47-48.

erişimde kısıtların oluşmasına ve asimetri meydana gelmesine neden olur. Bu belirsizlikle baş edebilmenin veya diğer bir ifadeyle belirsizlik ortamında doğru (ekonomik) kararlar verebilmenin tek yolu, piyasanın spontanlığına teslim olmaktır. “Ancak rekabetçi piyasanın **spontane yapısı** sayesinde, dünyanın tahmin edilemez ve karmaşık değişimlerine yanıt veren çeşitli ekonomik aktörlerin farklı ve sürekli değişen planları birbirleriyle bağdaştırılabilir.”⁸²

Bu noktada Hayek ve Avusturya Okulu’nun serbest piyasa savunmasındaki ayırt edici bir unsura dikkat çekmek gerekiyor. Buna göre Avusturya Okulu, örneğin Walras’ın savunduğu şekilde bir piyasa aktörü olarak insanın kendi çıkarları ile ilgili tamamen akılcı kararlar verebileceği şeklinde ‘naif’ bir inancıya sahip değildir. Burada söz konusu olan bazı neoklasik varsayımların daha gerçekçi yönde revize edilmesidir.

Dolayısıyla Avusturya Okulu yanlıları, neoklasik teorilerde olduğu gibi mükemmel derecede akıllı olduğumuz ve her şeyi bildiğimiz (veya en azından bilmemiz gereken her şeyi bilebildiğimiz) için değil, tam da çok akılcı olmadığımız ve dünyada doğası gereği “bilinemeyecek” çok fazla şey olduğu için, serbet piyasanın en iyi ekonomik sistem olduğunu savunurlar. Bu serbest piyasa savunması, insanın akılcılığına dair saçma derecelerdeki varsayım ve dünyanın “binebilirliğine” duyduğu gerçek dışı inanca dayalı neoklasik görüşten çok daha gerçekçidir.⁸³

Keynes’in fikirleri Hayek ve Avusturya Okulu’ndan temelde bu belirsizlik teması ve paranın belirsizlik durumundaki rolü noktasında ayrışır. Klasik ve neoklasik iktisat ile birlikte Avusturya Okulu’na göre para salt bir değişim aracı veya temel bir hesap birimidir. Ancak Keynes paranın bu nötr rolünü kabul etmez. Belirsizlik dolayısıyla finansal piyasalar, yatırımlar için para sağlamanın ötesinde, insanların belirsizlik ortamında geliştirdikleri farklı beklentiler üzerinden spekülasyon temelli kazanç elde edilmesini sağlarlar. Böyle bir piyasa ortamının

⁸² Chang, Ha-Joon, *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*, 131.

⁸³ Chang, Ha-Joon, 132.

ise içsel olarak dengeye ulaşan piyasa kavramsallaştırması ile uyumlu olmadığı açıktır.

[...] finansal piyasa yalnızca yatırım yapmak için para sağlama aracı değil, aynı yatırım projelerinin getirileriyle ilgili insanların görüş farklılıklarından yararlanarak para kazanma; başka deyişle bir **spekülasyon** yeridir. Bu piyasada bir varlık alım satımı sadece kazandıracağı nihai getiriyle değil, gelecek hakkındaki beklentilerle ve daha önemlisi, başkalarının ne bekledikleri hakkındaki beklentiler, yani Keynes'in deyişiyle, "ortalama fikir hakkındaki ortalama fikir" ile de güdülenir. Bu, Keynes'e göre, finansal piyasalarda sıklıkla gözlenen sürü davranışını doğası gereği finansal spekülasyon, canlılık ve sonunda da durgunluk krizlerine yatkınlaştırarak, onun temelini oluşturur.⁸⁴

Belirsizliğin iktisat tarihi içerisindeki farklı kavramsallaştırmalarını inceleyen Dinç Alada açısından Keynes'in belirsizlik tanımı ve bu tanım üzerinden devletin piyasaya müdahalesini meşrulaştırması, devlet ile piyasa aktörleri olarak bireyler arasındaki yanlış bir kuramsal ayrıma dayanmaktadır. Klasik iktisadi düşüncenin rasyonel birey anlayışına paralel olarak, burada da rasyonel bir devlet anlayışı söz konusudur. Buna göre devlet - bireylerin aksine - belirsizlik ortamından etkilenmeyecek ve iktisadi kararlarını belirsizlikten etkilenmeyecek şekilde verebilecek bir pozisyonda yer almaktadır. Bunun nedeni ise Keynes'in belirsizliği "güvensizlik" olarak kavramsallaştırmasıdır. Böylelikle belirsizlik güvensizlik olarak kavramsallaştırıldığı durumda kişilerin duygu durumlarına indirgenmiş olur ve herhangi bir "insani" niteliğe sahip olmayan devlet (aklı) için belirsizlik, iktisadi karar alma noktasında bir engel olarak görülmez.

Keynes, bu belirsizlik kavramını, "güvensizlik" olarak değerlendirerek devletin iktisadi hayata dahil olması gerektiği fikrini açıklamak ve buna bir destek sağlamak üzere kullanmıştır. Devletin, sermayenin marjinal getirisini önceden görebilir niteliklere sahip olduğunu ifade etmesiyle devleti adeta bu güvensizlik ortamı içinde yer almayan, daha akılcı hareket eden, bilgiye sahip bir otorite olarak tanımlamakta, devletin otonom yatırımlarını harekete

⁸⁴ Chang, Ha-Joon, 139.

geçireceği bir alan düşünsel düzeyde hazırlanmaktadır. Bu yaklaşım içinde devlet bilgiye sahip; ama piyasadaki aktörler, yatırımcılar ise keyfi davranışlar ve korkular içindeler, bilgisizler.⁸⁵

Devletin ve aktörlerin bu şekilde farklı kuramsal düzeylere yerleştirilmeleri, devletin tam rasyonel bir karar alıcı olarak belirsizlik ortamının dışına çıkartılmasıyla birlikte, devlet ile piyasa arasına ve böylelikle devlet ile piyasa aktörleri arasına (aşılmaz) bir sınır getirmektedir. Bu sınır devletin piyasa davranışlarını kontrol etmek üzere müdahale etmesini olumlu ve gerekli gören normatif bir sonuca neden olur.

Devlet bilgili, aktörler bilgisizlik içinde; böyle bir tasarım içine otonom yatırımların dahil olması ve böylelikle bunalımın aşılması yönünde bir kuram oluşturuluyor. Biz buna “makro” diyoruz, fakat burada bir sorun var: belirsizlik belli bir amaç ve niyet içinde ve özel bir tanımla iktisadın kuramı içine yerleştirilmiş ve bundan normatif bir sonuç elde edilmiştir.⁸⁶

Keynes prensip olarak kısa vadenin – yani insan yaşamını dikkate alan sürenin – uzun vadeden farklı dinamikleri olduğunu ve ekonomik kararların bu farklılık temelinde verilmesi gerektiğini belirtmektedir. İşsizliğin azaltılması ve nihayetinde tam istihdam hedefi için kısa vadede talep artışının etkili olabilmesi de söz konusu farklılık dolayısıyladır. İnsanlar için – kısa vadede – etkili olan reel değil nominal / parasal ücretlerdir. Emek arz ve talebi dikkate alındığında kişiler reel ücretlere göre değil parasal ücretlerdeki artış / azalışa göre hareket etmektedirler. Diğer bir ifadeyle nominal ücretlerin arttığı ancak eşlik eden – daha fazla oranda – yüksek enflasyon dolayısıyla reel ücretlerin azaldığı durumda, kişilerin emek arzlarını geri çekmesi beklenmemektedir. Dolayısıyla uzun vadede emek arzı için reel ücretlerin norm olduğu kabul edilse de kısa

⁸⁵ Alada, Dinç A., *İktisadın Kayıp Felsefesi Arayışlar Denemeler* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012), 201.

⁸⁶ Alada, Dinç A., 201.

vadede dikkate alınması gereken parasal ücretlerdir. Bu da Keynes'in, paranın salt değişim aracı görevi gören nötr bir unsur olmadığı yönündeki tespitiyle paraleldir.

Parasal ücretlerin değişmediği bir durumda, fiyatların yükselmesi sonucunda reel ücretlerin düşmesi, kural olarak, carî ücret düzeyinde sunulan emek arzının, fiyat artışı olmadan önceki fiilî istihdam miktarının altına düşmesine neden olmaz. Bunun böyle olacağının zannedilmesi, şu andaki işsizler carî ücret düzeyinde çalışmaya razı olsalar da, yaşam maliyetlerinde çok az bir artış olması durumunda bile sundukları emeği geri çekeceklerinin zannedilmesi anlamına gelir.⁸⁷

Neoklasik iktisadın en etkili isimlerinden bir diğeri Joseph A. Schumpeter'dir. Schumpeter'e göre kapitalizm kendi iç dinamikleri dolayısıyla – tam da Marx'ın iddia etmiş olduğu şekilde – ortadan kalkacak ve bir tür sosyalizme evrilecektir. Ancak Schumpeter'in öngörüsü yine de Marx'tan ayrılmaktadır. “Kapitalizm, Marx'ın öngördüğü gibi vahşi bir ölümle son bulmak yerine, yavaş yavaş solup giderek sosyalizme dönüşecekti.”⁸⁸ Schumpeter'in ekonomi ile ilgili görüşleri bir yandan toplumsal fenomenlere olan ilgisi diğer yandan matematiksel yöntemlerin ekonomiye uygulanması noktasındaki metot tartışmaları olmak üzere iki farklı açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak Kurz, Schumpeter'in ekonomi anlayışının, onu bir kültürel fenomen olarak kavraması sebebiyle klasik iktisatçılar ile paralellik gösterdiğini belirtir. “Smith ve Marx'ta olduğu gibi Schumpeter de, kapitalizmi, yaşamın – iktisadi, toplumsal, siyasi, adli, dini ve sanatsal – tüm alanlarını kuşatan bir 'kültürel fenomen' ve Marx'tan ödünç aldığı bir terim olan yaşamın 'hareket yasası' olarak kavradı”.⁸⁹ Schumpeter'in yazılarında önemli miktarda etik tartışmanın da bulunduğu ifade edilebilir.

⁸⁷ Keynes, John Maynard, *Genel Teori İstihdam Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, çev. Akalın, Uğur Selçuk (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 22.

⁸⁸ Chang, Ha-Joon, *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*, 135.

⁸⁹ Kurz, Heinz D., *İktisadi Düşünce Tarihi*, çev. Bilir, Hüsnü ve Değirmenci, Ekin (Ankara: Heretik Yayınları, 2018), 149.

History of Economic Analysis için yazmış olduğu önsözde Mark Perlman, Schumpeter'in adeta teolojik bir paradigma çerçevesinde yazdığını ve düşüncelerinin, zaman ve mekan aşkın bir mutlak değerler sistemini ekonominin evrimi içerisine dahil etmek ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Schumpeter'in Ortaçağ yazarlarına ve Doğal Hukuk'a olan ilgisi de böyle mutlak bir ahlaki referans arayışı dolayısıyladır.

Benim önerim odur ki Schumpeter'in gerçekten aradığı teolojik paradigma benzeri bir şeydir – belli başlı, değişmeyen, etik ve toplumsal değerler ile gelişimsel bir ekonominin dinamik çalışmalarını entegre etmek. Belli başlı insani ve toplumsal değerler darken, zaman ve mekâna dışsal olan mutlak, gerçek bir sistemi kastediyorum. Bu sebeple ki Schumpeter'in ilgisi Ortaçağ yazarları ve Doğal Hukuk'a yoğunlaşmıştı [...]⁹⁰

Perlman'a göre Schumpeter, ekonominin “bilimsel” işleyişi içerisine mutlak bir etik referans eklemek istemişse de kitabın bunu tamamen gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değildir. “O halde, Schumpeter'in kalıcı ve dışsal olanı sosyolojik-geçici ve içsel olana bağlayan [ve bunu] destekleyen bir görüş istediği ve bunu bulmakta başarısız olduğu sonucuna varıyorum.”⁹¹

Bununla birlikte kitabın bir diğer amacı – ve Schumpeter'in iktisat tarihi içerisindeki konumunu özellikle belirginleştiren husus – farklı bilimsel alanlardaki yeni metotların ekonomi bilimine uygulanmasının kuramsal temellerini geliştirmektir. Burada özellikle matematiksel metodun ekonomi içerisine dahil edilmesi söz konusudur. Ancak Perlman'ın görüşü, belirli bir alandaki bilimsel ilerlemenin farklı alanlara ve münhasıran ekonomiye transferinin fikir olarak dahiyane olsa bile uygulanamaz olduğu yönündedir. Bu bakımdan kitabın, bu amacı gütmekle birlikte bunu başaramadığını

⁹⁰ Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis* (London: Taylor & Francis e-Library, 2006), xxv.

⁹¹ Schumpeter, Joseph A., xxvi.

belirtmektedir. Çünkü Perlman'a göre bir alandan salt metot transfer etmek teorik açıdan mümkün değildir.

Bence Schumpeter'in bilim ve daha büyük hakikat arasında kurduğu bağlantıda bir deha vardı ama bir kusurun da farkındaydı. Bir alandaki bilimsel ilerlemenin sadece diğer alanlardaki çalışmalara tercüme edilebileceğinin değil, ancak bu süreçte sadece bilimsel yöntemden daha fazlasının transfer edildiğinin de farkındaydı. Orijinal alanın kendi Gestalt'ı vardı ve aktarım genellikle bu orijinal Gestalt'ın yeni alana esasen yabancı olabilecek parçalarını da beraberinde getiriyordu.⁹²

Schumpeter'e göre aynı ekonomik verilere bakılarak farklı sonuçlar elde edilmesi ancak farklı metot seçimleri ile ilgili olabilir. Bu ise bir yaklaşım zenginliği ifade etmekten ziyade standart eksikliğinin göstergesidir. Ekonomi bilimi ile ilgilenenler için gerekli olan ve onların aynı verilerle doğru sonuçlara ulaşmalarını sağlayacak olan, güçlü bir zihinsel araçtır (a powerful tool of thought). Bu ise temel olarak matematiktir. Ancak Schumpeter'e göre matematiği metot olarak kullanmak salt matematik olmayı sembol diline çevirmek demek değildir. Örneğin Marshall gibi bazı ekonomistlerin kullanmış olduğu matematik çalışma içerisinde belirgin değildir; o çalışmanın içsel mantığı içerisine gömülmüştür.

[...] bir kişinin matematiği mutlaka bir argümanın yüzeyinde görünmek zorunda değildir: matematiksel teori, matematiksel olmayan teorisinin sembollerin diline çevrilmesinden daha fazlasıdır, ancak sonuçları genel olarak matematiksel olmayan dile çevrilebilir. Ekonomistlerin matematikçi olmayan çoğunluğunun, matematik eğitimi almış azınlığa karşı borçlarının tam olarak farkına varamamasının nedeni budur: örneğin tipik bir teorisyen, matematiğini argümanın yüzeyinden uzaklaştırmaya özen gösteren Marshall'ı tam olarak anlamadığını hiçbir zaman fark etmemiştir.⁹³

⁹² Schumpeter, Joseph A., xxvi.

⁹³ Schumpeter, Joseph A., xxvi.

Schumpeter daha önce ifade edildiği üzere kapitalizmin zaman içerisinde gerileme evresine gireceğini ve sonunda bir tür sosyalizmle sonuçlanacağını ileri sürmüştür. Bu anlamda o Marx'ın fikirleri ile münhasıran ilgilenmiş ve en önemli çalışmalarından biri olan Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi'nin giriş bölümündeki uzunca bir kısmı Marx'ın kuramının açıklamasına ayırmıştır. Schumpeter burada önce Marksist iktisadı ve daha sonra kapitalist sistemi etraflıca inceledikten sonra kapitalizmin çöküşünün kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.

Açıkça gözükmesi gereken ve gelecek bölümlerde daha da aşikâr olacak şeyleri, yani bu faktörlerin yalnız kapitalisti yok etmekle kalmayıp, bir sosyalist uygarlığın ortaya çıkmasına yol açacağını da göstermeye çalışacak değiliz. Her şey bu yönü işaret etmektedir. Kapitalist gelişme yalnız kendi ana kuruluş çerçevesini tahrip etmekle kalmayıp, bir başkasının ortaya çıkması için gereken şartları hazırlamaktadır.⁹⁴

Schumpeter kapitalizmin kendi içsel dinamikleri dolayısıyla gerileyeceği tezini birkaç önemli nokta üzerinde temellendirir. Buna göre kapitalist ekonomiler söz konusu olduğunda teknolojik yeniliklerin ve girişimcilerin rolü yeteri kadar dikkate alınmamaktadır. Teknolojik gelişmelere bağlı olan rekabet ve bu rekabetten doğan "girişimci kârları, kapitalist büyümeyi açıklayan en önemli etkidir. Diğer bir ifadeyle kapitalizmin hızlı büyümesi temelde yenilikçi gelişmelere ve bunların taklit hızına bağlı olarak değişen girişimci karları ile ilgilidir. Asıl bakılması gereken fiyat rekabeti değil yenilik ve inovasyon rekabetidir. Kapitalizmin çöküşü de söz konusu yenilikçi girişimciliğin giderek bürokratikleşmesi ve hantallaşması sonucunda ortaya çıkacaktır.

Teknolojik yeniliklerin yönlendirdiği bu rekabet, Schumpeter'in görüşüne göre, neoklasik fiyat rekabetinden (kullandıkları *belli* teknolojilerin etkinliklerini artırarak birbirlerinden ucuza satmaya çalışan üreticiler) çok

⁹⁴ Schumpeter, Joseph A., *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Akoğlu, Tunay (İstanbul: Varlık Yayınları, 1968), 248.

daha güçlü ve önemlidir. Yenilik yoluyla rekabetin, “nasıl bombardıman ile kapıyı zorlamak birbiriyle kıyaslanamazsa, [fiyat rekabetinden de] o kadar etkili olduğunu,” öne sürdü [...] Schumpeter kapitalizmin dinamizmine çok inansa da, geleceği hakkında iyimser değildi [...] Kapitalizm, şirketlerin yönetiminin bürokratikleşmesiyle birlikte, sonuç olarak girişimci adı verilen karizmatik kahramanların vizyonuna ve itici gücüne dayanan dinamizmini yitirecekti.⁹⁵

Schumpeter’in teknolojik yeniliklere ve girişimci karlarına olan bu vurgusu aynı zamanda onun geleneksel iktisadın eyleyen tipolojisi ile girişimci tip arasında olduğunu belirttiği farklılıklar ile de ilgilidir. Schumpeter konvansiyonel iktisadın, mevcut koşullara adapte olan ve verili kısıtlar içerisinde şartlarını optimize etmekle ilgilenen insan kavramsallaştırmasını reddeder. İktisadi eyleyenin bu şekilde kavramsallaştırılması, fiyat rekabetinin ve buna bağlı olarak ortaya çıkacağı düşünülen bir denge durumunun norm olarak alınmasına neden olmuştur. Ancak söz konusu iktisadi eyleyenlerin dışında tamamen yaratıcı faaliyette – ve risk içeren eylemlerde – bulunan başka bir eyleyen tipi de vardır ki bunlar dinamik ve enerjik olan girişimcilerdir.

Schumpeter, Walrasyan teorisinin başarılarına çok değer vermesine rağmen, bu teorisinin yalnızca, hüküm sürmekte olan şartlara uyum sağlayan, “statik”, “hedonik”, ve “rasyonel” tipleri tanımasına karşı çıktı. Bu perspektife göre eyleyenler yapabildikleri en iyi biçimde, hüküm sürmekte olan koşullara adapte olmakla ilgilenirler: Veri kısıtlar altında optimizasyon yaparlar. Schumpeter için onlar “sıkıcı denge insanları”dır. Konvansiyonel iktisat tarafından tümüyle göz ardı edilen, tamamıyla farklı bir eyleyen tipi “dinamik” ve “enerjik” eyleyen – girişimci – ve onun “yaratıcı tepkisi”dir.⁹⁶

Yirminci yüzyıl iktisadı içerisinde değinilmesi gereken bir diğer isim Milton Friedman’dır. Friedman’ın düşüncelerinin bu çalışma içerisindeki ayırt edici yeri, onun işsizlik ile ilgili yapmış olduğu tespitler dolayısıyladır. Friedman,

⁹⁵ Chang, Ha-Joon, *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*, 134-35.

⁹⁶ Kurz, Heinz D., *İktisadi Düşünce Tarihi*, 151.

Keynesyen iktisada itiraz olarak uzun vadede belirli bir oranda işsizliğin hep olacağını ve bunun her türlü korumacı iktisat politikasından bağımsız olarak gerçekleşeceğini belirtmiştir. Friedman'ın 'doğal işsizlik oranı' olarak nitelendirdiği bu oran, ekonominin herhangi bir makro bileşeni ile ilgili olmayıp tamamen bireylerin çalışıp çalışmama tercihleri dolayısıyladır. Diğer bir ifadeyle işsizlik bir dengesizlik veya kötü iktisadi politika meselesi değil, bir tercih meselesidir. İşsizliğin Keynes'de olduğu gibi tam istihdam hedefi ile birlikte ortadan kaldırılması gereken ekonomik bir mesele olmaktan çıkarılıp – belirli bir miktarı / oranı üzerinden – hayatın olağan akışına dahil edilmesinin siyasi ve sosyal sonuçları olacağı açıktır.

[...] Friedman, Philips eğrisi II tarafından öngörülen enflasyon ve işsizlik arasındaki ödünleşmenin sadece kısa dönemde olacağı konusunda ısrar etmiştir. Uzun dönemde ise, tamamen iktisat politikası önlemlerinden bağımsız ve her enflasyon oranı ile uyumlu bir “doğal işsizlik oranı” olduğunu vurgulamıştır. “Doğal” işsizlik gönüllüdür – herhangi bir dengesizlik yerine çalışanların tercihlerini ifade eder. Bu yüzden işsizlik sadece, işçiler artan fiyatların reel ücretler ve reel nakit balansı üzerindeki etkilerini öngöremedikleri zaman doğal oranın altına çekilebilir. Eğer işçiler bu etkileri önceden tahmin edip buna göre davranırsa artan fiyatların tazmin edilmesi için daha yüksek ücret ister ve istihdam etkilenmezdi.⁹⁷

Friedman'a göre uzun vadede işsizlik ile enflasyon arasında mutlak bir ödünleşme (trade-off) söz konusu değildir. İşsizlik uzun vadede doğal bir işsizlik oranında sabitlenir ve enflasyonun çeşitli düzeyleri onunla uyumlu hale gelir. “Bunu anlamayan ve işsizliği azaltmaya çalışan bir iktisat politikası sadece hızlanan bir enflasyon yaratır.”⁹⁸

Friedman'ın parasalcı (monetarist) uygulamalarla Keynes'in düşüncelerini revize ettiği söylenmektedir. Genel itibariyle Hayek ve Keynes arasında ilkinin mikro

⁹⁷ Kurz, Heinz D., 188.

⁹⁸ Kurz, Heinz D., 188.

ikincisini makro bir ekonomi perspektife yerleştiren ayrırmda Friedman'ın makro bir iktisat yaklaşımı ile birlikte Keynesyen iktisata yakın olduğu belirtilebilir. Friedman'ın esas vurgusu parasal araçların kullanımı üzerinedir ve para arzının kontrollü ve kademeli şekilde artışının ekonomiyi iyileştirecek en önemli araç olduğunu belirtmiştir. Söz konusu para arzı kontrolünü gerçekleştirecek olan devlet tarafından işletilen bir merkez bankasıdır.

Friedman monetarist reçeteleriyle Keynes'i rafine etmiştir ancak onun yerini alamamıştır [...] Keynes kitlesel işsizliğe çözüm getirmeye çalışmıştı. zm toplam talebi artırmaktı. Buna yönelik bir dizi rota önermişti: Parasal araçlar, faiz oranlarının düşürülüp ekonomiye yeni para aktarımı, vergi muafiyetleri ve bayındırlık işleri. Friedman, her şey yolundayken ekonomiye daha iyi hizmet edecek olan şeyin, para arzında aşamalı, yumuşak ve öngörülebilir bir artış olduğu konusunda iktisatları ikna etmişti [...] 1970'lerin ortasında itibaren birçok iktisat ve politikacının kılavuz olarak gördüğü kişi Keynes değil Friedman olmuştu [...] Friedman Keynes'in ekonomiyi makroekonomiyle idare etme fikrini benimsemişti [...] Devletin alabildiğine küçültülmesini istese de, Friedman istikrarlı bir büyüme sağlamak için ekonominin yönetilmesi gerektiğine inanıyordu. Friedman'ın bu noktada seçtiği araç olan para politikası, devletçe işletilen bir merkez bankasını gerekli kılıyordu.⁹⁹

Neoklasik iktisat uzun vadede piyasaların dengeye ulaşacağını ve bu anlamda herhangi bir parasal müdahalenin yanlış olduğunu, bunun piyasaların içsel dengesini bozacağını belirtmektedir. Çünkü para salt bir değişim aracı olarak nötrdür; kısa vadede parasal politikalar (monetary policies) değil mali politikalar (fiscal policies) geçerlidir. Bu argümana gelen itirazlar rneğin Keynes'de olduğu üzere, uzun vadede bu denge mekanizmasının geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte kısa vadede parasal politikaların işe yarayacağını ne sürmektedir. Bu anlamda neoklasik iktisat içindeki itirazların genel itibariyle kısa vade için söz konusu olduğu belirtilebilir. Bunlardan önemli bir tanesi Philips Eğrisi olarak bilinen ve kısa vadede işsizlik ile enflasyon arasında ters yönlü bir ilişki olduğunu

⁹⁹ Wapshott, Nicholas, *Keynes Hayek Modern Ekonomiye Tanımlayan atışma*, 243-45.

belirten kuramdır. William Philips'in göstermiş olduğu ilk versiyonda¹⁰⁰ enflasyon oranı ile reel ücretler arasında ters yönlü bir ilişkiden bahsedilmektedir. Ancak daha sonra Friedman¹⁰¹ ve Phelps'in¹⁰² geliştirdikleri versiyonda söz konusu ilişki enflasyon ile işsizlik arasında kurulmuştur. Buna göre kısa vadede hükümetler para politikaları üzerinden (faiz artırımı veya para arzı) enflasyon oranını artırıp işsizlik oranının düşmesini sağlayabilir. Philips eğrisi kısa vadede işsizliğin sifıra yakınsayacağını ancak sıfırlanmayacağını göstermektedir.

1970'lerden itibaren iktisadi sistemin işleyişinde temel birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Douglas Dowd bu değişimi tekelci kapitalizmin iki versiyonu olarak yorumlamaktadır; buna göre uluslararası şirketlerin artan etkinliği, toplumsal refah yerine söz konusu uluslararası şirketlerin ve finans sektörünün faydasını gözeten yeni tip bir devlet, finans dünyasına daha tabi ve Soğuk Savaş benzeri durumlara daha az bağımlı bir dünya ekonomisi, borç birikimine dayalı bir tüketimcilik anlayışı ve medyanın artan iktidarı ile karakterize yeni bir tekelci kapitalizm ortaya çıkmıştır. Bu değişimi mümkün kılan en önemli etken ise devletlerin yeni tekelci kapitalizmin aktörleri olan uluslararası şirketlere verdikleri izin ve teşviklerdir. Dolayısıyla iktidarın yapısal dönüşümünün, ekonomik sistemdeki değişimleri öncellediği belirtilebilir.

Günümüzde kapitalizm, iki sürecin etkileşiminin hükmü altında: Biri, iktisadi gücün özellikle uluslararası devletler merkezli yoğunlaşmasındaki çarpıcı artış, diğeri de küreselleşme, ki o ölçüde çarpıcıdır ve 1970'lerdekinin çok ötesine geçmiştir. Bu iki sürecin, devlerin dinamizmini ve hızını

¹⁰⁰ Philips, A. W., "The Relation between Unemployment and the Rate of Change of Money Wage Rates in the United Kingdom 1861-1957", *Economica* 25 (1958): 283.

¹⁰¹ Friedman, Milton, "The Role of Monetary Policy", *American Economic Review* 58, sy 1 (1968): 17.

¹⁰² Phelps, Edmund S., "Money-Wage Dynamics and Labor Market Equilibrium", *Journal of Political Economy* 76, sy 4 (1968): 678-711.

etkilemesinin şartı, kuşkusuz, tüm dünyada hükümetlerin verdikleri izinler ve teşviklerdi.¹⁰³

Dowd günümüzde ekonominin esas olarak finansal piyasalardaki işlemler temelinde belirlendiğini ifade etmektedir. Finans piyasaları spekülasyon mantığı esasıyla hareket etmektedir ve en büyük spekülâtörler de yeni tekелci kapitalizmin finans piyasaları ile birlikte iki ana unsurundan biri olan uluslarüstü şirketlerdir. Bu şirketler üretim, satış, borç alma / verme gibi ana faaliyetleri dolayısıyla döviz spekülasyonuna ihtiyaç duymaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. En az düzenlenmiş / sınırlandırılmış olmaları bakımından neoliberal ekonominin ideal piyasa standartlarına en yakın durumda olan finansal piyasalar - spekülâtörlerin faaliyetleri dolayısıyla - ekonomik krizlerden en hızlı ve fazla oranda etkilenen piyasalardır.

[...] tüm serbest piyasa lafları ve "şeffaflık" gereksinimi bağlamında çok az değinilen bir nokta, en çok sarsılan piyasaların başında, en serbest ve en şeffaf olanların geldiğidir. Mali piyasalar, en az düzenlenmiş / sınırlanmış, en "küresel", rekabetçi ve entegre piyasalardır; aslında, egemen iktisadi görüşün "tam rekabet piyasası" idealine en çok bunlar yaklaşır. İktisatçıların ve politikacıların "piyasaya kulak verin" derken kastettikleri de bunlardır -hisse senedi, tahvil, türev ve döviz piyasaları. Yine, her yerde liderlerin kulak vermeye mecbur olduklarını tasdik ettikleri piyasalar da bunlardır.¹⁰⁴

Genel itibarıyla neoliberal iktisadi düşünce içerisindeki farklı yaklaşımlar piyasanın serbest işleyişini onaylamaktadır. Buradaki farklılık büyük oranda kısa vadeye ilişkindir. Denetleyici ve düzenleyici müdahalelere yönelik bu teorik mesafeye ve serbest işleyen bir piyasanın onaylanmasına, ilerleyen kısımlarda Foucaultcu biyopolitika / biyoiktidar kavramı ve kavramın neoliberal piyasa

¹⁰³ Dowd, Douglas, *Kapitalizm ve Kapitalizm İktisadi Eleştirel Bir Tarih*, çev. Gerçek, Cihan (İstanbul: Yordam Kitap, 2020), 222-23.

¹⁰⁴ Dowd, Douglas, 241.

mantığı ile ilişkisi ele alındığında yeniden hatırlamak üzere burada işaret etmemiz gerekmektedir. İlgili kısımlarda detaylıca serimleneceği üzere epistemolojik olarak öncelikli olan iktidar, bilgiyi ve böylelikle söylemi kurmaktadır. Bu bakımdan neoliberal piyasa mantığı da iktidarın kurmuş olduğu böyle bir söylemin parçası olarak değerlendirilmelidir. Piyasa dışında burada değerlendirilmiş olan doğal işsizlik, belirsizlik gibi kavramlar da yine aynı iktidar / bilgi / söylem ilişkisi içerisinde ele alınmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM ÖZETİ

Bu bölümde önce klasik iktisadi düşüncenin ve Marx'ın değer kavrayışları özetlenmiş, ardından Simmel'in "Paranın Felsefesi" isimli çalışmasının girişindeki detaylı değer analizinden kısaca bahsedilmiştir. Son olarak da kapitalizmin yirminci ve yirmi birinci yüzyıldaki uygulamalarında belirleyici olması bakımından neoliberal iktisadi politikalara özet olarak yer verilmiştir.

Klasik iktisadi düşünce, kapitalizm olarak adlandırılan ve belirli bir üretim tarzı ile karakterize bir toplumsal sistem içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu sistemin tanımlayıcı temel özellikleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki mal üretimi ile ilgilidir. Buna göre kapitalizm söz konusu olduğunda mal üretimi ile ihtiyaçlar arasındaki doğrudan ya da organik bağ ortadan kalkmıştır. İkinci özellik üretim araçlarının özel sahipliğidir ve bu aynı zamanda sınıflı bir toplum yapısının temelini oluşturur. Üçüncü özellik, ikinci ile bağlantılı olarak kapitalizmdeki sınıflı toplum yapısında, toplumsal artığı elinde bulunduran kapitalist sınıf ile üretim sürecine sadece kendi emek gücünün satışı ile katılan çalışan sınıf arasındaki karşıtlığa dikkat çeker ve toplumsal artığın bu emek gücü üzerinden oluştuğunu belirtir. Kapitalizmin son özelliği ise insan davranışları ile ilgilidir ve bireylerin salt kendi faydalarını azamileştirme düşüncesi ekseninde eylediklerini belirtir.

Klasik iktisadi düşünce Adam Smith, David Ricardo gibi belli başlı düşünürler üzerinden ele alınmıştır. Smith'in genel itibarıyla zenginleşme, Ricardo'nun ise bölüşüm problemi ile ilgilendiği söylenebilir. Metanın değerinin kaynağına yönelik araştırma ve nihayetinde Ricardo'da somut halini alan emek-değer

kuramı klasik iktisadi düşüncenin önemli kuramlarından biridir. Buna göre metanın değeri, üretiminde harcanan emek nispetinde belirlenmektedir. Diğer yandan Smith'in görünmez el fikri de klasik iktisadi düşünce içerisinde önemli ve belirleyicidir. Smith, kendi faydalarını maksimize etme fikri temelinde faaliyette bulunan bireylerin, adeta görünmez bir elin yönlendirmesi ile uyum içerisinde eylediklerini ve nihayetinde bireylerin tek tek çıkarlarının toplumun ortak çıkarına hizmet ettiğini ve toplam faydayı artırdığını belirtir. Burada dışsal bir müdahale olmadan mükemmel işleyen bir sistem söz konusudur ve her müdahale ancak bu uyumu bozabilir.

Marx, metanın değerinin kendisinde somutlaşan emek üzerinden belirlenmesi düşüncesini ve münhasıran Ricardo'daki şekliyle emek-değer kuramını klasik iktisadi düşünceden miras almıştır ancak buradan çıkardığı kuramsal sonuçlar belirgin biçimde farklıdır. En temelde bu iki düşünce, iktisadi faaliyetin temeli olan mübadelenin nasıl kavramsallaştırıldığı noktasında tamamen zıt teorik pozisyonlarda yer alırlar. Buna göre klasik iktisadi düşünce açısından mübadele rasyonalitenin ve insan doğasının bir yansımasıyken, Marx için kişinin emeğinden ayrıştığı ve canlı emeğin ölü emek olarak metada nesnede/metada içerildiği bir aşamadır. Marx nesnenin üretiminde harcanan ve onun kullanım değerini oluşturan emeği, onun değişim değerinden özenle ayırır. Emek, mübadele nesnesi üzerinden genel bir alım gücü ve değer formu elde eder. Bu noktada emek toplumsallaşmış ve soyut emek halini almıştır. Burada artık kişiler arasındaki ilişkiler metanın dolayımından geçer ve emek sahipleri bu ilişkiye dışsallaşmış durumdadırlar. Marx, klasik iktisadın da bildiği ve Smith, Ricardo gibi iktisatçıların kullandığı artık değer kavramını, toplumsal eşitsizliklerin temelini açıklamak üzere kullanır.

Değer konusuna felsefi bir açıdan yaklaşan Simmel'in düşünceleri de bu başlık altında ele alınmıştır. Simmel "Paranın Felsefesi"nin giriş kısmında mübadelenin

oluşumunu, kişinin arzu üzerinden nesneye yönelimi temelinde açıklar. Simmel'göre değer nesnelere yapılan bir ektir ve bu anlamda doğanın kendisinde yer almayan arızı bir niteliktir. Değer kişinin arzu ile nesneye yönelmesi ve bu yönelimlerin karşılaşması sonucunda mübadelenin gerçekleşmesiyle ortaya çıkar. Burada tecrübenin imkânı tecrübe nesnelerinin imkânıdır diyen Kant'a benzer biçimde Simmel için de arzunun imkânı arzu nesnelerinin imkânıdır. Bu bakımdan aslında Simmel, belirli bir tanımda yakalanamayacak değer kavramının ne olduğunu yanıtlamaya çalışmaz; o değer nasıl oluştuğu sorusu ile ilgilenmektedir.

Bu bölümün son alt başlığı, neoliberal iktisadi politikalara ve buradaki temsil gücü yüksek iktisatçıların düşüncelerine ayrılmıştır. Burada farklı neoliberal iktisatçılar arasındaki kuramsal ayrışmanın, devletin serbest piyasa işleyişine müdahalesi temelinde gerçekleştiği görülmektedir. Buna göre prensipte özerk bir piyasa işleyişini savunsalar da, farklı neoliberal iktisatçılar farklı ölçülerde devlet müdahalesini savunmaktadır. Diğer taraftan serbest piyasanın politik savunusunu ekonomik savunusundan ayırmak gerekmektedir. Örneğin "Kapitalizm ve Özgürlük"te serbest işleyen bir piyasa ile bireysel özgürlükler arasında doğrudan ilişki kuran Friedman, serbest işleyen bir piyasayı politik olarak desteklemekte, ancak parasal araçların devletin gözetiminde doğru ve denetimli kullanımını savunma noktasında Hayek'e yaklaşmaktadır. Mali ve parasal politikalar üzerinden piyasaya devlet müdahalesini uygun ve gerekli gören Keynes, düşüncelerini uzun ve kısa vade ayrımı üzerinden temellendirmektedir. Buna göre uzun vadede piyasaların dengeye geleceği ve işsizlik oranlarının doğal işsizlik seviyesine çekileceği düşünülebilirse de, ekonomik kararlar insanın yaşam süresini dikkate alan kısa vade üzerinden düşünülmelidir. Bu ise en temelde işsizlik ve enflasyon oranlarını optimum

seviyeye çekmek üzere devletin belirli mali ve parasal politikalar uygulaması ile mümkün olabilir.

2. FOUCAULT'DA BİLGİ VE İKTİDAR PROBLEMİ

Foucault'nun felsefesine giriş için kılavuz niteliğinde tek bir tespit ortaya konmak istense, bunun, Foucault'nun büyük düşünce sistemlerine ve böylelikle hakikatin mümkün tek bir biçimine olan mutlak inançlara yönelik mesafesi olduğu iddia edilebilir. Skinner'ın Temel Kuram olarak nitelendirdiği bu büyük sistem yaklaşımları, Foucault'nun felsefi pozisyonunun tam karşısında yer alır. Foucault'nun yazılarının odağı, onun neyi söylediğini daha açık hale getirmek üzerine değil, ne söylemediğini göstermek üzerinedir. Philp'in özetlemiş olduğu şekilde;

Eğer Foucault'nun gelecek üzerine yorumlarının baştan savma bir yönü varsa, eğer mütevazı bir biçimde kendi eserlerini kurgu diye reddederek onların altını oyuyorsa ve eğer kendi konumunu belirtmekten ziyade neyi söylemediğini açıklamak için daha fazla çaba harcıyorsa, bunun nedeni amacının büyük sistemlere, Temel Kurama, hayati hakikatlere saldırmak; farklılığa, yerel ve özgül bilgiye özgürlükçü bir hareket alanı sağlamak; olumsuzluğu ve süreksizliği parçalamak olmasıdır. Foucault'ya göre, Temel Kuramcı olarak davranmak başkaları adına konuşma ve onlara varlıklarının kanununu salık verme ahmaklığını göstermektir. Bu, yeni bir ortodokslik, dolayısıyla da yeni bir tiranlık önermektir.¹⁰⁵

Foucault, bilginin ancak olumsuzluklar ve tarihsellikler bağlamında elde edilebileceğini iddia eden ve kendini çoğu kez filozof değil, tarihçi olarak niteleyen bir düşünür olarak geleneksel felsefi eğilimlerin dışında yer alır. Bu bakımdan o, her türlü yapıyı ve açıklayıcı şemayı reddeder; bunların indirgemeci

¹⁰⁵ Skinner, Quentin, ed., *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Demirhan, Ahmet (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 91.

tamlıklar meydana getirdiğini belirten Foucault için, bilginin nasıl meydana geldiğini anlayabilmek ancak olayların biricikliğini dikkate alarak mümkündür.

Foucault'nun bilgi anlayışı ile ilgili olarak ilk söylenmesi gereken şeylerden bir diğeri de onun bilgi ve bilim ayrımıdır. Foucault açısından bilgi, bilmelerin bir toplamı ya da bir kognitif süreç olarak görülemez. Bu bakımdan onun öznelere de anonimdir. Foucault bilgiyi “kendisi aracılığıyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratiğin içinde kendisinden söz edilen şey”¹⁰⁶ olarak tanımlar ve burada söylemin öznelere ya da onların bilişsel süreçleri ile bir ilgisi yoktur. Bu açıdan bilginin doğruluk / yanlışlık veya tutarlılık gibi kriterlerle de bir ilgisi bulunmaz.

Foucault, ne bilginin bilmeye, ne pozitifliğin rasyonellikle, ne de söylemsel oluşumun bilimle çözümlenebileceğini düşünür. Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir konuda gerçekleştirilmiş olan bir söylem, söylemde bulunanın işlev olarak değil, söylemi oluşturan cümlelerin ifade edilmelerine olanak tanıyan koşulların işlevi olarak çözümlenmek zorundadır.¹⁰⁷

Foucault'nun bilgi kuramsal yöntemi “bilgi nedir?” biçimindeki temel epistemolojik soruyu ve bu sorunun correlatı olarak nesne ile bilen özneyi, sırasıyla ne nesneye¹⁰⁸ ne de bilen özneye¹⁰⁹ indirgemeyen yeni bir yaklaşımla ele alır. Bu yaklaşım tarihseldir ve epistemolojik tamlıktan kaçınır. Burada felsefe tarihinin eski sorunlarından biri olan madde – düşünce ikiliği farklı bir düzlemde ele alınır. Söz konusu farklılık iki ayrı şekilde ortaya çıkar. İlk olarak Foucault'nun araştırmaları saf felsefi araştırmalar olmayıp belirli bir tarihselliği içerir. Diğer bir

¹⁰⁶ Urhan, Veli, *Foucault* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 66.

¹⁰⁷ Urhan, Veli, 67.

¹⁰⁸ Foucault'nun yaklaşımında ilkesel olarak herhangi bir bilgide yakalanamayacak bir deneyimden söz edilemez. Merleau-Ponty'nin ifadesine başvurursak ‘yaban bir deneyim’ yoktur. Foucault'nun düşüncesi fenomenolojiden kesin çizgilerle ayrılır.

¹⁰⁹ Foucault'nun düşüncesi, tarihselliği paranteze alan Kantçı gelenekten ve nesneler dünyasını dilin sınırları içine çeken dilbilimsel epistemolojiden farklı bir noktadadır.

ifadeyle Foucault madde – düşünce ikiliğini özel olarak tarihsel bir perspektifte açıklamak ister. Deleuze’ün ifadeleriyle Foucault “tarihsel formasyonun koşulları üzerine” bir araştırma yürütmektedir.¹¹⁰ İkinci olarak ise Foucault düşünceyi sözce / söylem ile, maddeyi ise görme / görünürlük ile ilişkilendirmiştir. Böylelikle Foucault’nun meselesi söylenebilir olan ile görülebilir olan arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik olarak ortaya çıkar. Bu iki noktayı birleştirdiğimizde ise Foucault’nun temel sorusunu şu şekilde tespit edebiliriz: Belirli bir dönem söz konusu olduğunda o dönemi yaşamış olanlar için söylenebilir ya da görülebilir olan nedir? Bunlar ise tarihsel formasyonun koşullarını oluşturmaktadır.¹¹¹

Foucault’ya göre bilgi araştırması tarihselliği paranteze alamaz. Bilginin mümkün oluşunun koşulları tarihseldir ve bu koşullar – diğer bir ifadeyle tarihsel a priori’ler – onun arkeoloji adını verdiği yöntemi ile açığa çıkartılabilir. Söz konusu tarihsel koşullar için Foucault episteme ifadesini kullanır. Episteme, belirli bir çağdaki bilme tarzının ve dolayısıyla bilginin genel ve derin karakteristiği olarak bir zorunluluklar ağıdır. Bu bakımdan episteme salt bir bilme biçimi ya da tarzı olarak görülemez; bu seviyeden daha geriye çekilerek anlaşılmalıdır.

Ona göre, *episteme* her çeşit bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir akledilebilirlik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, belirli bir çağ için, bilimlerin arasında bulgulanabilecek olan ilişkilerin tümüdür. Bir kültürde ve belirli bir zamanda, her bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir tek *epistemenin* olabileceğini söyleyen Foucault, epistemenin bilimler, bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamı olduğunu öne sürer.¹¹²

¹¹⁰ Deleuze, Gilles, *Foucault Üzerine Dersler – Bilgi*, çev. Baran, Ayşegül (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019), 16.

¹¹¹ Deleuze, Gilles, 16.

¹¹² Urhan, Veli, *Foucault*, 42-43.

Yukarıdaki çıkarımlar dikkate alındığında, epistemeyi ortaya çıkaracak olan arkeolojinin bunu yaparken bilimin koymuş olduğu doğruluk ölçütlerini askıya alması beklenir. Episteme, kendi döneminin / çağının bilme kiplerinin koşulu olmak bakımından her türden bilimsel yargıya önseldir.

Foucault'nun epistemesi Kuhn'un paradigması ile benzerlik göstermekle birlikte ondan daha radikaldir. Diğer bir ifadeyle Kuhn'da eski ve yeni paradigmalar arasında tam bir kopukluktan söz edilemezken Foucault için bir epistemeden diğerine geçiş mutlak bir süreksizlik ve tam bir kopuş ile olur.¹¹³ "Bilgikuramsal dönüşümler, ona göre, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirlerini izleyen bu *epistemeler* genellikle birbirlerinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. *Epistemeler* arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak *süreksizliktir*.¹¹⁴ Süreksizlik, epistemeler arası geçişte söz konusu olan esas ilkedir; süreksizlik ile birlikte bir tarihsel dönemden diğerine geçişte şeyler artık tamamen yeni bir tarzda tanımlanmaya, sınıflandırılmaya ve nihayet bilinmeye başlar.

Foucault'nun bilgi ve episteme tanımları arasında hem bir ortaklık hem de karşılıklı olarak birbirini gerektirme ilişkisi mevcuttur. Foucault, rasyonel ve bilen özneyi esas alan bir bilgi tanımını kabul etmez. Foucault bu tür bilgiyi bilme (*connaissances*) olarak tanımlar ve bilginin (*savoir*) bilmelerin toplamı olamayacağını belirtir. Ancak o episteme kavramını bilgi yerine kullanmamış, bilgiyi apayrı bir kavram olarak kendi diğer kavramları ile ilişkisi içerisinde ortaya koymuştur. "[...] kendisine bilgi adı verilebilecek olan şey, bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşmuş ve bir söylemsel oluşumun birliği içinde gösterilmiş olan bütündür."¹¹⁵ Özellikle bilgi, episteme ve arkeoloji kavramları

¹¹³ Urhan, Veli, 49.

¹¹⁴ Urhan, Veli, 67.

¹¹⁵ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 40.

Foucault'da devamlı birbirlerine referansla açıklanan kavramlardır. Örneğin Urhan'a göre Kelimeler ve Şeyler'in temel amacı, "rasyonel değerlere ya da nesnel biçimlere bağlı her ölçütün dışında düşünülmüş bulunan bilgilerin, gelişen yetkinliklerinin değil de mümkün oluş koşullarının tarihini kendisinde gösterdikleri *epistemenin* gün yüzüne çıkartılması" dır.¹¹⁶ Burada tarih ile arkeoloji arasındaki farklılığa ve bilgi ile de bilimsel bilgi arasındaki farklılığa dikkat etmek gerekir. Foucault geleneksel anlamıyla bir tarih yazmaz; arkeoloji, episteme(ler)in tarihidir. Bu bakımdan arkeoloji, araştırma nesnesi olan söylemsel oluşumlarda bir birlik aramaz ya da onları makro bir teori içerisine yerleştirmeye çalışmaz. Arkeolojinin amacı, söylemsel oluşumları oluşturan ifadelerle ifade edilmiş olma imkânını veren şeyi, ya da ifadeleri birlikli bir yapı haline getiren pozitiflik sistemlerini ortaya çıkarmaktır. Yukarıdaki bilgi tanımı ile birlikte dikkate alındığında, arkeolojinin amacının son tahlilde bilginin imkân koşullarının ortaya çıkarılması olduğu söylenebilir.

İfadelerin içinde oyuna sokulmuş ... nesneleri, dile getirme tiplerini, kavramları ve kanıları dağılımlarının içinde yöneten sisteme *pozitiflik* gözüyle bakan; aynı nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve kanıların bir bilimde, teknik bir yöntemde, bir kurumda, romansal bir anlatıda, hukuki ya da siyasal bir uygulamada yer aldıklarında onlara *bilgi* adını veren Foucault, ne bilginin bilme terimiyle, ne pozitifliğin rasyonellik terimiyle, ne de söylemsel oluşumun bilim terimiyle çözümlenebileceğini düşünür.¹¹⁷

Bu bakımdan söylem – ve kendisi üzerinde özelleşmiş söz konusu söylem pratiğinin içeriği olarak bilgi – söylemde bulunan öznenin bir fonksiyonu olarak değil, bu söylemi meydana getiren ifadelerin ve bunların birlik koşullarının işlevi olarak çözümlenmelidir.

¹¹⁶ Urhan, Veli, 44.

¹¹⁷ Urhan, Veli, 46.

Foucault'nun araştırmalarının temel amacı insan düşüncesinin ve bilgisinin maddi koşullarının bir arkeolojisini ortaya koymaktır. Bu arkeolojik çalışma ilk etapta bütünsellikten kaçınan ve kapsayıcı ilkeleri reddeden bir tür tarih çalışması gibi görülebilir. Ancak arkeoloji bundan daha farklıdır. Bu ise temelde arkeolojinin söylem ile yakınlığı dolayısıyladır. "Foucault'nun başlıca dertlerinden birisi 'insanın ortaya çıkış söylemi dediğı şeyi 'hakikat' açısından değil de 'tarih' açısından araştırmaktır. Ona göre bu amaç, ifadelerin tarihini araştırmayı zorunlu kılar, bu nedenle de devamlı *arşive* başvurur. Bunun ışığında diyebiliriz ki arkeoloji söylem arşivlerinin araştırılma sürecidir."¹¹⁸

Böylelikle arkeoloji ve arkeolojik yöntem ile ilgili şu iki temel tespitte bulunulabilir. İlk olarak "düzenliliklerin, farklılıkların, dönüşümlerin ve bu türden başka şeylerin betimlemesinden daha fazlasını amaçlamadığından arkeolojik araştırma yorumlayıcı değildir."¹¹⁹ İkinci olarak ise "yazarları / yaratıcıları (author) aramaktan kaçınarak, ifadelere (ve görünürlüklere) odaklandığından arkeolojik araştırma antropolojik değildir."¹²⁰ Arkeoloji, söylemlerin bir betimlemesidir.

Bilimsellik ve bilimsel bilgi, Foucault'nun bilginin olumsuz tanımını yaparken sıklıkla göndermede bulunduğu kavramlardır. Buna göre;

Bilimlerin kendisinde ortaya çıktıkları bir tarihsellik alanı olarak bilginin her türlü oluşturucu etkinlikten bağımsız, bir başlangıca ya da bir tarihsel-aşkınsal teleolojiye her türlü göndermede bulunmaktan uzak, bir kurucu öznelliğe dayanmaktan bütünüyle kopuk olduğı söylenebilir.¹²¹

¹¹⁸ Kendall, Gavin ve Wickham, Gary, *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak*, çev. Kaya, Umut Yener (İstanbul: Isık Yayınları, 2016), 66.

¹¹⁹ Kendall, Gavin ve Wickham, Gary, 68.

¹²⁰ Kendall, Gavin ve Wickham, Gary, 68.

¹²¹ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, 48.

Foucaultcu ‘bilimsel’ bilgi kognitif bir sürecin ürünü değildir. Bu tespit, bilginin bilmelerin toplamı olamayacağı tespiti ile de paraleldir; bilim kümülatif bir süreç veya bir ilerleme olarak görülemez. Belirli bir söylemsel pratik içerisinde ortaya çıkan bilgi, bilimin temelini oluşturur. “Arkeolojinin *bilinç-bilme-bilim* eksenini kat edecek yerde, söylemsel *pratik-bilgi-bilim* eksenini kat ettiğini söyleyen Foucault’ya göre [...] öznelliğin göstergesi olan her şey arkeolojinin ilgi alanının dışında kalır.”¹²²

Foucault bilgiyi olduğu gibi epistemeyi de anlam değişikliğine uğratarak kullanır. Bilgi felsefesindeki kullanımı Platon’a kadar geri götürülebilen episteme, Foucault’nun düşünce sistemi içerisinde, bilgi alanının sınırlarını tespit eden ve “doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel a priori”¹²³ olarak tanımlanır. Foucault “Bilginin Arkeolojisi”nde episteme için şu tanımı verir:

Episteme tüketilemez bir alanı açar ve bu alan asla kapatılamaz; onun bir çağın bütün bilgilerinin kendisine bağlı bulunduğu postülatlar sistemini yeniden kurmak gibi bir amacı yoktur; ama sonsuz bir ilişkiler alanını baştan sona kat etmek gibi bir amacı vardır. Üstelik episteme, bir gün görünen sonra da birdenbire ortadan silinip gidecek olan hareketsiz bir biçim değildir: Episteme, kurulan ve bozulan değişimlerin, dengelenmelerin, rastlaşmaların belirsiz hareketlilikteki bir bütünüdür.¹²⁴

Foucault’ya göre her bir disiplin (bilgi alanı) tüm bilgilerimizin kendileriyle örgütlendiği düşünce koşullarına ilişkin disiplinler-ötesi ortak zihinsel tutumlarla desteklenir ve bu tutumlar bizim *farklılık, benzerlik ve temsil* anlayışlarımıza karşılık gelir. Episteme, kendi çağındaki bilgiyi tespit eden ve tanımlayan bir kavramlar yumağıdır.¹²⁵ Episteme aynı zamanda “bilimler,

¹²² Urhan, Veli, 50.

¹²³ Urhan, Veli, 61.

¹²⁴ Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, 242.

¹²⁵ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, 64.

bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamıdır.”¹²⁶

Görünebilir olan ile söylenebilir olan ya da bir başka ifadeyle görünürler ile sözceler / söylemler arasındaki uyumsuzluk ilişkisi Foucault’nun düşüncesinin merkezinde yer alır. Deleuze bu ilişkiyi Foucault’nun görece az bilinen bir eseri olan “Bu Bir Pipo Değildir” isimli 1973 tarihli makalesini referans alarak açıklar. Makale, bir ressam olan Rene Magritte üzerinedir ve ismini de onun bir tablosundan almıştır. Tablo büyük bir pipoyu resmetmektedir ve üzerinde Bu Bir Pipo Değildir yazmaktadır. Burada problem ya da uyumsuzluk resim ile sözce arasındadır. Foucault bunu tüm görünürlükler ile tüm sözceler / söylemler arasındaki uyumsuzluk ilişkisine genişletmiştir.

Foucault’nun düşünceleri devamlı olarak bir tarihselliğe gönderme yaptığı için görünürler ve sözceler ile bunlar arasındaki uyumsuzluk ilişkisi salt teorik olarak kavranamaz. Bu her zaman için bir tarihsel formasyona gönderimle anlaşılabilecek bir uyumsuzluk ilişkisidir. Diğer taraftan her tarihsel formasyon / oluşum ise belirli bir görünürler ve sözceler kümesinden oluşur. “Her tarihsel formasyon görebileceği her şeyi görür. Ve bunun eşleniği olarak: Her tarihsel formasyon söyleyebileceği her şeyi söyler. Bir tarihsel formasyon aşkarlıklarıyla tanımlanır [...]”¹²⁷

Foucault’da görünürlükler ile sözceler ne olmadıklarını anlamaya çalışıyoruz. Görünürlükler söz konusu olduğunda ne görünürlüklerin kendileri diğer şeyler gibi birer şeydir ne de görme eylemi diğer eylemler gibi bir eylemdir. Görme (belirli bir çağda / tarihsel formasyonda) ortaya çıkan bütün eylemlerin bir koşuludur. Diğer taraftan sözceler de diğer fikirler gibi düşünülemez ya da onlar arasındaki basit bir etkileşimselliğe indirgenemez. Sözceler belirli bir çağda

¹²⁶ Urhan, Veli, 64.

¹²⁷ Deleuze, Gilles, *Foucault Üzerine Dersler – Bilgi*, 26.

fikirlerin yayılımının koşulları olarak ortaya çıkar. “Foucault bir zihniyetler ya da davranışlar tarihi yapmaz; her çağın davranışları ve zihniyetleri mümkün kılan kendine özgü koşullarına doğru yükselir.”¹²⁸ Bunun anlamı şudur: Ne görmek bir davranıştır ne de konuşmak bir fikir. Bunlar salt saf unsurlardır. Deleuze burada Foucault ile Kant arasındaki bir tezata dikkat çeker. Kant’ın a priori bilgi formları olan zaman ve mekân, tanımları gereği tarihsel değildir. Foucault’da ise deneyimin kendisinde verili olmayıp deneyimin koşulu olan yani a priori olan görünebilir ve söylenebilir olandır. Bunlar ise yine tanım gereği bir çağa ya da tarihsel formasyona aittirler. Diğer bir ifadeyle görünebilir ve söylenebilir olanlar tikel bir tarihsel formasyonun a priori’leridirler ve böylelikle de tarihseldirler.

[...] Kant’ta ‘a priori’ ve ‘tarihsel’ birbirine karşıttır; burada ise tarihsel aprioriler var, bunlar bir çağın tanımlanmasını sağlayan görünürlük koşulları ve söylenebilirlik koşullarıdır. O halde görünür olan ve söylenebilir olan iki saf unsurdur ve tarihsel formasyonu tanımlamak için, yani bu formasyonun koşullarını belirlemek üzere birleşirler.¹²⁹

Görünürlükler ve sözceler ile ilgili bir diğer nokta da bu ikisinin birbirine indirgenemez oluşudur. Yani bu ikisi arasında bir izomorfiden ya da benzeşimden söz edilemez. Deleuze Foucault’nun eserlerindeki iki temel görünür-sözce çiftini dikkate alarak bunu açıklar. İlk olarak görünürlük alanı olarak hastaneler (özel olarak akıl hastaneleri) ile sözceler alanı olarak tıp arasında herhangi bir izomorfi söz konusu değildir. Aynı şekilde hapisane ile ceza hukuku arasında da bir benzeşim yoktur. Bunların her biri için ayrı bir formasyon söz konusudur. “Hastane polisten gelir, akılsızlık tıptan gelir. Aynı şekilde hapisane disiplinden gelir, suçluluk hukuktan gelir. İzomorfi yoktur, ortak form yoktur.”¹³⁰ Foucault’nun indirgenemezlik uyarısının dikkate

¹²⁸ Deleuze, Gilles, 29.

¹²⁹ Deleuze, Gilles, 42-43.

¹³⁰ Deleuze, Gilles, 33.

alınmaması görünürlükler ya da sözceler lehine bir seçim yapmak anlamına gelir ki bu da Foucault'yu sırasıyla ya bir fenomenolog ya da Anglo-Sakson geleneğe ait analitik bir filozof olarak görme hatasını ortaya çıkarır. İlk olarak Foucault bir fenomenolog değildir çünkü onda bilgiyi önceleyen bir deneyimden söz edilemez. Diğer bir ifadeyle bilginin altında yatan ve epistemolojik bir önceliğe sahip herhangi bir şey yoktur. Bilgiden önce var olduğunu düşündüğümüz her ne varsa o da zaten bilgidir; bilgi açık uçlu bir yayılım hızı ile her şeyi kuşatır.

Her şey bilgidir. Her şey bilmektir. İlkesel olarak herhangi bir bilgide yakalanamayacak bir deneyim yoktur. Bilgiden önce deneyim yoktur: Foucault'nun fenomenolojiden ayrıldığı nokta tam burasıdır. Merleau-Ponty'nin dediği gibi 'yaban bir deneyim' yoktur, yaşanmış deneyim yoktur ya da daha doğrusu, yaşanmış deneyim zaten bir bilgidir.¹³¹

Diğer yandan Foucault bir dil filozofu olarak da görülemez çünkü onda görünürlükler alanı sözcelerin salt bir yansıması ya da tortusu durumunda değildir. Özetle Foucault'da görünebilir olan ile söylenebilir olan her çağın - Deleuze'ün ifadeleriyle - iki istikrarlı formudur. Bunu tersinden de okumak gerekir; her çağ ya da her tarihsel dönem birbirine indirgenemez olan görünürlükler ile sözceler alanlarının karmaşık bir aradalığı üzerinden tanımlanır.

Görünür olan ile söylenir olan arasındaki bu indirgenemezlik durumunu Urhan bir ilişkisizlik ilişkisi olarak tanımlar. Söylenen ile görünen arasındaki bu indirgenemezlik ilişkisine rağmen Foucault'nun söylenene görüne kıyasla bir öncelik verdiğini söylemek mümkündür.

Söylemin hem özneleri hem de nesneleri yarattığı teziyle Foucault'nun toplumsal teoriye en önemli katkıyı yaptığını düşünen Susan Hekman, onun çalışmalarıyla ilgili bir anlama faaliyetinde bulunulacaksa eğer, söylem

¹³¹ Deleuze, Gilles, 37.

hakkındaki düşüncelerini çözümlemekle işe koyulmanın en doğru yol olacağını öne sürer.¹³²

Söyleme verdiği bu epistemolojik öncelik bakımından onun düşüncesi Gadamer ile yakınlık gösterir. “[...] Foucault, Gadamer’de olduğu gibi, metni yazarla ya da metnin kompozisyonuna kılavuzluk eden öznel niyetlerle değil, metnin kendisiyle ilgilenir.”¹³³ Ancak burada bir kez daha Foucault’nun söyleme verdiği önceliğin indirgeme anlamına gelmediğini vurgulamakta fayda vardır. Deleuze bunu açık bir şekilde ifade eder:

Öncelik meselesi temeldir: Öncelik sözcenindir, nedenini göreceğiz. Ancak öncelik asla indirgeme anlamına gelmemiştir. Foucault’nun bütün çalışmaları boyunca görünürlükler sözcüğe indirgenemez olarak kalır, hatta sözcüklerin eylemine ilişkin olarak bir tutku geliştirir gibi olmaları itibarıyla bilhassa indirgenemezdir [...] Öncelik söylenebilir olan ait olduğu içindir ki görünür olan indirgenmeksizin belirlenmeye olanak veren kendi formunu onun karşısına koyar.¹³⁴

Özetle Foucault’nun birincil çözümleme biriminin söylem olduğu öngörülebilir. Bu çerçevede o, nasıl olup da bazı ifadelerin doğru bazılarının ise yanlış olduğunun karar verilebildiği, diğer bir ifadeyle bu doğru-yanlış skalasının tespit edilmesini mümkün kılan kurallılıkların neler olduğunun belirlenmesi ile ilgilenir. “Söylem ya doğru ya da yanlış olacak olan ifadeler üretmemize olanak tanıyan bir olasılıklar sistemi olarak düşünülebilir.”¹³⁵ Bu esas itibarıyla söylemin tarihsel ve olumsal olmasının kaçınılmaz sonucudur: Doğru, bir söylemin – tamamen tarihsel olan – kurallılıklarının bir sonucudur.

Görünür olan ile söylenir olan arasındaki söz konusu indirgenemezlik durumu aynı zamanda önemli bir epistemolojik problemi ortaya çıkarır. Görünürlükler ile

¹³² Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, 30.

¹³³ Urhan, Veli, 31.

¹³⁴ Deleuze, Gilles, *Foucault*, çev. Yalım, Burcu ve Koyuncu, Emre (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2019), 63.

¹³⁵ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, 31.

sözcüler arasında herhangi bir benzeşim ya da karşılıklılık ilişkisi olmaması ve bu ikisinin ayrı formlara sahip olması bir hakikat problemini doğurur. Çünkü hakikat en yalın haliyle şey ile temsilin uygunluğu olarak tanımlanmıştır ve bir uygunluğun olmaması hakikatin olmaması gibi bir sonuca götürebilir. Bu nokta Foucault'nun merkez problemlerinden birini oluşturur.

Foucault'ya göre bilmek iki saf unsur olan görünür olan ile söylenebilir olanın birleşimidir. Ancak buradaki birleşim bir nesne-özne ilişkiselliği türünden bir birleşim değildir. Yani görünür olanın nesne, söylenebilir olanın özne olduğu ve görünürlerin sözcelerde yakalandığı bir nesne-özne ilişkisi söz konusu değildir. "Elbette 'bir şey görüyorum' diyebilirim, ama bu 'bir şey' bilginin içindedir, bilgiden bağımsız veya bilgiden önce var olan bir nesne değildir."¹³⁶ Foucault'nun indirgenemezlik uyarıları dikkate alındığında bu anlaşılabilir bir noktadır. Aynı zamanda görünürler ile sözcelerin bir çağa ait oluşları ya da tarihsellikleri Foucaultcu epistemolojinin temelini oluşturur; böylece Foucault'nun bilgi oluşturucu saf unsurları tarihsellik kazanır.

Görünürler ile söylenebilirler / sözcelerle ilgili olarak Deleuze bir noktaya işaret eder. Bu, tarihsel formasyonun ikili yönünü gösterir. İki tez üzerinden açıklamak gerekirse ilk olarak her çağ / devir her şeyi söyler ve gösterir. Bu bakımdan mutlak bir gizden / gizlilikten söz edilemez. İkinci nokta ise görünürlükler ile sözcelerin dolaysızca verili olmamalarıdır. Deleuze bunu şu şekilde açıklar; bir çağın bazı şeyleri (mutlak manada) gizlediğini düşünmek saçmadır, o çağ tüm söylenebilecekleri söylemiş ve tüm gösterilebilecekleri göstermiştir. Aslında bu Foucault'daki tarihsel formasyonun tanımı gereğidir. Öte yandan ne sözcelerin o çağın metin ya da söylemlerinde ne de görünürlüklerin o çağın göstergelerinde dolaysızca verili olduğunu düşünemeyiz. Bunları çekip çıkarmak gerekir.

¹³⁶ Deleuze, Gilles, *Foucault Üzerine Dersler – Bilgi*, 47.

Sözceler kelimeler, cümleler, önermeler ya da söz edimleri değildir ve bunlardan doğrudan elde edilmeleri de mümkün değildir. “Sözceler asla gizli değildir [...] sözcelere ancak onları çekip çıkarmanıza izin veren koşulların düzeyine yükseldiğinizde ulaşabilirsiniz.”¹³⁷ Bu ise Foucault’nun arkeoloji dediği şeydir. Bir çağın söylemlerinin etrafında örüldüğü iktidar odaklarının tespiti ile sözcelerin elde edilmesi mümkün olur. Böylelikle Foucault’nun düşüncesi ya da araştırması, bilgi nedir sorusundan iktidar nedir sorusuna döner. Daha doğru bir ifadeyle bilgi nedir sorusu iktidar nedir sorusunu da içine alarak genişler. Foucault’da iktidar kavramının diğer tüm kavramlara epistemolojik bir önceliği var gibi görünmektedir. Burada Foucault’nun iktidar çözümlemesinin “tatmin edici bir biçimde cevaplayamayacağı bir seri epistemolojik ve normatif soru ortaya attığı”¹³⁸ şeklindeki eleştirilere de işaret etmek gerekir. Foucault’da iktidar kavramı ilerleyen kısımlarda farklı bağlamlarda (kontrolcü/disiplinci) ele alınacaktır.

Foucault’nun dil felsefecileri ile ilgili bir tespiti Deleuze’e göre özel bir önemdedir. Buna göre dil felsefecileri dilin ‘vardır’lığını ya da dilin varlığını ıskalamışlardır. Çünkü dil felsefecileri dilin işaret etme, anlamlama (signification) ya da gösteren olma haline odaklanıp dilin kendisinin hangi boyut içinde sunulduğuna dikkat etmemişlerdir. “İşaret etme, gösterme, gösteren yalnızca dilin sunduğu yönlerdir, dilin kendini bir ‘vardır’ veya bir dil-varlık biçimi altında açığa vurduğu boyut değildir.”¹³⁹

Foucault’nun düşünceleri bilginin nasıl ve hangi koşullarda olanaklı olduğu şeklindeki temel epistemolojik soru etrafında şekillenir. Bu bakımdan o kendisini, her türlü tarihselliği paranteze alan felsefi düşünceden ve deneyimin

¹³⁷ Deleuze, Gilles, 72.

¹³⁸ Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, çev. Karlık, Özge (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016), 27.

¹³⁹ Deleuze, Gilles, *Foucault Üzerine Dersler – Bilgi*, 93.

epistemolojik önceliğini kabul eden fenomenolojik yaklaşımdan özenle ayırır. Bu pozisyonu onu çoğu kez dilbilimcilere yaklaştırıyor gibi görünse de sözcelerin ancak belirli bir tarihsel dönemin koşullarına bağımlı olarak ortaya çıktıkları şeklindeki temel düşüncesi, onu analitik dil felsefecilerinden ayırır. Dilbilim, önermeler üzerinden kurulmuş bağdaşık bir bütünlüktür. Böylelikle o parçalanamaz bir yapıdır. Sözce ise önermelerin aksine ancak bir yatay geçişlilik içerisinde var olabilir.

Böylece söylenen, önermelerin tam tamına zıddıdır. Söylenen dil bilime karşı mücadele vermektedir. Bu da söylenenin bir yapı olmadığını bize gösterir. Söylenen çoğuldur; bir sistemden diğer bir sisteme yatay-geçişli bir biçimde rahatça atlar.¹⁴⁰

Önermeler ile sözceler arasındaki farklılık önermelerin / cümlelerin öznesi ile sözcenin öznesi yani söyleyen arasındaki farklılık söz konusu olduğunda net bir biçimde ortaya çıkar. Foucault'nun da sıklıkla işaret ettiği üzere mektuplar bu iki özne türünü ayırt etme noktasında iyi bir örnektir. Mektubu yazan kişi mektubun muhatabına karşı farklı, mektubu okuyan diğer okuyuculara karşı farklı bir özne konumundadır. Diğer bir ifadeyle mektubun içeriği olan cümle ve önermelerin dilbilimsel öznesi ile bunların söyleyeni ayrı şeylerdir. Bu ikincisi tamamen ayrı bir öznedir. Bu Foucault'nun sözce öznesi dediği şeydir. Tersten okunduğu vakit bir sözce, dilbilimsel cümle ve önermelerden öznesi itibarıyla ayırt edilebilir: Bir cümlelerin öznesi ile onun söyleyeni tamamen farklı şeylerdir.

Söylemler farklı dilbilimsel birimler düzeyinde farklı epistemolojik bağlara sahip olduklarından bir söylem dilbilimsel bir kavramsal şema içerisinde düşünülemez. Söylemi oluşturan ifadeler, dilbilimsel birimler değildir.

¹⁴⁰ Akay, Ali, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016), 65.

Foucault tarafından söylemsel oluşum adı altında betimlenmiş olan ifade birlikleri, *cümlelerin* düzeyinde dilbilgisel bağlarla, *önermelerin* düzeyinde mantıksal bağlarla, *anlatımların* düzeyinde psikolojik bağlarla birbirlerine bağlanmamış; ama *ifadelerin* düzeyinde birbirlerine bağlanmış bulunan sözel edimlerin tümüdür.¹⁴¹

Yine olumsuz bir tanımında Foucault söylemin çekirdeği olan ifadelerin “ne mantığın önermeleri ne dilbilgisinin cümleleri ne de sözün edimleri olmadıklarını”¹⁴² belirtir. Arkeoloji ise işte bu söylemsel oluşumları ortaya çıkarır ve onları tasvir eder. Bu çerçevede söz konusu söylemsel oluşumlar hem ortak bir zaman dilimi içerisinde birbirleriyle ve söylemsel olmayan oluşumlar ile, hem de dikeyde – farklı epistemik düzeylerdeki – diğer söylemsel oluşumlar ile karşılaştırılır. Pozitiflik sistemleri de bu söylemsel oluşumların birlikli bir yapı oluşturmalarını mümkün kılar. Pozitiflik bu bakımdan bir söylemsel oluşumun ve onu meydana getiren ifade birliklerinin içsel kurallılığıdır.

Bir söylemsel oluşumu çözümlemek, o halde, ifadelerin ve bu ifadelere belirginlik kazandıran pozitiflik biçimi düzeyinde, bir sözel edimler bütününe incelemek, kısacası bir söylemin pozitiflik tipini tanımlamaktır.¹⁴³

Akay’a Foucault’nun sözcesinin tam olarak ne olduğunu anlamamanın ya da farklı sözce türlerini tespit etmenin zorluğuna rağmen sözceyi, dilbilimsel yapının karşısında konumlandırmak ve sözceyi dilbilimsel önermelerle arasındaki farklılıklar üzerinden kavramaya çalışmak iyi bir yöntemdir.

[...] dil çıkış noktası sadece imleyen ve imleneni eklemleyen bir işaretleme değildir; ama aynı zamanda ‘varlıksal üretimin’ bir kapasitesidir. Foucault’cu söylenen kendi tekil varlığında, ne tamamen bir dilbilim nesnesidir ne de maddidir; ama bunun yanında, eğer önerme yahut dil

¹⁴¹ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, 33.

¹⁴² Urhan, Veli, 58.

¹⁴³ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, 37.

hareketi var mı yok mu anlayabilmemiz için vazgeçilmez bir şeydir. 'Bu bir yapı değildir, işaretin kendisine ait olan bu varlığın bir işlevidir.'¹⁴⁴

Söylemsel oluşumlar ile ilgili bir diğer üzerinde durulması gereken nokta da onların tespitinde bilimselliğin bir ölçüt olarak alınamamasıdır. Diğer bir ifadeyle söylemsel oluşumların birlikli bir yapı olarak görünmesini sağlayan pozitiflik sistemleri rasyonel kural sistemleri olarak düşünülemezler. "Söylemsel oluşumları belirginleştirmek için, bilimsel olan ve olmayan ayrımı yapmak doğru değildir, çünkü söylemsel oluşumlar bilgikuramsal olarak nötr durumdadırlar."¹⁴⁵

Foucault'da görünürlük ve sözce ilişkisine dair bu detaylı açıklamadan sonra, onun bilgi anlayışını ve nihayet biyoiktidar/biyopolitika kavramlarını daha net anlamamızı sağlamak üzere "bilen özne" ile ilgili tartışmalara özet biçimde yer verilecektir.

¹⁴⁴ Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları, 114-15.

¹⁴⁵ Urhan, Veli, Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi, 40.

2.1. Foucault'da Bilen Özne Problemi

Foucault'nun meta anlatılara olan mesafesini anlamak, onun söylem, iktidar, biyopolitika gibi kavramlarını doğru bağlamda kullanmak açısından gereklidir. Foucault için "her şeyi açıklayan" bir referans sistem söz konusu değildir. Dolayısıyla hayatın / düşüncenin olağan akışına uymayan şeyler onun açısından teoriden bir sapma ya da aykırılık olarak görülmezler. Bilakis aykırı olan veya norm dışı olan Foucault'ya göre epistemolojik dikkatin yönelmesi gereken yerdir. Bu anlamda örneğin Foucaultcu iktidar, siyasi bir erke gönderme yapmaz. Burada söz konusu olan, söylemde yerleşik ve yaşamın bütün alanlarına dağılmış bir güç ağıdır. Yani iktidar yukarıdan aşağıya doğru etki eden, doğrusal, tek biçimli ve her zaman belirli bir siyasi / toplumsal hiyerarşiye bağlı olarak ortaya çıkan bir fenomen değildir. O, yaşamın ve insani faaliyetlerin tamamına yayılmış durumdadır. Bu da bizi doğrudan – bu tezin de merkezinde yer alan – biyoiktidar kavramına götürmektedir. Bu bakımdan Foucault'nun düşünce sisteminin temelinde yer alan meta anlatı ve özne merkezli düşünüş karşıtlığını farklı açılardan ele almak, biyoiktidarı ve daha sonra biyoiktidar ile emek arasındaki ilişkiyi anlamak açısından işlevseldir. Bu amaçla özne karşıtı felsefi düşünce, belli bazı düşünürlere başvurularak genel hatlarıyla serimlenmeye çalışılmıştır.

Bu bölümde kısaca değinilecek olan Nietzsche ve postmodern düşünce ile Foucault'nun temel ilgisinin, öznenin artık bilgi araştırmasının merkezinde yer almadığı bir felsefi pozisyon olduğu belirtilebilir. Foucault'nun özne merkezli bir bilme yerine önermiş olduğu arkeoloji onun öznesiz yaklaşımın somutlaşmasıdır.

Arkeoloji özneliliğin göstergesinden kurtulamayan bilinç-bilme-bilim eksenini katedecek yerde, söylemsel pratik-bilgi-bilim eksenini kateder. Düşünce tarihi analizinin denge noktası (böylece, isteğine karşı da olsa,

aşkınsal olanla ilgili sorgulamayı zor bulur) “bilme” iken arkeoloji analizinin denge noktası bilgide; yani öznenin, orada asla köklü bir figür olmaksızın, (kimi zaman deneyüstü etkinlik olarak, kimi zaman deneysel bilinç olarak) zorunlu olarak kurulduğu ve bağlandığı bir alanda bulunur.¹⁴⁶

Foucault’nun bu öznesiz ve merkezsiz bir bilme anlayışına paralel olarak postmodern düşünce de Aydınlanmacı bir bilgi araştırmasını reddeder. Postmodernin bütün muğlak tanımlarına rağmen onu somutlaştırabilecek nitelermeler içerisinde belki de en önemlisi işte bu öznesiz bilgi kavrayışıdır. Bu nokta Foucault’nun teziyle örtüşmektedir ve Foucault’yu bir postmodern yapmasa bile postmodern düşünceyi onu anlama noktasında anlamlı bir araç haline getirmektedir.

Postmodernlik klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma’nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler.¹⁴⁷

Özne karşıtı felsefi çizgiyi anlamak Foucault’nun düşüncelerine giriş için verimli bir başlangıç sunabilir. Yanı sıra, Foucault’nun herhangi bir felsefi sisteme dahil olmayacak şekilde meta anlatılardan uzak durmaya özen gösterdiğini de zihnimizin bir köşesinde tutmamız gerekiyor. Dolayısıyla onun fikirleriyle örneğin yapısalcılık veya postmodern düşünce arasında ilişki kurmak – kavramların yaratmış olduğu konfor alanından ötürü – düşünsel bir kolaylık

¹⁴⁶ Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Urhan, Veli (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 231.

¹⁴⁷ Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 9-10.

sağlasa da Foucaultcu bilgi, söylem, iktidar gibi kavramlar kendi tekillikleri içinde düşünölmelidir.

Özne karşıtı felsefi düşünce dünyaya özne-nesne ikiliğı içerisinde bakmayı teklif eden geleneksel düşünceyi reddeder. Bu düşünce de hem özne hem de nesne mutlak olarak birbirlerine indirgenemez şekilde kavramsallaştırılmıştır. Bununla birlikte söz konusu özne merkezli düşünce de özneye ‘dünya / nesne kurucu’ işlev yüklenerek bir bakıma nesne karşısında epistemolojik bir öncelik de verilir. Foucault’nun da dahil olduğı özne karşıtı felsefi çizgi ise öznenin söz konusu ontolojik ayrıcalığını reddeder. Lyotard’ın deyimiyle bu neyin adil ya da neyin doğru olduğunu ilişkin bir uzlaşayı imkânsız hale getirmektedir.¹⁴⁸

Öznenin nesne kurucu işlevinin reddi başka bazı felsefi çıkarımlar ile yan yana gider. Teoriye özgü veya diğ er bir ifadeyle kavramların dolayımı ile sunulan kavrayış özne karşıtı felsefi çizgide kabul görmemektedir. Kavramlar, temsil ettikleri “şey”den ucu açık biçimde farklıdır. Kavramlar ve kavramların kendisi dolayımı ile sunulduğı dil, (aslında var olmayan) bir gerçekliğ in bilgisini ürettiğini iddia eder. Felsefede postmodern eğ ilimlerin özne tartışmaları ile birlikte bilgi tartışmasını da – bilginin imkânını – nihilist bir perpektife taşıdığı söylenebilir.¹⁴⁹ Bu perspektif doğrultusunda Foucault’daki Nietzsche etkisi esas itibariyle ‘olayın belirleyici tek illiğı’¹⁵⁰ ile ilgilidir. Buna göre tümellerin içkin sürekliliğine değil tikel olayların biricikliğ ine bakmak gerekir. Epistemolojik kırılmalar ve iktidar ilişkilerindeki değ iş imler ancak deneyimin tekrarsızlığı ile ilgilidir. Foucault Nietzsche’nin düşüncelerini bu bakımdan kullanır ve kendi özne felsefesinin temeline yerleştirir.

¹⁴⁸ Lyotard, Jean-François, “The Postmodern Condition: A Report on Knowledge”, çev. Bennington, Geoff ve Massumi, Brian, *Theory and History of Literature* 10 (t.y.): 30.

¹⁴⁹ Lyotard, Jean-François, 81.

¹⁵⁰ Tâbir Byung-Chul Han’a ait.

Nietzsche'ye göre 'mutlak anlamda aniden gerçekleşene ve yolunu kesene hazır olmak' insanın 'doğallaşması'nın bir parçasıdır. O ana kadar geçerli olan mevcut düzenin yolunu kesen olay bir doğa olayı kadar hesaplanamaz ve ani bir şeydir. Bütün hesaplama ve öngörülerin dışındadır. Tamamen yeni bir durum başlatır. Olay, işin içine özneyi kırıp açan ve boyun eğmişliğinden çekip alan bir dışarısını katar. Olaylar yeni özgürlük alanları açan kırılmalar ve kesintiler demektir.¹⁵¹

Diğer taraftan Nietzsche'de olduğu gibi Foucault için de tarihin içkin bir tutarlılığı veya rasyonalitesi yoktur. Böylelikle tarihin rasyonel seyrinden yola çıkılarak - bu rasyonalitesinin faili olan - bir özne fikrine de ulaşamaz. Tarih ancak bir tikellikler toplamıdır ve bu tikellikler arasında herhangi bir bağıntı kurabilmemizi mümkün kılan bir mantık ilgisi de söz konusu değildir. Foucault tarihin bir yönü veya amacı olduğunu ima eden her türden düşünce biçimini reddeder.

Foucault'nun eserlerinin merkezinde, tarihte hiçbir değişmez öznenin bulunmadığı - hiçbir geçerli felsefi antropolojinin olmadığı - ve böylece tutarlı ve sabit bir beşerî "konum" ya da "doğa"nın belirlenebileceği iddiasının hiçbir temelinin olmadığı görüşü vardır. Muhakkak ki tarih böyle bir konumu ya da doğayı açığa çıkarmaz. Tarihin rasyonel bir seyri de yoktur: Ne insan rasyonelliğinin doğa üzerinde (kendi doğamız ya da dışsal doğa üzerinde) tedrici bir zaferi vardır ne de (Marx'ın varsaydığı gibi) kapsayıcı bir maksadı ya da amacı vardır. Dolayısıyla, tarih çalışmaları bize hiçbir sabitlik, refah ve avunç sağlamaz: Tarih hem denetimsiz hem de yönsüzdür.¹⁵²

Foucault'nun tarihin düzenliliğine olan bu kuramsal itirazı Nietzsche için de ilgiye değer bir konudur. Öyle ki Nietzsche'nin "Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası" isimli kitabı müstakil olarak bu konuyla ilgili tartışmalara ayrılmıştır.

¹⁵¹ Han, Byung-Chul, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Baruşcan, Haluk (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 83.

¹⁵² Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kuramlar*, 104.

Tarihte Nietzsche'ye göre hiçbir 'gerçek' yasa ve düzenlilik yoktur. Böyle olduğuna inanmak insanlığın bir yanılsaması ve zaafıdır.

Neymiş, istatistik tarihte yasaların bulunduğunu mu kanıtlıyormuş? Yasalar mı? Evet, istatistik kitlenin ne kadar bayağı ve iğrendirici bir tekbiçimlilik içinde olduğunu kanıtlıyor: aptallığın, maymun gibi taklitçiliğin, sevginin ve açlığın çekim kuvvetlerinin etkisine yasalar mı denilecek? Peki, kabul edelim ama böylelikle şu ilke de saptanmış olur: tarihte yasalar varsa, bu yasaların hiçbir değeri yoktur ve tarihin de hiçbir değeri yoktur.¹⁵³

Tarih kendinde hiçbir düzenlilik ya da her tür tikelliği biçimlendirecek bir akış içermediği halde, ona böyleymiş gibi yaklaşılmasının Nietzsche'ye göre bir amacı vardır. Bu ise kitlelerin yönlendirilmesi ile ilgilidir ki, burada konu artık Nietzscheci iktidara bağlanır. Foucault'nun benlik teknolojileri olarak adlandırdığı ve belli bir özneleştirme süreci ile birlikte iktidarın ortaya çıkış sürecini, buradaki temel fikri, Nietzsche'nin tarih eleştirisinde bulabiliriz. Nietzsche'nin burada kitlelerin denetimiyle ilgili olarak insanlar tarihinin oluşturulmasından bahsetmesi ve hatta buna hayvanların tarihini de eklemesi, Foucaultcu biyoiktidar kavramını, yani salt biyolojik olanın denetimi üzerinden kurulan bir mikro iktidarı hatırlatması bakımından oldukça ilgi çekicidir.

Bu yeni inançla, en belirgin bir kasıtlılıkla gelecek tarihi egoizm üzerine kurmaya hazırlanılıyor: ancak, akıllı bir egoizm olmalı bu, kalıcılığını sağlama almak için kendine bazı sınırlamalar getiren, tarihi özellikle akılsız egoizmi daha yakından tanımak için inceleyen bir egoizm. Bu inceleme sırasında, kurulacak egoist dünya sisteminde devlete özel bir görev düşeceği öğrenildi: devlet, onları asker ve polis gücüyle tüm dehşet verici akılsız egoizm patlamalarına karşı korumak için, tüm akıllı egoizmlerin hamisi olacaktır. Aynı amaçla tarih de – üstelik hayvanlar ve insanlar tarihi olarak – akılsız olduğu için tehlikeli olan halk kitlelerinin ve işçi tabakalarının arasına özenle karıştırılacaktır; çünkü bir nebzecik tarih kültürünün bile kör

¹⁵³ Nietzsche, Friedrich, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Tüzel, Mustafa (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 77.

içgüdüleri ve hırsları yenmek ya da inceltilmiş egoizmin raylarına yöneltmek için yeteceği biliniyor.¹⁵⁴

Nietzsche ve özne karşıtı diğer felsefi yaklaşımlar en üst başlıkta Tanrı'nın yokluğunda insana metafiziksel bir öncelik verme¹⁵⁵ düşüncesinin birer reddiyesi olarak da ele alınabilir. Gerçekliğin – ki burada bilincin yönelmesini önceleyen ve dolayısıyla bu yönelmeyi mümkün kılan bağımsız bir gerçekliğin var olduğu ön kabulü yer alır – insan zihni ve onun kavramları ile kuşatılabileceği fikrine getirilen eleştiriler dil tartışmaları üzerinden de yapılır. Dünya kuran kavramlar bunu ancak dil dolayımıyla yapabilirler. Dolayısıyla Kartezyen öznenin bilme faaliyetinde dilin paranteze alınması mümkün değildir. Bu yüzden Nietzsche'nin özne eleştirilerinin de merkezini dil tartışmaları oluşturur. Dil ile ilgili tartışmalar burada çift yönlü olarak düşünülebilir. Buna göre dil, kavramların onun dolayımı olmadan ortaya çıkamaması dolayısıyla bütün bir gerçekliği kendi sınırları içerisinde tutar; gerçeklik dilin imkânlarına indirgenmiştir. Bu, Wittgenstein'in 'dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır' derken işaret ettiği felsefi tespittir. Diğer taraftan Nietzsche'ye göre dilin kendisi de gerçeklik üzerinde bozucu bir etki uygular. Mantığın ilkeleri dediğimiz saf akıl yürütmeler dilin söz konusu bozucu etkisinin sonucudur.

[...] Ama bu, töz kavramına duyduğumuz inancın '*a priori* doğru' olduğunu varsaymak demektir – ortada bir düşünce olduğunda 'düşünen' bir şey de olması gerektiği fikri, her fiile bir fail ekleyen dilbilgisi alışkanlığımızın bir ifadesinden ibarettir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, 78-79.

¹⁵⁵ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesi'ne Giriş*, çev. Cevizci, Ahmet (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016), 211.

¹⁵⁶ Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche – Heidegger – Foucault – Derrida*, çev. Birkan, Tuncay (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 131.

Nietzsche için başlangıçta özne, dilbilgisindeki özne-nesne ayrımının bir sonucudur. Bu veri, özne ile birlikte kavramlar ve kavramlar arasındaki bağıntılar olarak tüm akıl yürütmeler için geçerlidir. Dolayısıyla özneyi merkeze alan bir felsefi yaklaşım, bize ancak dilde zaten kurulu olanı geri verebilir. Böylece Nietzsche'ye göre diyalektik de mümkün değildir. Kendini 'gerçekçilik karşıtı' olarak tanımlayan Nietzsche için,

Hiçbir sözün sözcük anlamıyla alınmaması, konuşmanın ön koşuludur. Her türlü söze, formüle, yasaya, inanca, dogmaya karşıdır [...] Bu 'bilgi'yi destekleyen hiçbir sav ortaya koymaz: Diyalektik de yoktur burada, bir inancın, bir 'hakikat'in nedenler gösterilerek kanıtlanabileceği tasarımı yoktur. Savlar ortaya koymaktan acizdir, çünkü böyle bir öğreti kendisinininkine karşıt bir kanıyı tahayyül bile edemez.¹⁵⁷

Özetle Nietzsche'de dilden kavramlara doğru olan etki birincil önemdedir. Diğer bir ifadeyle dilin epistemolojik bir önceliği var gibi görünmektedir.

Dil gerçeklikle hiçbir temas kurmaz, yalnızca kendi kendine, kendine-yeterli bir dünya uydurarak böylesi bir temas varmış yanılsamasını iletir. Böylece, der Nietzsche, Schlange ya da (Latince'deki serpene'den gelen) serpent (yılan) sözcüğünün bir şekilde, temsil ettiği şeyin yeterli bir ifadesi olduğunu zannederiz. Oysa aslında bu sözcük, yılanın özelliklerinin sadece bir tanesini, dolambaçlılığı vurgulamayı tercih eden tamamen keyfi bir adlandırmadır.¹⁵⁸

Nietzsche'ye göre temel epistemolojik faaliyet olarak kavramsallaştırma, aslında kendisine ancak bir kaos olarak görünebilecek "dünya"yı insanın kendisi için anlamlı hale getirebilmek amacıyla yapmış olduğu bir bozma işlemidir. İnsan kavramsallaştırma ile "şey"leri her ne ise o oldukları şekliyle bilebilme imkânını ortadan kaldırır. Öte yandan bu bilme Nietzsche'ye göre her ne kadar arzulanması gereken "iyi" bir şeyse de asla tam olarak erişilebilir değildir. Bunun

¹⁵⁷ McGill, Allan, 137.

¹⁵⁸ McGill, Allan, 80.

dolaylı olarak Kantçı numen anlayışını çağrıştırdığı düşünülebilir. Nietzsche için elbette Kantçı anlamda bilme ufkumuzu oluşturan ya da teorik bir sınır kavram olarak bir numen anlayışı söz konusu değildir. Hatta Nietzsche'nin kavrayışında bilgi "Kant'ta olduğu gibi, gerçekliğin teorik kavranışı değil, insanmerkezci yanılsamaların oluşturduğu, tamamen kendine yeterli bir kümedir".¹⁵⁹ Buradaki bilgi kümesi, teorik bilgide olduğu üzere sınırları hakkında yargıda bulunabileceğimiz bir küme değildir. Bu küme, eğer küme ifadesini kullanmak doğru olacaksa, insani yorumların toplamından ibarettir. Burada şeylerin özüne ilişkin bir ampirik bilgi arayışı mümkün değildir; bunun da gerisinde bilinci nesnenin karşısına koyan ikilikler aşılmıştır. "Bir şeyin özü, o 'şey' hakkındaki bir kanıdan, 'Bu nedir?' sorusu ise bir başka bakış açısından bir anlam dayatmaktan ibarettir."¹⁶⁰ Nietzsche'ye göre özne ancak "tanıtlanabilir", nesne ise "yalnızca bir öznenin bir özne üzerinde ürettiği bir tür etki, öznenin bir tür kipliğidir".¹⁶¹

Nietzsche'de yorum bilişsel değil estetik bir faaliyettir. Bunu bazı yorumların estetik gönderimli oldukları anlamında değil yorumlama faaliyetinin ancak estetik olabileceği şeklinde anlamak gerekir. Yorumlamada bütün gönderge bağımlılıklarından kurtulma söz konusudur.¹⁶² Böylelikle bir sanat eseri söz konusu olduğunda buradaki yaratımı öznenin bir faaliyeti olarak görmek mümkün değildir. Yine de sanat Nietzsche'ye göre ayrıcalıklı bir pozisyonadadır. "Sadece sanattır ki, varoluşun dehşeti ve saçmalığına bağlı tiksintiyle karışık düşünceleri, hayatla barışık düşüncelere dönüştürebilir."¹⁶³

Nietzscheci özne karşıtlığını salt Kartezyen öznenin reddi olarak düşünmek yetersiz olur. O, bunun da ötesinde hakikatin ancak kavramlarımızın bir

¹⁵⁹ Megill, Allan, 84.

¹⁶⁰ Megill, Allan, 122.

¹⁶¹ Megill, Allan, 122.

¹⁶² Megill, Allan, 126.

¹⁶³ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesi'ne Giriş*, 215.

örüntüsü olduğu şeklindeki Sokratik inancı reddeder. “İnsan canlı metaforları solgun, soğuk kavramlara dönüştürerek, ‘*bu güneşin, bu pencerenin, bu masanın* başlı başına bir hakikat olduğu şeklindeki sarsılmaz inanca’ ulaşır ve bu inanç sayesinde ‘biraz sükûn, kesinlik ve öneme’ sahip olan bir hayat yaşayabilir.”¹⁶⁴

Nietzsche’nin metinleri, kavramsal düşüncenin sınırlılığını ve dolayısıyla yanlışlığını gösteren alegoriler içerir: “Bizler neden, ardışıklık, görelilik, sayı ve benzerlerinden oluşan ve ‘sanki “kendi başına” varmış gibi şeylerin arasına katıp karıştırdığımız’ bir ‘simge dünyası’ yaratmışızdır”.¹⁶⁵ Nietzsche için “genelin” veya “sağduyunun” bakışı yanlıştır; metinlerinde şeyleri nasıl farklı gördüğü ile ilgili bolca örnek ve gönderme bulunur. Nietzsche’nin retoriği ve anlatılarındaki metot tercihi de – rasyonel gerekçelendirme temelli bir bilimsel anlatı yerine alegorik tarzda şiirsel betimlemeler – anlattıklarının içeriği ile uyumludur. Rasyonel bir bilmenin sınırlarını göstermeye çalışan metinleri bu amaca uygun şekilde rasyonel bir sebep sonuç ilişkisi kaygısından arındırılmıştır.

Ben artık sizin gibi duymuyorum: bu altımda gördüğüm bulut, bu gördüğüm karaltı ve ağırlık, – bu sizin fırtına bulutunuzdur işte.

Siz yükselmek isteyince, yukarı bakarsınız. Bense aşağı bakarım, çünkü yükselmişim.

Sizden kim aynı zamanda güler ve yükselmiş olur?

En yüce dağlara çıkan, güler bütün acıklı oyunlara ve acıklı ağırbaşlılığa.

Aldırmaz, alaycı, zorlu, – böyle olalım ister bilgelik: kadındır O, ancak savaşçıyı sever.¹⁶⁶

Teorik bir hakikatin imkânını reddetmesine karşın Nietzsche’de postmodern bir hakikat karşıtlığının bulunduğunu söylemek de mümkün değildir. “Hakikat

¹⁶⁴ Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche – Heidegger – Foucault – Derrida*, 82.

¹⁶⁵ Megill, Allan, 91.

¹⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Ofazoğlu, Turan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 52.

herşeye karşın vardır, fakat o yalnızca öznel görüşlerin kaotik akışında, duyularımızın tanıklığında bulunur.”¹⁶⁷ Burada belki de doğru ifade Nietzsche’nin Aydınlanmacı bir ben ve hakikat anlayışını reddettiği ancak bu reddedişin bu kavramların mümkün bütün tanımlarına ilişkin olmadığıdır. Söz konusu olan örneğin sevmeye gibi “insani” kaygıları paranteze alınmamış, “normalleştirilmemiş” bir bilme etkinliği ve hakikat arayışıdır. Nietzsche “İnsanca, Pek İnsanca”da bu normalleştirilmiş ve kişisellikten arındırılmış bir bilmenin, yerleşik bilimsel anlayış tarafından çeşitli ödüller ile taltif edilmesini ve desteklenmesini eleştirmektedir.

Bilim, idrak etmenin zevkine, öğrenilenin yararına bağlı olmamış olsaydı, bilimle neden uğraşacaktık ki? Biraz inanç, sevgi ve umut ruhumuzu idrak etmeye yöneltmemiş olsa, bizi bilime çeken ne olabilirdi ki? Bilimde “ben” hiçbir anlama gelmeyecek olsa bile, bilimsel insanların cumhuriyetinde icat eden mutlu “ben”, hatta dürüst ve çalışkan “ben” bile bir öneme sahiptir. Saygı gösterenlerin saygısı ve iyiliklerini düşündüğümüz veya hayran olduğumuz insanların sevinci, hatta belki de ün ve bireyin az da olsa ölümsüzlüğü; özellikle de bu cumhuriyetin kanunlarına ve bilimin kendisine kendilerini adadıkları ve sürekli olarak adamaya devam ettikleri daha önemsiz umutlar ve ödüller, kişisellikten uzaklaşma karşılığında elde edilebilecek bedellerdir.¹⁶⁸

Nietzsche’nin düşünceleri hem Aydınlanmacı bir bilen özne kavramsallaştırmasını reddi hem de dilin hakikat arayışındaki (sınır belirleyici) rolünü vurgulaması bakımından Foucault’nun düşünce çizgisi ile paralellik gösterir. Bununla birlikte yine Foucault’da olduğu şekilde, olumsuzluk ve tarihsellikten arındırılmış ve salt mantıksal bir zorunluluğa indirgenmiş bilginin imkânı reddedilmiştir. Nietzsche, insanın rastlantısal olandan ayrı olarak zorunluluk içeren eylemlerin varlığını ve bu anlamda tamamen mantıksal bir

¹⁶⁷ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesi’ne Giriş*, 216.

¹⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Epçeli, Nilüfer (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 48.

sebeup sonuç ilişkisine dayanan bir varlık ve bilgi kategorisini kabul edişini eleştirir. Foucault'da olduğu gibi Nietzsche için de evrende böyle düzenlilikler bulmak ve hakikati – eğer böyle bir kavramdan bahsedebiliyorsak – bu şekilde aramak mümkün değildir.

İnsan, geleceği bu denli önceden belirleyebilmek için, nasıl da ilkin zorunlu olanı rastlantısal olandan ayırmayı, nedensel düşünmeyi, uzaktakini sanki yanı başındaymış gibi görüp onu önceleyebilmeyi, neyin amaç, neyin araç olduğunu şaşmaz bir biçimde saptamayı, özetle hesap etmeyi ölçüp biçmeyi öğrenmiş, – her şeyden önce kendisi, kendi gözünde bile, ne denli hesaplanabilir, düzenli, zorunlu bir hale gelmiş olsa gerektir ki, en sonunda, tıpkı vaatte bulunan biri gibi, gelecek olarak kendine kefil olabilmıştır.¹⁶⁹

Foucault'da bilen özne problemi postmodern düşünce bağlamında da ele alınabilir. Postmodern deyiimi modern olandan ayırt edilebilir müstakil bir zamanın / dönemin varlığını kabul eder. Buna göre aralarındaki ortaklık ve geçişliliklere rağmen postmodern olanın modern olandan ayırt edilmesi mümkün ve bir bakıma kuramsal olarak zorunludur. Bu anlamda ikisi arasındaki farklılıklar bir derece meselesi olmayıp paradigmatik kırılmalara işaret eder. Ancak örneğin Bauman için postmodern, modern olanın bir cüzü ya da onun değişiminin bir parçasıdır. Bu bakımdan postmoderni karakterize ettiği düşünölen her şey esasında modernin bir parçasıdır ve onun tanımında zımnen bulunur.

Modernite, daha en başından beri bir akışkanlaşma (liquefaction) süreci değil miydi? 'Katıları eritme', modernitenin başlıca uğraşı ve en önemli başarısı değil miydi? Diğer bir deyişle modernite, daha ilk dile getirildiği andan itibaren 'akışkan' olmamış mıdır? ... Bunun bir sonucu olarak bizim yaşadığımız, modernitenin bireyselleşmiş, özelleştirilmiş bir versiyonudur; örüntü oluşturma yükü ve başarısızlığın sorumluluğu büyük ölçüde bireyin omuzlarındadır.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü – Bir Polemik*, çev. Alangoya, Zeynep (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 52.

¹⁷⁰ Bauman, Zygmunt, *Akışkan Modernite*, çev. Çavuş, Sinan Okan (İstanbul: Tellekt, 2023), 27-33.

Bauman'ın eleştirisine göre postmodern olanın sadece içeriği farklılaşmıştır; katıların eritilmesi / buharlaştırılması / uçurulması olarak betimlenebilecek modern düşüncenin kendisi değil sadece düşüncenin içeriği / nesnesi değişmiştir.

Eritilme sırası ise bağımlılık ve etkileşim örüntülerine gelmiştir. Bunlar, eski kuşakların yaşadığı ve hayal bile edemeyeceği kadar katılıklarını yitirmiş, dış etkilere açık hale gelmişlerdir; fakat diğer bütün akışkanlar gibi mevcut şekillerini uzun süre koruyamazlar. Şekillerini değiştirmek, mevcut şekillerini korumaktan daha kolaydır.¹⁷¹

Tam bir tanımını vermek mümkün olmasa da postmodernin bazı genel özelliklerinden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte tarihsel olarak da yirminci ve yirmi birinci yüzyıla tarihlenebilen bir düşünce sistemi olduğu söylenebilir. Postmodern düşüncenin genel itibarıyla her türden ahlaki ve rasyonel buyruğu reddettiği ifade edilebilir. Bu anlamda o fikirlerin mutlak göreliliğine ve böylece de çeşitliliğine vurgu yaparak her türden indirgemeci tamlıktan kaçınır. Yine bu bakımdan aklın ve mantığın ilkelerinin tümelliğini reddederek duygulanımların tikelliğini ve bireyselliğini vurgular ve olumlar. Böylelikle aslında postmodernin herhangi bir kuramsal ilkedен yoksun olduğunu iddia etmek mümkün olsa da burada sanatın ayırt edici bir konumda bulunduğu belirtilebilir.

Postmodernizm diye anılan popüler yirminci ve yirmi birinci yüzyıl felsefi 'hareketi' daha ziyade az çok gevşek biçimde birbirine bağlı stillerin içsel olarak bağlantısız serileridir) 'sıkı sıkı, incelikle örülü bir sanat ağına' benzer herhangi bir şeyin imkânının inkarıdır veya öyle görünmektedir. Genel

¹⁷¹ Bauman, Zygmunt, 33.

olarak herhangi bir şeyi olumladığını söylemek mümkün olsa, bu ‘sanata benzer’ jestlerin gevşek ve ham çeşitliliği olurdu.¹⁷²

Eagleton da postmoderni sanatla ilişkilendirir ve bu anlamda onu – tanımındaki diğer öğelere rağmen – nihayetinde kültürel bir üslup olarak tanımlar. Postmodern, parçaları veya unsurları arasında tutarlı ilişkiler bulunamayacak ve “herhangi bir parçasına ilişkin söyleyeceğiniz bir şey başka bir parçası açısından neredeyse zorunlu ve kaçınılmaz şekilde yalana dönüşen bir fenomen” dir.¹⁷³ Bu bakımdan postmodernin farklı unsurlarını konu edinen çalışmalar arasında belirgin çelişkiler bulmak mümkün hale gelmektedir. Yine de postmodern, kültürel bir üslup olarak tanımlanabilir ve somutlaştırılabilir. Bu kültürün ise tamamen geçerli ve modern yaşamın tamamına genellenebilir bir fenomen mi, yoksa modern yaşam içerisinde tikel bir alan mı olduğu hususu ise Eagleton açısından net değildir.

Postmodernizm, bir çağ değişikliği yaratan bu değişimi “yüksek” kültür ile “popüler” kültür arasındaki sınırların yanı sıra sanat ile günlük yaşam arasındaki sınırları da bulanıklaştıran derinlikten yoksun, merkezlessiz, temelsiz, özdüşünümsel, oyuncu, türevsel, eklektik, çoğulcu bir sanatta az veya çok yansıtan bir kültürel üsluptur.¹⁷⁴

Postmodern teoriler ile ilgili bir eleştiri şudur; indirgemeci meta anlatılara karşı olan ve modernizmi temelde bu açıdan reddeden postmodern teori, bu amacını gerçekleştirme şeklinden ve hatta bizatihi bu amacından dolayı kendisi modernisttir. Dolayısıyla postmodern ifadesinin tanımı gereği çelişik olduğu iddia edilmektedir.

¹⁷² Freydberg, Bernard, *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*, çev. Karakaş, Öznur (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 211.

¹⁷³ Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Küçük, Mehmet (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 11.

¹⁷⁴ Eagleton, Terry, 10.

Yapısı gereği postmodernin epistemolojik sınırlarını çizmek güçtür. Düşüncenin yatayda ya da dikeyde hangi “an”dan itibaren postmodern hale evrildiğini tespit etmek, postmodernin kendi heterojenlik ısrarından dolayı mümkün olmamaktadır. Yine de birtakım pratikleri ve düşünsel ilkeleri, postmodern terimi altında bir araya getirilen düşünürlerin fikirlerinde, bazı ortak noktalar bulabiliriz. Bunlar kabaca homojenliğe karşı heterojenliği savunma, makro teoriler yerine mikro ölçekli sistemleri (ki burada sistem artık doğru bir terim olmayabilir) tercih etme, rasyonalizm yerine estetizmi olumlama, benzerlikler yerine farklılıkları, süreklilikler yerine kesintileri, bütüncül (holistic) bir bakış yerine rastlantısallık ve belirlenmemişliği vurgulama olarak sıralanabilir. Burada artık ‘anlam’ın elde edilmesine yönelik başka bir perspektif söz konusudur. “Rasyonalist ihtiyacın tersine, yeni duyarlılık kendisini biçim ve üslubun verdiği keyiflerin kucağına bırakarak, anlamın yorumbilgisi (hermeneutics) karşısında sanatın ‘erotikası’nı imtiyazlı kılıyordu.”¹⁷⁵ Diğer taraftan modern çağın sonunu haber veren değişimler hem onları olumsuzlayan (Toynbee, Habermas gibilerince) hem de olumlayan düşünürlerce benzer biçimde tespit edilmiştir. Best ve Kellner’a göre “postmoderne ilişkin söylemler bir anlamda bazı durumlarda adını koydukları, bazı durumlardaysa karanlıkta bıraktıkları toplumsal-ekonomik gelişmelere verilen yanıtlardan ibarettir”.¹⁷⁶

Postmodern yaklaşım iktisadi düşünce çizgisinde de bir kırılma noktası olarak görülmektedir. Daniel Bell’e göre iktisadi perspektiften modern çağı belirleyen ve insan eylemi, toplumsal ilişkiler ve özellikle ekonomik mübadele hakkındaki görüş ile biçimlenmiş olan burjuva düşüncesi, postmodern çağ ile birlikte sona ermektedir.

¹⁷⁵ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Küçük, Mehmet (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 24.

¹⁷⁶ Best, Steven ve Kellner, Douglas, 31.

Bell, günümüzün postmodern kültürünü, kapitalist ekonomi ve demokratik devletin bürokratik, teknokratik ve örgütsel zorunlu koşullarıyla derin bir çelişki içindeki saldırgan bir narsizmin ateşlediği, geleneğe karşı girişilmiş radikal bir saldırı olarak görür. Bell'in görüşünce bu gelişme, rasyonelliği, ağırbaşlılığı, ahlaki ve dinsel değerleriyle burjuva dünya görüşünün sona erdiğini haber vermektedir.¹⁷⁷

Daniel Bell'in postmodern düşünceyi modernizmin - ve kapitalist sistemin - sonu olarak müjdelemesi Jameson'a göre tamamen ideolojik bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan o, postmodern kuramların ister - Bell ve benzeri çizgide yer alanlarda olduğu gibi - olumlayıcı ister eleştirel olsun, kapitalizmin temel mekanizmalarının artık geçerliliğini yitirdiği şeklinde belirli bir söylemi yerleştirmek gibi bir ideolojik misyonu olduğunu belirtir. Bu anlamda postmodern düşünce, örneğin sınıflı toplum yapısının - enformasyon toplumu, medya toplumu gibi kavramsallaştırmalar üzerinden - artık geçerli olmadığı gibi bir söylem geliştirmiştir. Bu tip bir söylem ideolojik bir aygıt olarak - aslında sadece kapitalizmin ileri bir evresi olan - postmodern toplumun iktidar yapılarının görünmez olmasına hizmet edebilir. Diğer bir ifadeyle aslında modernden postmoderne geçiş - ki bu geçişin netliği de ayrı bir tartışma konusudur - modernitenin ve ona eşlik eden iktisadi yapı olarak kapitalist sistemin geçerliliğini yitirdiği anlamına gelmemektedir. Postmodern, modernin ve kapitalist sistemin daha gelişmiş bir versiyonu olarak sistemin temelde üretim ilişkilerinde yerleşik sınıf mücadelesi gibi sorunlarının dikkatten uzaklaşmasına hizmet etmektedir.

Söz konusu kopuş yalnızca kültürel bir mesele olarak da düşünülmemelidir: aslında, postmodern kuramlar -ister kutlayıcı isterse ahlaki tiksinti ve kınama dilinde ifade edilmiş olsunlar- hemen hemen aynı zamanda bize tamamen yeni türden -en ünlüsü "postendüstriyel toplum" (Daniel Bell) olarak vaftiz edilmiş olan ama ayrıca sıklıkla tüketici toplumu, medya toplumu, enformasyon toplumu, elektronik toplumu ya da yüksek teknoloji toplumu

¹⁷⁷ Best, Steven ve Kellner, Douglas, 28-29.

vb. olarak tanımlanan- bir toplumun varışının ve göreve başlayışının haberlerini getiren tüm o daha tutkulu sosyolojik genellemelerle güçlü bir aile benzerliği taşırlar. Böylesi kuramların, kendi rahatlıkları için, söz konusu yeni toplumsal formasyonun artık klasik kapitalizmin kurallarına, yani sanayi üretiminin önceliğine ve sınıf mücadelesinin her yerde bulunmasına uymadığını göstermek gibi bir ideolojik misyonu olduğu açıktır.¹⁷⁸

Postmodern sürecin bir verisi olarak heterojen ve bir anlamda paralize olmuş mikro yapıların öne çıkarılması, iktidar merkezlerinin ve genel olarak güç istencinin yoğunlaştığı ortamların görünürlüğünü gölgelemektedir. Bir dönemin veya bir olgunun neliğini anlamak bakımından, döneme egemen olan veya o olguyu mevcut kılan koşullara ilişkin obje yorumunu çözümlemek gerekiyor. Dolayısıyla burada epistemolojiye gereksinim doğuyor. Bu nedenle sürecin ekonomi politikte yansımalarını görünür kılmak bakımından, ilgili düşünürlerin geliştirdiği farklı epistemolojilerin araştırılması işlevsel bir anlam taşıyor. Bu sebeple araştırmanın bu aşamasından itibaren önce Foucault'nun iktidar kavramı – daha sonra biyoiktidar kavramını açıklamak adına – ele alınacak, daha sonra farklı emek kavramsallaştırmaları ne nihayet biyoiktidar bağlamındaki emeğin nasıl kavramsallaştırıldığı zaman zaman düşünürler arası geçişlerle (diskursif bir metotla) ele alınacaktır.

¹⁷⁸ Jameson, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Gönenç, Cem (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 25.

2.2.Foucault'nun İktidar Çözümlemesi

Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasını açıklamak üzere bu bölümde önce onun disiplinci iktidar ile kontrolcü iktidar arasında yapmış olduğu ayrım üzerinde durulacaktır. Ardından Foucault'da – aslında kontrolcü bir iktidarın bir biçimi olarak – biyoiktidarın/biyopolitikanın, yani insanın yaşamsallığı üzerine temellenen bir politika ve iktidar yapısının, neoliberal bir sistem içerisinde nasıl ortaya çıktığı, doğrudan onun bu konuda vermiş olduğu dersler üzerinden değerlendirilecektir.

İktidar kavramı Foucault'nun düşünesinde epistemolojik önceliğe sahiptir ve bilginin iki temel unsuru olan sözceler / dil varlıklar – bunlar dil felsefesinin araştırma birimi olan kelime, cümle ya da önermelere indirgenemezdir – ile görünürlüklerin – bunlar da saf nesneler dünyası olmayıp Deleuze tarafından ışık rejimi olarak tariflenir – ortaya çıkarılması için belirli bir tarihselliği dikkate alarak bunların ortaya çıkmasını mümkün kılan iktidar odaklarını tespit etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Foucaultcu bilgi, belirli bir tarihsel kipten ayrılamaz olan ve aralarında ortak bir form bulunmayan sözceler ile görünürlüklerin toplamıdır. Bunlar Foucault'nun bilgi tanımındaki tarihsel a priori'lerdir. Sözcelerin ve görünürlüklerin elde edilmeleri ve onları sırasıyla salt önermeler ile salt şey durumlarından ayıran sınırların tespiti ise ancak iktidar odaklarının belirlenmesi ile mümkün olabilir.

Foucault iktidarı somut bir güç gösterisi olarak algılamaz. Diğer bir ifadeyle iktidar salt bir zorlama veya cebir ile ilişkili ve pozitif olarak işleyen bir sistem olarak düşünülemez. Bu bakımdan onu belirleyen şey görünür etkilerinden ziyade görünmeyen sınırlarıdır. Epistemolojik olarak öncelikli olması

bakımından iktidar, neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini, neyin düşünülüp neyin düşünilemeyeceğini ve nihayet neyin bilinip neyin bilinemeyeceğini belirler. Ancak buradaki belirlemenin yine bir zorlama veya zor kullanımı ile ilişkili olduğu düşünülmemelidir. Diğer bir ifadeyle iktidarın söylem / bilgi üzerindeki etkisi veya bunlar arasındaki ilişki, iktidarın güç uygulaması ile ilgili bir durum değildir. Foucaultcu iktidar, belirli bir sosyal / politik ya da benzeri bir kurum veya yapıya indirgenemez şekilde, toplumsal faaliyetin tamamına yayılmış durumdadır. Foucaultcu iktidar somut güç kullanımını dışlamamakla birlikte iktidarın sadece buna indirgenemeyeceğini belirtir. Foucault'nun kavramsallaştırmasının dışında genel itibariyle gücün iktidara göre daha somut ve tikel bir duruma gönderme yaptığı ifade edilebilir. Canetti'nin güç ve iktidar arasında yapmış olduğu ayrım bu şekildedir.

“Güç” sözcüğü, etkisi bakımından doğrudan ve burada olan bir şeyi, iktidardan daha dolaysız bir biçimde zorlayıcı bir şeyi getirir akla. “Fiziksel güç” deyişi, gerçekte aynı fikrin yalnızca daha açık bir ifadesidir; çünkü daha aşağı ve kaba dışavurumların içindeki iktidar, her zaman güç olarak daha iyi betimlenmiştir; örneğin avın yakalanıp ağza götürülmesi güç aracılığıyla gerçekleştirilir. Güç kendisine zaman tanıdığı anda iktidar haline gelir, ama kriz anı, geri dönüşsüz karar anı gelince güç çıplak güç haline geri döner. İktidar daha geneldir ve güçten daha geniş bir uzam üzerinde işler; iktidar çok daha fazlasını içerir, ama daha az dinamiktir. İktidar daha törenseldir, hatta belirli bir sabır ölçüsü vardır.¹⁷⁹

Burada iktidarın (güce nispetle) daha genel ve böylelikle etkili olduğu gibi bir yorumda bulunmak mümkündür. Foucault'nun iki ayrı iktidar türünü birbirinden ayırdığı ve bunları iki ayrı epistemik düzeye yerleştirdiği disiplin ve kontrol toplumu kavramları ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

¹⁷⁹ Canetti, Elias, *Kitle ve İktidar*, çev. Aygen, Gülşat (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 283-84.

2.2.1. Disiplin Toplumundan Kontrol Toplumuna

Foucault'nun bilgi kuramının bütün unsurları iktidar çözümlemesi de dâhil olmak üzere tarihseldir. Bu bakımdan iktidar, farklı tarihsel koşullar içerisinde farklı şekillerde ortaya çıkar. Ve yine farklı tarihsel koşullar, söz konusu farklı iktidar şekilleri ile birlikte farklı bilgi / bilme tarzlarını ortaya çıkarır.

Foucault'nun iktidar çözümlemesi içerisinde klasik epistemeden modern epistemeye geçişte, iktidar yapısının disiplinden kontrole doğru değiştiği ifade edilir. Epistemik değişimlerin yumuşak geçişler değil kırılmalar olduğu dikkate alındığında söz konusu değişimin, unsurları arasında herhangi bir sürekliliği içermediği vurgulanmalıdır. Diğer bir ifadeyle bir iktidar formu olarak kontrol, disiplinden tamamen farklıdır. İkisi arasında örneğin birinin diğerine nispetle daha (az veya çok) baskıcı / yoğun olduğu şeklinde bir yargıda bulunulamaz; aralarında herhangi bir nicel / nitel karşılaştırma yapılamaz.

Disiplinci iktidar “düşünce ve pratik sınırlarını ve parametrelerini belirleyerek, normal ve / veya sapkın davranışları tarif edip yaptırıma tabi kılarak”¹⁸⁰ yönetmek veya etkide bulunmak olarak tariflenebilir. Burada iktidarın aygıtları görünür durumdadır ve bu görünürlük olgusu iktidarın işleyişinin merkezindedir. “Disiplin toplumu, toplumsal komuta mekanizmasının, adetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri üreten ve düzenleyen yaygın bir *dispositif*ler ya da aygıtlar şebekesi yoluyla kurulduğu toplumdur.”¹⁸¹ Kontrolcü iktidarda ise iktidarın kurucu unsuru, onun görünmezliği. Bu görünmezlik ise iktidarın

¹⁸⁰ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *İmparatorluk*, çev. Yılmaz, Abdullah (İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2001), 44.

¹⁸¹ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 44.

hayatın tamamına yayılımı ile mümkün hale gelir. Bios'un tamamını kuşatması bakımından kontrolcü iktidar biyoiktidardır.

Biyoiktidar, toplumsal hayatı onu izleyerek, yorumlayarak, soğurarak ve yeniden eklemleyerek içeriden düzenleyen bir iktidar biçimidir. İktidar, bütün nüfusun hayatı üzerinde etkili olan bir komutayı ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandığı bütünsel, hayati bir işlev haline getirdiğinde başarabilir. Foucault'nun dediği gibi, 'hayat artık (...) iktidarın bir nesnesi haline gelmiştir.'¹⁸²

Disiplinci iktidardan kontrolcü iktidara geçiş ya da disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş, kapitalizmin işleyiş sürecinde de bir kırılmaya işaret eder. Buna göre artık tüm toplumsal güçler artan şekilde birbirlerini içerir durumdadır.¹⁸³ Bu noktada kapitalizmin ve burjuva toplumunun işaret ettiği toplumsal yapının özelliklerine değinmek faydalı olabilir. Çünkü her halükârda biyoiktidar ve biyopolitika kavramları belirli bir tarihsel bağlamda ve belirli ekonomik/sosyal şartlar içerisinde ortaya çıkmışlardır. Bell'e göre kapitalizm, bir yandan Weberci anlamda bir iş ahlakına dayanan ve çalışmayı ontolojik bir değer olarak yücelten ilkelere, diğer yandan ise kişinin siyasal olarak sınırlandırılmakla birlikte ekonomik ve kültürel olarak otonom hareket edebilmesini ve bu anlamda da bireysel özgürlükleri yücelten ilkelere sahiptir. Kapitalizmin gelişimi bu iki temel perspektif etrafında düşünülmelidir.

Tarihsel olarak geriye bakıldığında burjuva toplumun ikili bir kaynağa ve ikili bir kadere sahip olduğu görülebilir. Akımlardan biri sadece iktisadi faaliyeti değil aynı zamanda ayrıca karakter oluşumunu (sade hayat, dürüstlük, bir meslek olarak çalışmayı) vurgulayan Püriten, Whig bir kapitalizmdi. Diğer insanın arzularının sınırsız olduğunu, bir egemen tarafından siyasal olarak sınırlandırılması fakat iktisatta ve kültürde tamamen özgür bırakılması gerektiğini vurgulayan bir seküler Hobbesculuk,

¹⁸² Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 45.

¹⁸³ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 46.

bir radikal bireycilikti. Bu iki dürtü hep kolay olmayan bir beraberlik içinde yaşadı.¹⁸⁴

Son olarak Marksist perspektiften altyapı biyoiktidar kavramsallaştırması ile birlikte genişlemiştir. Hardt ve Negri'ye göre "Foucault toplumsal yeniden üretim sorununu ve üstyapı denem yapının bütün öğelerini maddi temel yapı içine taşımaya ve bu alanı yalnızca ekonomik terimlerle değil, aynı zamanda kültürel, bedensel ve öznel terimlerle de tanımlamaya"¹⁸⁵ çalışmıştır. Hardt ve Negri'nin biyoiktidar kavramsallaştırması, kullanmış oldukları "İmparatorluk" kavramı ve bu kavramın Foucaultcu biyoiktidar kavramsallaştırması ile olan ilgi ve farklılıkları üzerinden ilerleyen kısımlarda açıklanacaktır.

¹⁸⁴ Bell, Daniel, *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*, çev. Tatlıcan, Ümit (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2022), 122.

¹⁸⁵ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *İmparatorluk*, 49.

2.2.2. Foucault'nun Biyopolitika Dersleri ve Piyasa Kavramı Üzerine Tartışmaları

Bu bölümde, Foucault'nun Collage de France'ta vermiş olduğu "Biyopolitika'nın Doğuşu" başlıklı dersler merkeze alınarak onun neoliberalizmin ortaya çıkışı ve buna eşlik eden tarihsel koşullar ile onun piyasa kavramının ortaya çıkışına ilişkin görüşleri ele alınacaktır. Foucault biyoiktidar ve biyopolitika terimlerini ilk olarak 1976 ve 1977 yılında Collage de France'ta verdiği derslerde ve Cinselliğin Tarihi'nin Aralık 1976'daki ilk basımında kullanmıştır. Ancak biyopolitika ile ilgili tartışmalar esas olarak 1978-1979 tarihli ve Biyopolitika'nın Doğuşu başlıklı derslerde yapılmıştır. Bu derslerde Foucault neoliberal bir yönetim biçiminin, biyopolitikanın ortaya çıkışı ile ilgili tarihsel şartları oluşturduğunu göstermeye çalışır. Diğer bir ifadeyle ancak neoliberalizmin ne olduğu ve hangi tarihsel şartlarda ortaya çıktığı anlaşıldığı durumda biyoiktidarın dinamikleri bilinebilir.¹⁸⁶ Dersler bu geniş açıklamalarla başlamıştır ve nihayetinde biyoiktidarın somut bir tanımına ulaşılması hedeflenmiştir ancak bu sonuncu amaca tam olarak erişilemediği söylenebilir. Derslerin başlığı biyopolitika kavramını içerse de içerik olarak büyük ölçüde neoliberalizmin gelişiminin tarihsel koşulları ve piyasa kavramının ortaya çıkışından oluşmaktadır. Sonraki dönemde ise biyoiktidar ve biyopolitika terimleri büyük ölçüde Foucault'nun çalışmaları içerisinde görülmemeye başlanmıştır.¹⁸⁷ Foucault'nun biyoiktidar ve biyopolitika ile ilgili fikirlerine ilişkin ikincil

¹⁸⁶ Cisney, Vernon W. ve Morar, Nicolae, ed., *Biopower Foucault and Beyond* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016), 103.

¹⁸⁷ Cisney, Vernon W. ve Morar, Nicolae, 103.

literatür, büyük ölçüde onun doğrudan bu kavramları kullanmadığı diğer eserlerine referanslardan oluşmaktadır.

Biyopolitika'nın Doğuşu başlıklı derslerinde Foucault yönetim kavramını dar anlamıyla kullanmaktadır. Yani örneğin ailenin yönetimi, ruhaniyetin yönetimi gibi yönetim biçimleri dışarıda tutularak insanların yönetiminden kastın politik hükümlanlığın uygulanışı olduğu ifade edilmektedir. Yönetim sanatını incelemek demek Foucault'ya göre 'en iyi yönetim hakkında düşünüm' ya da 'yönetimin öz bilincini incelemek' demektir.

Mümkün olan en iyi yönetim şekline ulaşmak adına, yönetim pratiğinin alanının, çeşitli nesnelerinin, genel kurallarının ve amaçlarının nasıl belirlendiğini anlamaya çalışmak istiyorum. Şöyle özetleyebiliriz isterseniz: Politik hükümlanlığın icrasında yönetim pratiğinin akılsallaştırılmasının incelenmesi.¹⁸⁸

Foucault yöntemine ilişkin şu açıklamayı yapmaktadır: Evrensellerden yola çıkarak somut olgulara varılamaz; olması gereken bunun tam tersi, yani somut olgulardan yola çıkarak evrenselleri bunları süzgecinden geçirmektir. İlki indirgemeciliktir ve Foucault'ya göre tarihselciliğin yöntemidir. Bu noktada Foucault – indirgemeci bir metot kullandıklarını düşündüğü – tarihçilere şu soruyu sorar: “Devlet, toplum, hükümdar, tebaa, vb. bir şeyin varlığını *a priori* kabul etmediğiniz takdirde nasıl tarihi yazabilirsiniz?”¹⁸⁹

Foucault amacını ve yöntemini belirledikten sonra bahsettiği akılsallığın tarihin belirli bir noktasındaki dönüşümünden bahseder. Söz konusu dönüşüm on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır ve burada yönetim aklının kendini kısıtlamasını sağlayan akılsallık, öncesinde hukuk iken on sekizinci yüzyıldan

¹⁸⁸ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Tayla, Alican (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 4.

¹⁸⁹ Foucault, Michel, 5.

itibaren bu ekonomi politik olmuştur. Ekonomi politik – hukuk gibi – yönetim aklının kısıtlanmasının bir yolu ya da yöntemidir. Ancak ekonomi politik “16. ve 17. Yüzyıllardaki hukukun aksine, devlet aklının dışında oluşmamıştır. En azından ilk başta, ona karşı, ya da onu kısıtlamak için gelişmemiştir. Tam aksine, devlet aklının yönetim sanatı için çizdiği hedeflerin içinde doğmuştur.”¹⁹⁰

Ekonomi politik yönetim pratikleri söz konusu olduğunda bunların kökenleri ile değil sonuçları ile ilgilenmektedir. Örneğin herhangi bir vergi türünün meşruiyeti ile ilgili soru, devletin onu hangi – a priori – hakka istinaden toplamış olduğu meselesi üzerinden değil (ekonomiye) etkileri bakımından değerlendirilip cevaplandırılabilir. Diğer bir ifadeyle ekonomi politik üzerinden akılsallaştırılan bir yönetim eyleminin “temel kıstası da artık meşruluk ya da gayrimeşruluk değil, başarı ya da başarısızlıktır.”¹⁹¹ Foucault’nun terminolojisiyle bu bir “hakikat rejimi”dir. Hakikat rejimi, söylem ve pratiklerin tutarlı bir bütünüdür. “Bu farklı pratikleri ve bunların farklı etkilerini birbirine bağlayan ve bunun sonucunda bütün bu pratiklerin, ahlaki bir kanun veya ilke bazında değil, doğru ya da yanlış ayırımına tabi tutulan önermeler doğrultusunda, iyi ya da kötü olarak yargılanmasını mümkün kılan ‘kavranabilir’ mekanizmaların oluşturduğu bir tutarlılık.”¹⁹²

Hakikat rejimi kendi kendini kısıtlamanın ve – doğru ile yanlış tespit eden – kuralları belirlemenin ilkesidir. Bütün fiiller ve yapıp etmeler hakikat rejimiyle bir araya gelerek var olmayanı gerçekliğe bağlayan ve meşru bir doğru-yanlış ayırımına tabi tutan bir bilme-iktidar düzeneği oluşturur. “Politika ve ekonomi, bunlar ne var olan şeyler, ne hata, ne yanılsama ne de ideolojidir. Var olmadığı

¹⁹⁰ Foucault, Michel, 15.

¹⁹¹ Foucault, Michel, 17.

¹⁹² Foucault, Michel, 19.

halde gerçekiğın içine oturtulmuş ve doğruyla yanlışı birbirinden ayıran bir rejime tabi tutulmuş şeylerdir.”¹⁹³

Piyasa kavramı, iktisadi değerin oluşum süreci ile olan temel ilişkisi bakımından bu çalışmanın merkez kavramlarından biridir. O yüzden bu noktada piyasa ile ilgili bir parantez açılabilir. Polanyi piyasayı “takas veya alışveriş amacıyla bir araya gelinen bir buluşma yeri”¹⁹⁴ olarak tanımlar. Bir başka yerdeyse şu daha detaylı tanımını yapar:

Piyasa ekonomisi, kendi kurallarına göre işleyen bir piyasalar sistemi demektir; daha teknik terimler kullanırsak, piyasa fiyatları ve yalnızca piyasa fiyatlarıyla yönetilen bir ekonomidir bu. Ekonomik yaşamın tümünü dışarıdan yardım ve müdahale gelmeden örgütleyebilen bu sisteme, kesinlikle kendi kurallarına göre işleyen bir sistem denilebilir. Bu kaba göstergeler, söz konusu serüvenin insan soyunun tarihinde eşi görülmemiş bir nitelik taşıdığını açıklamak için yeterli olmalı.¹⁹⁵

Burada tanımın ilk ifade ettiğı husus piyasanın – takas veya alışveriş üzerinden – şey’lerin iktisadi değeriğini belirliyor olduğudur. Piyasa üzerinden o piyasaya konu olan metalar bir ‘değişim değeri’ elde ederler. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta şudur; piyasanın bu tanımını zımnen başka bir kabule dayanır. ‘Şey’ler piyasa üzerinden alınıp satılmaya başlandığı anda onların (ontolojik) değeri, yani onların varoluşlarından / dünyada bulunuşlarından kaynaklanan kullanım, ahlaki, estetik vb. değeri, piyasa üzerinden ortaya çıkan değişim değeriğine veya diğeri bir ifadeyle iktisadi değeriğine indirgenir. Bu insan emeğı için olduğui kadar farklı değeri kaynakları için de böyledir. Polanyi bunu önce liberal piyasa kavrayışını, sonra da bunun eleştirisini serimleyerek gösterir:

Geleneksel olarak, toprak ve emek birbirinden ayrılmaz; emek yaşamın bir parçasıdır, toprak da doğanın; yaşam ve doğa tutarlı bir bütün oluştururlar,

¹⁹³ Foucault, Michel, 20.

¹⁹⁴ Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, çev. Buğra, Ayşe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 100.

¹⁹⁵ Polanyi, Karl, 85.

dolayısıyla toprak, komşuluk, zanaat ve inanç örgütleriyle bağlantıdadır, kabile ve mabetle, köy lonca ve kiliseyle bağlantısı vardır. Öte yandan, tek bir büyük piyasa, ekonomik yaşamın üretim faktörü piyasalarını içeren bir düzenlemesidir. Bu üretim faktörleri de insan kurumlarının unsurlarından, insan ve doğadan ayrılamayacaklarına göre, piyasa ekonomisinin, kurumları piyasa mekanizmasının gereklerine göre düzenlenmiş bir toplum oluşturduğu açıkça görülebilir.

Önerme, emek için olduğu gibi toprak için de ütöpik bir önerme. Ekonomik işlev toprağın birçok hayati işlevinden yalnızca bir tanesi. Toprak insan yaşamının dengesini sağlar; insanın yerleşim yeridir; fiziksel güvencesinin ön koşuludur; manzara ve mevsimlerdir. İnsanın topraksız yaşayabileceğini düşünmek, onun elsiz ayaksız doğabileceğini düşünmek gibi bir şey. Bütün bunlara karşın, insanı doğadan ayırmak ve toplumu gayrimenkul piyasasının gereklerine göre düzenlemek, ütöpik piyasa ekonomisi fikrinin hayati bir yönüydü.¹⁹⁶

On sekizinci yüzyıl, Foucault'nun bugün¹⁹⁷ halen geçerli olduğunu ifade ettiğı yönetim aklının ve ekonomi politiğın ortaya çıktığı dönemdir. Foucault burada meydana gelen değişimi ve bazen kırılmayı farklı örnekler üzerinden açıklar. Bunlardan bir tanesi tezimizin sorunsalları arasında yer alan piyasadır. Daha önce temelde fiyatlar üzerinden adaletin tesis edildiğı bir yargılama sahası olan piyasa, on sekizinci yüzyıl itibariyle fiyat ve değer ilişkisinin kurulması üzerinden bir hakikat sahası olarak ortaya çıkmıştır. Piyasa fiyatı, ürünün değeri etrafında dalgalanır ve bu ikisi arasındaki örtüşmenin tam olup olmadığından bağımsız olarak piyasa fiyatının ürünün değerinin tam temsili olduğu kabul edilir. Piyasa işte bu açıdan bir hakikat sahasıdır. Ancak piyasanın hakikat sahası oluşu iktisadi temsille sınırlı değildir.

Fiyatlar, piyasanın doğal mekanizmalarına uydukları sürece, yönetim pratiğı içinde doğru olanlarla hatalı olanları birbirinden ayırmaya yarayacak bir hakikat referansı kuruyor. Başka bir deyişle, yönetimin faaliyetini, icraatlarını, uygulamaya koyduğu kuralları incelediğimizde, yönetim

¹⁹⁶ Polanyi, Karl, 249-50.

¹⁹⁷ Dersin verildiğı tarih itibariyle 1974 yılı.

pratiğinin doğrulanmasını ya da yalanlanmasını mümkün kılan şey, piyasanın doğal mekanizması ve doğal fiyatların ortaya çıkmasıdır.¹⁹⁸

Böylelikle piyasa, iyi yönetimin ne olduğu ile ilgili kıstası değiştirmiştir; iyi yönetim adil olan yönetim değil piyasa üzerinden doğrulanan yönetimdir. Piyasa, yönetimin doğrulama sahasıdır. Peki bu nasıl olmuştur? Piyasa ile (devlet) yönetimi arasındaki ilişkinin araştırılması ile ilgili olarak Foucault her türden araştırma için esas olduğunu belirttiği temel bir ilkeyi vurgular. Buna göre bir şeyin neden zorunlu olduğunu değil neden mümkün olduğunu açıklamak gerekir. Çünkü zaten ilki boş bir çabadır. “Gerçeği kavranır kılan şey, onun mümkün olmuş olduğunu göstermektir.”¹⁹⁹

Foucault’nun tarihsel ve temel bir olgu olduğunu belirttiği şu tespit onun biyopolitikanın incelemesinin özünde yer almaktadır; ekonomi politik ya da Foucault’nun ifadesiyle piyasa özgürlüğü kamu hukuku ya da kamu gücünün / etkinliğinin kısıtlanması meselesinden ayrı olarak ele alınamaz. Bu bakımdan özelde piyasa ekonomisi ile kamu hukuku arasında genelde – ya da ilkesel olarak – iktisat ile hukuk arasında kökensel / ilksel bir bağ vardır. Bu nokta, Foucault’da kural koyucu güç / iktidar (hukuk) ile herhangi bir bilgi alanının (bu durumda iktisat) kökensel ilişkisi açısından düşünülmelidir. Bu noktada iktidarın epistemolojik önceliği meselesi dikkatten kaçmamalıdır. Ancak burada şu hususu belirtmek gerekir; piyasa özgürlüğü bir yandan kamu hukukunun kısıtlanması ile ilişkili olmakla birlikte her halükârda bir hukuksal yapı üzerinde yükselmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle hukuksal bir düzenlemenin ya da norm koyucu bir iktidar ağının olmadığı yerde – bir bireysel hak olması bakımından – özel mülkiyetten söz edilemez. Özel mülkiyet ise piyasanın ve her türden mübadele ilişkisinin zorunlu koşuludur çünkü kişiler ancak ‘sahip oldukları’ ve

¹⁹⁸ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 29.

¹⁹⁹ Foucault, Michel, 31.

bu sahiplikleri hukuken tanınmış olan metalar üzerinden mübadele ilişkisi içerisine girebilirler.

Foucault kamu hukuku ile ekonomi politik ilişkisi üzerine tartışmayı kamu hukukundaki bir dönüşümden bahsederek başlatır. Buna göre kamu hukukunda aksiyomatik ya da hukuksal-tümdengelimli yöntemden ‘faydacı’ denilebilecek yönetime geçilmiştir. Bunlardan ilkinde göre birtakım hukuk kuralları, kurallarının uygulanışını ve etkilerinin değerlendirilmesini önceleyen bazı temel hukuk normlarına göre oluşturulurken, ikincisine göre söz konusu kurallar muhtemel fayda ve sonuçlarına göre oluşturulacaktır. İkinci yönetime göre bir “yönetimin yetki alanının sınırı, yönetim müdahalelerinin faydasının sınırlarına göre çizilecektir”.²⁰⁰ Bu iki hukuk yaklaşımı iki farklı kanun ve özgürlük anlayışı sunmaktadır. Bu farklılık ve onun getirdiği muğlaklık yirminci yüzyıl liberalizminin belirleyici bir özelliğidir. Ancak burada söz konusu olan iki çelişkili sistem değildir. Farklılık ya da heterojenlik Foucault’ya göre dışlayıcı bir ilke değildir. Bu bakımdan temel bir prensip olarak Foucault, farklılıkların – ve onların yarattığı uyumsuzluk problemlerinin – diyalektik bir mantıkla çözülebileceğini kabul etmez. Diyalektik mantık basitleştirici ve indirgemecedir. Bunun yerine strateji mantığı kullanılmalıdır. “Strateji mantığının işlevi, farklı öğeler arasında, farklılıklarını görmezden gelmeden, nasıl bağlantılar olabileceğini anlamaya çalışmaktır.”²⁰¹

Bu iki hukuk kavrayışı arasındaki farklılık ve bununla ilgili tartışmalar liberalizmin belirleyici özelliği olarak ortaya çıkmış olsa da, faydacı anlayış zaman içerisinde hâkim konuma geçmiştir. Kamusal gücün sınırlarının yönetsel faydacılık üzerinden belirlenmesi şeklinde ifade edilebilecek olan ilke

²⁰⁰ Foucault, Michel, 37.

²⁰¹ Foucault, Michel, 39.

Foucault'ya göre Avrupa liberalizminin tarihinde belirleyicidir.²⁰² Bu kamu hukuku kavrayışı piyasa ekonomisi ile birlikte yeni yönetim aklının dayanaklarından biridir. Foucault piyasayı "mübadele mekanizması ve değer-fiyat ilişkisine dair doğrulama sahası"²⁰³ olarak tanımlamaktadır. Piyasa bakımından mübadele, kamusal güç bakımındansa fayda, sırasıyla ekonomi politik ve kamu hukukunu yeni yönetim anlayışı altında bir araya getirmektedir. Bu ise kapsayıcı bir kategori olan 'çıkar' kavramı üzerinden mümkün olmaktadır. "Zira hem mübadelenin temelinde yatan, hem de faydanın kriteri olan unsur çıkardır [...] yönetim aklı, çıkar üzerinden işleyen bir akıldır."²⁰⁴ Çıkar kavramı yeni yönetim anlayışını kavramayı sağlayan temel bir kavramdır. Yönetim ancak çıkarlar üzerinden müdahale edebileceği bir meşruiyete sahiptir. Foucault çıkar kavramını muhtemelen Kant'a göndermeyle "'yönetimin kendinde şeyler"inden ayırır: "Yeni yönetimin, yeni yönetim aklının, bireylerin, şeylerin, zenginliklerin, toprakların oluşturduğu 'yönetimselliğin kendinde şeyleri' adını verdiğim unsurlarla işi yoktur."²⁰⁵

Foucault liberal yönetim sanatı da dediği on sekizinci yüzyılı şekillendiren yeni yönetim aklının ilkelerini ve etrafında şekillendiği sorunları üç başlıkta toplamaktadır. Bunlar - ilk ikisi özet biçimde yukarıda açıklanan - ekonomik hakikatlerin piyasa üzerinden doğrulanması, yönetimselliğin fayda hesaplaması üzerinden kısıtlanması ve uluslararası denge sorunudur. Uluslararası denge meselesini Foucault merkantalistlerin temel bir prensibine kıyasla açıklamaktadır. Merkantalistlere göre ekonomi sıfır toplamı bir oyundur; her bir devletin zenginleşmesi ancak diğer devlet(ler)in fakirleşmesi pahasına olabilir. Bu ise temelde dünya üzerindeki altın miktarının sınırlı olması ile ilişkilidir.

²⁰² Foucault, Michel, 40.

²⁰³ Foucault, Michel, 40.

²⁰⁴ Foucault, Michel, 40.

²⁰⁵ Foucault, Michel, 41.

Diğer taraftan fiyatın değerin etrafında dalgalandığı serbest piyasa “karşılıklı bir zenginleşme mekanizması”nın işlemlerini sağlar. Böylelikle – merkantalist döneme referansla – belirsiz bir zenginleşmeden karşılıklı şekilde düzenlenen²⁰⁶ bir zenginleşmeye ve böylelikle Foucault’nun ifadesiyle ekonomik tarihsellik çağına girilmiştir.²⁰⁷ Uluslararası ilişkiler ve uluslararası iktisat açısından bakıldığında, klasik denge anlayışından ortaklaşa zenginleşme anlayışına geçilmiştir.²⁰⁸ Burada söz konusu olan Avrupa ekonomisidir ve bunun artık sıfır toplamı bir oyun olmamasının nedeni ekonomiye devamlı bir girdinin olmasıdır. Bu, piyasanın küreselleşmesini beraberinde getirmiştir. Bütün bunlar dikkate alındığında Foucault’nun yukarıda üç temel ilkesini tespit ettiği yeni yönetim aklı ya da liberal yönetim sanatı dünya çapında bir ufka sahiptir. Burada Avrupa kolektif bir ekonomik özne olarak ortaya çıkmıştır. Hukukun ve ekonomi politiğin kökensel bağı uluslararası düzeyde de geçerlidir. Buna göre “ebedi barışın teminatı ticaretin küreselleşmesine”²⁰⁹ bağlanmıştır.

Foucault, üç özellik²¹⁰ altında topladığı liberalizmin temelinde doğalcılığın (naturalisme) yer aldığını belirtir. Buna göre özgürlük, hukukun insanlara bahsettiği bir şey olmayıp ekonomik işleyişin iç mekanizmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle özgürlük – piyasanın işleyişi üzerinden – üretilmekte ve dağıtılmaktadır. “Liberalizmin basit ifadesi şu: Seni özgür kılanı senin için üreteceğim.”²¹¹ Özgürlük, üretilen, düzenlenen ve tekrar tekrar inşa edilen bir şeydir. Liberalizm – verili bir – özgürlüğü kabul ediyor değildir; o özgürlüğü bilfiil ürettiği iddiasındadır. Diğer taraftan Foucault’ya göre liberalizm

²⁰⁶ Söz konusu düzenleme, piyasanın serbest işleyişini mümkün kılan düzenleme(ler)dir.

²⁰⁷ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 45.

²⁰⁸ 1944 yılında imzalanan Bretton Woods anlaşması ile birlikte doların değeri altına sabitlenmiş, diğer ulusal paraların değeri ise rezerv para olarak kabul edilen dolara bağlanmıştır.

²⁰⁹ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 49.

²¹⁰ Piyasanın doğrulanması, fayda hesabı üzerinden yönetim faaliyetinin kısıtlanması ve küresel piyasalar üzerinden Avrupa ekonomisinin sınırsız kalkınması.

²¹¹ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 54-55.

sadece özgürlükleri inşa etmez, aynı zamanda söz konusu özgürlüklerin denetim mekanizmalarını ve sınırlarını da aynı anda üretir. Böylelikle Foucault açısından özgürlük, liberalizm ve kontrol kavramları birbirine bağlanmıştır.

Foucault özcü felsefeye karşı olan tavrını ve evrenselleri reddedişini konuşma ve yazılarında sıklıkla belirtmektedir. Burada da devlet örneğinde devlet bir evrensel değildir ve onun bir özü yoktur. Foucault, Marx'ın metanın sırrını ortaya çıkarmaya çalıştığına benzer şekilde devletin sırrını ortaya çıkarmaya çalışmayacağını, devlet konusunu bu şekilde ele almayacağını belirtir. Liberal yönetimsellik olarak adlandırdığı mevcut devlet sorununu üç başlıkta inceleyeceğini belirtir. Bunlardan ilki kanun ve düzen meselesi, ikincisi devletin sivil topluma karşıtlığı meselesi, üçüncüsü de biyopolitika ve yaşam meselesidir. Foucault o gün için geçerli olduğunu belirttiği liberal yönetimselliğin bu üç yönünü farklı derslere yayarak incelemektedir. Bütün bu tartışmalarda dikkate alınması gereken bir nokta vardır; devletin ve devlet iradesinin meşruiyeti ekonomik özgürlük üzerinden gerekçelendirilmeye çalışılmakta ve bu temel üzerine oturtulmaktadır.

Ekonomi, ekonominin muhafızı olan devlete meşruiyet sağlıyor. Başka bir deyişle, tarihte daha önce görülmemiş olmasa da dönemimiz için son derece önemli bir fenomenle karşı karşıyayız: ekonomi, kamu hukuku yaratıcısı işlevi görüyor.²¹²

Foucault ekonominin bir işaretler düzeni olduğundan söz etmektedir. Bu yeni bir şey olmamakla birlikte işaretlerin gönderimleri açısından incelenmesi gereken bir değişim söz konusudur. Buna göre 16. yüzyılda bireysel zenginleşme Tanrı'nın inayetinin bir işareti iken 20. yüzyılda müşterek zenginleşme bireylerin devlete bağlılığının işaretidir. Burası devlet iktidarı ile kamu hukukun ekonomik düzen

²¹² Foucault, Michel, 72.

ile iç içe geçtiği noktadır. Ekonomi – her zaman olduğu gibi – bir şeylerin işaretidir ancak burada artık tamamen politik gönderimler söz konusudur. Devlet ekonomik özgürlüğün ya da daha açık ifadeyle serbest piyasanın imkânı üzerinden bir meşruiyet elde etmektedir.

Ürünlerin kullanım değeriyle, ticari değerleri arasındaki aldatıcı, yanıltıcı denklige dair işaretlerden bahsetmiyorum. Ekonominin ürettiği işaretler, iktidar mekanizmalarının ve temellerinin yapılarını işleten politik işaretlerdir. Ekonomik açıdan serbest piyasa, politik bir birleştirici unsurdur, politik bağları ortaya çıkarır.²¹³

Foucault neoliberalizm olarak da adlandırdığı bu yeni yönetsellik biçimini Alman neoliberalizminin tarihsel örnekleri üzerinden açıklamakta, ancak bunun günümüz²¹⁴ neoliberalizmi için de tamamıyla geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu neoliberalizm, liberalizmin temel ilkelerinden önemli farklılıklar içerir. Klasik liberalizmde bireysel mülkiyetin teminatı için devlete başvurulmakla birlikte, piyasanın işleyişi söz konusu olduğunda devletten herhangi bir düzenleyici müdahale beklenmez; piyasa açık ve tam serbest olmalıdır. Piyasa ile devletin bu şekilde pozisyonlanmasının nedeni saf rekabetin ilksel bir veri olarak alınmasıdır. Ancak bu hatalı bir kabuldür. “Saf rekabet ancak bir amaç, dolayısıyla sürekli olarak etkin bir politika gerektiren bir hedef olabilir ve olmalıdır. Rekabet, uyulması gereken bir doğa kanunu değil, yönetim sanatının tarihi bir amacıdır.”²¹⁵

Rekabet kavramına bu noktada yakından bakmak faydalı olabilir. Rekabet genel olarak neoliberal ekonominin kuramsal temellerinden biri olarak kabul edilir. Piyasa ekonomisinin varlığının ve devamlılığının garantisi, toplumda ‘doğal olarak’ bulunduğu varsayılan bir rekabet durumudur. Neoliberal birey açısından

²¹³ Foucault, Michel, 73.

²¹⁴ 7 Şubat 1979

²¹⁵ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 106.

ise – yani toplumsal değil kişiler düzeyinde ele alındığı durumda – rekabet, bazı kavram çiftleri ve zıtlıklar üzerinden ele alınabilir. Buna göre “rekabet eden birey” aynı zamanda bir parlamento kültürünün parçası olarak – belli bir amaca hizmet edip etmemesinden bağımsız olarak – tartışır. İşte bu noktada rekabet ile tartışma arasında ontolojik bir bağ kurulabilir. Rekabet eden insan tartışan insandır ve çoğu durumda bu tartışmalar bir sonuca ulaşamaz ve bitimsizdir. Böylelikle “rekabet eden insan”, amacına ulaşmak için keskin kararlar almaktan imtina etmeyen “savaşan insan”ın zıttı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda savaşın normatif değil ancak varoluşsal düzlemde meşrulaştırılabileceğini²¹⁶ düşünen Schmitt’in insan kavramsallaştırması, Heidegger’in varoluşunu konuşma üzerine temellendiren “das Man”ının karşısına yerleşir ve bunlardan ikincisi rekabet eden neoliberal özneye eşleşir. Chul-Han’ın kurmuş olduğu bu ilgi, rekabetin kavramsal zeminini anlamak bakımından işlevsel görünmektedir.

Schmitt olsa, das Man’ın savaşmaya değil, sadece rekabete muktedir olduğunu söylerdi. Ayrıca das Man karar vermesi gereken *durumda kaçır*[...] Schmitt’e göre politikada mesele karar almaktır, karar alma mücadelesidir, evet, karar almanın *keskin şiddetidir*. Karar tartışmayı fuzuli kılar. Heidegger olsa şunu eklerdi: *Man* tartışır. Tartışma karar gücünden, kararı tanımlayan o vurucu güçten yoksundur.²¹⁷

Foucault’nun esas olarak biyoiktidarın tarihsel koşulu olarak açıkladığı neoliberalizm, onun açıkladığı şekliyle salt bir siyasal program olarak görülemez. Bu noktada Foucault için iktidarın bilme / bilgi biçimlerini öncelediği ve onları ortaya çıkardığı dikkate alındığında neoliberalizmin bütün bir hakikat rejimini tariflediği açık hale gelir.

Bu nedenle, neoliberalizmi ilkelerinin başarısı veya başarısızlığı üzerinden çözümlemek suretiyle siyasal bir program olarak öne çıkarmak yeterli

²¹⁶ Han, Byung-Chul, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Zaptçioğlu, Dilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2023), 50.

²¹⁷ Han, Byung-Chul, 50-51.

olmayacaktır. Neoliberalizmin incelenmesi ideolojinin temel sorunsalının, yani iktidar, kavramlar, var olma ve öznellik kiplerinin kesişiminin yeniden incelenmesini gerektirir... Foucault'nun neoliberalizm üzerine dersleri, onun eleştirel projesini yeni alanları kapsayacak şekilde genişletmekle kalmaz, hakikatin ve özneliliğin nasıl üretildiğini incelemek suretiyle şimdiki zamanı kavramanın önemini de göstermeye yarar.²¹⁸

Neoliberal ekonomi ya da piyasa ekonomisi denilen ve Foucault'nun halen geçerli olduğunu belirttiği düzen, ekonomik ve politik düzenlemelerin ancak piyasa aracılığıyla ya da daha doğru bir ifadeyle onun dolayımıyla mümkün olduğunu söyler. Piyasa hakikatin doğrulama sahası olduğu için devletler, yönetimler ancak bu doğrulama üzerinden kendi yönetsel hakikatlerini elde edebilir ya da bunlara bir meşruiyet zemini yaratırlar. Burada toplumsal politika üzerinden örnek vermek gerekirse örneğin Keynesci refah ekonomileri dikkate alındığında "toplumsal politika kabaca, herkesin tüketim ürünlerine erişiminde belli bir eşitliği kendine hedef belirlemiş bir politikadır".²¹⁹ Burada eşitlik hedefi neoliberalizm dikkate alındığında geçerli değildir; "eşitsizlik herkes için eşittir".²²⁰ Burada bireylerin (refahının) teminatı toplumun tamamından talep edilmez. Tüketim ürünlerine erişimde eşitlik bir amaç olarak konulamaz. "Söz konusu olan alım gücünü korumak değil, sadece kalıcı veya geçici bir şekilde kendi yaşam gereksinimlerini sağlayamayanlar için asgari hayati bir seviyeyi korumaktır."²²¹ Ekonomik büyüme dışında bir toplumsal politika yoktur. Ekonominin büyümesi ve toplam refahın artması tek tek bireylerin refahının aynı oranda artacağı anlamına gelmez.

²¹⁸ Read, Jason, "Homo Economicus'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Özneliliğin Üretimi", çev. Öztürk, Şeyda, *Cogito*, sy 70-71 (2012): 83.

²¹⁹ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 123.

²²⁰ Foucault, Michel, 124.

²²¹ Foucault, Michel, 124.

Foucault piyasa ekonomisi ve bunun bağıdağı olan toplum modelini, ticari değeri ve şekillere göre oluşmuş ve kitle toplumu, tüketim toplumu, gösteri toplumu gibi ifadelerle karşılanabilecek toplum tipinden ayırır. Günümüz neoliberalizmi rekabet esasına dayanmaktadır.

Neoliberallerin tahayyül ettiği piyasa üzerine kurulu toplum, ticaret toplumu değildi. Oluşturulmak istenen bu değildi. Neoliberallerin tahayyül ettiği piyasa üzerine kurulu toplumda düzenleyici esas oluşturan ürünlerin mübadelesi değildi, rekabet mekanizmalarıdır. Bu mekanizmaların mümkün olan en fazla alanı kapsaması, toplum içinde maksimum hacme erişmesi gerekir. Yani elde etmek istenen ticaret etkisine maruz bırakılmış bir toplum değildi, rekabet dinamiğine tabi tutulan bir toplumdur. Süpermarket toplumu değildi, şirketler toplumu. Yaratılmak istenen Homo Economicus, mübadele, alışveriş, tüketim insanı değildi; şirket, girişim ve üretim insanıdır.²²²

Bu yeni piyasa toplumunun temel birimi artık bireyler değildi şirketlerdir. Neoliberal politikalar bu şirketleri çeşitlendirmeyi ve onları, aralarındaki rekabet üzerinden toplumu şekillendiren bir kuvvete dönüştürmeyi amaçlamaktadır.²²³

Farklı yerlerde tekrarladığı üzere Foucault kavramları diyalektik bir mantıkla ele almaz. Örneğin piyasa ekonomisi söz konusu olduğunda Foucault toplumsal müdahaleciliği ve ekonomik düzenlemeleri, piyasanın serbest işleyişinin kendisine karşı direndiği ve kaçındığı bir şey olarak kavramaz. Diğer bir ifadeyle Foucault'nun amacı burada ilk etapta bir karşıtlık olduğunu kabul edip akabinde bunu çözümlemek değildir. Bilakis Foucault'ya göre "daimî ve çok çeşitli toplumsal müdahalecilik, piyasa ekonomisine karşı değildi, aksine piyasa ekonomisinin var olabilmesinin tarihsel ve toplumsal bir koşulu olarak" vardır.²²⁴ Diyalektik düşünce Foucault'ya göre bir anlamda indirgemecidir. Bu noktada belirtmek gerekir ki Foucault'nun tarihe bakışı ya da tarihsel materyali kullanışı

²²² Foucault, Michel, 128.

²²³ Foucault, Michel, 130.

²²⁴ Foucault, Michel, 133.

indirgemecilikten kaçınır. Tarihi olaylar ve olgular, bugünün bilme kiplerine üzerinden ele alınamazlar. Bilme, Foucault'nun epistemik kırılmalar üzerinden açıkladığı şekliyle değişen bir şeydir ve bu dikkate alınmadan tarih anlaşılamaz.

Bütün mesele geçmişteki bilmenin (savoir) bugünün deneyimi ve pratiği üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmaktır. Amaç şimdiki zamanı, geçmişte kabul gören ve bugün hala geçerliliğini koruduğu varsayılan bir şekle indirgemek değil.²²⁵

Foucault'ya göre piyasa ekonomisi temelinde inşa edilmiş bir toplumda – hakikatin piyasa doğrulaması üzerinden elde edildiği bir toplumda da denebilir – hukukun nasıl işleyeceği neoliberalizmin temel meselesidir. Burada neoliberalizmin – klasik ekonomistlerin kavrayışlarından farklı olarak – ekonomiyi doğal bir düzenin kaçınılmaz sonucu olarak görmediğini vurgulamak gerekir. Buna göre;

[...] ekonomik yaşam, doğal verilere dayanan ekonomik denge kurallarının aksine; yasamacı tarafından çizilmiş, mülkiyetin, sözleşmelerin, icat patentlerinin, iflasın, mesleki dernek ve ticari şirket statülerinin, para ve bankaların rejimini belirleyen hukuki bir çerçeve içerisinde süregelir.²²⁶

Klasik iktisatçıların doğal düzeni, ancak bir yasal düzenin sonucu olarak anlaşılmalıdır. “Hukuki alan bir üstyapı (superstructure) değildir [...] hukuk, ekonomiyle saf bir ifade ve araçsallık ilişkisi içerisinde değildir”.²²⁷ Hukuk, ekonomi üzerine gelip eklenmiş ve ona uyum sağlayan bir işleyiş değildir. “Ekonomi, mekanik veya doğal bir işleyiş değildir.”²²⁸

²²⁵ Foucault, Michel, 110.

²²⁶ Foucault, Michel, 135.

²²⁷ Foucault, Michel, 136.

²²⁸ Foucault, Michel, 137.

Foucault neoliberal düzende hukuk / yasama ile ekonomi arasındaki ilişkiyi (ekonomik) yasamanın²²⁹ ancak biçimsel olabileceği ilkesi üzerinden açıklar. Bunun tam tersi bir devlet²³⁰ kayrayışı ise ekonomik düzende evrensel bir bilgi öznesi olarak ortaya çıkar; devlet burada “ekonomik işlemlerin tümüne dair yüksek bir bilince, olabilecek en yüksek bilince sahip olan ögedir”.²³¹ Bunun tersi olan neoliberal düzende ise devlet / hukuk tamamen biçimseldir; önceden belirlenmiş bir amaca sahip değildir. Bu ilk ilke dışında bu düzende (ekonomik) kurallar, sonuçlarına göre değiştirilemez nitelikte sabit kurallardır. Üçüncü olarak kurallar herkesle birlikte kural koyucu olan devleti de bağlar. Son olarak devlet artık ekonomik açıdan evrensel bir bilgi öznesi değildir. Foucault’ya göre neoliberal düzeni belirleyen bu kurallar bütünü ve bunun oluşturmuş olduğu ekonomik düzene dayalı toplum yapısı, toplum sözleşmesine dayalı yapıdan farklıdır. “Toplumsal sözleşmede toplumun üyeleri bunu arzulayan, sanal olarak ya da fiilen kabul edenlerdir.”²³² Ekonomik düzen ise esas itibariyle oyuncularının kuralları başlangıçta bilmediği bir oyundur ve burada zorunlu olan tek bir kural söz konusudur; “herhangi bir oyuncunun her şeyi kaybedip oyunu sürdüremez hale gelmesinin imkânsız kılınması.”²³³ Neoliberal düzende ekonominin kuralları örneğin yoksulluk gibi refah parametrelerinin sebepleri üzerine odaklanmaz; önemli olan yoksulluğun – yapısal – birtakım nedenleri değil, yoksulluk dolayısıyla toplumun bir bölümünün asgari tüketim düzeyinin altında kalması yani yoksulluğun etkileridir.

Bu durumda Batı yönetimselliğinin uzun zamandır oluşturmaya çalıştığı meşhur iyi yoksullar – kötü yoksullar ayrımının, çalışmak istemeyenler ve çalışma imkânı olmayanlar arasındaki bir ayrımın önemi kalmıyor [...] Tek

²²⁹ Yani hukuk kuralları içerisinde ekonomiyi ilgilendiriyor olanlar.

²³⁰ Hukuk/devlet/yasama kavramları geçişli olarak kullanılmaktadır. Bu kavramların tümü de şu ortak gönderim üzerinden kullanılmaktadır; ekonominin işleyişini belirleyen/etkileyen kurallar bütününe oluşumu.

²³¹ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, 146.

²³² Foucault, Michel, 172.

²³³ Foucault, Michel, 172.

önemli olan, söz konusu kişinin belli bir seviyenin altına düşmüş olması ve daha uzağa bakmadan, tüm idari, polisiye, bürokratik araştırma ve sorgulamalara gerek kalmadan, ona yardım ederek bu seviyenin yeniden üstüne çıkmasını sağlamak ve bu sayede onda seviyenin üstünde kalma arzusunu doğurmak.²³⁴

Ekonominin belirli bir asgari yoksulluk düzeyinin altına inmemesini sağlama amacının birtakım gönderimleri vardır. Buna göre yoksulluk, yapısal olarak – çözülmesi gereken – bir problem / sorun değildir. Yoksulluk nedenleri değil ancak sonuçları itibariyle değerlendirilebilir ve değerlendirilmelidir. Buna bağlı olarak toplum eğer belirli bir – asgari – yoksulluk düzeyinde ayakta kalabiliyorsa (toplumsal düzen herhangi bir sebepten zarar görmüyorsa) bu asgari yoksulluğu ortadan kaldırmaya yönelik çalışma anlamsızdır. Aynı akıl yürütme hukuk için de yapılabilir. Burada Foucault açısından neoliberal iktisat ile onun çağdaşı olan hukuk ve diğer bilgi türlerinin aynı epistemeye ait oldukları yeniden hatırlanmalıdır. “[...] doğru ceza politikası suçu ortadan kaldırmayı hedefleyen değil, suç arzı ve negatif talep eğrileri arasında denge kurmayı amaçlayandır [...] Toplum belli bir yasadışılık oranıyla gayet iyi yaşayabilir [...]”²³⁵ Neoliberal toplum bir piyasa toplumdur ve buna bağlı olarak “ceza politikasının düzenleyici ilkesi, sadece karşılaşılan suç arzına göre suç piyasasına müdahale edilmesidir”.²³⁶

Foucault’ya göre neoliberal ekonomik analiz hem içerik hem de yöntem bakımından klasik dönem iktisadından farklılıklar içerir. Buna göre neoliberal analiz, Adam Smith’ten başlayarak yirminci yüzyıl başına kadarki süreçte ekonomik analizin temel bileşenleri olan üretim, tüketim ve mübadeleyi, “kıt kaynakların rakip amaçlar arasında nasıl bölüşüleceği” şeklinde formüle

²³⁴ Foucault, Michel, 175.

²³⁵ Foucault, Michel, 213.

²³⁶ Foucault, Michel, 212.

edilebilecek yeni bir bileşen ile değiştirerek ekonomik analizde bir epistemolojik dönüşüm gerçekleştirmiştir. Burada söz konusu olan sadece analiz birim(ler)indeki değişiklik değildir; yöntem de benzer biçimde değişmiştir. Burada fenomenolojik yöntemi çağrıştıran bir değişimden söz edebiliriz. Diğer bir ifadeyle kişinin perspektifini, bakış açısını emek analizinin bir bileşeni haline getirmeyi hedefleyen ve aslında kişinin bakışı veya değerlendirmesinden bağımsız 'objektif' bir emek kavramının ve incelemesinin olamayacağını iddia eden bir düşünce söz konusudur. Foucault neoliberal analizin yöntemini şu şekilde açıklamaktadır: "[...] emeği ekonomik analiz sahasına dahil edebilmek için çalışan kişinin perspektifinden bakmalıyız. Emeği bir ekonomik davranış biçimi olarak, çalışan kişinin uyguladığı, akılsal kıldığı, hesapladığı bir ekonomik davranış biçimi olarak incelemeliyiz."²³⁷ Burada ifade edilen yöntem değişikliğini bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, tüketen birey salt mübadele sürecinin bir elemanı değildir; o kendi tatminini üretiyor olması bakımından aynı zamanda üreticidir. Özetle Foucault'nun neoliberal analizi, ekonomik öznenin perspektifini esas alan yöntem değişikliği dolayısıyla temel ekonomik fenomenlerin içeriklerini dönüşüme uğratmıştır.

Foucault neoliberal analize ilişkin açıklamalarının devamında Homo Economicus kavramındaki dönüşümden söz etmektedir. Aceleci bir tanımla ekonomik insan / özne olarak ifade edilen Homo Economicus kavramının Foucault'ya göre ne tam bir teorisi ne de belli bir tarihi vardır. Ancak İngiliz deneyciliğinden çıkarsadığını söylediği bir açıklama üzerinden Foucault Homo Economicus'a dair iki temel çelişkili sorudan söz eder. "Homo Economicus her koşulda, tüm girişimlere karşı, herhangi bir yönetimin tüm yasalarına, yasaklarına rağmen serbest kalan bir atom muydu? Yoksa Homo Economicus [...] bir yönetim

²³⁷ Foucault, Michel, 187.

sanatının ekonomi ilkesine göre kendini ayarlamasını sağlayan bir özne değil miydi?”²³⁸

Foucault Homo Economicus’u İngiliz deneyciliği üzerinden açıklamaktadır çünkü Foucault’ya göre Batı felsefesinde ilk defa bu kuramda özne “indirgenemez ve aktarılması imkânsız bireysel kararlar üzerinden”²³⁹ tanımlanmıştır. “Bunlar indirgenemez ve bir öznenen diğerine geçirilemez, aktarılamaz kararlardır. Bu bireysel, indirgenemez, aktarılamaz kararlar ilkesine, her koşulda öznenin kendisine ait olan çekirdek kararlar ilkesine çıkar diyoruz”.²⁴⁰ Bu çıkar mekanizmasına dayalı toplum – piyasa toplumu – Foucault’ya göre hukuksal sözleşme ve hukuk öznesi diyalektiğine tamamen zıt bir mantıkta işler.

Homo economicus parçası olduğu bütüne, hukuk öznesinin parçası olduğu bütüne bağlı olduğu şekilde, aynı diyalektikle bağlı değildir. Hukuk öznesi, diğer hukuk öznelerinin oluşturduğu bütüne, sahip olduğu haklardan feragat ettiği, ya da bunları bir başkasına devrettiği bir diyalektikle dâhil olur. Homo economicus ise, parçası olduğu ekonomik bütüne, devretme, eksiltme ya da feragat etme diyalektiğiyle değil, doğal ve kendiliğinden bir çoğalma diyalektiğiyle dâhil olur.²⁴¹

Öte yandan görünmezlik kuramı da bu bireysel çıkar kavramı ile doğrudan ilişkilidir. Bireyler ortak faydayı değil sadece bireysel çıkarlarını gözetirler. Bireylerin müşterek faydaya ilişkin beklentilerinin belirsizliği ortak faydanın temini için zorunludur. Burada ortak faydanın ekonomik plan ve hesaplamaların dışında tutulması dikkate değerdir.

Bu belirsizlik, hatta körlük tüm ekonomik aktörler için şarttır. Müşterek fayda amaçlanmamalıdır. Zira ekonomik strateji dâhilinde hesaplanması

²³⁸ Foucault, Michel, 222.

²³⁹ Foucault, Michel, 223.

²⁴⁰ Foucault, Michel, 224.

²⁴¹ Foucault, Michel, 239.

mümkün değildir [...] Hiçbir ekonomik aktörün müşterek faydayı amaçlamamasını sağlayan, bunu mecburi kılan faktör görünmezliktir.²⁴²

Ekonomik düzenin – öznelerin bakış açısından – bu belirsiz karakteri Foucault’ya göre Homo Economicus’un (ekonomik) akılsallığına kuramsal bir engel oluşturmamaktadır. “Ekonomik işleyişin kontrol edilemez özelliği, Homo Economicus’un çekirdek davranışının akılsallığına engel oluşturmaz, aksine onun temelini oluşturur. Ekonomik dünya işin doğası gereği bulanıktır.”²⁴³ Bütün bu sebeplerden dolayı Foucault açısından neoliberal düzende ekonominin üzerinde kural koyucu herhangi bir ekonomi-hukuksal bir birim yoktur. Tüm stratejilerin ve analizlerin dışında kalan, bunlar açısından görünmez olan kısımları dolayısıyla neoliberal ekonomi, yasamanın / hukukun ve her türden düzenleyici ilkenin sınırları dışındadır. Bu kural ve ilkeler üzerinden kısmen kapsansa ve düzenlense bile her zaman söz konusu sınırların dışına taşar. “Ekonomiyle yönetmek, ekonomistlerle beraber yönetmek, ekonomistleri dinleyerek yönetmek gereklidir, ama yönetim akılsallığının bizatihi ekonomi olması asla mümkün değildir.”²⁴⁴ Neoliberal düzende yönetimsellik ile ekonomi arasındaki bu ilişki ve ikincisinin ilkinde kuşatılamıyor oluşu Foucault’nun şu temel ilkesi üzerinden değerlendirilebilir; “iktidarın hukuki yapısı daima fiili varlığından sonra gelir”.²⁴⁵ Teori uygulamadan sonra gelmektedir.

Neoliberal ekonomik düzen bir yandan klasik iktisadi kavrayışın bir nevi devamı olarak doğaldır; Homo Economicus’un bir çıkar öznesi olarak ortaya çıkmasını sağlayan özellikleri onun “doğal” özellikleridir. Öte yandan ekonomik düzen aynı zamanda belirsiz ve dengesizdir. Bu belirsizlik ve dengesizlik özellikle

²⁴² Foucault, Michel, 230-31.

²⁴³ Foucault, Michel, 233.

²⁴⁴ Foucault, Michel, 237.

²⁴⁵ Foucault, Michel, 250.

müşterek faydanın belirlenemiyor oluşu noktasında kendini gösterir. Doğal olanın diyalektik bir süreç içerisinde denge, dengesizlik ve yeniden denge şeklinde bir süreci takip etmesini öngören mantık burada işlemeyecektir; neoliberal ekonomik düzen hem doğal hem de belirsiz ve dengesizdir.

İKİNCİ BÖLÜM ÖZETİ

Foucault'nun düşüncelerini ve bilgi kuramsal yaklaşımını anlayabilmek için onu daha geniş bir perspektifte belli bazı felsefi gelenekler içerisine yerleştirmek iyi bir başlangıç olabilir. Foucault'nun büyük felsefi sistemlere olan mesafesi dikkate alındığında bu çelişik ve hatalı görünebilir. Ancak – kendi açık itirazına rağmen – dışarıdan bir bakış için Foucault'nun veya herhangi bir düşünürün söyledikleri ile temel felsefi akımlar arasında benzerlik ve bağlantı kurmak mümkün olabilir. Esasında bu benzerlik ve bağlantı zorunludur çünkü tam da Foucault'nun belirttiği üzere her bilgi olumsal ve tarihseldir. Bu bakımdan filozofun anlattıklarını, daha önce bilgi ve varlığa dair belirli bir düzen ve kavrayış öneren felsefi yaklaşımlardan tümüyle yalıtık olarak düşünmek anlamlı değildir. Çünkü filozof söz konusu yaklaşımların kurmuş olduğu anlam dünyasında düşünmüş ve fikirlerini ortaya koymuştur. Bir noktada yeni ve farklı şeyler söylemiş olması, aradaki etkileşimin önemsiz olduğu ve dikkate alınmayacağı anlamına gelmez.

Bu çerçevede Foucault'nun fikirleri de genel itibariyle özne karşıtı felsefi düşünce olarak adlandırılabilir. Bu düşünce nesneyi öznenin bir tasarımı veya bir bilinç içeriği olarak görmez. Buna göre kavramlar ve insan bilincinin tüm içerikleri, temsil ettikleri 'şey'den sonsuzca farklıdır. Diğer bir ifadeyle kavram ile temsili arasında hiçbir epistemolojik ilişki kurulamaz.

Burada özne karşıtı geleneğin önemli örnekleri olduğu düşünülen Nietzsche ile postmodern düşüncenin özne kavrayışına yer verilmiştir. Özneyi merkeze alan ve bilgi kuramsal açıdan özneye epistemolojik öncelik veren felsefi gelenek söz

konusu olduğunda özne ve nesne birbirine indirgenemezdir. Özne ve nesnenin bu indirgenemezliğine rağmen özne nesneyi bir bilinç içeriği olarak kavrar. Ancak özne karşıtı felsefi gelenek bu bağlantıyı reddeder ve nesnenin bir bilinç içeriği olarak tüketilemeyeceğinde ısrar eder. Nietzsche dikkate alındığında buradaki vurgu özellikle dil üzerinedir. Buna göre şeyin zihinde temsili kavramlar yoluyla olur ve bu da dil aracılığıyla gerçekleşir. Dilin dolayımı olmadan düşünmenin mümkün olmamasının doğrudan sonucu gerçekliğin dilin sınırlarına indirgenmesidir. Böylelikle örneğin mantığın ilkelerini hakikatin ilkeleri olarak görme gibi bir yanılgı ortaya çıkar.

Özne karşıtı felsefi düşüncenin diğer temsilleri postmodern gelenek içerisinde bulunabilir. Burada bazı verilerin postmodern düşünce için karakteristik olduğu belirtilebilir. Bunlardan – Foucault’nun bilgi anlayışı ile ilgi kurmak noktasında – meta anlatılara olan mesafesi dikkat çekicidir. Buna göre varlığı açıklayabilecek, kendi içinde tutarlı düşünce sistemlerinden ve büyük anlatılardan bahsetmek mümkün değildir. Olan biten herşey mutlak bir rasgelelik içerisinde gerçekleşir ve dolayısıyla herhangi bir kurallılığa tabi değildir. Foucault’nun ‘normal’ olmayana ve istisnai olana ilgisi de bu bağlamda gerekçelendirilebilir. Buradaki rasgelelik ve bağıntısızlık durumu ise Taftalı’ya göre öznel idealist bir varlık tasarımı ile doğrudan ilişkilidir.

Öznel idealist varlık kavrayışının/obje yorumunun egemen olduğu bu zamanlarda, dönemin ruhuna koşut biçimde siyaset ve ideoloji gibi, çeşitli birliktelikler temin eden ya da birliktelik gerektiren üst-anlatılar artık etkilerini yitirmişlerdir. Çünkü öznel idealist bakış açısı, kolektif/müşterek olan her şey gibi, gerçeklik hakkında olası kolektif bir bilinci dışarda bırakmaktadır. Bu tek-benci kavrayış uyarınca, kolektif bilgiyi, kanıyı ya da inancı gerektiren ve içeren üst-anlatılar/öğretiler sadece katılımcıları arasında meşruiyeti zımnen kabul gören birer dil oyunundan başkası değildirler.²⁴⁶

²⁴⁶ Keskin, Gamze, ed., *Estetik Üzerine Yazılar* (İstanbul: Alfa Felsefe, 2019), 264.

Foucault'nun bilgi anlayışı genel hatlarıyla ifade edilecek olursa; meta anlatılara uzak, bir bilen öznenin merkezde yer almadığı, herhangi bir aşkınsallığa yer vermeyecek biçimde tüm unsurlarıyla birlikte tarihsel ve olumsal şeklinde ifade edilebilir. Foucault bilmeyi (connaissance) bilgiden (savoir) mutlak biçimde ayırır ve bilginin cognitif bir süreç olarak bilmelerin toplamı şeklinde ele alınamayacağını belirtir. Bilgi temel olarak görünürler ve sözcelerden oluşur. Bilginin bu iki ana unsuru birbirine indirgenemez durumdadır; görünür olandan söylenebilir olana geçilemez veya tersi şekilde söylenebilir olandan görünür olana varılamaz. Foucault'ya göre bir çağ (burada Foucault'nun kastı belirli bir bilgi kümesini mümkün kılan ve onun episteme olarak adlandırdığı zaman bütünüdür) sadece görebileceklerini görür ve söyleyebileceklerini söyler. Diğer bir ifadeyle epistemik kırılmalarla birbirinden ayrılmış olan her bir episteme bir çağın / dönemin bilme şeklini belirler ve bu, o çağı yaşayan herkes için bilginin sınırlarını meydana getirir.

Foucault için söylenebilir olanlar / sözceler ile görünür olanlar / görünürler, bilginin tarihsel a priori'leridir. Foucault'nun düşünce sisteminde tarihsel / olumsal olmayan herhangi bir aşkın a priori'den söz edilemez. Bilgi ancak tarihsel olabilir; bir çağın görme ve söyleme biçimi o çağın neyi bil(edil)diği ile ilgili kuramsal sınırı çizer. Burada iktidar kavramı Foucault için özel bir anlama sahiptir. Sözceler ile görünürlükleri bir araya getiren ve onları 'bilgi' olarak bir arada tutan şey iktidardır. Bu bakımdan iktidarın sözceler ve görünürlüklere epistemolojik önceliğinden söz edilebilir. Foucault iktidarı yukarıdan aşağıya doğru etki eden, homojen ve açık seçik bir şey olarak kavramaz. Bu bakımdan Foucaultcu iktidar, bir siyasi erk veya herhangi bir toplumsal baskı türü olarak düşünülemez. İktidarın bu 'açık' biçimleri de iktidara dahil olmakla birlikte Foucaultcu iktidar bundan daha fazlasıdır; o doğrudan bir güç ilişkisi içerisinde

görölsün ya da görölmesin, her türlü yapıp etmenin içine yerleşmiştir. Bu anlamda örneğin bir durumda neyi söyleyip neyi söylemediğimiz de bir iktidar ilişkisinin veya iktidar ağının sonucudur.

Foucault disiplinci iktidar ile kontrolcü iktidarı birbirinden ayırır ve bu temel ayırmadan hareketle biyopolitika ile ilgili argümanlarını geliştirir. Buna göre disiplinci iktidar, üretim ilişkileri, alışkanlıklar, ihtiyaçlar gibi toplumsal alanlarda etki ederek insan davranışlarını kontrol altında tutar. Böylece disiplinci iktidar, okul, hastane, kışla gibi belirli yapılarla karakterize olan bir niteliğe sahiptir. Diğer taraftan kontrolcü iktidarın ayırt edici özelliği ise görünmezliğıdir. Kontrolcü iktidar, herhangi belirgin bir kurum veya yapı üzerinden somutlaşmaksızın yaşamın (bios) tamamına yayılır. Bu anlamda kontrolcü iktidar biyoiktidardır.

Foucault biyoiktidar ile ilgili düşüncelerini, onu neoliberalizm ile ilişkilendirerek ve tarihsel bir perspektife yerleştirerek Collage de France'ta verdiği Biyopolitika başlıklı derslerde detaylandırır. Burada Foucault biyoiktidarın neoliberal bir ekonomik sistem ve serbest piyasa ilişkileri ile karakterize bir iktidar biçimi olduğunu göstermektedir. Her ne kadar biyoiktidar ve biyopolitika kavramları arasında net bir ayırım / tercih yapmasa da, daha kapsayıcı olarak biyopolitika kavramını tercih ettiğı ifade edilebilir.

3. EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN İNSAN EMEĞİNİN DEĞERİ

3.1. Emek Kavramına Alternatif Yaklaşımlar

İnsan emeğinin düşüncede nasıl temsil edildiğini, münhasıran emeğin değerinin bir bilgi alanı olarak nasıl kurulduğunu anlamak için emek ile ilgili yapılmış tartışmaların ötesine geçmek gerekiyor. Öncelikle Marx'ın fikirleri içerisinde emek kavramı merkez önemdedir ve bu tartışmalar faydalı bir giriş sağlayabilir. Ancak burada emek, büyük ölçüde 'meta'nın değerini tespit etmek için başvurulmuş yardımcı bir kavram durumundadır. Emek, meta üzerinden elde edilen 'artık değer'in oluşumunu açıklamak üzere ele alınmıştır. Marx'ın değer teorisini öz itibarıyla kendisinden aldığı klasik iktisat içerisinde de emek, ancak emek-zaman olarak değerlendirilen ve yine metanın değeri tartışmaları içerisinde denkleme dahil edilen bir kavram olarak ortaya çıkar. Bütün bu literatür içerisinde emeği temel bir insani faaliyet alanı ve çalışan / emek sahibi insanı ise varoluşsal bir kategori olarak ele alan tartışmalara büyük ölçüde rastlanmaz. Bunun bir sebebi, söz konusu tartışmaların sadece 'ücretli' emeği dikkate almış olmalarıdır. Bu bakış açısı insanın 'ücretlendirilmemiş zamanı'nı ve o zaman içerisinde yapıp ettiklerini emek tartışması içerisinde dahil etmediğinden, insanın (üzerinden maddi bir kazanç elde etmediği) faaliyetleri dikkate alınmaz. Böylelikle insan ancak iktisadi sistem içerisinde metanın döngüsünün bir parçası olarak denkleme dahil olur. Bu da insanın psikolojik – sosyal ve kültürel bütünlük içeren bir varlık olarak görülmesi imkânını ortadan kaldırmıştır. Burada tekrar

belirtmek gerekirse sorun insanın emek dışı faaliyetlerinin söz konusu kuramlarda hiç ele alınmaması değildir; sorun emeğin değerin esas belirleyicisi olduğunun kabul edilmesi, ancak emek kavramının ücretli emeğe indirgenerek anlamının daraltılmasıdır.

Emeği bir “insanlık durumu” olarak ele alan Arendt’te ise emek / iş / çalışma, dünya kuran ve ancak (kurduğu) dünya ile birlikte var olabilecek, böylelikle de dünyayı varoluşunun ön koşulu olarak alan insanın ‘dünyayı inşa etme’ faaliyeti olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan emek artık salt bir iktisadi kategori olmanın ötesinde temel bir varoluş biçimidir. Arendt emek tartışmalarının devamında emeği (labor) ‘iş’ten (work) ayırır ve ilkinin modern kapitalist sistem ile ilişkilendiren düşünce sistemini açıklar. Bu bölümde önce Arendt’in emek kavramsallaştırması, daha sonra kısmen onun bir eleştirisi olarak Sennett’in zanaatkar tipolojisi ele alınacaktır. Daha sonra ise Andre Gorz’un, Marksist perspektifin emek kavrayışının bilişsel kapitalizmin dinamiklerini dikkate alan bir uyarlaması olan düşüncelerine yer verilecektir.

3.1.1. Arendt'in Emek Kavramsallaştırması: Homo Faber'den Animal Laborans'a Emeğin Niteliksel Dönüşümü

Arendt'in "İnsanlık Durumu" adlı eserindeki düşünceleri temelde, doğa ile toplum ya da insan ile eseri / yapıtı arasındaki kadim felsefi problem ile ilgilidir: Kendisi de biyolojik varoluşu dolayısıyla doğanın bir parçası olan insanın, yapıp ettiklerini hangi kuramsal gerekçelerle, kategorik olarak doğadan tamamen ayrı bir ontolojik düzeye yerleştirebiliriz? Diğer bir ifadeyle doğal olan ile yapay / toplumsal olan arasındaki kuramsal sınır nasıl çizilebilir ve gerekçelendirilebilir? Arendt doğrudan bu tartışmayı yapmamaktadır, ancak meselenin bu şekilde çerçevesini çizebileceğimiz kökenine dair kısa bir açıklama işimizi kolaylaştırabilir.

Deleuze Ampirizm ve Öznellik'in "Kültür Dünyası ve Genel Kurallar" başlıklı bölümünde Hume'un Treatise isimli eserini temel alarak insan ve doğa arasındaki bu karşıtlığı ve karmaşık ilişkiyi tartışır. Buna göre bu ikisi arasında - tıpkı Foucault'nun görünürler ve sözcelerini hatırlatır gibi ancak Deleuze bu benzetmeyi kullanmaz - hem bir karşılıklı gereklilik hem de bir indirgenemezlik ilişkisi bulunmaktadır. "Doğa ve toplumun çözülmez bir karışım oluşturması bize toplumun doğaya indirgenemeyeceğini unutturmamalıdır. İnsanın icat eden bir tür olması, icatların icat olduklarının önüne geçmemelidir."²⁴⁷ İnsanın mahrumiyet, ihtiyaç ya da eğilimleri onun doğaya yönelmesini ve insan yapımı dünyanın kurulmasını sağlar. Zorunluluklar üzerine temellenen bu ilişki toplum fikrinin de kökenini

²⁴⁷ Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Erbay, Ece (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2021), 43.

oluşturur. Bu bakımdan toplum söz konusu olduğunda insan ile doğa arasındaki ilişki hak ve yasa temelinde değil ihtiyaçlar temelinde bir ilişkidir.

Toplum sözleşmeye dayalı bir yükümlülükler kümesi değil, yararlılığa dayalı bir uzlaşım kümesidir. Demek ki yasa toplumsal olarak ilk değildir; sınırladığı bir kurumu varsayar; aynı şekilde, yasa koyucu da öncelikle yasalar koyan değil kurumlar kuran kişidir. Doğayla toplum ilişkileri problemi tepetaklak edilmiş olur: Bunlar artık haklarla yasanın değil, ihtiyaçlarla kurumların ilişkileridir. Bu fikir hem hukunun bütünüyle gözden geçirilmesini, hem de şimdi bir psikososyoloji olarak kavranan, insan bilimine ilişkin özgün bir yaklaşımı gerektirir.²⁴⁸

Arendt İnsanlık Durumu'nda insan ve doğa ilişkisinin sonucu olarak farklı insan faaliyetlerini birbirinden ayırarak kendi emek kavramsallaştırmasını yapar. Bununla ilgili olarak Arendt üç farklı insani faaliyet türü arasında ayrım yapar. Bunlar emek (çalışma), iş ve eylemdir. Bunlardan sırasıyla emek Animal Laborans'ın, iş Homo Faber'in ve eylem ise politik insanın faaliyetidir. Zaman zaman Animal Laborans terimi yerini aynı kavramsal içeriğe gönderme yapmak üzere Homo Laborans terimi de kullanılmaktadır.

Arendt otomasyonun keşfinin insanı en eski ve en doğal / alışılmış yük olan çalışma (emek) külfetinden kurtardığını belirtir. Bu anlamda (çalışma) zorunluluğuna bağlı olmayı istememe ve bundan kurtulmak üzere çaba sarfetmek insanlığın modern dönemi ile kısıtlanamayacak kadar zamansız bir özelliğidir. İnsanlık durumunun temel bir niteliği, söz konusu zorunlu bağdan kurtulmayı ve özgürleşmeyi istemektir.²⁴⁹ Ancak Arendt, otomasyonun insan emeğinin azaltılmasına yönelik bu etkisinin ancak görünüşten ibaret olduğunu da ekler. Buna göre modern çağ, çalışma ve emeğe (daha önce söz konusu olmayan) bir övgü getirmiştir ve bunun etkisiyle bütün bir toplum çalışanlar

²⁴⁸ Deleuze, Gilles, 42-43.

²⁴⁹ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 4.

toplumu olarak görülmeye başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle modern çağa özgün bir şekilde ve teknolojinin getirmiş olduğu imkânlarla bağlı olarak, başta otomasyon olmak üzere çeşitli yenilikler emek kullanımını – aynı nesnenin üretim süreci dikkate alındığında – niceliksel olarak azaltmış olmakla birlikte, insani faaliyetin kendisi modern öncesi döneme kıyasla daha fazla oranda emek üzerinden algılanmaya başlamıştır. Arendt bunu modern çağın temel çelişkilerinden biri olarak görmektedir.

Arendt'e göre şeyler ve insan karşılıklı olarak birbirlerini dünyevileştirirler ve bu bakımdan her birinin dünyevi varoluşu diğerini ön gerektirmektedir. İnsan ancak bu dünya ve onu meydana getiren nesnelerle ilişki içerisinde mümkün olan varlıktır; şeyler dünyası insani varoluşun ön koşuludur. Diğer yandan insanın bu dünyada bulunuşu da nesneleri anlamsız bir yığın olmaktan kurtarır; insani bir bilincin eşlik etmediği nesneler dünyasızlaşmışlardır.

Dünyanın gerçekliğinin insanın varoluşu üzerindeki etkisi koşullayıcı bir kuvvet olarak hissedilir ve alınır. Dünyanın nesnelliği – onun nesnesi veya şey karakteri – ve insanlık durumu birbirlerini tamamlarlar, insani varoluş koşullu bir varoluştur, öyle olduğu içindir ki şeyler olmadan var olamaz, ve şeyler de insani varoluşun koşullayıcıları olmasalardı, ilgisiz bir madde yığını olurlar ve dünyasızlaşırlardı.²⁵⁰

Arendt'in modern doğa bilimlerin zaferini – burada zaferden kastın modern doğa bilimlerinin yönteminin tüm bilme biçimleri üzerindeki etkisi olduğu söylenebilir – sonlu bir yeryüzüne, bilerek ve isteyerek yeryüzünün dışından seçilmiş bir noktadan bakabilmeye borçlu olduğunu belirtir. Bu nesnellik tanımı bütün modern bilimler için geçerlidir ve dünyanın tüm dünyeviliğinin paranteze alınmasını, böylelikle de salt bir yerküre olarak alınmasını gerektirir.

²⁵⁰ Arendt, Hannah, 9.

Arendt temaşa / theoria ile eylem arasındaki karşıtlığın insanlığın her dönemi için mutlak olduğunu; insani düşüncenin her çağda bu iki tarzdan birine ait olduğunu belirtir. Buna göre basitçe Antik Yunan düşüncesinde eylemin hâkimiyeti söz konusu iken Roma'nın çöküşü, insan elinden çıkma hiçbir şeyin ölümsüzlük elde edemeyeceğinin ispatı olarak görülmüştür. Hristiyanlığın sonsuz bir bireysel yaşamı müjdeleyen prensipleri de temaşanın eyleme karşı zaferini mümkün kılmıştır. Modern çağda ise Arendt'e göre temaşa ile eylem arasındaki hiyerarşi yeniden tersine dönmüştür. Ancak bu tersine dönüş insani faaliyetin tarihselliği gereği tam bir dönüş değildir; modern insanın eylemesi "polis" in yurttaşının eylemesinden farklıdır. Burada belirleyici olan konuşmanın eylemden ayrılması ve adeta yeni bir eyleme tarzı olarak ortaya çıkmasıdır.

Vurgu eylemden konuşmaya kaydı, ve konuşma münhasıran insanın yanıt verme tarzı, geçmişte ve gelecekte olan veya olacak olanlara karşılık vermeden ziyade bir ikna aracıdır. Politik olmak, bir *polis*'te yaşamak, herşeye zor ve şiddet aracılığıyla değil, kelimeler ve ikna aracılığıyla karar verildiği anlamına gelmektedir.²⁵¹

Modern bilimlerin ve bilimsel nesnellik kavrayışının ortaya çıkışı bu değişimin temel nedenidir. Burada değinilmesi gereken bir nokta şudur; temaşanın ya da eylemin insan düşüncesinde belirleyici olması ancak temel bir varsayım ile mümkündür: "Modern tersine çevirme klasik hiyerarşi ile şu varsayımı paylaşmaktadır; tek bir kapsayıcı ilke olmadan hiçbir düzen tesis edilemeyeceği için insani faaliyetlerin tamamında bir ve tek merkezi insan düşüncesi egemen olmalıdır."²⁵²

Arendt modern öncesi ayrımın özel alan ile kamusal alan ya da hane ile polis arasında olduğunu belirtir ve toplum kavramının, siyasi biçimini ulus devletten

²⁵¹ Arendt, Hannah, 26.

²⁵² Arendt, Hannah, 17.

alan görece yeni bir fenomen olduğunu ifade eder. Toplumun ortaya çıkışı özel alan ile kamusal alan arasındaki klasik ayrımın bulanıklaşması ile de yakından ilgilidir. Daha önce ev / hane idaresi ile ilgili olan ekonomi ve kamusal alanın yönetimiyle ilgili olan siyaset artık ekonomi politik altında birleşmiştir. Arendt'e göre klasik ayrım dikkate alındığında ekonomi politik ifadesi kendi içinde çelişiktir çünkü "ekonomik olan, yani bireyin yaşamı ve türün devamlılığıyla ilgili olan, tanımı gereği siyasal-olmayan, hane meselelerine dair bir konudur."²⁵³ Burada esasında hem bir çelişki hem de ekonomik olan ile politik olan arasında politik olan lehine bir hiyerarşi söz konusudur. Buna göre ekonomik olan yaşamın zorunlulukları ile ilgilidir ve bunlar "iyi bir yaşam"ın elde edilebilmesi için kişinin kendisini özgür kılmak zorunda olduğu şeylerdir. Sadece ekonomik bir yaşamı olan kişi tam anlamıyla bir insani varoluşa sahip değildir. Dolayısıyla ekonomik alandan siyasal alana geçiş Antik düşüncede olumlanır; ekonomi politik kavramı, söz konusu iki kavram arasında bir araya getirilmelerini olanaksız kılan bir hiyerarşi olması bakımından da çelişiktir.

Arendt modern toplumun ortaya çıkışını daha önce hane / özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrımın hangi ölçütler üzerinden bulanıklaştığını göstererek açıklar. Buna göre modern öncesi dönemde kamusal alan kişinin bireyselliğine ayrılmıştır; insanlar ancak kamusal alan içerisinde gerçekte kim olduklarını açıklama ve kimliklerinin ikame edilemez olduğunu gösterme fırsatına sahiptirler. Ancak kitle toplumu olarak da ifade edilebilecek modern toplum, her türden ayrımı bireyin özel meselesi haline getirmiştir. İnsan ilişkilerinin başlıca tarzı olan eylemin yerini davranış almış ve konformizme dayalı yeni ve modern bir eşitlik türü kurulmuştur. Davranışın eylemden temel farkı ilkesel olarak ayırt edici ve farklı olana değil genelleştirilebilir olana dayanmasıdır. Toplum kavrayışı ile ilgili bu değişimin özgürlük kavramındaki dönüşümle de yakından

²⁵³ Arendt, Hannah, 29.

ilgisi bulunmaktadır. Bireyselliğin ve ikame edilemezliğin kamusal alanın konusu olduğu yerde, özgürlük de bir hâkimiyet ilişkisinin olmadığı yerde – hanenin dışında – eylemek anlamına gelmektedir. Modern özgürlük kavrayışı ise tam da kitle toplumunun ortaya çıkışı ile bağlantılı olarak adalet ve eşitlik ile ilgilidir; kişi toplumsal hayatın bir parçası olarak belirlenmiş şartlar içerisinde eyleyebilmek bakımından özgürdür. Modern özgürlük, sınırları üzerinden tanımlanmıştır.

Arendt kişinin kamusal alandaki (politik) etkinliğinin azalması ve politik haklarından yoksunlaşması ile bireysel yaşamına olan ilgisindeki artış arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünür. Kamusal işlerdeki bireysel katılımın azalması ve bu işlerin devlet tarafından ihtiyaç temelinde yürütülmesi, insanların birbirleri arasındaki ilişkinin de niteliğini değiştirir. Buna göre daha önce bir dayanışma ve birliktelik niteliği taşıyan toplumsal ilişkiler, bireysel yaşama olan ilginin artmasıyla kişisel rekabet temelinde yürütülmeye başlanır.

Politik haklarından yoksun ve kendisine kamusal ve resmi yaşamın bir zorunluluk kisvesi altında görüldüğü birey, özel yaşamına ve kendi kişisel kaderine ilişkin yeni ve artan bir ilgi edinir. Tüm vatandaşları ilgilendiren kamusal işlerden uzaklaştırılan kişi, toplumdaki haklı konumunu ve ahbabları ile olan doğal bağını yitirir. O artık kendi özel yaşamını sadece başkaları ile kıyaslayarak değerlendirir, ve onun toplum içerisindeki ahbabları ile olan ilişkisi rekabet şeklini alır.²⁵⁴

Bireysellik kavrayışındaki değişim ve kitle toplumunun ortaya çıkışı, istatistiki veriyi temel alan ekonomi gibi modern bilimlerin de ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Aslında burada iki taraflı bir ilişkiden söz etmek ve zamansal olarak hangi sıralamanın söz konusu olduğu ile ilgili yargı belirtmemek yerinde olacaktır. Çünkü modern bilim ve bilimsel nesnellik düşüncesi, insanı şeyleştirmeyi ve onu niceliksel bir bakışla istatistiğin konusu haline getirmeyi

²⁵⁴ Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest Books, 1976), 141.

olanaklı hale getirmiştir. Diğer taraftan Arendt'e göre modern toplum kavrayışı da ekonomi gibi istatistik temelli bilimlerin işleyişine imkân vermiştir. "İstatistiğin yasaları ancak büyük sayılar ve uzun dönemler söz konusu olduğunda geçerlidir, ve eylemler ve olaylar sadece sapma ve dalgalanmalar olarak istatistik içinde yer alabilirler."²⁵⁵ İstatistiğin modern bilimlerin temeline yerleşmesinin bir sonucu tarihte özgürlük arayışının ve tarihin / insan yapıp etmelerinin bir anlamı olup olmadığı ile ilgili kadim sorunun kadük hale gelmesidir.

Büyük sayılar ve uzun dönemler yasasının politika ya da tarihe uygulanması, bunların konularının iradi biçimde ortadan kaldırılmasından başka bir şey ifade etmez ve gündelik davranışlara veya otomatik eğilimlere dahil olmayan her şey önemsiz sayılarak devre dışı bırakıldığı zaman tarihte veya siyasette mana arayışı da umutsuz bir çaba haline gelir.²⁵⁶

Modern bilimler ve özelde ekonominin kitle toplumu ile – Arendt'in istatistiksel tekbiçimlilik olarak adlandırdığı durum üzerinden – bu doğrudan ilişkisi, Arendt'in iş ve emek arasında yaptığı ayırım ile de yakından ilgilidir.²⁵⁷ Ancak Arendt' göre emek (labor), insanın biyolojik varoluşunu devam ettirebilmesi için dahil olduğu faaliyeti ifade ederken, iş (work) onun içinde bulunduğu zamanı ve

²⁵⁵ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 42.

²⁵⁶ Arendt, Hannah, 42-43.

²⁵⁷ İş ve emek arasındaki ayırım İngilizce'de sırasıyla work ve labor ayırımı üzerinden gösterilmiştir. Ancak Almanca'da bu ayırım yoktur ve tek kelime olarak Arbeit kullanılmaktadır. Engels bu noktaya değinmiş ve Arbeit ile birlikte kullanılması mümkün olabilecek – ancak pratikte tercih edilmeyen – 'Werk' kelimesinden söz etmiştir: "İş" sözcüğü ve bunu karşılayan düşünce İngiliz mühendislerinden gelmiştir. Ama İngilizce'de pratik çalışmaya "work", ekonomik anlamda çalışmaya "labor" denir. Bundan dolayı fiziksel iş de "work" sözcüğü ile tanımlanır. Böylece ekonomik anlamda iş ile bir karıştırma olmaz. Almanca'da aynı şey yoktur. Bundan dolayı son yıllardaki sözde bilimsel yazılarda fiziksel anlamda işin ekonomik çalışma durumları ile ilgili çeşitli ve garip kullanışları ya da bunun tersi görülmüştür. Bizde, İngilizcedeki "work" sözcüğüne çok uygun düşen ve fiziksel işin tanımlanmasına yarayan "Werk" sözcüğü de vardır. Ama iktisat doğabilimcilerimize çok uzak bir alan olduğu için geç olmakla birlikte gene de genel olarak yerleşmiş Arbeit sözcüğünün yerine bunu kabul etmeye güçlüklerle karar vereceklerdir. Yalnız Clausius, "Arbeit" deyiminin yanısıra da olsa "Werk" sözcüğünü alıkoyma denemesi yapmıştır. (Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1977, s. 133.)

mekanı ‘dünyevileştirmesi’ ile ilgilidir. Diğer bir ifadeyle insan iş üzerinden dünyada iz bırakır ve bu iz, o kişinin bireyselliğini taşıması bakımından anonim olmaktan uzaktır. Böylelikle iş, genelleştirmeye ya da istatistiğe direnecektir. Marangozhanede üretilmiş bir sandalye her zaman için ustasının, sadece ona has olan tarzının izini taşıyacaktır. Kitle toplumunun üretme biçimi ise otomasyonla birlikte işi emeğe çevirmiştir. Arendt’e göre daha önce bireysel alana ait olduğu ve biyolojik yaşamın zorunluluğuna tabi olduğu düşünülen emek, modern toplumun ortaya çıkışı ile birlikte kamusal alana taşınmış ancak bu, emeğin özüne ilişkin yargıyı değiştirmemiştir. Söz konusu olan sadece kamusal alanın sağlamış olduğu müştereklik üzerinden (Arendt gerçekliği oluşturanın ancak görünüş olduğunu açık bir şekilde belirtir) ancak yaşamak için bir araya gelmiş bireyler topluluğudur.

Toplum, ancak yaşamak – ve başka hiçbir şey için değil – için karşılıklı bağımlılığın kamusal bir önem ve mana kazandığı, salt beka ile ilgili faaliyetlerin kamusal yaşamda kendini göstermesine imkân tanıdığı bir biçimdir.²⁵⁸

Buradaki salt beka ifadesi insanın yaşam süresine işaret eder; emeğin biyolojik varoluşu teminat altına almaktan öte bir gayesi bulunmamaktadır. Arendt’in ifadesiyle “siyasi bir fenomen olarak dünya” reddedilmiştir. Temel insan faaliyeti olarak emek, insanın biyolojik varoluşunu sağlamaya yönelmiştir. Bu, kitle toplumunda üretimin tüketim tarafından belirlenmesi olgusu ile de yakından ilişkilidir; üretim ancak bireysel yaşam süresinde tüketilebilecek nesnelerin ortaya çıkışı ile ilgilidir. Daha önce işin konusu olan sandalye üretimi artık emeğin konusudur ve böylelikle sandalye bir tüketim nesnesi haline gelmiştir. Özetle emeğin modern çağda özel alandan kamusal alana söz konusu geçişinin sonucu, emeğin değil kamusal alanın tabiatının değişimi olmuştur. “Modern

²⁵⁸ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 46.

zamanda kamusal alanın yitirilişinin, ölümsüzlüğe duyulan otantik ilginin neredeyse tamamen ortadan kalkmasından daha iyi bir kanıtı yoktur, ki bu da sonsuzluğa duyulan metafizik ilginin eşzamanlı yitirilişi tarafından gölgelenmiştir.”²⁵⁹

Arendt’e göre mülkiyet kavramındaki dönüşüm de modern toplumu anlamak açısından temel önemdedir. Buna göre mülkiyet Antikite söz konusu olduğunda kişinin özel yaşamın zorunluluklarından kurtulmak ve böylelikle de özel alandan kamusal alana geçebilecek özgürlüğü sahip olmak için kullanacağı bir araç, deyim yerindeyse bir sarf malzemesiydi. Çünkü yoksulluk kişinin kullanım ve tüketim araçları ile ilgilenmesini şart koştuğundan onu adeta köle gibi davranmaya zorlamaktadır. Ancak mülkiyet sayesinde ki kişi bu zorunluluktan kurtulur ve kamusal alanda var olma imkânını elde eder. Bunun yanında örneğin Aristoteles’te özel mülkiyet aynı zamanda bazı ahlaki değerlerle de ilişkilidir; mülkiyet ortaklığı kişinin – ancak kendi malına sahip olduğu durumda edinebileceği – erdemlerden yoksun kalmasına neden olur. Aristoteles *Politika*’da özel mülkiyetin siyasal ve sosyal bazı yararlarını sıraladıktan sonra ahlaki olarak da gerekli olduğunu ifade eder:

Özel mülkiyeti kaldırmakla devlette en aşırı birliği sağlamaya çalışanlar, bu yararların hepsini yok etmektedir. Dahası, iki erdemin uygulanmasını da açıkça bir yana atıyorlar – cinsel tutkuda kendi kendini tutma (çünkü özdenetim yoluyla bir başkasının karısından uzak durmak erdemli bir şeydir) ve özel (yani, kendi malından) cömertlik. Özel mülkiyetin kaldırılması, hiç kimsenin geniş gönüllü olarak görülememesi, eli açık bir davranışta bulunamaması demeye gelecektir; çünkü el açıklığı, ancak para kullanmakla gerçekleşir.²⁶⁰

²⁵⁹ Arendt, Hannah, 55.

²⁶⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Tunçay, Mete (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 47.

Ancak mülkiyetin modern kavranışı bundan tamamen farklıdır; mülkiyet “kendinde değerli” bir şey olarak araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmiştir.

Eğer bir mülk sahibi, siyasi bir yaşam sürdürmek için kullanmak yerine mülkünü büyütmeyi seçerse, özgürlüğünü kendi elleriyle kurban etmiş ve salt kendi iradesiyle ve gönüllü olarak köle yani zorunluluğun hizmetçisi olmuş olur.²⁶¹

Mülkiyetin bu yeni tanımı ile emeğin modern toplumdaki asıl insan faaliyeti olarak görülmesi arasında temel bir ilişki bulunmaktadır. Bu ikinci ise işin nesnesi (benzeriyle değiştirilebilir şeyler / fungibiles) ile emeğin nesnesi (tüketilebilir şeyler / consumables) arasındaki daha temel ayrım ile ilgilidir. Mülkiyet – para ortak paydası üzerinden – taşınmaz niteliğinden büyük ölçüde sıyrılmış ve bir tüketim nesnesi halini almıştır.

[...] [mülkiyet] fiziksel konumu dolayısıyla sahip olduğu özel kullanım faydasını yitirerek, akışkanlığının ancak ortak bir para paydasına bağlanarak ve geçici olarak sabit tutulabildiği, devamlı mübadele edilebilirliği ile belirlenen münhasıran toplumsal bir değer edindi. Mülkiyet fikrine yapılmış olan en devrimci katkı, somut olanın söz konusu buharlaşması ile doğrudan ilgilidir; mülkiyet, kişinin yeryüzünde şu veya bu şekilde edinmiş olduğu, pozisyonu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak denli kesinlikte belirlenebilir bir yer olmayıp, aksine, Marx’ın “emeğin iktidarı” olarak nitelediği, kaynağını ise insanın kendisinden, bir beden sahibi olmasından, bedenin kuvveti üzerindeki tartışmasız sahipliğinden alan bir şey haline geldi.²⁶²

Emeğin (çalışmanın) modern çağda temel insani faaliyet olarak görülmesi Arendt’e göre modern ekonominin – ki bu ekonomi politiktir – iki önemli temsilcisi olarak görülen Adam Smith ve Marx’ın her ikisinin de değer oluşturunca olanın ancak emek olduğunu ifade etmelerinde belirginleşir. Diğer bir ifadeyle modern ekonomi, insan emeğini tek değer oluşturunca faktör olarak almıştır ve

²⁶¹ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 65.

²⁶² Arendt, Hannah, 69-70.

bu, modern iktisadi düşüncenin genelinde ortaktır. Burada işin ürünü de – esasında kullanım nesnesi olmakla birlikte – tüketim nesnesi olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla kalıcı bir kullanım nesnesi üreten bir sandalye ustasının faaliyeti iş değil emek, sandalye ise bir tüketim nesnesi haline gelmiş, böylelikle iktisadi değerin üreticisi olarak insani faaliyet emeğe indirgenmiştir.²⁶³ Emeğin anonimliği ise onu diğer insani faaliyetlerden ayıran temel nitelik olması bakımından burada belirleyicidir; emek tam da anonim olması dolayısıyla bir kitle toplumu olarak ortaya çıkan modern çağda temel insan faaliyeti haline gelmiştir. “Sonuç olarak emek piyasasında alınıp satılan şey bireysel beceri değil, her yaşayan insanda hemen hemen aynı oranda bulunması gereken ‘emek gücü’dür.”²⁶⁴

İş ve emek ile birlikte Arendt’in üçüncü insani faaliyet tarzı ya da “Vita Activa”nın üçüncü ögesi ise eylemdir. Eylem konuşma ile doğrudan ilişkilidir – ifade edilmemiş bir eylem söz konusu değildir – ve eylemin varlığı insani çoğulluğa bağlıdır. Ancak görülebilir / duyulabilir olduğunda bir eylemin varlığa geldiğinden söz edilebilir. İkinci olarak ise eylemin kalıcılığını sağlamak üzere şeyleştirilmesi gerekir. Bu esasında insani faaliyetle ilgili temel bir prensiple ilişkilidir. Buna göre beşeri dünyanın gerçekliği ve güvenilirliği – ve aslında onu bilgi araştırmamızın sağlam temeli olarak almamıza olanak veren şey – beşeri faaliyetin, kendisinden daha kalıcı olan sonuçlar meydana getirebilmesiyle mümkündür.

Dünya kurucu olması nispetinde insan yaşamı, devamlı olarak bir şeyleştirme süreci içerisinde ve hepsi birden insan tarafından yapılmış

²⁶³ Burada Arendt sanat eserinin ve sanatçının ‘iş’inin halen klasik ontolojik pozisyonunu koruduğunu birkaç yer ifade etmektedir. Sanat eserinin tüketim nesnesi haline dönüşümü ve bu anlamda sanatın farklı türleri arasında bir ayrıma gidilmesinin gerekip gerekmediği ayrı bir soru olarak tartışılabilir.

²⁶⁴ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 90.

dünyayı oluşturan bu üretilmiş şeylerin dünyaya ait olma düzeyleri, doğrudan bu dünya içerisindeki kalıcılıkları ile ilişkilidir.²⁶⁵

Emeği işten ayıran, insana dair temel bir kavrayış farklılığıdır. Homo Faber'in faaliyeti olarak iş, kişinin bu dünyaya damgasıdır. İş ve iş yapanlar söz konusu olduğunda "insanların doğum ve ölümleri [...] şahsına münhasır, yeri doldurulamaz, tekrarları mümkün olmayan kendilikler olarak tekil bireylerin ortaya çıktıkları ve sonra yok oldukları bir dünya ile ilgilidir".²⁶⁶ Homo Faber'in faaliyetleri söz konusu olduğunda bireyin yaşamı doğumdan ölüme düz bir çizgi ifade eder, ki bu tekrarlanamaz ve biriciktir. Emek ise yaşamla ilgili olan işin aksine hayat ile ilgilidir. İnsanın biyolojik sürecini tamamlarken ortaya koyduğu faaliyetler bütünü olarak emek, anonim hayat döngüsellikleri içerisindeki anonim faaliyetlerdir.

Emeğin söz konusu doğallığı ve işin beşeriliği arasındaki bu temel ayrım ve emeğin modern çağda temel insani faaliyet olarak ortaya çıkışı bir çelişkiyi de beraberinde getirmiştir. İktisadi ve her türden değer beşeri yaşamın bir parçasıdır ve böylelikle emek de beşeri yaşamın kurucu unsuru olarak alınmıştır. Diğer bir ifadeyle tanımı gereği kalıcı bir ürünü olmayan emek, (kalıcı) bir beşeri dünyanın kurulmasının teorik zeminine yerleştirilmek istenmektedir. Arendt'e göre bu çelişki Marx dâhil ekonomi politiğin düşünürleri tarafından açık bir şekilde farkedilmemekle birlikte buna çözüm dolaylı olarak para üzerinden sağlanmıştır. Para (kalıcı olmayan) emek yani tüketim nesnesine, nesnenin fiziki ömrünü aşan bir kalıcılık vermektedir.

Arendt insan emeğinin özel alandan ya da haneden çıkarak kamusal alana girişini bir özgürleşme hareketi olarak görmez. Emek sahibi insanın kamusal alana çıkışı

²⁶⁵ Arendt, Hannah, 96.

²⁶⁶ Arendt, Hannah, 96-97.

ve emek üzerinden eşit haklar elde ediş bir özgürlük yanılsamasına sebep olur ancak bu gerçekte – toplumun kurtulamadığı – bir zorunluluk bağıdır.

Buradaki mesele tarihte ilk defa emekçilerin kamusal alana girişlerine ve eşit haklar elde etmelerine izin verilmesi değil, fakat bizlerin neredeyse tüm insan faaliyetlerini, yaşamsal zorunlulukların giderilmesi ve bunların bir bolluk içerisinde temini şeklinde bir ortak paydada eşitlemeyi başarmış olmamızdır. Yapmış olduğumuz her şeyi hayatımızı idame ettirmek üzere yapmış olduğumuzu düşünürüz, toplumsal bir yargıdır bu, ve buna [bu fikre] itiraz edecek insanların sayısı, özellikle de profesyoneller arasında, her geçen gün azalmaktadır.²⁶⁷

Emeğin hakimiyeti emeğin ürünü olarak tüketim nesnelerinin hakimiyetidir ve Arendt'e göre bunlar her zaman için dünyanın istikrarını tehdit eden öğelerdir. İşin ürünü olan kullanım nesneleri ise insanın bu dünyadaki kalıcı izi, dünyanın bugün her ne ise o olarak sürüp gideceğinin teminatıdır. Bu aynı zamanda insanın dünya yaşamına bir sabite vererek onu mümkün kılar. "İnsan ile doğa arasında bir dünya olmazsa ancak ebedi bir hareket söz konusu olabilir, nesnellik değil."²⁶⁸ Kullanım nesnelerinin tüketim nesnelerine söz konusu dönüşümü, insanın – esasında hep var olan – bu dünyada kalıcı olma arzusunu, çözümsüz bir metafizik problem haline getirmiştir.

Arendt'te emek / çalışma Homo Laborans'ın ve iş de Homo Faber'in faaliyetidir. Homo Faber'in elinin işi ile üretmiş olduğu kullanım nesneleri, yaşamın devamı için gerekli olan araçlardır. Bunlar, Animal Laborans'ın emeğinin ürünü oldukları durumda birer araç olmaktan çıkıp amaç haline gelirler.

Amaçları ve araçların birbirlerinden net şekilde ayırt etme becerisinin yitirilişini insan davranışları açısından ele aldığımızda, diyebiliriz ki aletlerin belirli bir son ürün üretimi için kullanılmasının ve özgür şekilde düzene koyulmasının yerini, çalışan bir bedenin ritmik birliği ve doğrudan

²⁶⁷ Arendt, Hannah, 126-27.

²⁶⁸ Arendt, Hannah, 137.

çalışmanın kendisinin birleştirici bir kuvvet olarak davrandığı hareket almıştır.²⁶⁹

Animal Laborans ya da insani faaliyeti emek olan kişi alet ve araçları bir dünya kurmak için değil, kendi emek / çalışma sürecini kolaylaştırmak üzere kullanır. Burada artık “iş”in bir parçası olan alet ve araçlar emek söz konusu olduğunda, emekçinin bedeninin ritmini kendisine uydurması beklenen makineler haline gelmiştir. Mekanik süreç insan bedeninin kendi doğal ritminin yerini almıştır. Oysa Homo Faber alet ve araçları, imgesi en baştan zihninde hazır bulunan nihai ürünü elde etmek için amacına uygun olarak kullanır.

Modern çağda insani üretim faaliyetinin emeğe indirgenmiş olması mübadele söz konusu olduğunda da mübadelenin taraflarının – emeğin anonimliği dolayısıyla – mübadeleye konu ettikleri nesnelerin sahipleri olarak değil bizatihi nesnenin kendileri üzerinden karşılaşmaları anlamına gelmektedir.

Şüphe yoktur ki, mübadele piyasasında karşılaşan insanlar, artık kendileri bizzat imalatçı değillerdi, ve onlar kişiler olarak değil, Marx’ın da sık sık ifade ettiği üzere, meta ve değişim değeri sahipleri olarak karşı karşıya gelmekteydiler. Ürün mübadelesinin temel kamusal faaliyet haline geldiği bir toplumda, emekçiler dahi, para veya meta sahibi olarak karşılandıklarından dolayı, kendi emek güçlerinin sahipleri olarak mülk sahibi haline gelirler.²⁷⁰

Mübadele piyasası aynı zamanda kamusal alanın kendisi haline gelmiştir. Şeylerin mübadele nesnesi olarak metalaştığı bir toplumda kamusal alan ile mübadele piyasası artık örtüşmektedir. Burada Arendt kendi (iktisadi) değer tanımını teklif etmektedir. Buna göre “değer, bir şeyin özel alan içerisinde hiçbir zaman olamayacağı ama kamusal alanda görüldüğü an otomatik olarak

²⁶⁹ Arendt, Hannah, 145.

²⁷⁰ Arendt, Hannah, 162.

kazanacağı bir nitelikdir".²⁷¹ Buna göre değer, (Marx ya da Smith'te olduğu gibi) nesnel bir ilk kaynağa referansla açıklanamaz; değer bilfiil mübadele ilişkisi içerisinde meydana gelir. Bu açıdan Arendt, mübadelenin imkânı mübadele nesnelerinin imkânıdır diyen Simmel'in düşünce çizgisine yakınsamaktadır.

Foucault'nun emek kavrayışındaki dönüşüme ilişkin nedret kavramı bağlamında getirmiş olduğu açıklama, Arendt'in modern çağda emeğin tek insani faaliyet olarak ortaya çıkmasına dair düşünceleri ile önemli paralellikler gösterir. Burada da Foucault bir kez daha Ricardo'nun iktisadi çözümlemelerini söz konusu dönüşümü anlamak bakımından bir kırılma olarak görür.

Klasik düşüncede nedret vardır, çünkü insanlar sahip olmadıkları nesneleri zihinlerinde canlandırmaktadırlar, ama zenginlik de vardır, çünkü toprak, hemen tüketilmeyen ve bu yüzden diğer nesneleri dolaşım ve mübadele içinde temsil edebilen nesnelerden belli bir bollukta üretmektedir. Ricardo bu çözümlemenin terimlerini tersine çevirmiştir: Toprağın görünüşteki cömertliği, aslında yalnızca artan cimriliğinin sayesinde ve birinci olan, insanların zihnindeki ihtiyaç ve ihtiyacın temsili değil de, yalnızca ve sadece kökensel bir yetersizliktir: Nitekim dünya tarihinde emek – yani ekonomik faaliyet – insanların toprağın kendiliğinden verdikleriyle doyamayacak kadar kalabalıklaştıkları gün ortaya çıkmıştır.²⁷²

Ricardo ile aynı dönemde Malthus insanın yapay bir etki olmadığı durumda – nüfusunun – hep artış içerisinde olacağını göstermiş ve bu yüzden ancak çalışma yoluyla kendi varlıklarını doğaya karşı güvence altına alabileceklerini vurgulamıştır. İnsanı doğaya karşı mücadele eder şekilde kavramsallaştıran böylelikle de onun biyolojik yaşamını ve dolayısıyla sonluluğunu merkeze alan bütün bu tartışmalar Homo Economicus'un kavramsal içeriğini oluşturmaktadır. Buna göre "homo oeconomicus, kendi ihtiyaçlarını ve onları giderebilen nesneleri kendine temsil eden değil de ölümün kaçınılmazlığından kurtulmak için hayatını

²⁷¹ Arendt, Hannah, 164.

²⁷² Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, 360.

geçiren, tüketen ve kaybeden kişidir".²⁷³ Foucault'nun Homo Economicus'u Arendt'in Animal Laborans'ı ile büyük benzerlikler içermektedir. Ve yine burada Foucault'nun, kendi ihtiyaçlarını ve onları gideren nesneleri kendine temsil eden insanı, Arendt'in "elinin işi" ile dünyayı dünyevileştiren, bu dünyevileşmenin söz konusu kullanım nesnelerinde temsil olduğu Homo Faber'idir. İnsanın iktisadi faaliyetine ilişkin kavramsallaştırmadaki bu değişim, Foucault'ya göre sonluluğa somut biçimler yüklemeye çalışan bir antropolojiye dayanan yeni bir iktisat bilimi içerisinde ortaya konmuştur.

Arendt'in emeğin kavramsal içeriğine ilişkin serimlemiş olduğu bu değişim Foucault'da, onun epistemik kırılmaları temel alan teorik şeması içerisinde benzer bir tarzda açıklanır. Foucault, nesnenin değerinin onda içerilen emek tarafından belirleniyor olmasının ve nesnelerin değişiminin emek ölçüsü üzerinden yapılıyor olmasının emeğe, Klasik iktisadi düşüncede epistemolojik bir ayrıcalık verdiğini düşünmektedir.

Adam Smith'in çözümlemesinde emek, ayrıcalığını ona şeylerin değerleri arasında sabit bir ölçü olma konusunda tanımış olan iktidara borçluydu; emek, eğer başka türlü olsaydı, ayarı değişime açık ve özsel bir nispile tabi olacak olan ihtiyaç nesnelerinin mübadelesinde eşdeğerlilik yaratılmasına olanak vermekteydi.²⁷⁴

Burada hem Foucault'da, hem de mübadele ve değer üretimi ile ilgili yazmış olan diğer başka düşünürlerde, iktisadi nesnenin büyük ölçüde tüketim malı olarak alındığına dikkat etmek gerekir. Örneğin hizmet piyasası bu tartışmaların genellikle dışındadır. Diğer bir ifadeyle konuyu açık hale getirmek üzere mübadele ilişkisinde mübadele nesnesi tüketim malına indirgenmiştir.

²⁷³ Foucault, Michel, 361.

²⁷⁴ Foucault, Michel, 355.

Foucault “Kelimeler ve Şeyler”de emeği, dil ve yaşam ile birlikte, klasik çağdan modern çağa geçişte yaşanan epistemik kırılmayı gösteren üç temel zeminden biri olarak inceler. Foucault’ya göre klasik düşüncede – Adam Smith’te açıklandığı şekliyle – nesnelerin mübadele edilebilirliğini sağlayan şey, onların değerlerini belirleyen şey olarak emeğin bir sabite olarak alınmasıydı. Ancak burada bir varsayım söz konusuydu ki bu da herhangi bir şeyin üretilmesi için gereken emek miktarının, onun mübadele ilişkisi içerisinde satın alabileceği emek miktarına eşit olduğuydu. Foucault’ya göre bu zımni varsayımı mümkün kılan şey ise klasik episteme içerisinde temsiliyetin, şeyleri bilme biçimimizin temel yolu olmasıydı. Buna göre “insanların faaliyeti ile şeylerin değeri, temsilin şeffaf unsurunun içinde birbirleriyle ilişki halindeydiler.”²⁷⁵ Foucault klasik epistemedan modern epistemeye geçişin, iktisadi düşünce ve münhasıran emek-değer tartışması söz konusu olduğunda, Ricardo’nun yazılarında açık hale geldiğini belirtir. Buna göre alınıp satılan (bir ürün olarak) emek, şeylerin kökeninde yer alan ve onların değerini belirleyen emekten ayrılmıştır. Diğer bir ifadeyle değer bir işaret ya da temsil olmaktan çıkıp – alınıp satılabilen – bir ürün haline gelmiştir. Foucault bunun, malların değerinin, emek piyasasındaki dalgalanmalardan etkilenmemesinde açık hale geldiğini belirtir. Diğer bir ifadeyle modern epistemedede, değer oluşumu problemi temsilin oluşumu probleminden ayrılmıştır.

[...] Ve bunun en iyi kanıtı, şeylerin değerinin, üretilmek istendiklerinde onlara tahsis edilen emek miktarıyla birlikte artıyor olmasıdır; fakat bu değer, emeğin ona karşı tamamen ayrı bir mal olarak mübadele edildiği ücret artışları veya azalışlarıyla değişmemektedir.²⁷⁶

²⁷⁵ Foucault, Michel, 356.

²⁷⁶ Foucault, Michel, 357.

Sonuç olarak Arendt'teki Homo Faber ve Homo Laborans ayrımı, Foucaultcu disiplin ve kontrol toplumu arasındaki ayrıma denk düşmektedir. Homo Laborans temel faaliyeti emek olan insan tipolojisidir ve iktidarın (yaşamın tamamına yayılmış ve şeffaf olan) biyoiktidar olarak etkin olduğu kontrol toplumunun bir üyesidir. Foucaultcu kontrol toplumu, Arendt'in anonim emek sahibi Homo Laborans'ının yaşadığı kitle toplumudur.

3.1.2. Sennett'in Zanaatkar Tipolojisi

Sennett'in düşünceleri genel itibariyle modernitenin eleştirilerine dönük pragmatik karşı-argümanları (counter arguments) içerir; o, modern insanı tarihte bir sapma olmaktan ziyade kendi gerçekliği içerisinde anlaşılması gereken bir fenomen olarak ele alır. Bu bakımdan Arendt'in anonim bir birey olarak kurduğu "Animal Laborans"ı, Sennett'e göre indirgeyicidir. O, modern çalışma tarzına ilişkin bizim açımızdan doğru tespitler içermekle birlikte, emek sahibi insanın fiziksel varoluşunu zihinsel varoluşundan kategorik olarak ayırır ve zihnin yaratıcı faaliyetini, modern kapitalist sistemdeki çalışma tarz(lar)ı söz konusu olduğunda paranteze alır. Bu ise Sennett'e göre, hayatın olağan akışını dikkate almayan indirgemeci bir akıl yürütme şeklinde düşünülmelidir.

Arendt'in yapmış olduğu Animal Laborans - Homo Faber ayrımını Sennett, ayrımın ilkinin küçümsüyor olması bakımından yanlış ve geçersiz bulur. Buna göre Animal Laborans'ın kendi yapıp ettikleri üzerine düşünmüyor olması, faaliyetinin sürgit ve monoton olması karikatürize bir açıklamadır ve gerçeği yansıtmaz. Arendt'in ayrımında Animal Laborans çalışmanın kendisini bir amaç haline getirmiştir. Homo Faber ise fiilleri üzerine düşünür; Animal Laborans'ın temel sorusu "nasıl" iken Homo Faber "niçin" sorusuna odaklanmıştır.²⁷⁷ Arendt "İnsanlık Durumu"nda bu ayrımı, modern kapitalist yaşamın çalışmayı emeğe dönüştürmesi bağlamında kullanır. İnsani varoluşun doğal bir parçası olan çalışma (work) modernite ile birlikte anonim emeğe dönüşmüştür. Sennett, Arendt'in modern çalışmayı akıl istemeyen emeğe yani Animal Laborans'ın faaliyetine indirgemesini reddeder; onun zanaatkarı elinin işini yaparken aklını

²⁷⁷ Sennett, Richard, *The Craftsman* (New Haven & London: Yale University Press, 2008), 7.

paranteze almaz ve işine angaje olmuştur. Sennett ayrıca Arendt'in düşünce sisteminde var olduğunu düşündüğü bir epistemolojik sıralama sorununa dikkat çekiyor gibidir. Buna göre Arendt - idealist olarak nitelendirilebilecek bir tavırla - eylemdeki değişimi, düşünsel değişimin bir sonucu ya da dolaylı bir uzantısı olarak görür. Çalışmadan emeğe doğru olan dönüşüm, moderniteyi karakterize eden birtakım düşünsel değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Oysa Sennett için burada epistemolojik sıralama eylemden düşünceye doğrudur; insanın yapıp ettikleri onun düşüncesi üzerinde belirleyicidir. "İnsanlar kendi yapıp ettikleri dolayısıyla kendileri hakkında fikir edinirler, yani maddi kültürün (kendine mahsus) bir anlamı bulunur."²⁷⁸ Maddi kültür beşerî eylemin etkisiz / donuk bir sonucu olarak düşünülemez; o insan düşüncesini sürekli olarak değişikliğe uğratır.

Sennett, Arendt'in Animal Laborans - Homo Faber ayrımını doğrudan karşılıyor olmasa da bu ayrıma göndermede bulunan birkaç farklı ayrımı kullanır. Bunlardan biri kafa-el ayrımıdır. Kafa düşünerek ve aktif bir bilinç hali ile hareket etmeye göndermede bulunurken, el rutin ve ezbere hareketin alanıdır. Bu ikisi arasında en baştan bir hiyerarşi kurmak hatalı olmakla birlikte "kafa ve el birbirinden ayrıldığı zaman, sıkıntıya düşen kafadır".²⁷⁹ İkinci bir ayrım sanatkâr-zanaatkar ayrımıdır. Bu ikisi arasında (ilkini özgünlükle ve ikincisini monoton çalışma ile ilişkilendiren) bir çelişki var gibi görünür. Ancak sanatın ve özgünlüğün de toplumsal şartları olduğu unutulmamalıdır.

Çelişki halen düşüncemiz için bilgilendiricidir: sanat benzersiz ya da hiç olmazsa ayırt edici çalışmaya dikkat çekiyor gibidir, diğer yandan zanaat daha anonim, kolektif ve devamlılık gösteren uygulamaları tanımlar. Fakat bu karşıtlık konusunda kuşkulı olmalıyız. Özgünlük de bir toplumsal

²⁷⁸ Sennett, Richard, 8.

²⁷⁹ Sennett, Richard, 44.

etikettir ve özgün olanlar diğer insanlarla kendilerine mahsus bağlar kurarlar.²⁸⁰

Burada özgünlük ayırt edici bir özellik olarak ortaya çıkar. Özgünlük deha ile, deha ise tekilikle ilişkilendirilmiştir. Sennett özgünlüğün zamansallığına dikkat çeker; özgünlük zamanın şartları ve standartları ile bir kıyaslamayı gerektiren görelî bir özelliktir. Diğer bir ifadeyle herhangi bir fiilin ya da nesnenin özgünlüğü onun kendi zamanı içerisindeki bir karşılaştırmanın sonucudur.

“Özgünlük” kelimesi kökeni itibariyle, Yunanca bir kelime olan *poesis*’e dek uzanır, bu kelime Platon ve diğerleri tarafından “kendisinden önce hiçbir şey olmayan şey” anlamında kullanılmıştır. Özgünlük zamanın bir göstergesidir; o herhangi bir şeyin kendisinden önce hiçbir şey yokken *aniden* ortaya çıkmasına işaret eder, ve bir şey birdenbire varlığa gelmişse, bizde hayret ve korku duygularını ortaya çıkarır. Rönesans’ta bir şeyin aniden ortaya çıkışı bireysel sanat – veya deha – ile ilişkiliydi.²⁸¹

Özgünlüğün toplumsal şartları esasında onun zamanın bir göstergesi olmasıyla ilişkilidir; herhangi bir nesnenin özgünlüğü onun diğer nesnelerle olan farklılığıyla doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla mutlak özgünlük gibi bir durum söz konusu değildir, özgünlük ancak bir görelilik ilişkisi içerisinde ortaya çıkar. Moda ve moda ile ilişkili kavramlar bu kapsamda değerlendirilebilir.

Sennett’in zanaatkarı esas itibariyle tek tipleştirmelere direnir. Sanat – zanaat ayrımında özgünlüğü sanata vermek ve zanaatı rutin işle ilişkilendirmek yanıltıcı olacaktır. Çünkü hem özgünlük tarihsel bir kategoridir hem de zanaat söz konusu olduğunda el ile birlikte kafa / zihin / bilinç iş başındadır. Benzer şekilde Arendt’in yaptığı gibi modern kapitalizm ile birlikte Homo Faber’in, anonim emek sahibi Animal Laborans’a dönüştüğünü söylemek de Sennett için fazla

²⁸⁰ Sennett, Richard, 66.

²⁸¹ Sennett, Richard, 70.

genelleştirme içeren bir çıkarım olacaktır. Çünkü Sennett'in temel kategorisi olan zanaatkar, kapitalizmin sonuçlarından – özellikle makineleşmeden – etkileniyor olmakla birlikte o hiçbir zaman isimsiz emek sahibi olmaz. Diğer bir ifadeyle Sennett için üretim bandının işçilerinin “ellerinin işi”ne olan aidiyeti, on yedinci yüzyıl atölye ustasına kıyasla azalmış olmakla birlikte tamamen ortadan kalkmamıştır; bu her zaman için bir derece meselesidir. Ustalık sırrından açık bilgiye olan geçiş, emeğin failini / emek sahibini değil emeğin sonuçlarını merkeze alır ve bu da emeğin anonimleşmesini artırır. Ancak bu hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Sennett zanaatkarı “kendi iyilikleri için, iyi iş yapmak üzere kendini adanmış insan”²⁸² olarak tanımlar ve onun durumunun “bağlanılmış (angaje olunmuş) kendine mahsus bir insanlık durumunu”²⁸³ temsil ettiğini belirtir. Bu bakımdan aslında ancak söz konusu bağlanmanın artış veya azalışından söz edilebilir. Bir başka yerde ise şöyle bir tanım mevcuttur: “Zanaatkar, sanatçıya göre daha kapsayıcı bir kategoridir; o her birimizin içindeki bir şeyi düzgün, somut ve salt kendi için yapma arzusunu temsil eder.”²⁸⁴

Sennett zanaat örneği üzerinden elin ve bedenin her zaman zihin ile birlikte iş başında olduğunu ve tamamen sürgitleşmiş bir emek faaliyetinden söz etmenin teorik olarak mümkün olmadığını belirtir. Burada bedenin zihin karşısındaki veya diğer bir ifadeyle somut faaliyetin soyut düşünce karşısındaki görece değersiz konumunu reddeden bazı modern fikirlere de yer verilebilir. Bunlardan biri, Guy Claxton'un beden ile zihin arasındaki etkileşimi, bu ikisinin birbirlerine olan bağımlılıklarını ve normalde tamamen zihinsel bir kategori olarak düşünülen zekanın nasıl bedensel faaliyetlere bağımlı olduğunu fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik bağlamlarda açıkladığı “Beden: Zekanın Özü” isimli

²⁸² Sennett, Richard, 20.

²⁸³ Sennett, Richard, 20.

²⁸⁴ Sennett, Richard, 144-45.

çalışmasıdır. Claxton'a göre insanlar hatalı olarak bedensel ve zihinsel faaliyetleri – aralarında hiçbir kavramsal geçirgenlik olmayacak şekilde – kategorik olarak ayırmışlardır. Ancak bu hatalı ayırım, zekayı oluşturan unsurların anlaşılmasını engeller.

Bizim daha yüksek zekâ türleri olarak düşündüğümüz şeyler – sözel artikülasyon ve muhakeme yeteneği, matematiksel ve mantıksal çıkarım, yaratıcılık ve sosyal, duygusal karmaşıklık gibi özellikle insani olanlar – bedensel zekamızın yan ürünleridir. Bedenimizde olup bitenler ve bu olup bitenlere karşı hassasiyetimiz diğer tüm zekâ biçimlerinin kökü ve gövdesidir. Bunları bedensel zekâ doğurmuştur, sıkıca elinde tutmaktadır ve yaşam boyu beslemeye ve desteklemeye devam edecektir. Beynin bedenden kaynaklanmayan 'bilişsel' bölgeleri yoktur. Beynin bedensel süreçlerin koordinatörleri olan kısımlarını bir kenara atsaydık, geriye hiçbir şey kalmazdı: beynin yoksa kelime oyunları da, şiir de, cebir de, hayal gücü de olmaz.²⁸⁵

Klasik iktisadi düşünce ve Marx'ta emeğin ölçülebilir bir ekonomik parametre olarak ele alınmasını mümkün kılan varsayım emek sahibinin Arendt'in kategorileştirdiği şekliyle Animal Laborans olarak kabul edilmesi idi. Animal Laborans üretim sürecine zihinsel varlığı ile dahil olmaz; o belirli optimizasyon kriterlerine bağlı olarak rutin hale getirilmiş işleri inisiyatif kullanmadan ve otomatize bir biçimde yapar. Böyle bir varsayım indirgemecidir; bu anlayış insanın kapitalist üretim süreci içerisinde yapmış olduğu işe yabancılaştığı şeklindeki doğru tespitten yola çıkarak (emek sahibi) insanın ancak Animal Laborans olarak var olabileceğini kabul eder. Böylelikle kapitalist toplumdaki insanın diğer mümkün varoluş biçimleri dışlanmış olur. Sennett'in zanaatkarı bunun bir reddiyesi olarak düşünülebilir; zanaatkar – kapitalist öncesi veya kapitalist ekonomide – her zaman “elinin işi”ne zihinsel varoluşunu dahil eder. Dolayısıyla kapitalizmle özdeşleştirilen ve zihinsel eylemeyi emek faaliyeti söz

²⁸⁵ Claxton, Guy, *Guy Claxton, Beden: Zekanın Özü*, s. 172-173, çev. Kurt, Damla Tanla (The Kitap Yayınları, 2017), 172-73.

konusu olduğunda paranteze alan “Animal Laborans” tek tipleştirici ve indirgemeci olması nedeniyle kabul edilemez.

3.1.3. Andre Gorz ve Bir Öznellik Üretimi Olarak Emek

Modern kapitalist ekonomide insan emeğinin aldığı şekil ile ilgili Arendt ve Sennett'in yapmış olduğu tartışmaların Marx'ın kavramları ile zenginleştirilmiş bir versiyonu Andre Gorz'un düşüncelerinde yer alır. Burada Gorz bilhassa modern ekonomi içerisindeki teknolojik gelişmelerle ve bununla bağlantılı olarak giderek oranı artan bilgi temelli bir emek gücü ile ilgilenir. Bu yeni tür emek gücünün emek ile değer arasındaki ilişkinin tartışılmasında bir kırılma noktası oluşturduğunu düşünmektedir.

Gorz, Arendt'in emek / çalışma toplumu olarak adlandırdığı toplumun ve bununla birlikte modern kapitalizmin bir üretimi olan ve alınıp satılabilen, mübadele edilebilir soyut emeğin ortadan kalkmakta olduğunu belirtir. Bu bakımdan Arendt'in odağı Homo Faber'in faaliyeti olan işin ortadan kalkması ve Homo Laborans'ın faaliyeti olan emeğin / çalışmanın temel insan faaliyeti olmasıyla birlikte soyut emeğin ortaya çıkışı iken, Gorz soyut emeğin giderek ortadan kalkışı ve yerini bilişsel emek olarak adlandırdığı yeni bir emek türüne bırakışı ile ilgilenir. Buna göre "modern kapitalizm yerini maddesiz denem, keza 'insan sermaye', 'bilgi sermaye' ya da 'zekâ sermaye' olarak da adlandırılan bir sermayeyi değerlendirmeye odaklanan post modern bir sermayeye giderek artan bir hızla bırakmaktadır."²⁸⁶ Bu ekonominin yer aldığı toplum artık bir bilgi toplumdur ve burada bilgi temel üretici güçtür. Bu toplumda artık değer üretici faktör klasik anlamıyla dolaysız emek değildir.

Ölçülebilir ve nicelendirilebilir, 'dolaysız biçimi içindeki emek', sonuç olarak, yaratılan zenginliğin ölçüsü olmaktan giderek çıkacaktır. Bu zenginlik, 'emek

²⁸⁶ Gorz, Andre, *Maddesiz*, çev. Ergüden, Işık (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 11.

zamanına ve gereken emek miktarına bağlılığını gitgide yitirirken', daha ziyade 'bilimin ve teknolojik gelişmenin genel düzeyine bağlı olacaktır.'²⁸⁷

Böylelikle değer üretim süreci artık emek süreci ile çakışmaz. Esasında insan faktörünün epistemolojik önceliği noktasında 'kol gücü' ve 'beyin gücü' arasında bir fark bulunmaz; ikisi için de insan üretim sürecinin diğer faktörlerine (makineler, sermaye vb.) kıyasla ilksel önemdedir. Her üretim süreci, dolaylı veya dolaysız olarak ancak bir insan fiili ile başlayabilir. Burada değer üretim sürecini emek sürecinden ayıran temel olgu, beyin gücünün diğer emek türlerinin aksine niceliklendirilebilir olmamasıdır. "Emek artık önceden belirli ölçü ve normlara göre ölçülebilir bir şey değildir."²⁸⁸

Gorz, bilişsel sermayenin ortak kültür ve toplumsallaşma ile bağına dikkat çeker. Buna göre toplumsallaşmanın bir sonucu olarak yorumlama, iletişim ve karşılıklı olarak birbirini anlama bu "general intellect"ın oluşumuna katkıda bulunur. Ancak bunlar öznenin - bilişsel sermaye sahibi öznenin - oluşumunu açıklayamaz.

Toplum ve düzenekleri, özne kişiler yaratamaz... Hiçbir kurum, öğrenme, sahiplenme, özneleştirme çalışmasını bireylerin yerine gerçekleştiremez. Özne asla toplumsal olarak verili değildir; o - Maurice Merleau-Ponty'nin bilinç konusundaki bir deyimini kullanırsak - mevcut halini kendi kendine yapmak mecburiyetinde bir varlık olarak kendine verilir. Kimse bu durumdan muaf tutulamaz ya da buna mecbur edilemez.²⁸⁹

Buradaki "general intellect" tabiri, Marksist teorideki üretimin toplumsallığı kavramı ile doğrudan ilişkilidir. Buna göre tek tek bütün emek sahiplerinin zamanları için ödeme yapılmış olsa bile karşılığı ödenmemiş bir kolektif emek her zaman olacaktır. Çünkü üretimin nihai çıktısı, bireylerin tekil katkılarının toplamından fazladır. İnsanın, toplumun bir parçası olarak bu bir aradalıktan

²⁸⁷ Gorz, Andre, *Maddesiz*, 12.

²⁸⁸ Gorz, Andre, *Maddesiz*, 14.

²⁸⁹ Gorz, Andre, 16.

elde ettiği kazanımlar vardır ve bunlar söz konusu fazlalığın nedenidir. Toplum zaman içerisinde kolektif bir bilgi / tecrübe birikimi sağlar ve toplumun her üyesi bundan faydalanır. Ancak burada sağlanan fayda karşılığı ödenmemiş emek olarak kalır.

Gerçekleştirilen eser ortak bir eserdir, bir diğ erinin üretkenliğinin artmasında herkesin çıkarı vardır... Kendini çalışması içerisinde gerçekleştiren birey, tüm toplumun ihtiyaçları için, dolayısıyla kendi ihtiyaçları için de çalışan, çalışması içinde gelişip serpilen bireydir, çünkü o başkaları için çalışır ve nihayetinde, kendi ihtiyaçlarının da gerçekleşmesi ve tatmini için çalışır. Ya bireyin zaten toplumsal olduğu ve toplumsal ihtiyaçlarının tatminine katkısının onu da tatmin ettiği düşünülebilir; ya da, onun tatmininin, toplumsal üretime katkı yoluyla, kendi tüketim kapasitesini artırmasından kaynaklandığı düşünülebilir.²⁹⁰

Bilgi ekonomisi, bilginin esas (değer üretici) güç olduğu, “maddi olsun ya da olmasın, metaların mübadele değerinin, son tahlilde, içerdikleri genel toplumsal emek miktarıyla değil fakat esasen genel olarak bilginin, enformasyonun ve zekanın içerikleriyle belirlendiği anlamına gelir.”²⁹¹ Nesnelerin fiziki üretim süreci, klasik anlamıyla onların üretiminde harcanan (toplumsal olarak belirlenmiş) emek-zaman, artık onların iktisadi değerinin ne olduğu ile ilişkili değildir. Değer, ‘ölçülebilir olan’ fiziki süreçlerle değil, ‘ölçülemez’ ve herhangi bir iktisadi parametreye indirgenemez olan bilişsel süreçlerle ilgilidir. Ancak burada bilişsel süreçler ifadesi yine de kısıtlayıcı olabilir. Çünkü esasında söz konusu olan insan yaşamının doğrudan fiziki emeğe ayrılan zamanı dışındaki kısmının da ekonomik alan içine dahil edilmesidir. Yaşam ‘en değerli’ sermaye haline gelmiştir.

Her şey metalaşır; kendini satma yaşamın bütün alanlarına yayılır ve her şey parayla ölçülür. Sermaye mantığı, sermayeleşmiş yaşamın mantığı, esasen insanın yeteneklerini en yüksek gelişme derecesine taşımaktan başka amacı

²⁹⁰ Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, 128.

²⁹¹ Gorz, Andre, *Maddesiz*, 27.

olmadan karşılıksız enerji harcayarak kendini üretebildiği varsayılan bütün faaliyetleri ve alanları kendine tabi kılar.²⁹²

Sermayenin bu şekilde yaşamın tamamına genişletilmesi söz konusu olduğunda burada insanın biyolojik sınırlılığı gündeme gelir. Foucault buradaki sınırlılığı negatif değil pozitif bir itki olarak görür. Buna göre söz konusu sınır, biyoiktidarın tam da bu sınırlara kadar genişleyerek onu aşmasını ve yeniden aşmasını sağlar. Diğer bir ifadeyle insanın biyolojik sınırları, biyoiktidarın kendini gerçekleştirmesinin imkânı olarak ortaya çıkar.

Gelir elde etme, doyum sağlama kapasitesini artıran her eylem, bir ülkenin sınırından diğerine geçme eylemi olan göç bile, insan sermayesine yapılan yatırımdır. Şüphesiz ki ‘insan sermayesinin’ büyük bölümü, kişinin bedeni, zekâsı ve genetik materyali ve elbette ırkı veya sınıfı verilidir ve geliştirilemez. Foucault bu doğal sınırın, kişinin birincil yatırımını dönüştürmesini olanaklı kılan, estetik cerrahiden genetik mühendisliğine kadar teknolojiiden alınan her tür yardımla aşılacak için var olduğunu öne sürer. Foucault bu bakış açısını şöyle özetler. ‘*Homo Economicus* bir girişimcidir, kendine yatırım yapar.’²⁹³

Bütün insani faaliyetlerin ve hatta boş zamanın ekonomik anlamda değer üretici hale gelmesinin birtakım teorik sonuçları bulunur. Buna göre artık “kendinle ilgilenmek” iktisadi birtakım gönderimleri olan bir söylem haline gelir. Kişinin kendiyle ilgilenmesi, kendine “yatırım yapması” sadece onun bireysel varoluşu ile ilgili olamaz; o ekonomik bütünün bir parçası olarak kendisiyle ilgili her hareketinde dolaylı olarak ekonomik bir eylemde bulunmuş olur. Bu açıdan örneğin kişinin sağlığına dikkat etmesi, hatta kadın çalışanların hamilelik ve benzeri hal ve süreçleri, maliyet, kâr-zarar yargıları üzerinden iktisadi bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Böylelikle örneğin sağlıklı olmak veya zeki olmak iktisadi bakımdan değer üreten veya “karlı” bir durumken tam tersi şekilde

²⁹² Gorz, Andre, 21.

²⁹³ Read, Jason, “Homo Economicus’un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi”, 85.

hastalık, sakatlık veya bilişsel yetersizlik gibi durumlar “zarar” ile ilişkilidir. Bu anlamda bilişsel kapasiteyi ölçme iddiasındaki IQ ve EQ testleri, söz konusu kar / zarar ölçümünü mümkün kılmak üzere geliştirilmiş metrikler olarak görülebilir. İnsan bedensel ve zihinsel bakımdan kendisi için yatırım yapılabilecek bir alandır. Bu noktada Byung Chul-Han’ın nicelikleştirilmiş benlik tanımına atıfta bulunmak faydalı olabilir. Han, neoliberal bireyin kendisiyle ilgilenmesinin bir optimizasyon süreci olarak gerçekleştiğini belirtir ve bunu “nicelikleştirilmiş benlik” (qualified self) adı altında kavramsallaştırır.

Dijital çağın bütününe hayatın ölçülebilir ve nicelik olarak ifade edilebilir olduğu inancı hakimdir. Quantified Self de bu inancı destekler. Vücut, otomatik olarak veri kaydeden alıcılarla donatılır. Vücut sıcaklığı, kan şekeri, alınan ve tüketilen kalori miktarı, vücudun yağ oranı ölçülür, hareket profili çıkarılır. Meditasyon sırasındaki kalp atış hızı tespit edilir. Gevşeme anında bile performans ve verimlilik önemlidir. Bunların yanı sıra hissiyat, haletiruhiye ve gündelik faaliyetler de protokole geçer. Kendini ölçme ve kontrol etmenin bedensel ve zihinsel performansı artırması beklenir. Ancak bu esnada toplanan yığın halindeki veriler ‘Ben kimim?’ sorusuna cevap vermez. *Quantified Self* de insanın kendisini bütün anlamdan arıtan Dadaist bir kendilik tekniğidir. Kendilik anlamdan yoksunluk haline gelene dek veriler şeklinde ufalanır.²⁹⁴

Diğer taraftan Han, üretici güçlerdeki bütün gelişmeye rağmen kişiyi çalışmadan ve böylelikle de sermayenin zorunluluklarından kurtaracak bir boş zamanın ortaya çıkmayışını bir problematik olarak ortaya koyar. Buna göre üretici güçlerdeki verimlilik artışı ya da teknolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan boş zaman yine emeğin üretkenliğini artırmak üzere devreye sokulur. “Böylelikle zorunluluk alemi özgürlük alemini sömürgeleştirmiş olur”.²⁹⁵ Bu ona göre, aynı zamanda Marx’ın üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin diyalektiğinin özgürlüğe

²⁹⁴ Han, Byung-Chul, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 67.

²⁹⁵ Han, Byung-Chul, 58.

götüreceği şeklindeki temel tezinin bir ölçüde yanlışlanması olarak da yorumlanabilir.

Daha yüce faaliyetlere yönelik zaman olarak boş zaman' kişiyi, salt çalışan bir öznenen daha fazla üretim gücüne sahip 'başka bir özne'ye dönüştürür. 'Bireyin tam gelişimine yönelik zaman' olarak boş zaman '*capital fixe*'nin üretimine katkıda bulunur. Bilgi böylece sermayeleştirilir. Boş zamanın artması, günümüzün tabiriyle, *insan sermayesini* artırır. Zorlamasız ve amaçsız bir faaliyete imkân sağlayabilecek olan rahatlık sermaye tarafından ele geçirilir [...] İnsan 'genel zekâ'sı ile kendini sermayeye dönüştürür. Halbuki gerçek özgürlük hayatın sermayeden, bu yeni aşkınlıktan tamamen kurtarılmasıyla mümkün olabilecekti. Sermayenin aşkınlığı *hayat olarak içkinliğe* erişmemizi engeller.²⁹⁶

Sermayenin yeni formu olarak bilişsel sermaye veya genel anlamıyla bilgi - ekonomik parametrelere - indirgenemez durumdadır.

[...] insanlar arasındaki evrensel ilişkinin, yani ticari olmayan etkileşim ve iletişimin ürünüdür [...] bunları aralarındaki denklik ilişkisini belirlemeyi sağlayan ölçülebilir ortak bir toplumsal töze indirgemek imkânsızdır [...] Bilginin bu indirgenemezliği, iktisadi anlamda güçlük, tutarsızlık, aldatmaca ve çarpıtma kaynağı olacaktır.²⁹⁷

Bu durumda metanın üretim süreci de ne kadar fazla kişisel yetenek ve donanım ile ilgiliyse, iktisadi değer de o kadar ölçülemez olarak kalır.

[...] bir hizmet, kendini vermenin ve kendini üretmenin ne kadar büyük bir bölümünü içeriyorsa, onun değeri de o kadar az ölçülebilir; yani kıyas kabul etmez kişisel niteliği ona normal değişim değerine baskın çıkan içkin bir değer verir. Sonuçta, kişisel beceri ve hüner profesyonel yeteneklerin normunu aşar ve bir sanat olur; yükümlü kişi de virtüöz. Onun adı bir marka, firma ismiyle özdeşleşir. Ölçülemez ve kıyaslanamaz olan yükümlülükleri tekелci bir rantın kaynağı olur.²⁹⁸

²⁹⁶ Han, Byung-Chul, 58-59.

²⁹⁷ Gorz, Andre, *Maddesiz*, 29.

²⁹⁸ Gorz, Andre, 31.

Böylelikle metada içerilen soyut emek ve onun temel değer oluşturu parametre oluşu fikri dönüşüme uğramaktadır. Klasik iktisadi düşüncenin ve daha sonra Marx'ın da kabul ettiğı ve iktisadi değeri emek zamana indirgeyen fikir, bilişsel emeğin baskın emek türü olduğı bir toplumda artık geçerli değildir. Bunun önemli bir sonucu da artık emek-zaman gibi bir standardizasyondan yoksun olduğumuz için değerin insan faktörüne bağımlı oluşu, böylelikle de insandan insana büyük ölçüde değişiyor olmasıdır.

Zekâ ve hayal gücü ('genel zekâ') temel üretim gücü olduğunda, çalışma zamanı emeğin ölçüsü olmaz, aslında o [emek] ölçülebilir olmaz. Kullanım değerinin, üretiminde harcanan zamanla bir bağlantısı [ilgisi] yoktur. Kişiden kişiye, çalışmanın maddesine ya da çalışmanın maddi olmayan doğasına bağılı olarak fazlaca değişiklik gösterebilir.²⁹⁹

Gorz'a göre, insan sermayenin değerinin ölçümü, bilginin indirgenemezliğı dolayısıyla mümkün değil gibi görünse de, kapitalist sistem bunu tekerci bir rant mantığı üzerinden ölçülebilir hale getirir. Bilgi, "telif" veya "marka" gibi kavramlar üzerinden tekelleştirilir ve böylelikle bilişsel sermayenin iktisadi değeri modern ekonomik sistem içerisinde ölçülebilir hale gelir.

[...] bir bilginin değerinin 'ondan yararlanma hakkını tekelleştirme kapasitesine bütünüyle bağılı olduğı' söylenebilir. Aynı şekilde, maddesiz içeriğı güçlü metalar söz konusu olduğunda, 'değerin kaynağı bilgidedir' demek yerine, kaynağının bilgi tekelinde, bu bilginin niteliklerinin somutlaştığı metalara bilginin verdiği nitelik ayrıcalığında ve firmanın bu tekeli koruma kapasitesinde bulunduğunu söylemek daha doğru olur.³⁰⁰

Bilgi böylelikle örneğin Polanyi'nin belirttiğı üzere yanlış şekilde meta olarak kabul edilen – ancak aslında meta olmayan – emek, toprak ve para gibi bir metaya dönüşmüştür. Bütün bunların meta olmayışları, ilk etapta bir değişim değeri için

²⁹⁹ Gorz, Andre, *Reclaiming Work, Beyond The Wage-Based Society*, çev. Turner, Chris (Cambridge: Polity Press, 1999), 85.

³⁰⁰ Gorz, Andre, *Maddesiz*, 43.

değil kullanım değeri için üretilmiş olmaları dolayısıyladır. “Polanyi’nin belirttiği gibi aslında emek dediğimiz şey basitçe bir insan faaliyetidir; toprak, insanların doğal çevresini oluşturur, paraysa sadece bir değer birimidir.”³⁰¹ Bilginin meta olma süreci dikkate alındığında burada ekonomik değeri veya diğer bir ifadeyle piyasa değerini oluşturan şeyin onun doğal değeri değil, yapay şekilde üretilmiş olan nadirliği olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle bilgi, ancak erişiminin tekelleştirilmesi durumunda bir meta haline gelir. Bu süreç Jessop tarafından üç aşamalı olarak detaylandırılır:

İlk olarak, genel olarak yaratıcı emeğin organik ve ayrılmaz bir parçası olmak yerine, bilgi tedvin edilip, kol emeğinden koparılır ve maddi ürünlerden ayrıştırılır; böylece uzman sistemlerinde, akıllı makinelerde ya da maddi olmayan ürün ve hizmetlerde bağımsız bir biçim edinebilir. İkinci olarak, ekonomik faaliyetlerin toplumsal bağlamlarının bütününden kopmasına benzer bir şekilde, bilgi de toplumsal kökenlerinden kopup ekonomi dışı kurumsal düzenler, işlevsel sistemler ve yaşanan dünyayla bütünleşir, yavaş yavaş ilerleyen metalaşmaya tabi hale gelir; böylece, bilginin kullanımını düzenleyen esas düstur, doğru / yanlış, kutsal / kutsal olmayan, sağlık / hastalık gibi ayrımlar yerine karlı / karlı olmayan ayrımıdır. Üçüncü olarak, bilgi artık karşılıklılık ya da yeniden dağıtım ilkeleri üzerinden kapalı ekonomik birimlerde (ev idaresi) dolaşıma girmez; kara yönelik piyasalar aracılığıyla tahsis edilir.³⁰²

Fiziksel emek ile zihinsel emek arasında ilkinin anonim olup ikincisinin olmadığı, böylelikle de ilkinin iktisadi değerinin (klasik mantıkla) toplumsal olarak belirlenmiş emek-zaman üzerinden ölçülebildiği ancak ikincisinin değerinin ancak onun nadirliğinden kaynaklanabileceği şeklindeki akıl yürütme de geçersiz hale gelir. Çünkü zihinsel emeğin veya bilişsel sermayenin değeri ilk etapta onun kişiselliğinden ve dolayısıyla anonimleştirilmeye direnişinden kaynaklanıyor gibi görünür. Bu ise muhtemelen şu ön kabul ile ilgilidir; elimizin

³⁰¹ Buğra, Ayşe ve Ağartan, Kaan, 21. *Yüzyılda Karl Polanyi’yi Okumak, Bir Siyasi Proje Olarak Piyasa Ekonomisi*, 165.

³⁰² Buğra, Ayşe ve Ağartan, Kaan, 170-71.

iş i ya da fiziksel emeğimizin ürünü olan şeyler söz konusu olduğunda bireyselliğimizin izi, düşüncelerimizin veya bilişsel becerilerimizin ürünü olan şeylere nispetle daha az belirgindir. Emek sürecini rutin hale getirmek ve emek sahibini anonimleştirmek ancak fiziksel beceriler için mümkündür; insan zihni ise – mümkün fiillerinin sınırlarını belirlemenin görece zorluğu dolayısıyla – bu tip bir rutinleştirmeden kaçınır. Bu şu şekilde de ifade edilebilir; elimizin yapabildiklerinin teorik sınırlarını belirleyebilmek, zihnimizin yapabildiklerine nispetle daha kolaydır. Bu da fiziksel emeğin rutinleştirilmesini ve fiziksel emek sahibinin anonimleştirilmesini olanaklı hale getirir.

Bu noktada bir kez daha Sennett'in fiziksel ve bilişsel işler arasındaki ayrımı ele alış tarzına dönebilir ve bunu Gorz'un bilişsel emek ile ilgili yorumlarını akılda tutarak ele alabiliriz. Kişisel beceri ve yeteneklerle ilgili olarak Sennett bunların toplumsal ayrımları tespit etmek üzere kullandıklarını belirtir. Buna göre modern toplum, kişisel becerileri kendi bireysellikleri / tikellikleri içerisinde değil anonimleştirerek ve belli bazı parametrelere göre ölçeklendirerek taltif eder. Bunun amacıysa belirli bir toplumsal bölünmeyi mümkün hale getirmektir.

Modern toplumda, özellikle dinamik kurumlarda, yetenek arayışı gerçekten de bir toplumsal içirme çerçevesi içinde işliyor. Fakat en iyiyi ödüllendiren o testler, değerlendirmeler ve kariyer yolundaki kilometre taşları, bu seçkin düzeyin altında olan diğerlerinden kurtulmak için bir dayanak vazifesi görüyor. İki yüzlü yetenek arayışı özellikle işletmeler birleştiğinde yahut bir işletme küçülmeye karar verdiğinde göze çarpıyor. Bürokrasiler genellikle, yalnızca hak edenlerin kaldığını iddia ederek, insan katmanlarından ya da kategorilerinden kurtulmayı meşrulaştırmaya çalışıyor.³⁰³

Bütün bu akıl yürütme fiziksel emek ile zihinsel emek arasında kategorik bir ayrıma giderek indirgemecilik tehlikesine düşer. Sennett'in düşünceleri bu

³⁰³ Sennett, Richard, *Yeni Kapitalizm Kültürü*, çev. Onacak, Aylin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 83.

anlamda Arendt'in olduğu gibi Gorz'un da karşısında yer alır. İnsan emeği söz konusu olduğunda zihin yoğun işler ile fizik yoğun işler arasında ayrım yapılması ve ilkinin ikincisi üzerinde belirleyici olduğu ve onun niteliğini belirlediği Sennett'e göre doğru değildir.

Bu kişilerin rehber edindikleri düşünce dilin çoğu kategorisinin bilinçli el faaliyetleri tarafından yaratıldığıydı; öyle ki fiiller el hareketlerinden türemekteydi, adlar da şeyleri tutan isimlendirmelerdi, zarflar ve sıfatlar da tıpkı el aletleri gibi hareketlerde ve nesnelerde değişiklik yaratmaktaydı.³⁰⁴

Sennett, "elin işinin" düşünceyi belirlemesini öz denetimin gelişimi üzerinden de açıklar. Buna göre daha yüksek teknoloji ve karmaşıklık içeren aletlerin kullanımı öz denetimin artmasını sağlar.

Satır kullanmakta olan Çinli aşçı ağır bir alet tutmaktadır ve aynı ağır bir çekicin kişiyi tetikte tutmasına benzer şekilde bu ağırlık da onda denetim ihtiyacıyla güç problemini dikkat çekici bir hale getirmektedir. Fakat aslında hafif ve basit şekle sahip bir alet, onu kullananın nasıl özdenetim sağlaması gerektiği noktasında çok az ipucu verir.³⁰⁵

Eşyanın bu belirleyiciliği, yapmanın anlamaya olan bu epistemolojik önceliği Sennett'in düşüncesi açısından merkezi bir yer teşkil eder. Sennett'e göre "[ancak] tamir ettiğimiz şeylerin nasıl çalıştıklarını anlayabiliriz".³⁰⁶

Yapma ile anlama arasında Sennett'in var olduğunu söylediği bu öncelik-sonralık ilişkisinin birtakım teorik sonuçlarından söz edilebilir. Buna göre örneğin Foucaultcu anlamda epistemeleri belirleyen ve insan tinini epistemik kırılmalara uğratan şey, "elin işindeki" değişimler / sıçramalar sonucu anlam dünyasının dönüşmesidir. Diğer bir ifadeyle yeni bir epistemeye geçmeyi sağlayan ilk neden

³⁰⁴ Sennett, Richard, *The Craftsman*, 180.

³⁰⁵ Sennett, Richard, 198.

³⁰⁶ Sennett, Richard, *The Craftsman*, 199.

teorik düşüncedeki bir dönüşüm değil şeyleri yapıp etme biçimimizdeki değişiklik(ler)dir. Sennett, Foucault'da olduğu üzere bunu farklı bilgi alanlarından örneklerle açıklar:

Modern madencilik, en başta neşterin insan vücudunda yaptığı işlerden ortaya çıkmıştır. Modern cerrahlığın kurucusu olan Brükselli doktor Andreas Vesalius, 1533'te *De humani corporis fabrica* isimli kitabını yayımladı. Toprağın altında çalışmanın modern teknolojileri de Vannoccio Biringuccio'nun 1540 yılında yayımladığı *Pirotechnia* adlı kitapta sistemli bir hale getirildi; bu çalışma okuyanları Vesalius gibi düşünme konusunda uyarıyordu. Buna bağlı olarak, madenleri parçalayıp çıkarmak yerine, taşları set set çıkarmak veya toprağı ince şeritler halinde kazıma şeklindeki maden tekniklerini kullanmak gerekliydi. Biringuccio, böyle çalışıldığında yerin altına inerken en az dirençle karşı karşıya kalınacağını iddia ediyordu.³⁰⁷

Arendt'te olduğu şekliyle Gorz da modern çalışmayı, kapitalizm öncesi çalışmadan ayırır. Gorz'a göre modern çalışma³⁰⁸ antropolojik bir kategori olan çalışmadan esas itibariyle toplumsallaşmanın şartları ve modern yurttaşın kuramsal içerimleri ile olan ilgisi bakımından ayrılır. Antropolojik kategori olan çalışma sadece geçimi sağlama ile ilgili olup toplumsal bütünlüğü sağlamak gibi bir amaçla ilişkili değildir. Diğer taraftan modern çalışma (sadece) geçimi sağlamak veya 'hayatı idame ettirmek' gibi maddi amaçlarla bağlantılı olmayıp farklı toplumsal amaçları da içinde taşır.

Çünkü, - 'sahip olduğumuz', 'aradığımız', 'başkalarına sunduğumuz' - bu çalışmanın temel karakteristiği başkaları tarafından istenen, tanımlanan, yararlı görülen ve bu sıfatla onlar tarafından ücretlendirilen ve *kamusal* alandaki bir faaliyet olmasıdır. Kamusal alana karşılığı ödenen çalışma (ve daha özel olarak ücretli çalışma) aracılığıyla dahil olur, toplumsal bir varlık ve kimlik (yani bir 'meslek' ediniz; kendimizi başkalarına göre değerlendirdiğimiz ve başkalarına olan görevlerimiz karşılığında onlar üzerinde haklar edindiğimiz bir ilişkiler ve değişim ağına dahil oluruz [...])

³⁰⁷ Sennett, Richard, 216.

³⁰⁸ Bu Arendt'in labor dediği emeğe karşılık gelir, Arendt çalışmayı Gorz'un modern öncesi çalışma dediği şeye karşılık olarak kullanır (work).

sanayi toplumu kendini bir 'emekçiler toplumu' olarak görür ve bu sıfatla kendinden önceki toplumlardan ayrılır.³⁰⁹

Çalışmanın toplumsal faydayla ilişkilendirilmesinin önemli sonuçları vardır. Buna göre kişi çalışarak toplumsal faydaya ve toplumsal iyilik haline katkı sağlar. Diğer taraftan çalışmayı ve çalışma dolayısıyla kişinin eylemlerini 'değerli' kılan da toplumsal fayda ile olan bu ilişkidir. Bu anlamda herhangi bir sebepten çalışmayacak durumda olanların - emekliler, engelliler, kronik hastalar veya gönülsüz işsizler - görece 'değersiz' görülmesi norm haline gelir. Sennett 'işe yaramanın' (iktisadi sistemin belirlediği bir kıstas değil) kamu malı olduğunu belirtir ve işe yaramanın yeni yollarının geliştirilmesinin zorunlu olduğunu belirtir:

İşe yararlığın bir kamu malı olduğunu reformcular bir kabul edebilse, modern ekonominin en dinamik sektörlerinin ürettiği kaygıyla ve işe yaramazlık korkusuyla savaşabilirler. Meritokrasi kültürünün bu kaygıları dindirmesi [...] olası değil, insanların işe yarar olarak kabul edilmesinin yeni yolları daha içerici bir şekilde araştırılmalı. İşe yararlık faydacı bir alışverişten daha fazlasını ifade eder. Bu simgesel bir deklarasyondur ve en çok, yönetim onu bahsettiğinde önemli hale gelir; kamu hizmetlerindeki en alt kademeden işçiye bile bunu bahsedebilecek olan ve ev alanında insanlara bahsetmeyen yönetimdir.³¹⁰

Modern çalışma Gorz'a göre iktisadi bakımdan akılcılaştırılmıştır. Bu ise ancak şeylerin değer karşılıklarının nicelikselleştirilebilmesi ile mümkün olur. İnsan emeği söz konusu olduğunda verimin ölçülebilirliği bir değer kıstası haline gelir: "Verimliliği, nicelikselleştirilebilir maddi bir büyüklük olarak ele alabilmek gerekiyordu; başka deyişle, onu kendi başına, bireysellikten ve emekçinin güdülenimlerinden ayrı, bağımsız bir şey olarak ölçebilmek gerekiyordu."³¹¹

³⁰⁹ Gorz, Andre, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Ergüden, Işık (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 28.

³¹⁰ Sennett, Richard, *Yeni Kapitalizm Kültürü*, 135.

³¹¹ Gorz, Andre, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, 37.

Burada şu noktaya dikkat etmek gerekir; insanın deneyim dünyası “verili olarak” iktisadi olan ve olmayan alanlara ayrılmış ve modern kapitalizm ölçülebilirlik / nicelikselleştirilebilirlik gibi kriterler üzerinden iktisadi yaşam alanını düzene koymuş veya biçimlendirmiş değildir. Tersine bir akıl yürütmeye; söz konusu kriterler bütün bir yaşam alanını iktisadi verimlilik ve başarı ölçülerine göre düzenler.

Böylece iyi babanın, iyi eşin özel nitelikleri ve komşuların verdiği değerler, cumhuriyete hizmetten totaliter bir devletin hizmetine – ve tersine – ilgisizce geçen memurun mesleki başarıyla at başı gider; sanat eserlerinin yumuşak başlı koleksiyoncusu veya kuşların koruyucusu böylece böcek öldürücü ilaç veya kimyasal silah imalatında ilgisizce çalışacaktır; ve genel anlamda rekabet, verimlilik ve teknik etkinlik gibi iktisadi değerlerin hizmetinde geçen günlük çalışmadan sonra, alt kadro da, üst kadro da iktisadi değerlerin yerine ocuk, hayvan ve manzara sevgisinin, ufak tefek işlerin, vs. geçtiği bir yuvayı bulmayı istemektedir.³¹²

Burada Gorz’un bilişsel sermayesi ile yakın ilişki içerisinde incelenebilecek bir başka kavrama daha yer verilebilir. Bu sosyal sermaye (social capital) kavramıdır. Sosyal sermaye, insan ilişkilerinin belirli şartlar altında paraya evrilebiliyor olmasını yani sermayeleştirilebilmesini ifade etmektedir. Sosyal sermayenin finansal bir sermayeden temel farkı otonom bir yapısının olmamasıdır; tanım gereği sosyal sermaye kişiler arası etkileşimin varlığına ve devamlılığına bağımlıdır. Bu yüzden Boltanski ve Chiapello sosyal sermayenin, insan emeğinin emek ile emek sahibi arasındaki liberal ayırım olmadan önceki hali ile karşılaştırılabilir olduğunu belirtmektedir. Bahsedilen liberal ayırım, Marx’ın da belirtmiş olduğu üzere emek sahibinin emeğinin mübadele edilen metada soyut emek olarak içerilmesi ve emek sahibinin emeğinden yabancılaşması

³¹² Gorz, Andre, 57.

durumudur. Boltanski ve Chiapello'nun iddiası, sosyal sermayenin bu şekilde yabancılaştırılabilir bir sermaye tipi olmadığı şeklindedir.³¹³

³¹³ Boltanski, Luc ve Chiapello, Eve, *The New Spirit of Capitalism*, çev. Elliott, Gregory (London: Verso, 2005), 362.

3.2. Çalışmanın Kutsanması

Dünyayı imar etme, nesneyi dönüştürme faaliyeti olarak emek tüm çağlara ait zamansız bir kavramdır. İnsani faaliyetlerin önemli bir kısmı yaşam alanını değiştirir ve dünyada iz bırakır. İlk çağrışımı ücretli emek olmakla birlikte emeğin pek çok formu bulunur ve tüm bu farklı emek formları dikkate alındığında dünyada / yaşam alanında meydana gelen değişimlerin büyük bir kısmının doğrudan veya dolaysız insan emeği dolayısıyla ortaya çıktığı açık hale gelir. Bu açıdan bakıldığında emek tıpkı insanın düşünme yetisi gibi zamandan ve koşullardan bağımsız olarak onda var ve etkin olan bir temel özelliştir. Ancak bir kavramın tüm zamanlarda geçerli olması içeriğinin dönüşmediği anlamına gelmez. Bilakis değişim vardır ve bu değişim siyasi / sosyal şartlardan kavramlara doğru okunabileceği gibi kavramlardan siyasi / sosyal şartlara doğru da okunabilir. Diğer bir ifadeyle toplumsal şartlardaki değişimin bir sonucu / çıktısı olarak kavramların dönüşümüne bakılabileceği gibi, kavramların içeriğindeki değişimden yola çıkılarak toplumsal yapının dönüşümü de incelenebilir. Bu karşılıklı ilişkiyi ve münhasıran ikinciye Koselleck, “Kavramlar Tarihi”nde³¹⁴ etraflıca açıklamıştır. Bu bakımdan çalışma kavramının da bir antropolojisi vardır ve bu antropoloji bize kavramın içeriğinin zaman içerisinde geçirmiş olduğu dönüşümü gösterir. Böyle bir antropolojinin detaylı bir serimlemesi bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak kavramın bazı farklı dönemlerdeki gönderimlerine yer verilerek değişimin nasıl olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

³¹⁴ Koselleck, Reinhardt, *Kavramlar Tarihi*, çev. Dirim, Atilla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022).

Emek veya onun uygulanışı olarak çalışma yirminci yüzyıl kitle toplumu içerisinde insanın birincil faaliyeti olarak kavranmıştır. İnsanın çalışan ve üreten bir varlık olduğu ve bu üretim üzerinden değer kazandığı fikri söz konusu kavrayışın merkezindedir. Söz konusu değer ise yine politik iktisadın kavramsal ufku tarafından belirlenmiştir. Değer iktisadi değer olarak somutlaşmış ve insani üretimin değerli oluşu, bu üretimin çıktılarının mübadele edilebilir olması şartına ve nihayet mübadelenin değerine bağlanmıştır. Burada adeta kendi kendisini doğrulayan bir kavramsal şema bulunur. Böylelikle yirminci yüzyılın sanayi toplumu kendini birincil olarak emek faaliyeti üzerinden kavrar ve tanımlar. Ulrich Beck'in de ifade ettiği üzere sanayi toplumu tamamen bir ücretli emek toplumdur.

Sanayi toplumu – hayat planı, sevinçleri ve hüznüleri, performans kavramı, eşitsizliği meşrulaştırışı, toplumsal hukuk, güç dengesi, siyaset ve kültür bakımından – çalışma alanı dışında bile dört başı mamur bir ücretli emek toplumdur.³¹⁵

Çalışmanın nasıl güdülendiği hususu veya diğer bir ifadeyle insanların hangi sebep ve motivasyonlarla çalıştıkları hususu iki ana felsefi yaklaşım temelinde ayrılır. İşlevselci yaklaşım, insanların kendileri dışında ve belirlenmiş birtakım ihtiyaçlar dolayısıyla çalıştıklarını iddia eder. Buna göre çalışmayı başlatan ve onu sürdüren nedenler tamamen insanın bireysel varoluşu ile ilgili olup onun toplumsal varoluşu ile bağlantılı değildir. Bunlar her türlü toplumsal koşulda geçerli olduğu varsayılan “doğal” ve “evrensel” nitelikteki ihtiyaçlardır ve insanın yaşadığı siyasi / sosyal şartlardan bağımsız olarak çalışmanın zorunlu koşullarını oluştururlar. Olumsuzluğun ve toplumsallığın paranteze alındığı bu bakış açısı modern toplumlardaki iktisadi bakış açısının temelini oluşturur ve

³¹⁵ Beck, Ulrich, *Ulrich Beck, Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, Çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, s. 211, çev. Özdoğan, Kazım ve Doğan, Bülent (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 211.

sadece çalışmanın değil bütün bir iktisadi sistemin işleyişinin temel mantığını ifade eder. İktisadi sistemin aktörlerinin anonimliği ve her koşulda doğal ve evrensel olduğu kabul edilen varsayımlara göre hareket edişleri, sistemin işleyişinin kuramsal garantisidir. Diğer yandan iktisadi sistemin ve münhasıran çalışmanın işlevselci / doğalcı modelden farklı bir tarzda kavramsallaştırıldığı bir kuramsal modelden de söz edilebilir:

[...] Dolayısıyla çalışma konusunda modern toplumlara egemen olan işlevselci yaklaşımın önerdiğinin tersine, insanlar kendileri dışında oluşmuş, belirlenmiş ihtiyaçları olduğu için değil, toplumsallıklarının anlam simgeleri olarak yarattıkları veya onlara dayatılan ihtiyaçları tatmin etmek için çalışmışlardır.³¹⁶

Bu bakış açısından çalışma, toplumsal bir varlık olan ve bu anlamda toplumun zorunsallık bağı ile çevrelenmiş insanın “zorunlu” eylemi olarak tasarlanır. “Çünkü ‘toplum’ tasarımlanmış bir öznedir. Gerçekliği kendinde değil, onu tasarlayarak var edenlerde yatar. Bu anlamda toplum soyut bir öznedir.”³¹⁷ Burada, tek tek bireylerin toplamına eşit olmayan ve aslında bu toplamı aşan bir toplum tanımı söz konusudur. Buradaki fazlalık insanın toplumsal varoluşu dolayısıyladır ve bu varoluşsal düzlemde insanın kendine dönük tasarımları yer alır. İşte çalışmayı temellendiren ihtiyaçlar da doğal ve evrensel olmayıp bu tasarımlar üzerinden ortaya çıkar.

Çalışmanın bu şekilde kavramsallaştırılması modern iktisadi düşüncenin kabullerinin dışında yer alır. Mevcut iktisadi sistem çalışmayı ve onun değerinin belirlenmesi anlamında emeğin ücretlendirilmesini toplumsal şartlara değil doğal ve evrensel birtakım normlara bağladığı iddiasındadır. Burada toplumsallık tanımı gereği – toplum bazında- değişkenliğe işaret eder ve bu da

³¹⁶ Insel, Ahmet, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, 11.

³¹⁷ Insel, Ahmet, 10.

nesnelliğin mümkün olmayışı anlamına gelir. Ancak modern iktisadi sistem çalışmanın koşullarının nesnel olduğunu söyler ki bu aynı zamanda iktisadi karar alıcılar olarak iktisadi aktörlerin özgür eyleminin imkânıdır.

İnsanlar özgürdürler çünkü başegmeleri gereken zorunluk, ideal durumda, hiç kimsenin iradesinden kaynaklanmaz. Örneğin malların ve en önemlisi emeğin fiyatı pazarda belirlenir ve ‘nesnel’dir. İktisat ideolojisi emeğin pazarda ve rekabet koşullarında belirlenen fiyatının hakça olduğunu iddia etmez. Veri üretim, üretkenlik ve emek arzı koşullarında doğru ücret olarak bunu tanımlar. Bu ücrete ‘doğru ücret’ sıfatını kazandıran özellikler onun dayandığı nesnellik kisvesinden kaynaklanır. Bu nesnellik kisvesi aynı zamanda iktisat toplumunun kapsayıcılığına zemin hazırlar. İktisat simgeselinin tüm toplumsal ilişkileri belirleme eğiliminin beslendiği asıl kaynak bu nesnellik konumudur.³¹⁸

İnsel’in işaret ettiği “doğru ücret” ifadesi önemlidir. Burada piyasanın “nesnel” koşullarına gönderme vardır; bu nesnelliğin ücretlerin doğru (ve adil) şekilde oluşumunu garanti ettiği bir hakikat olarak alınmalı ve sorgulanmamalıdır. Hukuk ve sözleşme, serbest piyasa işleyişini mümkün kılar ve serbest bir piyasa, doğru bir ücretlendirmenin garantörüdür. Bell bunun en temelde, modern kapitalizmin ve liberal ekonominin, insanlara eşitlikçi bir yaklaşım ile onları eşit hale getirmeyi ilkesel olarak birbirinden ayırmasıyla ilgili olduğunu belirtir.

Liberalizmin temayülü ‘sonuç eşitsizliği’ olabildiğinde bile hukukun egemenliğinin tercih edilmesidir, hâkim değer yönetimin baskıyı azaltması ve serbest pazarlığın olmasıdır. Toplumsal müdahalede temayül başka bir değer adına çözümdü ve halen de böyledir. Liberal argümanın özü, insanların farklı kapasiteler, ihtiyaçlar, eğilimler ve yeteneklere sahip olduklarıdır. Bu yüzden, *insanlara eşit muamele ve eşit kılma* arasında ayırım yapılması gerekir. İnsanları eşit kılma çabası idari bir yapının farklılıkların derecesine ve çözüm derecesine karar vermesine yol açmamalıdır. Bu, dolayısıyla, insanlara *eşitsiz* muamele edilmesi demektir. Bu çıkarım biçimi kaçınılmazdır.³¹⁹

³¹⁸ Insel, Ahmet, 13-14.

³¹⁹ Bell, Daniel, *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*, 313.

Çalışmanın işlevselci ve toplumsalcı kavramsallaştırılmaları arasındaki farklılık çalışmanın koşullarına ilişkindir. Burada çalışmanın insani varoluşun temel bir bileşeni olması noktasında bir farklılık söz konusu değildir; çalışma ister doğal ve evrensel kategoriler tarafından, isterse de toplumsal tasarımlar tarafından koşullanmış olsun, her durumda insanın somut özünü oluşturur. Burada Marksist literatürde karşımıza çıkan “somut öz” ifadesi kasti olarak kullanılmıştır. Marx üzerine ikincil literatürde zaman zaman karşılaşılan ve doğrudan Hegel’e referansla insanın somut özünün emek olduğunu söyleyen fikir, Hegel üzerine ikincil okumalar ve yorumların bir sonucudur. Hegel’de bu düşüncenin açık bir ifadesini bulmak mümkün görünmemektedir. Ancak bu düşünceye dolaylı olarak varmamızı mümkün kılacak bazı argümanların Hegel’in belirli eserlerinde bulunduğu ifade edilebilir. Bunlardan biri 1805-1806 tarihli Tin Felsefesi Dersleri’dir. Hegel burada insanın emek üzerinden kendisini somutlaştırdığını ve şeyleştirdiğini belirtmektedir.³²⁰ Marx ise bu Hegelci yaklaşımı, temel argümanını korumak şartıyla dönüştürür. Çalışma artık Tin’in (en yüksek) ifade biçimi olmaktan çıkıp dünyevileşir. Bununla birlikte çalışmanın nesnesi de insanın türsel yaşamı olarak kavranmaya başlar.

Çalışma artık Tin’in çalışması değil, insanların gündelik çalışmasıdır, aletlerle, terle, acı ve keşifle gerçekleşen gerçek çalışmadır. Marx, bu temeller üzerinde, insanın özü olan gerçek emek ile çalışmanın gerçekliği arasında, Manchester’da her gün gözlemlediği ve çalışmanın yabancılaştırmış bir biçimi olan emek arasında büyük bir karşıtlık ortaya koyar.³²¹

Marx’ta çalışmanın dünyevileşmesinin ve insanın türsel yaşamıyla bağlantılı hale gelmesinin önemli kuramsal sonuçları vardır. Böylelikle artık her türden üretim

³²⁰ Hegel, G. W. F., *Hegel and the Human Spirit*, çev. Meiner, Felix (Detroit: Wayne State University Press, 1983), 103. (Labor is one’s making oneself into a thing (*sich zum Dinge machen*)).

³²¹ Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, 101.

çalışmanın konusu haline gelir. İnsanın yaşamsallığı ile ilgili her faaliyeti çalışma olarak değerlendirmek mümkündür. Bu kurguda artık çalışma dışsal / nesnel veya evrensel bir ihtiyaçlar kümesi ile ilişkili değildir. İnsan yaşamak ve hayatta kalmak için eşyayı dönüştürür ve bu çerçevede yapmış olduğu faaliyetler onu eşyanın / doğanın zorunluluklarından kurtarır. İşte bu nokta, çalışmanın insanın özgürlüğü ile ilişkili hale geldiği noktadır; eğer çalışma insanı doğadan özgürleştiriyorsa, çalışmanın ihtiyaçlardan bağımsızlaşması da bu özgürlüğü artıracaktır. Diğer bir ifadeyle Marx'ta "çalışmanın nesnesi insanın türsel yaşamının gerçekleşmesidir"³²² ve burada özgürlük, emeğin belirlenmemiş koşullarda ortaya çıkmasıyla açık hale gelir.

Her şey çalışmadır, üremeden bilme faaliyetine kadar tüm insani faaliyet çalışmadır. Hatta daha öteye de gider: Asıl çalışma fiziksel çalışma değildir, emek harcayarak ve ihtiyaçların zorlamasıyla gerçekleştirilen çalışma değildir. Çünkü insan, hayvandan farklı olarak, ancak ihtiyaçtan özgürleşmişse gerçekten üretir. Çalışma, gerçek çalışma, denebilir ki, ihtiyaca bağlı değildir, bilinçli bir faaliyettir, doğal dünyayı insani bir dünya yapmayı bilinçli olarak hedefler.³²³

Böylelikle bu iki farklı yaklaşımın çalışmayı özgürlükle ilişkilendirdikleri bağlamların farklılığı açık hale gelir. Çalışmanın koşullarının toplumsal olarak belirlenmiş olduğunu iddia eden ve esas olarak Marx'ta ifadesini bulan düşünce, emeği yaratıcı bir faaliyet olarak alır ve insanı bu yaratıcı faaliyet üzerinden dünya kuran Homo Faber olarak kavramsallaştırır. Burada insanın eylemleri otomatize veya – belirli nesnel ihtiyaçlar dolayısıyla – belirlenmiş değildir; o tamamen etkin bir biçimde eyler ve kendi dünyasını / yaşam alanını kendi inşa eder. Diğer yandan klasik iktisadi düşüncede insan, kendi dışında belirlenmiş ve şartlardan bağımsız birtakım ihtiyaçlar dolayısıyla güdülenmiş olarak çalışır.

³²² Meda, Dominique, 103.

³²³ Meda, Dominique, 104.

Buradaki özgürlük fikri, eylemin gerçekleştircisi olarak insanın yaratıcı etkinliğine değil şartların toplumsal olarak belirlenmemişliğine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle klasik iktisadi düşüncenin emek / çalışma kavramsallaştırması söz konusu olduğunda, insan yaratıcı faaliyette bulunabildiği ve bunun üzerinden kendisini kurabildiği için değil çalışmasını gerekli kılan koşullar kişinin içinde bulunduğu şartlardan etkilenmediği ve evrensel olduğu için özgürdür. Yani insan toplumsal varoluşu noktasında anonim olabildiği için iktisadi eyleyen olarak özgür kabul edilir. Burada aslında çalışmaya yönelik negatif bir kavrayış da vardır: Çalışmanın kendisi özgürleştirici ve iyi olarak düşünülmez; çalışma, içine doğduğumuz verili şartlar içerisinde hayatta kalmak için mecbur kaldığımız bir eylemdir. Bu noktada Marx klasik iktisadi düşüncüyü, tarihsel olanı doğal ve veri olarak gösterdiği için eleştirir. Böylelikle emek – yanlış şekilde – acı ve ıstırapla ilişkilendirilmiştir.

Smith, emeğin derindeki doğasını çaba ya da fedakârlık olarak göstererek onu yanlış anlamıştı... Ekonomi politik iki hata işler. Bir yandan, emeği basit bir üretim unsuru olarak görür, diğer yandan, emeğe çaba ve fedakârlık muamelesi yapmaya devam eder, dolayısıyla onu olumsuz bir şey olarak görür, oysa ki emek olumlu ve yaratıcı bir güçtür.³²⁴

Marx için prensip olarak emek faaliyetinin kendisi ıstırap verici değildir. Sorun emeğin rutinleştirilmesi, yaratıcı bağlamının yok edilmesi ve böylelikle emek sahibinin anonimleşmesi ve kişiliksizleşmesidir.

Diğer bir çok ekonomistin aksine, Marx ve bazı takipçileri, işe, insanların tüketimlerini karşılamak amacıyla para kazanmak için katlanmak zorunda oldukları bir ıstırap olarak değil de, iş olduğu için ilgi gösterdiler. Marx işin insanların özlerinde bulunan yaratıcılıklarını ifade etmelerine olanak sağlayabileceğine inanıyordu. Hiyerarşik kapitalist şirketi bu olasılığın önünü kesmekle eleştiriyordu. İşin giderek daha çok bölünmesinden

³²⁴ Meda, Dominique, 110.

kaynaklanan tekrarcı yapısının, insanı kişisizleştiren ve zihni uyuşturan etkilerini vurguladı.³²⁵

Bu noktada hem emek bağlamında hem de genel olarak yaratıcılık kavramına değinmek faydalı olabilir. Modern çalışma yukarıda da açıklandığı üzere, emeği yaratıcı faaliyetinden dolayı değil evrensel ihtiyaçlar kümesi dolayısıyla bireysel özgürlükler ile ilişkilendirir. Sanat ilk bakışta bu kapsamın dışında görülebilir. Sanatsal faaliyet ve münhasıran sanat eseri bireysel çabanın izlerini taşır ve tanımı gereği anonimleştirilemez. Bu anlamda o Homo Laborans'ın değil Homo Faber'in faaliyetiyle ilişkilidir. Ancak farklı bir açıdan sanatsal faaliyet modern çalışmanın bir ürünü haline getirilir: Bir nesneyi sanat eseri olarak belirleyen (nesnel) standartlar modern tüketim mantığı çerçevesi içerisine dahil edilir. Diğer bir ifadeyle herkes – birer tüketici olmaları dolayısıyla – sanat eserinin sanatsal değeri noktasında karar verici konumundadır. Çünkü bir şey – sanat eseri olsun veya olmasın – bir mübadele ilişkisi içerisine girmiş ve belirli bir bedel karşılığında satılığa çıkarılmışsa, piyasanın değerlendirilmesine tabi tutulmuş demektir. Tüketicinin istek ve talepleri, sanat eserinin 'değerini' belirleme anlamında otorite haline gelmiştir.

Yaratıcılığın demokratikleşmesi yargılar sorgulanırken duyguları sorgulamadan mümkün olur. Bir eserin ürettiği duygular sizin için çekicidir, fakat başkaları için değildir ve hiçbir insanın duyguları bir başka insanınkilerden daha fazla otoriteye sahip değildir. Yüksek eğitimin yaygınlaşmasıyla ve yarı – vasıflı aydın sınıfın gelişmesiyle ayrıca bütün bu ölçülerde önemli bir değişiklik yaşandı. Daha önceden meseleye ilgisiz kalan çok sayıda insan artık ısrarla – düşünceleri veya duyarlılıklarını geliştirmek için değil aksine kişiliklerini 'icra etmek' için – sanatsal girişime katılma hakkını vurgulamaktadır. Hem sanatın karakterinde hem de ona tepkinin doğasında benliğe ilgi nesnel standartlara baskın çıkmaktadır.³²⁶

³²⁵ Chang, Ha-Joon, *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*, 125.

³²⁶ Bell, Daniel, *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*, 180.

Stiegler politik ekonominin yeni bir eleştirisini sunduğu ufuk açıcı eserinde, bir piyasa ortamında fiyatlandırılan hiçbir emek faaliyetinin yaratıcı olamayacağını, yaratıcı olanın mutlak surette belirlenemez olması gerektiği şeklindeki ontolojik tespit ekseninde açıklar. Bu tip emek faaliyetleri ve onların ürünleri, yaratıcılık üzerinden pazarlanarak piyasaya sunulur ancak fiyatları ve böylelikle ‘değerleri’ piyasa hareketleri ile belirlendiği noktada gerçek yaratıcılığın imkânı kalmamıştır.

“Yaratıcı” denilen üreticilere özgün hala birkaç meslek ayakta kalsa da sayıları çok az ve çoğunlukla da gerçekten “yaratıcı” olmaktan uzak. Çünkü “yaratıcı” olmak, yani *eser vermek*, bir negentropi üretmektir. Oysa “yaratıcı” denilen üretimler, *piyasa içinde fiyatlandırılabilir* bir değere sahip ve *sistemin entropik uyumuna* hizmet edecek hiçbir eser niteliği taşıyor: Eser vermek her zaman *hesaplanamaz* bir şey ortaya koymaktır – yani bir sonsuzluk taşınması gerekir ki *tamamlanamamışlığı* sayesinde bir bireyleşme süreci oluşabilsin.³²⁷

Şeylerin fiyat üzerinden belirlenim kazanmasının ve ortak bir ontolojik zeminde karşılaştırılabilir hale gelmesinin farklı bir eleştirisi de “şeffaflık” kavramı üzerinden yapılabilir. Buna göre şeyler kendi tikellikleri içerisinde karşılaştırılabilir değildir. Şeyler “her ne iseler o” oldukları durumda, bu kendiliğindenlik halinde, onları ekonomik bir mukayeseye tabi kılacak bakıştan uzaktırlar. Byung-Chul Han’ın bir şeffaflık toplumu olarak nitelendirdiği modern toplumun aynı zamanda neoliberal bir piyasa anlayışı ile karakterize olması, şeffaflığın zoraki bir teşhir ile eşleşmesi dolayısıyladır. Diğer bir ifadeyle şeyler ancak bir fiyat üzerinden ifade edildiklerinde varlık kazanabilmektedir.

Şeffaflık toplumu bir olumluluk toplumudur. Şeyler, her türlü olumsuzluktan arındıklarında, pürüzsüzleştirildiklerinde, düzleştirildiklerinde, sermayenin, iletişimin ve enformasyonun pürüzsüz akışına hiçbir direnç göstermeden eklemlendiklerinde şeffaf hale

³²⁷ Stiegler, Bernard, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, çev. Koytak, Elyesa (İstanbul: Monokl Yayınları, 2012), 62-63.

gelmektedir. Eylemler, hesaplanabilir, yönetilebilir ve denetlenebilir biçimde sürece tabi olduklarında şeffaf hale gelmektedir. Şeyler, tikelliklerini bir yana bırakıp kendilerini tamamen fiyatlarla ifade ettiklerinde şeffaf hale gelmektedir. İmgeler her türlü hermönetik derinlikten hatta anlamdan kurtulduğunda pornografik hale gelmektedir.³²⁸

Bireyin istek, arzu ve beğenilerinin norm haline gelmesi ile ilgili olarak farklı bir bağlamda yapılan kült bir eleştiriye yer verilebilir. Ahlak felsefesi alanında etkili olmuş kitabında MacIntyre, modern toplumda kişinin öznel değerlendirmelerinin nasıl nesnel ahlaki ilkelerin yerini aldığını ve ama aslında bunun kuramsal olarak nasıl çelişik olduğunu açıklamaktadır. MacIntyre'in ahlaki ilkeler ile ilgili söylemiş olduklarını sanat ve estetik için de düşünmek mümkündür.

Çağdaş toplumsal yaşamın, amaçların önceden verili, fakat rasyonel sorgulamaya kapalı olduğu örgütsel alan ve değerlere ilişkin tartışma ve akıl yürütmenin temel faktörler olarak alındığı, ama sonuçta rasyonelliğe dayalı toplumsal çözümlemelere ulaşamayan kişisel alan olarak ikiye bölünmüş olması, kendi içselleştirimini veya içsel anlatımını, bireysel kişiliğin roller ve toplumsal yaşamın *karakterleriyle* girdiği ilişkilerde bulur.³²⁹

Çalışmanın bu olumsuz algısı, veri olarak kabul edilen bir ihtiyaçlar kümesine bağlı olması ile ilgili olmakla birlikte Marx'a göre burada esas sebep çalışmanın mülkiyet edinmeyle olan (yanlış) ilişkisidir. Buna göre özel mülkiyetin gelişmesi çalışmanın içsel amacını bozmuştur. Böylelikle emek de (kendisine) yabancılaşmış ve dünya kurucu işlevini yitirmiştir. Bunun değişmesi ise ancak çalışmanın çıktısı olarak üretimin toplumsallaştırılması ile mümkün olabilir. Ancak üretimin kolektifliği sayesinde insan çalışma edimi içerisinde kendini gerçekleştirebilir. "Çalışma zamanı zenginliklerin üretiminin ve dağıtımının

³²⁸ Han, Byung-Chul, *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*, çev. Tanyeri, Çağlar (İstanbul: İnka Kitap, 2020), 43.

³²⁹ McIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, 61.

ölçüsü olarak kaldıkça, izlenmesi gereken hedef, bu zamanın azaltılmasından başka bir şey olamaz.”³³⁰

Marx'ın emeğin yabancılaşması olarak tanımladığı süreç klasik iktisadi düşüncenin bireyin özerkleşmesinin imkânı olarak görüp olumladığı ve onayladığı süreçtir. Burada aynı maddi tabloya ilişkin çok farklı iki bakış açısı söz konusudur. Marx ürünün / metanın emek sahibinden bağımsız hale gelmesini, emeğin anonimleşmesini ve üretimin tek tipleşmesini bir ontolojik kayıp olarak görür. Buna göre emeğin soyutlanması, ondaki insani biriciklik olarak tikelliğin gitmesi demektir ki bu insanın yaşamı için bir eksiklikler. Esasında Marx açısından soyutlanma, emeğin ötesinde bütün bir maddi yaşamın tamamı için geçerlidir. “[...] Marx'a göre, kapitalist sistemde en güçlü derecede soyutlanma sergileyen *maddi gerçekliğin kendisidir*. Elle tutulur ve kendine özgü olanla bağı kopmuş olan maddi gerçekliktir.”³³¹ Öte yandan klasik iktisadi düşüncenin perspektifinden insan emeğinin alınıp satılabilir olması, ölçülebilir ve karşılaştırılabilir olması bir özerkleşme ve özgürleşme alanıdır. Kişi emeğini mübadele edilebilir bir nesne olarak sunabildiği durumda aslında kendi emeğinin mülk sahibi olarak onun üzerine yükselmiş ve özerkleşmiş kabul edilir.

Emek, emekçinin sahip olduğu ve bir ücret karşılığında kullanabileceği bir şey olarak görülür; bu, emekçinin kendisi olmasına rağmen yine de ona yabancı olan bir şeydir, çünkü, görüldüğü kadarıyla, taşıyıcı olan öznenin doğasına dokunmadan sözü edilebilir ve kullanılabilir.³³²

İster nesnel ve evrensel birtakım koşullarla isterse de toplumsal olarak belirlenmiş koşullarla ilişkili olsun, çalışma kavramı her iki perspektifte de insani varoluşun zorunlu bir bileşeni olarak kavranır. Bununla birlikte her iki

³³⁰ Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, 112.

³³¹ Wayne, Mike, *Marksizm ve Medya Araştırmaları, Anahtar Kavramlar, Çağdaş Eğilimler*, çev. Cezar, Barış (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 51.

³³² Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, 73.

yaklaşımında da çalışma ve emek faaliyeti bireysel ve toplumsal yaşamın merkezinde yer alır ve bu merkezi rolü dolayısıyla olumlanır. Ancak çalışmaya yönelik bu olumlu bakış açısı tarihsel olarak oldukça yakın bir döneme adreslenmektedir. Somut bir örnek olarak çalışmanın ve münhasıran fiziksel çalışmanın olumsuzlanması ve değersiz görülmesinin norm kabul edildiği Antik Yunan düşüncesine yer verilebilir. Burada çalışma sadece geçim ile ilgili olduğundan görece daha az değerli görülmüştür. Yaşamsal gereklilikleri yerine getirmek üzere yapılan çalışma sadece bir zorunluluktur ve bunda övülecek ve değerli sayılacak bir şey yoktur. Bir faaliyet ancak kendi için olduğunda değerli görülebilir. Öte yandan para kazanma söz konusu olduğunda geçimlik para kazanma ile paradan para kazanarak servet edinmek kategorik olarak birbirinden ayrılır. Aristoteles *Politika*’nın ilk iki kitabını mülkiyet, üretim araçları ve para gibi konulara ayırır. Burada geçimi sağlamak üzere yapılan ev ekonomisinin zarureti vurgulanırken sadece paranın miktarını artırmaya yönelik olan ticaret “aşağı” bir eylem olarak görülür. Yani genel itibariyle hayatı idame ettirebilmek üzere para kazanmak salt kendi için yapılan faaliyetlere kıyasla değersiz görülse de – ki Aristoteles’e göre kendi için yapılan faaliyetlerin içinde de en üstünü politikadır – çalışmanın ve para kazanmanın da belli türleri diğerlerine nispetle daha aşağı ve değersizdir:

Öyleyse, para kazanma, dediğimiz gibi iki çeşittir: Biri zorunlu ve kabul edilecek niteliktedir, bunun yönetime ilişkin olduğunu söyleyebiliriz; öteki, ticari olanı, değiştokuşa dayanır ve buna haklı olarak kınamayla bakılabilir, çünkü doğadan değil, insanların birbirleriyle alışverişlerinden çıkmaktadır. Faizcilikten de pek çok nefret edilir ve bu nefret tamamıyla haklıdır; çünkü faiz, paranın adına varolduğu şeyin bir ürünü değil, paranın kendisinden çıkan bir kazançtır. Para bir değiştokuş aracı olması için düşünülmüştür, faiz ise paranın kendisindeki bir artışı gösterir. Faizden, bir tahıl ürünü ya da hayvan yavrusuymuş gibi kazanç diye söz ediyoruz; çünkü, her canlı benzerini doğurur, faiz de paradan doğan paradır. Dolayısıyla, bütün servet edinme yolları arasında doğaya en aykırı olanı budur.³³³

³³³ Aristoteles, *Politika*, 29.

Emeğin değerli görülmesi aynı zamanda bir emek piyasasının oluşumunu rasyonalize etmek ve böyle bir piyasanın mümkün olumsuzluklarını kuramsal olarak gerekçelendirmek ile de ilgilidir. Bu noktada bireyin varlığını mevcut toplumsal / organik bağlarından farklı olarak sözleşmesel bir bağ üzerinden gerçekleştirecek olması bir tür özgürlük imkânı olarak sunulmuştur. Diğer bir ifadeyle kişi emek piyasası dışında diğer toplumsal ilişkileri söz konusu olduğunda, sınırları belirsiz bir bağlılık ilişkisi içindedir. Bu farklı toplumsal bağların kişiden beklentileri rasyonel bir temele dayanmaz ve kişinin buradaki “fedakarlıkları” ücretlendirilmez. Ücretlendirilmemiş bir insani faaliyet, bu bakış açısından, hakkı ödenmemiş bir faaliyettir ve dolayısıyla kişi belirli bazı toplumsal normlar dolayısıyla bu ödenmemiş emeği vermek durumunda kaldığı için özgürlüğünden feragat etmiş sayılır. Diğer taraftan emek piyasası içerisinde kişi tamamen kendi isteği doğrultusunda bir iş yükümlülüğü ilişkisi içerisinde bulunmayı kabul eder ve bu kapsamdaki tüm zamanı ücretlendirilir. Bireyin zamanını tamamen kendi inisiyatifi ile emek piyasasına sunması bir özgürlük imkânı olarak tanımlanır. Polanyi sözleşmeye dayalı bir emek piyasası ile bireysel özgürlükler arasında olduğu iddia edilen kuramsal ilişkiyi şu şekilde açıklar:

Emeği diğer yaşam faaliyetlerinden ayırıp piyasa kurallarına boyun eğmeye zorlamak, bütün organik varoluş biçimlerini yok etmek ve onların yerine yeni bir düzen, parçalara ayrılmış, bireyci bir düzen koymak anlamına geliyordu.

Böyle bir yıkım planına en iyi sözleşme özgürlüğü ilkesinin uygulanması hizmet edebilirdi. Uygulamada bu, sözleşme dışı akrabalık, komşuluk, meslek ve inanç ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Çünkü bu ilişkiler bireyden belirli bir bağlılık bekliyor, dolayısıyla da bireyin özgürlüğünü kısıtlıyorlardı.³³⁴

³³⁴ Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, 231.

Burada söz konusu emek – özgürlük ilişkisinin farklı bir yönüne dikkat çekmek gerekir. Bir emek sözleşmesi, sözleşme mantığının doğası gereği kişiyi ücretli emek ilişkisi içerisinde kendi emeği ve böylece kendisi üzerinde özgürce tasarrufta bulunur duruma getirir de aynı mantık dolayısıyla kişiye (ne bir eksik ne bir fazla olacak şekilde) hangi şartlar altında çalışması gerektiğini dikte ederek yapıp ettikleri üzerine bir sınırlama getirir. Çalışmanın niteliği, sözleşmesel şartların içerisinde kalmasıyla ve kişinin bu şartlar üzerinde kişisel bir tasarrufta bulunmaması ile ilgilidir. “Sadece ve sadece kendi işinizi yaparak işinizde iyi olursunuz.”³³⁵ Böylelikle modern çalışma bir yandan sözleşme mantığı gereği bireysel bir özgürlük imkânı sunduğunu söylerken diğer yandan aynı sözleşme mantığı gereği çalışmanın koşulları üzerinde tam bir kontrol oluşturarak yaratıcı bir emek faaliyeti imkânını ortadan kaldırır. Kişinin emeğini bir emek piyasası üzerinden özgürce “satabildiği” söylenir ancak bir kere satıldığında emek üzerindeki kişisel tasarruf ortadan kalkar.

Sözleşme mantığının farklı bir eleştirisi, sözleşmenin keyfiyeti ve bunun toplumsal adaletin tesisi önünde bir engel oluşturması bakımından yapılabilir. Méda’nın toplum sözleşmesi üzerinden yapmış olduğu eleştiri, çalışma sözleşmesi mantığı için de yapılabilir. Emeğin karşılığının ödenmesini garanti altına alan yegâne referans olarak çalışma sözleşmesinin niteliği, tarafların keyfiyetine bırakılmış durumdadır. Bu ise sözleşmenin “adalet” ya da “eşitlik” gibi mutlak / zamansız değerlerle olan ilişkisini, taraflar arasındaki iktidar ilişkilerinin dolayımına sokmaktadır. Dolayısıyla ilk anda özgürlük olarak görülebilen bir keyfiyetin esasında bir zorunluluk ilişkisi tesis edebileceği hususuna dikkat çekmek gerekmektedir.

Sözleşme, bir şeyi elde etme ya da bir işlemi gerçekleştirme konusunda anlaşmaya keyfi olarak karar veren iki ya da daha çok kişi arasındaki anlaşmadan başka bir şey değildir. Cüzi iradede keyfiyet vardır. Demek ki,

³³⁵ Sennett, Richard, *Yeni Kapitalizm Kültürü*, 28.

sözleşme, keyfi bir tercihe dayanır, oysa ki toplum daha sağlam bir şeye dayanmak zorundadır: Toplum daima bütün sözleşmelerden önce gelir [...] İç düzen ilkesi olmayan bir çoklukla birlik elde etmenin imkânı yoktur.³³⁶

Çalışmanın bir emek sözleşmesi üzerinden belirlenmesi Sennett'in ussallaştırılmış zaman dediği şeyle de ilgilidir. Ussallaştırılmış zaman belirli rasyonel ilkeler doğrultusunda "nitelikli" hale getirilmiş zamandır. Yaşamın nitelikli hale getirilmesi fikri ilk etapta modern çalışma ile yakından ilgilidir. Kişi modern çalışma üzerinden en değerli şey olan zamanı olması gerektiği gibi değerlendirir ve yaşamının kalan kısımlarını da aynı ilkelerle düzenler. Çünkü sadece ücretli emek faaliyeti değil yaşamın her alanı verimlilik parametrelerine göre değerlendirilmeli ve hep daha nitelikli hale getirilmelidir.

Ussallaştırılmış zaman insanların yaşamlarını birer anlatı - zorunlu olarak olacaklardan çok, olması gerekenlerin anlatıları - olarak görmesinin yolunu açtı. Örneğin, bir kariyerin aşamalarının neler olması gerektiğini, tanımlamak, bir şirkette uzun süre çalışmak ile servet artışıdaki belirli basamaklar arasında karşılıklı ilişki kurmak olanaklı hale geldi. Pek çok kol işçisi hayatında ilk kez ev alma planları yapabiliyordu... Almanca *Bildung* sözcüğü, bir genci ömür boyu süren bir yaşam biçimine hazırlayan kişisel oluşum sürecine verilen isimdir... Crozier'in Fransız şirketlerindeki *Bildung* üzerinde yaptığı analiz, bireyin kendini anlama şeklini düzenleyen hayali bir nesne olarak merdiveni konu alıyordu; ister iner, ister çıkar, ister olduğun yerde kalırsın; ama üzerine basacak bir basamak hep vardır.³³⁷

Kişinin kendi zamanı üzerinde tasarrufta bulunması ve onu daha nitelikli hale getirmesi meselesi modernite ile birlikte gelişen yeni bir zaman / mekân kavramsallaştırması ile yakından ilgilidir. Buna göre modern düşüncede zamanın mekândan ayrı olarak tasavvur edilmesi mümkün hale gelmiş, bir sabite olarak - katı - mekânın karşısında zamanın değişkenliği ve hızı, onun - daha

³³⁶ Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, 282.

³³⁷ Sennett, Richard, *Yeni Kapitalizm Kültürü*, 24-25.

nitelikli hale getirilmek üzere - değiştirilebilir ve düzenlenebilir bir kavram olarak ele alınmasını olanaklı hale getirmiştir.

Modernite, kendinden önceki uzun yüzyıllar boyunca yaşam pratiğinin iç içe geçmiş, birbiriyle süreğen, dengeli ve sağlam bir şekilde örtüşen, dolayısıyla birbirinden güçlkle ayırt edilebilen unsurları olan zaman ile mekanın, yaşam pratiğinden ve birbirlerinden ayrıldığı, böylece farklı ve bağımsız birer strateji ve eylem kategorisi olarak kuramsallaştırılabilir hale geldiğinde başlar [...] Mekan içindeki hareketin hızı (son derece katı olan, dolayısıyla ne genişleyen ne de daralan mekanın aksine) insan yaratıcılığının, hayal gücünün ve becerisinin bir ürünü olduğunda zamanın da bir tarihi olur.³³⁸

Çalışmanın koşullarına ilişkin ayırım, kuramsal sınırları modern düşünce içerisinde kalan bir ayırımken çalışmanın - koşullardan bağımsız olarak - değerine ilişkin düşünsel ayırım modern düşüncenin sınırları dışına çıkar. Çalışmanın değer yaratan bir eylem olması ve çok çalışmanın az çalışmadan her zaman daha iyi olması modernite için tartışmasız bir gerçekliktir.

Denilecektir ki, aylaklığın azı iyidir, ama insanlar yirmi dört saatte topu topu dört saat çalışsalardı, günlerini nasıl geçireceklerini bilemezlerdi. Bu görüş modern dünyada geçerli olduğu oranda, uygarlığımız için bir yüz karasıdır; bu görüş daha önceki dönemlerin hiçbirinde geçerli olamazdı. Eskiden kaygısızlığa, oyuna bir yer vardı; verimlilik fikrine bir dine sarılır gibi bağlanması, insanlar arasında kaygısızlığın da, oyunun da yerini bir dereceye kadar daraltmış bulunuyor. Modern insan her şeyin, o şeyin kendisi için değil de, başka bir şey uğruna yapılması gerektiğine inanıyor.³³⁹

Taftalı, çalışmanın nasıl ve neden bir erdem sayıldığıının, çalışmanın ürünü olan zenginliğin bölüşümü bağlamında ele alınması gerektiğini belirtir. Buna göre (kapitalist sistemde) zenginliğin büyük kısmını elinde tutan bir azınlık,

³³⁸ Bauman, Zygmunt, *Akışkan Modernite*, 34.

³³⁹ Russell, Bertrand, *Aylaklığa Övgü*, çev. Ergin, Mete (İzmir: Cem Yayınevi, 2021), 20.

çalışmanın iyi ve erdemli sayılması gerektiğini söyleyen toplumsal ahlakın ve bunu kuran söylemin belirleyicisidir.

Çünkü çalışarak üretilen zenginlikler, artık ürün ve kapitalizm çağlarında artık değer, tarih boyunca belli azınlıkların, toplumsal ahlak üzerinde etkili olabilecek aygıtları ellerinde tutmaktadırlar. Felsefe, bilgi, iletişim ve siyaset gibi. Dolayısıyla çalışmanın erdem olarak algılanması, çalıştıranların ve çalışmayı teşvik edenlerin yararınadır.³⁴⁰

Aylaklığın ve boş zamanın kötülüğü karşısında çalışmanın iyiliği ontolojik bir karşıtlıktır. Modern düşüncenin yaşam kavramsallaştırması onu biteviye bir emek faaliyeti ile ilişkilendirir. Buna göre hayat süregiden bir çalışma ile birlikte devamlı üretilen bir şeydir ve bu anlamda kişi, çalışarak kendi yaşamını kendi var eder.

Modernite, 'üretilmiş' hayattan başka bir hayat tanımaz: modern insan için hayat verili bir şey değil, henüz tamamlanmamış ve durmaksızın daha fazla gayret ve özen talep eden bir görevdir [...] sürekli ve belki de sonsuz bir mücadele ve gereklilik, 'hayatta ve iyi durumda kalma'nın esas anlamıdır.³⁴¹

Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu 'iyiliğin' hiçbir ahlaki zemine gönderme yapmamasıdır. Diğer bir ifadeyle çalışmanın değer üretici bir faaliyet olarak görülmesi bir ortak / toplumsal fayda üretimi ile ilişkili değildir.

İnsanlığın evrensel olarak paylaştığı kutsal görevden ve ondan hiç de aşağı kalmayan hayat boyu hizmet işinden kesilip çıkarılmış işin değişen özünü tarif etmek için, 'önemsiz işlerle uğraşmak' [*tinkering*] tanımı çok uygundur. *Eskatolojik* dizginlerinden ve metafizik köklerinden kurtulan iş, katı modernite ve ağır kapitalizm çağında başat olan değerler galaksisi içinde atandığı merkezi konumunu yitirmiş olur. İş, etrafına öz-tanımların, bireysel kimliklerin ve yaşam projelerinin sarılacağı güvenli eksen işlevini artık

³⁴⁰ Taftalı, Oktay, *Yaşama Felsefesine Giriş* (İstanbul: Kopernik Kitap, 2021), 57.

³⁴¹ Bauman, Zygmunt, *Akışkan Modernite*, 187.

yerine getiremediği gibi, toplumun etik temeli ya da bireysel hayatın etik ekseni olarak kabul görmemekte.³⁴²

Bauman, çalışmanın kendi için değerli olmasını, bu bakımdan amacını ve değerini kendi içinde taşımasını modernliğin temel ilkelerinden biri olarak görür. Katı ve akışkan modernlik olarak iki ana kısma ayırdığı modernitenin, her iki aşaması için de – farklı şekillerde – geçerli olduğunu düşündüğü ve çalışmayı erdem ile ilişkilendiren bu ilke “hazzın ertelenmesi” (procrastination) ilkesidir. “Modern toplumun temelini oluşturan ve modern anlamda ‘dünyada oluş’ durumunu hem mümkün hem de kaçınılmaz kılan tutumsal / davranışsal ilke, hazzın geciktirilmesi [...] ilkesidir.”³⁴³ Hazzın ertelenmesi ilkesi Bauman’a göre modern düşüncenin merkezindedir ve belirli bir “iş ahlakı”nın kuramsal temelini oluşturur. Bu bakımdan emek faaliyeti yalnızca sonuçları dolayısıyla yani dünyayı dönüştürdüğü ya da imar ettiği için değerli değildir; emek aynı zamanda arzunun tatminini ertelediği için de erdemli ve değerlidir. Ancak burada kendi kendini doğrulayan bir mantık olduğuna işaret etmek gerekir; hazzın ertelenmesinin değerli oluşu, bu vaktin emekle / üretimle ikame edilmesini mümkün kıldığı içindir.

[...] *procrastination* / erteleme iki farklı eğilimin besin kaynağı oldu. Bunlardan biri bizi, araçlarla amaçların yer değiştirmesine önayak olan ve ‘iş için iş’in bir erdem olduğunu, hazzın ertelenmesinin kendi içinde bir değer – hizmetinde olduğu diğer değerlerden daha üstün bir değer – olduğunu savunan *iş ahlakı* kavramına götürdü ve iş ahlakı, ertelemeyi süresiz hale gelmeye zorladı. Diğer eğilim ise, işi / emeği tamamen ikincil, araçsal bir ‘toprağı çerçöple örtme’ eylemine, yani bütün değerini başka bir şeye zemin hazırlamasından alan bir eylem seviyesine indiren, sakınma ve feragate gerekli fakat zahmetli ve insanın haklı olarak zoruna giden, tercihen olabildiğince aza indirgenmiş fedakarlıklar gözüyle bakan tüketim estetiğine giden yolu açtı.³⁴⁴

³⁴² Bauman, Zygmunt, 192.

³⁴³ Bauman, Zygmunt, 213.

³⁴⁴ Bauman, Zygmunt, 214.

Bauman'ın hazzın ertelenmesi ile emeğin değerli oluşu arasında kurmuş olduğu bu ilişki, tüketim ve ihtiyaçların tatmininin merkez önemde olduğu günümüz toplumu dikkate alındığında ilgi çekicidir. Haz odaklı bu yaklaşım farklı açılardan ele alınmak üzere verimli bir bakış açısı sunmaktadır.

3.3. Dijital Emek Tartışmaları

Bu çalışmanın yaslandığı düşüncelerden birisi: epistemolojik perspektif üzerinden her bilgi nesnesinin, ancak bir iktidar ağının parçası olarak ele alınabileceği ve bu anlamda emeğin iktisadi değerinin de – bir bilgi nesnesi olarak – ancak bir iktidar ağının unsuru şeklinde değerlendirilmesi gereğidir. Söz konusu iktidar yapıları farklı şekillerde somutlaşmış olabilir veya söz konusu iktidar yapıları farklı düzlemlerde incelenebilir. Bu bakımdan sanayi kapitalizminin özellikle erken dönemleri dikkate alındığında piyasa kavramına yoğunlaşmak iktidar yapılarını anlamak için verimli bir zemin teşkil edebilir. Öte yandan sanayi kapitalizminin daha geç dönemleri ve biyoiktidar tartışmaları söz konusu olduğunda, iktidarın ortaya çıkışı insanın biyolojik varlığı ve bedeni ile ilgili hale gelmiştir. Bu bakımdan farklı iktidar oluşumlarının farklı bir bilgi anlayışı ve kavram kümesi sunduğu ve bu ikisi arasındaki – iktidar ile bilgi nesnesi arasındaki – ilişkinin de değiştiği ifade edilebilir. Bu anlamda dijitalleşme adı verilen dönemin ve münhasıran dijital emek kavramının da ayrı bir iktidar – bilgi ilişkisi örneği olarak incelenmesi anlamlıdır.

[...] tıpkı sanayi kapitalizminde olduğu gibi dijital / gözetleyici kapitalizmin de çıkarlarını korumak için kendi ideolojilerini geliştirmeye başlamış olması daha muhtemel görünüyor ve sosyal bilimcilerin bu gelişmeye eleştirel bir gözle yaklaşmaları gerekiyor. Nasıl ki Marx özgürlük ideolojisinin sanayi kapitalizmi çağında sermaye ile emek arasındaki sömürüye dayalı ilişkileri maskeleyişini ve sürdürdüğünü gösterdiyse, bugünün sosyal bilimcileri de gözetim kapitalizmi çağında kolaylık ideolojisinin kapitalistler ile tüketiciler arasındaki sömürüye dayalı ilişkileri nasıl maskeleyişini ve sürdürdüğünü araştırmalıdır.³⁴⁵

³⁴⁵ Huberman, Jenny, *Dijital Kapitalizmin Ruhu, Emek, Sermaye ve Sömürünün Değişen Kisvesi*, çev. Pekdemir, Melih (Fol Kitap, Ankara), 169.

Dijital emek kavramı, Gorz'un zihinsel emek kavramına büyük ölçüde karşılık geliyor olmakla birlikte emeğin yeni birtakım üretim araçları dolayısıyla geçirdiği dönüşümü inceler. Bu kavram üzerine yapılan incelemeler söz konusu dönüşümü açıklar ve detaylandırır. Diğer bir ifadeyle dijital emek, Gorzcu zihinsel emeğin modern teknolojiyle bağlantılı üretim / tüketim³⁴⁶ araçları dolayısıyla almış olduğu şekli tanımlar.

Dijital emek, birtakım teknolojik gelişimlerle karakterize edilen "dijital" çağda, emeğin almış olduğu yeni bir form olarak ifade edilebilir. Burada söz konusu olan sadece emeğin gerçekleşme imkânındaki bir teknik değişim değildir. Diğer bir ifadeyle üretim bandından bilgisayar ekranına uzanan geçişin sonuçları, emeğin daha üretken hale gelmesinden ya da emeğin birincil kaynağı olan insanın, mekân değişiminden ibaret olarak düşünülemez. Bütün bunlar doğru olmakla birlikte – emeğin verimlilik artışı ve insanın çalışma mekanındaki değişiklikler – bunlarla bağlantılı olarak emeğin ve emeğin çıktısı olan metanın ontolojik yapısı değişmiştir. Bu, neyin üretim ve neyin tüketim olduğuna ilişkin sınırların değişmesi ile ilgilidir ve ilerleyen kısımlarda açıklanacaktır. Dolayısıyla burada derece farklılığı ifade eden yumuşak bir geçişten ziyade, Foucaultcu anlamda bir epistemik kırılma ya da Kuhn'cu anlamda bir paradigma değişimi söz konusudur.

Dijital emek kavramının incelenmesinde başlangıç noktası klasik ve Marksist değer teorilerinde olduğu gibi yine emek yani insan faktörüdür. Diğer bir ifadeyle insan emeğini en başa alan epistemolojik sıralama değişmemiştir. Dijitalleşme ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan farklı teknolojik imkânlar, insan emeğinin metada içerilmesinde (üretim) ve değer oluşumunda (mübadele) çeşitli değişimlere neden olsa da, dijitalleşmenin ve bütün bu değişimin

³⁴⁶ Dijital emek kavramı tam da üretim / tüketim kavramlarının nasıl iç içe geçmiş olduğu tespiti üzerinden emek kavramının dönüşümünü açıklamaya çalışır.

analizinde insan emeği halen epistemolojik önceliğe sahiptir. Teknolojinin, değer oluşturunca süreçlerde insan faktörünü azaltan birtakım değişimleri ortaya çıkarması, değişimin kendisinin insan ile başladığı ve ancak insan ile mümkün olduğu gerçeğini değiştirmez. Haws bunu, dijital emeğin ekonominin geri kalanından soyutlanabilecek ayrı bir emek biçimi olarak değerlendirilemeyeceği şeklinde ifade eder.

[...] görülebilir ayrı bir bedensel olmayan emek dünyasının varlığı, 'bilgi temelli', 'maddi olmayan', veya 'ağırlıksız' yeni bir iktisadi faaliyet aleminin kanıtı değildir... hem 'zihinsel', hem 'bedensel' olarak görevlere bölünmekte olan faaliyetlerin, birbirlerinin varlığından neredeyse habersiz farklı işçilere coğrafi ve sözleşmeli olarak dağıtılması eğilimi artmaktadır.³⁴⁷

Dijital emek kabaca farklı dijital platformlar üzerinden ortaya çıkan insan emeğinin genel adıdır. Dijitalleşme klasik "çalışma zamanı" ve "boş zaman" ayrımını kadük hale getirmiştir. Bu, dijitalleşmeyle bağlantılı olarak emeğin ve onun çıktısı olan metanın dönüşümündeki olgulardan biridir. Evde geçirilen zaman daha önce boş zaman olarak değerlendirilirken, dijital platformlar üzerinden kişinin iş saatleri dışında da izleyici olarak ya da içerik üreticisi olarak ekonomiye dolaylı biçimde katkıda bulunması, bu sürenin çalışma zamanı olarak değerlendirilmesini gerektirmiştir. Burada aslında Gilles Deleuze'ün, dijitalleşmenin açık imkânlarının ötesinde modern kapitalizmin nasıl çalışma zamanı ile boş zaman arasındaki sınırları muğlaklaştırdığına ilişkin tespitlerine yer verebiliriz. Çünkü çalışma zamanı ile boş zaman arasındaki ayrımın belirsiz hale gelmesi, dijitalleşmenin etkisinden önce ve daha temel olarak modern kapitalizmin dinamikleri ile bağlantılıdır. Gilles Deleuze modern kapitalizmin disiplinci iktidarının, kişilerin somut bir disiplin aracı ya da şiddet olmadan kendi

³⁴⁷ Huws, Ursula, *Küresel Dijital Ekonomide Emek*, çev. Şenesen, Cemre (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 176.

kendilerini disipline ettikleri bir biçime evrildiğini açıklamaktadır. Bu durumu “öz denetim toplumu” olarak adlandırmaktadır.

Bu, örneğin katılımcı yönetim stratejilerinde gözlemlenebilmektedir. Bu yöntem, teşviklerin kullanımını ve oyunun emekle bütünleşmesini desteklemektedir. İşin eğlenceli olması gerektiğini, işçilerin sürekli olarak yeni fikirler geliştirmeleri, yaratıcılıklarını gerçekleştirmeleri, boş zamanlarının keyfini fabrikada çıkarmaları gerektiğini ve benzeri şeyleri iddia etmektedir. Çalışma zamanı ile boş zaman arasındaki ve emek ile oyun arasındaki sınırlar bulanıklaşmaktadır. İş, oyun özelliklerini edinme eğilimi gösterirken boş vakitteki eğlence, emeğe benzer bir hale gelme eğilimi göstermektedir. Çalışma zamanı ve boş zaman ayırt edilemez hale gelmektedir.³⁴⁸

Çalışma zamanı ile boş zamanın arasındaki sınırın belirsiz hale gelişine benzer şekilde üretici ile tüketici arasındaki sınır da muğlaklaşmıştır. Burada esasında söz konusu olan emeğin, metanın ve değerin klasik anlamlarındaki dönüşümdür. Örneğin bir televizyon izleyicisi, izlediği program için bir ücret ödemez. Burada karın oluşumu, izleyicinin ödediği ücret ile değil izleyici sayısı ile (reyting) bağlantılıdır. Dolayısıyla başlangıçta tüketici pozisyonunda olan televizyon izleyicisi son noktada metanın kendisine dönüşür. İzleyici bizzatı fiziki varlığı dolayısıyla hem tüketici hem de – değer - üreticidir. Bu akıl yürütmenin benzeri diğer dijital platformlar için de yapılabilir. İnternet içeriği üreten bir kişi ilk olarak klasik anlamda bir üreticidir. Üretilen içerikler farklı tüketiciler tarafından (ki onların da büyük kısmı aynı zamanda birer içerik üreticisidir) dijital platformlarda geçirdiği zaman dolayısıyla tüketilirler. Burada içerikleri meta haline getiren şey, reklam gibi araçlar dolayısıyla tüketicilerin söz konusu platformlarda harcadıkları zamanın kara dönüşmesidir. Böylelikle daha önce değer üretimine dahil olmayan boş zaman, çalışma zamanına dönüşmüştür. Ancak burada boş zaman emeği, karşılığı ödenmemiş emek olarak kalmaya

³⁴⁸ Fuchs, Christian, *Dijital Emek ve Karl Marx*, 190-91.

devam etmiştir. Emek üreticisi ve tüketicisi arasındaki bu geçişkenliği ifade etmek üzere Alvin Toffler tarafından 1980’li yıllarda “prosumer” terimi ortaya atılmıştır. Bu kısaca üreten tüketici olarak çevrilebilecek ve dijital platformlardaki içeriklerin üretici ve tüketicilerinin aynı kişiler olduğuna işaret eden bir kavramdır.³⁴⁹ Özetle üretici ile tüketicisi, emek ile oyun (boş zaman aktivitesi), çalışma zamanı ile boş zaman arasındaki sınırlar belirsiz hale gelmiştir. Bununla birlikte söz konusu belirsizliğe bağlı olarak karşılığı ödenmemiş yeni emek-zaman dilimleri ortaya çıkmış ve bunlar da yeni artık değer alanları yaratmıştır.

Dijitalleşmeyle bağlantılı olarak gerçekleşen emeğin bu dönüşümünün iki boyutu mekân ve zaman olarak tespit edilebilir. İlk olarak emeğin ortaya çıkışı artık sınırları belirlenmiş bir mekâna (ofis, fabrika vb.) ihtiyaç duymaz. İkinci olarak emeğin gerçekleşmesi ve metanın ortaya çıkışı artık üretim, mübadele, tüketim gibi bir sıralamayı takip etmez. Burada mantıksal bir zorunluluktan ziyade (halen bu sıralama geçerli olabilir) üretim ve tüketimin eşanlı olmaya doğru evrildiği bir geçiş söz konusudur.

Bu daha çok eş düzeyler arası paylaşım ve kullanıcı tarafından üretilen içerikle ilgili bir dünyadır. Şimdi dünyasıdır, trafik yönlendirmelerinin aynı anda yapıldığı ve market mallarının doğrudan kapınıza teslim edildiği bir gerçek zaman dünyasıdır. Bu ‘şimdi dünyası’ şirketlerin, kendileri ya da müşterileri nerede olurlarsa olsun, gerçek zamanda tepki vermeleri gereken bir dünyadır.³⁵⁰

Sonuç olarak denebilir ki, emeğin zamanda ve mekânda söz konusu olan bu değişimi ile çalışma zamanı ve boş zaman, üretici ve tüketici gibi kavramların sınırlarının muğlaklaşması, en başta sözü edilen ontolojik değişimin sebebidir.

³⁴⁹ Ekinci, Melek, *Dijital Emek ve Yabancılaşma* (İstanbul: Urzeni Yayıncılık, 2020), 138.

³⁵⁰ Schwab, Klaus, *Dördüncü Sanayi Devrimi*, çev. Dicleli, Zülfü (İstanbul: Optimist Kitap, 2020), 63.

Burada teknolojinin etkilerinin doğru değ erlendirilmesi gerekliliğine işaret etmek gerekir. Dijitalleşmenin şeyleri yapıp etme bi imimizdeki ve özel olarak emeğin ortaya çıkış şeklindeki büyük etkisi, bütün bu süreçte insan faktörünün paranteze alınabileceği gibi bir yanılsamaya neden olabilir. Bir şeylerin daha az insan emeği ile – ki bu da bir soru işaretidir çünkü söz konusu olan daha az insan emeği değil daha görünmez insan emeği olabilir – gerçekleştirilmesi, insanın halen birincil aktör olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Dijitalleşme ve diğer sonuçları ile birlikte teknoloji hala insanın ilk itici kuvvetine ihtiyaç duyan bir süreçtir. Felsefi dille ifade edilecek olursa, insanın epistemolojik önceliği ortadan kalkmış değildir. Dolayısıyla dijital emeği konu alan bir araştırma, bilgi kuramsal açıdan insanı merkeze koyan bir araştırma olmak durumundadır.

Dijital emek kavramı bir üst başlıkta dijital kapitalizm kavramı ile bağlantılıdır. Esasında dijital emek, dijital kapitalizmin unsurlarından veya araçlarından biri olarak d  n lebilir. Huberman’a göre dijital kapitalizm kavramı ekonomik sistemin i leyi  mantığında epistemik kırılma anlamında köklü bir değişiklik ifade etmemektedir. Yani dijital kapitalizm terimi ile “klasik” kapitalizmden tamamen farklı bir ekonomik sisteme gönderme yapıldığı söylenemez. Dijital kapitalizmin araştırma konuları – kapitalizme yönelik eleştirel araştırmalarda olduğu üzere – sermaye birikimi, artık değerin oluşumu, artık değere el konulması ve tahakküm biçimlerinin sorgulanmasına ilişkindir.³⁵¹ Ancak burada bazı kavramların içeriklerindeki önemli dönüşümlere işaret etmek gerekir. Buna göre örneğin karın kaynağına yönelik sorgulamanın kuramsal zemini deği mi tir. Dijital kapitalizmin eleştirisi söz konusu olduğunda karın oluşumunu anlamak için piyasanın i leyi ine değil yaşamın kamusal alan dışındaki kısımlarına bakmak gerekmektedir.

³⁵¹ Huberman, Jenny, *Dijital Kapitalizmin Ruhu, Emek, Sermaye ve Sömürünün Değişen Kisvesi*, 22-23.

[...] dijital kapitalizm çağında karın sırrını anlamak istiyorsak, *görev* emeğinin alım satımının 'özgürlük', 'fırsat' ve 'karşılıklılık' adına övüldüğü 'piyasa' alanından çıkıp görevcilerin akıllı telefonlarının ve 'boş zamanlarının' kapitalizmin artık değere el koyma biçimlerinin dijitalleşmiş uzantıları tarafından sömürgeleştirildiği günlük yaşamın mahrem alanlarına geçmemiz gerekiyor.³⁵²

Dijital emek ile ilgili tartışmaları kuramsal bir zemine oturtma noktasında önemli bir çabanın Marksist teorisyenler tarafından verildiği söylenebilir. Bu anlamda yukarıda ifade edildiği üzere dijital emek ile - kapitalizmin belirli sosyal / ekonomik şartlar altında almış olduğu yeni formu ifade eden bir kavram olarak - dijital kapitalizm arasında anlamlı bağlantılar kurulmuştur. Bunun bir ileri safhasında Marksist kuramın artık değer oluşumu, meta fetişizmi vb. kavramlarının dijital kapitalizm ve dijital emek söz konusu olduğunda ne şekilde ortaya çıktığı tartışılmıştır. Marksist kuramın mevcut savunucuları bu kavramların temel anlamlarını yitirmeden geçerliliklerini koruduklarını belirtirken, özellikle bilginin yayılım hızındaki artışla bağlantılı olarak bir grup teorisyen üretimin değişen doğasına vurgu yaparak Marksizm'in bu gibi eleştirel kavramlarının geçerliliğini yitirdiğini iddia etmişlerdir. Örneğin Wayne, aynı zamanda bir bilgi toplumu olarak adlandırılan modern - kapitalist - toplumun sınıf çatışmasını geride bıraktığı yönündeki iddianın geçersiz olduğunu belirtir.

Üretimin kültürelleşmesi kavramı bir Bilgi Toplumuna doğru gittiğimizi iddia eden güncel kapitalizm üzerine söylenenlerin kilit temalarından olmuştur. Çok sıkça, bu tez ile birlikte, 'elle tutulur malların' endüstriyel üretimiyle bağdaştırılan sınıf çatışmasının da artık geçmişte kaldığı iddiası ortaya atılır. Benim savım sermaye açısından o kadar rahatlatıcı değil. Eğer tüm türleriyle (düşünceler, değerler, hazlar gibi) kültür anlamların paylaşılması ve alışverişi demekse, üretimin kültürelleşmesi paylaşma, karşılıklı bağımlılık, üretim ve tüketimin toplumsallaşması üzerine katı sınırlamalar, eşitsizlikler ve çarpıtmalar getiren bir üretim tarzı içinde sorunlu bir gelişme, sorunlu bir *gelişme tarzıdır*.³⁵³

³⁵² Huberman, Jenny, 138.

³⁵³ Wayne, Mike, *Marksizm ve Medya Araştırmaları, Anahtar Kavramlar, Çağdaş Eğilimler*, 38-39.

Bilgi toplumunun kapitalizmin temel dinamiklerine yönelik Marksist eleştirileri bertaraf ettiği yönündeki iddia, bilgi toplumunda sınıflı toplum yapısının artık geçerli olmadığı ve dolayısıyla bir sınıf çatışmasının da söz konusu olmadığı şeklindeki akıl yürütmeyi esas alır. Buna göre bilgi toplumunda iktisadi değer üretimi büyük ölçüde bilişsel emek tarafından gerçekleştirilir. Bilişsel emeğin üreticisi ise burjuva olarak da nitelendirilebilecek eğitimli orta sınıftır. Diğer taraftan belirli teknolojik imkânlar dolayısıyla tekelci bilgi ortadan kalkarak bilginin yayılım hızı artmış ve bilgiye erişim hiç olmadığı kadar kolaylaşmıştır. Böylelikle aslında bilişsel emek ilk etapta orta sınıfla ilişkilendirilebilirse de bilgiye erişimin kolaylığından ötürü sınıflar arası geçişkenlik hiç olmadığı kadar fazladır. Bu da sınıflı toplum yapısının geçerliliğini yitirmesine ve sınıflı toplum yapısıyla ilişkili sosyal / ekonomik problemlerin ortadan kalkmasına neden olur. Bu tez dijital kapitalizmin veya daha kapsayıcı bir tanım olmak üzere bilişsel kapitalizmin Marksist eleştirmenleri tarafından, aslında sınıflı toplum yapısının nasıl farklı araçlar üzerinden varlığını sürdürdüğü yönündeki karşıt iddia ile reddedilir. Dijital kapitalizm farklı aygıtlar üzerinden sınıf ayrımını gizlemeye çalışır ancak bu bir yanılsamadır. Debord, gösteri toplumu olarak nitelendirdiği modern toplumda medya araçları dolayımıyla üretilen meta fetişizmini ve bunun etkilerini inceler.

Gösterinin ilan ettiği gerçekdışı birlik, kapitalist üretim tarzının gerçek birliğinin dayandığı sınıf ayrımını gizler. Üreticileri dünyanın kuruluşuna katılmaya zorlayan şey, aynı zamanda onları dünyadan ayıran şeydir. Yerel ve ulusal sınırlarından kurtulmuş insanları bir araya getiren şey, aynı zamanda onları birbirlerinden uzaklaştıran şeydir. Rasyonelliğin derinleştirilmesini gerektiren şey, aynı zamanda hiyerarşik sömürünün ve baskının irrasyonelliğini besleyen şeydir. Toplumun soyut iktidarını yaratan şey onun somut özgürsüzlüğünü de yaratır.³⁵⁴

³⁵⁴ Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, çev. Ekmekçi, Ayşen ve Taşkent, Okşan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 66-67.

Kapitalizmin almış olduğu yeni formun daha fazla özgürlük ve daha fazla refah ile ilişkilendirilmesi noktasında Marcuse'un eleştirileri de çalışmanın değışen doğasının yaratmış olduğu algı değışikliği ile ilgilidir. Buna göre daha az fiziksel ve daha çok bilişsel bir biçimde çalışıyor olmanın emek sömürüsünü azalttığı gibi bir yanlış çıkarım söz konusudur. Oysa kapitalizmin dönüşümü her zaman ancak daha fazla emek sömürüsü anlamına gelebilir.

Ne büyük ölçüde artmış doyum metalarını üretme kapasitesi ne de bu kapasite tarafından olanaklı kılınan sınıf çatışmalarını barışçıl bir şekilde idare etmesi kapitalizmin temel özelliklerini ortadan kaldırır; yani, (hükümet müdahalesiyle yönetilen ancak ortadan kaldırılmayan) artık değerin özel kişiler tarafından sahiplenilmesini ve bunun ortak çıkar içerisinde gerçekleştirilmesini ortadan kaldırmaz. Kapitalizm kendini dönüştürerek yeniden üretir ve bu dönüşüm çoğunlukla sömürünün ilerlemesi şeklinde gerçekleşir. Sömürü ve baskı insanlara artık acı vermediklerinde, önceden bilinmeyen konforlarla 'tazmin' edildiklerinde, oldukları şey olmayı ve insanlara yaptıkları şeyi yapmayı bırakacaklar mıdır? Yerkürenin büyük alanlarını cehenneme çeviren bir sistemin devamını sağlayan mal ve servislerin üretiminde fiziksel enerjinin yerini giderek artan bir şekilde zihinsel enerji alıyor olsa, bu durumda çalışmak daha mı az yorucu olacaktır? Olumlu bir yanıt, halkı sakin ve hoşnut tutan herhangi bir baskı biçimini haklı kılacaktır; diğer taraftan, olumsuz bir yanıt ise bireyi kendi mutluluğunun yargılayıcısı olmaktan alıkoyabilir.³⁵⁵

Böylelikle burada Gorz'un yaklaşımına çok benzer bir düşünce ile karşılaşırız. Emek sömürüsü, emeğin fiziksel veya bilişsel formundan bağımsız olarak kapitalizmin içsel dinamikleri ile bağlantılı ve zorunlu bir durumdur. Ancak sömürünün hangi emek faaliyeti üzerinden yapıldığı, dijital emek söz konusu olduğunda üretim ve tüketimin iç içe geçmiş olmasından dolayı dikkatle yanıtlanması gereke

³⁵⁵ Marcuse, Herbert, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soysal, Soner (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 22-23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ÖZETİ

Bu bölümde ilk olarak insan emeğine ilişkin farklı kavramsallaştırmalar ele alınmıştır. Bu çerçevede sırasıyla Hannah Arendt, Richard Sennett ve Andre Gorz'un emeğe ilişkin düşünceleri zaman zaman birbirlerine referansla ve benzerlikleri / karşıtlıkları üzerinden değerlendirilmiştir.

Hannah Arendt iki farklı toplumsal düzene ait iki farklı insan tipolojisi olduğunu söylediği Homo Faber ve Homo Laborans (Animal Laborans) arasında ayrım yapar. Buna göre ilkinin faaliyeti olan iş (work), diğerinin faaliyeti olan çalışma / emekten (labor) kategorik olarak ayrılmaktadır. İş, insanın dünyada iz bırakmak ve dünyayı dönüştürmek için yaptığı faaliyetin adıdır. Çalışma / emek ise böyle bir amaçtan yoksundur; bu anlamda o salt kişinin biyolojik varoluşunu devam ettirmek ile ilgilidir. Arendt kitle toplumunun faaliyet biçiminin emek olduğunu belirtir. Emek, işten farklı olarak kişiyi anonimleştirir ve böylelikle kişinin nesnedeki izini siler. Bir sandalye ustasının elinden çıkan sandalye ustanın imzası niteliğindeyken, bir fabrika işçisinin, üretiminin belirli bir aşamasında katkı sunduğu sandalye ile arasında herhangi bir organik bağ bulunmaz. Kitle toplumunda emeğin temel insani faaliyet haline gelmesi Arendt'e göre aynı zamanda kullanım nesnesi kategorisinin ortadan kalkmasına ve her şeyin bir tüketim nesnesi halini almasına yol açar. Bu ise insanın özünde yer alan "bu dünyada kalıcı olma arzusu"nu, çözümü olmayan bir metafizik sorun haline getirmektedir. Arendt'in Homo Laborans'ı, Foucault'nun Homo Economicus'u ile de büyük ölçüde örtüşmektedir. Foucault'nun ölümün kaçınılmazlığı karşısında kendisini tüketen ve kaybeden kişi olarak tanımladığı Homo

Economicus ile, dünyayla olan irtibatı tüketim dolayımından geçen Homo Laborans arasında önemli benzerlikler bulunduğu ifade edilebilir.

Richard Sennett'in düşünceleri ve münhasıran emek kavramsallaştırması, Arendt ve modern kitle toplumunun insan tipolojisini adeta tarihte bir sapma olarak gören düşünce çizgisinin karşısında yer alır. Sennett'e göre modern insan kendi hakikati içerisinde ele alınması gereken bir fenomendir ve bu anlamda modern insanı / kitle toplumunu tarihin kalanından tamamen ayırıştırarak ele alan kuramsal yaklaşımlar indirgeyicidir. Bu bakımdan Arendt'in Homo Faber ve Homo Laborans arasında yapmış olduğu ayrım da, ikincisinin tamamen zihinsel angajmandan yoksun sürgit bir fiziksel faaliyet olarak kavramsallaştırılması anlamında indirgeyici ve yanıltıcıdır. Sennett, zihinsel faaliyetin ve imgelemen fiziki faaliyet üzerinde mutlak belirleyici olduğu fikrini de reddeder; burada epistemolojik sıralama eylemden düşünceye doğrudur ve kişinin düşüncelerini belirleyen onun yapıp ettikleridir.

Andre Gorz modern kapitalist ekonomi içerisinde, özellikle teknolojik gelişmelerle birlikte ortaya çıkan ve bilişsel emek olarak adlandırdığı bilgi temelli bir emek gücünü konu edinir. Bilişsel emek, zekâ veya bilgi sermaye denilen yeni bir 'postmodern' sermayenin oluşması ile de ilgilidir. Toplam emek içerisinde bilişsel emeğin oranının artışının birtakım kuramsal sonuçları bulunmaktadır. Bilişsel emek, bilginin indirgenemezliği dolayısıyla ölçülemez durumdadır, böylelikle emeğin ölçülemezliği değer ölçülemezliği anlamına gelir. Değer (üretim) süreci ile emek süreci arasındaki çakışma ortadan kalkmıştır. Ancak kapitalist sistem, "telif" ve "marka" gibi farklı kavramlar üzerinden bilişsel emeği tekelleştirir ve böylelikle iktisadi değer ölçülebilir hale gelir. Bilişsel emek de fiziki emek gibi metalaştırılır ve Polanyi'nin tabiriyle bir hayali meta halini alır.

Bu bölümde çalışma kavramı ayrı bir alt başlıkta ele alınmıştır. Burada çalışmanın farklı kavramsallaştırmaları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Buna göre

neoliberal bir perspektifin şekillendirdiği modern iktisadi düşünce çalışmayı doğal / işlevselci bir tarzda ele alır. Bu bakış açısından çalışma, insanın doğal ve evrensel ihtiyaçları ile ilgili olup onun toplumsallığını paranteze alır. Çalışmanın evrensel koşulları, iktisadi sistemin işleyişinin kuramsal garantisidir. Diğer bir yaklaşımda ise çalışma evrensel olarak değil tarihsel ve olumsal olarak koşullanmıştır. Buna göre çalışma temelde insanın toplumsallığı ile ilgilidir ve çalışmayı koşullandıran ihtiyaçlar, toplumsal bir varlık olan insanın kendine dönük tasarımlarından türer.

Çalışmanın toplumsal değil doğal / evrensel nedenlerle koşullanmış bir eylem olarak kavramsallaştırılmasının bazı önemli kuramsal sonuçları bulunur. Neoliberal politikalar insanın çalışmasını ve bu çalışmanın ücretlendirilmesini toplumsal şartlardan etkilenmeyecek şekilde evrensel koşullara bağlayarak nesnelleştirdiği ve böylelikle iktisadi aktörlerin özgürlüklerini garanti altına aldığı iddiasındadır. Bu bakımdan serbest bir emek piyasası veya çalışanların iş sözleşmeleri, kişilerin emekleri üzerinde tam bir tasarruf sahibi oldukları varsayımıyla özgür eylemin garantisi olarak görülürler.

Bölümün son alt başlığında dijital emek konusu ele alınmıştır. Dijital emek ile ilgili tartışmalar, bu çalışmada da yer verilen Andre Gorz gibi düşünürlerin bilişsel emek ile ilgili yapmış oldukları tartışmaların modern teknolojiyle bağlantılı olarak farklı üretim / tüketim araçları dikkate alınarak geliştirilen farklı bir versiyonu olarak düşünülebilir. Dijital emek tartışmaları, “çalışma zamanı” ve “boş zaman” arasındaki klasik ayrımın kadük hale geldiğini belirtir. Buna göre boş zaman kategorisi büyük ölçüde yeni dijital ortamların varlığıyla birlikte çalışma zamanı haline gelmiş ve burada ücretlendirilmemiş bir emek ortaya çıkmıştır. Örneğin bir televizyon izleyicisinin televizyon başında geçirdiği zaman veya bir internet sitesinde gezinen kişinin burada harcadığı zaman kişinin perspektifinden boş zaman iken, ilgili dijital ortamların reklam olarak elde

ettikleri kazanç dikkate alındığında bir çalışma zamanıdır. Çünkü reklamın varlığı ancak bir izleyici ile mümkün olabilir, böylelikle reklam kazançları kişilerin ilgili dijital ortamlarda geçirdikleri zamana bağlanmıştır. Bu durum literatüre yakın zamanda dahil edilen ve aynı anda hem tüketici hem de üretici olmayı ifade eden “prosumer” terimi tarafından karşılanmaktadır.

4. EMEĞİN İKİ FARKLI KAVRAMSALLAŞTIRMASI: ÜRETKEN VÜCUT OLARAK EMEK VE BİYOİKTİDARIN GÖRÜNÜŞÜ OLARAK EMEK

Şu ana kadar farklı açılardan ele alınmış olan emek kavramı iktisat bilimi içerisindeki temel kavramlardan biridir. Metanın değerinin belirlenmesinde emek, birim zamanda sarf edilen miktarı üzerinden belirleyici unsur olarak ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle iktisadi değer biçilen nesnenin yani metanın değeri, onun üretiminde / ortaya çıkışında harcanan emek nispetinde belirlenir. Ancak emeğin kendisinin iktisadi değeri hususu bu kadar net değildir.

18. yüzyıl sonunda emek, birey ile toplumun ilişkiye girmesini sağlayan katkı ilişkisi ve üretim faktörü olarak ikili biçimde belirir. Mekanik ve soyut biçimde tasarlanmış olarak kalır ve doğası mevcut haliyle asla analiz edilmiş değildir. Özellikle hiçbir değerlendirme özel olarak emekle ilgilenmemiştir ve yapay ürün yaratıcı güç olarak henüz yorumlanmış değildir.³⁵⁶

Emeğin değerine ilişkin bu durumun birtakım kavramsal nedenleri bulunmaktadır. Bu bölümde söz konusu nedenler detaylandırılacaktır. Bu çerçevede emeğin iktisadi değerinin bir epistemolojik araştırma nesnesi olarak meşruiyetinin imkânı sorgulanacak ve buna belirli bir kavramsal şema üzerinden yanıt verilmeye çalışılacaktır.

Klasik iktisadi düşüncede emek insanın potansiyel becerilerinin / kabiliyetlerinin vücudun üretken etkinliği üzerinden gerçekleşmesidir. Bu anlamda emek insanın doğal bir özelliğidir. Emek temelde değer oluşturunca niteliği üzerinden ele

³⁵⁶ Meda, Dominique, *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, 93.

alınmıştır ve böylelikle emek kavramına metanın değerini açıklamak üzere başvurulmuştur. Emek - değer kuramı dikkate alındığında emek, metanın değerinin temsili olarak ve metada içerilmiş şekilde mübadele edilmektedir. Analizin merkezinde yer alan husus, emeğin söz konusu mübadele / piyasa etkinliği üzerinden değişim değerini üretmesidir. Ancak ilk başta emeğin ne olduğu, insanın hangi faaliyetlerinin emek olarak değerlendirilebileceği, diğer bir ifadeyle emeğin ortaya çıkış koşulları doğrudan ele alınmamıştır. Marx ise Ricardocu emek - değer kuramını prensipte doğru olarak görmüş ancak emek tartışmasını iktidar bağlamına yerleştirmiştir. Buna göre emeğin analizi daha geride, üretim araçlarının sahipliği temelinde tesis edilen bir mülkiyet iktidarından yalıtık olarak düşünülemez.

Biyoiktidar ise - mülkiyet iktidarından farklı olarak - iktidarın oluşumunu, üretim araçlarının ve temel üretim aracı olarak emeğin sahipliğine dayandırmaz. İktidar şeffaftır ve yaşamın tamamına yayılmıştır, böylelikle o sadece üretim süreçleri ve buradaki mülkiyet ilişkileri ile ilgili değildir. Biyoiktidar - diğer Foucaultcu kavramlar gibi - emeği ve öteki insan faaliyetlerini, insanın tarihsel / olumsal şartlarının bir bileşeni olarak ele alır. Bu anlamda emek, kişilerin bedenleri üzerinden etkin olan ve böylelikle onları 'tabi kılan' biyoiktidarın bir unsuru olarak değerlendirilir. Emeğin ortaya çıkışı, beden üzerinden etki eden biyoiktidarın ve buradaki güç ilişkilerinin bir sonucu olarak ele alınabilir. Bu bölümde önce Marx'ın emek kavramsallaştırması, ardından da biyoiktidarın emek kavramsallaştırması serimlenmeye çalışılacaktır.

4.1. Marx'ta Vücudun Üretkenliği Olarak Emek

Buradaki bazı temel kavram ve açıklamalar 1.2. Marx'ın Değer Kavramsallaştırması başlıklı bölümde yapılmıştır. Şimdi ise münhasıran emek kavramına yoğunlaşılacaktır. Emek-değer kuramından bahsedilen kısımlarda ilgisi bakımından klasik iktisadi düşünce içerisindeki birtakım düşünelere yer verilmiştir.

İnsan emeği kavramını iktisadi bir değer üreten olarak incelemeyden önce emeğin ne olduğuna ilişkin kuramsal yaklaşımlara bakmak gerekmektedir. Çünkü iktisadi değer üreticisi olarak emeğin kavramsallaştırılması ilk etapta salt emeğin nasıl kavramsallaştırıldığı ile doğrudan ilgilidir. Diğer bir ifadeyle emeğin ne olduğuna ilişkin tanımlama, onun hangi koşullarda ve ne şekilde değer üretici olabileceği hususunda belirleyicidir.

Marx'a göre emek insanın doğayı dönüştürerek kendini de dönüştürdüğü üretken faaliyetinin adıdır. Bununla birlikte emek insanın türselliği ile ilgili olup onun tanımlayıcı faaliyetini teşkil eder; insanın en temel etkinliği emektir ve insan emek üzerinden doğasını gerçekleştirir. Burada insan doğası ifadesini kullanırken kavramın içeriğinin tam olarak ne olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Marx'ta insan doğası tarih aşkın bir öze gönderme yapmaz; o farklı koşullarda değişen bir içeriğe sahip bir kavram olarak ele alınmaktadır. Geras, Feuerbach Üzerine Tezler'in altıncısı üzerinden Marx'ta insan doğasını incelediği çalışmasında insan doğasının biri evrensel diğeri tarihsel olmak üzere iki tanımını ayırt eder ve Marksist'lerin bir insan doğası olmadığına dair – hatalı – iddialarının bu evrensel ve dolayısıyla dar insan doğası tanımına dayandığını belirtir.

“İnsan doğası”ndan bahsetmenin iki geleneksel biçimi ayırt edilebilir. Birincisinde, bu kavramla sabit bir öze, hemen hemen evrensel yani bir başka deyişle tarihin bir parçası olmayıp doğanın kanunları arasında yer alan insan özelliklerine gönderme yapılmaktadır. [...] Ancak ikinci kullanım biçiminde aynı kavram, farklı zaman ve mekanlarda veya farklı koşulların etkisi altında insan doğası da farklılaşır önermesinde olduğu gibi değişen bir özü ifade etmektedir. [...] Örneğin birileri, Tanrı inancının, mülkiyet ve güç toplama arzusunun veya kamusal işlere karşı ilgisizliğin insan doğasının bir özelliği olduğunu reddedebilir ve aynı anda bunların herbirinin çeşitli koşullarda insanların karakterinin belirleyici bir özelliği olduğunu da teslim edebilir.³⁵⁷

Geras, Marx’ın ilgili metninin analizinin, onun insan doğasına ilişkin çift yönlü bir kavrayış geliştirdiği şeklinde de okunabileceğini belirtir. Buna göre Marx, insan doğasının bazı veçhelerinin her bireye içkin ve evrensel olduğunu düşünmemizi olanaklı kılacak biçimde yorumlanabilir.

[...] tezin ikinci cümlesi, dinin ve dilin kamusal veya toplumsal veçhesiyle alakalı örneklerimle kıyaslanabilir. Anlamı şu olacaktır: insan ‘doğası’ her tekil bireyde doğuştan varolan soyut şey (yani soyutlanmış, tek taraflı olarak tecrit edilmiş varlık) değildir *yalnızca*. Ayrıca cümle, insanın ‘doğası’nın hiçbir şekilde doğuştan gelen bir şey olmadığı anlamına da gelmeyecektir. Cümle, insanın ‘doğası’nın, *bazı* veçhelerinin, her bireye içkin yani evrensel olduğuna inanmakla tutarlıdır. Marx insanın ‘doğası’nın başka veçhelerine dikkat çekerek bu inancı yumuşatmak istemiş olabilir.³⁵⁸

Emek herhangi bir insani faaliyet olarak düşünülemez; o insan olmanın tanımının vazgeçilmez bir unsurudur. Çünkü o sadece fiziksel etkinlikle değil ama aynı zamanda hayal etme ve zihinsel imgelem ile de ilgilidir. Marx’ın mükemmel ve mimarlardan ustalıkla şekilde petekler yapan arılardan bahsederken, en yeteneksiz mimarı en (iyi çalışan) arıdan daha üstün görmesinin nedeni de budur; mimar gerçekliği önce hayalinde inşa eder. Bu zihinsel inşa faaliyeti emeğin başat özelliğidir.

³⁵⁷ Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası, Bir Efsanenin Reddi*, 23-24.

³⁵⁸ Geras, Norman, 35.

Marx'a göre emek yalnızca bir etkinlik değil, aynı zamanda insan olmanın (Marx'ın türsel varlık olarak adlandırdığı) vazgeçilmez bir parçasıdır. Emek; onsuz insan ilerlemesinin, insan toplumlarının ve kültürün varolmayacağı üretilir [...] Bu sayede insanlık doğa ve kör içgüdü döngüsünden kurtulur. Emek sırasında insanlar seçimler yapar ve kararlar verirler; insan emeği özünde pratik yaratıcılıktır. Yaşam ve yaşantı için gerekli olan kaynaklar açısından doğaya bağımlı olmaya devam etse de insan emeği dünyamızın bilinçli denetimi ve dönüşümünü sergiler.³⁵⁹

Emek kavramının bazı durumlarda eksik tanımlanması, kavramsal sınırların belirsiz olması, emekle bağlantılı farklı tartışmaların yapılmasının imkânını da ortadan kaldırabilir. Emek kavramının örneğin sadece iktisadi faaliyetle ilişkilendirilmesi veya sosyal / siyasi etkilerinin de dikkate alınması arasında kuramsal farklar bulunur.

Soyut ve eksik şekilde dolayımlanmış bir emek kavramı, emeğin diğer toplumsal kimliklerce dolayımlandırılmasına ve onları dolayımlandırılmasına karşı bir duyarsızlık, 'işçilik' (emek alanının kendisinin dışındaki diğer meselelerin ve çatışmaların marjinalize olması) ve siyasi çeşitliliğe kayıtsızlık veya kısa vadeli bağlanma gibi türlü sorunlara yol açar. Ücretli emeğin nesnel koşulları belli bir toplumsal ve ekonomik ilişkinin büyük ölçüde evrenselleşmesi nedeniyle, bilgi ve normları - iktisadi veya siyasi güç tarafından çarpıtılmamış haliyle - toplumsal çıkarlara dayandırmak için mümkün olan en geniş temeli oluşturur.³⁶⁰

Klasik iktisadi düşüncede metanın iktisadi değeri, onun üretiminde harcanan emeğin miktarı üzerinden belirlenir. Emeğin bir ölçü birimi olmak üzere nicelleştirilebilmesi için emek, birim zamandaki emek, yani emek-zaman olarak alınır. Emek zaman, tanımı gereği metanın üretim sürecinin geriye dönük okuması ile elde edilir. Diğer bir ifadeyle teorik olarak tüm üretim süreçlerinin başında elimizde olan bir "birim zamandaki emek" bilgisi yoktur. Bu ancak üretim süreci tamamlandıktan ve karşılaştırılabilir en az iki meta olduktan sonra

³⁵⁹ Wayne, Mike, *Marksizm ve Medya Araştırmaları, Anahtar Kavramlar, Çağdaş Eğilimler*, 51.

³⁶⁰ Wayne, Mike, 312.

elde edilebilecek bir bilgidir. Teorik olarak bir ilk meta bulunur ve onun üretim sürecinde harcanan emek zaman standart olarak alınır. Diğer metaların emek-zaman cinsinden değerleri ise buna nispetle belirlenir. Klasik iktisadi düşüncede metanın değeri ile emek arasındaki ilişki en genel itibariyle bu şekildedir.

İktisadi değerin ne olduğu sorusu on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın birçok düşünürü tarafından sorgulanmıştır. Adam Smith bu soruya özel mülkiyet ve sermayenin söz konusu olmadığı ilkel toplumlarda değerin kaynağının emek olduğu şeklinde yanıt vermiştir. Smith *Ulusların Zenginliği* isimli kitabının “Metaların Gerçek ve Nominal Fiyatı ya da Metaların Emek ve Para Cinsinden Fiyatı Üstüne” başlıklı bölümünde, bir ticaret veya mübadele nesnesi olmasından bağımsız olarak her şeyin değerinin, onu elde edilmesinde çekilen zahmet ile ilgili olduğunu belirtir. Bu, metanın değerini emekle ilişkilendiren tüm teorilerin ilk kuramsal demeli olarak görülebilir. Daha sonra David Ricardo ve Karl Marx bunu dönem ve toplum yapısından bağımsız olarak genelleştirip iktisadi değerin tek kaynağının emek olduğu şeklinde emek-değer teorisi adı altında teorileştirmişlerdir.³⁶¹ Smith, şeyin değerinin ticari faaliyet ile bağlantılı olmasa bile niçin ve neden emekle ilişkilendiğini şu şekilde açıklar:

Herşeyin gerçek fiyatı, yani elde etmek isteyen kimse için gerçekten pahası, o şeyi edinmenin eziyeti ve zahmetidir. Bir şeyi elde etmiş olup, elden çıkarmayı ya da bir başka nesne ile değiş etmeyi isteyen kimse için o şeyin gerçek değeri, bunun kendi üstünden atıp başkalarının sırtına yükleyebildiği eziyet ve zahmettedir. Para ya da mal ile satın alınan, emek ile satın alınmıştır. Tıpkı alnımızın teri ile satın aldığımız şey gibi... Bu para ve bu mallar, hakikatte bizi o yorgunluktan esirgemiş olur. Bunlar, o sırada eşit miktarda bir emek değeri taşıdığı var sayılan şey ile değiş ettiğimiz, belirli bir miktar emeğin değerini kapsar. Emek, her şeyin ilk pahası, yani asıl satın alma bedeli olarak ödenmiş akçesidir. Kökeninde bütün dünya zenginlikleri, altın veya gümüşle değil, emekle satın alınmıştır. Onu bazı yeni ürünlerle değiş etmek isteyen servet sahipleri için o servetin değeri, bu kimselere satın

³⁶¹ Bocutoğlu, Ersan, “İktisat Teorisinde Emeğin Öyküsü: Değerin Kaynağı Olan Emekten Marjinal Faydanın Türevi Olan Emeğe Yolculuk”, *Emek ve Toplum Dergisi* 1, sy 1 (t.y.): 127.

alabilmek veya egemen olabilmek imkânını verebildiği emek miktarına tamı tamına eşittir.³⁶²

Klasik iktisadi düşüncede emeğin değeri, metanın değerine nispetle ikincil önemde bir kavram olarak ortaya çıkar. Emeğin değeri, ancak metanın değeri anlaşılmak üzere araştırmaya dâhil edilen bir yan unsur konumundadır. Bu bakımdan klasik iktisadi düşünce ile Marx'ın benzer noktada bulunduğu ifade edilebilir. Her iki iktisadi yaklaşımda da emek, iktisadi faaliyete konu olan nesnenin yani metanın değeri anlaşılmak üzere araştırmaya dâhil edilen bir ölçü birimi olarak ele alınır. Burada Klasik iktisadi yaklaşımlar içerisinde emek-değer kuramına alternatif olan ve buradaki emekten değere doğru olan epistemolojik sıralamayı tersine çeviren düşüncelerden de söz etmek uygun olur. Örnek olarak Jevons için emek, standart veya baz alınabilecek bir birim olarak görülemez. Çünkü emek kalite ve etkinlik bakımından – kişiden kişiye – çok fazla farklılık gösterir. Böylelikle üretimin çıktısı olarak metanın değerini belirlemek için emek kullanılmaz. Aksine emeğin (iktisadi) değerini belirleyen üretim çıktısının yani metanın kendisidir. Metanın değeri ise marjinal fayda kuramı gereğince mübadele üzerinden ve mübadeleye katılanların metadan elde ettikleri marjinal fayda dolayısıyla belirlenir.

Bu mantık zinciri sonucunda, emeğin değişim değerinin sebebi ve ölçüsü olduğu söylenemez. Aksine bir saatlik emek değeri (ücreti), üretimine katıldığı malın marjinal faydası tarafından belirlenir. Emek değeri ürün değerini belirlemez, ürün değeri emek değerini belirler.³⁶³

İktisadi faaliyet içerisinde her arz ve talebi olan nesne gibi emeğin bir fiyatı, dolayısıyla değeri olmakla birlikte bu değer in sorgulaması metada olduğu gibi

³⁶² Smith, Adam, *Milletlerin Zenginliği*, 32.

³⁶³ Bocutoğlu, Ersan, “İktisat Teorisinde Emeğin Öyküsü: Değer in Kaynağı Olan Emekten Marjinal Faydanın Türevi Olan Emeğe Yolculuk”, 145-46.

açık ve derin değildir. Değer tartışması meta söz konusu olduğunda emeğe kadar getir götürülürken, emek için böyle geriye dönük bir epistemolojik sorgulamanın büyük ölçüde yapılmadığı söylenebilir. Bunun kavramsal nedenleri Marksist kuramın emek kavramsallaştırması dikkate alınarak aşağıdaki şekilde açıklanmıştır.

Marx'ın düşüncelerinde emek, insanın doğayı dönüştürürken kendisini de dönüştürdüğü ve yeniden yarattığı temel faaliyetidir. Emek, insanın Homo Laborans olmaklığı dolayısıyla onda bulunan adeta anonim bir potansiyeldir. O hem tüm insanlığa ait olarak düşünülmesi bakımından ideal bir duruma gönderme yapar, hem de gerçekleşmiş bir fiil / eylem değil, bir potansiyeli ifade eder. Bu potansiyel güç bir tür olarak insanın gücünü ifade eder. Bu anlamda o, insanın bireysel varoluşu, benzersizliği ve tekrarsız deneyimi ile ilgili değildir. Marx emeğin mülkiyetin özü olduğuna ilişkin fikirlerini – aslında bunun Adam Smith ve Klasik iktisadi düşünce için de benzer olduğunu belirterek – 1844 Elyazmaları'nda şu şekilde açıklar:

Özel mülkiyetin öznel özü, kendi için olan etkinlik olarak, özne olarak, kişi olarak özel mülkiyet, emektir. Öyleyse ancak emeği ilke olarak kabul eden – Adam Smith – öyleyse özel mülkiyeti artık sadece insan dışında bir durum olarak kabul etmeyen ekonomi politiğin, ancak bu ekonomi politiğin bir yandan özel mülkiyeti enerji ve gerçek hareketinin bir ürünü olarak, modern sanayinin bir ürünü olarak düşünülmesi gerektiği ve öte yandan onun bu sanayinin enerji ve gelişmesini hızlandırmış, yüceltmış ve bunu bir bilinç erkliği durumuna getirmiş olduğu kolay anlaşılır.³⁶⁴

Marx burada emeği kendi için etkinlik tanımlar ve onu 'enerji' ve 'hareket' terimleri ile niteler. Emek özel mülkiyetin de öznel özü olmak bakımından zenginliktir ve bir başka zenginlik (kaynağı) olan toprağın da zenginlik olması

³⁶⁴ Marx, Karl, 1844 *Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Somer, Kenan (Ankara: Sol Yayınları, 2011), 163.

ancak emek dolayımıyla mümkündür. Bir başka ifadeyle emek, doğadaki zenginliğin temelini oluşturur çünkü ancak emek üzerinden doğada 'gömülü' bulunan zenginlik ortaya çıkabilir. "Ve toprak, insan için ancak emek, ancak tarım aracıyla [sic] vardır. Öyleyse zenginliğin öznel özü daha şimdiden emeğe aktarılmış bulunmaktadır."³⁶⁵

Marx'ın mülkiyet / zenginlik oluşturuıcı öz olarak gördüğü emek-değer oluşum sürecinde ilk olarak kullanım değerini ve daha sonra - onu da içerecek şekilde - değişim değerini meydana getirir. İnsan emeği önce nesnede somutlaşarak kullanım değerini, daha sonra mübadele ile birlikte değişim değerini meydana getirir. Kişinin insan oluşu / tür yaşamı dolayısıyla sahip olduğu ve vücudunun üretkenliği üzerinden ortaya çıkan emek, ancak mübadele dolayımıyla ve kullanım değeri değişim değeri tarafından içerildiğinde emek ücreti haline gelir ve bir iktisadi değer edinir.

Burada kastedilen şey, daha önce de gördüğümüz gibi kullanım değerinin mübadele değeri tarafından içerilmesidir; öyle ki tür yaşamı olarak canlı emek her bir işçinin 'zilliyet'i, yaşamını *bios* olarak yeniden üretmesinin kaynağı olan potansiyel emek ücreti haline gelir. Diğer taraftan *zoe*'nin *bios* altındaki bu biyopolitik içerilmesi, sermayenin bir özne haline gelmesini sağlar.³⁶⁶

Emeğin değer üretimi sürecinde kullanım değerinden değişim değerine geçiş belirleyici bir aşamadır. Emek daha önce de ifade edildiği üzere vücudun üretkenliği üzerinden insanın potansiyel becerilerinin ortaya çıkışıdır. Bu beceriler nesnede somutlaştığı anda kullanım değeri meydana gelir. Doğa dönüştürülmüş ve doğaya / nesneye insan faaliyeti dolayısıyla daha önce olmayan bir nitelik eklenmiştir. Bu nitelik nesnenin kullanım değeridir. Bu

³⁶⁵ Marx, Karl, 166.

³⁶⁶ Kartal, Onur, ed., *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, c. 1 (İstanbul: Notabene Yayınları, 2017), 200-201.

noktada emeğin kullanım değerinin doğrudan sebebi olduğu da belirtilebilir. Değişim değeri ise farklı kullanım değerlerine sahip nesneler karşılaştırılabilir olduklarında ve mübadele edildiklerinde ortaya çıkar. Burada artık toplumsal iş bölümü ve bundan kaynaklanan toplumsal bir emek zamanı da analize dahil olur. Marx'a göre canlı emekten kaynaklanan nesnenin kullanım değeri, refahın kaynağı veya göstergesi olan gerçek değeri yansıtmaz. Artan refahın kaynağı artık değerdir ve bu da toplumsal emek zamanının mübadelesi ile ortaya çıkan değişim değerinden gelmektedir. Yani emeğin nesnede içerilmesi değer oluşumu için yeterli değildir; emeğin nesnede içerilmiş bir şekilde mübadele edilebilir de olması gerekir.

Toplumsal emek zamanı birebir olarak biten ürünle örtüşmez, bunların toplamıyla örtüşür: bu nedenle ürünlerin, artı değer yaratmaya imkân veren şey olan toplumsal zamanın bu karakteri zemininde para etmeleri için mübadele edilebilmeleri ve karşılıklı olarak değiştirilebilmeleri mutlak anlamda zorunludur [...] herhangi bir metada harcanan toplumsal artı - emeğin metada yani bu emeğin ürününde değil, diğer metaların kombinasyonu açısından söz konusu metanın evrensel mübadele edilebilirliği içinde nesneleşmesidir. Öyleyse meta, artı - değer canlı emeğin ürününde değil de onun eşdeğer biçiminde, diğer metaların bir kombinasyonu ya da toplamı olarak katlaştığı için ifadesini parada bulur.³⁶⁷

Bu kısım aslında Marx'ın düşüncelerinin Adam Smith ve Ricardo'dan ayrıldığı noktadır; nesnenin üretiminde harcanan zaman bir değer oluşturur ki bu nesnenin kullanım değeridir. Bu, (canlı) emeğin nesnede içerildiği ve somutlaştığı andır. Ancak nesne bir kez mübadele edildiğinde ve metaya dönüştüğünde, kullanım değerini oluşturan emek değişmeden kalmaz. Bu (ilk) emekle, metanın üzerinden mübadele edildiği fiyat veya değer arasında hep bir fark bulunur ki bu kapitalizmi mümkün kılan artık değerdir.

³⁶⁷ Kartal, Onur, 1:196.

Artık her şey, Smith ve Ricardo'nun canlı emeğin doğrudan değerle ya da parayla eşitlenebileceği şeklindeki iddiasını yadsımaya dönüyor. Eğer böyle olsaydı, emek ücreti işçinin hizmetleri için 'adil' bir ödeme olur ve böylece üretim sürecinde artı - değer yaratımı diye bir şeyden söz edilemez, haliyle kapitalizm diye bir şey de olmazdı ... kapitalist yalnızca ödeme yaptığı canlı emeği alsaydı, yani işçiyi nesneleşmiş emek zamanı olarak ücretiyle örtüşecek zaman karşılığında çalıştırsaydı, karşılığında elinde hiçbir şey kalmazdı. Artı - değer tamamıyla ölü emeğin (ücretlerin) mübadelesindedir; bu ücret, işçinin yaşamı için, canlı emek için ödenir ve kapitalist tarafından daha fazla değer ya da artı - değer üretmek için kullanılabilir zamanın içinde kullanılır.³⁶⁸

Marx emeğin kolektifliğini pek çok yerde vurgular; doğanın dönüştürülmesi olarak emek faaliyeti ancak insanın toplumsallığı ile ilgilidir. Toplum, doğanın "insansılaşmasının" ve insanın tasarrufuna sunulmasının tek yoludur:

Demek ki *toplumsal* özlük, tüm hareketin genel özlüğüdür; toplumun kendisi insan olarak insanı ürettiği gibi, o da insan tarafında *üretlmıştır*. Etkinlik ve yararlanma, *köken türleri* bakımından olduğu kadar içerikleri bakımından da *toplumsaldırlar*; *toplumsal* etkinlik ve *toplumsal* yararlanmadırlar. Doğanın *insanal* özü, ancak *toplumsal* insan için sözkonusudur; çünkü doğa ancak toplumda onun için insan ile bağ olarak, öteki için ve onun için ötekinin varoluşu olarak ve insanal gerçekliğin yaşamsal ögesi olarak vardır; doğa, onun için ancak toplumda kendi öz *insanal* varoluşunun *temelidir*. Onun doğal varoluşu ancak toplumda onun için kendi *insanal* varoluşudur ve doğa ancak toplumda onun için insan durumuna gelmiştir. Öyleyse toplum, insanın doğa ile özsel birliğinin tamamlanması, doğanın gerçek dirilişi, insanın eksiksiz doğalcılığı ve doğanın eksiksiz insancılığıdır.³⁶⁹

Bu noktada emek, değeri - ki bu artık değişim / mübadele değeridir - açıklayamaz. Marx'ın Kapital'de işaret ettiği üzere mübadele değerinin ne olduğuna dair soru ekonominin en büyük gizemi olarak kalır.

Başka bir deyişle tikel emek (zamanı) metada içerilen değer boyutunu açıklar ama bu boyutun genel mübadele edilebilirliğini ya da bir başka tikel emeğin ürettiği bir başka metada içerilen değer boyutuyla eşdeğerliliğini

³⁶⁸ Kartal, Onur, 1:196-201.

³⁶⁹ Marx, Karl, 1844 *Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, 173-74.

açıklayamaz. Emek, metanın 'değerini' açıklar ama 'mübadele' değerini açıklayamaz.³⁷⁰

Vatter'e göre emeğin değer üretici niteliğini açığa çıkarmak ancak biyopolitikanın dolayımı ile mümkündür. Bu ise emeğin farklı bir tarzda yeniden kavramsallaştırılması demektir.

Değer sorunuyla sınıf-bilinci sorunu arasında böylesi bir 'iç içe geçme' ya da ilişki ancak *Grundrisse*'ye ve değer sorununa – ilk kez Negri'nin dikkat çektiği gibi – biyopolitik bir tarzda yaklaşılsa ve de – Lukacs'ın *Kapital* okumasında yaptığı gibi – sınıf bilinci ele alınırken ontoloji eş zamanlı olarak zamansallıkla ilişkilendirilebilirse idrak edilebilir.³⁷¹

Marx'ın değer kuramı emeğin ancak mübadelede iktisadi anlamda değer üretici olduğunu belirtir. Ancak burada mübadele metada içerilen emeğin niceliksel bir değiş tokuşuna indirgenemez. Mübadele örneğin toplumsal emek zamanını da içermesi bakımından bireysel emek miktarlarının değişiminden daha fazlasıdır. Bu çerçevede Marx'ın yanlış bir okumasının söz konusu olduğuna dair eleştiriler vardır.

Heinrich, Marx'ın emek değer kuramının 'emek miktarlarının niceliksel kuramı' olarak yorumlanmasının, Marx'ı 'sosyalist bir Ricardo'cu' seviyesine indirgediğini savunmaktadır. Heinrich'in temel noktasına göre değer, bireysel metada değil sadece mübadelede var olur ve dolayısıyla para biçiminden bağımsızdır.³⁷²

Heinrich'in eleştirileri ve kendi Marx okuması dikkate alındığında, metanın ancak mübadele içinde bir değer elde ettiği ve böylelikle para ile alınıp satılmayan bir metanın değerinin de olmayacağı ifade edilebilir. Bununla birlikte değer oluşmadığı durumda artık değer de olmayacağı ve işçinin / emek

³⁷⁰ Kartal, Onur, *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, 1:191.

³⁷¹ Kartal, Onur, 1:187.

³⁷² Fuchs, Christian, *Dijital Emek ve Karl Marx*, 70.

sahibinin sömürüsünden de bahsedilemeyeceği söylenebilir. “Heinrich, çalışmanın sömürüldüğünü yalnızca (a) karşılığı ödendiye ve (b) üretilen mallar başarıyla piyasada satıldıysa dikkate almaktadır.”³⁷³

Klasik iktisadi düşüncenin “şeylerin doğası” anlayışı içerisinde de emeğin nasıl kavramsallaştırıldığına dair bazı ipuçları bulunabilir. Thomas Lemke klasik ekonomi politiği yönetimsellik kavrayışındaki değişim anlamında önceki yönetim tarzları ile karşılaştırarak ekonomi politiğin bazı ayırt edici yönlerinin altını çizer. Bunlardan biri de “şeylerin doğası”na ilişkin vurgudur. “Ekonomi politik, yönetim pratiklerine ait bir doğanın olduğu, faaliyetlerde bu doğaya saygı duyulması gerektiği varsayımından hareket eder.”³⁷⁴ Liberal yönetimi önceki yönetim biçimlerinden ayıran, onun artık meşruluğunu dışsal birtakım referans noktalarından değil (ekonomi politik adı altında) bazı içsel düzenlemelerden almasıdır.

[...] yönetim prensibi dışsal bir mutabakattan içsel bir düzenlemeye doğru kayar. Artık yönetim icrasının koordinatlarını belirleyen meşruluk ya da gayrimeşruluk değil, başarı ya da başarısızlıktır; iktidarın yanlış kullanımı ya da aşırılığı değil, daha ziyade, iktidarın nasıl kullanılacağına bilinmemesi üzerine düşünülür [...] Bu yeni durumda söz konusu olan, hükümdarın nasıl tanrısal yasalarla, doğa ve ahlak yasalarıyla uyumlu bir şekilde yönetebildiği meselesi veya devlet aklının devletin gücünü en üst seviyeye nasıl çıkaracağını sorgulaması değildir. Bundan ziyade, hem yönetim sanatının olasılıklarını hem de yasalarını belirleyen ‘şeylerin doğası’nın aranması mevzu bahistir artık.³⁷⁵

Burada şeylerin bir doğasının olması, şeyin kendinde bir değerinin olması fikri ile uyumludur. Çünkü eğer şeyin bir doğası varsa, ona olan bakışımızdan ya da değerlendirmemizden bağımsız olarak, sadece varoluşu dolayısıyla sahip olduğu birtakım nitelikler var demektir. Bu bakımdan örneğin emeğin insanın

³⁷³ Fuchs, Christian, 75.

³⁷⁴ Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, 249.

³⁷⁵ Lemke, Thomas, 249-50.

“doğasının bir parçası” olduğu söylenebilir. Böylelikle Marx’ın emek kavrayışına benzer bir emek anlayışının klasik iktisadi düşünce içerisinde de var olduğu iddia edilebilir. Her iki durumda da insan doğasının bir unsuru olan emek, emek faaliyeti üzerinden nesnede somutlaşır.

Emek sürecinde insanlar, emek araçlarının yardımıyla emek gücünü kullanarak emek nesnesini (doğayı) dönüştürürler. Sonuç, emeğin ürünüdür, Hegel’ci özne-nesnedir veya Marx’ın söylediği gibi, emeğin kendi nesnesine ait hale geldiği bir üründür; emek üründe nesneleşmiştir ve nesne, insan ihtiyaçlarına hizmet eden kullanım değerine dönüşmenin bir sonucu olmuştur.³⁷⁶

Özetle bu bölümde emeğin klasik iktisatta ve Marx’taki kavramsallaştırmaları farklı açılardan ele alınmıştır. Sonraki bölümde, emeğin ortaya çıkış koşullarını yaşamın tamamı üzerinden ele almayı mümkün kılan ve böylelikle alternatif bir emek kavramsallaştırması sunan biyoiktidar kavramı sırasıyla Foucault ve Hardt ve Negri’nin tanımlamaları üzerinden ele alınacaktır.

³⁷⁶ Fuchs, Christian, *Dijital Emek ve Karl Marx*, 54-55.

4.2. Biyoiktidarın Emek Kavramsallaştırması

İnsan zihni, yaşamı, kendisinin farklı eylem alanlarına koşut olarak, farklı bilgi alanlarına bölmüş durumdadır. Onun bu eylem alanlarında edindiği tecrübelerden oluşan birikim, aynı zamanda her bir eylem alanının tarihini oluşturuyor. İnsanın başta düşünme ve doğayı değiştirme eylemleri, onun bir din ve inanç varlığı, bir sanat varlığı, bilim varlığı, teknoloji varlığı, iktisat varlığı, siyaset varlığı biçiminde, yeryüzü yaşamını inşa etmesini ve sürdürmesini mümkün kılmıştır. Epistemolojinin ve daha da temelde insan tecrübesinin imkânının bu olgulara bağlı olduğu söylenebilir. Böylelikle insani faaliyetlerin bir kısmı sosyolojinin, bir kısmı psikolojinin, bir kısmı sanatın, diğer bir kısmı ise iktisadın ve diğerlerinin konusu haline gelir. Emek söz konusu olduğunda hangi insan faaliyetlerinin emeğin konusu olabileceği hususu da bu olgu çerçevesinde değerlendirilirse, biyoiktidar tartışmalarının ortaya çıkarmış olduğu yeni emek kavramsallaştırması ve bu yeni kavramsallaştırmanın kapsamı daha net olarak anlaşılabilir.

Biyoiktidar, emeği insanın bireysel varoluşuna ait bir kavram olmaktan çıkarır ve emeğin değerine ilişkin epistemolojik sorgulamanın kavramsal zeminini değiştirir. Biyoiktidar daha önceden insanın bireysel ve toplumsal varoluşunu kategorik olarak birbirinden ayıran (hatalı) sınırı ortadan kaldırarak, insanı meydana getiren unsurların incelemesini aynı kuramsal düzeye çeker. Buna göre insanın kamusal alan dışındaki faaliyetleri de en az kamusal alan dâhilindekiler kadar iktidarın düzenlemesine tabidir. İnsanın yapıp etmelerinin tamamı bir şekilde politik ya da iktisadi yaşamın bir parçasıdır; biyolojik yaşamın hiçbir unsuru bunu paranteze alamaz ya da bundan kaçamaz. Böylelikle biyoiktidar kavramı, emeğin incelemesini, insanın bireysel varoluşuna ait bir konu olmaktan

çıkartır ve değer gibi onunla ilişkili kavramların farklı teorik düzeylerde incelenmesini mümkün kılar. Yine bununla bağlantılı olarak biyoiktidar için söz konusu olan yaşam, tek tek bireylerin yaşamları veya biyolojik varoluşları değil bütün bir toplumun yaşamıdır. Bu noktada Hayek, genel olarak insana dair bilgilerimizin onun bireyselliği üzerinden değil ancak onun toplumsal varoluşu üzerinden anlaşılabilirliğini belirtir. Bu, insan yaşamının bireyselliği ile değil, bir yekûn/çokluk olarak denetimi ile ilgilenen biyoiktidarın bakış açısından da böyledir. Toplum bireyselliklerin veya tekilliklerin heterojen bir birleşimi olarak düşünülmez; o her türlü tekilliğin içinde massedildiği tek bir organik bütün gibidir.

Hayek'e göre yaşam ve canlı çokluk fenomeni, önümüzde bu türden nesne-bütünlükleri olarak durmazlar; böylesi bütünlükleri zihinsel yetilerimizle kavrayamayız. İş, ekonomi ve topluma geldiğinde, bunlara dair sadece kısmi ve duruma bağlı bir bilgiye ve görüye sahip olabiliriz; zira bunlar saçılmış haldedirler ve herhangi bir öznenin elinde bir araya getirilemezler.³⁷⁷

Bu bölümde biyoiktidar kavramı, Foucault'nun kavrama ilişkin tartışmaları ile, Hardt ve Negri'nin İmparatorluk kavramsallaştırmaları ekseninde ele alınacaktır. Burada kavramın kurucusu olarak Foucault'nun biyoiktidar kavramsallaştırmasının temsil gücünün daha yüksek olduğu dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte biyoiktidara ilişkin tartışmaların bunlarla sınırlı olmadığı da unutulmamalıdır. İnsan yaşamı ve iktidarın farklı biçim ve formları arasında ilişki kuran zengin bir literatür mevcuttur. Bu noktada, çalışma kapsamında müstakil bir başlık ayrılmamış olan Agamben'in Kutsal İnsan'ına (Homo Sacer) özet bir şekilde değinmek faydalı olabilir.

Agamben iktidar ile beden arasındaki ilişkiden önce iktidarın / egemenliğin potansiyel olanla ilişkisinden söz eder. Buna göre egemenlik en başta potansiyel

³⁷⁷ Kartal, Onur, *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, 1:98.

olanın gerçekleşmesi demektir. Agamben'in "potansiyellik ilkesi" olarak tanımladığı bu durum egemenin tanımında yer alır.

Gerçekten de Aristoteles, potansiyelin en otantik doğasını bu şekilde betimlemek suretiyle, Batı felsefesine egemenlik paradigmasını miras bırakıyordu [...] Bir edimin egemen olması, kendindeki olmama potansiyelini ortadan kaldırmak suretiyle kendisini gerçekleştirme, kendisini olmaya bırakması, kendisini kendisine vermesidir ... Sınırsal mekanda, saf potansiyel ile saf edimsel birbirinden ayırt edilemez ve işte egemenlik tam da bu belirsizlik mantığının ta kendisidir [...] Daha önce de belirtildiği gibi, egemenliğin bütün tanımlarında içkin bir potansiyellik ilkesi vardır.³⁷⁸

Buradaki potansiyelin gerçekleşmesi / edimselleşmesi yönetenin tebaaları yani bir egemene tabiiyet bağı ile bağlı olan kişiler üzerinden olur. Söz konusu potansiyel de yukarıda belirtilen organik bir bütün olarak toplumdur. Burada bir karşılıklı birbirini gerektirme hali söz konusudur; egemen olan egemenlik sıfatını, kendisine tabi olanların potansiyel olarak orada varoluşları sayesinde kazanırken, tabi olanlar kendi varlıklarını iktidar ilişkisi üzerinden edinirler. Agamben'in bu karşılıklı ilişki söz konusu olduğunda kullandığı terim Homo Sacer'dir. Roma Hukuku'nda Homo Sacer öldürülebilen ancak kurban edilemeyen kişidir. Agamben bu terimi insanın hukuki istisna halindeki durumunu açıklayan bir simge olarak kullanır. İktidar ile ilişkisi dikkate alındığında insan hem öldürülebilen hem kurban edilemeyendir. Böylelikle o egemen olanla ilişkisinde paradoksal bir durumda bulunur; insan yaşamı bir yandan dokunulmazken diğer yandan tamamen iktidarın tasarrufu altındadır.

Burada egemen istisna ile *sacratio* arasındaki yapısal benzerlik tam anlamıyla ortaya çıkıyor. Düzenin iki uç noktasında bulunan egemen ile *homo sacer*, aynı yapıda ve bağlantılı olan simetrik iki figürdü: Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir [...] Yöneticinin *imperium'u*,

³⁷⁸ Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev. Türkmen, İsmail (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 62-63.

babanın *vitae necisque potestas*'ının bütün vatandaşlara yayılmış halinden başka bir şey değildir. En açık ifadesiyle söyleyelim: Siyasal hayatın en temel dayanağı, öldürülebilme, öldürülebilme özelliğiyle siyasallaştırılan insan hayatıdır.³⁷⁹

Agamben'in kutsal insan kavramsallaştırması ve bunun üzerinden geliştirmiş olduğu biyoiktidar eleştirisi egemenlik toplumu için geçerlidir. Diğer bir ifadeyle Agamben, Foucault'da da olduğu üzere belirli beden tahakkümü teknikleri ile iktidarın ortaya çıktığı bir toplum varsayımından hareket etmektedir. Ancak bu varsayıma ilişkin bir eleştiri de geliştirilebilir. Buna göre neoliberal toplumun bugün gelmiş olduğu durum itibarıyla, önceki biyoiktidar kavramsallaştırmalarının varsaydığı kontrol toplumu³⁸⁰ artık daha 'sofistike' bir iktidarın söz konusu olduğu ve olumsuzluk yerine olumluluk şiddetinin geçerli olduğu bir toplum ile yer değiştirmiştir. Bugün artık açık veya zımni hiçbir olumsuz şiddetin bireye uygulanmadığı ancak bireyin - ki bu artık salt bir performans öznesidir - "olumlu" bir şiddet üzerinden kendini kontrol altına aldığı yeni bir durum geçerlidir. Bu yeni durumu Byung-Chul Han psikopolitika adı altında kavramsallaştırır. Psikopolitika kavramı biyopolitika ile karşılıklı ilişkisi içerisinde '4.3. Biyopolitika mı Psikopolitika mı?' başlıklı bölümde ayrıca değerlendirilecektir. Burada ise kavrama, Agamben'in kutsal insanına getirdiği eleştiri bağlamında kısaca değinilebilir:

Olumsuzluk olguları, büyük bir hata yapılarak, kendini giderek olumsuzluktan kurtaran bir olumluluk toplumuna yansıtılmaktadır. Bu yansıtma Agamben'i postimmünolojik toplumun sorunlarına karşı körleştirmektedir. Başarı ve performansa odaklı toplumun orta yerinde egemenlik toplumunu tarif ediyor. Düşüncesindeki anakronizm bundan kaynaklanıyor [...] Agamben bu yüzden, *tükenme ve içirme* olarak ortaya çıkan ve başarıya endeksli toplumun karakteristiğini oluşturan olumluluk

³⁷⁹ Agamben, Giorgio, 105-10.

³⁸⁰ Foucault'nun disiplin ve kontrol toplumu ayırımına referansla. Buna göre disiplin toplumu açık bir şiddet toplumuyken kontrol toplumu bedensel tahakküm temelinde zımni bir şiddet uygular.

şiddetini gözden kaçırır [...] Günümüzde şiddet *anlaşmazlığın antagonizminden çok uyuşmanın konformizminden* doğmaktadır [...] Günümüz toplumunun bunalımı Agamben'in iddia ettiği gibi egemenliğin ölçüsüzce yaygınlaşmasından ve hukuk ile şiddet arasındaki ayrımın ortadan kalkmasından, yani olağanüstü halin normalleşmesinden kaynaklanmaz. Artık olağanüstü bir halin mümkün olmayışından, her şeyin topluma *içkin bir aynılık* tarafından mas edilmesinden kaynaklanır.³⁸¹

Biyoiktidar, bazen biyopolitika ile de eşanlamlı olarak kullanılan zengin bir terimdir. Burada konu ile ilgisi bakımından biyoiktidar, emek-değer tartışmaları ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bu açıdan bakıldığında biyoiktidar en genel itibariyle üretimin değil hayatın belirleyici olduğu bir düzeni ifade eder. Diğer bir ifadeyle artık hayatı belirleyen üretim değil, üretimi belirleyen hayattır. Bu tespit belirli ölçüde indirgemeci olmakla birlikte, Marksist emek kavramsallaştırmasından tamamen farklı yeni bir emek kavramsallaştırmasının nasıl oluştuğunu anlamak için iyi bir başlangıçtır. Bu bir anlamda Marksist altyapı-üstyapı ilişkisinin tersine çevrilmesidir.

[...] 'hayat'ın yaratımı artık yeniden üretim alanı tarafından sınırlanmamış ve emek süreçlerine boyun eğdirilmemiştir; aksine artık 'hayat' üretimin kendisini belirler. Sonuç olarak üretim ile yeniden üretim arasındaki fark giderek önemini yitirmektedir. Eğer biyoiktidar bir zamanlar üretim ilişkilerinin yeniden üretimini simgeliyor ve onların korunup kollanmasına hizmet ediyorduyorsa, bugün artık üretimin içsel bir parçasıdır.³⁸²

Biyoiktidar kavramına ilişkin bu genel girişten sonra sırasıyla önce kavramın kurucusu olarak Foucault'nun biyoiktidar ile ilgili tartışmalarına yer verilecek, ardından Hardt ve Negri'nin İmparatorluk kitabında yapmış olduğu biyoiktidar kavramsallaştırması ele alınacaktır.

³⁸¹ Han, Byung-Chul, *Şiddetin Topolojisi*, 68-69.

³⁸² Lemke, Thomas, *Biyopolitika*, çev. Özmakas, Utku (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 96.

4.2.1. Foucault'nun Biyoiktidar Kavramsallaştırması

Biyoiktidar emeği, özne / ben merkezli bir perspektiften farklı olarak toplumsal olarak belirlenmiş bir kavram olarak ele alır. Bu bakımdan Marksist kuramda olduğu gibi emek bireysel varoluşun kaynağı olmaz; aksine bireysel varoluş – toplumsal olarak belirlenmiş bir fenomen olarak – emeği temellendirir. Foucaultcu biyoiktidar kavramsallaştırması dikkate alındığında ise söz konusu toplumsal belirlenimin esas unsuru iktidardır. İktidar bütün bir toplumsal yaşamı ve bununla birlikte emeğin ortaya çıkışını belirler. Foucault açısından emeğin örgütlenişi modern toplumun oluşturucu nosyonu olan iktidarın uygulanış alanlarından biridir; böylelikle emek, Kelimeler ve Şeyler'de açıklanan ve iktidarın uygulama sahası olan üç söylemsel alandan biri haline gelir.³⁸³ Emeğin ortaya çıkışı ve uygulanışı ile ilgili her şey bir bakıma iktidarın bir kipliği durumundadır:

Şimdi yoğun ve sürekli bir denetim söz konusudur ve emek/çalışma sürecinin bir ucundan öbür ucuna yürürlüktedir; yalnız üretimi (hammaddelerin nitelik ve miktarları, kullanılan alet türleri, üretilen(lerin) boyut ve nitelikleri(ni) ilgilendirmekle kalmaz, insanların etkinliklerini, bilgi ve becerilerini, iş yapış tarzlarını, işe bağlılık derecelerini, tutum ve davranışlarını (...) da hesaba alır; memurlar, gözetmenler, denetçiler ve ustabaşılar tarafından uygulanır.³⁸⁴

Foucault'nun biyoiktidar tanımına geçmeden önce onun genel olarak iktidar kavrayışını hatırlayacak olursak: Foucault iktidarı tekil ve tepeden inme bir kuvvet olarak kavramaz. Bu bakımdan Foucault için iktidar değil iktidarlar söz

³⁸³ Kelimeler ve Şeyler'deki söz konusu üç alan yaşam, dil ve emektir.

³⁸⁴ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, ed., *Marx&Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, çev. Birkan, İsmet (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 93.

konusudur. Diğer taraftan iktidar salt bir siyasi güç gösterisi olmama anlamında, politik olanın sınırları dışına taşar. Foucault 1976 tarihli bir konuşmasında iktidarın bu alışılmış olanın dışındaki genişletilmiş tanımını şöyle açıklıyor:

Bir toplum, bir iktidarın, sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değildir; bir toplum, gerçekte, farklı ama yine de spesifiklerini muhafaza eden iktidarlardan yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir [...] Dolayısıyla, iktidar bölgeleri vardır. Toplum, farklı iktidarlardan bir takımadır. İkinci olarak, bu iktidarlar, sadece, temel olan bir tür merkezi iktidarın türevi, sonucu olarak anlaşılmamalıdır ve böyle anlaşılamazlar [...] Devlet birliği [...] bölgesel ve özgül iktidarlara oranla ikincildir. Üçüncü olarak, bu spesifik ve bölgesel iktidarlardan ilk işlevi kesinlikle yasaklamak, engellemek, “yapmamalısın!” demek değildir. Bu yerel ve bölgesel iktidarlardan ilk, asıl ve sürekli işlevi, gerçekte, bir verimliliğin, bir yeteneğin üreticileri, bir ürünün üreticileri olmaktır.³⁸⁵

Emeği üretken faaliyet üzerinden insan doğasının gerçekleşmesi olarak gören yaklaşım Foucaultcu perspektifte – her bilgi gibi – kendi zamanının epistemesi ve böylelikle de bilme kipleri ile doğrudan ilişkili durumdadır. Emeğin bu şekilde kavramsallaştırılması aynı zamanda – sadece o epistemeye ait olan – bir iktidar tipi ile de bir birliktelik içindedir. Böylelikle emeğin insan vücudunun üretken faaliyeti olarak kavranışı da bu açıdan belirli bir iktidar kavramsallaştırması ile aynı epistemik düzeye aittir, ki bu disiplinci iktidardır. Foucault’da epistemolojik önceliğe sahip olan – bilgi kurucu olan – iktidar kavramının niteliksel dönüşümü, emeğin biyoiktidar ekseninde yeni bir kavramsallaştırmasını mümkün kılar. Artık disiplinci değil kontrolcü olan bu iktidar, emeği insanın üretici potansiyelinin açığa çıkması olarak değil, insanın içinde bulunduğu iktidar ve güç ilişkilerinin bir sonucu olarak kavrar. Bununla birlikte artık insan bedeninin ve insani faaliyetlerin çok daha büyük kısmı emeğin konusu haline gelmiştir. Biyoiktidar ve biyopolitika tartışmaları, iktisadi açıdan değer üretici emeğin

³⁸⁵ Foucault, Michel, *Özne ve İktidar Seçme Yazılar*, çev. Ergüden, Işık ve Akınhay, Osman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 141.

örneğin fabrikalardaki 'görünür' emeğe indirgenemeyeceğini ve insanın duygulanımsal, iletişimsel vb. farklı özellikleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu yeni emek kavramsallaştırması emeği bir veri olarak almadığından ve emeği insan yaşamının geneline ait bir konu haline getirdiğinden, en başta hangi insan faaliyetlerinin emek olduğu ve bunların nasıl iktisadi anlamda değer üretici hale geldiğine ilişkin daha zengin bir tartışma ortamı yaratır. Diğer bir ifadeyle emek sadece etkileri bakımından değil ortaya çıkış koşulları bakımından da ele alınır.

Foucault biyoiktidar ve biyopolitika üzerine kapsayıcı tanımını College de France'ta verdiği 17 Mart 1976 tarihli ders çerçevesinde yapar. Burada biyoiktidar, disiplinci iktidarın karşıtı olarak konumlandırılır ve ilkinde ikincisinde olmayan bir türsellik vurgusu ortaya çıkar. Disiplinci iktidarın insanlar üzerindeki kitlesel uygulandığı nitelik bakımından biyoiktidardan tamamen farklıdır. Her iki iktidarda sırasıyla farklı bireysellik ve farklı kitlesellik vurguları söz konusudur. Bu ayrım Foucault açısından paradigmatik bir değişime işaret eder. Bu noktada Foucault'nun ilgili ayrıma ilişkin açıklamalarına aynıyla yer verecek olursak:

Disiplinci olmayan bu yeni iktidar tekniğinin uygulandığı yer, -bedenle ilgilenen disiplinden farklı olarak- insanların yaşamlarıdır ya da dahası, şöyle diyelim, beden-insanla değil de, yaşayan insanla, canlı varlık insanla; hatta, bir anlamda, tür-insanla ilgilenir. Daha açık olarak şunu söyleyeceğim: disiplin, insanların çokluğunu yönetmeye çalışır öyle ki bu çokluk gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. Ve sonra, yerleşen yeni teknoloji, insanlar asal olarak bedenlerden ibaret oldukları için değil, tersine, yaşama özgü ve doğum, ölüm, üretim ve hastalık vesaire gibi süreçler olan toplu süreçlerden etkilenen, global bir kitle oluşturmaya nedeniyle insanların çokluğuyla ilgilenir. Demek ki, ilk olarak, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde iktidar kurulmasının ardından, bireyselleştirici olmayan ama beden-insan yönünde değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırıcı olan ikinci bir iktidar kuruluşu var. XVIII. yüzyılda temeli

atılan, insan bedeninin anatomo-politiği olmayan, ama insan türünün 'biyo-politiği' olarak adlandıracağım bir şeyin belirdiği görülür.³⁸⁶

Burada söz konusu olan bütün bir emek faaliyetinin iktidarın kendini gerçekleştirmesi olarak ortaya çıkmasıdır. Bu ise eşit epistemolojik düzeylerdeki iki fenomenin (emek ve iktidar) etkileşimi olarak düşünülemez. İktidar, emek faaliyetini sadece düzenlemekle kalmaz; onu en baştan kurar. Diğer bir ifadeyle ilk etapta neyin emeğin konusu olduğu ya da emek kavramının bütün gönderimlerinin dâhil olduğu bilgi kümesinin neyi içerdiği iktidar tarafından belirlenir. Foucault'nun tezi, belirli bir çağdaki tüm bilgi alanlarının – ki emek de bunlardan biridir – o çağın epistemesi tarafından belirlendiği ve söz konusu epistemenin de (kendisi epistemolojik önceliğe sahip olan) bir iktidar alanı tarafından kurulduğudur. Böylelikle emeğin gerçekleşmesi iktidarın uygulanışının bir kipliği konumundadır.

Foucault insanın doğasının emek olduğu düşüncesine itiraz eder ve insan yaşamının başka bazı insansı niteliklerle belirlenmiş olduğunu ifade eder. Ve hemen ardından insan yaşamının emek ve çalışma olmayan etkinliklerinin de, piyasaya sürülecek emek gücü haline getirilmesinden söz eder. Burası işte çalışmamızın da ana fikrini göstermesi bakımından oldukça açıklayıcıdır; biyoiktidar daha önce emek olmayanı emek haline getirir ve ekonomikleştirir:

İnsanın hayatı ve zamanı, doğası itibariyle emek ya da çalışma değildir; haz ve elem, süreksizlik, şenlik, dinlenme, ihtiyaçlar, özel anlar, tesadüfler, şiddet, vb.'dir. İmdi, işte bütün bu patlayıcı enerjiyi sürekli ve sürekli biçimde piyasaya sunulan bir emek gücüne dönüştürmek gerekmektedir. Hayatı emek gücü olarak (yeniden) sentezlemek gerekir; ki bu da söz konusu hapsedme sisteminin zorlayıcı etkisini gerektirir.³⁸⁷

³⁸⁶ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Aktaş, Şehsuvar (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 248.

³⁸⁷ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, *Marx&Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, 101.

Emeğin insanın somut özü veya varoluşunun temeli olmayıp biyoiktidar bağlamında kurulan bir şey olmasının bazı önemli sonuçları vardır. Emek eğer örneğin düşünme yetisi gibi insanda verili olarak bulunan ilksel / temel bir nitelik değilse ve insana biyoiktidar süreçleri dolayısıyla dâhil olan bir ilinekse, o zaman emek dolayısıyla insana dair bazı nitelemelerin / yargılamaların yapılması olanaklı hale gelir. Diğer bir ifadeyle emeğin insanın varoluşunun zorunlu bir koşulu olmaması ve ona belirli şartlar altında eklenilen bir özellik olması, emek üzerinden insanın bazı normatif değerlemelere tabi tutulmasını mümkün kılar. Bu bağlamda emek sahibi olmamak, çalışmamak, üretim süreçlerine dâhil olmamak toplumsal olarak kabul görmemek anlamına gelebilir. Benzer şekilde insanın emek üzerinden daha az veya çok değerli görülmesi de söz konusu hale gelir:

Yersiz yurtsuz serseri figürü, normal üretim mekanizmalarına düşman, huzur bozucu birey figürü olarak karşımıza çıkar. Serseri, çalışmayı reddeden biridir: Üretim karşıtı bir işlev görür. Suçu, çalışmayı reddetmektir. Böylece çalışmanın reddiyle şiddete başvurma arasında bir bağ kurulmuş olur, çünkü serseri yalnız çalışmayı reddeden biri olmakla kalmayıp, hayatta kalmak için başkalarının malını gaspeden kişidir de... Demek ki, topluma karşı çıkmanın iki yolu vardır; üretime engel olmak ve üretmeyi reddetmek. Üretimin maksimizasyonu kuralına karşı tutum alan kim olursa olsun, düşman sayılacaktır.³⁸⁸

Bu noktada insan emeğinin yüceltilmesi ve bunun kuramsal sonuçlarına ilişkin temel bir eleştiriye yer vermek ufuk açıcı olabilir. Bu eleştiri, ücretli emeğin sömürüsü üzerinden kapitalist sistemi eleştiren Marksist kuramın teorik eksiklerine işaret eden ve söz konusu sömürünün – artık değer oluşumunun yanında – işçilerin ‘boş zaman’ haklarının ellerinden alınması ile de sıkı sıkıya ilişkili olduğunu vurgulayan Paul Lafargue’ın düşüncelerini merkeze alır. Bu

³⁸⁸ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, 106.

çerçevede Lazzarato, Lafargue'ın "Tembellik Hakkı"nda açıklamış olduğu emek faaliyetini durdurmanın - özgürleştirici - politik ve ontolojik sonuçlarının Marksist kuramcılar tarafından yeterince anlaşılamadığını belirtir:

Komünist hareket üreticilerin çevresinde dönmeyen özneleşme süreçlerini icat edebilirdi. Louis Blanc'ın 'çalışma hakkı'nın reddi olarak yazılan Tembellik Hakkı'nda (1880) Paul Lafargue, klasik antik çağın boş zamanından (otium) esinlenmişti. Köleliğin ücretli emek yoluyla demokratikleşmesi ışığında komünistlerin göz önünde bulundurmaları gereken de tam olarak ikincisiydi.³⁸⁹

Lafargue'ın eleştirisinin anlaşılamamış olması, Marksist'lerin gerçek bir kapitalizm eleştirisi yapabilmelerinin imkânını ortadan kaldırır: "Böylece *Homo Faber* modelinin, mağrur üreticinin ve bu modelin işaret ettiği doğa üzerindeki egemenliğe yönelik Prometheusçu vaadin ötesine geçme fırsatını kaçırdılar."³⁹⁰ Bu noktada konunun biyoiktidar ile bağlantısı açısından önemli olan, insanın sadece emek faaliyetinin değil, boş zamanının da emek sömürüsüne ilişkin eleştirinin bir parçası olması gerektiğidir.

Boş zamanın ve 'aylaklığın' mevcut olumsuz göndermelerinin yanlışlığına ilişkin bir başka önemli eleştiri Stiegler'e aittir. Stiegler, boş zamanın (otium) bir aylaklık değil, kişinin kendini gerçekleştirmesinin ve noetik eylemin mümkün olduğu zaman dilimi olduğunu belirtir. Diğer taraftan, boş zaman dışındaki zamanı gösteren nec-otium ise mevcut durumda optimize edilmiş piyasa faaliyetleri tarafından belirlenmiştir.

Noetik harekete geçiş zamanı, *otium*'un zamanıdır; aylaklık değil, özgürlük ve "kendilik kaygısı" anlamına gelecek şekilde boş zamandır. *Hypomnémata*ların gelişimiyle doğrudan alakalı olan gramatizasyon dönemi, Foucault'nun gösterdiği gibi benlik teknolojilerine dayanır ve bu dönemde politik ekonomi, kendisini kapsayan libidinal ekonomiye bağlıdır. Georges

³⁸⁹ Lazzarato, Maurizio, *Marcel Duchamp ve İşin Reddi*, çev. Çalcı, Sercan (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019), 12.

³⁹⁰ Lazzarato, Maurizio, 12.

Bataille'ın kullandığı anlamda genel bir ekonomiye kayıtlı olan bu ekonomi bakımından *otium*, uzun birey-ötesileşme *dolayım*larının oluşabildiği *psşik ve kolektif bireyleşme süreçleri* olarak *insani bir ticaret mekanını mümkün kılan dışsallıktır*, *nec-otium* ise (yine *hypomnémata*lar üzerinden mümkün kılınan) bir *hesaplanabilirlik yoluyla içerileştirilebilir* bir ekonomi demektir: Bir girişimcinin hesapladığı, bir piyasada müzakere edilen ve ölçütü (Yunancada: *metron*, aynı zamanda ihtiyat, ritim anlamlarında) hesaba indirgenmiş şeylerin ekonomisi.³⁹¹

Emek kavramı biyoiktidar tartışmalarında, diğer emek kavramsallaştırmalarında olduğu üzere epistemolojik bir önceliğe sahip olmamakla birlikte halen kurucu kavramdır çünkü biyoiktidar insan bedeni ve onun mümkün eylemleri etrafında şekillenir. Tam da bu nedenden dolayı, biyoiktidara ilişkin farklı yaklaşımlar yine emek kavramı üzerinden farklılaşır. Marx ve Foucault'nun biyoiktidar kavramsallaştırmaları dikkate alındığında da emeğin ele alınış şeklinin ana ayırt edici unsur olduğu görülür. Buna göre Marx söz konusu olduğunda emek, tikel bir insanın – tarihsel olarak belirlenmiş ve böylelikle şartlara bağımlı olan – yapıp ettikleri olarak düşünülemez. O hem tüm insanlığa ait olarak düşünülmesi bakımından ideal bir duruma gönderme yapar, hem de gerçekleşmiş bir fiil / eylem değil, bir potansiyel gücü ifade eder. Bu potansiyel güç bir tür olarak insanın gücüdür.

Her bireyin 'lebedige Leiblichkeit'ına içkin bir tutum olarak, özgül bir çalışma edimi türünü (ürününü vermiş özgül bir emeği) değil, insan doğasına ait genel üretme yeteneğini ifade eder. Demek ki, emek gücü kavramı Marx tarafından Aristoteles'in *dynamis*'i anlamında kullanılır: bir potansiyel veya kapasite, daha doğrusu 'bir insanın bedensel varoluşunda mevcut tüm fiziksel ve entelektüel tutumların toplamı olarak [...]'³⁹²

³⁹¹ Stiegler, Bernard, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, 70.

³⁹² Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, *Marx&Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, 69.

Foucault'da emeğin anonim bir potansiyel olarak görülmemesi ve her Foucaultcu bilgi nesnesi gibi ancak tarihsellik / olumsallık dolayısıyla ele alınabilmesi, Foucault'da örneğin Althusser'de olduğu şekliyle üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında bir ayrıma gidilmesi olasılığını ortadan kaldırır. Üretici güçler yani emek, bütün bir üretim ilişkileri paranteze alınarak ve bu dolayımından yalıtılarak düşünülemez. O ancak belirli toplumsal şartlar dâhilinde ortaya çıkan ve belirli üretim ilişkileri ile zamansal ve mekânsal olarak kesişen bir durumdur.

Bedenin, ancak üretim ilişkilerine boyun eğmişse üretken olduğunu (yani sanal ve belirlenmemiş basit bir fiziksel ve entelektüel güçler bütünü olacak yerde, kalifiye-belirlenmiş, bir çalışma potasında kullanılabilir bir emek gücü olduğunu) ilke olarak koymak suretiyle, Foucault, Althussercilerin kullandığı haliyle, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ayrımın akla yatkın bir ayrım olabilse de aslında gerçek bir ayrım olamayacağını göstermiş olur. Bu nedenle Foucault'da üretim ilişkilerinin oluşturulması teorisi, emek gücünün oluşturulması ya da emek gücünün üretici güce dönüştürülmesi teorisi biçimini alır.³⁹³

Biyoiktidar belirli bir toplum biçimine uygun düşen emek kavramsallaştırmasıdır. Diğer bir ifadeyle emeğin biyoiktidar olarak ortaya çıkışı ancak belirli bir toplum yapısında mümkündür ve yine aynı şekilde belirli bir toplum yapısındaki emek ancak biyoiktidar olarak gerçekleşebilir. Burada iki taraflı bir birbirini zorunlu olarak gerektirme durumu olduğundan söz edilebilir. Söz konusu toplum tipi ise Foucault'da kontrol toplumu olarak tasvir edilen ve disiplin toplumuyla karşıtlığı içerisinde açıklanan toplum tipidir. Burada açık bir şiddet üzerinden işleyen bir iktidar yoktur; disiplinin yerini kontrol almış, iktidar yumuşamış ve şeffaflaşmıştır.

Çokluğun emek gücüne dönüşmesi, disipline özgü bir tür aşkın tasarımın ürünüdür. Disiplin uzamı yeniden çizer ve sahiplenir; zamanı yeniden düzenler ve hesaplanabilir kılar. Uzam üzerinde etkide bulunarak, işlevleri ve hiyerarşileri örgütler. Sosyal iş birliğinde bireysel segmentleri birbirinden

³⁹³ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, 176.

ayırır ve aralarında operasyonel bağlar kurar. Zaman hâkim olur ve onu bütünüyle 'yararlı' olarak yeniden kurar... [Marx'tan alıntıyla] Fabrikalar yumuşatılmış hapishanelerdir.³⁹⁴

Kontrol toplumu ise iktidarın belirli bir uygulanış tarzıyla karakterizedir. Foucault'ya göre iktidar açık veya kapalı bir baskı unsuru değildir. İktidar, devletin halkı üzerinde ya da daha genel anlamda herhangi bir bireysel / kurumsal yapının diğer bir bireysel / kurumsal yapı üzerinde uyguladığı tek taraflı bir güç ilişkisi de değildir.

İktidar [...] savaş türünden, daha doğrusu 'iç savaş' türünden bir şeydir: sürekli çarpışmalardan oluşan sürekli bir savaş [...] Foucault bundan, iktidarın bir tek bloktan oluşan 'monolitik' bir şey olmadığı ve diğerlerinin zararına birilerinin yanında yer almadığı sonucunu çıkarır [...] Demek ki, Foucault iktidarı içinde zafer ve yenilgilerin birbirine dayanak olduğu sürekli bir kavga ilişkisi olarak tasarlar.³⁹⁵

Biyoiktidar ancak bireylerin gönüllü katılımı ile mümkün olur. Bu ise belirli bir rasyonalite üzerinden gerçekleşir ki bu ekonomik rasyonalitedir.

Bunun anlamı, yönetimin rasyonel icraatlarının özgür, piyasada mübadele eden bireylerin doğal, menfaatlara dayalı eylemleriyle uyumlu olması gerektiğidir. Zira pazarın kendi doğasına uygun işleyebilmesine izin veren, bireylerin bu (ekonomik) rasyonelliğidir.³⁹⁶

Dolayısıyla bireyler ekonomik rasyonalite üzerinden artık sadece emek sağlayıcılar ve tüketiciler olarak düşünülemezler; onlar ekonomik bakımdan faydalarını maksimize eden ve muhtelif davranışlarını ekonomik olarak optimize etmeye çalışan bireyler olarak yaşamlarının tamamını ekonominin konusu haline getirmişlerdir. Biyoiktidar temelinde kurulan öznellikler böylelikle – ekonomik

³⁹⁴ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, 76-77.

³⁹⁵ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, 185-86.

³⁹⁶ Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, 247.

rasyonalite kavramı üzerinden – hayatlarının her alanında, tanımı genişletilmiş bir ekonominin ve özelde yine kapsamı genişletilmiş bir emek tartışmasının nesnesi durumundadırlar.

Her ne kadar biyoiktidar ve biyopolitika bağlamında insan bedeninin ve bedenin faaliyetleri olarak insan emeğinin kavramsallaştırılması en üst noktada kontrol toplumunun paradigmaları ile örtüşüyor olsa da Foucault açısından genel itibariyle kapitalist toplum ile beden ve bedensel olan arasında kuvvetli bir bağ bulunur. Diğer bir ifadeyle kontrol toplumu, disiplin toplumundaki normalleştirici aygıtların artarak yaşamın tüm alanlarına yayılması ve bu yayılmayla birlikte gözle görünürlüğünün de azalması bakımından biyoiktidarın ortaya çıkışı ve güçlenmesi ile doğrudan ilişkilidir. Ancak buradaki ilk ve esas ilişki kapitalist toplum ile biyopolitika arasındadır. “Kapitalist toplum için her şeyden daha önemli olan biyopolitikaydı, biyolojik olan, somatik olan, bedensel olandı.”³⁹⁷ Disiplin toplumundan kontrol toplumuna olan geçiş, hem bir yandan biyoiktidarın güçlenmesi ve yayılması, hem de daha önce toplumsal düzeyde olanın bireysel düzeye evrilmesi bakımından niteliksel bir değişim anlamına gelmektedir. “On sekizinci yüzyılın sonundan gelişen kapitalizmin bedeni toplumsallaştırması ile tıbbın on dokuzuncu yüzyılda insan bedeniyle bir emek gücü olarak ilişkililmesi Foucault’ya göre birbirini destekleyen, tamamlayan süreçlerdir.”³⁹⁸

Foucault biyoiktidarı, disiplin toplumunun araçları ile karşıtlık ilişkisi içinde açıklar. Buna göre biyoiktidar söz konusu olduğunda, disiplin toplumunda var olan ıslah / terbiye gibi iktidar aygıtları devrede olmaz. İnsanların tek tek ve bireyler olarak terbiye edilmeleri önemli değildir. Bunun da ötesinde biyoiktidar

³⁹⁷ Kartal, Onur, ed., *Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, c. 2 (İstanbul: Notabene Yayınları, 2018), 28.

³⁹⁸ Kartal, Onur, 2:28.

bireysel düzeyde değil toplumsal / kitlesel düzeyde bir iktidar uygulanmasını hedefler. Buradaki bireysellik ise niceliksel değil niteliksel anlamdadır; biyoiktidar insanlar üzerinde kitlesel veya bireysel düzeyde iktidar uygulayabilir. Ancak bu bireysellik insanın ‘insanlığını’ ve biricikliğini paranteze alır, ona tekil veya çoğul ama her zaman anonim olarak – salt canlı bir varlık olarak – yönelir.

[...] bu yeni iktidar teknolojisi, insanları bireysel olarak değil, bir canlı ya da popülasyonun üyesi olarak hedef almaktadır. Bedene olan yatırımları, disiplinin ıslah pedagojisine yaslanmaz. Bedeni bireysel kipte etkileyen detaylı disiplinin aksine, kitlesel kipte etkiler. Tikeli disiplin altına almaktan ziyade, genelin düzenliliğiyle ilgilenir; yani eğitici değil, istatistiki anlamda dengeleyici, düzenleştircidir.³⁹⁹

Foucault’nun, biyoiktidarın bireysel değil kitlesel düzeyde etki ediyor olmasıyla ilişkili olarak işaret ettiği birtakım iktisadi paradigma değişiklikleri mevcuttur. Buna göre daha önce bireysel refahın artması iktisadi açıdan temel parametre iken – ve buna bağlı olarak bireysel refahı azaltacak durumlar kaçınılması gereken şeyler olarak belirlenmişken – zamanla temel başarı parametresinin toplumun genel iyilik hali olacak şekilde evrildiği görülmüştür. Yeni bir iktidar şeklinin – biyoiktidarın – ortaya çıkışıyla ilişkilenen bu yeni durumda, Foucaultcu bilgi anlayışı çerçevesinde epistemolojik olarak “doğru” ve “yanlış” kategorileri yeniden belirlenmiştir. Buna göre örneğin artık açlık, kıtlık gibi durumlar her ne olursa olsun kaçınılması gereken felaket durumları olarak görülmez; bunlar ekonominin “doğal” işleyişinin bir parçasıdır. Bireysel olarak açlık ve kıtlığın etkilerinin dikkate alınması söz konusu olmayıp bütün bu “doğal” durumlara rağmen yekuna ya da kitlesel iyilik haline bakılır. Foucault, genelin iyiliğini amaç edinen bu ikinci tarza güvenlik teknolojileri adını verir.

³⁹⁹ Kartal, Onur, 2:39.

Bütün bu kıtlık tartışması disiplinci iktidar ile biyoiktidarın farklılıklarını hem işleyiş hem etki açısından belirginleştirir; bir tarafta merkantalizmin yoğunlaştıran, kapatan, kısıtlayan detaycı disiplinci uygulamaları; diğer tarafta detaylarla pek ilgilenmeyen, genişlemeye ve saçılmaya mâni olmayan, işi kendi akışına bırakmak suretiyle dengeleyen ve genelin düzenliliğini amaç edinen güvenlik teknolojileri bulunur.⁴⁰⁰

Foucault iktidarın ekonomik bir temelde kavramsallaştırılmasını ve böyle olduğunu düşündüğü toplumsal modelleri reddeder. Söz konusu toplumsal modellerin iki temel örneği de liberal ve Marksist toplumsal modellerdir.

Foucault'nun aslında önceki çalışmalarında da açıkça mesafe koyduğunu söyleyebileceğimiz bu yaklaşımlar, iktidarı bir şekilde ekonomik bir ilişki modeline ya da ekonomik bir işleve tabi kılmakta; iktidar ilişkileriyle ekonomik ilişkilerinin girift etkileşimini işlevsel bir hiyerarşi ya da biçimsel bir izomorfi çerçevesine sıkıştırmaktadır.⁴⁰¹

Foucault ayrıca salt insan – meta ilişkisine dayanmayan veya diğer bir ifadeyle üretim/tüketim faaliyeti dışındaki toplumsal ilişkileri de dikkate alan, genişletilmiş bir ekonomi tanımı yapar. Burada bir yandan insani faaliyetler içerisinde emekle ilişkili olduğu düşünülenler kümesini, diğer yandan ekonomi teriminin anlamını genişletir.

İnsanlarla şeylerin iç içeliği olarak, özneler arası ilişki olarak – ki bu ister istemez aynı zamanda nesneler arası ilişkidir de – ve insanlarla şeyler, insanlarla dünya arasında kurulabilen ve içlerinde, dar anlamıyla ekonomiden başka, gelenek ve göreneklerin, zihniyetlerin ve tüm nüfus ve kamu sağlığı alanının doğal olarak yer aldığı çeşitli oyunlardan oluşan bir bütün olarak ekonomi ... Burada gerçekten bir tür genişletilmiş ekonomi vizyonu söz konusudur; ki fenomenolojiden gelen etkinin yanı sıra Elyazmaları'nın Marx'ını, ama Araştırmalar'ın Wittgenstein'ını da akla getirir ve oyun kavramı üzerinden üretim ve ekonomi alanına özgürlük imkânını yeniden dâhil etmeye çalışır.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Kartal, Onur, 2:48.

⁴⁰¹ Kartal, Onur, 2:36.

⁴⁰² Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, *Marx&Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, 196.

Foucault'nun neoliberal yönetimsellik ve biyoiktidar arasında kurduğu ilişki, biyopolitikanın ve bu bağlamda gelişen emek kavramsallaştırmasının tarihin belirli bir dönemine adreslenebilecek (yeni) bir fenomen olmasını açıklayabilir. Buna göre neoliberal yönetimsellik ve onun ekonomik karşılığı olan kapitalist sistemde emek biyopolitik bir okuma üzerinden kavramsallaştırılır. Burada artık emek insanın üretici faaliyetinin kaynağını oluşturan bir potansiyel ya da veri değildir; emek biyoiktidarın ve güç ilişkilerinin bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Foucault biyopolitikanın doğuşu başlıklı 1979'da verdiği derslerde⁴⁰³ biyopolitika konusunu liberalizmin gelişim süreçleri ile yakın şekilde ele alır. Bu metinlerde liberalizm bir siyasi yönetim şekli ya da ekonomik bir kuram olarak ele alınmaz; liberalizm bütün bu yan anlamları da içermekle birlikte ilk planda sadece insan yönetiminin özel bir tarzıdır. "Foucault liberalizmi ekonomik bir kuram ya da politik bir ideoloji olarak değil; insanların yönetilmesine dair özel bir sanat olarak görür [...] Toplumun doğası düşüncesi, yönetimsel pratiğin temelini ve sınırını oluşturur."⁴⁰⁴ Foucault'nun biyopolitikaya ilişkin görüşleri bu bakımdan Agamben ya da Hardt&Negri ile karşılaştırıldığında konuyu tarihte ayırıcı bir noktaya yerleştirmesi bakımından farklılaşır. Örneğin Agamben biyopolitika üzerine tartışmalarında orta çağ ile modern dönem arasındaki farkları azaltmak veya görece önemsizleştirmek eğilimindeyken Foucault için biyopolitika bağlantılı uygulamalar tarihte belli bir döneme adreslenebilecek yeni ve farklı uygulamalardır. Diğer bir ifadeyle Foucault için biyopolitika, modern devletlerin gelişiminden, insan bilimlerinin

⁴⁰³ Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*.

⁴⁰⁴ Lemke, Thomas, *Biyopolitika*, 67.

ortaya çıkışından ve üretime ilişkin kapitalist ilişkilerin oluşumundan ayrılamayacak tarihsel bir fenomendir.⁴⁰⁵

Biyoiktidarın ve kontrol toplumunun ne olduğunu anlayabilmek için anahtar kavramlardan biri de özgürlüktür. Özgürlük mikro ölçekte işlediği ifade edilen kontrolün gerçekleşmesini olanaklı kılar. Bireyler özgür eyleyiciler olarak biyoiktidarın bir parçasıdırlar. Özgür eyleyicinin – en temel – fiillerinden biri olarak emek de özgürlük ve iktidar arasındaki, görünürde çelişik ancak fiiliyatta uyumlu olan ilişki bağlamında düşünülmelidir. Diğer bir ifadeyle kontrol toplumunda bireyin emek faaliyeti, hem onun tanımlı⁴⁰⁶ ve belirlenmiş özgürlüğünün, hem de bireyle toplumu eşanlı olarak var eden biyoiktidarın işleyişinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Tabi bu noktada bahsedilen özgürlüğün ancak kişinin bakış açısından geçerli olan, “yapılandırılmış” ve kontrol altına alınmış bir özgürlük olduğu belirtilmelidir.

Özgürlük ve biyoiktidar arasındaki ilişki Foucault’nun modern yönetimsellik ile ilgili düşünceleri içerisinde tartışılır. Modern yönetimsellik ve ekonomi politik, Foucault açısından (biyoiktidarın konusu olan) öznelliklerin oluşumunun zeminini teşkil eder. “Yönetim ilkesi yönetilenlerin ‘özgürlüğünü’ temin eder ve bu özgürlüğün rasyonel kullanımı için ‘ekonomik’ yönetim gereklidir. Liberal yönetim sanatı, hukukun dışarıdan sınırlanması yerine içeriden bir düzenlemenin uygulamaya konmasından ibarettir: Ekonomi politiğin.”⁴⁰⁷ Belirleyici özelliği şeffaflık olan biyoiktidar, özgürlük üzerinden bu şeffaflığı edinmektedir.

⁴⁰⁵ Lemke, Thomas, 88-89.

⁴⁰⁶ Burada tanımlı ifadesinden kasıt söz konusu özgürlüğün zamansız bir içeriğe gönderme yapmadığı ve liberal toplumda bireylere belirli koşullarla sunulduğudur.

⁴⁰⁷ Lemke, Thomas, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, 247.

4.2.2. Hardt ve Negri'nin İmparatorluk Kavramı ve Alternatif Bir Biyoiktidar Kavramsallaştırması

Hardt ve Negri'ye göre bir kavram olarak biyoiktidarın ortaya çıkışı modern egemenlik ile eş zamanlıdır. Bu Foucault'nun egemenlik paradigmasından yönetsellik paradigmasına geçiş olarak adlandırdığı dönüşüm ile ilgilidir. "Modernlik hakimiyetin geleneksel aşkınlığı yerine düzenleyici işlevin aşkınlığını geçirir."⁴⁰⁸ Bu yeni tarz egemenlik anlayışı, iktidarın kaynağı söz konusu olduğunda artık metafizik herhangi bir gönderme içermez; bunun yerine iktidar insan yaşamının tüm alanlarının düzenlenmesi ile ilgili hale gelmiştir. Böylelikle modern egemenlik bizatihi biyoiktidar olarak ortaya çıkar.

Yönetim tarafından uygulamaya konan disiplin süreçleri toplum içinde o kadar derinlere işlerler ki, kendilerini nüfusun yeniden üretiminin kolektif biyolojik boyutunu hesaba katan aygıtlar olarak düzenlemeyi başarırlar. Modern egemenliğin gerçekleşmesi biyoiktidarın doğuşudur.⁴⁰⁹

Bu noktada modern egemenlik ile biyopolitika / biyoiktidarı ilişkilendiren farklı bağlamlara değinmek yerinde olabilir. Bunlardan biri genel olarak egemenliğin, doğa durumunun yönetime / siyasete dâhil edilmesi olduğunu belirten ve daha önce Homo Sacer kavramı üzerinden biyoiktidar anlayışı kısaca incelenen Agamben'in fikirleridir. Buna göre doğa durumundaki insan temel biyolojik ihtiyaçları düzeyinde hareket eder ve egemenlik tam da bu ihtiyaç halinin siyasetin bir parçası haline getirilmesidir.

[...] Agamben'e göre egemenlik, doğa durumunun topluma sokulmasıdır ve Agamben, bunun biyoiktidarı var eden şeyin bizatihi kendisi olduğunu iddia

⁴⁰⁸ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *İmparatorluk*, 106.

⁴⁰⁹ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 106.

eder. Doğa durumu devlet durumunun içinde sürekli var olan, herkesin çıplak yaşam içerisinde olduğu istisnai bir durumdur.⁴¹⁰

Yani buradaki fikir, egemenliğe esas olanın insanın toplumsallığı değil doğal durumu oluşudur. Yine Hobbes'un "commonwealth" kavramına da pek çok biyopolitik gönderimler içermesi bakımından değinilebilir. Commonwealth yani ortak refah ve zenginlik, devletin iktidarını ve gücünü yurttaşların fiziksel yardımlarına bağlar.

Devletin ortaya çıkmasıyla doğa durumunda mevcut olmayan mülkiyet hakkı, vergiler, çalışma zorunluluğu ve aile ilişkileri ortaya çıkar ve commonwealth, diğer siyasal birliklerden farklı olarak, bireysel iradelerin ve zenginliklerin bir araya geldiği bir politik beden (body politic) ya da sivil toplum (civil society) oluşturur. Commonwealth'te yeni olan öğeler ekonomi ve ulusun zenginliğidir.⁴¹¹

Hardt ve Negri'nin biyoiktidar kavramsallaştırması da temelde egemenliğin ve toplulukların yönetiminin, insanların biyolojik varoluşlarına ve söz konusu biyolojik varlıkların toplamının oluşturduğu insan sermayeye bağlı olduğu teziyle ilgilidir. İnsanlar fiziki varlıkları dolayısıyla dünyayı imar ederler ve bu imar faaliyeti, iktidarın (devletin) ortaya çıkışıyla birlikte iktidarın sürekliliğini temin eden mülkiyet hakkı, vergiler gibi kavramların oluşumuna neden olur. Böylelikle aslında iktidar ile insan sermayenin faaliyetleri arasında birbirini gerektirme ilişkisi olduğundan da söz edilebilir. Bu nokta çalışmanın hipotezi dikkate alındığında önemli ve değerlidir; Hardt ve Negri biyoiktidar kavramını üretim ilişkileri üzerinden veya onun dolayımıyla insan yaşamının denetimi fikrine bağlarlar. Diğer bir ifadeyle Hardt ve Negri'de biyoiktidar yine örneğin Foucault'ta olduğu şekliyle yaşamın denetim altında tutulması üzerinden etkin

⁴¹⁰ Kartal, Onur, *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, 1:108.

⁴¹¹ Silverthorne, Michael, "Political Terms in the Latin of Thomas Hobbes", *International Journal of the Classical Tradition* 2, sy 4 (1996): 504-5.

olan bir iktidardır. Ancak burada iktidar ile yaşam arasındaki bağlantı, insanın üretim faaliyetleri ve üretim ilişkileri dolayısıyla kurulan bir bağlantıdır.

Hardt ve Negri'nin biyoiktidar kavramsallaştırması "İmparatorluk" kavramı üzerinden şekillenir. İmparatorluk kavramı, biyoiktidarın literatürdeki diğer kavramsallaştırmalarını emperyalizmin etkilerini de dikkate alarak zenginleştirir. Diğer bir ifadeyle İmparatorluk tamamen yeni bir kavram değil, farklılaştırılmış bir biyoiktidar kavramı olarak değerlendirilebilir.

İmparatorluk bir toprak parçasını ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, bizatihi içinde yaşadığı dünyayı yaratır. İmparatorluk insanlar arası etkileşimleri düzenlemekle kalmaz, doğrudan insan doğası üzerinde hakimiyet kurmaya çalışır. İmparatorluk yönetiminin nesnesi bütün olarak toplumsal hayattır ve bu yüzden İmparatorluk biyoiktidarın paradigmatik biçimidir.⁴¹²

İmparatorluk, biyoiktidar ile ilgili tartışmaları küresel ölçeğe çeker. Bu bakımdan emek ve emeğin değeri söz konusu olduğunda bunun tikel ekonomilerle değil bütün bir küresel ekonomi ağı ile ilgili olduğunu düşünmemizi olanaklı kılar. Ekonominin küreselleşmesi salt makro ölçekli bir olgu olmakla kalmayıp bizatihi emeğin niteliğini etkileyen temel bir olgudur.

Bu yeni küresel akış yollarının ve sınırların inşasına, hâkim üretim süreçlerindeki dönüşüm eşlik ediyor ve sonuçta endüstriyel fabrika emeğinin rolü azalırken, öncelik iletişimsel, duygulanımsal, ortak emeğe veriliyor.⁴¹³

Hardt ve Negri'nin İmparatorluk olarak nitelediği çağ, bir paradigma değişikliğini göstermesi bakımından Foucault'nun postmodern epistemelerini hatırlatır. İmparatorluk çağını, kapitalizmin farklı bir versiyonu olarak gören

⁴¹² Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *İmparatorluk*, 18.

⁴¹³ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 17.

teoriler bu bakımdan yanıltıcıdır; İmparatorluk çağı ile kapitalizmin önceki dönemleri arasındaki fark bir derece farkı olarak görülemez.

[...] söz konusu teoriler zararlı olabilir ve olmuştur, çünkü yeni emperyal paradigmanın hızlanan ritmini, şiddetini ve zorunluluğunu görmemiştir. Bu teoriler, emperyal egemenliğin bir paradigma değişikliğine işaret ettiğini gözden kaçırır.⁴¹⁴

İmparatorluk dünyanın mevcut düzeni olarak kendini dünya tarihinin bir devamı ya da geleneğin halkası olarak sunmaz; o hiçbir bakımdan egemenliğin önceki şekilleriyle benzeşmez. İmparatorluk ile birlikte iktidarın uygulanışında bir paradigma değişikliği gerçekleşmiştir ve bu yeni egemenlik tarzı zamansız ve tarihsiz olmak iddiasındadır. “İmparatorluk tarihsel zamanı tüketir, tarihi askıya alır ve geçmiş ile geleceği kendi etik düzeninde bir araya getirir. Başka bir ifadeyle, İmparatorluk kendi düzenini daimî, ebedi ve zorunlu olarak sunar.”⁴¹⁵

Hardt ve Negri için modernitenin bugünkü halini betimleyen ve İmparatorluk’un belirleyici ilkesi olan şey aşkınsallıktır. Aşkınsalcılık insan eyleminin bir üst ilke tarafından belirlenmiş olmasını ve eylemin tüm yaratıcı imkânlarının ortadan kalkmasını ifade eder. “Artık çabalayan, arzulayan ya da seven hiçbir şey yoktur; potansiyel olanın içeriği sonuç tarafından engellenmiş, kontrol edilmiş ve hegemonya altına alınmıştır.”⁴¹⁶ İdealizmin hegemonyası, Descartes ile başlayan aşkınsalcı düşünce Hardt ve Negri’ye göre burjuva ideolojisi çağının da başlangıcına işaret eder. İnsan deneyiminin tüm mümkün sonuçlarının ideal biçimler tarafından belirlendiği bu çağda her türlü dolaylımsızlık imkânsız hale gelmiştir.

Deneyim içinde kaybolmuş, etik ideal peşinde yolunu şaşırmış bir insanlıktır o. Kant öznenin keşfini bizatihi krizin kendisi olarak koyduğunda tamamen

⁴¹⁴ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 30.

⁴¹⁵ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 32.

⁴¹⁶ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 100.

bilinçli olarak bizi modernliğin krizinin içine savurur: ama bu kriz eylemin ve bilginin tek ve dışlayıcı ufku olarak aşkınsallığın bir savunusu haline getirilmiştir. Dünya ideal biçimlerden oluşan bir mimari yapı haline gelir ve bizim payımıza düşen tek gerçeklik olur.⁴¹⁷

Hardt ve Negri, İmparatorluk kavramının salt negatif tanımlamalar üzerinden oluşturulamayacağını belirtirler. Bunun nedeni açıktır; negatif tanımlamaların toplamı ancak bir kaos ifade edebilir, ancak İmparatorluk bir iktidar sistemi olarak kaos üzerine kurulamaz.

Şayet yeni paradigma sadece bunlardan ibaret olsaydı, sonuçları da tam anlamıyla anarşik olurdu. Ama iktidar boşluktan korkar ve nefret eder ve bunu bize öğreten tek kişi Michael Foucault değildir. Yeni paradigma, işlevini şimdiden tamamen pozitif terimlerle yerine getirmektedir ve zaten bunun aksi düşünülemezdi.⁴¹⁸

İmparatorluk negatif tanımlamaların toplamına indirgenemeyecek bir somutluk ve gerçeklik düzeyine işaret eder. Bu noktada doğru bir kavrayış için İmparatorluk'u farklı düzeylerde meydana getiren maddi koşullara inmek ve bunları açıklamak gerekmektedir. Burada özellikle söz konusu maddi koşulların unsurlarından biri olarak öznelliklerin analizi, Foucault'nun biyoiktidar kavramsallaştırmasındaki kavramsal şeması ile yakından ilişkilidir.

Tüzel kavramlar ve sistemler her zaman kendilerinden başka bir şeye gönderme yapar. Hakkın evrimi ve uygulanışı sürecinde bu tüzel kavram ve sistemler, toplumsal gerçeklik üzerindeki projelerini belirleyen maddi koşula işaret eder [...] toplumsal gerçekliğin üretim araçları ve güçleriyle birlikte onu harekete geçiren öznellikleri keşfetmemiz gerekiyor.⁴¹⁹

Hardt ve Negri'nin analizi esasında pek çok açıdan Foucault'nun biyoiktidar ile ilgili düşüncelerine bağlanır. Foucault'nun disiplin toplumundan kontrol

⁴¹⁷ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 100.

⁴¹⁸ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 35.

⁴¹⁹ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 43.

toplumuna geçiş olarak nitelediği sürecin benzer bir analizini Hardt ve Negri yapar. Foucault'nun analizine benzer şekilde Hardt ve Negri'nin biyoiktidar analizinde de kontrol toplumu, iktidarın ancak biyoiktidar olarak somutlaştığı bir toplumsal düzeni gösterir. Diğer bir ifadeyle kontrol toplumunda iktidar ancak biyoiktidar olarak gerçekleşir.

Disiplinci iktidar sonuç olarak düşünce ve pratik sınırlarını ve parametrelerini belirleyerek, normal ve/veya sapkın davranışları tarif edip yaptırma tabi kılarak yönetir [...] Buna karşılık, kontrol toplumu dediğimizde, komuta mekanizmalarının giderek daha fazla 'demokratik', giderek daha fazla toplumsal alana içkin hale geldiği, yurttaşların beyinleri ve bedenleri üzerinden dağıtıldığı [...] bir toplum anlaşılır. Yönetim için uygun toplumsal bütünleşme ve dışlama davranışları böylelikle giderek artan bir biçimde öznelerde içselleştirilmiştir. İktidar artık doğrudan beyinleri [...] ve bedenleri [...] yaşama duyusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır.⁴²⁰

Kontrol toplumu esas itibariyle disiplin toplumundaki 'normalleştirici' aygıtların güçlendirilmesi ve genelleştirilmesi ile ulaşılan toplumdur; burada artık söz konusu aygıtların toplumsal kurumların dışına uzanması söz konusudur. Normalleştirici aygıtların esnek bir biçimde gündelik pratiklerin tamamına yayılması ile ortaya çıkan iktidar ise biyoiktidardır. "Biyoiktidar, toplumsal hayatı onu izleyerek, yorumlayarak, soğurarak ve yeniden eklemleyerek içeriden düzenleyen bir iktidar biçimidir."⁴²¹ Biyoiktidar ancak hayatın her alanına, gündelik yaşamın her noktasına indiği / inebildiği durumda etkili olabilir ve hatta ancak bu durumda bir biyoiktidardan söz edilebilir. Bu bakımdan biyoiktidarın yaşamda kısmi varlığından söz edilemez:

İktidar, bütün nüfusun hayatı üzerinde etkili olan bir komutayı ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandırdığı bütünsel, hayati bir işlev haline geldiğinde başarabilir [...] biyoiktidar, iktidar konusunda asıl

⁴²⁰ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 44.

⁴²¹ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 45.

meselenin bizatihi hayatın üretimi ve yeniden üretimi olduğu bir durumu anlatır.⁴²²

Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş süreci bu bakımdan biyoiktidarın ortaya çıkış sürecidir. Biyoiktidar ise Hardt ve Negri'ye göre yeni bir iktidar paradigmasıdır. Diğer bir ifadeyle biyoiktidar, iktidarın önceki / bilinen uygulanış tiplerinin bir varyasyonu ya da şiddet bakımından artmış / azalmış bir hali olarak düşünülemez. Burada yepyeni bir iktidar tasarımı söz konusudur. Böylelikle Foucault'nun epistemik kırılma olarak tanımladığı (disiplin toplumundan kontrol toplumuna olan) geçişin Hardt ve Negri'de de benzer şekilde açıklandığı görülebilir. Burada Hardt ve Negri'nin bir ölçüde ayrıştığı nokta ise yukarıda da ifade edildiği üzere onların söz konusu geçişte üretim pratiklerine özel bir önem atfetmesidir. Foucault söz konusu geçişi Kelime ve Şeyler'de yaşamın üç temel alanında incelerken, Hardt ve Negri bu üç temel alandan emeğe odaklanır ve farklılaştırıcı noktanın burası olduğunu belirtir.

Disiplincilik bireyleri kurumlar içinde sabitliyordu, ama onları üretim pratikleri ve üretici toplumsallaşma ritimleri içinde tamamen kuşatmayı başaramamıştı; disiplin toplumu bireylerin bilinçleri ve bedenlerine tamamen nüfuz etme noktasına, bireyleri eylemlerinin bütünlüğü içinde ele alma ve örgütlenme noktasına erişememişti [...] Buna karşılık iktidar bütünüyle biyo-politik hale geldiğinde, bütün toplumsal bünye iktidar mekanizması tarafından tasarlanır ve onun virtüelliği çerçevesinde gelişir. Bu ilişki açık, nitel ve duygulanımsaldır.⁴²³

Böylelikle üretim süreçleri ve emeğin ortaya çıkışı, biyoiktidarın oluşumuna ilişkin analizin merkezine yerleşir. Esasında üretim ve emekle ilgili analizler Foucault için de biyoiktidar tartışmasında merkez önemdedir. Ancak Foucault, Marksist altyapı-üstyapı ilişkisini kabul etmeyerek üretim faktörlerinin

⁴²² Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 45.

⁴²³ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 45.

analizdeki epistemolojik önceliğini reddeder. Foucault'nun amacı Marksist altyapı-üstyapı ilişkisini yeniden tanımlamak ve – eğer bir altyapı varsa – bunu salt ekonomik terimlerle açıklamayıp öznel, kültürel terimlerle genişletmektir. Foucault'nun meta anlatılara ve teorileştirme çabalarına olan mesafesi dikkate alındığında burada amacının yeni bir altyapı-üstyapı ilişkisi kurmaktan ziyade mevcut ilişkinin geçersizliğini ortaya koymak olduğu söylenebilir. Foucault Marksist literatür içerisinde tartışmasız olarak kabul edilmiş olan “ekonomik terimlerin doğalcılığını”⁴²⁴ reddeder. Buna göre insanın üretici faaliyetinin kaynağı olan emek, biyolojik bir veri olarak düşünülemez. Aksine emek ve onun mekânı olarak insan bedeni tarihsel koşullar tarafından belirlenmiştir ve bu şartlar paranteze alınarak düşünülemez.

İnsan bedeni bir üretici güçtür. Fakat bu üretici güç bir biyolojik veri ya da kullanıma hazır basit bir insan malzemesi değildir. İnsan bedeni, tam da ona üretici kuvvet atfeden anlamda, tarihsel bir icat ve kendisini kuşatan özgül prosedürlerin sonucudur. Dahası, Foucault'nun tarih anlayışı göz önüne alınırsa, beden tarihsel bir üründür: Yani ol(uş)muş ‘devenu’ ve seçilimi de, ele geçirme taktikleri ile dışlama veya karşı-iktidar taktikleri arasındaki kaçınılmaz mücadele içinde gerçekleşmiş bir şeydir.⁴²⁵

Burada aslında üretimin sınırlarının genişletilmesi de söz konusudur. Foucault üretim kavramını, iktidarın bedenler üzerindeki etkilerinden biri olmak üzere insanın zihinsel dönüşümlerini de dikkate alarak genişletir. “Üretim yalnız mal ve eşya üretimi değildir; her şeyden önce ve esas olarak istenç üretimi, iradeleri daha iyi yönetme, uysal bedenler yaratma yeteneğinin üretimidir.”⁴²⁶

Hardt ve Negri, Foucault'nun alt yapıyı bedensel, öznel vb. – daha önce üst yapıya ait olduğu düşünülen – terimlerle genişleterek üretim faktörlerinin

⁴²⁴ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, *Marx&Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, 64.

⁴²⁵ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, 66.

⁴²⁶ Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, 194.

buradaki birincil konumunu ortadan kaldırmasına yapısalcı bir eleştiri getirirler. Foucault'nun herhangi bir düşünce sistemine ait olmadığı yönündeki tekrarlı vurgusuna rağmen onun yapısalcı bir felsefi pozisyonda yer aldığına ilişkin yorumlar bulunmaktadır. Örneğin Megill, Foucault'nun terimin dar anlamıyla yapısalcı olmadığını ancak terimin geniş anlamıyla yapısalcı olduğunu belirtir.⁴²⁷ Hardt ve Negri'nin Foucault'ya dönük yapısalcı eleştirisi, onun üretim faktörleri söz konusu olduğunda buradaki anlam kurucu veya epistemolojik bakımdan yaratıcı dinamikleri göz ardı etmesidir.

Burada yapısalcı epistemoloji derken beşerî bilimler alanında işlevselci bir analizin yeniden keşfini, yani sistemin dinamiğini, sistemin hareketlerinin yaratıcı zamansallığını ve kültürel ve toplumsal yeniden üretimin ontolojik tözünü tamamen feda eden bir yöntemi kastediyoruz.⁴²⁸

Foucault'ya ve onun biyoiktidar kavramsallaştırmasına yönelik bu Marksist eleştiri, bilişsel emek tartışmalarında biraz daha farklı şekilde ortaya çıkar. Andre Gorz vb. yazarlar tarafından tartışılan bilişsel / soyut emek ilk etapta toplumsal üretimi yeniden biyoiktidar tartışmalarının merkezine koyması bakımından Foucault'nun biyopolitika kavrayışından Marksist perspektife bir geri dönüş olarak okunabilir. Ancak burada emeğin belli bir formuna yönelik seçici bir değerlendirme yapıldığından emeğin maddiliğine yönelik saf gerçeklik gözden kaçırılır.

Bu nedenle bu yazarlar arasında görülen en ciddi yetersizliklerden biri, biyo-politik toplum içindeki yeni emek pratiklerini yalnızca entelektüel ve bedensel olmayan özellikleriyle ele almalarıdır. Halbuki bedenlerin üretkenliği ve duygulanımın değeri bu bağlamda mutlak anlamda merkezi bir yer işgal eder.⁴²⁹

⁴²⁷ Megill, Allan, "Foucault, Structuralism, and the Ends of History", *The Journal of Modern History* 51, sy 3 (1979): 459-60.

⁴²⁸ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *İmparatorluk*, 49.

⁴²⁹ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 51.

Hardt ve Negri açısından bu biyoiktidar ve biyopolitika tartışmalarının zeminini tespit etmenin ötesinde bir metot problemidir. Diğer bir ifadeyle konu maddi emeğin biyoiktidarın epistemolojik bakımdan öncelikli unsuru olmasının ötesinde genel olarak analizin yöntemine ilişkindir. Buna göre “analizin ideal biçimler yoluyla değil, yoğun bir deneyim karmaşası içinde ilerleyerek ortaya konması gerekmektedir.”⁴³⁰ Yönteme ilişkin bu tespit, yönteme ilişkin bir eleştiri ile de eklemlenir. “Vaat edilmiş bir amaç adına her tür geçiş aşamasını haklı çıkaran ideal bir teleoloji şemasını da tekrar gündeme getirmiyoruz.”⁴³¹ Ve nihayet yönteme dair tespitlerden sonra felsefenin tüm teorik indirgemecilikleri dışarıda bırakan praxis temelli bir tanımına ulaşılır. “Felsefe, tarih gerçekleştikten sonra, mutlu sonu kutlamak üzere uçan Minerva’nın baykuşu değildir; aksine, felsefe olaya uygulanan öznel önerme, arzu ve praksistir.”⁴³²

Toplumsal üretimin biyoiktidar tartışmaları içerisindeki konumu bir kenara bırakıldığında Hardt ve Negri’nin İmparatorluk’u Foucault’nun kontrol toplumu ile büyük ölçüde örtüşür. Burada İmparatorluk kavramsallaştırması üzerinden Hardt ve Negri’nin görece tartışmayı farklılaştırdığı nokta biyopolitikanın küreselleşme ile bağlantısı üzerinedir. Buna göre biyopolitikanın etkililiği ancak küresel ölçek dikkate alındığında tam olarak anlaşılabilir.

İmparatorluğun kuruluşu ne sözleşme ya da anlaşma temelli bir mekanizma temelinde, ne de herhangi bir federatif kaynakla gerçekleşir. Emperyal normatifliğin kaynağı yeni bir makineden, yeni bir ekonomik-endüstriyel-iletişimsel makineden, kısacası küreselleşmiş bir biyo-politik makineden doğar [...] İmparatorluğun doğuşunda gerçekten de işleyen bir akılcılık vardır ve [...] bu akılcılık, bizi biyo-politikanın ve biyo-politik teknolojilerin tam göbeğine oturtacak bir akılcılıktır.⁴³³

⁴³⁰ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 52-53.

⁴³¹ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 69.

⁴³² Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 70.

⁴³³ Hardt, Michael ve Negri, Antonio, 62.

Foucault biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarını çoğu kez birbiri yerine kullanır.⁴³⁴ Hardt ve Negri'de ise biyoiktidar ve biyopolitika arasında normatif manada ilkin olumsuz ikincisine ise olumlu anlam yüklenmesi söz konusudur. Biyopolitika, İmparatorluk ile betimlenen modern sisteme alternatif oluşturabilecek kaynakları içinde barındırması bakımından olumludur.

Biyoiiktidar, ekonominin postmodernleşmesi ve post-Fordizmin etkileriyle sermaye düzeni altındaki hegemonik emek ve üretim biçimi değişmiş olan toplumun bütün hayatına sirayet etmiş bir yönetimselliği işaret ederken, biyopolitika tam da bu toplumun İmparatorluk düzeninin müdahale ve denetim alanlarının dışında durarak, ortaklıklar zemininde yeni öznellikler inşa etmesine olanak sağlayan bir direniş ve kuruculuğu ifade eder.⁴³⁵

Biyopolitika, biyoiktidarın aksine mevcudu olduğu şekliyle denetim altında tutmayı hedeflemez. O mevcut durum ile değil, değişim ile ilgilidir. Söz konusu değişim ise temelde emeğin niteliksel dönüşümüne ilişkindir. Maddi olmayan emeğin, emeğin yeni bir alt türü olarak ortaya çıkışı, emeğin kendisinin değişimi ile birlikte sonuçlarının / çıktılarının da değişimi anlamına gelir. Maddi olmayan emek söz konusu olduğunda üretilen salt meta değil öznellikler toplamı olarak yaşamın kendisidir. Böylelikle biyopolitika, yeni öznellikler üretebilme imkânını haiz olduğundan, bu öznellikler üzerinden yaşamın kendisini paradigmatik olarak değiştirebilme imkânını da içinde taşır. Biyoiktidar İmparatorluk'un devamını garanti altına alırken biyopolitika, İmparatorluk'un bilgi-kuramsal sınırlarına ilişkin öz-farkındalık geliştirebilecek öznelliklerin ortaya çıkışını mümkün kılar.

Yüzyılın baskın emek biçimi olan 'maddi olmayan emek' bu anlamda geleneksel emeğin aksine yalnızca meta üretmez; aynı zamanda toplumsal yaşamı da üretir [...] Başka bir deyişle biyopolitik üretimin açtığı zeminde ortaya çıkacak olan bir Çokluk, yalnızca iktidara direnmeyecek, aynı

⁴³⁴ Lemke, Thomas, *Biyopolitika*, 55.

⁴³⁵ Kartal, Onur, *Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, 2:187.

zamanda alternatif bir 6znellik 6retimini de hayata ge6irecektir. 6okluk, bu kurucu niteliğini sermayenin alanlarından 6ekilerek ger6ekleştirebilir.⁴³⁶

6zetle Hardt ve Negri biyoiktidar ve biyopolitika kavramlarını, kavramların i6eriklerini farklı bağlamlarda değiştirerek yeniden tanımlarlar.

⁴³⁶ Kartal, Onur, 2:188.

4.3. Biyopolitika mı Psikopolitika mı?

Byung-Chul Han psikopolitika kavramını neoliberalizmin iktidar biçimi olarak kullanır. Buna göre neoliberalizmin bugünkü hali söz konusu olduğunda bedensel bir tahakkümden ve böylelikle biyoiktidardan bahsetmek, çağın “İnsanlık Durumu”nu⁴³⁷ anlamak noktasında yetersizdir. Bu bakımdan Chul Han, Foucault’nun disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş şeklinde betimlediği epistemolojik kırılmanın - disiplin ve kontrol toplumlarını aralarındaki farklılığı marjinalleştirip büyük ölçüde bir ve aynı şey olarak kullanarak - disiplin / kontrol toplumu ile özellikle dijitalleşmenin artışı ile karakterize neoliberal toplum arasında olduğunu düşünür. Bugünün toplumunu karakterize eden kavram ise biyopolitika değil psikopolitikadır. “Disipline edici rejim Deleuze’e göre “beden” gibi organize olmuştur. Biyopolitik bir rejimdir. Neoliberal rejimse ‘ruh’ gibi davranır. Hükümet biçimi *psikopolitikadır*.”⁴³⁸

Psikopolitikanın biyopolitika kavramının yerini almasının birçok nedeni bulunur. Buna göre biyopolitika esas olarak doğum / ölüm oranları, hastalıklar, yaşam süresi gibi istatistikler üzerinden nüfusun kontrol altında tutulmasını amaçlar. Bu bakımdan o, nüfusu oluşturan bireylerin biyolojik varlıkları ve fiziksel özellikleri ile ilgilidir. Çünkü biyopolitikaya eşlik eden (erken dönem) kapitalist toplumda temel emek biçimi fiziki emektir. Öte yandan kapitalizmin bugünkü hali söz konusu olduğunda durum değişmiştir. “Biyopolitik, disiplin iktidarının yönetim tekniğidir. Ama bu esas olarak *Psyche*’yi sömüren neoliberal rejime hiç de uygun değildir. Nüfus istatistiklerini kullanan biyopolitik, psikik

⁴³⁷ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press.

⁴³⁸ Han, Byung-Chul, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 28.

olana ulaşamaz.”⁴³⁹ Psişik olanla kurulan ilgi ilk etapta kapitalizmin almış olduğu yeni şeklinde temel üretim ve sömürü biçimleri ve bunlardaki değişiklikler ile ilgilidir. Bu anlamda Chul Han’ın, tespitlerinin kök nedenlerini üretim ilişkilerindeki değişimlere bağlaması ve zımnen Marksist altyapıya göndermede bulunması ilginç bir detay olarak görülebilir.

Kapitalizmin sonraki biçimlerinden, mutasyona uğramış biçimlerinden birisi olması anlamında neoliberalizm ise öncelikli olarak ‘biyolojik, somatik, bedensel olan’la ilgilenmez. Üretici güç olarak *Psyche*’nin farkına varır. *Psyche*’ye, böylelikle *psikopolitikaya dönüş*, günümüz kapitalizminin gayri maddi, gayri bedensel oluşuyla belirlenen üretim biçimine de bağlıdır. Şeyler değil, enformasyon ve programlar gibi şey olmayan varlıklar üretilmektedir. Üretici güç olarak beden biyopolitik disiplin toplumundaki kadar merkezi bir yer tutmaz. Verimliliği artırmak için bedensel dirençler *aşılmaz*, psişik ya da zihinsel süreçler *optimize edilir*.⁴⁴⁰

Neoliberal rejimin iktidar tekniği olarak biyopolitikanın bireye etki edişi bireyin kendilik pratikleri üzerinden gerçekleşir. Buna göre ‘performans’ öznesi olarak da nitelenebilecek neoliberal birey, kendini ve potansiyelini gerçekleştirmek ve böylelikle yaşamını optimize etmek üzere eyler. Bu bakımdan onun eylemleri herhangi dışsal bir buyruk ile ilişkilendirilemez; kişi yaşamını kendi belirlemiş olduğu – ya da böyle olduğunu varsaydığı – amaçlar doğrultusunda şekillendirir. Böylelikle zamanı üzerinde sadece kendisinin tasarrufu olduğunu düşünen neoliberal birey için özgürlük ile emek ve böylelikle de özgürlük ve sömürü ilişkili hale gelir. Han, Foucault’nun biyopolitika tartışmasında bu detayı gözden kaçırdığını ve bu yüzden çağın insanlık durumunu tasvir etmek bakımından daha doğru bir kavram olan psikopolitikaya ulaşamadığını belirtir. “Özgürlük ve sömürüyü kendini sömürme şeklinde bir araya getiren bu iktidar tekniği Foucault’nun gözünden kaçmıştır.”⁴⁴¹ Burada söz konusu olan elbette saf ve

⁴³⁹ Han, Byung-Chul, 30.

⁴⁴⁰ Han, Byung-Chul, 32.

⁴⁴¹ Han, Byung-Chul, 35.

indirgenemez bir kavram olarak özgürlük değil, bir duygu durumu olarak özgürlüktür. Han, duygu (Gefühl) ile heyecan / duygulanım (Emotion) arasındaki kategorik ayrıma da işaret ederek ikincisinin saptayıcı değil edimsel olduğunu ve dolayısıyla ancak öznenliğin ifadesi olabileceğini belirtir. Bu ayrım geri planda neoliberal rejim ile kapitalizmin önceki şekilleri arasındaki ayrım ile doğrudan ilgilidir.

Dahası Weber'in analiz ettiği kapitalizm heyecandan çok, akılcı bir mantık izleyen, toplayıcı nitelikte çileci bir kapitalizmdir. Yani heyecanları sermayeleştiren tüketim kapitalizmini ele almaz. Tüketim kapitalizminde ayrıca anlamlar ve heyecanlar satılır ve tüketilir [...] Neoliberal rejim, verimi ve performansı artırmak amacıyla, heyecanları kaynak olarak kullanmaktadır [...] Özgür olmak heyecanlarını serbest bırakmak değil midir? Heyecan kapitalizmi özgürlüğü kullanır. Heyecan özgür öznenliğin ifadesi olarak kabul görür. Neoliberal iktidar tekniği tam da işte bu özgür öznenliği sömürmektedir.⁴⁴²

Psikopolitik yaklaşımın psişik olana ilgisi ve bu ilgi üzerinden üretilen tezler pek çok farklı kavram üzerinden gelişmektedir. Han'ın çok sık kullandığı bir kavram olan "Burnout" da bu çerçevede ele alınabilir. Burnout depresyonla ilgili temel bir sebep sonuç ilişkisinin tersten okunmasıdır. Buna göre depresyon salt kişinin psikolojisi ile ilgili olmayıp ekonomik bir bağlama da sahiptir. Bununla birlikte depresyon kişinin benliği üzerindeki hakimiyeti yitirmesi anlamında bir negatif durum değil, kişinin kendi varlığını - ekonomik bir bağlam dahilinde - sömürmesi anlamında pozitif bir durumdur. Bu bakımdan o bir eksiklik veya yoksunluk değil bir fazlalıktır.

Ehrenberg depresyonu tümüyle Kendi'nin psikolojisi ve patolojisi çerçevesinde ele alır ve ekonomik bağlamı gözardı eder. Depresyona sıklıkla öncülük eden *Burnout*, pek de "kendinin efendisi olma" gücünü yitiren egemen bireye işaret etmez oysa ki. *Burnout*, yani tükenme, daha çok gönüllü bir öz-sömürünün patolojik sonucudur. Kişinin kendini geliştirme, dönüştürme ve yeniden icat etme emirleri, ki depresyon bunun arka

⁴⁴² Han, Byung-Chul, 52-53.

yüzüdür, piyasaya kimlikle ilişkili ürünler arzemesini gerektirir [...] Endüstriyel disiplin toplumu değişmez, sabit bir kimliğe ihtiyaç duyarken, sanayi sonrasının başarıya ve performansa odaklı toplumu, üretimini yoğunlaştırmak için esnek bir kişiliğe muhtaçtır.⁴⁴³

Psikopolitikanın temel iktidar biçimi olduğu neoliberal toplum Chul-Han'a göre aynı zamanda bir şeffaflık toplumdur. Her şeyin tamamen göz önünde olmasından, tam bir şeffaflıktan doğan bir tahakküm şekli, böyle bir iktidar biçimini karakterize eder. Buna göre şeffaflık prensibi, kişilerin yaşamlarının her alanını gönüllü olarak teşhir etmeleri anlamına gelir ve bu da özgürlük duygusunun eşlik ettiği yeni bir tahakküm biçimi meydana getirir. İnsan yaşamının hiç olmadığı kadar göz önünde olması ve insani faaliyetlerin özel / kamusal ayrımı olmaksızın gönüllü şekilde faş edilmesi aynı zamanda bunların ekonomik bakımdan gönüllü bir sömürüsü ile de ilgilidir. Kişiler aynı zamanda hem birer üretici hem de tüketici olarak yaşamlarını beğeni ve onay almak üzere değerlendirmeye sunarlar.

Şeffaflık zorlaması günümüzde ahlaki ya da biyopolitik değil, her şeyden önce ekonomik bir buyruktur. Kendini ışıklandıran herkes kendini sömürüye teslim eder [...] Şeffaf müşteri dijital panoptikonun yeni mahkumu, *homo sacer*'idir hatta [...] Tüketiciler ihtiyaçlarını yönlendiren ve tatmin eden panoptik gözetime gönüllü olarak teslim ederler kendilerini. Bu noktada artık sosyal medya ile panoptik makineler arasında fark yoktur. İletişim ve ticaret, özgürlük ve kontrol aynı şey haline gelir.⁴⁴⁴

Özetle Chul-Han temelde kişinin kendi kendisine yönelik olduğunu belirttiği ve psikopolitika olarak isimlendirdiği bu yeni iktidar biçimini, neoliberal toplumun bugün geçerli olan iktidar şekli olarak görür. Bu anlamda o, insanların kendilerine yönelik söz konusu - performans temelli - sömürülerini

⁴⁴³ Han, Byung-Chul, *Şiddetin Topolojisi*, 44.

⁴⁴⁴ Han, Byung-Chul, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 71.

açıklayamadığı için biyoiktidarın bugün itibariyle geçerli bir iktidar kavramsallaştırması olmadığı düşüncesindedir. Ancak burada bir noktayı vurgulamak önemlidir; Chul-Han'ın psikopolitikası da tıpkı Foucaultcu biyoiktidar gibi temelde ekonomik bir olgudur. Bu anlamda Foucault'nun Biyopolitika'nın Doğuşu başlıklı derslerinde açıklamış olduğu neoliberalizmin tarihsel koşulları ve biyoiktidarın oluşumu arasındaki doğrudan ilişkiyi, Chul-Han'ın - performans öznesinin sahip olduğu - şeffaflık buyruğunun ekonomik bir buyruk olduğu şeklindeki düşüncesi ile birlikte düşünmek gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle hem biyoiktidar / biyopolitika hem de psikopolitika özünde ekonomik temelli iktidar kavramsallaştırmalarıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ÖZETİ

Bu bölümde emeğin iki ayrı kavramsallaştırması ele alınmıştır. Bunlardan ilki klasik iktisadi düşüncede ve Marx'ta izleri bulunabilecek olan ve emeği insanın üretici faaliyeti olarak kavrayan emek kavramsallaştırmasıdır. Buna göre emek insanın onunla birlikte doğduğu ve onun tasarrufunda bulunan ve insanın üretken beden faaliyeti ile birlikte ortaya çıkan bir potansiyeldir. İnsan emeği, metanın mübadelesi üzerinden dolaşıma girer ve kendi de bir değer edinir. Mübadelenin doğası ve emeğin değer edinme süreci en başta artık değer tartışmaları dolayısıyla Marksist düşüncede, klasik iktisadi düşünceden olduğundan çok farklı şekilde açıklanır. Böylelikle Marx, emeğin ortaya çıkışını doğallaştırmaz ve daha geride üretim araçlarının sahipliği üzerinde temellenen bir mülkiyet iktidarının işleyişinin parçası olarak görür. Emeğin biyoiktidar temelindeki kavramsallaştırması söz konusu olduğunda ise emek, insanın bir potansiyeli olarak değil, içinde bulunduğu iktidar ve güç ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan, tarihsel / olumsal bir özelliği olarak kavranır. Diğer taraftan insan yaşamının tamamı üzerinde etkin bir iktidar olarak kavramsallaştırılan biyoiktidar, emeği de yaşamın tamamının konusu haline getirir. Böylelikle emeğin incelenmesi insanın “görünür” çalışma alanlarının dışına taşar. İnsan sadece bilinçli çalışma zamanları süresince emek faaliyeti içerisinde değildir; özel yaşamında, aile hayatında ya da boş vakitlerinde de iktisadi faaliyetin bir konusu haline gelebilir. Biyoiktidar kavramı, hem kavramın kurucusu Foucault üzerinden, hem de tartışmayı emperyalizmin etkilerini dikkate alarak küresel

ölçeğe taşıyan Hard ve Negri'nin İmparatorluk kavramı üzerinden değerlendirilmiştir.

Bölümün son kısmında ise Byung-Chul Han'ın biyoiktidar / biyopolitika kavramlarına alternatif olduğunu belirttiği psikopolitika kavramı ele alınmıştır. Psikopolitika, neoliberal öznenin yaşamının bütünü üzerinden şeffaf bir iktidarın parçası olduğunu ve ekonomikleştirildiğini belirtir. Biyoiktidar insanın fiziksel varlığı üzerinden etkinken psikopolitika psişik olanla (*psyche*) ilgilenir. Buradaki esas mesele öznenin mutlak gönüllülüğüdür; kişiler yaşamlarının her alanını gönüllü olarak teşhir edeler ve ekonomikleştirirler. Burada özgürlük yeni bir sömürü biçiminin temeli haline gelmiştir.

SONUÇ

Felsefenin temel alanlarından biri olan epistemoloji, bilgi üzerine yaptığımız araştırmalardan oluşuyor. Bu bakımdan o, neyi bilebildiğimiz ve hangi meşru sınırlar içerisinde bilebildiğimiz ile ilgilidir. Bilmenin imkânı meselesi veya diğer bir ifadeyle neleri bilebiliyor olduğumuz hususu, bazı felsefi ön kabullere dayanır. Buradaki temel bir ayrım bilginin temelinin tarihsel / olumsal olup olmadığına ilişkindir. Bu çalışmada biyoiktidar kavramı dolayısıyla geniş bir yer ayrılan Foucault için, ilkesel olarak herhangi bir bilgide yakalanamayacak bir deneyimden söz edilemez. Böylelikle bilgi her tür aşkın gönderimden arındırılmış bir biçimde tamamen tarihsel ve olumsal olarak kurulur.

Bu çalışma emeğin iktisadi değerini bir bilgi nesnesi olarak ele almayı amaçlaması nedeniyle, son tahlilde epistemolojik bir çalışmadır ve şu ilk soru üzerinden ortaya çıkmıştır; emeğe iktisadi bir değer atfetmemizi mümkün kılan koşullar nelerdir? Diğer bir ifadeyle emeğin iktisadi değerine ilişkin bilgimizi nasıl elde ederiz? Bu aşamada yukarıda ifade edilen ve kuramsal bir indirgemecilik riskini de göze alarak, kabaca aşkınsal ve tarihsel-deneysel olmak üzere iki temel kategoriye ayrılan epistemolojik eğilimden ikincisi yönünde tercihte bulunulduğu ifade edilebilir. Biyoiktidar / biyopolitika kapsamında yapılan bir emek kavramsallaştırması söz konusu olduğunda emek, belirli bir çağa ait iktidar ve güç ilişkileri tarafından belirlenmiş bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Yani emek, kişinin bireysel varoluşu ile değil, içinde bulunduğu toplumsallık ve bu toplumsallığı kuran iktidar ilişkileri ile ilgilidir. Yine benzer biçimde emek, kişinin üzerinde tasarrufta bulunabileceği bir yetenek veya beceri de değildir;

emek faaliyeti bu bakımdan artık etken değil – biyoiktidar ilişkileri tarafından belirlenmiş olması dolayısıyla – edilgen bir faaliyet olarak kavramsallaştırılmaktadır. Biyoiktidar yukarıdan aşağıya etki eden, hiyerarşik ve belirli yapılarla / kurumlarla görünür olan bir iktidar değildir. Bu, tamamen şeffaf ve yaşamın tüm alanlarına yayılmış bir iktidardır. Bu anlamda emek de artık fabrika, iş yeri gibi sadece çalışma ile karakterize alanlara ait bir olgu olmaktan çıkıp tüm yaşamsal faaliyetlerle ilgili hale gelir. Örneğin bir annenin çocuğu ile ilgilenmesi ya da televizyon başında geçirilen saatler, dolaylı olarak iktisadi faaliyetin parçası olmaları dolayısıyla emek olarak nitelendirilebilirler.

Emeğin değeri ifadesi emeğin iktisadi anlamda değer üretici niteliği ile ilgilidir. Bu noktada soru şudur; insan faaliyetlerinin hangileri, hangi koşullarda iktisadi anlamda değer üretici hale gelir? Bu sorunun cevabı, emek-değer kuramı ve klasik iktisadi düşüncenin emek kavramsallaştırması dikkate alındığında belirginlik kazanır; insan emeği mübadele edilebilir bir nesnede somutlaştığı zaman söz konusu nesne üzerinden ekonomik dolayım girer ve bir değer edinir. Burada değer aslında mübadele nesnesi / mal üzerinden belirlenmiş durumdadır ve emeğin değeri nesne tarafından temsil edilmektedir. Bu temsil, emeğin değerini görünür kılar ve devamlı olarak yeniden üretir. Diğer bir ifadeyle nesneler dolaşıma girdikçe ve farklı piyasa değerleri üzerinden mübadele edildikçe, onlarda içerilen emek de dolaylı olarak bir piyasa değeri edinir ve bu değer mallara olan arz ve talepten doğrudan etkilenecek devamlı surette değişir. Biyoiktidar tartışmaları ise emek konusunu merkeze almamakla birlikte, insanın yaşamsallığını veya biyolojik varoluşunu iktidar ilişkilerinin temeline yerleştirmesi bakımından yeni ve farklı bir emek kavramsallaştırmasını mümkün kılar. Biyoiktidar insan yaşamı üzerinden somutlaşır ve yaşamın mikro / makro tüm alanlarına yayılmış durumdadır. Artık insan sadece bir mal üretmesi veya bir iş yerinde çalışması dolayısıyla iktisadi değer üretim sürecinin bir parçası

değildir. Daha önce tamamen kişisel olduğu ve ekonomik faaliyetin dışında olduğu düşünülen alanlar biyoiktidar kavramı ile birlikte önce iktidarın ve onun dolayımı ile birlikte ekonominin bir parçası haline gelir. Bu bakımdan biyoiktidar, iktidarın etki alanları dikkate alındığında eski özel / kamusal alan ayrımını kadük hale getirir; insan yaşamının ‘özel’ olduğu düşünülen kısımları da farklı şekillerde iktidar ilişkilerinin parçası haline gelir. Çocuğunun sağlığı ve eğitimi ile ilgilenen annenin yapıp ettikleri, onun bireysel ilgi ve alakasının sonucu olarak değerlendirilmez; söz konusu olan daha sağlıklı ve daha iyi eğitilmiş bir bireyin yetiştirilmesi için emek ve zaman harcanmasıdır. Yani anne zamanını potansiyel bir emek gücünü en nitelikli bir şekilde yetiştirmek üzere harcıyordur ve bu bakımdan onun faaliyetleri dolaylı olarak ekonomikleşmiştir. Özel yaşama ait böyle bir faaliyetin ekonomikleşmesi ise neyin iyi / faydalı olduğunu belirleyen bir söylem ve bu söylemi kuran bir iktidar ile ilgilidir. Burada zaman kavramına dikkat çekmek gerekmektedir. İnsan yaşamının tamamının belirli bir iktidar etkinliği üzerinden “ekonomikleştirilebilir” olduğu durumda, zaman veya yaşam süresi bütünüyle insan sermaye olarak ortaya çıkar. Yaşam bir yandan tüm unsurlarıyla birlikte ekonomikleştirilebilir ve iktisadi anlamda değer edinir hale gelirken, bir yandan da bu iktisadi değer maksimizasyonu bir sorunsal olarak ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle yaşam süresinin iktisadi bakımdan ne kadar “verimli” kullanıldığı bir norm haline gelmiştir. Bunun belki de gündelik dildeki net ifadesi, ‘vakit nakittir’ şeklindeki söylemdir.

Bu çalışma kapsamında ele alınan yirminci ve yirmi birinci yüzyıl neoliberal politikaları ve buradaki belli başlı bazı kavramlar da biyoiktidarın işleyişini farklı açılardan ele alma imkânı sunmakta ve böylelikle emek-iktidar ilişkisiyle ilgili yeni bir perspektif sağlamaktadır. Nihayetinde Foucaultcu biyoiktidar neoliberal bir düzen içerisinde ortaya çıkmıştır; dolayısıyla bu ikisi arasında kökensel bir

ilişki bulunmaktadır. Neoliberal iktisadın genel bir incelemesi de bu ilişkinin bazı iktisadi ilke ve kavramlar temelinde farklı bir açıdan değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.

Biyoiktidar eksenindeki bir emek kavramsallaştırmasının bugün aşıp aşılmadığı elbette bir tartışma konusudur. Foucaultcu çerçevede kalındığı durumda bu soru ilk planda iktidarın yeni bir uygulanış biçiminin ya da yeni bir epistemik düzeyin söz konusu olup olmadığı ile ilgilidir. Halen bir kontrol toplumunda ve güç ilişkilerinin biyoiktidar üzerinden kurulduğu bir toplumsal düzende yaşamakta olup olmadığımız sorusuna verilecek yanıt çerçevesinde, emeğin yeni ve farklı kavramsallaştırmalarını yapmak mümkün olabilir.

KAVRAMLAR VE ADLAR DİZİNİ

A

a priori 71, 83, 86, 88, 96, 101, 121, 232, 244

Agamben 13, 199, 200, 201, 215, 217, 240, 245

ahlak 20, 197, 244

Arendt 2, 4, 11, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 153, 155, 182, 183, 192, 195, 199, 217, 227, 239, 246, 250

Aristoteles 21, 132, 168, 199, 208, 240, 246

arkeoloji 80, 83, 84, 85, 92, 243

artık değer 28, 31, 49, 64, 123, 177, 180, 194, 195, 231, 241

arz 7, 16, 21, 26, 42, 46, 47, 50, 54, 190, 214, 234, 241, 244

B

belirsizlik 41, 51, 52, 53, 118, 119, 199, 243

bilgi 6, 7, 11, 14, 39, 41, 68, 71, 72, 75, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 96, 97, 104, 110, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 134, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 154, 174, 176, 179, 180, 184, 188, 197, 202, 203, 205, 208, 212, 213, 226, 232, 233, 241

bilimsel 6, 29, 55, 56, 73, 74, 81, 83, 84, 86, 95, 127, 130, 243

bilişsel emek 12, 146, 181, 184, 185, 241

bios 11, 122, 192, 198, 244

biyoiktidar vi, 10, 11, 12, 13, 41, 42, 66, 70, 81, 98, 99, 112, 122, 140, 174, 186, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 214, 216, 217, 218, 220, 222, 225, 230, 231, 233, 234, 235, 240

biyolojik 10, 39, 70, 124, 131, 135, 138, 148, 174, 182, 193, 198, 211, 214, 216, 217, 223, 227, 234, 243

biyopolitika vi, 13, 39, 40, 66, 98, 99, 108, 122, 198, 201, 204, 210, 214, 217, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 240

burnout 243

Byung-Chul Han 68, 165, 226, 231, 240

C

canlı emek 25, 192, 194, 244

Ç

çalışma 6, 7, 10, 11, 13, 14, 29, 38, 39, 40, 56, 58, 85, 115, 124, 125, 130, 136, 138, 141, 142, 145, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 182, 184, 185, 202, 205, 207, 208, 209, 217, 231, 233, 235, 240

D

değişim değeri 9, 25, 27, 30, 31, 39, 102, 137, 152, 192, 244

Deleuze 82, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 125, 176, 227, 240, 247

dijital emek 175, 179, 180, 241

dijital kapitalizm 179, 180, 241

disiplin toplumu 200, 211, 222, 229, 244

diyalektik 26, 28, 71, 105, 113, 119, 225, 242

doğal fiyat 21, 244

E

egemenlik 17, 199, 200, 201, 216, 217, 219, 241

ekonomi 8, 11, 13, 23, 26, 27, 29, 30, 38, 39, 45, 48, 54, 55, 57, 59, 78, 80, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 114, 117, 118, 123, 128, 130, 133, 135, 144, 145, 152, 163, 167, 184, 189, 190, 191, 196, 197, 198, 207, 213, 214, 216, 217, 218, 223, 230, 242

emek vi, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 39, 40, 42, 46, 54, 62, 63, 66, 67, 103, 112, 116, 123, 124, 125, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 223, 224, 226, 228, 230, 233, 234, 235, 240

endüstriyel 180, 218, 225, 244

enflasyon 54, 59, 60, 65, 243

Engels 130, 239

episteme 83, 84, 86, 87, 94, 121, 139, 241

epistemoloji 224, 232, 240

eşitsizlik 31, 42, 111, 244

etik v, 7, 9, 45, 55, 173, 219, 242

evrensel 24, 29, 81, 108, 114, 150, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 173, 184, 194, 243

F

fenomen 14, 29, 54, 66, 77, 93, 128, 131, 140, 202, 214, 243

fenomenoloji 81, 232, 243

Foucault 1, 2, 4, 5, 11, 12, 14, 38, 49, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 137, 138, 139, 140, 148, 154, 175, 183, 186, 196, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 235, 239, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 254

Friedman 41, 43, 44, 58, 59, 60, 64, 240, 248

G

gefühl 244

gelir 15, 16, 26, 28, 31, 33, 34, 37, 38, 41, 42, 47, 50, 54, 59, 87, 89, 97, 98, 111, 119, 130, 137, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 170, 184, 187, 192, 198, 202, 204, 206, 213, 220, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 243

Gorz 2, 4, 12, 124, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 175, 182, 184, 185, 224, 239, 248

görünürlük 82, 88, 89, 93, 98, 241

gösteri toplumu 112, 181, 244

H

Hardt 2, 5, 12, 98, 99, 112, 113, 199, 202, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 239, 249

Hayek 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 60, 64, 198, 240, 249, 254

Hegel 98, 119, 161, 162, 187, 191, 197, 223, 239, 249

Homo Faber 2, 4, 11, 124, 140, 143, 145, 163, 164, 182, 183, 240

Homo Laborans 11, 140, 146, 164, 182, 183, 240

Homo Sacer 199, 200, 240

homojen 30, 122, 243

i

iktidar vi, 10, 11, 14, 39, 41, 66, 68, 79, 81, 92, 95, 96, 97, 98, 102, 104, 109, 111, 122, 170, 174, 199, 200, 203, 204, 205, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 240

iktisadi değer vi, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 32, 40, 150, 158, 181, 184, 186, 187, 234, 241

iktisat 6, 8, 10, 14, 18, 24, 27, 39, 43, 45, 46, 48, 50, 52, 55, 58, 59, 60, 104, 107, 115, 116, 123, 130, 138, 158, 160, 186, 197, 242

İmparatorluk 2, 5, 12, 98, 99, 113, 199, 202, 216, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 231, 244, 249

indirgeme 90, 242

istatistik 6, 69, 130, 243

istihdam 41, 50, 53, 54, 59, 242

iş 11, 18, 24, 25, 27, 50, 51, 98, 116, 124, 125, 130, 133, 134, 136, 143, 144, 164, 169, 173, 174, 176, 182, 185, 202, 209, 233, 234, 240, 242

iş bölümü 242

işsizlik 11, 41, 58, 59, 60, 65, 243

K

kar 17, 21, 22, 23, 28, 32, 45, 57, 149, 243

Keynes 23, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 60, 65, 111, 240, 250, 253, 254

kısa vade 48, 60, 65, 242

kitle toplumu 112, 129, 130, 134, 243

kontrol toplumu 244

Kuhn 83, 175, 240

kullanım değeri 26, 27, 31, 39, 152, 192, 193, 195, 244

L

Lafargue 206, 207, 240

liberalizm 108, 214, 242

M

makine 244

mal 8, 15, 16, 19, 21, 24, 43, 49, 51, 62, 140, 182, 189, 223, 234, 242

Marx 10, 18, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 39, 50, 54, 63, 69, 108, 133, 135, 137, 146, 150, 151, 157, 162, 163, 164, 166, 167, 174, 177, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 202, 205, 208, 209, 214, 223, 239, 248, 251, 252, 253, 254

meta 8, 9, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 66, 77, 81, 120, 121, 123, 137, 152, 177,

178, 180, 181, 184, 189, 190, 192, 193, 194, 223, 226, 242

metafizik 21, 35, 36, 37, 132, 136, 173, 183, 193, 216, 219, 232, 243

modern kapitalizm 143, 146, 156, 241

mübadele vi, 14, 16, 18, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 39, 63, 78, 105, 106, 112, 116, 133, 137, 138, 139, 145, 147, 157, 158, 164, 167, 175, 178, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 210, 214, 234, 243

mülkiyet 44, 46, 105, 132, 133, 166, 168, 189, 191, 217, 218, 242

N

Negri 2, 5, 12, 98, 99, 112, 113, 195, 199, 202, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 231, 239, 249

neoliberalizm 45, 109, 110, 111, 122, 241

nesnellik 6, 7, 30, 81, 127, 130, 136, 160, 242

nicelik 9, 37, 149, 242

Nietzsche 1, 4, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 120, 240, 251, 252

nitelik 30, 34, 37, 102, 134, 151, 202, 204, 206, 242

numen 72, 93, 243

O

Oktay Taftalı ii, iii, v, vi, vii

olumsallık 74, 232, 242

ontoloji 195, 242

Ö

ölü emek 25, 63, 244

özgürlük 47, 68, 105, 107, 108, 129, 130, 135, 150, 162, 163, 169, 170, 174, 179, 181, 207, 214, 215, 228, 229, 230, 231, 242

öznellik 6, 7, 37, 67, 111, 226, 242

P

para 26, 28, 29, 32, 33, 45, 48, 49, 51, 52, 59, 60, 107, 114, 132, 133, 135, 137, 152, 164, 168, 189, 194, 196, 241

paradigma 55, 175, 179, 212, 218, 220, 241

pazar 26, 242

performans 149, 158, 201, 228, 230, 244

piyasa 9, 16, 17, 19, 20, 21, 25, 27, 31, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 62, 64, 99, 102, 103, 104, 106, 109, 111, 112, 113, 115, 117, 122, 152, 160, 165, 169, 174, 179, 207, 234, 240

Platon 86, 142, 149, 192, 195, 199, 209, 217, 232, 240, 250

Polanyi 9, 32, 102, 103, 152, 169, 184, 240, 247, 252

postmodern 68, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 120, 184, 241

pozitiflik 84, 85, 95, 243

psikopolitika 41, 201, 226, 230, 231, 242

psyche 231, 244

R

rant 8, 12, 21, 22, 23, 151, 152, 242

rasyonel 41, 46, 52, 53, 58, 68, 69, 73, 76, 84, 95, 166, 169, 171, 210, 216, 243

refah 41, 61, 69, 111, 115, 181, 217, 244

rekabet 14, 31, 43, 44, 47, 57, 62,
109, 110, 112, 129, 156, 160, 242

retorik 14, 244

Ricardo 8, 18, 19, 22, 23, 25, 29, 32,
63, 138, 140, 189, 194, 196, 239, 252

S

Say 8, 23, 45, 74, 81, 84, 239, 247, 252,
254

Schumpeter 41, 50, 54, 55, 56, 57, 58,
240, 253

Sennett 2, 4, 12, 124, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 153, 154, 155, 156, 170, 171,
182, 183, 239, 253

sermaye 11, 17, 20, 22, 24, 49, 139,
146, 147, 148, 150, 157, 174, 179, 180, 184,
192, 226, 241

sınıf 17, 20, 21, 49, 62, 79, 180, 181,
182, 195, 241

Simmel 1, 4, 16, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 62, 64, 137, 240, 253

Smith 8, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29,
32, 54, 63, 64, 116, 133, 137, 139, 163, 189,
190, 191, 194, 239, 252, 253

soyut emek 32, 63, 157, 224, 241

söylem 11, 14, 66, 79, 82, 85, 86, 90, 91,
93, 94, 96, 101, 149, 241

söylenen 93, 95, 241

sözce 82, 87, 89, 94, 95, 241

süreksizlik 83, 205, 243

T

talep 7, 16, 21, 45, 46, 48, 49, 50, 53,
111, 115, 172, 214, 241, 244

tarihsel formasyon 87, 241

tarihsellik 86, 91, 107, 208, 242

tekel 242

tekil 81, 95, 135, 147, 203, 212, 243

temaşa 127, 241

temsil 24, 25, 27, 32, 38, 45, 64, 67, 71,
87, 120, 123, 138, 140, 143, 172, 199, 234,
243

tikel 12, 68, 77, 88, 97, 195, 208, 218,
243

toprak 9, 21, 27, 32, 103, 138, 152, 192,
218, 243

tüketim 17, 49, 111, 112, 115, 116,
131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 147, 164,
174, 175, 178, 183, 185, 228, 241

U

uzun vade 48, 242

Ü

ücret 8, 17, 21, 23, 42, 54, 59, 140, 160,
167, 177, 194, 243

üretim 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 26,
28, 29, 30, 31, 32, 46, 49, 50, 61, 62, 79, 99,
103, 112, 116, 122, 126, 131, 137, 143, 145,
146, 147, 150, 151, 158, 160, 162, 163, 168,
175, 178, 180, 181, 184, 185, 186, 188, 190,
192, 194, 201, 204, 206, 208, 209, 214, 218,
220, 222, 223, 226, 227, 228, 234, 241, 244

üretim araçları 244

V

verimlilik 46, 149, 150, 156, 171, 172,
175, 244

W

Walras 8, 51, 239

Z

zeka 144, 150, 151, 184, 244

zenginlik
243

25, 38, 138, 146, 192, 217,

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*. Çeviren Türkmen, İsmail. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Akay, Ali. *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Alada, Dinç A. *İktisadın Kayıp Felsefesi Arayışlar Denemeler*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012.

Arendt, Hannah. *The Human Condition, The University of Chicago Press*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

———. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books, 1976.

Aristoteles. *Politika*. Çeviren Tunçay, Mete. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Barrett, Michele, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*. Çeviren Fethi, Ahmet. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. Çeviren Çavuş, Sinan Okan. İstanbul: Tellekt, 2023.

Beck, Ulrich. *Ulrich Beck, Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru, Çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, s. 211.* Çeviren Özdoğan, Kazım ve Doğan, Bülent. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Bell, Daniel. *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*. Çeviren Tathcan, Ümit. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2022.

Berend, Ivan T. *20. Yüzyıl Avrupa İktisat Tarihi*. Çeviren Çağlayan, Serpil. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Best, Steven, ve Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. Çeviren Küçük, Mehmet. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Bidet, Jacques ve Kouvelakis, Stathis, ed., *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz*, Çeviren Alpagut, Şükrü. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Bocutoğlu, Ersan. “İktisat Teorisinde Emeğin Öyküsü: Değerin Kaynağı Olan Emekten Marjinal Faydanın Türevi Olan Emeğe Yolculuk”. *Emek ve Toplum Dergisi* 1, sy 1 (t.y.).

Boltanski, Luc, ve Chiapello, Eve. *The New Spirit of Capitalism*. Çeviren Elliott, Gregory. London: Verso, 2005.

Buğra, Ayşe. *İktisatçılar ve İnsanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Buğra, Ayşe, ve Ağartan, Kaan, ed. *21. Yüzyılda Karl Polanyi’yi Okumak, Bir Siyasi Proje Olarak Piyasa Ekonomisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*. Çeviren Aygen, Gülşat. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Chang, Ha-Joon. *Ekonomi Rehberi – Ekonomi Hakkında Size Söylenenler ve Söylenmeyenler*. Çeviren Doğan, Mihriban. İstanbul: Say Yayınları, 2021.

Cisney, Vernon W., ve Morar, Nicolae, ed. *Biopower Foucault and Beyond*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

Claxton, Guy. *Guy Claxton, Beden: Zekanın Özü, s. 172-173*. Çeviren Kurt, Damla Tanla. The Kitap Yayınları, 2017.

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. Çeviren Ekmekçi, Ayşen ve Taşkent, Okşan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.

Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*. Çeviren Erbay, Ece. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2021.

———. *Foucault*. Çeviren Yalım, Burcu ve Koyuncu, Emre. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2019.

———. *Foucault Üzerine Dersler – Bilgi*. Çeviren Baran, Ayşegül. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.

Dowd, Douglas. *Kapitalizm ve Kapitalizm İktisadı Eleştirel Bir Tarih*. Çeviren Gerçek, Cihan. İstanbul: Yordam Kitap, 2020.

Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. Çeviren Küçük, Mehmet. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Ekinci, Melek. *Dijital Emek ve Yabancılaşma*. İstanbul: Urzeni Yayıncılık, 2020.

Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. Çeviren Urhan, Veli. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.

- . *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çeviren Tayla, Alican. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- . *Kelimeler ve Şeyler*. Çeviren Kılıçbay, Mehmet Ali. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- . *Özne ve İktidar Seçme Yazılar*. Çeviren Ergüden, Işık ve Akınhay, Osman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- . *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çeviren Aktaş, Şehsuvar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.
- Freydberg, Bernard. *Modern Felsefenin Karanlık Tarihi*. Çeviren Karakaş, Öznur. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Friedman, Milton. *Kapitalizm ve Özgürlük*. Çeviren Erberk, Doğan ve Himmetoğlu, Nilgün. Ankara: Ekşi Yayınları, 2018.
- . *Kapitalizm ve Özgürlük*. Çeviren Erberk, Doğan ve Himmetoğlu, Nilgün. Ankara: Ekşi Yayınları, 2021.
- . “The Role of Monetary Policy”. *American Economic Review* 58, sy 1 (1968).
- Fuchs, Christian. *Dijital Emek ve Karl Marx*. Çeviren Kalaycı, Tahir Emre ve Oğuz, Senem. Ankara: Notabene Bilişim, 2015.
- Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası, Bir Efsanenin Reddi*. Çeviren Akça, İsmet ve Doğan, Görkem M. İstanbul: Birikim Yayınları, 2002.
- Gorz, Andre. *İktisadi Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ergüden, Işık. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- . *Maddesiz*. Çeviren Ergüden, Işık. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- . *Reclaiming Work, Beyond The Wage-Based Society*. Çeviren Turner, Chris. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Han, Byung-Chul. *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*. Çeviren Tanyeri, Çağlar. İstanbul: İnka Kitap, 2020.
- . *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. Çeviren Barışcan, Haluk. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- . *Şiddetin Topolojisi*. Çeviren Zaptçioğlu, Dilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2023.

Hardt, Michael, ve Negri, Antonio. *İmparatorluk*. Çeviren Yılmaz, Abdullah. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Hayek, Friedrich A. *Law, Legislation and Liberty, A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. London: Routledge, 1998.

Hegel, G. W. F. *Hegel and the Human Spirit*. Çeviren Meiner, Felix. Detroit: Wayne State University Press, 1983.

Heinrich, Michael. *Kapital'e Giriş*. Çeviren Yılmaz, Koray R. İstanbul: Yordam Kitap, 2016.

Huberman, Jenny. *Dijital Kapitalizmin Ruhü, Emek, Sermaye ve Sömürünün Değişen Kisvesi*. Çeviren Pekdemir, Melih. Fol Kitap, Ankara.

Hunt, Emery Kay, ve Lautzenheiser, Mark. *İktisadi Düşünce Tarihi Eleştirel Bir Perspektif*. Çeviren Aslan, Vedat Ulvi. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Huws, Ursula. *Küresel Dijital Ekonomide Emek*. Çeviren Şenesen, Cemre. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.

İnsel, Ahmet. *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.

Jameson, Fredric. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. Çeviren Gönenç, Cem. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Guyer, Paul ve Wood, Allen W. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kartal, Onur, ed. *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*. C. 1. İstanbul: Notabene Yayınları, 2017.

———, ed. *Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*. C. 2. İstanbul: Notabene Yayınları, 2018.

Kendall, Gavin, ve Wickham, Gary. *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak*. Çeviren Kaya, Umut Yener. İstanbul: Ishık Yayınları, 2016.

Keskin, Gamze, ed. *Estetik Üzerine Yazılar*. İstanbul: Alfa Felsefe, 2019.

Keynes, John Maynard. *Genel Teori İstihdam Faiz ve Paranın Genel Teorisi*. Çeviren Akalın, Uğur Selçuk. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010.

Koselleck, Reinhardt. *Kavramlar Tarihi*. Çeviren Dirim, Atilla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Kurz, Heinz D. *İktisadi Düşünce Tarihi*. Çeviren Bilir, Hüsnü ve Değirmenci, Ekin. Ankara: Heretik Yayınları, 2018.

Lator, Bruno, ve Lepinay, Vincent Antonin. *Tutkulu Çıkarların Bilimi – Gabriel Tarde’in İktisat Antropolojisine Bir Giriş*. Çeviren Değirmenci, Ekin. Ankara: Heretik Yayınları, 2018.

Lazzarato, Maurizio. *Marcel Duchamp ve İşin Reddi*. Çeviren Çalcı, Sercan. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.

Lemke, Thomas. *Biyopolitika*. Çeviren Özmakas, Utku. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

———. *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. Çeviren Karlık, Özge. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.

Lyotard, Jean-François. “The Postmodern Condition: A Report on Knowledge”. Çeviren Bennington, Geoff ve Massumi, Brian. *Theory and History of Literature* 10 (t.y.).

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. C. 2. Indianapolis: The Online Library of Liberty, 1988.

Marcuse, Herbert. *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Soysal, Soner. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Marx, Karl. *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çeviren Somer, Kenan. Ankara: Sol Yayınları, 2011.

———. *Grundrisse*. Çeviren Nicolaus, Martin. London: Penguin Books, 1973.

———. *Kapital Ekonomi Politik’in Eleştirisi*, c. 1. Çeviren Selik, Mehmet ve Satlıgan, Nail. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.

———. *Theories of Surplus Value, Part III*. Çeviren Cohen, Jack ve Ryazanskaya, W. Moscow: Progress Publishers, 1975.

———. *Ücret, Fiyat ve Kar, Ücretli Emek ve Sermaye*. Çeviren Belli, Sevim. Ankara: Sol Yayınları, 1975.

McIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.

- Meda, Dominique. *Emek: Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?* Çeviren Ergüden, Işık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Meek, Ronald L. *Studies in the Labor Theory of Value* New York: Monthly Review Press, 1973.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche – Heidegger – Foucault – Derrida*. Çeviren Birkan, Tuncay. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- . “Foucault, Structuralism, and the Ends of History”. *The Journal of Modern History* 51, sy 3 (1979).
- Napoleoni, Claudio. *Smith Ricardo Marx Observations on the History of Economic Thought*. Çeviren Gee, J. M. A. New York: Halsted Press, 1975.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü – Bir Polemik*. Çeviren Alangoya, Zeynep. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- . *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren Oflazoğlu, Turan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- . *İnsanca, Pek İnsanca*. Çeviren Epçeli, Nilüfer. İstanbul: Say Yayınları, 2023.
- . *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*. Çeviren Tüzel, Mustafa. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Phelps, Edmund S. “Money-Wage Dynamics and Labor Market Equilibrium”. *Journal of Political Economy* 76, sy 4 (1968).
- Philips, A. W. “The Relation between Unemployment and the Rate of Change of Money Wage Rates in the United Kingdom 1861–1957”. *Economica* 25 (1958).
- Piketty, Thomas. *Yirmibirinci Yüzyılda Kapital*. Çeviren Koçak, Hande. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm*. Çeviren Buğra, Ayşe. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Read, Jason. “Homo Economicus’un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi”. Çeviren Öztürk, Şeyda. *Cogito*, sy 70-71 (2012).
- Ricardo, David. *On The Principles of Political Economy and Taxation*. Kitchener: Batoche Books, 2001.

- Russell, Bertrand. *Aylaklığa Övgü*. Çeviren Ergin, Mete. İzmir: Cem Yayınevi, 2021.
- Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis*. London: Taylor & Francis e-Library, 2006.
- . *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*. Çeviren Akoğlu, Tunay. İstanbul: Varlık Yayınları, 1968.
- Schwab, Klaus. *Dördüncü Sanayi Devrimi*. Çeviren Dicleli, Zülfü. İstanbul: Optimist Kitap, 2020.
- Sennett, Richard. *The Craftsman*. New Haven & London: Yale University Press, 2008.
- . *Yeni Kapitalizm Kültürü*. Çeviren Onacak, Aylin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Silverthorne, Michael. “Political Terms in the Latin of Thomas Hobbes”. *International Journal of the Classical Tradition* 2, sy 4 (1996).
- Simmel, Georg. *Paranın Felsefesi*. Çeviren Alogan, Yavuz ve Aydın, Öykü Didem. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Skinner, Quentin, ed. *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çeviren Demirhan, Ahmet. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Skousen, Mark. *The Big Three in Economics – Adam Smith, Karl Marx and John Maynard Keynes*. New York: M. E. Sharpe, 2007.
- Smith, Adam. *Milletlerin Zenginliği*. Çeviren Derin, Haldun. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Stiegler, Bernard. *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. Çeviren Koytak, Elyesa. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.
- Taftalı, Oktay. *Yaşama Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kopernik Kitap, 2021.
- Taylan, Ferhat, Laval, Christian, ve Paltrinieri, Luca, ed. *Marx&Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*. Çeviren Birkan, İsmet. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Urhan, Veli. *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- . *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Wapshott, Nicholas. *Keynes Hayek Modern Ekonomiye Tanımlayan Çatışma*. Çeviren Pilgir, Akın Emre. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Wayne, Mike. *Marksizm ve Medya Araştırmaları, Anahtar Kavramlar, Çağdaş Eğilimler*. Çeviren Cezar, Barış. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesi'ne Giriş*. Çeviren Cevizci, Ahmet. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016.