

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Daniel Bensaïd

Davetsiz Misafir Marx

Eleştirel Bir Serüvenin
Güçlü ve Zayıf Yanları

Fransızcadan Çeviren: Mehmet Sert



Yordam Kitap

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

Daniel Bensaïd (1946-2010)

Fransız Marksist filozof, eylemci ve yazar. Devrimci Komünist Birlik (LCR) ve Devrimci Komünist Gençlik (JCR) örgütlerinin kuruluşunda yer aldı. Fransa'da 1968 devrimci hareketine katıldı, hareketin önderlerinden oldu. Dördüncü Enternasyonal Birleşik Sekreterliği'nde teorik çalışmalar yürüttü. Paris-VIII Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü de yapan Bensaïd, pek çok konuda üretim yaptı. Özellikle Marksizm, Karl Marx ve postmodernizm üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır.

Türkçede yayımlanmış kitapları:

Kötebek ve Lokomotif (2006, Yazın Yayıncılık), *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi? Dünyayı Değiştirmek İçin İktidar Olmak mı?* (Hillary Wainwright, John Holloway, Alex Callinicos, Phil Hearse ile birlikte, 2006, Yazın Yayınları), *1968 Son ve Devam* (Alain Krivine ile birlikte, 2008, Yazın Yayıncılık), *Althusser'e Karşı Marks İçin* (Ernest Mandel ve Michael Löwy ile birlikte, 2010, Yazın Yayıncılık), *Marx Kullanım Kılavuzu* (2014, Habitus Kitap), *Mülksüzler: Marx, Odun Hırsızları ve Yoksulların Hukuku* (2018, Dipnot Yayınları), *Troçkistlerin Uzun Yürüyüşü* (Pierre Frank ile birlikte, 2019, Yazın Yayınları), *Davetsiz Misafir: Marx* (2022, Yordam Kitap).

Eserin orijinal adı:
Marx l'intempestif:
Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles)
(Fayard, Paris, 1995)



DAVETSİZ MİSAFİR: MARX

Eleştirel Bir Serüvenin
Güçlü ve Zayıf Yanları

Daniel Bensaïd

Fransızcadan Çeviren:
Mehmet Sert

Yordam Kitap: 420 • Davetsiz Misafir: Marx • Daniel Bensaïd

ISBN 978-605-172-535-2 • Çeviri: Mehmet Sert

Düzeltilme: Cemre Cemri • Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç

Birinci Basım: Mart 2022

© Daniel Bensaïd, 2020; © Yordam Kitap, 2020

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 44790)

Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul

Tel: 0212 528 19 10 • W: www.yordamkitap.com • E: info@yordamkitap.com

www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

www.instagram.com/yordamkitap

Baskı: Pasifik Ofset (Sertifika No: 44451)

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1

Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2

34310 Haramidere / İstanbul

Tel: 0212 412 17 77

DAVETSİZ MİSAFİR: MARX

Eleştirel Bir Serüvenin
Güçlü ve Zayıf Yanları



Hippolyte için

İÇİNDEKİLER

İŞİTİLEMİYEN GÜRLEME	11
BİRİNCİ KISIM	
KUTSALDAN KUTSAL OLMAYANA TARİHSEL AKLIN ELEŞTİRMENİ OLARAK MARX	19
1. YENİ BİR TARİH YAZIMI	21
Popper'cılığın sefaleti	23
Yeni yazının alfabesi	33
Maymunlar, meşe palamutları ve insanlar üzerine	44
Dünya tarihinin yapısökümü	54
2. UYUMSUZ ZAMANLAR (ANALİTİK MARKSİZM ÜZERİNE)	60
Marx tarihsel normun kuramcısı mıdır?	62
Karşılık gelme ve en uygunluk	69
Kesiklilikler ve terslikler	74
Tarihsel zorunluluk ve somut olabilirlikler	78
İlerlemenin envanterini çıkarmak	87
3. ZAMANA KULAK VERMENİN YENİ BİR BİÇİMİ	96
Tarihin düşleri ve kâbusları	96
Toplumsal ilişki olarak zaman	101
Ölçülen ve ölçen zaman	109
Varlıkbilimsel eleştiri ve Mesihçi eleştiri	114
Bundan böyle siyaset tarihin önündedir	122
İKİNCİ KISIM	
MÜCADELE VE ZORUNLULUK	129
4. SINIFLAR YA DA KAYBOLAN ÖZNE	131
Benzeri olmayan sosyoloji	132
Üretim ve sömürü ilişkisi	140
Dolaşım ve üretken emek	143
Bütünün yeniden üretimi ve tamamlanmamış bölümün sırrı	145
Toplumsal sınıflar ve siyasal temsil	151
5. MÜCADELE OYUN DEĞİLDİR (MARX, OYUN VE ADALET KURAMLARINA KARŞI)	161
Hukuksal olmayan bir adalet anlayışı	164
Sonlu oyun, sonsuz oyun	172
Adaletin berisinde ve ötesinde	176

Elveda değer, soyut emek...	185
Hakkaniyetin kararsızlıkları	196
Gerekircilik itiraz ediyor	206
6. BİLDİĞİMİZ SINIFLARA NE OLDU?	213
Genel bir sömürü kuramı	214
Orta sınıflar çıkmazı	226
Kim kimi sömürüyor?	233
Proleter artık kızıl değil mi?	240
ÜÇÜNCÜ KISIM	
DÜZENSİZLİĞİN DÜZENİ	261
7. BİLİMİ BAŞKA TÜRLÜ YAPMAK	263
Alman anlayışına göre bilim	264
Alman biliminin kökenleri	271
Eleştirinin sürekliliği	290
8. YENİ BİR İÇKİNLİK	309
Açık bütünsellik ve çelişki	311
Ayarını bulma olarak belirlenim	318
Somut tikele yönelik bir bilim	324
Mantıksal sıra, tarihsel sıra	328
9. TARİHSEL MANTIĞIN SIKINTISI	337
Tarihsel nedensellik ve nesnel olasılık	338
Geçişsiz neden ve özgürlüğe açık zorunluluk	343
Mekanik gereklilik ve geçişken gereklilik	347
Eğilimsel zorunluluklar ve eğilim yasaları	365
10. KAOTİK KOREOGRAFİLER	371
Kaosun izleri	372
Avrupa bilimlerinde kriz	376
Burgaçlı mantıklar	383
Metaların maskeli balosu	390
11. MADDENİN ÇİLESİ (SİYASAL EKOLOJİNİN ELEŞTİRİSİNE KATKI)	401
Doğal bir insani varlık	402
Kayıp enerjinin peşinde	421
Fiziksel emek, toplumsal emek	431
İktisadi aklın ekolojik akılsızlıkları	441
Her türlü zenginliğin sefil ölçüsü	449
KAYNAKÇA	462
İsim Dizini	477

İŞİTİLEMİYEN GÜRLEME



Kapital, bütün bu tarihsel hareketin akışını kesintiye uğratıp örtüsünü yırttığında, sanki işitilemeyen bir gök gürlemesi, bir sessizlik, bir genişleme duyuldu.

Gérard Granel, Husserl'in
Avrupa Bilimlerinde Kriz'ine Önsöz

Kapital, özü itibarıyla yıkıcı bir yapıttır. Bilimsel nesnelliğe dayanarak zorunlu biçimde devrime yol açacak olmasından ötürü değil; açıkça formüle etmese de bilim fikrini bile ortadan kaldıran bir kuramsal düşünme biçimine sahip olduğu için.

Maurice Blanchot, *Dostluk* içinde, "Marx'ın Üç Sözü"

Isabelle Stengers'in zekice yazdığı gibi, "Her düşünce, ihanetini, sebep olduğu ihanetlerle gerçekleştirir ve bu şekilde ona sadık kalmak için izlenmesi gereken yolun, ona direnmeyi öğrenmekten geçtiğini gösterir." Marx karşındaki bu direniş ve onun kendi döneminden benimseyip getirdiklerine bağlı kalarak biz de onun sözlerindeki çeşitlilikte mevcut, "halen etkin olan güncelliği" ya-kalamaya çalıştık.

Söz konusu güncellik her şeyden önce sermayenin dünya ölçüsünde yaygınlaşmasının ve kötücül hayatîyetinin eseridir. Gerçekten bütün gezegene yayılan sermaye hiçbir dönemde olmadığı kadar zamanın ruhsuz anlayışı ve meta saltanatının kişiliksiz gücü haline geldi. O bizim kaskatı ufkumuz ve kör talihimizdir. Sermaye toplumsal ilişkilere hâkim olduğu sürece, Marx'ın kuramı da güncelliğini koruyacak, her dem taze kalan özgülüğü,

dünyaya yayılmış bulunan meta fetişizminin zıddını ve reddini ortaya koyacaktır.

“Siyah beyazın üstüne kırmızıyla yazılan *Kapital*, ‘Avrupa toplumu’nu bunalıma sürükledi.”¹ Dünyada giderek artan altüst oluşlar, o işitilemeyen gürlemeyi yok etmek şöyle dursun, sonunda onun duyulmasını sağlıyor.

Marx’ın üç eleştirisi

Söz konusu olan, orijinal ve halis Marx’ı taklitlerinden sakınmak ya da uzun zamandır rehin tutulan bir hakikate itibarını iade etmek değil, ortodoksları derin uykularından uyandırmaktır. Böylesine çok cepheli bir yapıt, yorumlarının çeşitliliğinden ve karşıtlığından beslenir. Kurumlaşmış “Marksızmlar”ın çelişkili çeşitliliği, anlaşılması zor toplumsal yazıtların eleştirel okunuşu ile kurulu düzenin pratikteki yıkımını birbirine sıkı biçimde bağlayan bir metnin yarattığı kararsızlıktan kaynaklanır. Dolaysız bir eleştirel söylem; “aşırılık onun tek ölçüsü olduğu için her zaman aşırı” bir siyasal söylem ve bilimsel söylemin dolaysız bir ifadesi bir araya gelmişse, Maurice Blanchot’un da belirttiği gibi, “bütünü bir arada tutan şey uyumsuzluktur. Bunlar bitişik değil, iç içe geçmiş, birbirine karışmış durumdadırlar. Söylem katlarının çeşitliliği kaba seçmecilikten farklıdır ve Marx sürekli olarak onun söyledikleri çerçevesinde birbirine çarpan ve birbirinden uzaklaşan bu ifade çeşitliliğiyle uyum içinde değildir.”

Deneyssel bilimin fizik modeline duyduğu hayranlık ile “Alman bilimi”ne sadakati; ilerleme sirenlerinin çağrısı ile onun sahte cennetlerinin reddi arasında bocalayan Marx, kendi gölgesiyle çekişmekte ve kendi hayaletleriyle tartışmaktadır. Marx’ın çözülmez çelişkilerle karşı karşıya kalan düşüncesi baştan başa homojen değildir elbette. Ancak, tutarsız ve kararsız olduğu da söylenemez.

1 Gérard Granel, Edmund Husserl’in *La Crise des sciences européennes*’ine [Avrupa Bilimlerinde Kriz] önsöz, Paris: Gallimard, 1989.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://rantey.org>

Marx'ın araştırma programının çekirdeği, yaşam çerçevemizi her zaman dünyayı değiştirme perspektifinden sorgulamaya uygundur. Seçmecî birleştirmelere ve medyatik her telden çalmalara asla uydurulamaz. Dolayısıyla, bir öğretî olmaktan uzaktır, ama çeşitli okumalara açık bir pratiğin teorisidir. Ancak, her türlü okumaya da açık değildir. Özgürce yorumlamak üzere her şeye izin verilmiş değildir, yani her yol mubah değildir. Metnin ve bağlamın ortaya koyduğu gerekler, kendi öncülleriyle uyuşan bir değışkeler alanıyla sınırlıdır, dolayısıyla karşıt anlamlar geçersizdir.

Buna göre, Marx'ın kuramı bazen bir tarih felsefesi, tarihin anlamı, tamamlanışı olarak; bazen de bir sınıflar sosyolojisi ve bir sınıflandırma yöntemi olarak; ve nihayet, bazen de bilimsel bir iktisat denemesi olarak tanımlanmıştır. Bu tezlerden hiçbirî sıkı bir okumaya dayanabilecek durumda değildir. Marx'ın kuramının ne olduğunu söylemek kolay değilse de en azından ne olmadığını belirlemek mümkündür.

Marx'ın kuramı spekülâtif bir tarih felsefesi değildir. Dünya tarihinin açık bir yapışökümü olan bu kuram; hiçbir kurtuluş sözû vermeyen, adaletsizliği telafi etmeyi öngörmeyen, hatta en basit bir yaraya bile sebep olmayan bir tarih anlayışının yolunu açar. Bu “kutsaldışı tarih”, aynı zamanda mücadele ve zorunlulukla belirlenmiş, kesinlikten uzak bir oluşa işaret eder. Dolayısıyla yeni bir tek yanlı tarih felsefesi ortaya koymak değil, *Grundrisse*'nin önerdiği alfabeyi kullanarak “yeni bir tarih yazımı” keşfetmek söz konusudur. Demek ki *Kapital*, buna bağlı olarak yeni bir tarih sunumu ve zamanı toplumsal bir ilişki olarak ele alan bir tasarım düzeni (döngüler ve dolanımlar, ritimler ve krizler, stratejik uğraklar ve zaman düzenekleri) geliştirecektir. Böylece, eski tarih felsefesi bir yandan meta fetişizminin eleştirisiyle, diğer yandan da kurulu düzenin siyasal yıkımıyla son bulacaktır.

Marx'ın kuramı deneysel bir sınıflar sosyolojisi de değildir. Sıraya koyan ve sınıflayan, döküm yapan ve kayda geçen, yatıştıran ve barıştıran pozitif akılsallığa karşı, toplumsal çatışmanın

dinamiğini ortaya çıkarır ve meta aldatmasını anlaşılır hale getirir. Çeşitli karşıtlıkların (cinsel, hiyerarşik, ulusal) sınıf ilişkisine indirgenmesi değildir bu. Sınıfsal cephe hattı bunları karıştırmaksızın birbirine bağlar ve koşullar. Böyle bir bakış açısından başkası (din, gelenekler, köken, kilise ya da hizip bakımından yabancı olan), gerçek bir evrenselleşme sürecinde her zaman bir başka kendisi haline gelebilir. Bu yüzdendir ki, sınıflar hiçbir zaman sosyolojik sınıflandırma nesneleri ya da kategorileri değil, tarihsel oluşun asıl ifadesidir.

Marx'ın kuramı nihayet, o döneme egemen klasik fizik paradigmasına uygun pozitif bir ekonomi bilimi de değildir. Evrim bilimlerinin ve termodinamikteki ilerlemelerin çağdaşı olan bu kuram, bilimsel işbölümünün parçalı ve tek yanlı akılsallığına direnir. Hatta, malların ve paraların alışılmadık dansı onu çeşitli sistemlerin ve enformasyonun henüz bilinmeyen mantıklarına yönleltecektir. Aynı şekilde, Marx'ın kuramını yakın dönemin bilgi kuramlarının bilinçli bir öncüsü saymak her ne kadar aykırı ise de sermayenin düzensiz hareketlerinin onu henüz keşfedilmemiş yollara yönelttiği pekâlâ söylenebilir. Marx, bu alanlarda paradoksal bir şekilde, eski metafiziğin birleştirici iddialarını bulmakta ve “Alman bilimi” (*deutsche Wissenschaft*) çerçevesinde bunlara açıkça sahip çıkmaktadır. Yeniden canlandırılan bu gelenek Marx'a çizgisel olmayan mantıkları, eğilim yasalarını, Gramsci'nin en sonunda “yeni bir içkinlik” olarak belirlediği, koşullara bağlı gerekleri ele alma fırsatını verecektir.

Tarihsel akla, iktisadi akla ve bilimsel pozitifliğe yönelik bu üç eleştiri, birbirine gönderme yapar ve birbirini tamamlar. Bu üç eleştiri, tarihin sonu ve zamanın tasarlanması, sınıf mücadelesinin diğer çatışma tarzlarıyla ilişkisi, anlatıyı esas alan bilimlerin tereddütlerinden etkilenen kesin bilimlerin geleceği üzerinde devam eden güncel tartışmalarda kolayca görülebilir. Ne tarih felsefesi ne sınıf sosyolojisi ne de ekonomi bilimi olan Marx'ın kuramı nedir öyleyse? O, öğretiyi esas alan bir sistem

olmayıp, toplumsal mücadeleye ve dünyayı değiştirmeye yönelik eleştirel bir kuramdır.

Olabilirin peşinden gidenler

Yeni bir tarih yazımı deneyen Marx, iktisadi, hukuki, estetik olanlar arasındaki uyumsuzlukların ya da eşzamansızlıkların rolüne işaret eder. Çatışma dinamiği bu zamansal uyumsuzlukların çatlaklarını ve kırıklarını harekete geçirir. Marx'ın düşüncesi, Yunan atomculuğunun metafizik, Aristoculuğun fizik ve Hegel'in mantık mirasının Newton'cu bilgi kuramı modeliyle, tarih disiplinlerinin gelişimiyle ve canlılarla ilgili bilginin göz alıcı gelişimiyle sınındığı kavşakta saf tutar. Yaşadığı döneme derinlemesine kök salmış bu düşünce, onu aşarak geçmişe ve geleceğe doğru taşar. Bu yüzdendir ki, bu düşüncenin sesinin, uyumsuzluk sanatına duyarsız çağdaşları tarafından *işitilmesi pratik olarak mümkün değildi*. Bu nedenle, onun mirasçıları ya da takipçileri açısından bu düşüncüyü, döneme hâkim olan pozitivistizmin zararsız müziğine ve ilerlemenin rahatlatıcı şarkılarına uyarlamak daha kolaydı.

Çağdaş olmaktan tam anlamıyla uzak güzergâhların arasında kalan Marx, bugün karşımıza, kararlı bir iz sürücü olarak çıkıyor. Ortodoks tavırların kabuğu pul pul döküldüğünde, uzun zamandır hor görülmüş ya da farkına varılmamış potansiyel güçlerin uyanma zamanı gelmiş demektir. Bugün, geçmiş ve gelecek arasında bölünmüş bu zamandışı Marx'ın [bu davetsiz misafirin] peşine düşerken, bir yüzyıla yayılmış okumaların ve yorumların değişken manzaralarını katettik. Karl Kautsky ya da Rosa Luxemburg, Nikolay Buharin ya da Karl Korsch, Louis Althusser ya da Roman Rosdolski'nin yaklaşımları bizi aynı Marx'a götürmüyor. Dolayısıyla yolumuzu ve rehberimizi biz seçmek zorundayız. Kendi adımıza iki büyük iz sürücüye daha, Walter Benjamin ve Antonio Gramsci'ye de yer vermeyi uygun bulduk. Onların sıradışı, trajik yazgıları; Marx'ın alışılmamış söylemlerini bildik bir dille, kaçınılmaz olarak egemen ideolojiye aktarmayı görev saymış

tescilli çömezlerin işitemediklerini duymamızı sağladı. Onlar, ilerleme kültünün uyuşmuşluğuna ve onun çoğu kez aldatıcı sözlerine karşı çıkarak, oldukça çapraşık, sapa ve pek kullanılmamış yollardan Marx'a doğru ilerlediler.

Benjamin, *Moskova Güncesi*'nden (1927) *Tarih Kavramı Üzerine*'ye (1939) uzanan çizgide zamansal soyutlamanın meşihvari eleştirisini derinleştirdi. Aynı dönemde, bu kez Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde (1930-1936), bozgunun tecrübelerinden yararlanarak, çatışmada içkin olan belirsizliğin sonuçlarını ortaya çıkarmayı başardı: "Mücadeleden başka bir şeyi öngörmek mümkün değildir." Bunun sonucunda, strateji olarak siyaset üzerine ve karar vermenin kaçınılmaz riski anlamında hata üzerine bir düşünce ortaya çıkacaktır.

Bir kuramın canlılığı, maruz kaldığı reddiyelerden ve dağılıp bozulmadan değişebilme gücünden gelir. Bu tartışma oyunu çerçevesinde, çoğu zaman Karl Popper'la ve "analitik Marksizm" diye adlandırılan akımla yaşanan sürtüşmeye özel bir yer verdik.

- Popper ile yaşanan tartışma, onun iyi temellendirilmemiş olan Marksist tarihselcilik eleştirisini yetmişli yıllarda, verdiği zararları ancak bugün ölçebildiğimiz toplumsal, siyasi ve ahlaki karşı reformun içine işlediği için önemliydi. Hiç kuşku yok ki, Popper'ın tartışmalı bilgi kuramı, onun kestirimsel felsefesinden de, harcıâlem bir ideolojiye dönüşen kaba Popper'cılıktan da daha önemlidir.
- Anglosakson analitik Marksizmiyle (Gerald Cohen, Jon Elster, John Roemer, Erik Olin Wright) yaşanan tartışmada ise, söz konusu yazarlar, seksenli yıllar boyunca tarih, ilerleme, sınıflar üzerine, geride kalan yüzyılın trajik tecrübelerinden yararlanarak önemli sorular sormayı başardılar. Onların amacı seçenekler ve hakkaniyet üzerine yakın geçmişte ileri sürülmüş görüşlerden yararlanarak genel bir tarih kuramı (Cohen) ya da sömürü kuramı (Roemer) ortaya koyup Marx'ı eski gelenekten arındırmaktı. Bunun sonucu, temel kavramsal çekirdekten (değer kuramı, soyut

emek, değer ve fiyat ilişkisi) tam anlamıyla bir kopuş oldu; bu durum, yöntem düzeyinde radikal bir bireycilik ile toplumsal çatışma üzerine eleştirel bir kuramın uyuşamayacağını gösteriyordu.

Yirmili yılların sonundan bu yana, Marx adına sürdürülen devlet politikalarının hileli iflası, daha genel bir düzeyde şunu gösterdi: birbirinden farklı iki araştırma programını (ekonomi politigin eleştirisi ile tarih kuramı; toplumsal çatışmanın analizi ile tarihsel gelişmenin mantığı) birlikte yürütmek mümkün değildir. Bunların aceleyle özdeşleştirilmesinden beklenen şey, sosyalist bir seçeneğin gerekliliğini bilimsel olarak kanıtlamaktı ve “tarihsel Marksizm” de efsanevi gücünü ve sözde inandırıcılığını bu kanıtlanması mümkün olmayan bağlantıdan devşiriyordu. Tarihin, bilimin, ahlakın kaynaşması, Marx’ın yıkıcı düşüncesinden çok pozitivist inanca ve devlet aklının masonca bakışına yakışır. Aslında yıkılıp giden şey, modernitenin tarih kültüdür ve resmî Marksizmler de onun değışkelerinden başka bir şey değildir.

Kararsız olduğu içindir ki tarih hiçbir söz vermez ve hiçbir şeyi garanti etmez.

Belirsiz olduğu içindir ki mücadele adaletsizlikleri birdenbire telafi etmez.

Ahlaktan yoksun olduğu içindir ki bilim, hakikat adına iyiye ortaya koymaz.

Kitabımızın üç kısmı, yukarıda saydığımız üç büyük eleştiri (tarihsel aklın, iktisadi aklın, bilimsel pozitifliğin eleştirisini) esas alıyor. Ancak bu konuların sınırlarını gözetebilmek için, konuların şu ya da bu cephelerini ihmal ettiğimiz suçlamasına maruz kalmayı göze alarak bazı seçmeler yaptık.² Bu durumda metinleri

2 Bu durumdan hoşlanmayan okurlar, *La Discordance des temps, essais sur les crises, les classes, l’histoire* [Zamanların Uyumsuzluğu, Krizler, Sınıflar, Tarih Üzerine Denemeler] başlıklı kitabımıza başvurmalıdır (Éditions de la Passion, 1995). Orada, burada bir giriş yaptığımız “zamana kulak vermenin yeni yolu”na örnekler veren; krizler ve uzun dönemlerle ilgili bölümleri okusunlar ayrıca, kastlar ve bürokrasi, cinsiyetlerin toplumsal ilişkileri; ya da dünya ölçeğinde yaygınlaşma

konuşturmayı tercih ettik. Bunların çokanlamlılığı, yorumdan daha kapsamlı ve daha doyurucudur. Dolayısıyla bu seçme, akademik değildir. Seçtiğimiz parçaların bağlantıları ve karşılaşmaları bir dönemin gidişatını çizme, bugünün baskısıyla yankılar ve titreşimler yaratma fırsatı verecektir.

Önerileri ve eleştirileri, yazıları ve çalışmaları, verdikleri kaynakça bilgileri ya da yalnızca konuşmalarıyla bu kitaba katkıda bulunmuş herkese teşekkür ediyorum. Özellikle de Antoine Artous, Michel Husson, Samuel Joshua, Vincent Jullien, Georges Labica, Nicole Lapierre, Francisco Louça, Michael Löwy, Henri Maler, Sophie Oudin, Edwy Plenel, Miguel Romero, Pierre Rousset, Catherine Samary, Isabelle Stengers, Stavros Tombazos, Charles-André Udry, Robert Went'e teşekkür ediyorum. Bana sürekli olarak tavsiyelerde bulunan Olivier Bétourné'ye de teşekkür borçluyum.

Nihayet, bu kitap François Maspero'ya da çok şey borçludur. Onun yayımcılığı sayesinde pek çok temel metin, unutulmaktan ya da umursamazlıktan kurtarıldı. Maspero böylece bize kuramsal bir bellek aktarmayı başardı ve çoğulcu bir tartışmanın önünü açtı.

BİRİNCİ KISIM

KUTSALDAN KUTSAL OLMAYANA

Tarihsel Aklın Eleştirmeni Olarak Marx



Tarih hiçbir şey yapmaz.
Engels, *Kutsal Aile*

YENİ BİR TARİH YAZIMI



Marx, bazen iktisadi gerekircilik, bazen de tarihsel erkekçilik suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu büyük kusurların pratikteki sonucu, bazı yerde aşırı bir iradeciliğe bürünerek tarihin akışını önceden belli bir *happy end*'e [mutlu sona] yöneltmek; bazı yerde de, ilerlemenin çarklarına güvenen bürokratik bir edilgenlik olacaktı.

Kusurların da kendilerine göre erdemleri vardır bazen. Sözgelimi Calvin'ci önceden belirlenmişlik anlayışı, çok güçlü bir harekete geçme eğilimini beslemiş ve gerekirciliğin etkisiyle de, “girişimcilik ruhunu ve yüksek bir siyasal irade gücünü” ortaya çıkarmıştır. Özgür bir geleceğe duyulan güven, aynı zamanda “mükemmel bir manevi direnme gücü” ve “inanç beyanından güç alan bir irade” haline gelmiştir. Gramsci bu iki başlılığı halkın güçlü dindarlığının bir ifadesi olarak yorumlar, öyle ki, bu dindarlıktaki katı inanç sayesinde gidimli düşüncenin entelektüel gücüne direnmek mümkün olur.¹

Bazı “Marksistler”in “tarihin mahkemesi”nden, onun “izlediği yollar”dan ve “dolambaçlar”dan, sanki nihai adaletin yerine geleceği darağacına giden tek yönlü bir yol varmış gibi söz ettikleri doğrudur. Bu dinî benzetmeye bakılırsa, zamansız olan, sapma ve yanıltır, komlodur. Bürokratik yönetimlerin çöküşüyle birlikte, bugün artık Marx’ı, ideolojiye dönüşerek katılmış bu “Marksizm” duvarını (çoğunlukla da Marx’ın düşüncesinden habersiz olan bu

1 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 10; Paris, Gallimard, 1971, s. 71; *Defter 11*, s. 187; *Defter 13*, s. 408.

ortodoksluğu) yıkarak yeniden okuma fırsatı doğdu. Peki Marx tarihin bir sonu olduğu anlayışına sahip çıkıyor mu? Sınıfsız toplum, devletin yok olması, ihtiyaçların sınırsız bir biçimde karşılanması beklentisi böyle bir düşünceye yol açmış olabilir: “Bu şekilde tasarlanmış bir sosyalist toplumun *nihai toplum* olduğunu düşünmek kaçınılmaz gibidir; öyle ki, böyle bir toplumun, daha sonraki bir aşamaya geçmesi ve gelecekte ortaya çıkacak bir topluma yönelmesi söz konusu olamaz. Marx kendi sosyalizm anlayışını ifade etmek için buna benzer terimler kullanmaz ama bu tür bir açıklama imkânını engelleyecek herhangi bir şey de söylemez. Böyle bir yorumun mümkün olmasının akla getirdiği şey ise, sosyalizmin insanlar arasındaki her türlü çatışma kaynağının ortadan kalkması, somut yaşamı içindeki insanın kendi özüne ulaşabilmesinin koşulu anlamına geldiğidir.” O, komünizmi “tarih bilmecesinin çözümü” olarak sunar “ve bu sorunun bilincindedir.” Peki bilmecenin çözümü “tarihin sonu”² anlamına da gelmez mi? Nihai toplum ya da tarihin sonu gibi ifadeler Marx’a ait değildir. Bunlar onu yorumlayanlara aittir. Komünizmin, “bilmecenin çözülmesi” olarak belirlenmesi, Marx’ın komünizm deyince “hakiki hareket”ten³ başka bir şeyi kastetmediğini belirttiği bir döneme aittir. Dolayısıyla bu sırrın anahtarı “hakiki hareket”lerdir; tarih, gerçekleşmekte olan tarih ile kendi gelişiminin eleştirel kuramına ayrılmaz şekilde bağlıdır.

Engels daha 1845’ten başlayarak, kendisine özerk güç atfedilmiş tarihin şu ya da bu şekilde kişileştirilmesine kategorik olarak karşı çıktı: “*Tarih hiçbir şey yapmaz*, büyük bir servete sahip değildir, çatışmalara da sebep olmaz. Tam tersine, bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip olan ve bütün bu çatışmalara yol açan insandır, gerçek ve yaşayan insandır; şundan emin olunuz ki, *kendine ait amaçları* olan bağımsız bir kişi gibi bunları gerçekleştirmek üzere insanı bir araç gibi kullanmak tarihin işi değildir; *tarih, kendine ait*

2 Leszek Kolakowski, *Historie du marxisme* [Marksizmin Tarihi], Paris, Fayard, 1987, c. I, s. 200. Bu ve bundan sonraki alıntılarda vurgulu yerler bana aittir. –yazar.

3 Karl Marx, *Almanya’da Komünizm*, Paris, Éditions Sociales, 1979, s. 64.

*amaçları olan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir.*⁴ Çünkü, “insanların tarihinin en önemli önkabulü elbette yaşayan insan bireylerinin varlığıdır.” Tarihi fetişleştiren anlayışın bundan daha kesin bir şekilde reddi düşünülemez. Bir şeyler “yapan” tarih, hâlâ ve her zaman, insanların yerine hareket ettiğini varsayan kutsal bir tarihtir; felsefi ve spekülâtif bir tarihtir, bir ideologlar tarihidir. Dindışı tarihin kendine ait amaçları yoktur.

Bu ateşli ifadeler Engels’in elinden çıkmıştır. Ancak *Kutsal Aile* esas itibarıyla Marx’a ait iki imzalı bir metindir. Bir yıl sonra yayımlanan *Alman İdeolojisi* son noktayı koyacaktır. “Gelecekteki tarihin geçmiş tarihin amacı olduğuna inanmak” doğru değildir. Bu açıkça belirtilen inançsızlıktan doğan önemli sonuçlar vardır. Amaçların diktatörlüğünü yıkmak, tarihi ahlaktan arındırmak demektir (ilk ve son kez, tarihin bir ahlaka sahip olabileceğini reddetmektir). Tarihi ahlaktan arındırmak, onu siyasallaştırmak, stratejik bir düşünceye açmaktır. Sermayenin ortadan kaldırılmasını “tarihin sonu” olarak değil, “tarih öncesinin” sonu olarak görmek edebiyatla flört etmek ya da laf ebeliği anlamına gelmez.

Ruge bu değişikliği önceden görmüştü: “Gelişme artık soyut değildir; yeterince siyasallaşması için daha epey eksiği bulunsa da *zaman siyasaldır.*” Ancak Ruge buradan gerekli bütün sonuçları çıkarabilmiş değildir. 1847’de Kierkegaard da kendi bakış açısından acı acı yakınıyordu: “Yaşadığımız şu zamanlarda her şey siyasallaştı.” Marx’ın kendi görüşlerinden vazgeçmesi söz konusu değildir. Bundan sonrası artık başka bir tarihtir.

Popper’cılığın sefaleti

Tarihsel ereklilik davasında, Karl Popper acımasız savcı rolündedir.⁵ Davalı sandalyesinde oturanlarsa Hegel ve Marx’tır. Hegel’in nihai bir nedeni gerçekleştirmeye yönelmiş bir tarih sah-

4 Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, Paris, Editions sociales, 1970, s. 116.

5 Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis* [Açık Toplum ve Düşmanları], 2 cilt, Paris, Seuil, 1979. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

neye koyan güldürüsü “epey uzadı” der Popper. “Açık toplum” ile “kapalı toplum”un (onun sonunda ne diyeceği önceden bellidir) uyuşması imkânsızdır. Hegelci tarihselciliğin tutarlı son temsilcisi ve hümanist kesimin “beşinci entelektüel kolu” olan “Marksizm” acilen imha edilmelidir. Buna göre Marx, “dünyanın bugüne kadar gördüğü en katışıksız, en yaygın ve en korkutucu tarihselcilik biçiminin” sahte peygamberidir. Marx özellikle “toplumsal öngörü” ile “tarihsel kehanet”i birbirine karıştırmak ve tarihsel nedenselliği doğadaki nedenselliğin modeline indirgemekten sorumludur. Kökende mevcut etkin nedeni son nedene dönüştürerek, şimdiki tarihin despotik iktidarının hizmetine koşarak bilimsel gereklilik adına kullanmıştır. Bu yanlışla olmasaydı, toplumların gelişiminin bazı nedenlere bağlı bulunduğu gibi akla yatkın bir fikir tarihselcilik ve onun uğursuz uygulamalarına yol açmazdı.

Popper’a göre tarihselcilik dünyada selamete kavuşmayı öngören bir dindir: Tanrı’nın yargıları tarih aracılığıyla ortaya çıkar. Oysa, “bu sözcüğe genellikle verilen anlam”a bakılırsa, tarih “mevcut değil”dir. Birleşik anlamlı yapı olarak tarih yoktur, dolayısıyla onun bir anlamı (anlamlandırma olarak da bir yön gösterme olarak da) yoktur.⁶ Eğer tarihin bizim yargıcımız olması gerekseydi, onun hep oldubittileri yüceltmesi beklenirdi. Bu durumda onun uğursuz mahkemesinin peşinen galiplerin tarafında saf tutması, onların ki-birli hâkimiyetini sürdürmesi gerekirdi.

Ta ki zafer saf değiştirene kadar.

O zaman adalet ve yargıçlar toparlanıp gideceklerdi.

Toplum bilimi, “toplumsal gelişmenin yasaları” olarak tanımlanmış tarihe indirgenecek; tarihselcilik doğa karşıtı ve doğa yanlısı olmak üzere iki akıma bölünecekti. Etkin bir tutumu olan ilk akım, tarihin akışını istediği gibi eğip bükmeye; edilgin bir tutumu olan ikinci akımsa, tarihi gelişme yasalarına tabi kılmaya çalışa-

6 “Bir anlam bulmak istiyorsak, onu tarihin var olmayan bir anlamında değil, kendi çabamızda ve kendi eylemlerimizde aramayı öğrenmeliyiz. [...] Her ne kadar tarih hiçbir şeye yönelmiyorsa da, ona birtakım amaçlar atfedebiliriz; her ne kadar tarih anlamdan yoksunsa da ona bir anlam verebiliriz. [...] Ona bir amaç ve bir anlam yükleyen bizim kendimizdir.” (Karl Popper, *Küçük Açık Toplum*, s. 184) <http://rantey.org>

çaktı. Bu yasaların gözlemlediğimiz dönemlerin dışında uygulanıp uygulanmadığını bilemediğimiz için bir yasanın değişmez ve evrensel kabul edileceğinden hiçbir zaman emin olamayacaktık. Böylece tarihin sınırsız gücü bilgi açısından, her alana yayılan bir göreceliğe yol açacaktı.⁷

Marx'ın bu kurgulamayla ilgisi yoktur. Etkincilikle suçlandığı için ona doğa karşıtlarının safında yer vermek gerekir. Oysa, fizik ve kimya yasalarına duyduğu yakınlığın onu tam tersine doğa yanlılarının safına çekmesi gerekirdi.⁸ Popper bu noktada, tarihselcilik ile ütopya, tarihin yasalarına uymak ile onun akışına müdahale etmek arasındaki paradoksal ittifakı kınayarak işin içinden çıkacaktır. Bilgikuramsal tutarlığı sağlama bahanesiyle iki siyaset anlayışını, yani her türlü devrimci tasarıdaki iradecilik ile sağduyulu reformizmdeki “kısmi uyarlanma” çabasını karşılaştırmaya söz konusudur. “Toplum bilimlerinde olduğu kadar doğa bilimlerinde de pratik sonuçlara ulaşmak için bu yolu esas almak” gerekir; böylece mütevazı bir gözden geçirme ve yenileme çabası sabırlı bir bilimsel kesinlikle taçlanacaktır.

Yetmişli yıllardan ve *Tarihselciliğin Sefaleti*'nin ünlenmesinden bu yana bu gerekçe çağdaş anti-Marksizmin de esaslarından biri

7 Popper, “tarihselciliğin sefaleti”ni ortaya çıkarmak için, Marx ve Hegel’den çok, Comte ya da Stuart Mill’den derlenmiş bir dizi alıntıyla işe koyulur (Karl Popper, *Misère de l'historicisme [Tarihselciliğin Sefaleti]*, Paris, Presses Pocket, 1988).

8 Popper’in genellikle, Marx’ın düşüncesi hakkında çok yüzeysel ve belirsiz bir bilgisi bulunduğu görülüyor: “Marx’ın tarihsel maddeciliğinin ya da en azından onun bugüne kadar gördüğümüz biçiminin iki bileşeni vardır: Biri benim reddettiğim tarihselcilik; öbürü ise, fazlasıyla mutlak bir anlam atfetmemek koşuluyla, benim açımdan pekâlâ savunabilir olan iktisadiyatçılıktır – yani, toplumun iktisadi örgütlenişinin bütün sosyal kurumların tarihi açısından temel etken olduğu savı. [...] Ancak Marx iktisadiyatçılığa mutlak bir anlam atfeder; onun bu konuda Hegel’in gerçeklik ve görünüş arasındaki, eskide kalmış ayrımı ile özsel ile ilineksel arasındaki bağlaşıklık ayrımını benimsediği anlaşılıyor.” Başka bir alıntı: “*Kapital*, büyük ölçüde bir toplumsal ahlak incelemesidir, ancak bu yaklaşım orada asla bildiğimiz şekliyle ortaya konmamıştır” (*Tarihselciliğin Sefaleti*, a.g.y., s. 74, 133). Jean-Loup, Englander “Pour l’incertain” [Belirsiz İçin] başlıklı kısa denemesinde (Paris, Syllepse, 1990), Marx’ın bilimci eğilimlerini Popper’ci bilgi kuramıyla düzeltmeye çalıştı. Marx’ı Popper’in bilgi kuramını sorgulamaksızın “Popper’laştırmak” yerine, bilimdeki çağdaş gelişmelerin, Popper’den doğan etkilerden doğan bir makul olurdu.

oldu. Marx'ı bilimci bir açıdan okuma eğiliminin artması bunların bilgikuramsal açıdan eleştirisinin de çoğalmasına yol açtı. Bu durumda Popper resmî Marksizmin kendini bilim olarak sunmak ve tarihsel hakikati ilhak etmek gibi korkutucu bir iddiayla ortaya çıkmasına karşı koyacak en uygun kişiydi.

Popper, otuzlu yıllarda Carnap ve Viyana Çevresi ile yaptığı tartışmada, mantıksal pozitivizmi, keşfin ayrıcalıklı anını ve kestirimlerin aşırılıklarını gözden kaçırmakla suçluyordu. Anlamdan yoksun önermeleri eleyerek bilimi mantıksal arılığa ulaştırmak bir hayalden ibaretti. Bilimsel bilgide görecelikçi olmayan bir zorunluluğun, eleştirel ve dinamik bir anlayışın dışına çıkmamak için onu yanlışlamaya tabi tutmak gerekiyordu. Bu bilgikuramsal risk anlayışına göre, yanlışlanabilir olmamak bilgi açısından bir zayıflıktı. “Yanlışlanabilir olmayan” bir söylem (Marksizmin ya da psikanalizin söylemi), yani önermelerini yanlışlanabilirlik sınamasına tabi tutmayan ve sürekli olarak yeni gerekçeler bulan bir söylem, tam da, bilim olmayana özgüdür.

Popper'cı bilgi kuramının *Bilimsel Araştırmanın Mantığı; Nesnel Bilgi Üzerine ve Kestirimler ve Çürütmeler*'de ortaya çıkan tartışmasız verimliliği, her türlü bilimselliği kendi koyduğu ölçütlerle indirgediğinde ideolojiye dönüşür. *Tarihselciliğin Sefaleti* (bu yapıtın 1943-45'te, Marksizmin büyük ölçüde Stalinçi ortodokslukla özdeşleştirildiği bir dönemde yazıldığını unutmamak gerekir) ile *Açık Toplum*'daki bayağı felsefe, bu düşüşün kanıtıdır. Popper, nesnel bilginin hâkim bir özne olmaksızın toplumsal bir ilerlemeye karşılık geldiği bir dünyanın eksik belirlenmiş ve ancak bir ölçüde yanlışlanabilir olduğunu savunduğunda, aslında Marx'tan pek de düşündüğü kadar uzaklaşmamıştır.

İnsan bilgileri birbirine eklenerek artıyorsa, “ancak yarın bilebileceğimiz bir şeyi bugünden öngöremeyiz” der Popper. Onların artması yolun biz ilerledikçe değişmesi demektir. Bu durumda, “tamamen mantıksal sebeplerle”, “tarihin gelecekteki akışını öngörmek” yasaklanmıştır. Düşünümsel bilgisi sayesinde, tarihsel

gelişme, yepyeni olanı yaratır; ama bu gelişmenin rolü ve işlevi dolaysız olarak belirlenmiş değildir; ileride gerçekleşecek düzeltmelere ve yorumlara bağlı bulunduğu için geçici olarak ortaya çıkmıştır. Marx'ın iktisat alanında tamuyar [*adéquate*] bilimlerin alanındaki kadar kesin yasalar peşinde olduğu doğrudur; ama o “eğilim yasaları”nın uyumsuz, çizgisel olmayan mantığı karşısında sürekli başarısızlığa uğramıştır. Buna göre, Popper’a bakılırsa, yasalar ile eğilimlerin birbirine karıştırılması “en önemli evrimcilik ve tarihselcilik öğretileri”nden kaynaklanmaktadır. Popper bu noktada Stuart Mill’in *Mantık*’ına işaret ederek, onu “tarihteki genel olguları inceleyerek ve analiz ederek gelişme yasasına varma”ya çalışmakla suçlar. “Bu yasa bir kez ortaya kondu mu,” diye açıklar Popper, “bize gelecekte olacakları öngörme olanağını vermeliydi; tıpkı cebirde sonsuz bir dizinin küçük bir bölümüne bakarak, onların dizilişlerindeki sıralanma ilkesini bulmanın ve istenen bir terime kadar dizinin geri kalanını önceden hesaplamanın mümkün olması gibi.” Comte ya da Mill’in öne sürdüğü tarihsel süreklilik yasaları, önünde sonunda, “konuya uygun düşmeyen bir benzetmeler koleksiyonu”ndan farksızdır.

Peki bu söylenenlerden nasıl bir sonuç çıkarmalıyız? Toplumsal, ruhsal, tarihsel olguların bilgisinin ebediyen ideoloji ve mitin karanlığında kalacağını mı düşünmeliyiz? Yanlışlanabilirliği bilimin tek ölçütü saymak böyle bir sonucu akla getiriyor. Popper, Rickert ve Dilthey geleneğini göz önünde tutarak bilimsel bilgide açıklayıcı bilim ve anlamaya yönelik bilim ayrımını yapar. Açıklayıcı bilim genel ve ölçülebilir olanı; anlamaya yönelik bilimler ise tikel ve nitel olanı ele alır: “Tarihin yasalar ve genellemelerden çok, gerçek, tikel ya da özel olaylarla ilgilendiğini öne süren anlayışı; tarihselcilerin zamanı geçmiş sayarak eleştirdikleri anlayışı savunacağım.”

Doğa bilimleriyle karşılaştırılabilir bir öngörü gücüne varma hayali her türlü tarihselciliğin başlıca zayıflığıdır. Popper, toplumsal ve tarihsel gelişmenin tamamen rastlantısal olmadığını kabul eder: “Eğilimlerin varsayılması, çoğu zaman yararlı bir istatistik

düzenektir.” Önemli olan onları fizik yasalarıyla karıştırmamak, eğilimleri yasa durumuna getirmemektir.

Bu inanç beyanı Comte ya da Stuart Mill’den çok “Marksizm”i hedef alır. Oysa Marx, söz konusu edilen öngörü idealinin peşinde koşmaz. *Kapital*, tarih yasalarının bilimi değil, “siyasal iktisadın eleştirisi”dir.

O, dünya tarihinin tutarlılığını kanıtlamaya değil, birbirlerini yok etmeksizin karşıtlaşan eğilimlerin ve eşzamanlılıkların düğümünü çözmeye çalışır. Farklı tarihsel konjonktürleri ele alan metinler (1848 Devrimleri, Amerikan İç Savaşı, Paris Komünü) Popper’ın uyarılarına harfiyen uygundur. Bunlar hem herkesin genellikle kabul ettiği gibi yazınsal başyapıtlardır hem de oluşmakta olan tarih hakkında bilgi veren örneklerdir. Şimdi gerçekleşmekte olan tarih, neden ve sonuçların mekanik bir şekilde art arda gelen zincirinde bir halka değil, olanaklarla dolu bir güncelliktir; bu güncellik çerçevesinde siyaset, yasaya tabi olmayan eğilimlerin okunmasında tarihin önüne geçer.

Böylece Newton’cı fiziğin yasalarına uymayan başka bir bilgi doğmaktadır. Ayrıca bu bilme tarzı somut ve gerçeği etkileme gücüne sahip bir bilgi yaratmaktadır. Popper, tikel bir olayı nedensel olarak açıklama çabasının “tarihsel” diye adlandırılabilceğini öne sürer. Söz konusu olayın neden ve nasıl ortaya çıktığını açıklamak, sonuç olarak “onun tarihini anlatmak” demektir. Tarihin kökenini oluşturan gösterge araştırmasına sadakatle bağlı “anlatısal bilimler”, yanlışlamanın basitleştirici hükmünden kurtulurlar. Aynı öyküye ilişkin birçok anlatıyı kabul eder ve bu çoğulculuğun anlatılanın tutarlılığını yok etmediğini varsayarlar. Siyasal iktisadın eleştirisinden psikanalize, evrimi konu alan disiplinlerden çok sayıda insan bilimine birçok bilimde bu tarz bir bilmeye başvurulur. Dolayısıyla onların, geleceği öngörmeyi amaçlayan “tarihsel” yönelimlerine ilişkin polemğin değersiz bir tartışma olduğu görülüyor. Bir öngörü, “diğer sosyal olaylarla etkileşime girebilecek bir sosyal olaysa ve bu olaylarla söz konusu öngörü arasında bir etkileşim söz konusuysa” bu öngörü pekâlâ

söz konusu olayın ortaya çıkması, hızlanması ya da önlenmesinde etkili olabilir.⁹

Anglosakson analitik Marksizm okulunun parlak temsilcilerinden Jon Elster gibi, Marx'ın metinlerini dikkatle okuyan birinin de ayrı kınamalara sahip çıkması şaşırtıcıdır. “Belli bir kişiye değil de ancak tarihe mal edilebilecek belirsiz niyetlere, amaçlara işlevsel bir şekilde vurgu yapan incelemeler”in dökümünü yapmaktadır Elster.¹⁰

Smith'in görünmez eli ya da Mandeville'in arı kovanı gibi, tarih de Marx açısından ortak yazgıyı belirleyen büyük güç rolündedir; buna göre, bireyler kendilerine rağmen tarihin büyük amacını gerçekleştirmeye mahkûmdur. Elster'e göre bu durum işlevsel açıklamaya duyulan güçlü eğilim ile tarih felsefesi arasındaki sıkı bağın sonucudur: “Hiç kuşku yok ki, tarihin bir amacı –komünist toplumun kurulması– olduğuna inandığı içindir, Marx yalnızca davranış tarzlarını değil, tek tek olayları da bu amaca hizmet ettikleri ölçüde açıklamanın mümkün olduğuna inanmıştı.”¹¹ Dolayısıyla, gençlik dönemi metinleri “tam anlamıyla tutarlı ereksel bir anlayış” ortaya koyacaktı.

Bununla birlikte Elster, *Kutsal Aile* ile *Alman İdeolojisi*'nin bu sorunsalı açıkça dışladığını kabul etmek zorundadır. Dürüst bir okur olarak 1845-46'daki “hesaplaşma”nın eski felsefi bilince yönelik olduğunu görmezden gelemeyiz: “*Tarih birbirini izleyen kuşakların mirasından başka bir şey değildir* ve her kuşak ona kendinden önceki kuşaklardan intikal eden maddi malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanır; dolayısıyla bunlardan her biri bir yandan, tamamen değişmiş koşullarda geleneksel etkinliği sürdürürken, diğer yandan bütünüyle farklı bir etkinlikle eski koşulları değiştirir.

9 Diderot, tarihsel bilgi hakkında olasılıklar öne sürülebileceğine inanmaz. Olasılık özünde rastlantısal olan bir konuya niceliksel hesabın uygulamasından kaynaklanır: “Olayların olabilirlikleri açısından göz önüne alınan nicelik, tahminde bulunma sanatını ortaya çıkarır ki, bu da şans oyunlarının analizine imkân verir.”

10 Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique* [Karl Marx, Analitik Bir Yorum], Paris, PUF, 1989, s. 36.

11 Jon Elster, *a.g.y.*, s. 52. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Birtakım düşünce hilelerine başvurarak gelecekteki tarihin geçmiş tarihin amacı olduğuna bizi inandırmak mümkündür. Sözelimi, Amerika'nın keşfine, Fransız Devrimi'ne yol açmak gibi bir amaç atfedilebilir".¹² Ya da "Stirner'e özgü bir usulle, tarihe bir eşi daha bulunmayan güzergâhlar çizmek çok daha kolaydır. Tarihin en son sonucunu ortaya koyup onun zaten başından beri bu amaca yöneldiğini söylemek yeterlidir." Aynı şekilde, toprak mülkiyeti sisteminin "amacı"nın, en başından beri, insanları yerinden edip, onların yerine, İskoçya'da görüldüğü gibi, koyunları yerleştirmek olduğu; hatta, Capetler ailesinin tahta çıkışındaki "asıl amacın" XVI. Louis'yi giyotine göndermek olduğu söylenebilir. Doğrulamalar peşinde koşan bu bakış açısının törenselleşmeleri, "artık nihayet; artık denilebilir ki..." dir.¹³

Tarihin bundan daha radikal bir şekilde dünyevileşmesi, "düşünce hileleri"nden ve yanılgılarından bu kadar kararlı bir şekilde kurtulması hayal bile edilemezdi. Yaşanan ve gelecekteki tarih, geçmiş tarihin amacı değildir. O, sıradan bir "kuşaklar mirası" olarak, balinaların ilginçlikten uzak soyağacından daha anlamlı değildir. Eskimiş gömlektan kurtulup yenilediği o yıllardan itibaren Marx artık bir "postromantik" değildir. Nihai amaçlardan ve nihai yargıdan uzaklaşmıştır artık. Marx'ın eleştirisi bugünün acılarıyla ilgilidir: "Geleceği inşa etmek ve ebedi planlar yapmak bizim işimiz olmadığına göre, *bizim şimdi'de gerçekleştirmemiz gereken şey, bellidir*, yani, her türlü mevcut düzenin radikal bir şekilde eleştirilmesidir."¹⁴ Elster birbiriyle çelişen bu metinleri kendi tezi doğrultusunda alıntılararak, onları rastlantısal ve tutarsız gösterip bir an önce onlardan kurtulmak ister. Ancak, "*Alman İdeolojisi* ile öbür yapıtlar arasındaki çarpıcı karşıtlık"ı açıklayamadığını da kabul edecektir. Sanki burada inanılmaz bir kuramsal sürçme vardır da "gelecekte şimdiye uzanan ve öbür yöne gitmeyen" ilerleme şeması düşünüldüğünde, onun hemen bırakılması gerekecektir.

12 Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, a.g.y., s. 65-66.

13 A.g.y., s. 169.

14 Karl Marx, "Arbeitskreis Friedrich Engels", 1943, <http://rantey.org>

Alman İdeolojisi'nin *Kutsal Aile*'deki temaları yeniden ele alıp sistematik hale getirdiği düşünülürse, bu açıklamanın daha da tutarsız olduğu görülür.

“Hesaplaşma” konusuna gelince. Sınıf mücadelesinin ve siyasal iktisadın eleştirisinin bakış açısından eski felsefi bilinçle “hesaplaşmak” *spekülatif tarih felsefesiyle* de hesaplaşmak demektir. Bu da “dünyevi tarih” adına “kutsal tarih”i, kaybolmuş cennetleri ve vaat edilmiş topraklarıyla birlikte yıkmak demektir.¹⁵

Bunun anlamı, yakın geleceği değil, bugünü düşündürmektir.

Metinler açıkça tersini söylese de, Elster'in vazgeçmeye niyeti yoktur. Ona göre Marx, “komünizmin iktidara çıkışının vakitsiz olabileceğini ve Asya Tipi Üretim Tarzı gibi onun da tarihin bir çıkmaz sokağı olabileceğini aklına bile getirmemiştir.”¹⁶ Marx'ın tarih anlayışının tamamının, “*belki de* erekbilim genel başlığı altında toplanması uygun olur. Sermayeyi taşıyan görünmez el, Marx'ın yapıtındaki iki büyük erekbilimsel biçimden biridir; öbürü ise sürecin, sonunda kendi kendini yok etmek zorunda oluşudur.” Buradaki *belki de* sözü de temkinli ve utangaç bir ifadedir çünkü öne sürülen kanıtlar hiç de duruma uygun bir düzeyde değildir.

Elster'in öne sürdüğü kanıtlar, birkaç mektup ile belli bir durum çerçevesinde kaleme alınmış yazılardan ibarettir. Rusya'dan ya da İngiliz burjuvazisinden sanki bir kişiymiş gibi söz etmek, tarihi “modern kader” katına yükseltmek, bilinen gazeteci usulleridir. Burada tarihin insanbiçimleştirilerek sunulduğu söylenebilir, ama bunu katılaşmış erekbilimsel bir anlayışın kesin kanıtı saymak en azından çarpıtma olur. “Tarihsel zorunluluk” kavramı hem gerekirci hem erekçi bir sorunsala bağlanabilir; ama *Kapital*'in kavramlaştırmaya çalıştığı bir “eğilim”i ya da “eğilim yasası”nı da ifade edebilir. Tek tek olaylara açık bir tarihsel zorunluluk nedir peki?

15 Marx Proudhon'u özellikle, kutsal tarihe ve fikirlerin biçimsel soyağacına bağlı kalmakla suçlar: “Kısacası, bu Hegelci köhnemiş düşüncelerin tarihle ilgisi yok: Burada dünyevi bir tarihle, yani insanların tarihiyle değil, bir kutsal fikirler tarihiyle karşılaşıyoruz.” “Paul Annenkov'a mektup”, *Mektuplar*, cilt I, s. 449.

16 Jon Elster, *a.g.y.*, s. 447.

Marx 1849'da *Neue Rheinische Zeitung*'da, modern burjuva toplumunda acı çeken işçilere ve küçük burjuvalara seslenerek onları, "Sanayi hepinizi özgürleştirecek yeni bir toplumun kurulması için gerekli maddi araçları yaratmışken, bütün toplumu Ortaçağ'a özgü bir barbarlığa sürükleyecek yozlaşmış bir toplumsal biçime geri dönmek gerekir," diye uyarır. Marx'ın üstüne kendisinden önceki kuşakların ve onu izleyenlerin yorumlarının gölgesini düşürmekle Elster, burada tarihin anlamıyla ilgili Stalinci vaazların taslaklarını bulmak istemektedir: "Stalinciliğin klasik doğrulamasını bulmak için, küçük burjuvazinin yerine köylüyü, modern burjuva toplumunun yerine de sosyalist ilk birikimi koymak yeter."¹⁷

Popper, Marx'ın "açık bir topluma inandığından kuşku yok" diye yazar. Elster ise daha da ileri giderek, "Marksist komünizm kuramının merkezinde yer alan birey saygısını muhafaza etmeliyiz ama bireyleri komünizm gelinceye kadar küçümseyip onları mezbahaya yollanacak koyunlar olarak gören tarih felsefesi için aynı şeyi söyleyemeyiz,"¹⁸ der.

Yanlış anlamalara ya da karikatürleştirmelere rağmen, bu kaygı gerçek bir zorluğu görmezden geliyor. Popper ve Elster Marx'ı bir bütün olarak ele almayı reddederler. Bu durumda, ona atfettikleri tarih felsefesi ile açıkça ortada olan çatışma kuramı arasındaki tutarlılığı ortaya çıkaramazlar. Böylece, Marx'ı seçmeci ve tutarsız bir düşünür saymaktan kurtulamazlar. "Açık topluma inanç" ile kapalı tarih kültürü; bireye öncelik veren komünizm ile kitlelere duyulan tarihsel umursamazlığı nasıl bağdaştıracaktır?

Marx, Spinoza'dan habersiz olan eleştirmenlerin pek çoğu tarafından anlaşılamamış bir "içkin erekbilim" ortaya koymuştur. Ütoppyaya gelince o çok incelikli değişikliklerle, geleceğe yönelik

17 Jon Elster, *a.g.y.*, s. 167.

18 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, *a.g.y.*, s. 134. Jon Elster, *Karl Marx...*, *a.g.y.*, s. 168. Louis Dumont ve Michel Henry de Marx'ın yapıtında radikal bir bireysellik kuramı bulanlar arasındadır. Bkz. Louis Dumont, *Homo aequalis I*, Paris, Gallimard, 1977; ve Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité* [Marx, Bir Gerçeklik Felsefesi], Paris, Gallimard, 1976. //rantey.org

keyfî bir hayal olarak değil, “hakikati esas alan bir niyet” olarak yaşamaya devam eder.

Buna göre, geleceğin devleti de, daha iyi bir dünya da söz konusu değildir.

Çatışmayı esas alan bir özgürleşme mantığı söz konusudur.¹⁹

Yeni yazının alfabesi

Marx tarih filozofu olarak küçümsenmiştir ama onun bu konuda söyledikleri, Hegelci mirastan koptuğu döneme aittir. “Hesaplaşma”dan sonra ise bir tarih felsefesinin izine bile rastlanmaz. Bu artık onun sorunu değildir. Artık zeminini değiştirmiştir.

Kutsal Aile ve Alman İdeolojisi her türlü aşkınlık fikrine kesin olarak sırtını döner. Tarihsel dinsel metodik şekilde ortadan kaldırılmıştır: “Hegel’in tarih felsefesinde, Almanlara özgü tarih yazımı (gerçek çıkarların, hatta siyasal çıkarların değil, katışıksız fikirlerin söz konusu olduğu bir yazım tarzıdır bu), en saf biçimine ulaşarak, tutarlı en son ifadesini bulur; bu tarih aziz Bruno’ya [Bauer], biri öbürünü yutan ve sonunda ‘kendinin bilinci’ne gömülen bir fikirler dizisi olarak; gerçek tarihten haberi bile olmayan aziz Max’a [Stirner] ise, *tarihin bu ilerleyişi*, daha mantıklı bir şekilde, sıradan bir şövalye, haydut ve hayaletler tarihi olarak görünecektir (onun bu hayaletlerden kurtulması ancak kutsala hakaret ederek mümkündür). *Böyle bir anlayış tam anlamıyla dinîdir.*”²⁰

1844’te Stirner, Tanrı’ya karşı hümanist ayaklanmaları “tanrıbilimine karşı ayaklanmalar”; soyut insan kültürüne bağlanan tanrıtanımları ise “sofu kişiler” olarak kınayacaktır. Dindarlık konusu hiçbir zaman kapanmamıştır. Hiçbir zaman yeterince laik olunamamıştır. Aynı şekilde Marx da, Stirner’in “Biricik”ine laikleşme çerçevesinde karşı çıkar. Tarihi, bir “fikir”in tamamen ermesi, geç-

19 Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, a.g.y., alıntıl原因 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques* [Spinoza ve Diğer Sapkınlar], Paris, Seuil, 1991. Marx’ın yapıtında ütopyanın serüveni için bkz. Henri Maler’in ustaca geliştirilmiş tezi için, *Convoiter l’impossible* [Olanaksızın Peşine Düşmek], Paris, Albin Michel, 1995.

20 Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, D.E. Kitabevi Arşivi - <https://rantey.org>

mişı de şimdiki taçlandırarak bir yol olarak gören filozofları iyi-den iyiye hırpalar: “Kuramın gerçekten tarihsel temaları, sözcüğü XVIII. yüzyılı ele alması gerektiğinde, bu filozoflar önümüze tarihin temelini oluşturan olgulardan ve pratik gelişmelerden kopuk bir tasvirler tarihi koyarlar; üstelik bu tarih *söz konusu dönemi, tamamen ermemiş bir ilk evre, gerçek tarihsel dönemin henüz sınırlı bir habercisi olarak*, yani Alman filozofların 1840-1844 yıllarına ait felsefi mücadelelerinin dönemi olarak sunmaktadır. Demek ki bu filozofların amacı, geçmişin tarihini, tarihi olmayan bir kişiliğin ve onun hayallerinin zaferi olarak gösterişli bir şekilde parlatmaktır ve gerçek tarihsel olayları ve hatta *siyasetin tarihteki gerçek tarihsel olaylarla iç içe geçmişliğini* ortaya koymaktan kaçınmak ve bunun yerine, ciddi bir incelemeye değil, *tarihsel montajlara* ve edebî dedikodulara dayanan bir *anlatı* sunmak bu amaca uygundur.”

Elster bu din ve erklilik karşıtı sorunsalı nasıl olur da Marx’ın düşüncesindeki bir çeşit açıklanamaz aksaklığa indirgeyebilir? Oysa burada tam tersine, çok önemli bir aydınlatma ve ayarlama anı söz konusudur; öyle ki Marx burada “tarihin ilerleyişi”yle ilgili “tam anlamıyla dinsel anlayış”tan kesin olarak uzaklaşır. Büyük “anlatılar”a ve diğer “kurgulanmış tarihsel montajlar”a sırtını dönüp, tamamen ermemiş evrelerin tamamlanması olarak düşünülen şimdi’ye yönelir. Marx’ı “XIX. yüzyıl dünya tarihinin usta kalemi” olarak gören bugünün ve her dönemin Fukuyama’larının hoşuna gitse de gitmese de dünya tarihi Marx açısından berbat bir romandan ibarettir.

Artık tarihi ciddiye almak; onu yaşayan bireyleri sıradan canlılar olarak gören dinî soyutlamadan kurtarıp çatışan ilişkilerin gerçek gelişimi olarak ele almak gerekir.

Marx önce, kutsallıktan arınmanın, hatalı olarak sözcüsü sayılan Stirner’i edebî anlamda idealist bir tarih ortaya koyduğu için kınar: “Yaptığı tüm açıklamalarda bugüne kadar, *tarihte soyut düşüncelerin ürününden* ya da bu soyut düşüncelerden elde ettiği tasvirlerden *başka bir şey görmedi*; ona göre tarih, hepsi de önünde sonunda ‘kutsal’a bulanmış olan bu tasvirlerin etkisi altındadır. Kutsalın, *düşüncenin*, Hegel’in mutlak *idea*’sının somut dünya

üzerindeki bu egemenliğini, süregiden tarihsel bir ilişki olarak; azizlerin, ideologların kutsal dışı dünya üzerindeki egemenliği olarak, yani hiyerarşi olarak sunmak peşindedir şimdi. Bu hiyerarşide daha önce bir art arda geliş olan şey, eşzamanlı hale gelir; öyle ki, gelişmenin birlikte var olan iki biçiminden biri öbürüne egemen olur. Böylece yeniyetme çocuğa hâkim olur, Moğol zenciye, modern eskiye hâkim olur, kendini feda eden egoist kaba egoiste hâkim olur. [...] Daha önce zihnin dünyası eşyalar dünyasını ortadan kaldırıyordu; buradaysa düşünceler dünyası eşyalar dünyasına egemendir. Amaç elbette tarihin sonunda, düşünceler dünyasının tarihin başından beri düşünürlerin gerçek ve etkili egemenliği olarak eşyalar dünyası üzerinde hâkimiyet kurduğunu göstermekti; böylece aziz Max'ın, ideolojilerin düşünceleri ve sunumlarıyla mücadele etmesi ve bu mücadeleden zaferle çıkarak 'eşyalar dünyasının ve fikirler dünyasının hâkimi' olması kolaylaşacaktı.”²¹ Egemenliğin savunusu olan bu kutsal tasvir, takdisini “tarihin sonu”nda, İdea adına hâkimiyet kuran düşünürlerin zorbalığında bulur.

Marx bundan sonra, Proudhon'u kategorileri tözleştirmekle suçlar: “Sarsılmaz yasalar, öncesiz sonrasız ilkeler, ideal kategoriler olarak düşündüğümüz iktisadi ilişkilerin, *hareket eden ve etkin insanlardan önce geldiğini* kabul ettiğimiz gibi; bu yasaların, bu ilkelerin, bu kategorilerin ‘en eski devirlerden beri insanlığın kişidiş aklında’ saklı durduğunu da kabul ediyoruz. Daha önce de gördüğümüz gibi, *bütün bu sarsılmaz ve değişmez yasalardan söz edebiliyorsak tarih diye bir şey yok demektir; olsa olsa ideada bir tarih olabilir, yani salt aklın diyalektik hareketinde yansıyan bir tarih.* Bay Proudhon diyalektik harekette ideaların artık farklılaşmadığını söylemekle hem hareketin gölgesini hem de gölgelerin hareketini silmiş oldu; hiç olmazsa o zaman hâlâ *tarihin bir benzeşiği, bir simulakr*’ı yaratılabilirdi.”²² İdeanın bu tarihi; çatışmalı, belir-

21 Karl Marx, *Alman İdeolojisi*. Max Stirner'in *L'Unique et sa propriété* [Biricik ve Mülkiyeti] adlı kitabı 1844'te yayımlandı.

22 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti, Toplu Eserleri içinde, Ekonomi*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965. Kısaca *Le Livre du Travail* adıyla 1846'da yazdığı

lenmiş ve rastlantısal ilişkiler oyunu olarak tarihin yadsınmasıdır. Kişidişı akıl tözleştirilmesi ile kişidişı tarih tözleştirilmesi atbaşı gider. Oysa tarih, hareket halindeki ve etkin insanların dışında bir şey değildir.

Daha 1847’de, spekülâtif felsefenin gözdesi olan dünya tarihi zamanını doldurmuştu. Hegel’e göre, “Geçmişte kalmış ve geçip gitmekte olan her şey, tam olarak kendi akılsallığında geçip gitmektedir.” Tarih felsefesi onun felsefesinin tarihinden başka bir şey değildir. “Devirlerin birbirini izlemesine göre tertiplenen” bir tarih yoktur buna göre; “fikirlerin zihinde birbirini izleyişi vardır”.²³ Marx’ın spekülâtif felsefeye yönelttiği eleştiriyi Marx’ın kendisine yöneltmek, aradaki fark göz önünde tutulduğunda, hiç de kolay değildir. Marx bir kenara attığı şeyin de, bunun ona yüklediği görevin de bilincindedir. *Başka bir tarih yazımının yaratılması* kaçınılmazdır.

Tarih, kendi ideasının gerçekleşmesine yöneldiği ya da kendi anlamlı birliğini buradan elde edeceği için değil, fiilî bir evrenselleşme sürecine bağlı olarak evrensellik kazanır. “İnsanların süregelen somut yaşamı” zaten “dünya tarihi zemininde” devam ediyorsa; “somut anlamda evrensel insanların yaşadığı dünya tarihi”, “yerel düzeyde yaşayan bireyler”in yerini alıyorsa, bunun sebebi iktisadi yaşamın ve iletişimin dünya ölçüsünde gerçekten yaygınlaşmasıdır. Bu durumda tarih, bireylerden kopuk soyutlamadan kurtularak “*bireylerin evrensel tarihsel yaşamı*, başka bir deyişle, dünya tarihine doğrudan bağlı bireylerin yaşamı haline gelir.” O artık genel bir yazgının gerçekleşmesi olmaktan çıkar; yaşanan zaman da artık geçmişin önceden belirlenmiş amacı değildir.²⁴

ünlü mektupta da vardır: “Bay Proudhon tarihi belli bir dizi toplumsal gelişme olarak görür; tarihte gerçekleşmiş ilerlemedir bu ve nihayet birey olarak d ş n lm ş insanların ne yaptıklarını bilmediklerini, asıl hareket konusunda yanıldıklarını, yani kendi toplumsal gelişmelerinin onlara kendi bireysel gelişmelerinden ilk bakışta farklı, ayrı ve bağımsız göründüğünü söyler. Proudhon bu olguları açıklamayı bilmez ve buradan doğ an evrensel akıl varsayımı basmakalıptır; gizemli sebepler, yani sağduyudan uzak c mlerler uydurmaktan daha kolay bir şey olamaz.”

23 A.g.y., s. 78.

24 Karl Marx, *Almanya ile Fransa Arasında*, 464-467. <https://rantey.org>

Marx, on yıl sonra bu fikirleri *Grundrisse*'nin giriş bölümünün müsveddelerinde yeniden ele aldı. “Şimdilik belirtmekle yetindiğimiz, unutulmaması gereken uyarı notları” başlığıyla kaydettiği sekiz kısa açıklama söz konusuydu:

- 1) Savaşın barıştan daha önce gelişmesi; burjuva toplumu içinde, ücretli emek, makineleşme gibi bazı iktisadi ilişkilerin savaş sayesinde ve ordular aracılığıyla nasıl daha erken bir tarihte geliştiğini göstermeli.
- 2) *Bugüne kadar yazıldığı biçimiyle ideal tarih ile gerçek tarih arasındaki ilişki. Özellikle de uygarlık tarihi denilen tarih, dinler ve devletler tarihi denen eski tarih. (Bu çerçevede, bugüne kadar gördüğümüz farklı tarih yazımlarından söz edilebilir. Nesnel diye adlandırılan tarih. Öznel-ahlaki-felsefi tarih.)*
- 3) İkincil ve üçüncül olgular; genellikle, türev, değişebilen, özgün olmayan üretim ilişkileri. Burada *devreye uluslararası ilişkiler girer.*
- 4) Bu yaklaşımın maddeciliği konusundaki eleştiriler. Doğalcı maddecilikle ilişkisi.
- 5) *Üretici güç (üretim aracı) ve üretim ilişkisi kavramlarının diyalektiği; sınırları belirlenmesi gereken ve gerçek farklılıkları ortadan kaldırmayan bir diyalektiktir bu.*
- 6) *Maddi üretimin gelişmesi ile sözgelimi sanatsal üretimin gelişmesi arasındaki eşitsiz ilişki. Genellikle, ilerleme kavramını alışılmış biçimiyle ele almamak gerekir. Modern sanat vb. Bu orantısızlık toplumsal pratiğe bağlı ilişkiler çerçevesinde ortaya çıkan orantısızlık kadar önemli ve anlaşılması zor değildir. Sözgelimi kültür konusunda. Amerika Birleşik Devletleri'nin Avrupa'yla ilişkileri. Burada söz konusu olan gerçekten zor nokta şudur: Üretim ilişkilerinin hukuki ilişkiler bağlamında eşitsiz bir gelişmeye tabi olması nasıl mümkündür? Sözgelimi Roma özel hukuku ile modern üretim arasındaki ilişkide olduğu gibi.*
- 7) *Bu anlayış zorunlu bir gelişme gibi görünüyor. Ama rastlantının da kanıtlanması olarak. Nasıl'ın (özgürlüğün vb. aynı zamanda) ortaya konması. (İletişim araçlarının etkisi. Dünya tarihi her zaman var olmadı; dünya tarihi olarak tarih bir sonuçtur.)*

8) Çıkış noktası doğal olarak doğal belirlenmişliktedir; hem öznel hem nesnel olarak. Kabileler, ırklar.²⁵

Bu kısa açıklamalar *yeni bir tarih yazımına* yönelerek “ideal tarih” kavramını yapısöküme tabi tutar. Gerçek tarihin keşfinin yol açtığı altüst oluşa uygun biçimde, bu yeni yazım “siyasal iktisadın eleştirisi”nden başka bir şey değildir. Dünya tarihi denen kurgusal kavramdan kopuşu derinleştiren bu programlı metin, toplumsal etkinliğin farklı alanları arasındaki *eşitsiz gelişme* ya da *eşitsiz ilişkiyi* kavramlaştırır, soyut bir kavram olan ilerlemeyi eleştirel bir açıdan ele alır, rastlantı ile tarihsel zorunluluk arasındaki problemli ilişkiye işaret eder. Burada, akışı itibarıyla, çizgisel uğrakları itibarıyla homojen bir tarih tasarımıyla (zamansal akış ile anlamlandırma birbiriyle tam olarak uyuşmaktadır çünkü) hesabı kapatma söz konusudur. Gerçek tarih ile yazıya dökülmüş tarih arasındaki ilişki, olayların kaosa bir düzen getirme kaygısına indirgenemez.

O zamana kadar kullanılmış nesnel, öznel ya da felsefi yazım çabaları, *gerçek tarihin anlaşılabilirliğini ortaya koymakta yetersiz kalan ideal bir tarihe* vardı. Yeni bir tarih yazımı kuramsal bir devrim gerektirir. Berrak bir anlamlı bütünselliğe varmak söz konusu değildir artık. Sözelimi savaş, doğrudan doğruya toplumun mantığına indirgenemeyecek, kendine özgü siyasal ve teknolojik bir mantığa sahiptir. O toplumun bütünü içindeki toplumsal ilişkilere uymayan ya da onların gelecekteki biçimlerini önceleyen toplumsal ilişkiler ortaya koyar. Genellikle, her türlü toplumsal oluşum türemiş, aktarılmış, özgün olmayan ve anlaşılabilmeleri için “uluslararası ilişkiler”e başvurmayı gerektiren üretim ilişkileriyle bir örgü oluşturur. Maddi üretim ile sanatsal üretim arasında, hukuki ilişkiler ile üretim ilişkileri arasında kopukluk, farklılık, uyumsuzluk, “eşitsiz ilişki” ve “eşitsiz gelişme” vardır. Somut bir toplumsal oluşum egemen üretim ilişkisinin homojenliğine indirgenemez. Farklı üretim biçimleri (maddi, hukuksal,

25 Karl Marx, *Grundrisse*, I, Paris, Éditions sociales, 1977, s. 44. İtalik yerler Marx’a aittir, belirtilmemiştir. PDF Kaynakları: <https://rantey.org>

sanatsal) aynı adımla ilerlemez. Bunlardan her birinin kendine özgü bir ritmi ve kendine özgü bir zamansallığı vardır.

Demek ki söz konusu “yeni yazım”, zamansızlık ya da eşzamansızlık gibi önemli kavramlara başvurur. *Kapital*’in ilk başımına önsözde *Grundrisse*’nin notları yankılanır: “Yaşadığımız dönemin felaketleri dışında, geçmişten miras alınan upuzun bir felaketler dizisine de katlanmak zorundayız; bunlar geçmişte kalmış üretim tarzlarının sürüp giden uzantılarından gelirler ve peşlerinden de yol açtıkları zamansız (*zeitwidrig*) siyasal ve toplumsal ilişkileri sürüklerler. Yalnızca yaşayanlardan kaynaklanan acıları değil, ölümlerden kaynaklanan acıları da çekiyoruz.” Bu zamana aykırılık ve bu zamansızlık *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’nın 1859 tarihli Önsöz’ünde anılan, altyapılar ile üstyapılar arasındaki katı “uyuşum”la yetinenleri şaşırtacaktır.

Oysa Marx tam tersine, zamanların uyumsuzluğu üzerinde ısrarla durur.²⁶

Metinler arasında bir çelişki mi söz konusu? Belki. Ancak, bu noktada *Grundrisse* ile *Kapital* arasındaki devamlılığa işaret etmek gerekiyor. “Bağlantı” “uyum” anlamına gelmez. Yalnızca bir olabilirlikler demetini serbest bırakır. Buna karşılık zamansızlık, siyaset, estetik ve teoremin asıl tarzıdır. Buna göre, “Bütün ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beyninde bir kâbus olarak ağırlığını duyurur [...] ve yepyeni bir şey yarattıklarını sandıkları zaman bile, korka korka geçmişin düşüncelerini yardıma çağırır, onların isimlerini, parolalarını, giysilerini ödünç alırlar.”²⁷

Bugün, her zaman geçmiş bir çağın çarpıtmalarına ve kalıntılığına, ödünç alınmış isimlere, anadilden bulunup çıkarılmış sözcüklere başvurarak ve bu sayede nihayet anadili unutma noktasında yeni dile

26 Söz konusu *zamansızlık* Derrida’nın metninde de geçer: “Eskimsizlik göz önünde bulundurulmuyor artık; sanki tarihin ilerleyişinde tek bir çağ söz konusuymuş gibi, ona dikkat edilmiyor. Ne olgunlaşma, ne kriz, hatta ne de can çekişme. [...] Zamansızlık. *This time is out of joint* [Dünyanın çivisi çıkmış]. [...] Çağımız zıvanadan çıkmış durumda. En başta zaman olmak üzere, her şey düzensiz, ayarsız ya da bozuk” (*Spectres de Marx [Marx’ın Hayaletleri]*, Paris, Galilée, 1993, s. 129).

27 Karl Marx, Louis Brunschwig ve Edgar Saenger’in Paris’te yayınlanması, 1968.

egemen olarak kendini gösterir. Kendi çizgisinde yok olup gitmekten uzak bulunan geçmiş, bugüne musallat olmaya devam eder. Siyaset tam da bu uyumsuz zamanların kavuşma noktasını oluşturur. Bu etkili kalıntılara ve bu birbirine karışmış zamanlara Freud'cu arkeolojide de rastlıyoruz; daha önce oluşmuş olan hiçbir şey kaybolmaz, muhafaza edilen her şey de yeniden ortaya çıkabilir.²⁸

Marx heterojen zamansallıkları birbirine bağlayarak tarihsel gelişimin çizgisel olmayan bir sunumuna ulaştı ve karşılaştırmalı çağdaş araştırmaların yolunu açtı. Parvus ve Troçki'nin 1905'ten itibaren kullandıkları "eşitsiz ve birleşik gelişme" kavramı, Ernst Bloch'un ortaya koyduğu "çağdaşsızlık" kavramı, Marx'ın uzun süre kullanılmadan kalmış sezgilerinin çizgisine tam tamına bağlıdır.²⁹

1848 Devrimi'nin arifesinde toplumsal ortam hayaletlerle doludur. Öncelikle de komünizmin hayaleti. Stirner insanın da "karanlık ve aldatıcı" hale gelerek değişime uğradığını belirtir. "Her şey cine periye bulaşmış! Her kişide hayaletler var!": hakikatin,

28 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* [Uygarlığın Huzursuzluğu], Paris, PUF, 1971, s. 11-15.

29 XX. yüzyılın başlarında, tarihçiler zamansızlığın şaşırtıcı etkileri üzerinde durdular. Xénopol, *Théorie de l'Histoire* [Tarih Kuramı] adlı yapıtında toplumsal olguların "her zaman eşit ve paralel bir ilerleme göstermediklerini" belirtti. Bunlardan bazıları "sanki dinlenmek, gücünü toplamak ve daha sonra onu geride bırakanları yakalamak üzere geride kalır"ken diğerleri, yeniden "hamle yapmadan önce" geriler gibidir. Robert Bonnaud, *Les Alternances du progrès* [İlerlemenin Seçenekleri] adlı kitabında, özellikle Paul Lacombe'un *De l'histoire considérée comme science* [Bilim Olarak Tarih] başlıklı yapıtını (1894) ve Xénopol'ün *Tarih Kuramı*'nı (1904) anar. Bonnaud bu yapıtlarda dikkatin "ritimbilim'e çekildiğini" belirtir. Bonnaud'nun iç içe geçmeler ve üst üste binmelerle dolu olduklarını düşündüğü "eylem dönemeçleri", "evre dönemeçleri" ve "bölüm dönemeçleri" çerçevesinde eklenmiş bulunan dönemleştirme çabası, bu karmaşık zamansallıkların girişikliğine cesurca incelemeyi öngörür. Robert Bonnaud'nun okunması gereken diğer yapıtları: *Le système de l'histoire* [Tarih Sistemi] (Paris, Fayard, 1989); *Y a-t-il des tournants historiques mondiaux?* [Dünya Ölçeğinde Tarihsel Dönemeçler Var mıdır?] (Paris, Kimé, 1992); *Les Alternances du progrès* [İlerlemenin Seçenekleri] (Paris, Kimé, 1992). Özellikle bu sonuncu kitap bir ritimbiliminin gereği üzerinde durur: "İktisatçılar nicel döngülerden hareketle nitel döngülerin incelenmesine geçebilirler: ve bazıları onu Kondratyev dalgasının aşağı inen bölümü olarak belirlemişlerdir; aynı şekilde Hirschman dalgasını da yakından inceleyerek öbürünü tamamlamak, düzeltmek, ondan esinlenerek denemeleri çoğaltmak mümkündür. Nitel ritimler mevcuttur. Bu ritimlerin bilimi bilim olmayı hak etmektedir." (s. 187)

yasanın, düzenin, iyyinin, onurun, vatanın hayaletleri ve fetişleri. İnsanlıktan çıkan insanlık kendi idealinde yok oluyor. Horozun ötüşüyle kaybolup giden lanetli bir ruh gibi sürükleniyor.³⁰

Bu hayaletimsi tarih, olaylara gebedir. Ayarı bozuk zamanların arakesitinde, dağılmış bir devrin zamansızlığında kayıp giden hayaletler ve hortlaklar onların gelmekte olduklarının habercisidir.

Grundrisse'nin notları tarihsellikteki bu devrimin başlıca sonuçlarına işaret etmektedir. Tarihsel gelişmenin heterojenliği tek yönlü bir ilerleme görüntüsüyle uyusmaz; çünkü, Nietzsche'nin dediği gibi, "olup biten her şeyin mutlak homojenliğini" varsayar. İlerleme de, dünya tarihinin bir ana bırakılmasından etkilenecektir. Marx ılımlı bir biçimde bu konuya el atar. Genellikle, ilerleme kavramını, ilerlemeyi bir yazgı ve lütuf olarak düşünen "alışılmış soyut biçimiyle" (buna göre teknik ilerleme mekanik bir biçimde toplumsal ve kültürel ilerlemeye yol açacaktır) ele almamak gerekir. Bu soyut biçim, homojen ve boş bir zaman kavramına gerek duyar. Onun yalnızca akması, zamanın geçmesi bile ("zamanın eli" diyecektir Darwin) ilerlemeyi ortaya koymaya yeter. Bu çizilmiş yolda, yavaşlama, sapma, durma yoktur. Oysa toplumsal, hukuksal, kültürel alanlar arasındaki eşitsiz gelişme tam tersine bizi otomatik de tekbiçimli de olmayan bir ilerlemeyi düşünmek zorunda bırakır. Tarih kıpırtısız uzun bir nehir değildir. Teknik ilerlemenin bir de toplumsal (ya da ekolojik) gerileme cephesi vardır. Burada ilerleme olan orada gerilemedir. "İlerleme," der Robert Bonnaud, "ikiye bölünür, kendi kendinin düşmanıdır." Cephe ve yön değiştirir.

Zeitwidrig! [Anakronik!] Çağdaşsızlık, çizgiselsizlik.

Alanların ve zamanların uyumsuzluğu.

Almaşıkların ve kesikliliklerin ritimli zamanı.

Siyaset ve stratejinin kesintili zamanı.

Döngülerin ve soykütüklerinin, ritmik çelişkilerine açık olan bu "tarihsel maddecilik", "doğalcı maddecilik"le karıştırılmamalıdır. Her birey iktisadi döngüler, ekolojik döngüler, jeoloji, iklim

ve demografinin önemli eğilimlerinin devreye girdiği bir zamansal çokluğa katılır. Salınarak ilerleyen zaman kolaylıklarla ve elverişli anlarla doludur (eskiden sofistlerin *kairos* adını verdikleri şey buydu). Süre artık bir neden gibi değil, bir şans gibi etkili olur. Sınırları belirlenmesi gereken, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki diyalektik, “gerçek farklılıkları yok etmez”. Rastlantı artık bir kaza ya da nedensellik paraziti değil, “zorunlu gelişmenin” dolaysız bağlaştığı, zorunluluğun öbür kutbu, o zorunluluğun rastlantısıdır; tıpkı özgürlüğün bir kapris olmayıp bir zorlamadan kaynaklanması gibi. Belirlenmiş olduğu içindir ki tarihsel gelişme dallanmalar ve ikileşmeler, çatallar ve içmelerle doludur.

Smoking... No smoking... [Sigara içilir... Sigara içilmez...]

Bu kavramsal devrim, tarihsel kaosa düzen vermeye elverişli olan dünya tarihini yürürlükten kaldırır. Hegel’in dökümünü çıkardığı tarihsel yazımları (kökensel tarih, düşünsel tarih, felsefi tarih) yeniden ele almayı sağlar. Tarih, doğası gereği ya da her zaman evrensel değildir. Tarih gerçek bir evrenselleşme süreci sonunda evrensel hale gelir. Ancak o zaman oluş halinde evrensellik olarak düşünölmeye başlayabilir. Her türlü biçimsel Avrupa merkezçiliğe karşı bu basit uyarı karşılaştırmalı antropolojinin ve tarihin yolunu açar.

Marx, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*’nın 1848 tarihli Önsöz’ünden başlayarak, Alman tarihinin, modern halkların restorasyon çabasını paylaşmak ama devrimleri paylaşmamak gibi paradoksal bir özgünlüğü bulunduğunu anlamıştı. Fransa’da siyasal olan devrim, Almanya’da felsefidir; burada, bulanamayan devrimin hayali sıradan bir parodisi değil, Avrupa ölçeğinde, iktisadi, siyasi ve felsefi kertelerin eşitsiz gelişimi söz konusudur. Bu eşitsizliklerin bir araya gelişlerinde bir ilerleme aynı zamanda bir gecikmedir ve bunun tersi de geçerlidir. Almanya’nın siyasi ve iktisadi “gecikme”si onun felsefi “ileri”liğini belirlerken, İngiltere’nin iktisadi “ileri”liği de onun siyasi ve felsefi “gecikme”sini belirler. İlerlemeler ve gecikmeler birbirini telafi etmeksizin çekimlenir, birbiriyle asimetrik eifler oluşturur. Marx bizi bu zamansal dü-

zendeki zamansızlıklara bakmaya davet eder: “Biz Almanlar, kendi tarih sonramızı düşünsel olarak felsefede yaşadık. Biz bugünün felsefi çağdaşları olduğumuz halde, tarihsel çağdaşları değiliz.”³¹

Çağdaş olmayan çağdaşlar.

Hoşnutsuz çağdaşlar.

Tarih tek yönlü değildir. Yüzyılların dizilişine göre yukarıdan aşağı doğru da gitmez. Kesitler halinde de ilerlemez; yani biri öbürünün yaşamını düşünürken, beriki öbürünün düşüncesini yaşamaz; felsefe ve tarih, iktisat ve siyaset hiçbir zaman basit “bağlantı”nın yumuşatılmış uyumunda uzlaşmayı başaramazlar. Hayalî bir zamansal ölçüye göre “gecikme” sayılan çağdışılık, sonunda çizgidiş bir kalıntı değil, şimdinin temel bir niteliği olarak kendini kabul ettirir. Çağdaşsızlık, kendi uğraklarını umursamayan bir eşitsizliğe indirgenemez. O bu uğrakların yeni bir tarihsel uzam-zamandaki birleşik gelişimidir.³²

Bu noktada artık altyapılar ile üstyapılar arasındaki kaba mekanikten uzaklaşmış bulunuyoruz. Bununla birlikte, tarihsel aklın eleştirisi, bizi ses ve öfkenin güçsüz ya da estetikleştirici seyredalışına götürmez. Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin diyalektiği, tarihsel gelişmeyi aydınlatır. Ancak, kavramlar gerçekliği tüketemez. Marx “gerçek farklılıkları yok etmeyen” bu diyalektiğin sınırlarını ısrarla hatırlatır. Çünkü açıklamanın getirdiği zorunluluk rastlantıyı ortadan kaldırmaz ve tarihin “izlediği yol” zorunlu olarak mücadelenin rastlantılarına bağlıdır.

“Dünya tarihi” bir yazgının ya da yazının tamamen ermesi değildir. Bilincin gerçekten evrenselleşme mücadelesinin sonucu olan bu tarihin kendisi de (özellikle de iletişimin gelişmesine bağlı olarak) hesaba katılması gereken tarihsel bir sonuçtur ama açıklayıcı bir ilke değildir.

31 Karl Marx, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Paris, Alfred Costes, 1952. “Çağdaş olan kimdir?” diye sorar Michel Serres; hele sürekli olarak “arkaik, modern ve fütürist birtakım jetsleri”, kabartmalı ve pilili bir zamana uyarak yaptığımız düşünülrse (*Éclaircissements* [Açıklamalar], Paris, Flammarion, Champs, 1993).

32 Lenin zayıf halka kuramı, Troçki eşitsiz ve birleşik gelişme ve sürekli devrim üzerine tezleriyle, bu “yeni tarih yazımı”nda stratejik sonuçlar çıkarırlar.

Tarihin felsefi bir anlamı yoktur.

Bununla birlikte, siyasal olarak anlaşılır ve stratejik olarak da düşünülebilir.

Grundrisse'de haber verilen *yeni tarih yazımı Kapital*'de uygulamaya konur. Endeksin [içindekiler bölümü] ve çakışan bölümlerin de gösterdiği gibi, artık tarih olarak tarihten söz edilmez.

Maymunlar, meşe palamutları ve insanlar üzerine

Marx'ın gerekirciliğine karşı sürdürülen bazı polemiklerde, ya tam ve kaba bir bilgisizliğe ya da onun öğretisi ile açıkça "katı" bir Marksizmin keyfî bir karışımına tanık oluyoruz. Sözelimi Kolakowski'nin "geleceğin öğretisi olarak Marksizm"i sorgularkenki yaklaşımı böyledir: "Hiçbir Marx uzmanı yadsıyamaz ki, Marx'ın yönünü ortaya çıkarmaya çalıştığı tarihin anlamı yalnızca onun geçmişteki araştırmalarından kaynaklanmaz; bu anlamın açık hale gelmesi daha çok onun insanlığın gelecekteki yönelimlerine ilişkin tahminlerinden kaynaklanmaktadır. Öncelikle belirtmeliyiz ki, *çağdaş toplumun bize kaçınılmaz olarak kazandırdığı yeni bir dünyanın perspektifi bizim geçmişin anlamını kavramamızı sağlıyor*. Bu Marx'ın hiçbir zaman uzaklaşmadığı genç Hegel'in bakış açısıdır. *Geçmiş dünya tarihinin anlamı bize ancak insanlığın gelecekteki birliğinin ışığı sayesinde kendini gösterir*. Buna göre, komünist öngörüğü kabul etmek istemeyen bir yaklaşımın Marksist sayılması düşünülemez. Bu noktayı hesaba katmayan bir Marksizm, Marksizm olmaktan çıkar."³³ Marx, tam tersine, ona atfedilen "genç Hegelci" bakış açısını kesinkes reddeder.

Peşin hükümler içinde bocalayan Kolakowski, mantık yürütme ile tarih felsefesini birbirine karıştırıyor. Marx, insan anatomisini maymun anatomisinin anahtarı saydığı anda şu noktanın altını çizer: "Burjuva toplumu var olan en gelişmiş ve en büyük çeşitliliğe sahip tarihsel üretim örgütlenmesidir." Bu yüzdendir ki, "bu top-

33 Leszek Kolakowski, *Marx ve Marksizm*, Tarih ve Toplum, 1987, s. 535.

lumun ilişkilerini ifade eden kategoriler” aynı zamanda, “kalıntıları ve unsurlarıyla onun kurulmasına yol açan ortadan kalkmış toplumların eklemlemelerini ve üretim ilişkilerini de hesaba katmamızı sağlarlar; öyle ki, bunların henüz aşılmamış kalıntılarının onda devam etmesi de, ancak örtük bir anlamı bulunanın gelişerek açık hale gelmesine zemin hazırlar”.³⁴ Bu akıl yürütmede gerekirci ve erekcî bir tarih anlayışının kanıtını görmek kaba bir çelişkidir. Burada söz konusu olan bir bilgi problemidir. En gelişmiş biçim daha az gelişmiş biçimlerin sırlarını ortaya çıkarır. Bu hiçbir şekilde, insan maymunun yazgısıdır, onun düşünülebilecek biricik gelişimidir, onun gerçek mümkün tek geleceğidir anlamına gelmez. Ayrıca bizi, *insanı maymunun ereği saymaya zorlayacak*³⁵ hiçbir şey yoktur. İkisi arasında pek çok sapma mevcuttur.

Hücrenin dibinden seslenen Gramsci de Marx’a atfedilen “kaba, kaderci ve pozitivist evrimcilik”i hicveder. “Sorunu şu şekilde ortaya koyabiliriz: Her ‘meşe palamudu’ bir gün meşe ağacı olacağını düşünebilir, ‘meşe palamutları’nın bir ideolojisi olsaydı, bu herhalde kendini meşeden ‘hamile kalmış’ hissetmek olurdu. Oysa gerçekte 1000 meşe palamudundan 999’u domuzlara yem olur ve olsa olsa sosis ve mortadella salamının yapılmasına katkıda bulunabilir.”³⁶

Demek ki tarihin son durağı diye bir şey yoktur. Bir Solutré kayası,* hayallerimizi süsleyen, tırmanışın son bulacağı bir tepe yok-

34 Karl Marx, *Grundrisse*, I, s. 39.

35 Bernard Guibert, *La Violence capitalisée* [Sermayeye Dönüşmüş Şiddet] (Paris, Cerf, 1986) adlı kitabında, tarihin “anatomisi”nin anlaşılabilirliği üzerine şu zihin açıcı yorumu yapar: “Tarihin anlaşılabilirliği, sonradan ortaya çıkar. Mantık yoğunlaşmış tarihselliktir. Dolayısıyla, zamana aykırılık, geriye dönüşsüzlüğünün eseri; sermayenin izlediği güzergâhın yanı başındaki ışıktandırılmış (zaman ve mekân) bölge, kendi ve geriye dönüşlü tarihinin dışındaki her türlü tarihin anlaşılabilirliğini engeller. Sermaye kendi tarihini özetler. Ve ancak bu anlamda insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır.” (s. 29).

36 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 6, 7, 8, 9 (Paris, Gallimard, 1983), s. 498. Aynı defterlerde Gramsci, “fetişçi tarih”i ve kökenlere ulaşma yanılgısını kınar; böyle bir buluşla, tıpkı “yumurtada tavuk arar gibi” geçmiş tarihte de somut bir olayın tohumları bulunmaya çalışılır (s. 477).

Solutré kayası, Fransa’nın Mâcon kentinin batısında yer alan bir kayalık zirve. – *Türkçe ed.* Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tur. Gözü kapalı geçtiğimiz ovayı zafer sarhoşluğuyla seyredeceğimiz bir zirve yoktur. Geriye doğru bir bakışla yakalayacağımız bir ipucu yoktur. Kutsal olmayan mortadella salamından ve sıradan sosislerden başka bir şey yoktur.

Bilginin zamansal kategorisi, amaç sözcüğüne sahip çıkan bir geleceğin değil, geçmişin anlaşılabilirliğinin anahtarlarını sunan şimdinin kategorisidir. Gelişmiş bir biçimin tohum halindeki biçimleri, karmaşık bir kategorinin basit bir kategoriye aydınlatmayı sağlaması, *bu* gelişmenin *o* tohumun mümkün tek geleceği olduğu anlamına gelmez. Burjuva ekonomisinin kategorileri, hiç kuşku yok ki, bütün toplum biçimlerine yeni bir bakış getirir (*cum grano salis* [ihtiyatla] elbette), çünkü bu toplumsal oluşumlara özgü kategorileri ortaya koymaktan imtina edemez. Bir toplumun hemen her zaman kendi geçmişinde kendi zorunlu oluşumunu görme yanılgısına düştüğünü belirten Marx, bir çeşit tersinden gerekirciliğe karşı çıkar: Geçmiş toplumlar, diyecektir, “bu gelişmiş, zayıflamış ya da karikatürleşmiş biçimleri kendi içlerinde saklı tutabilirler; ama arada her zaman temel bir fark bulunacaktır. Zaten, tarihsel gelişme denen şey şu gerçeğe dayanır: Sonuncu biçim, daha önceki biçimleri onu kendisine ulaştıracak aşamalar olarak kabul eder; ayrıca, özellikle de belli tarihsel koşullarda, kendi özeleştirisini yaptığı pek görülmez ve onları her zaman tek yanlı bir biçimde ele alır.”³⁷ Sonuncu biçimin daha önceki biçimlerle bu tek yanlı ilişkisi olabilirliklerin çoğalmasını engeller ve onu rastlantılardan kopararak zorunluluğu bozar.

Tarihi tarihle açıklamaya çalıştığımızda bir yere varamayız. Bu çemberi kırmak, yani soruyu tersinden sormak, çıkmazı aşmak gerekir. Açıklayıcı ilke olarak tarihten hareket etmek yerine, onu açıklanması gereken şey olarak ortaya koymalıyız.

Demek ki yeni tarih yazımı, üretim tarzının gerçek iç yapısını aydınlatmaya çalışır. Kavramın safça kullanımı yüzünden so-

37 Karl Marx, *Üniversite ve Düşünce*, “Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler”, s. 410 vd.

mut tarihle karıştırılan oluşumsal sıralamanın yerini mantıksal sıralama almalıdır. Bu bilgi bilimsel öngörü kılığına sokulmuş tarihsel tahminler biçiminde ifade edilemez. Marx, tam tersine, “yaratılması gereken” biçimsel bir durum ya da toplumun uyması gereken bir ideal icat edenleri kınar. Onun anti-ütopyacı söylemi, tarihin zorunlu akışını öngörmek için değil, şimdiki andan doğmuş sapmaları gündeme getirmek için, olasılıklar demetini çözüp aşmaya çalışır.³⁸

Bu koşullarda kuram, şişkinlikler, büzgüler ve kıvrımlarla dolu bir zamanın düğümlerini çözmek üzere, güncel olanın iç yüzeylerine yönelir. Burjuva ekonomisinin yasalarını ortaya koymak için “süregiden üretim ilişkilerinin tarihini yazmak şart değildir” Kendileri de tarihsel ilişkiler haline gelmiş bu ilişkileri incelemek bizi her zaman bu sistemin geride bıraktığı bir geçmişe gönderme yapan indirgenemez denklemlerle karşı karşıya bırakacaktır. Bu bilgiler “şimdinin doğru kavranması”nın yanı sıra, “geçmişin anlaşılması için de anahtar olurlar; ele almak için zaman bulabilirsek bu konuda ayrı bir çalışma yapmak istiyoruz. Öte yandan, doğru bir bakış açısından yapılmış bu inceleme, bizi üretim ilişkilerinin süregiden biçiminin ortadan kalkışının ufukta belirlediği ve geleceğin şekillenmesi anlamında bir hareketin ortaya çıktığı noktalara kadar götürebilir. Burjuvaziye inceleyen evreler tarihsel, yani yıkılmış ve aşılmış önkabuller olarak ortaya çıkarsa, üretimin süregiden koşulları da, kendiliğinden yıkılan ve dolayısıyla yeni bir toplum şeklinin tarihsel önkabulleri olarak beliren koşullar biçiminde ortaya çıkacak.”³⁹

Ne eksik ne fazla.

Bilgi konusunda yeni bir zamansallık ortaya çıkıyor burada. Geçmiş toplumlar dolaysızlıkları içinde kendiliğinden tarihsel değildir. Şimdi ile temas ederek tarihsel hale gelirler. Geçmişin bilgi-

38 “Marx ne zaman somut tarihsel sorunları ele alsaydı, zorunluluk kavramının yerine seçenek kavramını koyar” (Agnés Heller, *La Théorie des Besoins chez Marx* [Marx’ta İhtiyaçlar Kuramı], Paris, UGE, 1978, s. 108).

39 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik des Politischen Ökonomie*, Paris, UGE, 1978, s. 108. <https://rantey.org>

si bütün pıllını pırtısını ipe asmak, kendi derisinin içine süzölmek ya da tek bir toparlayıcı bakışla dünya tarihinin bütün tablosuna hâkim olmak anlamına gelmez. Yatay bir geçişle gözden geçirilebilecek ya da tepeden bir bakışla hâkim olunabilecek bir şey değildir.

Geçmişin bilgisi düşey düzendedir. Şimdi'nin derinliklerini kazarak ya da içine girerek elde edilir; geçmişin sandıklarını ya da geleceğin kapılarını açacak anahtarlar orada gizlidir. Amaç onlara hâkim olmanın yolunu sunmak değil; bir an için aralanan bir kapıdan, bir meşalenin zayıf ışığında, dileklerimizin belli belirsiz görüntülerini seçmektir. Bir *gelecek önbelirtisi*, önceden bildirilmiş bir amacın kesinliğine sahip değildir. O ancak "bir hareketin doğması"ndan ibarettir. Sürekli olarak geçmişe doğru yatan şimdiki an, kendi yok oluşunun ve kendi aşılışının, kısacası doğmakta olan kendi tarihselliğinin bilincine varır. Böylece o da yeni bir toplum durumunun tarihsel önkabulü haline gelir. Daha şimdiden kendini reddeden bu yeni durum hakkında, şimdi, kesin, olumlu hiçbir şey bilemez. O olsa olsa negatifin anını buradayken yakalayabilir (olası'nın kör edici ve uçucu maytapları oradan fışkıracaktır).

Boş sözlerden kaçınan Marx, gelecek üzerine karalamalar yazmaktan da, geleceğin kazanlarına ateş taşımaktan da uzak durur. Yeteneksiz şarlatanların ikinci sınıf reform karaborsasında bayıla bayıla okutacakları mükemmel toplum planları tezgâhlayamaz. Kapı kanatlarının arasına ayağını koymakla yetinir (geleceğin belirsiz ışığı süzölecektir buradan).⁴⁰

Marx, Tin'in Hegelci *théodicée*'sini* benimsemiş bulunsaydı, üretim tarzlarının komünizme yönelmiş mekanik dizisinin, yeniden bulunan yitik cennete doğru ödünsüz ilerleyişin duraklarını

40 Elster kadar titiz bir yazarın Marx'ı hâlâ "tarih felsefesi ile tarihsel analizi sürekli birbirine karıştırmak"la suçlamaktan vazgeçmemesine bakıyoruz da bunun kuramsal körlükten mi yoksa kötü niyetten mi kaynaklandığını anlayamıyoruz (Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 586).

Théodicée: Din felsefesinde, kötülüğün varlığı ile mutlak iyi olan Tanrı'nın varlığı çelişkisinde tanımlanır. <https://rantey.org>

birbirine bağlamaktan başka bir anlamı olmayacaktı. Marx, Rusya üzerine Vera Zasuliç'e yazdığı ünlü mektuplarında bu tarz çizgisel bir bakışı kesinlikle reddeder.⁴¹ Bu mektuplarda, Rus toplumu için, kapitalist birikimin acılarından kurtulmanın mümkün olduğunu öne sürer. Rus tarım ortaklaşması ile en gelişmiş ülkelerin sanayi gelişiminin birbirine eklenmesi böyle bir seçeneği mümkün kılar. Toprağın ortak kullanımı ile en ileri tekniklerin (kimyasal gübre, tarım makineleri) birleştirilmesi kapitalist tarım işletmesine göre daha yüksek bir verimliliğe ulaşmayı doğrudan sağlayabilir, “çünkü Rusya’da benzersiz koşulların birleşmesi sayesinde, ulusal ölçekte kurulmuş tarımsal ortaklaşma, zaman içinde ilkel özelliklerinden kurtulabilir ve ulusal ölçekte kolektif üretimin doğrudan bir elemanı haline gelebilir. Elbette kapitalist üretimle çağdaş olması sayesinde bu üretimin berbat sahnelerine karışmadan onun bütün olumlu kazanımlarını elde edebilir.” 1882 tarihli bu mektup, 1857 notlarında karşılaştığımız çağdaşlık kavramına yer verir: *Çağdaş olmayan ulusal durumların uluslararası çağdaşlığı sözde bir tarihsel normallığın evrelerini sıkıştırmayı mümkün kılar!* 1845-1882 arasında alınan yol dikkate değer. Düşmansa hep aynıdır: tarihsel fetişizm.

Marx’ın *Otaçevstvennyye Zapiski*’nin yayın kuruluna gönderdiği 1877 tarihli mektup, *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*’ndeki metinlere açıkça gönderme yapar: Benim eleştirim, “kapitalizmin Batı Avrupa’daki gelişimini ele alan tarihsel denememi kesinlikle tarihî-felsefi bir kurama dönüştürmeyi amaçlıyor; bu kuram, içinde bulundukları tarihsel koşullar ne olursa olsun, kaçınılmaz biçimde bütün toplumlar için geçerli olan genel seyre ilişkindir ve bunun sonunda, söz konusu toplumlar, toplumsal emeğin üretici güçlerinin çok büyük atılımıyla, insanın en eksiksiz ilerlemesini sağlayan bir iktisadi oluşuma varır. Ancak, bu noktada bir özür borçluyum [...]. Birbirine çok benzeseler de tarihsel olarak çok farklı ortamlarda cereyan eden olaylar, çok farklı sonuçlara

41 Maurice Godelier, *Les Sociétés précapitalistes et le mode de production asiatique* [Kapitalizm Öncesi Toplumlarda PCA’sı Katip Üstümler Tarsıllı], Paris, Cerm, 1967.

yol açar. *Bu gelişmelerin her birini ayrı ayrı inceleyip karşılaştırdığımızda, bu olgunun anahtarı kolayca bulunacaktır ama hiçbir zaman en büyük becerisi tarihüstü olmak sayılan genel bir tarihî-felsefi maymuncuk bulunmayacaktır.* Marx gerçek gelişmenin öngörülebilirliğini esas alan her türlü tarihüstü genel şemayı kesinlikle reddeder. Ama bu durum sosyal demokrat ya da Stalinci taraftarları üretim tarzlarının mekanik bir biçimde art arda geldiğini hayal etmekten (Asya Tipi Üretim Tarzı gibi bu güzel sıralamayı bozabilecek üretim tarzlarını gözlerden kaçırmak pahasına da olsa) alıkoymadı.⁴²

Yasalar ile rastlantının, eğilimler ile olayların, iktisadi belirlenmişlikler ile siyasal ayrılıkların bu bileşimini nasıl açıklamalı? Ve kapitalist üretim tarzının ötesine “geçiş”i nasıl ele almalı? Kapitalin oluşumunun dört yüzyıldır süren, kesintili ve eşitsiz “ilerleyiş”i bize değerli bilgiler veriyor. Bu hareket yalnızca iktisadi güçler ve ilişkiler temelinde değil, savaşlar, fetihler, devlet müdahalesi, dinî savaşlar ve hukuki reformlar çerçevesinde de gerçekleşti.⁴³

Marx çekişen iki fikir arasında bocalıyor gibidir.

42 Leszek Kolakowski'nin belirttiği gibi, “Asya Tipi Üretim Tarzı, Marksist tarih felsefesinde yalnızca bir detaydan ibaret gibi gözükse de yürürlükteki pek çok Marksist basmakalıp düşüncenin, özellikle de tarihsel gerekillik ve ilerlemeyle ilgili bütün basmakalıp düşüncelerin gözden geçirilmesini gerektiren bir tez olarak ortaya çıkar.” (*Marksizmin Tarihi*, a.g.y., I, s. 504). Bu konuda söylenebileceklerin en azıdır bunlar. Stalinci ortodokslik açısından bu gözden uzaklaştırmanın açık bir amacı vardır. İnsanlığın büyük bölümü kronolojik olarak feodalizm ile kapitalizm arasındaki sıralanmanın dışında kalan üretim tarzları çerçevesinde yaşıyorsa, tek bir gelişme şeması, aşama aşama devrimi öngören bir kuram ve gerçekten var olan sosyalizmi “kapitalizm sonrası” ya da sosyalizme “geçiş” için zorunlu varsaymak artık mümkün değildir. Bu “sonrası” son ekinin aslında hiçbir anlamı yoktur. Bürokratik toplumlar hiçbir zaman “postkapitalist” olmadılar. Zamansal açıdan değildiler, çünkü egemen dünya kapitalist sisteminin çağdaşı olmaya devam ettiler. Emek üretkenliği açısından da değildiler, çünkü emperyalist merkezleri bu bakımdan hiçbir zaman yakalayamadılar. Bu toplumları daha iyi anlamak için, tarihi dünya sisteminin egemenlik ve bağımlılık eklemlenmesi çerçevesinde ve onun uzam-zaman çağdaşsızlığı çerçevesinde düşünmek gerekir.

43 Maurice Godelier'nin “Les contextes illusoires de la transition au socialisme” [Sosyalizme Geçişin Hayali Bağlantıları] adlı makalesine bkz. *Actuel Marx, Komünizmin Sonu* özel sayısı, Paris 2015, 1991. Arşivi - <https://rantey.org>

Bir yandan sosyalizme geçişi, kapitalizme geçişin bir benzeri gibi, uzun erimli bir süreç olarak düşünmeden edemez. Bu varsayımına göre, kapitalizm kendi olumsuzlanmasının koşullarını gene kendi ortaya koyar ve dönüşümler, beklenen zamanda gerçekleşecektir, çünkü “insanlık ancak yerine getirebileceği görevleri üstlenir”.⁴⁴

II. Enternasyonal’in Kautsky’ci ortodoksluğu, bu yorumu tek yanlı olarak işlemiştir. Buna göre devrimler, toplumsal sürecin organik, neredeyse doğal bir olgunlaşmasıyla doğar. Bir bakıma, onları yapmaya gerek kalmaksızın *kendi kendilerini* gerçekleştirirler. Pedagog rolüyle yetinen partinin görevi, kitlelerin bilinçlenmesini sağlamak, deneyimden çıkarılacak dersleri anlatmak ve genel seçimler ile sendikal katılımların giderek artan yükünü idare etmektir.

Öte yandan Marx, burjuva devrimi ile proletarya devrimi arasındaki asimetrik koşulların da tamamen bilincindedir. Burjuvazi siyasal iktidarı kontrol etmeden önce üretim araçlarına sahip olur. Zamana hâkim olduğu için de kendi organik aydınlarını yaratır ve yetiştirir. Oysa proleterler mutlak bir egemenlik altındadır. Çalışma hayatındaki özerkliklerini kaybederek, kendilerini mal gibi satmak zorunda kalarak yabancılaşmanın demir çemberinde sıkışır. Malın kırbağı altında, egemen ideolojinin sirki içinde dönüp durmaya mahkûm edildikleri için, en partizanca propaganda bile onların köleliğini kırmaya yetmez. Onlara gereken, ayaklanma ve devrimdir. Devrimci siyaset, fetişizmin çekiciliğini bozmaya uygun bu olağandışı anları yakalamayı amaçlar.

Sürecin olgunluğu ile eylemin rastlantısallığı nasıl birleştirilecektir? Sürecin yavaşlığı ile eylemin hızı nasıl bir araya getirilecektir? Bir anda yüzyıllara bedel hale gelen devrimci günlerin ritim değişikliğine nasıl hâkim olunacaktır? Devrimin, çelişkiler düğümünü tam zamanında –ne çok erken ne çok geç– keseceğinden nasıl emin olunabilir? Çok erken olursa, mümkün olmayan geçiş,

44 Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*’ ın 1859 tarihli önsözü, Paris, Éditions sociales, 1977.

1844 *Elyazmaları*'nda açıkça işaret edilen "kaba komünizm" in bilinen yollarına dönüş yapacaktır. Çok geç olursa, kötü yapılan ya da kaçırılan şeyin bir gün yeniden yapılacağına garantisi olmaksızın, insanlık kim bilir nasıl bir çıkmaza girecektir. Devrimler hiçbir zaman zamanında gelmez. Randevularına geç kalmakta inat ederler. "Daha çok var" ile "daha değil" in cehennemi diyalektiğine; "şimdi-den orda'nın daha değil" i ile "daha çok'un daha değil" i arasındaki baş döndürücü düşüşe mahkûm olmuş gibidirler".⁴⁵

Sosyalist devrimlerin can sıkıcı bilmecesi bu düzensizliği doruğa çıkarır. Hiçbir şeyden her şeye nasıl gelinir? Kemiklerini kırmadan bu büyük sıçrama nasıl yapılır?

Daha 1848 Devrimleri'nden itibaren Marx, proletarya devrimlerinin ayırt edici özelliğinin bilincindeydi. Burjuva devrimleri, tıpkı XVIII. yüzyıl devrimleri gibi, "hızla başarıdan başarıya koşar" Bir süre sonra en yüksek noktalarına varırlar ve toplum fırtınalı dönemin sonuçlarını sakın ve kararlı bir şekilde sindirmeyi başarmadan önce, uzun bir tedirginlik yaşar. Oysa proletarya devrimleri "sürekli kendilerini eleştirir, her an kendi akışlarını kesintiye uğratır, daha önce gerçekleşmiş olduğunu sandıkları şeye, yeniden başlamak üzere geri dönerler; ilk girişimlerinin tereddütlerini, zayıflıklarını ve perişanlıklarını acımasızca alaya alırlar; rakiplerini yenmeleri bile, sanki onların yeniden güç kazanmasına izin vermek ve onlara karşı müthiş bir toparlanmayla yeniden harekete geçmek içindir; kendi amaçlarının sonsuz büyüklüğü karşısında sürekli geriye çekilirler; öyle ki, en sonunda her türlü geri dönüşü olanaksız hale getiren bir durum ortaya çıkana ve süregiden koşulların kendisi de, '*Hic Rhodus, hic salta!*' [Hodri meydan!] diye haykırana kadar."⁴⁶

Burjuva ve proletarya devrimleri zamansallıkları bakımından da farklılık gösterirler. Burjuvazi açısından, iktidarın ele geçirilmesi zaten kurulmuş bulunan bir hegemonyanın tamama ermesidir.

45 Jacques Derrida, *Glas* [Yas Çanı], Paris, Denoël, Médiations, 1981, s. 305.

46 Karl Marx, *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*, a.g.y.

Proletarya açınsındansa, toplumsal ve kültürel kurtuluşun anahtarıdır. Burjuva devrimi bitmiş tamamlanmış dönüşümleri onaylar. Proletarya devrimi ise belirsiz ve kaotik bir dönemi başlatır. Sömürü ilişkisi ve mal mübadelesi sözleşmesi burjuvazi ile proletarya arasındaki karşılaşmayı kendiliğinden yaratırken, meta kategorilerinin ortadan kalkmasını ve kapitalist olmayan bir toplumsal düzenin kurulmasını güvence altına alacak hiçbir toplumsal mekanizma yoktur. Zaman kırılır, kıvrılır, kendi üzerine bükülür, birdenbire genişler.

18 Brumaire'in metni bugün özel bir önem kazanmış durumda. İktisadi zamansallık ile siyasal zamansallık arasında kendiliğinden bir uyum bulunmadığının bilincinde olan Marx son sözü, uyumu yeniden kurmakla yükümlü olan "koşullar"a bırakır. Çünkü toplumsal çatışma ve onun ne zaman patlayacağı kimsenin denetiminde değildir. Ayaklanmalar ve devrimler kuramın buyruklarına uymaz. Beklentilerden ve güncellikten uzak oldukları için günlerin ve işlerin alışılmış akışına hiçbir zaman uymazlar. Siyasetin ve olayın ayırt edici özelliği de buradan gelir. Onların iç içe geçmiş zamansallıkları Marx ve Engels'e kabaca atfedilen "tarihin yönü"ne kesinlikle uymaz. Şaşmaz bir gerekirciliği savunduğu iddia edilen Engels, siyaseti tam da bu belirlenmiş geleceğin önünün açılması olarak görmektedir: "Bana göre, asıl koloniler, yani Avrupa kökenli nüfusun yaşadığı Kanada, Güney Afrika, Avustralya gibi ülkeler, hepsi bağımsızlıklarına kavuşacaktır. Buna karşılık, tam anlamıyla egemenlik altında tutulan ve yerli halkların yaşadığı, Hindistan, Cezayir, Hollanda, Portekiz ve İspanyol sömürgeleri bir süre için proletaryanın sorumluluğuna geçmeli ve olabildiğince hızlı biçimde bağımsızlıklarına kavuşmalıdır. Bu sürecin nasıl gerçekleşeceğini söylemek zordur... *Bu ülkelerin daha sonra sosyalist bir yapıya ulaşmak için hangi toplumsal ve siyasal evrelerden geçmesi gerektiği konusundaysa birtakım boş varsayımlar öne sürmekten başka bir şey yapamayız.*"⁷⁴

47 Friedrich Engels, Karl Kautsky'ye 12 Eylül 1852 tarihli mektup.

Dünya tarihinin yapışökümü

Marx'ın, ereksel bir tarih görüşüne sahip olduğu eleştirisini haklı çıkarabilecek metinleri, o dönemde büyük bir gelişme gösteren canlılar biliminden etkilenmiştir.⁴⁸ Pek çok benzetmede sermaye de bir organizma olarak tanımlanmıştır: “Sermayenin dolaşımı aynı zamanda onun gelişmesi, büyümesi, *yaşamsal sürecidir*. Kan dolaşımıyla ilgili bir benzetme yapılacaksa burada onu paranın biçimsel dolaşımıyla değil, daha özlü olan, sermayenin dolaşımıyla karşılaştırmak gerekir.” Rekabet onun “iç yaşamsal düzeni”ni yeniden üretir ve geliştirir.

İlk bakışta daha tutarlı gözükten mekanik gerekircilik suçlaması ilerlemenin çiftanlamlılıklarından besleniyor gibidir. Sonra geleceğin ondan öncekine göre bir ilerleme oluşturduğuna inanarak kesin bir nedensellik ya da nihai bir yargı öne sürmenin hiç de gereği yoktur aslında. Ölçüt ölçülü bir şekilde karşılaştırma düzeyinde bırakılabilir. Marx daha 1858'den itibaren, kolayca alışkanlık ve rutinle karıştırılabilen “soyut ilerleme kavramı”nı eleştiriyorsa, o zaman onu nasıl ele almaktadır? Öne sürdüğü mantık her bakımdan, tek yanlı biçimde nicel bir bakışa karşıdır. İnsani ilişkilerin soğuk parasal ilişkilere ve malların kabaca üst üste yığılmasına indirgenmesi bir uygarlaşma kanıtı sayılamaz. Üretici güçlerin gelişmesi de zorunlu olsa da tek başına yeterli bir koşul değildir. En çok öne sürülenler daha çok toplumsal ve teknik ölçütlerdir: Erkeğin kadınlı ilişkileri (1844 *Elyazmaları*'nda), çalışma hayatının köleleştirilmiş ve yabancılaştırılmış zamanına karşı yaratıcı özgür bir zamanın elde edilmesi (*Grundrisse*'de), gelişme ve ihtiyaçların çeşitlenmesi sayesinde insan türünün ve bireyin kişiliğinin zenginleşmesinin yolunu açacaktır.

48 XIX. yüzyıl biyoloji bilimi, ekonomi politiğin eleştirisiyle kesişen yöntemsel sorulamalarla doludur. Fizikten farklı olarak biyoloji, mekanik nedensellikleri değil, anlamlı yapıları konu alır. Bu da onun ereksel bir bakışa sahip olmasını kolaylaştırır. Böyle bir yöntemin verimliliğini savunan Georges Canguilhem aşkın ereksellik ile organizmaya bağlı ereksellik arasında ayırım yapar: Bütünsellik olarak organizmayı ön plana çıkarmak bizi hiçbir şekilde tanrısal bir niyet beslemeye sevk edemez.

Kronolojik sıralama hiçbir şekilde bir güvence değildir. Bunu görmek için Engels'in *Alman Köylü Savaşı*'nda yer alan olağanüstü sayfaları okumak yeter. Gerçek tarihte, yenik taraf ile haksız, yenen taraf ile haklı değildir. Ezilen tarafın ilerlemenin "almaşıklar"ına yönelik eleştirel bakışı, kapitalizme peşinen tanınmış uygarlaştırıcı misyonu bile reddeder gibidir. Bununla birlikte Marx'ın da söylediği gibi, "sorun Asya'daki toplumsal ilişkiler iyiden iyiye altüst olmadan insanlığın üzerine düşeni yapıp yapmayacağıdır. İnsanlık bunda başarılı olamazsa, o zaman İngiltere, işleyeceği suçlar ne olursa olsun, bu altüst oluşu iyi bir sonuca ulaştırdığı ölçüde, gene de *tarihin bilinçdışı aracı* durumuna gelir. Buna göre, eski bir dünyanın yıkılışı, bizim kişisel duyarlılığımızı ne kadar incitirse incitsin, Goethe ile birlikte biz de tarih önünde haykırmaya hak kazanırız: Böyle bir acı, bizim sevincimizin de artmasını sağladığı ölçüde, bizi gene de üzmeli midir?"⁴⁹ Çıkartılan sonuç hiçbir kuşkuyla yer bırakmıyor. Marx'ın Teksas ve Kaliforniya'nın ABD tarafından ilhak edilmesi karşısındaki tutumu da bunu doğruluyor. Aynı şekilde "tarihten yoksun halklar" da tarihi olan ulusların dinamizmine kurban edilmiştir; hatta koloni siyaseti de, korkunçluklarına rağmen uygarlaştırıcı bir modernleşme sağlamıştır. II. Enternasyonal'de açıkça koloni siyasetini savunan David ya da Van Kol gibiler, yüzyılın başındaki emperyalist seferleri fazla eleştirmeyerek buradan kendi desteklerine gerekçe sağlamışlardır.⁵⁰

Bununla birlikte Marx, çözüme kavuşturulamamış bu çelişki-den epeyce rahatsız olduğunu ifade eder. İngiltere'nin kolonici rolü ancak ve ancak insanlık Asya'daki toplumsal ilişkileri değiştirmeyi başaramazsa "ilerici" sayılabilir. O zaman ve ancak o zaman, bu

49 Karl Marx, "Hindistan'da İngiliz Egemenliği", *New York Daily Tribune*'de çıkan 25 Haziran 1853 tarihli yazı (Karl Marx, *Toplu Eserleri*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, cilt IV, 1994).

50 Bkz. Roman Rosdolski, *Le Problème des peuples sans histoire* [Tarihten Yoksun Halklar Sorunu]. Marx ve Engels'in metinlerinin Lenin, Rosa Luxemburg, Buharin, Hilferding'in modern emperyalizm diye niteledikleri dönemin öncesine ait olduğunu hatırlamakta fayda var. II. Enternasyonal kongreleri ve koloni sorunu üzerine bkz. Stuart Schramm ve Hélène Carrère d'Encausse'un *Le Marxisme et l'Asie* [Marksizm ve Asya], Paris, Armand Colin, 1965.

rolü yerine getirdiği, bunun bir suç olduğu unutulmaksızın kabul edilebilir. *Görece ilerleme* fikri, önce ile sonra arasında kabaca bir karşılaştırma ilişkisi kurmaya indirgenemez. Bu fikir, kaçırılan fırsatları ve boşa çıkan eğilimleri de hesaba katar. Zorba bir feodal devlete karşı sağlanmış bir “ilerleme”, kaçırılan fırsatlara göre zorunlu olarak elde edilmiş bir ilerleme değildir ve İngiliz sömürgeciliğinin Asya’da oynadığı rolü, yaptığı kısımları bağışlayacak şekilde, hiç yoktan iyidir diye soğukkanlılıkla ele almak kabul edilemez. Siyasal bakış açısı tarihsel analizle örtüşmez. Goethe’den yapılan alıntı, bu acı çelişkiye işaret eder. Özel mülkiyetin egemenliğinde, üretici güçler ancak “kısmi bir gelişme gösterirler” ve “çoğu zaman yıkıcı güçler haline gelirler”.⁵¹

Sorun tam da bu noktadadır. Marx dünya tarihi kavramının yapısökümünü gerçekleştirir. Her şimdi, bir olabilir gelişme çokluğunu gündeme getirir. Ancak, bütün bu olabilirlikler aynı normalliğe göstergesine sahip değildir. Hem II. hem III. Enternasyonal’deki ortodoks çoğunluk, kapitalizmdeki dengesizlikleri klinik terimlerle ele almaktan kaçınmadı. Stalinci muhalifler bile, bürokratik toplumlar söz konusu olduğunda çoğu kez “yozlaşmışlık” ve “bozulma” terimlerine başvurdular. Garabet ve sağlıklı gelişmeyi karşılaştıran Marx’tan habersiz “Marksizm” tam bir garabetçi söylem geliştirdi. Her zaman basiretli olan Gramsci, Buharin’in *Halk İçin Sosyoloji El Kitabı*’nı eleştirerek onu geçmişi akıldışı saydığı ve “tarihsel bir garabet incelemesi” önerdiği için suçladı.⁵²

Darwin de daha o dönemden normal ile hastalıklı arasındaki problemlili ilişkinin farkındaydı: “Garabet ile sıradan çeşitlemeler arasında berrak bir ayırım yapılamaz [...]. Garabet terimini kullandığımızda, sanıyorum, en azından o türe zararlı ya da pek bir yararı olmayan, gözle görülür bir yapı bozukluğundan söz ediyoruz.”⁵³ Biyolojiden tarihe geçtiğimizde, bu kuramsal güçlükler daha da büyür. Canguilhem’in çok iyi gördüğü gibi, bu durumda, normal

51 Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, a.g.y.

52 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 11, a.g.y., s. 215.

53 Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, s. 52, 92.

ile hastalıklı arasındaki ayrım, harekete [oluşa] içkin bir değer yargısına dayanır: “Kendinden normal ya da hastalıklı olgu yoktur. Bozukluk ya da dönüşüm kendinden hastalıklı değildir. Onlar olabilir başka yaşam örneklerinin ifadesidir. Bu örnekler yaşamsal istikrar, doğurganlık, çeşitlilik açısından kendilerinden önceki özgün örneklerden daha aşağı düzeydeyse, onlara hastalıklı denecektir. Bu örnekler, aynı ortamda eşdeğer örnekler ya da üstün örnekler olarak ortaya çıkmaya devam ediyorlarsa, onlara normal denecektir. Onların normallikleri normlara uygun oluşlarından gelir. Hastalıklı olan, biyolojik normdan yoksun değildir. Yaşamın zorlamasıyla ortaya çıkmış karşılaştırılabilir başka bir örnektir.”⁵⁴ Aynı şekilde, tarihte de anormallikler yoktur, olsa olsa bozukluklar vardır diyebiliriz. Nazizmi ya da Stalinizmi tamamen özgün tarihsel olgular olarak görmek yerine, hastalıklı biçimler olarak ele almak, hem onların kendilerine göre sapma gösterdikleri toplumlara aşırı değer vermek, hem de onların oluşturduğu geçici “sapmalar”ın özgün değerini küçümsemek anlamına gelir. Stalinizm ya da Nazizm ne ucube ne de istisnadır. Onlar “olabilir başka yaşam örnekleri”dir. Dolayısıyla onlarla, bulunması olanaksız bir tarihsel norm adına değil, kendi değer ölçülerine sahip çıkan bir tasarı adına mücadele edilmesi gerekir.

Yaşam gibi, tarih de bir biçimler çeşitlemesi ve bir davranış yaratma gücüdür. Canlının mantığı olarak Hegel’de bir tarih mantığına ve Marx’ta bir sermaye mantığına rastlamamız şaşırtıcı değildir. Yaşam ölümü yenmeye çalışarak ve sürekli artan entropiyle mücadele ederek kendi değerlerini kabul ettirmek ister. Aynı şekilde, toplumun da kendi çöküşüne direndiği düşünülebilir. Reddedilen biçimler, normal ile hastalıklı arasındaki berrak bir sınır çizgisine göre değil, kendi hastalığına karşı hep yeni baştan gösterilen direnç adına dışlanmışlardır. Gramsci de, “oluş halindeki tarihin her anında”, “akılsal ile akıldışı arasındaki” bir mücadeleyi teşhis ederken herhalde bunu kastetmişti: “Akıldışından, önünde

54 Georges Canguilhem, *Le Normal et la pathologique* [Normal ve Patolojik], Paris, PUF, 1991.

sonunda muzaffer olamayacak olanı, hiçbir zaman fiilî tarih haline gelemeyecek olanı; aslında zorunlu biçimde akılsal olana bağlı bulunduğu için akılsal olanı anlıyoruz; çünkü tarihte her zaman genel olan üstün gelse de, *tikel olan da genel olanın belli bir aşamasını belirlediği ve bir başkasını belirlemediği ölçüde* kendini kabul ettirmek için mücadele eder [...]. *Yalnızca mücadele ve onun sonucu, hatta onun dolaysız sonucu da değil, kesintisiz bir zaferde kendini ifade eden, akılsal ya da akıldışı olanı belirtecektir*, yani galip gelmeye 'layık olan'ı belirtecektir, çünkü o kendi bildiği gibi yoluna devam eder ve geçmişi aşar.”⁵⁵ Normallik ve akılsallık her zaman kısmi ve geçicidir. Sürekli olarak doğrulanmak koşuluyla “normal” ya da “akılsal” olduğu varsayılanın gerçekleşeceğinden kimse emin olamaz. Gerçekleşmediğinde bile normallik normallik olarak kalır ve kendi ölçütünün ne olduğu problemini önümüze koyar. Tanrı gerçekten ölmüşse ve bilim ahlakı dışta bırakıyorsa, yalnızca iki çözüm var demektir. Ya tarihin yargısı ayakuclarına basarak, masalın sonunu söylemek üzere gizlice gelir; ya da sınıf bakış açısı “kendi” normunu kendini referans alarak belirler. Bu durumda artık aşkın bir normallik değil, içkin bir akılsallık söz konusudur ve bu akılsallık, stratejik seçim biçiminde, hem zorunlu bir dilek hem de gerçekliğe sahip bir olabilir şeklinde ifade edilir.

Bu son varsayım Marx'ın sorunsalına daha uygun görünüyor.⁵⁶ Eleştirisine aileyi ve tarihi aynı anda kutsallıktan arındırarak başlaması kesinlikle rastlantı değildir. Tarihin akışı artık ona anlam verecek tek güzergâhı izlemeyecektir. Sürekli yeniden başlayarak dallara ve dalcıklara bölünecektir. Her eleştirel çatallanma kendi sorularını soracak ve kendi cevaplarını arayacaktır.

55 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 6, 7, 8, 9, a.g.y., s. 17.

56 Stratejik düşünce Marx'ta taslak düzeyinde kalır. II. Enternasyonal'de de yer almayan bu düşünce tam anlamıyla ancak Lenin'de kendini gösterir. Bu konuda Henri Maler'in araştırmasına gönderme yapıyoruz. Maler'e göre strateji ve ütopya karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki kutuptur ve ütopyanın eleştirisi “tanım itibarıyla stratejik”tir. Oysa Marx'ta stratejik söz mırıldanma düzeyinde kalır: Ona göre strateji, “dilde ve kuramda ifade edildiği biçimiyle tarihin tercümesi”nden ibarettir. Stratejinin bu şekilde yanlış çıkış yapması, yerine oturmamış ütopyanın gizlice geri gelmesinin yolunu açar.

Spekülatif tarih felsefesinin eleştirisi Marx'ı kavramsal çerçeveyi tamamen yenilemeye ve kuramsal önceliği değiştirmeye yöneltecektir.

Bir yandan, diye açıklamaktadır Jean-Marie Vincent, “sınıf mücadelesi kendini tarih öncesine, kapalı geçmişe karşı mücadele olarak düşünmek zorundadır; bunun bir anlamı da, onun saklanmış ve gömülmüş geçmişin keşfedilmemiş ve kullanılmamış potansiyellerini yeniden canlandırma mücadelesi olmasıdır. Bu anlamda, toplumsal gelişmenin çizgiselliğinden de, geçmişte başarı kazanmamış olanı yeniden, başarısız kalınsa da aşmaya çalışmanın geçersizliğinden de söz edilemez. İlerleme cephesi zamansallığın alışılmış sınırlarını bu şekilde aşar; Bloch'un da belirttiği gibi; çağları katedip geçen elastik bir zamansallık getirir. Hiçbir şey kesinkes olup bitmemiştir, çünkü o an için hiçbir şey gerçekten geride kalmamıştır.”⁵⁷ Öte yandan, tarihin yıkılan fetişi, onu başka türlü düşünmeyi mümkün kılan kategorileri serbest bırakır. Dünya tarihinin yıkıntıları üzerinde sermayenin “ritimbilimi”, krizleri kavramlaştırma çabası, siyaseti artık tarihin “önüne koyan” bir tarihsellik yükselir.⁵⁸ Marx, *Alman İdeolojisi*'nde “siyasetin tam anlamıyla tarihsel olarak tarihin içine sokulması”ndan söz eder. Bu durum, kendi mitine son vermesini gerektiren gerçek tarihin kavranmasını gündeme getirir.

Sözde “Marksist tarih felsefesi”ne konu olan bitmek bilmez yorumlar ile, sözünü ettiğimiz kavramsal devrime gösterilen ilginin azlığı arasındaki orantısızlık hiç de şaşırtıcı değil. Bununla birlikte, *Grundrisse*'den başlayarak, spekülatif felsefe anlamında tarih, tarihsel söylemden uzaklaşır. Ve “*Kapital*”, bütün bu tarihsel hareketin akışını kesintiye uğratarak örtüsünü yırttığında, sanki işitilemeyen bir gök gürlemesi, bir sessizlik, bir genişleme duyuldu.”⁵⁹

Bu sessizliği dinlemeyi hâlâ öğreniyoruz.

57 Jean-Marie Vincent, *Critique du travail* [Çalışmanın Eleştirisi], Paris, PUF, 1987, s. 45. Ayrıca bkz. Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire* [Tarih Meleği], Paris, Seuil, 1991 ve Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, Sentinelle messianique* [Walter Benjamin, Meşihçi Nöbetçi], Paris, Plon, 1991.

58 Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle* [XIX. Yüzyılın Başkenti Paris], Paris, Cerf, 1989, s. 405.

59 Gérard Granel, *Husserl'in Avrupa Bilimlerinde Kriz*'ine önsöz.

UYUMSUZ ZAMANLAR (ANALİTİK MARKSİZM ÜZERİNE)



İşte restorasyon dönemleri geldi.

Düzen mi? Düzensizlikler izin verdiği ölçüde.

İlerleme mi? Şüphe duymakta yarar var.

Sınıf mücadelesinin belirsizleşmesi, pazarın ayartmalarına ve kısır hizip tartışmalarının çoğalmasına elverişli bir ortam yaratır.

Almanya, Latin Avrupa, Orta Avrupa uzun süre kuramsal Marksizmlerin canlı merkezleri olarak öne çıktılar. Oysa yenilik rüzgârları sanki artık kuzeyden esiyor. “Analitik Marksizm” ya da “rasyonel seçenek” diye adlandırılan akım, metinler üzerinde çoğu kez titiz bir çalışmaya girişti. *Analytical Marxism* [Analitik Marksizm], 1986’da John Roemer tarafından yayımlanan bir seçkinin manifesto niteliğindeki başlığıydı ve Jon Elster, Gerald Cohen, Erik Olin Wright, Robert Brenner, Adam Przeworski, Philippe Van Parijs’in katkılarıyla oluşturulmuştu. Bu yazarların çoğu “metodolojik bireycilik” ile “metodolojik kolektivizm”i karşılaştırmak konusunda hemfikirdiler. Wright bu akımı “yeni etkili olmaya başlamış akademik bir Marksizm içindeki entelektüel bir akım” olarak ayırt ediyordu. Bu araştırmacılar arasında neredeyse tüm önemli pratik sorunlar üzerinde baş gösteren anlaşmazlıkları küçümsemeksizin onların ortak metodolojik yönelimlerine işaret ediyordu: “Alışlagelmiş bilimsel normlara saygı; sistematik bir kavramlaştırmaya verilen önem (‘kavramların tanımına ve birbirine bağlı kavramlar dizisinin mantıksal tutarlılığına özellikle dikkat etmek’);

sistematiik modeller kullanmaktan çekinmeyerek kavramları birleştiren gerekçelerin gelişimine özellikle dikkat etmek; açıklayıcı kuramlarda olduğu kadar normatif kuramlarda da bireylerin yöneltimsel edimine önem vermek.” “Metodolojik bireycilik” konusunda meslektaşlarından daha ihtiyatlı olan Wright, açıkça şu soruyu sorar: “Bütün bunlardan sonra Marksizmden geriye ne kalıyor?”¹

Demek ki bu yazarlar “Marksizm”in “gerçek toplum bilimi statüsü”ne ulaşması gerektiğine inanıyorlar. Pragmatikten ve oyun kuramından esinlenen yöntemleri, bilimin ve ölçütlerinin ne olduğu konusunda anlaşmayı gerektiriyor. Deneysel araştırma kesin bir rol oynuyor. “Özgün tanımları savunmak” ve kavramlar arasındaki mantıksal bağlaşımı incelemek için epey zaman harcamak gerekiyor: “Verimli kuramlar ortaya koymak için gereken şart mantıksal olarak tutarlı kavramlar geliştirmektir.” Wright böylece, oyunlar kuramından ödünç alınarak “bazen yüksek düzeyde biçimselleştirilmiş” soyut modellere başvurmayı gerekli bulur. Her ne kadar konu grubun içinde çok tartışmalı olsa da, vurgu “mikrokuruluşlar” ve rasyonel aktörlerin davranışı üzerinedir.² Genel denge kuramı, “akılsal seçim” modelleri ve neoklasik iktisadın sağladığı çalışma gerekçeleri sayesinde, seçimlerin oluşumunu kuramlaştırmak ve maddeci bir psikolojinin temellerini ortaya koymak mümkündür.

Ellen Meiksins Wood bu “rasyonel seçim Marksizmi”ni, “Roemer’in ortaya koyduğu sömürü kuramı ile Cohen’in ortaya koyduğu tarih kuramının toplamı” olarak sunar. Bu tartışmasız kabul edilecek bir birleştirme değildir. Sınıflar bireysel çıkarların karşılıklı etkileşimi içinde dağıldıkları zaman, tarih sürekli yenden başlayan bu oyunda sanki hareketsiz kalmak zorundadır.

1 Erik O. Wright, *Interrogating Inequality* [Eşitsizliği Sorgulamak], Londra, Verso, 1994. Bu soru daha önce *Analytical Marxism*’de [Analitik Marksizm] John Roemer tarafından da sorulmuştu: “Bu tarz bir çalışmaya neden Marksizm denilsin ki? Denilmesi gerektiğinden emin değilim.”

2 Erik O. Wright, analitik Marksizm ile metodolojik bireyciliğin kabaca ve saf biçimde özdeşleştirilmesine karşıdır: “Aslında pek çok analitik Marksist metodolojik bireyciliğe karşı açıkça eleştirel bir tavır aldı ve insan davranışını yorumlamak için yalnızca soyut akılsal modellere başvurulmasına karşı çıktı” (*Eşitsizliği Sorgulamak*, a.g.y., s. 190).

Oyunun partileri süreklilik de ilerleme de göstermeksizin birbirini izler. Anlam, bir gerekler ve kolaylıklar sıralaması içinde uçup gider. Bununla birlikte tarih, kendi figürlerinin tekdüze yinelemesi içinde sona ermez. Toplumsal bakımdan hükümsüz hale gelmiş mülkiyet ve sömürü biçimlerini eleyerek ilerler: “Öyle görünüyor ki, tarih bazı sömürü biçimlerini belli bir düzen içinde kaçınılmaz olarak eliyor,” demektedir Roemer. Üretim araçları özel mülkiyet düzeninde giderek daha az iş gördüğü ölçüde, tarihsel zamanın ibresi hem zorlayıcı bir teknolojik gerekliliğe hem de mülkiyetin toplumsallaşmasında geri döndürülemez bir sürece işaret eder.

Marx tarihsel normun kuramcısı mıdır?

Stalinci karşıdevrime en kararlı şekilde karşı çıkanlarda bile çoğu kez tarihsel norma duyulan bir nostalji göze çarpıyor. Devrim “yozlaşmış” ya da “yolundan sapmış” olmalıydı. Yatağından ya da zıvanasından çıkan tarih, biraz uzayabilecek bir “dolambaç” ya da “kayma”dan sonra, önünde sonunda yerine oturmalıydı.

Elster ve Cohen böylece, bu yüzyılda daha önce hiç görülmemiş bir toplumsal oluşumun, bürokratik totalitarizmin ortaya çıkışından kaynaklanan meydan okumaya cevap verebileceklerini düşünüyorlardı. Akılsal bir tarih tasarımı Stalinciliğin yeri nedir? Her türlü ilerleme fikrini yok mu etmektedir, yoksa tarihi gerisin geriye Shakespeare’in öfke ve gürültü estetiğine mi yollamaktadır? Günümüz açısından ne gibi sonuçlar doğurmaktadır? Bunlar meşru sorular ama yanıtlar problemlidir. Elster, *Kapital*’in önsözünden şunu hatırlıyor: Sürdürülebilir bir komünizmin koşulları, “ortaya çıkmak zorundaysa”, içeriden kaynaklanmalıdır. Çünkü zorunlu biçimde ortaya çıkmayacaklardır. Bu düğümün çözüleceğine düşünmeden inanmak, inatla ileri sürülen bir önermeye ihanet demektir: “Komünizmin vakti gelecektir ve dolayısıyla onun ortaya çıkışını zorunlu kılan bütün koşullar bir gün bir araya gelecektir. Bu anlamda, Marx’ın ilerleme şeması gelecekte doğru, öbür yönde değildir. Marx komünizmin iktidara gelişinin vakitsiz

olabileceğini ve onun da tıpkı Asya Tipi Üretim Tarzı gibi, tarihin bir çıkmaz sokağı haline gelebileceğini öngörmemiştir.”³

“Vakitsiz” sözü üstünkörü kullanılmıştır. Tarihin gerçek ritmiyle ilgili tartışmalarda genellikle *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*’nın 1859 tarihli Önsöz’ünün birkaç ünlü bölümü öne çıkarılır: “Yaşamlarının toplumsal üretiminde, insanlar kendi iradelerinden bağımsız, belirli, zorunlu ilişkilere, üretim ilişkilerine girerler ve bunlar maddi üretim güçlerinin belli bir gelişmişlik derecesine *karşılık gelir* [...]. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretim güçleri, var olan üretim ilişkileriyle ya da hukuki ifadesiyle, o zamana kadar bünyesinde yer aldıkları mülkiyet ilişkileriyle karşılaşırlar. Önceleri üretici güçlerin gelişme biçimleri, bu ilişkiler köstek haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim dönemi ortaya çıkar [...]. Toplumsal bir oluşum, içerebileceğinden daha fazla üretici güç ortaya çıkmadan asla yok olmaz; yeni ve gelişkin üretim ilişkileri eski toplumun bünyesinde darmadağın olmadan onların yerini asla alamaz. Bu yüzden ki insanlık ancak, çözüme kavuşturabileceği görevleri üstlenir, çünkü daha yakından bakılırsa, o görevin kendisi de ancak onu çözüme kavuşturacak maddi koşullar zaten var olduğunda ya da var olma yoluna girdiğinde ortaya çıkar.”⁴

Didaktik amaçlarına rağmen (ya da bu nedenle) bu metin, çözüldüğünden çok daha fazla sorun yaratır. Gerald Cohen’in yorumu, üretici güçleri iktisadi yapıdan ayırarak işe başlar; ona göre bu güçler, bir ilişkiye değil, öncelikli ve harekete geçirici bir niteliğe ya da nesneye işaret eder. Cohen daha sonra *karşılık gelmek* kavramına dikkati çeker. Üretim ilişkileri, “gelişmelerinin belli bir evresinde üretici güçlere karşılık olurlar” “Toplumsal bir oluşum, içerebileceğinden çok daha fazla üretici güç ortaya çıkmadan asla yok olmaz,” diyen ünlü formül buraya bağlanır. Cohen’in buradan çıkardığı sonuçta şudur: “Biz Marx’a yalnızca bir tarih felsefesi değil, ta-

3 Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique* [Karl Marx, Analitik Bir Yorum], Paris, PUF, 1989, s. 417.

4 Karl Marx, *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*’ya önsöz, a.g.y., s. 3.

rih kuramı diye adlandırabileceğimiz bir yapıyı da atfedebiliriz; bu yapı, olan biten üzerine mesafeli bir düşünce kurgusu değil, onun iç dinamiğini anlamaya yönelik bir girişimdir.”⁵

En önemli kitabının başlığına sadık kalan Marx, bu kuramın kararlı bir “savunu”suna girer. *Alman İdeolojisi*’nden *Artık Değer Kuramları*’na, üretim ilişkilerinin üretim güçlerinin artmasına bağlı olarak gelişmesinin tam bir değerlendirmesini sağlayacak göstergelerin dökümünü yapar, çünkü “hiçbir devrim, kapitalist üretim emeğin verimliliğini gerekli düzeye çıkarmadıkça zafere ulaşamaz”.⁶ Egemen sınıf mülksüzleştirildi diye emekçi sınıfın sosyalist bir toplum kurabileceğini düşünmek yanlış olur. “Kesinlikle zorunlu bir pratik şart” olan yüksek verimlilik sağlanmadan zorla kamulaştırmaya girişmek ancak kıtlığın yaygınlaşmasına yol açar. Üretim araçlarını kamulaştırma kararı, ücretli emeğin gerçek anlamda özgürleşmesini sağlamaktan ziyade, ücretli emeğin “kaba komünizm” (bugünkü anlamıyla “bürokratik kolektivizm”) çerçevesinde yaygınlaşması sonucunu doğurabilir. Demek ki, toplumsal ilişkiyi “zamansız” değiştirme girişimi en kötü koşullarda kapitalist restorasyona mahkûm olacaktır.

Burada birçok sorun birbirine karışmıştır. Ütopyacı komünistlere karşı Marx, sosyalizmin olabilirlik koşulları üzerinde durur. Kıtlığın topluma yayılması, onun keskin ifadesiyle, “bütün eski belaları geri getirir” Bu hatırlatma hiç de yersiz değildir. Buna göre, üretkenliğin eleştirisi çoğu zaman bölünge varır. Üretici güçlerin sahte masumiyetini reddetmek ve her iki tarafa da çekilebileceğini vurgulamak (ilerleme etkenleri kadar potansiyel zararlar da söz konusudur) gerekliyse de bu yüzyılda yaşanan felaketler, üretkenliğin yerindeliğini yeterince kanıtlamıştır (sıfır büyüme yanlısı Robinson’culara ve toplayıcılık ekonomisini savunanlara sahip çıkmak da gerekmiyor). Üretici güçlerin olası, toplumsal açıdan yansız gelişiminin tek ve vazgeçilmez bir yolu yok. Farklı toplumsal ve ekolojik sonuçları olan çeşitli yollar her zaman düşünülebilir:

5 Gerald Cohen, John Roemer’in a.g.y. içinde.

6 Karl Marx, *Artık Değer Kuramları*, Paris, Éditions sociales, 1978.

Ancak, yeni ve farklılaşmış toplumsal ihtiyaçların daha az çalışarak sağlanması, yani insanlığın zorunlu çalışmadan özgür kılınması, kaçınılmaz olarak, üretici güçlerin gelişmesine bağlıdır.

Proletaryanın bu dönüşüm içinde anahtar bir rol oynayacağı düşünüldüyse, bunun sebebi, teknik ve toplumsal işbölümünün toplumsal ihtiyaçların hizmetinde bilinçli (siyasal) bir iktisadi örgütlenmenin koşullarını yaratmış olmasıdır. Dolayısıyla, üretimin etkin şekilde toplumsallaşması için gelişmenin belli bir düzeye ulaşması gerekir. Giderek daha da küreselleşen bir ekonomide bu minimum eşik her ülke için önceden belirlenmiş değildir. Göreli ve değişken olan söz konusu açık, dünya ekonomisi çerçevesindeki bağımlılık ve dayanışma ilişkilerine bağlı olarak değişir. Bir ülke ne kadar az gelişmişse uluslararası güçlere o kadar bağımlıdır.

Bu zorlukları kabul etmek için, Cohen'in yaptığı gibi, II. Enternasyonal'in belirlenimcilik yanlısı ortodoksluğundan esinlenmiş bir "tarih kuramı"nı "savunmak" kesinlikle gerekmiyor: "Benim savunduğum şey, eski usul bir tarihsel maddecilik; tarihi öncelikle insanın üretim kapasitesinin gelişmesi olarak gören geleneksel anlayıştır: Toplum biçimleri bu gelişmeye izin verdikleri ya da engel oldukları ölçüde ilerler ya da çöker."⁷ "Kapitalizm insanın doğa üstündeki egemenliğini artırdığı ölçüde zorunluydu," diyecektir Cohen. Ilıman yeni ütopyaların tersine, Cohen üretim güçlerinin önceliği üzerinde ısrar eder: "Marx üretim ilişkilerinin üretici güçlere *karşılık geldiğini* söylediğinde, bunun anlamı, birincilerin ikincilere *uygun düştüğüdür*." "Karşılık gelmek"in yerine "uygun düşmek" demek bizi bir adım bile ileri götürmez. İlişkiler ve güçler birbirine karşılık mı gelir, yoksa uygun mu düşer? Söz konusu karşılık gelme, bir olabilirlikler alanını belirler. Tek yanlı olarak, uygun düşme ilişkilerini zorla kabul ettirmez. Güçler son tahlilde belirleyicidir. Ama "son tahlilde belirlemek" her zaman, bir zorluğun olduğu kadar, bir çözümün de göstergesidir. Böylece üretici güçler insanın çalışma gücünün artmasını da içerir. Üretim ilişkileri ise, üretim güçlerini üretkenlik ve çalışma kapasitesi dola-

7 Gerald Cohen, John Roemer'in *a.g.y.* içinde.

yımıyla belirler. Üretici güçlerin gelişmesi ve sınıf mücadelesi birbirinin dışında değildir. Yalnızca tarihsel gelişmenin anlaşılmasında, daha soyuttan daha somuta giden farklı belirlenme düzeylerine bağlıdır.⁸

Erik O. Wright, Cohen'in tarih kuramını teoremler şeklinde özetler:

- 1) Kapitalizm kendi kendinin engeli haline gelir;
- 2) Onun çelişkileri sosyalizmin önkoşullarını yaratır;
- 3) Bu çelişkiler onları çözebilecek proletarya sınıfını da yaratır;
- 4) Kapitalizmin sosyalizmden başka tarihsel seçeneği yoktur.

Bu mantıksal biçimselleştirme üçüncü seçeneğin olanaksızlığı ilkesine uyar. Bu durumda, bürokratik yönetimler kaçınılmaz olarak kapitalizmin seçenekleri kategorisine girmek zorundadır; yani ya devlet kapitalizmi ya da “gerçekten var olan sosyalizm” kategorisine. Bu ikili şemanın aşırı katılığının farkında olan Wright, ona iki değişken daha katarak düzeltir:

- 3b) proletaryanın dönüştürme kapasitesi belirsiz bir şekilde bloke edilmiş bulunabilir;
- 4b) sosyalizm dışında da kapitalizm sonrası seçenekler düşünmekte sakinca yoktur.

Bu düzeltmeler, keyfi bir şekilde, Marx'a atfedilen kemikleşmiş bir “tarihsel maddecilik” anlayışını az da olsa yumuşatır. “Tarihsel maddecilik”in aksiyonlarından biri, tarihsel gelişmenin tek bir güzergâhı izleyerek ortaya çıktığı, bunun tek bir yolunun bulunduğu ve tarihsel çatallanmaların bu tek yönlü yol üzerindeki sapmalardan ibaret olduğudur.⁹

8 Isaac Joshua, *La Face cachée du Moyen Age* [Ortaçağ'ın Gizli Yüzü] adlı kitabında (Paris, La Brèche, 1988), üretici güçlerin önceliği savını tersine çevirir (bu savı “üretkenlik”in ideolojik bir etkisi olarak görmektedir): “Ortaçağ'ın asıl çelişkisi kesinlikle üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki değil; doğrudan doğruya, üretim ilişkilerinin kendi aralarındaki çelişkidir. [...] Üretim ilişkilerindeki değişimin üretici güçlerdeki değişmeden önce geldiğini ve onu belirlediğini öne sürüyoruz.”

9 Erik O. Wright, *Eşitsizliği...*, a.g.y., s. 154.

Üretici güçlerin gelişimi olarak tarih ile sınıf mücadelesi olarak tarihi nasıl bağdaştırmalı? Elster bu noktada Marksizmin en önemli zorluklarından birini görüyor: “Sınıf mücadelesinin üretici güçlerin gelişimini teşvik ettiğini gösteren bir mekanizmadan iz eser yoktur.”¹⁰ Bu varsayımı derinleştirmek yerine, Elster de “tarihin erekliliği görüşü”nü joker olarak kullanıyor. Ona göre, “Marx’ın kuramında tarih felsefesi ile işlevsel açıklama eğilimi (A’nın ortaya çıkış sebebi A’nın B’ye yol açmış olmasıdır) arasında çok sıkı bir bağ vardır. Herhalde Marx tarihin belli bir amacı bulunduğuna inandığı için, yalnızca davranış biçimlerini değil, tek tek olayları da bu amaca katkılarına bağlı olarak açıklayabileceğini düşünüyordu.”¹¹ Marx’ın kuramını “metodolojik kolektivizm, işlevsel açıklama ve diyalektik çıkarsamanın bir karışımı” olarak özetleyen Elster, nüansa da kuşkuya da yer vermez: “Bütün bu yaklaşımları belki de ereklilik genel başlığı altında toplamak mümkün görünüyor. Sermayeyi taşıyan görünmez el Marx’ın kuramındaki iki büyük ereklilik biçiminden biridir; öbürüyse, sürecin önünde sonunda kendini yok ederek tamamlanması zorunluluğudur.”¹² Marx fetişizm mistikleştirmesi ve mucizesinin ötesine geçerek insanların kendi aralarında sürdürdükleri nesneleşmiş ilişkilerin dünyevi gerçeğini gözler önüne serer. Elster’in izini sürdüğü işlevcilik ise onun “metodolojik bireycilik”ine sığınan klasik yönelmişliğin gölgesinde kalır. Alışılmamış, eğilimsel yasaları ve onların rastlantıyla iç içe geçmiş zorunluluğunu kavramakta yetersiz kalan Elster, güçler ve ilişkilerin, altyapılar ve üst-yapıların biktırıcı mekanizmasını söküp takmakla uğraşır.

18 Brumaire’i, Amerikan İç Savaşı’nı, Paris Komünü’nü, sınırları çizilmiş ve olumsal tek tek olaylar olarak çözümleyen, kapitalist gelişme sorununu tarihsel olarak ucu açık bırakan Marx’ın, “tek tek olaylar”ı tarihin sonuyla açıkladığı nerede yazıyor? Elster, açıklamalarında yapay olarak ayırdığı şeyi, yani üretici güçler ile sınıf mücadelesini yeniden birleştirmeyi başaramaz; oysa mücadelenin

10 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 429.

11 A.g.y., s. 429.

12 A.g.y., s. 689.

şartları güçlerin gelişiminin dışında ve ona kayıtsız değildir ve mücadele üretici güçlerin belirlenimleri arasında zaten vardır. Ücretli işçiler işgücünün sömürülmesine direnerek yeni üretici güçleri serbest bırakmaya ve yeni verimlilik kaynakları bulmaya çalışırlar. Bu “iç” ya da “içkin” gelişme yasası hiçbir şekilde aşkın bir ereklilik anlamına gelmez. Üretici güçlerin gelişmesi, yenilgiye uğramış uygarlıkların çökmesi ya da yok olması ihtimalini dışlamaz. Roma her zaman yağmalanabilirdi ve imparatorlukların barbarlığa dönmesi sinema yönetmenlerinin ya da bilim kurgu yazarlarının bir uydurması değildir.

Cohen ve Elster üretici güçlere tek yanlı bir öncelik tanımakla yanlış bir yol tuttular. Marx tarih yazımını yenilemek için çevrimlerin ve ritimlerin sırrını araştırırken, onlar eşsiz bir kuram yaratmanın peşine düştüler ve böylece tarihsel gelişmenin tam anlamıyla içkin bir sunumuyla bağlantılı bir “geçiş”in gerçekten çelişkili olduğunu görmezden geldiler. Maurice Godelier, kapitalizmden sosyalizme geçişi feodalizmden kapitalizme geçişe benzetmek eğiliminde olan Marx’ın tereddütlerine işaret eder. Neredeyse doğal bir genetik yasası gereği, komünizm sermayeye hâkim olmadan önce onun iç organlarından doğmalıydı. Gelecekteki toplumun tohumları uzun bir gebelik süreci geçirerek bugünkü toplumun gözleklerinde büyümeliydi. Yaşanan bir bakıma (ama yalnızca bir bakıma) budur. Sermaye birikimi işgücünün yoğunlaşmasına, üretim gücünün artmasına, emeğin artan işbirliğine, üretimin sosyalleşme eğilimine, bilim ve tekniklerde eş görülmemiş bir ilerlemeye, entelektüel emeğin üretici güçlerle giderek daha çok bütünleşmesine yol açar. Sınıf mücadelesi eşzamanlı olarak yeni olanaklar ve yeni hakların ortaya çıkmasını sağlar.

Tarih, ona atfedilen parlak tasvirlerden uzak olsa da, hiçbir sonuca varmamış bir oyuna da indirgenemez. Onun birbirine eklenerek ortaya çıkan gelişimi, bilimlerin ve tekniklerin ilerlemesiyle artar. Yeni bir üretim tarzının ortaya çıkışı bir öncekinden kurtulmanın olası tek yolu değildir. Onu aşmanın düşünülebilecek tek

biçimi de değildir. Bu çıkış yalnızca gerçek olasılıkların sınırları belli çerçevesi içinde yer alır. Tarihsel gelişmeyi, kronolojik bir eksen üzerinde ilerleme ve gerileme terimleriyle değerlendirmek; felaketi, değişmiş bir geçmişe ya da ondan kalanlara geri dönüş olarak görmek demektir; oysa bunun yerine, hiç görülmemiş, orijinal ve bütünüyle çağdaş bir barbarlığın (her zaman belli bir şimdinin barbarlığı, zamanımızın bir barbarlığı söz konusudur) biçimlerine karşı uyarıda bulunmak gerekirdi.

Mekanik ve tek yanlı olmayan bir biçimde anlaşıldıklarında üretici güçlerin rolü burada ortaya çıkar. Üretici güçler ve üretim ilişkileri insanların, içinde kendi yaşam koşullarını ürettikleri ve yeniden ürettikleri sürecin iki cephesidir. Her zaman gerçekleşebilecek bir yıkım yaşanmadıkça, üretici güçlerin gelişimi geri döndürülemez ve birbirine eklenerek artar. Burada kendiliğinden bir toplumsal ve kültürel ilerleme değil, yalnızca onun olabilirliği söz konusudur. Yoksa, her özgürleşme tasarısının katışıksız ahlaki iradecilikten ya da salt ütöpik keyfiyetten kaynaklanması gerekirdi. Üretici güçlerin gelişiminin ileri doğru olduğunu, bir film gibi geri sarılamayacağını söylediğimizde, kapitalizmden feodalizme ve feodalizmden antik siteye geri dönülemeyeceğini kastediyoruz. Tarih geriye gitmez. Aldatıcı pılı pırtının altında en kötü yenilikler saklanmış olabilir.

Sosyalizm mi barbarlık mı? Ama “sosyalizm ya da *statu quo*” değil, “sosyalizm ya da daha az kötülük” değil, “sosyalizm ya da gerileme” değil: ilerleme ya da gerileme değil. Tam bir çatallanma. Olabilirlerin diyalektiği de birbirine eklenerek artar. Özgürleştirici potansiyellerin ortadan kalkması, hiç akla gelmeyen ve iyiden iyiye korkutucu tehditler yaratabilir.

Karşılık gelme ve en uygunluk

Elster için olduğu kadar, Cohen için de üretici güçlerin önceliği, “gelişme düzeyine, değişme ritmine ya da her ikisine birden bağlı” olabilir. Dolayısıyla, karşılık gelme [uyum] ya da uyumsuzluktan

ne anlaşıldığını belirginleştirmek gerekir (sistemsal bir değişiklik olasılığı ya da durumu buna bağlıdır). Bozulan uyum üretici güçlerde mutlak bir tıkanma olarak değil bir optimalite [en uygunluk] kaybı olarak ortaya çıkar: “Kuramın da işaret ettiği gibi, üretici güçlerin düzeyi, daha sonraki gelişmeleri açısından optimal [en uygun] ilişkilerin hangileri olduğunu belirler. Ayrıca optimal ilişkilerin kendilerini kabul ettirme eğiliminde olduklarını ileri sürer. Herhalde bu yorum Marx’ın genel kuramsal pozisyonunun en iyi açıklamasıdır.”¹³ 1859 tarihli Önsöz’deki şu bölüm: “Toplumsal bir oluşum, içerebileceğinden daha fazla üretici güç ortaya çıkmadan asla yok olmaz” (burada “yeni ve üstün üretim ilişkilerine” vurgu vardır) ve onunla birlikte, Marx’ın sermayenin üretici güçlerin hızla altüst oluşunda oynadığı ilerici role işaret ettiği göz alıcı sayfalar, aslında optimalite [en uygunluk] terimleriyle düşünülebilir. Üretim ilişkileri bozulan uyuma bağlı olarak hükümsüz hale gelecektir.

Üretim ilişkisi üretici güçlerin gelişimine göre “optimal altı” düzeye düşünce, gündeme gelecek olan şey, devrimci değişimdir. Bu varsayım Rus Devrimi’nin yaşanan gerçeğini olduğu kadar sosyalizmin kuruluşundaki bürokratik başarısızlığı da aydınlatmaktadır: “Komünizmin kapitalizme teknik bakımdan üstün gelmeden önce bile, bireyin gelişmesi bakımından üstünlük sağlaması pekâlâ mümkündür. [...] Komünizmin üstünlüğü, ilk ortaya çıktığı ülke dışındaki bütün ülkelerde komünist devrimleri açıklayabilir. Komünizmin dünya tarih sahnesinde ilk ortaya çıkışı az çok rastlantı eseri olabilir; oysa daha sonraki yayılımı akılsal bir temele sahip olacaktır. Gerekli olan koşul, devrimin ilk ülkede çok erken gerçekleşmemesidir. Komünizmin öncü ülkede daha etkili olduğu için kurulduğu fikrini elesek bile, komünizmin üretici güçleri kapitalizmden derhal ya da sonuç itibarıyla daha hızlı geliştireceği bir anda oraya girdiği gerçeğini de göz ardı edemeyiz; yoksa diğer ülkelere esin kaynağı olmayı başaramazdı.”¹⁴ Gerçek ve olabilir ölçülemeyeceğine göre, asıl sorun başlangıç sorunudur.

13 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 404.

14 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y.

Komünizmin üstünlüğü savı tasarı aşamasında doğrulanabilir değildir. Pratikteki üstünlüğü onun daha sonra ve akla yatkın şekilde yayılmasını sağlayacaktır. Bu yüzdendir ki ilk zafer kaçınılmaz olarak “rastlantısal”dır. 1917’de zarlar netice itibarıyla kötü atılmıştı. Atış kötü olunca yola çıkış da kötü oldu: Başarılı üretim ilişkileriyle zafere ulaşmak yerine, başlangıç çizgisine dönüldü.

Bu tarihsel çıkmazla karşı karşıya kalan Elster, Troçki’den bir alıntıyla yardım ister: “Tam da iktisadi ve kültürel koşullar sosyalizm için olgunlaşıp bir proletarya diktatörlüğünün vakti gelmişken, toplum buna uygun şekilde tertiplenmekten uzaktı.”¹⁵ Troçki için olduğu kadar Marx için de tarih o kadar basit değildir. Siyasal kriz ile iktisadi koşulların elverişliliği pekâlâ uyuşmayabilir. Elster daha da ileri giderek şöyle der: “Bu iki etkenin (iktisadi ve siyasi) uyuşmamaya sistematik biçimde eğilimli olduklarını öne süreceğim.”¹⁶ Çalar saatler aynı vakte ayarlanmamışlardır. Zamansallıklar da tekbiçimli değildir. Bir dil gibi yapılanmış bulunan siyasetin, tıpkı bilinçdışı gibi, kendine özgü kaymaları ve yoğunlukları vardır. Akılsal olmamaktan şikâyet eden tarihte bir miktar sapkınlık bulunabilir mi?

Sermayenin üretici güçlerin baskısıyla çökmesi üzerine mekanik bir şema yerine daha incelikli bir tez ortaya koyan Elster, sorunu çözmeden yalnızca öteler. Oysa üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki *optimal uygunluğu* belirlemek gerekirdi ki Elster bundan özellikle kaçınır. Bir kere, üretici güçlerin belirlenmesiyle ilgili bir güçlük vardır: “Üretici güçlerin gelişmesi kavramı birçok bakımdan belirsizdir. Eşle bağlı ekonomiler söz konusu olduğunda sömürünün üretici güçlerin gelişmesinde bir karşılığı bulunup bulunmadığı iyi bilinmiyor. Aynı şekilde, üretici güçlerin değişmeyen bir çevre ve demografik koşullarda mı, yoksa süregiden, değişmeye açık koşullarda mı daha yüksek bir artık değer sağladığı bilinmiyor.”¹⁷ Üretici güçler kavramı aslında Marx’ın da temel kav-

15 Lev Troçki, *Rus Devrimi Tarihi*, Paris, Seuil, 1967.

16 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y.

17 A.g.y.

ramlarından çoğu açısından ortak bir zorluk ortaya koyar. Bu kavramların açıklamalı dökümü kavramın belirlenim düzeyine bağlı olarak değişir.¹⁸

Karşılık gelme [uyum] kavramı bu durumda, göreli bir karşılıklık ilişkisi anlamındadır. Toplumsal üretimin bütününe gönderme yapan kestirimler olarak optimallik ve optimal altı kavramları yalnızca üretimin ve dağıtımın iktisadi düzeyinde nicel olarak tanımlanamazlar. Bu yüzdendir ki, Marx bazen sömürü ile adaletsizliği birbirinin yerine kullanır. Ricardo üretim için üretim taraftarıdır, “ve bu adildir”. Adil mi? İlkel birikim ve işletmeci zorbalığı tarihsel aklın yeni hileleri mi sayılmalıdır? Üretim için üretim, insani üretici güçlerin gelişimini başlı başına bir amaç saymaktan başka bir şey değildir; tabii bu anlayışın insanların büyük çoğunluğuna ve koskoca sınıflara zarar vererek” işe koyulduğunu unutmamak koşuluyla.¹⁹ Ekonomi politiğin bakış açısı olan, onun eleştirisinin bakış açısı olmayan Ricardo’cu bakış açısından proleterleri yük hayvanı ya da makineden farksız kabul etmekte bir sakınca yoktur, çünkü *kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde* işler zaten böyle yürür.

“Umursamaz, nesnel, bilimsel,” diye alay eder Marx.

18 Ayrıca, “maddi üretici güçler” kavramı, maddi olanın biçimsel olanla karşılaştığı ve hiçbir sınırlayıcı anlam taşımadığı unutulursa yanlış değerlendirmeye yol açabilir. Dolayısıyla, maddi üretici güçler hiçbir zaman kaba maddeselliğe indirgenemez. Kavramdaki çakışmalar, bunların doğal kaynaklar (hammaddeler, enerji) ve teknolojik kaynaklar (makineler, işletimler) kadar, çalışma düzeni, bilimsel bilgiler ve bunları üretme şekillerini de içerdiğini gösterir. Üretim ilişkilerinin çatısı altında basit bir harekete geçirici rol oynamaktan uzak bulunan üretici güçler, çalışma düzeni açısından olduğu kadar, bilginin üretken kullanımı açısından da üretim ilişkileri tarafından belirlenirler. Cohen’in “tarihin motoru” şemasını eleştiren Michel Vadée şuna işaret ediyor: “Güçler ve araçlar sağduyu açısından iki farklı kategoridir. Gerçektenyse, işler o kadar basit değildir. Artık sıradan çalışmadan ibaret olmayan çalışma hayatında, özellikle de gelişmiş kapitalist üretimde (makineleşmiş sanayi) üretici güçler üretim araçlarıdır ve üretim araçları da üretici güçlerdir: diyalektik bir özdeşlik söz konusudur. Güçler ve araçlar iç içe geçerler. Onları, özetleyici tablolarla görüldüğü gibi, birbirinden ayırt etmeye çalışmak boşunadır – söz konusu tablolarla, farklı üretim güçleri ve araçları sıralanır; belirsizliklerin fark edildiği, şaşırtıcı garipliklerin ya da eksiklerin görüldüğü tablolarla bunlar” (*Marx penseur du possible* [Olabilirin Düşünürü Marx], Paris, Klinecksieck, 1993, s. 398).

19 Karl Marx, *Artık Değer Kuramları*, II, a.g.y., s. 125.

Üretici işgücü, karşı çıkış ve isyanlarıyla bir başka somut tarihsel imkâna işaret etmiyorsa başka hiçbir ölçü bir üretim tarzının sonunun geldiğini kanıtlayamaz. Hiçbir mekanikçi yasa da devrimlerin zaferinin kaçınılmaz olduğunu önceden söyleyemez. “Karşılık gelme” iki terimin (altyapı ve üstyapı) basit anlamda birbirine uygun düşmesi değildir. Karşılık gelme, yalnızca bir çelişkili olmama ya da biçimsel uyum ilişkisidir. Gene aynı şekilde, zamanların uyumsuzluğu bir devrin genel karakterini verir.

“Bir toplumsal devrim çağı,” der Marx.

Gerçek bir olabilirlikler demeti. Hepsi bu.

Rusya’da, yüzyılın başında; sosyalizm “zamansız” mıydı? Soru bir tarihsel başvuru normunu varsayar. “Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bir tarih kuramı, *anormal olarak cereyan eden şeyi* hesaba katmaz; ancak, normallik ölçütlerini de belirginleştirmiş değiliz.”²⁰ Peki hangi sebeple? Tarihin somut figürleri arasından normalliği nasıl tanımlamalı? Sağlıklı olanı, “normal” şekilde işleyen diye tanımlamak totolojidir. Toplumsal ilişki söz konusu olduğunda, Cohen’in de iyi gördüğü gibi öyledir: “Üretim kapasitelerinin artma eğilimini de, üretici güçlerin üretim ilişkilerine uyarlanmasını da normal bir toplumun karakteristik özelliği sayamayız. Her türlü *normal toplum* görüşünün *sağlıklı organizma* görüşünden daha az berrak ve daha zor uygulanabilir olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca tarihsel malzemenin incelikli kavramlaştırmalara direnç gösterdiğini de unutmamak gerekir.”²¹

Bununla birlikte, temkinli olan Cohen, üretici güçlerin önceliğine, nedensel olmaktan çok açıklayıcı bir anlam yükler. Üç potansiyel güç derecesi ayırt edecektir:

- 1) bazı koşullarda x, y haline gelecektir;
- 2) bazı normal koşullarda x, y haline gelecektir;
- 3) bütün normal koşullarda x, y haline gelecektir.

²⁰ Gerald Cohen, John Roemer’in *a.g.y.* içinde.

²¹ *A.g.y.*

Yasa şeklinde ifade edilen bu dereceler, bir kez daha tarihte var-sayılan normallığe gönderme yapar. Tek tek durumlar söz konusu olduğunda “normal koşullar” ne anlama gelir? Tarihsel zorunluluk ve olabilirlik ancak koşullu tahminlere izin verir; örneğin Lenin’in, “Felaket yaklaşıyorsa, önlemenin yolunu bulalım!” sözü bu anlamdadır. Fizikte tahminde bulunmaktan farklı olarak, tarihsel öngörü stratejik bir tasarıda dile getirilir.

Düzenek ve gerekçelendirme değişikliği.

Düz çizgi yerine yıldız biçimli düzlem.

Çünkü tarihsel gelişim uyumların ve uyumsuzlukların tekdüze biçimde birbirinin yerini almasına indirgenmez. Gerçek ile olabilir öne sürer. Akılsal ile akıldışı arasında her an süren mücadelede, aslında akıldışılık akılsalın öbür yüzüdür ve “hesaba katılması gereken bir uğraktır”.²²

Analitik Marksizmin kuramcıları kapitalizmin gereğinden fazla devam edip etmediğini ve bunun neye mal olduğunu bilmek için de çaba göstermeliydiler. Olgunlaşmamışlığın yerine yaşlanmışlığı koyarak makul ortalamayı arayabilir ve değişme zamanının geldiği anı göstererek yüzyılın doğru bölünme çizgisini çekmeyi başarabilirlerdi. Marx saatlerle ilgili bu spekülasyonlara girişmez. Onun açısından dönemin çelişkilerini ve çatışmalarını kavramak yeterlidir, çünkü somut olabilirlik orada cereyan eder.

“Savaşlar ve devrimler çağı,” der Lenin.

Geri kalan her şey, öngörünün değil, siyasetin konusudur. Her şey “mücadele ve zorunluluk” a göre gerçekleşir; her ikisine birden bağlıdır, biri olmadan öbürü olmaz. Dünyasal zaman, “kural ile geleceğin belirsizliklerinin birliği” olarak tarihte kendini gösterir.²³

Kesiklikler ve terslikler

Bu noktada pek çok metin açıkça gösterse de, Elster Marx’ta bir “dünya tarihi kuramı” bulmak için inat eder; “buna göre, üretim

22 Antonio Gramsci, *Hasiphane Defterleri*, 6, a.g.y.

23 Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps* [Zaman Üzerine Düşünceler], Paris, Grasset, 1993, s. 25.

tarzlarının tarih sahnesinde sırayla boy göstermesi gerekecektir” Hatta Elster Marx’a, “bütünüyle tutarlı ereksel bir tavır” atfeder; ancak, *Alman İdeolojisi* ile onu takip eden önemli metinler arasında, “herhalde Engels’in etkisine bağlanabilecek”²⁴ bir kontrast vardır ki, Elster bu durumu açıklamakta zorluk çeker. Kolaycı ama dayanaksız bir açıklamadır onunki. Oysa 1846 tarihli metinlerde, genel tutarlılığı bozacak bir gençlik aşırılığı kesinlikle yoktur. Bunlar *Kutsal Aile* ile tam bir süreklilik gösterir. *Grundrisse*’de ve 1859 tarihli *Katkı*’da ise bunun eksiksiz bir yansıması vardır: “Tarihsel gelişme diye adlandırılan şey, son biçimin daha önceki biçimleri ona ulaşmayı sağlayan aşamalar olarak kabul etmesi; ayrıca kendi eleştirisini ender olarak yapabilecek durumda bulunduğu için de, onları her zaman tek yanlı biçimde kavramasıdır.”²⁵ Akışı kaçınılmaz, dolayısıyla meşru bir şimdi’nin taçlandırılmasına varan bir tarihle ilgili olarak, geçmişe ait her türlü yanılgıyı bundan daha kararlılıkla reddetmek mümkün değildir.

Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin uyumu, tarihsel zorunluluk ve olabilirlik: İşte yeniden, toplumların dönüşümü, “zamansız” devrimler ve başarısız geçişler sorununa geliyoruz. Açıkça mahkûm ettiği “tarihüstü şema”yı Marx’a atfetmekten hoşnut olmayan Elster, zamansız gelmiş bir komünizmin yıkıcı sonuçlarını göz önünde bulunduracağına, vaktinde gelen bir komünizm tasarladığı için eleştirir Marx’ı. Bu “zamansızlık”ın hiçbir anlamı yoktur. İşlerin ve günlerin düzenli akışı içinde zayıf bir halka olarak araya girecek bir olay, olay değil, tamamen rutin sayılmalıdır. Bir olay ancak hayali bir randevuya göre zamansız sayılabilir, yoksa somut olabilirliğin değişken ufkuna göre değil. Marx’ı gerekircilikle suçlayanlar, çoğu zaman onu yeterince gerekirci olmamakla suçlayanlardır! “Legal” Marksist Struvé açısından da, Menşevikler açısından da, 1917’de Rusya’da sosyalist bir devrim felaket derecede zamansızdı. Aynı sorun bir kez de bilançolar açısından ortaya çıkıyor. Tarihin ritimlerine saygı göstermek, nesnel koşulların ve Rus

24 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y.

25 Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, a.g.y., s. 171.

kapitalizminin olgunlaşmasını beklemek, topluma modernleşmek için zaman tanımak daha akıllıca ve daha yerinde olmaz mıydı?

Peki partiyonu kim yazıyor ve ölçüyü kim koyuyor?

Elster'e göre, "Komünist devrime iki hayalet musallat olur: Birincisi, komünizm için olgunlaşmamış bir ülkede gelişmiş devrimci fikirler ile sefalet durumlarının bir karışımı sayesinde doğan zamansız bir devrim tehlikesidir. Diğerisi ise, tehlikeli bir durumu önlemek için, yukarıdan yönlendirilen devrimler ya da pansuman reformlarıdır."²⁶ Nasıl zamansız devrimler varsa, zamanı geçmiş devrimler de vardır. Parlak yarınlar ninnilerine karşı durmakta kararlı olan Cohen, zayıf düşmüş bir kapitalizmin, "sosyalizmin kurulmasını değil, olsa olsa kapitalist sistemin tersine çevrilebilir bir altüst oluşuna yol açacağını kaydetmekte" yarar görür.²⁷ Ancak Cohen, 1859 tarihli Önsöz'de işaret edilen biçimsel tuzaklara düşmekten de her zaman kurtulamaz: "Kapitalizm karşıtı devrim zamansız olabilir ve dolayısıyla sosyalist hedeflerine ulaşmakta başarısızlığa uğrayabilir." Stalinizmi tarihsel koşulların olgunlaşmamış olmasıyla açıklamak, mekanik bir kadercilik adına, Rusya'da 1917'de iktidarın ele geçirilmesi, 1923 Alman Devrimi'nin geçerliliği, NEP'in anlamı ve öngörülebilir çeşitli ekonomi siyasetleriyle ilgili her türlü stratejik tartışmayı gündemden düşürmek demektir.

Kapitalizmin zayıflaması bir altüst oluşu mümkün kılar mı? Diyelim ki kılar. Peki bu durum, "sosyalizmin kurulması"nı *ipso facto* [kaçınılmaz olarak] mümkün kılar mı? Bu farklı bir şeydir ve bunu söylemek fazla ileri gitmek olur. Hayati bir öneme sahip olabilirlik kavramını hafife almak olur. Olasıdan somut olabilirlik anlamında gücü anlıyorsak, altüst oluş ve hayata geçirmek şartlı olarak birlikte olabilir ama kaçınılmaz olarak birbirine bağlı değildir. Aksi takdirde, altüst oluş bir onur mücadelesinde kaybolup gider ve boyun eğişle sonuçlanır. Marx (ve Lenin) bu konuda daha so-

26 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 710.

27 Gerald Cohen, John Roemer'ın a.g.y. içinde.

mut tavır alırlar. Onlar için mesele, Rusya’da komünizmi “hemen” kurmak değil, sosyalist bir geçişi başlatmaktır. Ülkeleri, üretici güçlerin gelişmesine bağlı olarak bir “olgunluk cetveli”ne göre sınıflandırmayı düşünmezler. Marx, Rusya’da sosyalizmin güncelliği konusunda Vera Zasuliç’e verdiği cevapta, tam tersine, iki unsur üzerinde durur: hâlâ kolektif bir toprak mülkiyeti biçiminin varlığı ve Rusya’daki kapitalist gelişme ile dünyadaki üretici güçlerin gelişimini birleştirmek.²⁸ Devrimin “olgunluk”una birleştirilmiş ve homojen bir zaman çerçevesinde tek bir ülkeye bakarak karar verilemez. Bu olgunluk, zamanların uyumsuzluğu içinde gelişir. Onun somut olabilirliği eşitsiz ve birleşik gelişmeye bağlıdır. Zincir zayıf halkadan kopabilir. Buna karşılık, sosyalizme geçiş ancak uluslararası bütünsel bir perspektif içinde tasarlanabilir. Bu sezgileri sistematik hale getiren sürekli devrim kuramına, her zaman, tam anlamıyla gerekirci bir tarih anlayışı adına karşı çıkıldı ve Stalinci ortodoksluk Marx’ın kuramını “tarihüstü” bir şemaya indirgedi ve burada Asya Tipi Üretim Tarzı’na artık yer yoktu.

Rus Devrimi’nin 1917’den sonraki kaderi, yani bürokratik Thermidor dönemi, Stalinci terör, toplama kampları trajedisi mekanik bir biçimde onun sözde zamansızlığından kaynaklanmadı. İktisadi, toplumsal, kültürel koşullar belirleyici bir rol oynadı. Gene de bu koşullar yaşanan tarihten, dünyanın durumundan, siyasi zaferlerden ya da bozgunlardan bağımsız, kaçınılmaz bir kader yaratmıyordu. 1918-1923 Alman Devrimi, ikinci Çin Devrimi, İtalya’da faşizmin, Almanya’da Nazizmin zaferi, Viyana Schutzbund’unun yok edilmesi, İspanya İç Savaşı, Halk Cephe’leri’nin iflası Rus Devrimi açısından da çatallanmalar oluşturdu.

Peki bu eğilimsel gelişimi, onu olumsuzlayan genelleşmiş mal fetişizmiyle ve toplumsal ilişkinin şeyleşmesiyle nasıl bağdaştırmalı? Marx ücretli emek ile sermaye arasındaki cehennem valsinin,

28 Bununla ilgili olarak Marx’ın Vera Zasuliç’e mektuplarına bakınız. Ayrıca, Troçki’nin *Sürekli Devrim*; Lenin’in *Rusya’da Kapitalizmin Gelişmesi* ve *Nisan Tezleri*; Alain Brossat’nın *La Théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky* [Genç Troçki’de Sürekli Devrim Kuramı] (Paris, Maspero, 1972) kitaplarına ve D. H. Carr ve Teodor Shani ’in tarih çalışmalarına bakınız.

emekçinin bedensel ve zihinsel açıdan sakatlanmasını, insanların eşyaya teslim olmasını, herkesin egemen ideolojiye ve onun fantazmalarına bağlanmasını yeniden ürettiğini tekrar tekrar belirtir. Buna göre, devrimin *zamansızlığı*, Cohen ve Elster'in kuşkulandıkları bir anlam kazanır. O bir bakıma *yapısal ve temel* bir özelliktir. Şu ya da bu ülkeye, şu ya da bu an'a ait değildir. Siyasal iktidarın ele geçirilmesi toplumsal dönüşüm ve kültürel özgürleşmeden önce gerçekleşirse, başlangıç her zaman tehlikeli, muhtemelen de ölümcül bir sıçrama olur. Onun askıda kalan süresi, bürokratik istismarlara ve totaliter müsaderelelere zemin yaratır.

Elster'e göre, "Marksist tarih felsefesi açısından, kapitalizm komünizme giden yolda geri döndürülemez bir aşamadır." Komünizm belli bir gelişme eşiğinden itibaren gerçek bir olasılığa dönüştüğü ölçüde, kapitalizm koşulların bir araya getirilmesine katkıda bulunur. Bu sıradan gerçek, kapitalizmin her zaman ve her yerde komünizmin önceden belli amacına doğru zorunlu (geri döndürülemez) bir aşama olduğu iddiasını hiçbir şekilde haklı göstermez. Şu iki şeyi birbirine eşdeğer kabul edemeyiz: a) Komünizm kapitalist büyümenin katkıda bulunduğu üretici güçlerin (emek verimliliği, işgücünün niteliği, bilimlerin ve tekniklerin ilerlemesi) gelişiminin belli bir aşamaya gelmesini varsayar; b) kapitalizm komünizme doğru ilerleyen yolda kaçınılmaz bir evre ve bir hazırlık oluşturur. İkinci formül Marx'ın çoğu kez alay ettiği bir yanılgıya düşer: "Son biçim kendinden önceki biçimleri ona varacak aşamalar olarak kabul eder" yanılgısıdır bu.²⁹

Tarihsel zorunluluk ve somut olabilirlikler

"Tam zamanında", tehlikesiz ve sürprizsiz bir devrim, olaysız bir olay, bir çeşit devrimsiz devrim olurdu. Bir olabilirli somut

29 Stalin, dikenli bir sorun olan Asya Tipi Üretim Tarzı'nı göz ardı etmekle, yaşanan tarihi, üretim tarzlarının birbirini izlemesinin "tarihüstü" bir şemasına indirgemek istemişti. Bu ideolojik operasyon doğrudan doğruya siyasal çıkarlara hizmet ediyordu ("tek ülkede sosyalizmin kurulması", uluslararası işbirlikleri, dört sınıftan oluşmuş blok).

hale getiren devrim, özü gereği davetsizdir ve belli bir ölçüde, hep “zamansız”dır. Yaratıcı bir tedbirsizliktir.

İnsanlık ancak çözebileceği soruları soruyorsa, her şeyin zamanında olması gerekmez miydi? Toplumsal bir oluşum, içerebileceğinden daha fazla üretici güç ortaya çıkmadıkça asla yok olmazsa, kaderi niye zorlamalı ve bedel ödemeli? Daha 1793’ten itibaren, yaşama hakkının mülkiyet hakkından önce geldiğini savunmak zamansız ya da hastalıklı mıydı? Toplumsal eşitliği ve onunla birlikte siyasal eşitliği talep etmek açısından da aynısı geçerli değil midir? Marx açık bir şekilde bunun tersini söyler: Yeni bir hakkın doğması çatışmanın güncelliğinin işaretidir. Devrimler insanlığın *tarihsel olarak çözebileceği* şeyin göstergesidir. Bir dönemin uygunsuz uygunluğunda şimdi’nin bir gücü ve gücüllüğüdür; onlar zamanlarına hem uygun hem uyumsuzdurlar, çok erken ve çok geçtirler, daha şimdiden ile daha değil arasındadırlar. Son sözünü henüz söylememiş bir belki’dirler.

Özgürleşmesinin nesnel koşulları henüz olgunlaşmamış ezilenin yanında yer almak ereksel bir görüşe ihanet demek midir? Öyleyse Spartaküs’ün, Münzer’in, Winstanley’nin, Babeuf’ün “zamanlarına aykırı” savaşları belli bir amaca yönelik olarak umutsuzca randevu istemek anlamına gelir. Bunun tersi bir yorum Marx’ın düşüncesine daha uygun görünüyor: Önceden belirlenmiş hiçbir tarihsel güzergâh, hiçbir öngörü baskıya boyun eğmeyi haklı gösteremez. Devrimler güncellikten uzak, davetsiz, çağa aykırı oldukları için, “tarihüstü”nün ya da “zamanüstü soluk modeller”in önceden belirlenmiş şemalarının içinde yer almazlar. Onların akışı dünya tarihinin talimatlarına uymaz.

Onlar kıraç topraktan, ıstıraptan ve aşağılanmadan doğar.

İsyan eden her zaman haklıdır.

“Uyum” normallik ölçüsü olsaydı, kışkırtma diye nitelenen sibirizliklere karşı kazananların yanında mı yer almak gerekirdi? Marx hiç duraksamadan, çekinmeden, köylüler savaşında baldırı-çıplakların, İngiliz ve Fransız devrimlerinde eşitlikçilerin, ezilmeye terk edilmiş Komüncülerin yanında yer alır.

Diyelim ki devrimler dönemi, uyumsuz zamanların dağılma-ya başlamasıyla sürüp gidecek, üretici güçler, peşleri sıra gelen zararlar ve yıkımlarla beraber çoğalmaya devam edecek, ilerlemenin gölgeli bölümü aydınlık bölümüne ağır basacak. Henri Lefebvre böyle bir “gelişmesiz büyüme”ye işaret eder; bu durumda üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki kopma, akıldışılığın da artması anlamına gelir.

Şimdi, açık uçlu bir tarihin temel zamansal kategorisidir. Köken ve son mitlerinden kurtulduğu için “artık tarihin önüne geçen”, mücadele ve karar almanın stratejik düşüncesi olan siyasetin de zamanıdır: “Tarihsel maddeciliğe bağlı olanlar, hiçbir zaman geçiş anlamına gelmeyen, hatta zamanın eşiği üzerinde hareketsiz duran bir şimdi’den vazgeçemezler.”³⁰

Aziz Augustinus Tanrı’ya yakararak, gelecekte olacakları, daha doğrusu gelecekteki şeylerin şimdiye etkisini peygamberlere nasıl bildirdiğini ona da öğretmesini diliyordu. Çünkü, “doğrusunu söylemek gerekirse”, birbirini kronolojik olarak izleyen üç zamandan değil, üçü de şimdiki zaman olan üç biçimden söz etmeliyiz: “Geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, yaşanmakta olanın şimdiki zamanı ve gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanı.”³¹ Şimdi, anlamı yeniden sıraya koyar, potansiyel olanın çerçevesini kendi “belki”lerinin ayakucunda çizmeye çalışır, yeni şanslar yaratır.

Bu düğümlemiş, kesişmiş, karışmış zamanlarda, kaçınılmaz bir kaderi kâhince öngörmek artık mümkün değildir; yalnızca koşullu bir önceden bildirme; ancak ve ancak sadakatsiz site geleneklerini unutursa, başa geleceklerin haber verilmesi söz konusu olabilir. İhanetten kaçınamayan peygamber kadere meydan okur. Küçük

30 Walter Benjamin, *XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*, a.g.y.

31 Aziz Augustinus, *İtirafılar*, XX. Heidegger’de ise tersine, ölüm için varlık şimdi’yi geleceğin koşuluna bağlar. Geçmişin önceliği tarihsel olanı belirlediği halde tarihsellik açısından gelecek, zamansallığın sonluluğunun ifadesi olarak önceliğe sahiptir: “Özgerçekli olmayan tarih geçmişin ağırlığından kurtulmak için modern olanın peşine düşer, oysa özgerçekliğe sahip tarih olabilerin geriye dönüşünün tarihidir.” Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps* [Heidegger ve Zaman Sorunu], Paris, PUF, 1990. Ayrıca bakınız, Françoise Proust, *L’Histoire à contretemps* [Uyumsuz Tarih], Paris, Cerf, 1994.

bir fiskeyle başlayıp yok olmaya kadar uzanan yokuşu aşağı doğru inmek ya da birbirini izleyen neden ve sonuçlara dosdoğru ilerlemek artık söz konusu değildir. Kehanetten farklı olarak, peygamberlik koşula bağlıdır. Kaba mesihçiliğin, tevekkül içinde beklemenin tersine, peygamberin mesihçiliği şimdi'nin acılarına yönelmiştir. "Mesih'in gelişi için bir tarih verilemez; onun yakında ya da uzakta olduğuna bakıp hareketlerini öngörmemizi sağlayacak böyle bir tarihten söz edilemez. Ve buyrukları yerine getirme görevi, Mesih'in gelişine bağlı değildir. Biz yapmamız gerekeni yaptıktan sonra Tanrı, bize ya da torunlarımıza Mesih'i görmeyi bahşederse bu daha da iyi olur. [...] Danyal peygamber takdiri ilahiye bilmenin ne kadar çok hikmet gerektirdiğini ve onun aynı zamanda ne kadar karanlık ve gizli olduğunu bize açıklamıştı. Bu yüzdendir ki, kutsanmış bir hafızası olan üstatlar bizi Mesih'in geleceği kıyamet zamanı hakkında tahmin yürütmekten caydırmaya çalışır – pek çok kişi bu tür spekülasyonlarda başarısız olmuştur. Çünkü zamanın geldiğini ama Mesih'in gelmediğini görüp kafalarının karışmasından korkarlar. Aslında kutsanmış bir hafızası olan üstatlar şöyle der: 'Kıyamet zamanını hesap edenlerin nefesi kesilsin!'³²

Aslında peygamber kendini "bekleyişin coşkusu"na kaptırmaz. Olursa hangi belanın geleceğini ifşa ederek kaderin oyununu bozmaya çalışır. Mesihçi peygamberlik, önceden haber verilmiş bir olayı güvenle ya da tevekkülle beklemek yerine, onun gelme olasılığına dikkati çekmektir. Düşünsel bilgiye dayanan ve bu çerçevede bilinenin olabildiği sürekli değiştirdiği mesihçi peygamberliğin zamansal biçimi, gelecek değil, şimdi'dir.

Bu durumda peygamberlik, siyasal ve stratejik her türlü söylemin simgesel figürüdür. "Yaklaşan Felaket ve Onu Önlemenin Yolları" başlıklı yazısında Lenin, eğilimlerin şifresini çözer, çünkü onların koşullu olarak belirtilmesi, kaçınılmaz gibi görünenden kaçmayı sağlar.

32 İbni Meymun, *Épîtres* [Mektuplar] içinde, *Épître de la persécution et Épître au Yémen* (Paris, Gallimard, Tel, 1993, s. 42, 85). Musevilerin gelecek hakkında öngöründe bulunması yasaklanmıştı.

Felaketin geleceği kesindir. Demek ki kaçınılmaz değilmiş.

Marx, sınıfların “mantıksal olarak imkânsız” eşitlenmesini onların “tarihsel olarak zorunlu” ortadan kalkışıyla karşılaştırır. Söz konusu tarihsel zorunluluğun, mekanik bir kaçınılmazlıkla hiçbir ilgisi yoktur. Ekonomi politiğin özgün bakışı, rastlantı ve yasa kavramlarını yeniden ele almayı, “kurgusal-soyut” zorunluluğu, “tarihsel anlamda somut” zorunluluktan ayırt etmeyi gerektirir. “Zorunluluk,” der Gramsci, “somut ve etkin bir düşünce varsa ortaya çıkar; o insanların bilincinde etkin hale geçince, kolektif bilince somut hedefler koyar ve gerçekten etkin inançlardan (halk inançları gibi etkin inançlardan) bir kanılar bütünü oluşturur.”³³

İçkin olduğu içindir ki, tarihsel zorunluluk, olması gerekeni ve olabilecek olanı bildirir, muhakkak olacak olanı değil: “Olabilirlik ile zorunluluk arasında açık bir fark vardır. Bu zorunluluk aynı zamanda görelidir.”³⁴ Gerçek olabilirlik zorunluluk haline gelir. Zorunluluk, olabilir ile gerçeğin, “henüz kendine dönmemiş” birliğinden hareket eder. Henüz kendi kendini olumsuzluk olarak belirlememiştir. Çünkü kendinde gerçek olan zorunluluk, der Hegel, aynı zamanda olumsuzluktur, “Bu da öncelikle şu anlama gelir: Gerçek zorunlu, biçimi itibarıyla elbette bir zorunludur ama içeriği itibarıyla sınırlıdır ve olumsuzluğunu da bu sınırlılığa borçludur. [...] Demek ki zorunluluk ile olumsuzluğun birliği burada kendinde var olur ve bu birlik mutlak gereklilik terimiyle ifade edilir.”

Marx daha Demokritos ve Epikuros’un doğa felsefeleri üzerine tezinden başlayarak, bu diyalektiğe tamamen hâkimdir: “Rastlantı, olabilirlikten başka bir değeri bulunmayan bir gerçekliktir. Oysa soyut olabilirlik tam da gerçek olabilirliğin karşıt kutbudur. Gerçek olabilirlik, tıpkı anlık gibi, kesin sınırlar içinde yer alır; soyut olabilirlik ise, tıpkı hayal gücü gibi sınır tanımaz. Gerçek olabilirlik, nesnesinin zorunluluğunu ve gerçekliğini kanıtlamaya çalışır; soyut olabilirlik ise açıklama gerektiren nesneyi değil, açıklamayı yapan

33 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 11, a.g.y., bkz. s. 273-277.

34 Friedrich Hegel, *Science de la logique [Mantık Bilimi]*, Paris, Aubier, 1949; cilt II, s. 208.

özneyi göz önünde tutar. Nesnenin olabilir, tasarlanabilir olması yeterlidir. Soyut olarak olabilir, düşünülebilir olan, düşünen özne için engel de, sınır da, sürçme de yaratmaz. Aslında bu olabilirliğin gerçek olması da o kadar önemli değildir, çünkü burada ilgi, olduğu şekliyle nesneye yönelmemiştir. [...] Zorunluluk aslında doğada göreceli zorunluluk olarak, gerekircilik olarak ortaya çıkar. Göreceli zorunluluk ancak bu gerçek olabilirlikten çıkarsanabilir. Gerçek olabilirlik göreceli zorunluluğun açıklamasıdır.”³⁵ Zorunlu ile olumsal arasındaki bu oyunda olabilirlik, göreceli zorunluluk yoluyla biçimsel zorunluluktan mutlak zorunluluğa varan hareketin içinde yer alır. O hem basit biçimsel olabilirlikten (ya da çelişme olmayandan) hem de soyut ya da genel olabilirlikten farklıdır. Belirlenmiş olabilirlik olarak içinde bir “eksiklik” vardır ve buradan çıkan sonuca göre, “olabilirlik aynı zamanda hem bir çelişki hem bir imkânsızlıktır”

“Olabilirin düşünürü” Marx, buna göre, birkaç şekil üzerinde durur: Olumsal olabilirlik (bunun gerçeklikle olan bağı, Hegel’e göre olumsallığı belirler); Aristoteles’in belli bir biçim alma kapasitesi olarak belirlediği “güçül varlık” (güçüllükten edime geçiş, rastlantı ile zorunluluğun tam olarak birleştiği andır); nihayet, tarihsel olabilirlik (gerçek ya da somut – *wirklich*) olumsal olabilirlik ile güçül varlığın birliğidir.* *Kapital*’de de farklı bir şey söylenmemiştir: Mutlak zorunluluk da, Laplace’ın şeytanı³⁶ da söz konusu değildir. Rastlantı ve zorunluluk birbirini dışlamaz. Olayın belirlenmiş olumsallığı keyfi ve kaprisli değildir; yalnızca, biçimsel olmayan bir nedensellikten doğar: “Küçük ve rastlantısal da olsa şu ya da bu nedenden bir bahane olarak yararlanılan şey olaydır dediğimizde, gerçeğe daha çok yaklaşmış oluruz.”³⁷

35 Karl Marx, *Demokritos ve Epikuros’un Doğa Felsefelerinin Farkı, Toplu Eserleri içinde, Felsefe*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968. Marx’ta olabilir kategorisi hakkında bkz. Michel Vadeé, *Olabilirin Düşünürü ...*, a.g.y. ve Henri Maler, *Congédier l’utopie* [Ütopyadan Kurtulmak], Paris, L’Harmattan, 1994.

36 *Kapital*’de önce olabilirlik olarak ortaya çıkan kriz, mücadele ile olayların oyunu sayesinde somut hale gelir.

Laplace’ın şeytanı, Pierre-Simon Laplace’ın geçmişin ve geleceğin, evrenin tüm bilgisine sahip bir varlıkla ilgili ortaya attığı düşünce deneyidir. –*Türkçe ed.*

37 Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi*, a.g.y., s. 226.

Zorunluluk mücadelenin ufkunu çizer.

Onun olumsuzluğu ise kaderin hükmünü ortaya çıkarır.

Kapital'in I. cildinin sondan önceki bölümü olan “Kapitalist Birikimin Genel Yasası”, sermayenin kendi çelişkilerinin ağırlığına dayanamayarak çökeceğine mekanik bir şekilde güvenenlere ve bu konudaki çeşitli polemiklere ilham verdi. Marx şöyle yazıyordu: “Kapitalist üretim, doğal bir sürecin kaçınılmazlığıyla kendi inkârına varır. Bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır.”³⁸

Aslında bu merak uyandıran bir metindir. Marx bir yandan, sermayenin yoğunlaşma eğilimlerini, bilimin ve teknolojinin sanayiye uygulanmasını, tarımın kapitalist örgütlenmesini, ticari ilişkilerin dünya ölçüsünde yaygınlaşmasını açıkça önceden sezmektedir ve bu öngörüler büyük ölçüde doğrulanmıştır. Öte yandan kapitalist gelişmeden mutlak bir sürekli yoksullaşma ve artan bir toplumsal kutuplaşma sonucunu çıkarıyor gibidir. Marx'ın Lassalle'e ve onun “ücretlerin tunç yasası”na karşı polemikleri aşırı yoksullaşmayı onun gibi mekanik bir şekilde yorumlamasını da engellemektedir. Bununla birlikte, sermayenin yoğunlaşmasının ve “kapitalist üretim mekanizması”nın bile proletaryanın kitleleşmesine ve otomatik olarak da direnişinin, örgütlenmesinin ve birliğinin güçlenmesine yol açacağı fikri, *Kapital*'in genel mantığından kısmen de olsa uzaklaşmaktadır.

“Kapitalist üretime içkin yasalar”a vurgu yapılması, burada tarihsel “kaçınılmazlık”ın nesnelleştirilmesi ve doğallaştırılması anlamına gelir. Mücadelenin belirsizliği, olumsuzlamanın olumsuzlanması biçimselliği içinde eriyip gitmektedir. Sanki zaman yalnızca akarak bile, beklenen saatin tarihin kadranında tam saatinde ses vermesini garanti edebilirmiş gibi. Ancak, “tarih hiçbir şey yapmaz”; bir şeyler yapan, kendi seçmedikleri koşullarda bile olsa, insanlardır.

Kapital'in I. cildinin bu tartışmaya açık bölümü, ortada sıradan bir yanlış anlama bulunduğu düşünülemeyecek kadar bü-

38 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, J.-P. Lefebvre'in çevirisi, Paris, PUF, 1993, s. 856-857.

yük bir öneme sahiptir. Bu bölüm daha çok, doğalcı bir bilimsel model (“doğal bir sürecin kaçınılmazlığı”) ile, ucu açık bir tarih anlayışının diyalektik mantığı arasındaki çözüme kavuşturulmuş çelişkiye işaret eder. Engels de *Anti-Dühring*’de, “olumsuzlamanın olumsuzlanması”nı soyut bir düzenek ve yanlış öngörülerin biçimsel bahanesi haline getirmek isteyen keyfi yoruma karşı çıkmak niyetindedir: “Olumsuzlamanın olumsuzlanması Marx’ta nasıl bir rol oynar? [...] Süreci olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak belirlerken, *Marx buradan giderek tarihsel zorunluluğu kanıtlamayı düşünmez*. Tam aksine, Marx, tarihe başvurarak, sürecin nasıl kısmen gerçekleştiğini, kısmen de gerçekleşmek zorunda olduğunu kanıtladıktan sonra, bunun belli bir diyalektik yasaya göre ortaya çıkmış bir süreç olduğunu da belirtir. Hepsi bu. Burada bir kez daha Bay Dühring’in karşılıksız bir varsayımı söz konusu; ona göre, olumsuzlamanın olumsuzlanması, *geçmişin bağrından geleceği doğurarak bir çeşit ebelik hizmeti veriyor* ya da Marx bizden *olumsuzlamanın olumsuzlanmasına kredi açmamızı* isteyerek, toprak ile sermaye ortaklığının bir zorunluluk olduğuna bizi inandırmaya çalışıyor. Bay Dühring burada, diyalektiğin doğasını anlamaktan uzak olduğunu gösteriyor; çünkü onu biçimsel mantık ya da temel matematik gibi, sınırlı bir alana yönelik salt bir kanıtlama aracı olarak görüyor.”

Demek ki: 1) Olumsuzlamanın olumsuzlanması, yeni bir *deus ex machina* da, tarihin ebesi de değildir; 2) yalnızca onun yasasına güvenerek ona kredi açmak da, ileri tarihe polişe yazmak da söz konusu olamaz. “Tarihsel zorunluluk” iskambil falına bakmak ve gelecekte haber vermek anlamına gelmez. O bir olabilirlikler alanı içinde etkilidir ve orada geçerli *genel* yasa *belli* bir gelişime bağlı olarak uygulanır. Diyalektik mantık ile biçimsel mantık kesinlikle iyi geçinemezler. Bu kritik noktaya varıldığında “tamamen genel” yasa artık ses vermez. Bayrağı artık siyasete ya da tarihe aktarmalıdır. Engels her şeyi iyice açıklama görevini üstlenerek şunları söyler: “Öyleyse olumsuzlamanın olumsuzlanması nedir? Doğanın, tarihin, *en genel biçimiyle düşüncenin* gelişme yasasıdır ve bu yüzden

de kapsamı ve anlamı en geniş boyuttadır; daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yasa hayvanlar ve bitkiler âlemi için, jeoloji, matematik, tarih, felsefe için de geçerlidir. [...]. *Tikel gelişme süreci konusunda hiçbir şey söylemediğim çok açık*; sözgelimi arpa tohumunun filizlenme aşamasından tanelenmiş bitkinin yok oluşuna kadar uzanan süreci hakkında, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır dersem, hiçbir şey demiş olmam.” Arpa tohumunun yalnızca olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla doğduğunu bilmekle, “ne başarılı bir arpa ekimi yapılabilir [...] ne de seslerin tellerin boyutlarına göre belirlendiği yasasından hareketle keman çalabilirim” Olumsuzlamanın olumsuzlanması, “çocukça bir eğlenceyle *a* harfini önce yazıp sonra silmek, bir gül hakkında önce o bir güldür, sonra o bir gül değildir demek anlamına gelseydi, buradan bütün bu boş alıştırmalarla uğraşan kişinin aptallığından başka bir şey çıkmazdı”.³⁹

Diyalektik yasadan, genelliğin ötesine geçen bir şey beklemek boş bir biçimciliğe varır. Ne buğday tohumunu ne de tarihsel olayı olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla çıkarsayamayız. Somut durumun somut tahlilinin yerine hiçbir formül konamaz; *Alman Köylü Savaşı, Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i ve Fransa’da Sınıf Mücadeleleri*’nde bu analizin örnekleri ortaya konmuştur. Demek ki, kılçıklılı olan sorun, Marx’ın haksız yere suçlandığı gerekircilik değil; olabilirler arasında hem “normal” gelişmenin hem de sapkın garabetin bulunmasıdır.⁴⁰

Kapital’in I. cildinin yayımlanmasından on yıl sonra, Engels’in “Kapitalist Birikimin Genel Yasası” üzerine yorumu, o dönemin

39 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1969, s. 162-172.

40 Ernest Mandel, sık sık tarihsel “dolambaçlar” ve “sapmalar”dan söz eder. Bununla birlikte sorunun tarihsel gerekircilikten çok, normallikle ilgili olduğuna işaret eder: “Kapitalizmin sonsuza dek mi yaşayacağı, yoksa çöküşe mi mahkûm olduğu sorunu daha *yüksek* bir toplumsal düzenin kaçınılmaz olarak onun yerini alacağı, yani sosyalizmin kaçınılmazlığı fikriyle karıştırmamak gerekir. Kapitalizmin kaçınılmaz çöküşünü öngörmekle birlikte, buradan sosyalizmin kaçınılmaz zaferi sonucunu çıkarmamak pekâlâ mümkündür [...]; sistem hayatta kalmayı başaramayabilir, ancak onun yerini sosyalizm de olabilir barbarlık da” (*El Capital, cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx* [Kapital, Karl Marx’ın Eseri Etrafında Yüz Yıllık Tartışmalar], Meksika, Siglo XXI, 1985, s. 232).

düşünsel ortamı açısından pekâlâ anlaşılabilir olan belirsizliklere son verir. Engels'in bu noktada müdahale etme ihtiyacı duyması ve bunu yapması çarpıcıdır. Hele *Anti-Dühring*'in Marx ile sıkı işbirliği içinde kaleme alındığı düşünülürse. Bu durumda *Kapital*'in tartışma yaratan bölümünü, onu aydınlatan ve düzelten yorumdan ayırmak mümkün değildir.

Belirlenmiş zorunluluk rastlantının karşısı değil, belirlenmiş olabilirliğin sonucudur. Olumsuzlamanın olumsuzlanması yok olması gerekeni belirtir. Gelmesi gerekeni haber vermez.

İlerlemenin envanterini çıkarmak

Canlıların tarihi gibi toplumsal tarih de “inanılmaz derecede şüpheli, geriye doğru bakıldığında tam anlamıyla mantıklı ama kesinlikle öngörülemez olaylar bütününden” oluşur.⁴¹ 1909'da Walcoff, Kanada'nın Kayalık Dağlar yöresinde Burgess şistleri diye bilinen fosiller keşfetti. Walcoff bu organizmaları en basitten en karmaşığa doğru sıralanan bir evrim cetveline sokmakta kararlıydı. Yetmişli yıllarda bu dosyayı yeniden incelemeye alan bir araştırma ekibi, bir dizi monografik incelemenin ardından, anatomik tuhaflığı “ağır ağır gelişen esaslı bir değişiklik”e geçişin bir başka olası normu olarak belirledi. Burgess hayvanları (*Opabinia*, *Hallucigenia*, *Anomalicaris*) bilinen türlerin ilk biçimleri olarak kabul edilmiyor artık. Kambriyen katman canlılarının hızla yaygınlaşması sonucunda ortaya çıkmış organik tertiplenmelerin ve gelişmemiş varlıkların örnekleri sayılıyorlar yalnızca.

Böyle bir keşif, sürekli gelişim merdivenin ya da artan bir farklılığı ve karmaşıklığı gösteren “tepesi üstüne dikilmiş koni”nin simgelediği bir evrim fikrinin hâkimiyetini yıkar. Tarih türlerin çeşitliliğini artırır ama dalları budayıp farklı anatomik düzenlemeler arasında başlangıçtaki aykırılıkları da sınırlar. Kopernikçi ve Darvinci devrimlerin ardından, Burgess şistinin yorumu, in-

41 Stephen Jay Gould, *La Foire aux dinosaures, réflexions sur l'histoire naturelle* [Dinazorlar Fuarı, Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler], Paris, Seuil, 1993.

sanmerkezciliğe yeni bir darbe indirdi. İnsanlık kozmik bir kazadan ya da “evrimin Noel ağacı üzerindeki bir süs”ten ibarettir. “Bizden önce var olmuş her şeyi büyük bir hazırlık, gelecekteki ortaya çıkışımızın habercisi saymak”⁴² artık kabul edilemez. Bu gösterişli hayal, insanın serüvenini beş milyon yıllık ıvır zıvırın ve sınamaların asıl amacı olarak sunuyordu. Kendi yolundan giden jeoloji de genç Marx’ın “kuramsal hileler”e karşı eleştirisini derinleştirdi (bu hilelere dayanarak bizi “gelecekteki tarihin geçmiş tarihin”; *Homo Sapiens*’in de *Opabinia*’nın amacı olduğuna inandırmak istiyorlardı): “Olası güzergâhların çeşitliliği nihai sonuçların baştan öngörülemediğini kanıtlar.”

Bu noktadan sonra bir adım daha atmak dinden çıkmaya yeter. Her şeyin ne ise ancak o olabileceğini öne süren geçmişe bağlılık hayalinden de, bir değişikliği bir başkasının izleyeceğine inanan ardışıklık hayalinden de kurtulmak için bir adım daha yeter.⁴³ Nasıl ki askerî ve siyasi zaferler tarihte hakikati ve haklılığı kanıtlamıyorsa, hayatta kalmak da paleontolojide kanıt sayılmaz. O tam da açıklanması gereken şeydir. Bayağı Darvincilerden farklı olarak Darwin, bireysel çeşitlilik ve doğal ayıklanma yoluyla çevre değişikliklerine adaptasyonun zorunlu olarak bir evrim (hangi ölçütlere göre?) anlamına gelmediğini, daha çok plansız yönsüz bir evrim olduğunu biliyordu. Darwin’in “gerçek anlamda tarih bilimi” olan kendi evrim kuramında galipler, kendi genlerinin kopyalarını gelecek kuşaklara daha fazla aktarırlar ve “durum bundan ibarettir”.⁴⁴ “Tam anlamıyla Bacon’cı ilkelere göre” işleyen ayıklama süreci, yönlendirici gücünü rastlantısal genetik değişim ve adaptasyon çerçevesinde gösterir. Darwin’in kendisi de bu süreci ilerleme te-

42 Stephen Jay Gould, *La vie est belle* [Yaşam Güzeldir], Paris, Seuil, 1991, s. 42.

43 Oysa Gould, tam tersine “vaatkar garabetler” ve “günübirlik dengeler” üzerinde durur. “Günübirlik değişimler, diye yazar farkına varılmayan birikimler kadar önemlidir” ve yerkürenin tarihi “uyumsuz sistemleri bir kararlı durumdan öbürüne geçmeye zorlayan bir rastlantısal vurum dizisiyle duraklara ayrılmıştır” (*Le Pouce du panda* [Pandanın Başparmağı], Paris, Grasset, 1982).

44 Stephen Jay Gould, *Le Hérisson dans la tempête* [Fırtınadaki Kirpi], Paris, Grasset, 1994, s. 32.

rimiyle ifade etmekten kaçınır: “Üstün veya aşağı sözcüklerini asla kullanmayın [...]. Uzun uzun düşündükten sonra, gelişimde bir ilerleme anlamına gelecek, doğuştan gelen hiçbir eğilim olmadığına kanaat getirmiş bulunuyorum.” Evrim bir dallanma ya da çatallanmadır, derecelendirilmiş bir cetvel değildir. Önceki biçimler daha gelişmiş biçimlerin taslakları değildir ve çağdaşsızlık “arkaik” ataların hayatta kalmasına izin verirken, onların soyundan gelenler çoktan farklılaşmıştır.

Yeniden yorumlanan Burgess şisti, amaçsız bir evrimin ve normatif olmaktan çok açıklayıcı ilke olarak tarihin olumsuzluğunu mümkün kılar. Gariplikler ve kusurlar, kurallara uygunluktan çoğu kez daha anlamlıdır. Artık “evrimin etkileyici gösterisini, inanılmaz derecede şüpheli, geriye doğru bakıldığında tam anlamıyla mantıklı ve eksiksiz biçimde açıklanabilir, ama kesinlikle öngörülemez ve hiçbir şekilde yenilenemez olayların bütünü olarak görmek” zorundayız.⁴⁵

Darwin’in, keşiflerine rağmen, yaşadığı dönemin ilerlemeci ideolojisinden kurtulması zordu. Onun açmazı da *Türlerin Kökeni*’nde “kendi anlayışının tarihsel temeli”ni teşhis eden Marx’ın açmazıyla bir ölçüde benzeşiyordu. Darwin’in Darvenciligi çevreye bağlı bir belirlenimcilik de ticari rekabetin hayvanlar dünyasındaki basit bir karşılığı da değildir. Darwin’e ilişkin, yakın zamanlardaki bazı yorumları çok daha önce yapan Marx, “kalıtım yoluyla birikim”den harekete geçirici ilke olarak esinlenmiştir. Marx, zorunlu yığılma ile, olaylara bağlı keşfin [yaratımın] diyalektiği üzerinde durarak mekanikçi tuzaktan kurtulur: “Çeşitli organizmalar ‘yığılma’ yoluyla oluşur ve ‘yaratımlar’dan ibarettir; yavaş yavaş birikmiş canlı varlıkların yaratımlarıdır.”⁴⁶

Darwin’in zamanı “yanlışlıkla” geride kalmıştır.⁴⁷

45 Stephen Jay Gould, *Yaşam Güzeldir*, a.g.y.

46 Karl Marx, *Artık Değer Kuramları*, III, a.g.y., s. 343.

47 Michel Serres, *Éclaircissements* [Açıklamalar], Paris, Flammarion, Champs, 1994, s. 202.

Étienne Balibar, Marx'ın, "Tarih bizi kötümserliğe sevk edecek şekilde ilerler," şeklindeki şaşırtıcı sözüne bir ekleme yapar: "Evet ama gene de ilerler!" "Muzaffer bozgunlar"ın da "başarısızlar"ın ve "döküntüler"in de hiç beklenmedik bir rol oynadığına şahit olmuştur.⁴⁸

Balibar bizi "kötümserliğe sevk eden ilerleyiş"in önemli rolüne parmak basar; proletaryanın karşı durulamaz ilerlemesi sayesinde bütünleşmiş bir dünya anlayışını yıkan bozgun söz konusudur burada. 1848'den sonra olduğu gibi, 1871'den sonra da yaşanan şok, ilerleme fikrinin eleştirisini gündeme getirir. Bu sonuç mutlak ilerlemeyi ölçü kabul eden anlayışla kesinlikle uyumsuz. Marx iki ucu birleştirmek için çaba harcar: Dünya tarihi soyutlamasından ("havada süzülen evrensel" soyutlamasından) kurtulmak, ama tek tek olayların mutlaklığının ("ancak bir kez gerçekleşen" in mutlaklığının) saçma kaosa düşmemek ve ilerlemeyi joker olarak kullanmaktan kaçınmak. Evrenselleşme bir süreç olduğu ölçüde, ilerleme şimdiki zamanın haber kipinde değil, yalnızca yakın gelecek zamanda, yani kayda ve koşula bağlı olarak çekimlenir. Günlük ilerleme, kaybettiğinden çok kazanmak demekse, onun değerlendirilmesi de kazanç ve kayıpların basit hesabı olmaya mahkumdur. Bu durumda ölçünün zamanı önemini kaybeder, çünkü bugünün kazançları yarının kayıplarını karşılar ya da tersi olur.

Aslında alışılmış ilerleme kavramı sabit bir karşılaştırma cetveli ile nihai bir sonuç durumunu varsayar. Geçmişin ve bugünün liberal iyimserliği açısından "her değişiklik, oradan geriye gitmenin söz konusu olamayacağı bir ilerleme anlamına gelir" Başka bir deyişle, tarihsel ilerlemeye inanmak "olumsallığı dışlar".⁴⁹ İki dünya savaşı arasındaki dönemin sosyal demokrat siyasetçileri ile Stalincilerinin tam bir düşünce ve duygu ortaklığı içinde oldukları ve bunun sonucunda da birbirini izleyen felaketleri "gecikmeler" ve

48 Étienne Balibar, *La philosophie de Marx [Marx'ın Felsefesi]*, Paris, La Découverte, 1993.

49 Georg Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire [Tarih Felsefesinin Problemleri]*, Paris, PUF, 1984, s. 222.

“yavaşlamalar” dan ibaret saydıkları düşünülürse artık ne söylesek boştur.

Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*’deki üçüncü tezinde, bu geriye dönüşlü ve kesin ilerleme düşüncesini telaffuz edilmemiş bir son yargı olarak belirler: “Önemli olayları önemsizlerden ayırt etmeyi düşünmeksizin anlatan vakanüvisin göz önünde tuttuğu en önemli hakikat, yaşanmış hiçbir şeyin tarihin dışında kalmaması gerektiğidir. Geçmişin eksiksiz olarak elde bulundurulması, onarılıp kurtarılmış bir insanlığın hakkıdır. Yalnızca bu kurtarılmış insanlık kendi geçmişinin herhangi bir anını hatırlayabilir. Yaşanmış her an o günün mahiyetine uygun bir alıntıya konu edilecektir ki, o gün de son yargının verileceği günden farklı olmayacaktır.”⁵⁰ Anların eksiksiz özeti, bunların ortaya çıktıkça alıntılanması ancak son aşamada, açık uçlu bir tarihin ufkunda gizlenen yargının son sınırında mümkündür. Buna göre, ilerlemenin anlamı kurtarılmış bir insanlık düşüne bağlıdır. O zamana kadar, her türlü sınıflama ve bölünme geçici olacaktır. Tarihçinin düzenli ve muzaffer söylemiyle çelişen, vakanüvisin sabırla çıkarılmış envanteri, hiçbirini ihmal etmeden bütün olayları kayda geçirir, çünkü bunlardan herhangi birinin önemi, geleceğin diriltici şokunun etkisiyle ileride yeniden ortaya çıkabilir.

İlerleme soyutlaması ile dünya tarihi birbirine bağlıdır.

⁵⁰ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* [*Tarih Kavramı Üzerine*], *Fransızca Yazılar*’daki Fransızca versiyon, Paris, Gallimard, 1991, s. 340. Konuyu daha yalın bir şekilde ele alan Simmel şöyle der: “Tarihin birliği bir kaçış noktası olarak, sonsuza fırlatılmış bir sınır değer olarak düşünülebilir. Bu noktaya yaklaşıldığı ölçüde, tarihin kumaşından kesip çıkarılmış unsurlar birbirine gitgide daha bağlı ve tek bir resmin parçasıymış gibi gözükeceklerdir” (a.g.y., s. 187). Bu sorunun bir yankısını da Raymond Aron’da buluyoruz: “Hiçbir tarih tamamlanmamıştır, çünkü anlam ancak evrimin sonunda belirlenebilir. Dünya tarihi yaşamöyküsüdür, hatta insanlığın özyaşamöyküsü olduğu bile söylenebilir: her türlü yaşam için olduğu gibi, insanlığın yaşamı için de anlam ancak macera sona ermişse tamamlanır. Tamama erdiğinde tarih hem biricik hem sistematik olacaktır: Bütünsellik tek bir oluşun bütünselliği olacaktır” (*La Philosophie critique de l'histoire* [Eleştirel Tarih Felsefesi], Paris, Vrin, 1969). Simmel ve Aron birliğin (dokunun) geriye dönüşlü tutarlılığı üzerinde dururlarken, Benjamin ancak kurtuluş anıyla ortaya çıkan, geçmişin askıya alınmış anlamı üzerinde durur.

Ancak dünya tarihinin tamama ermesi, ilerlemenin katettiği yolu geçerli kılar. İnsanlığın kendinden hoşnut bir bakışla, tamama ermiş eserini seyredeceği bu son gerçekleşmedikçe, son sözün söyleneceği o beklenmedik gün gelmedikçe, dünyevi tarih anlamını yitirerek kaybolur.

Tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş, gerilemenin bir gölge gibi takip ettiği ilerleme asla mutlak ve nihai değildir. Sermayenin gerçekleştirdiği ilerleme ise “köleliğin biçimini değiştirip feodal sömürüyü kapitalist sömürüye dönüştürmek”ten ibarettir.⁵¹ Köylülerin topraklarının güya “ilerici” bir tavırla kamulaştırılması “insanlığın kayıtlarına silinmez harflerle kazınmıştır” Rusya’da tarım alanındaki yıkıcı dönüşümler (ormansızlaştırma, tarımsal kriz) karşısında Engels, insani ve ekolojik felaketleri modernleşmenin kaçınılmaz kayıpları olarak değerlendirmeye yanaşmaz: “Ve bütün bunların nihayetinde ilerleme davasına hizmet ettiğini düşünerek teselli mi bulmalıyız?”⁵² Her zaman gecikerek gelen ilerleme, aynı zamanda yenilenlere reva görülen acımasız şiddetin de artması, gelişmiş usullere, teknik inceliklere başvurusudur ki, bunun tarihin zafer yürüyüşüne atfedilen veciz tablolarla pek ilgisi yoktur.

Ticari üretimin genelleşmesi mübadelenin ve iletişimin dünya ölçüsünde yaygınlaşmasına yol açar ama dünya pazarı egemenlik ve bağımlılık hiyerarşisi çerçevesinde tertiplenmiştir. Sınıf mücadelesinin uluslararası ölçekte yaygınlaşması, hizipçiliğin dar çerçevesini kırıp dayanışma mantığını güçlendirerek her türlü baskıyı reddetmeye varır; ancak, çatışma dinamiği yeni bölünmeler, yeni kırılmalar, yeni ulusal ve dinsel ayrılıkçılıkları dışa vurur. Herkesin herkesle ticareti gelenekleri zayıflatmadığı gibi, savaşın yerini ve zamanını yaygınlaştırır. Üretimin, bilimlerin, tekniklerin gelişmesi daha önce bilinmeyen ihtiyaçları ve yetenekleri ortaya çıkararak, beğeniler, yaratılar ve farklılıklar açısından büyük bir

51 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, Paris, Éditions sociales, 1965.

52 Friedrich Engels, Danielson’a 15 Mart 1892 tarihli mektup. Labriola, doğal evrim ile toplumsal gelişmeyi birbirine karıştıran “Madonna Evoluzione”yi açıkça reddeder.

çeşitliliğe yol açar; ancak, şeyleşme ve yabancılaşma insanlığı kendi fetişleri karşısında aptallaşmış bir sürüye dönüştürür. Artan emek verimliliği, yeni birlikte yaşam ve bilinçlilik biçimleri ortaya koyarak bireysel ve kolektif yaratıcılık için gereken zamanı çoğalttı; ancak, her türlü zenginliğin ve mücadelenin soyut emek zamanına göre “yetersiz” bir şekilde ölçülmesi, işsizlik, dışlanma, bedenen ve ruhen yıpranma potansiyelinin inanılmaz derecede yükselmesine yol açar.

İlerlemenin yarattığı büyük hayal kırıklığı, bizi anlamdan yoksun bir tarihin yanardöner figürlerini seyretmek zorunda bırakabilir. Böyle bir durumda, manevi hoşnutsuzluk ya da estetik haz, çaresizce haykırmak ya da içe kapanmak dışında seçenek kalmayacaktır. Geriye mücadelenin kızgınlığından başka bir şey kalmıyorsa, çarpışmaların kaosundan kurtulmak nasıl mümkün olacaktır? Elimizde anlamayı ve değerlendirmeyi sağlayacak bir ilke hâlâ kalacak mıdır? Marx’ın önerdiği ölçütler hiç de fena sayılmaz: somut tarihsel evrensellik; ihtiyaçları ve yetenekleri çeşitlendirerek bireyin ve insanın zenginleşmesini sağlamak; özgür bir yaratıcı zaman sağlayarak zorla çalıştırmayı engellemek; kadın ile erkek arasındaki toplumsal ve duygusal ilişkiyi değiştirmek. Bu ölçütler sanayi üretimi istatistiklerinden ya da kamuoyu araştırmalarının yüzdelelerinden kıyas götürmez derecede daha verimlidir.

Peki bunları ötekilere niçin yeğleyelim? Bu “değerler” toplumsal insanın doğayla ve kendiyile olan ilişkisinin doğrudan ürünü; kendi insanileşmesinin, her türlü tanrısal aşkınlığı dışta bırakan tarihsel ve kültürel sonucudur. Olgular ve değerler, ahlak ve siyaset, sorumluluk ve inanç, artık karşılıklı bir kayıtsızlık içinde birbirinden koparak yürüyemez. Marx, tarihsel fetişizmi, ilerleme soyutlamasını, anlamdan yoksunluğu radikal bir şekilde reddederek, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin verimsiz diyalektiğinden çok daha umut verici potansiyelleri harekete geçirmektedir.

Gerald Cohen’e göre, “insani kapasitenin artması, tarihin temel süreci”dir. “Bu artışın zorunluluğu, tarihin niçin var olduğunu da

açıklar [...] Hegel'e göre, insanların bir tarihe sahip olmasının sebebi, bilincin kendini tanımak için zamana ve eyleme ihtiyaç duymasıdır. Marx'a göre, insanların doğaya üstün gelmek için zamana ve eyleme ihtiyacı vardır."⁵³ Tarihin ve çatışma stratejisi anlamında siyasetin birbirinden ayrılması, "bu artışın zorunluluğu"nu aydınlatmaksızın kurgusal tarih tasvirlerine bağlanmak demektir. Bunun anlamı da evrim ve ilerleme yasasına başvurmaktan ibarettir: "Bir bakıma, en yeni biçimler en eski biçimlerden üstün olmalıdır, çünkü her tür ondan önce gelen türlere göre yaşam mücadelesi bakımından bazı avantajlara sahip olduğu için ortaya çıkar."⁵⁴ Bu sav, zamansal ardışıklık ile nedensel ilişkiyi birbirine karıştırıyor.

Marx'ın tarihte çizgisel bir ilerleme biçimi görmediğini kabul eden Jon Elster, "üretici güçlerin sürekli geliştiğini belirten Marksist kuram ile, doğanın sürekli tahribata uğradığını belirten karamsar görüş arasında dikkate değer bir karşıtlık" bulunduğunu teşhis etmekten de geri kalmaz.⁵⁵ İlerleme ile gerilemenin çelişkili birliğini anlamaktan uzak olan Elster, bu noktada yalnızca kuramsal bir tutarsızlık görür. Üretici güçlerin teknik gelişimine indirgenmiş bir ilerleme ile, bozulan toplumsal bütünleşme arasındaki bağ kopmuştur. Bu durumda, tekniğin olumlu destanı ile zihnin yeni bir savunusu arasında zahmetli bir birleştirme işlemi yapmaktan başka çare yoktur.

Tarihin akılsallığı iddiasından ayrılmayan sürekli evrim fikri, bir dünya tarihi felsefesinin, Marx'ın da asla kurtulmayı başaramadığı son takıntısıdır. Étienne Balibar bu konuda analitik Marksizmin vardığı sonuçlara katılır. Bununla birlikte, ilerleme fikrinin *Kapital*'de fiilen ortadan kalktığını teşhis eder: "Marx'ı ilgilendiren, ilerleme değil süreçtir ve ona ilişkin diyalektik kavramı mükemmel şekilde ortaya koyar. İlerleme önceden verilmiş, programlanmış değildir, o ancak süreci oluşturan çatışmaların gelişiminden doğar ve dolayısıyla onlar karşısında her zaman göre-

53 Gerald Cohen, John Roemer'in *a.g.y.* içinde.

54 Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, *a.g.y.*, s. 392.

55 Jon Elster, *Karl Marx..*, *a.g.y.*

lidir. Oysa süreç, ahlaki (manevi) bir kavram da iktisadi (doğalcı) bir kavram da değildir; o, mantıksal ve siyasal bir kavramdır.” Marx’a dünya tarihi üzerine evrimci ve ilerlemeci bir anlayış atfeden Balibar, Marx’ın Rusya ile ilgili son metinlerini de “dışarıdan gelen bir sorunun zorlamasıyla duruma göre alınmış şaşırtıcı bir geriye dönüş tavrı” olarak yorumlar. Buna göre, “Marx’ın iktisadiyatçılığı” karşısına dönüştürerek “evrim karşıtı bir varsayımlar toplamı” ortaya koyacaktır.

Hem mutlak hem gösterişli kabul edilen bu gecikmeli geriye dönüş varsayımı hiçbir şekilde makul değildir. Daha 1845’ten itibaren, fetişist ya da “tarihüstü” bir tarih anlayışının, dünyevi bir tarih anlayışı lehine terk edildiği halde, çelişkili olarak evrimci genellemelerle (*Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*’nın 1859 tarihli Önsöz’ünde bunların etkisi vardır) bir arada sürdüğünü düşünelim. Bu durum, homojen ve çizgisel bir dünya tarihi hayaletinin, çatallanmış bir tarih anlayışı tarafından sürekli olarak reddedildiği gerçeğini değiştirmez ve Balibar da bunun farkındadır: “Marx, önceden var olan açıklama modellerine giderek daha az başvururken; zamanla *daha önce hiç görülmemiş bir akılsallık* tasarlar. Bu akılsallık ne mekanik biliminin ne fizyoloji ya da evrimsel biyolojinin ne de biçimsel bir çatışma ya da strateji kuramının akılsallığıdır; ancak, zaman zaman bunların hepsinden yararlanır. Sürekli değişen koşulları ve biçimleriyle sınıf mücadelesi, onun için başlı başına bir model oluşturur.”⁵⁶

Daha önce örneği görülmemiş bir akılsallık! Tarihsel aklın eleştirisi, ekonomi politîğin eleştirisi ve bilimsel pozitifliğin eleştirisinin kesişme noktasında yer alan bir akılsallık söz konusudur.

56 Étienne Balibar, *Marx’ın Felsefesi*, a.g.y. Pozitivist olmayan bir akılsallık üzerine bkz. George E. MacCarthy, *Marx’s Critique of Science and Positivism* [Marx’ın Bilim ve Pozitivizm Eleştirisi], Dordrecht, Londra, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1983.

ZAMANA KULAK VERMENİN YENİ BİR BİÇİMİ



Louise Michel, Komüncü Cipriani'nin nasıl olup da birdenbire Belediye Sarayı'nın saatine ateş ederek zamanı durdurma isteğine kapıldığını anlatır. Cipriani 1830 ayaklanmacılarına öykünüp saatin kadranını ateş ederek parçalar. 1871 Ocak'ının o berbat gününde saat dördü beş geçerken dostu Sapia göğsüne yediği bir kurşunla öldürülmüştü.

Zaman nedir? Ve onu nasıl belirtmek gerekir?

Yeni bir tarih yazımı, aynı zamanda, zamana kulak vermenin ve zamanı yazmanın da yeni bir biçimidir. Olaylarla kesitlendirilmiş tarih, düzen ve ilerlemenin işbirliğiyle ayarını bulmuş bir dünya tarihinin anlamlı birliğine sahip değildir artık. Onun çatlaklarından her şeye rağmen, bir çevrimler ve spiraller, devrimler ve res-torasyonlar, “tarihî muson rüzgârları” ve titreşimler burgacı kaçıp gitmektedir.¹

Tarihin düşleri ve kâbusları

Bossuet'ye göre tanrısal inayet, dünya tarihi boyunca, “daha dünyanın başlangıcından, zamanın sonunda tamamlayacağı şeyi hazırlayan, hep takip edilmiş ve hep desteklenmiş bir amaca bağlı kalır” Kant'ta dünyevi bir biçim kazanan bu büyük amaç, “doğanın amacı”na dönüşür; “insanlar kendi kişisel amaçlarının peşine düşerek ve çoğu kez başkalarına zarar vererek bilmeden ona hizmet

1 Robert Bonnaud, özellikle de *İlerlemenin Seçenekleri* adlı yapıtında, ritimle ilgili bu sözdağarcının bilgince bir seçkisine yer vermişti.

ederler” Kant, *Bir Dünya Tarihi Fikri* adlı incelemesinin daha ilk önermesinde şöyle der: “Bir canlının bütün doğal yetileri, günün birinde bir amaca uygun olarak tam anlamıyla gelişecek şekilde tertiplenmiştir.” Kaderin yazdıklarına boyun eğmeyi kesinlikle öğütlemeyen bu amacın kabulü, zorunluluğu koşula bağlamakla, toplumsal bir özgürlük ilkesi haline gelir: “Bu sonuç, en azından insanın zihninde, gösterilmesi gereken çaba”ya işaret eder.

Genel olarak klasik Alman felsefesi ona kolayca atfedilen tarihselci şemalara direnir. Tarihin sonuyla ilgili masallar ve efsanelerle yanlış yola sokulan dikkatli okur, Jena kökenli felsefede tarihsel aklın eleştirilmeye başladığını hayretle teşhis edecektir: boş (soyut) bir zaman ile dolu (“mücadelelerle dolu”) bir zaman arasındaki karşıtlık; soyut (tek yanlı olarak nicel) bir ilerleme anlayışını reddetmek; tarihin anlamının tamamen biçimsel olarak genelleştirilmesine yanaşmamak. “Tarihin bitmiş” olduğunu ve “artık yapacak bir şey kalmadığı”nı öne süren Kojève, Hegel’in tarihsel tamamlanma anlamındaki yorumunu tam tersi yönde zorlar. Alman dili hem hedeflenen amaç hem de son evre anlamına gelen “son” sözcüğünün yarattığı belirsizlikleri kaldıramaz. Hegelci kategoriler, niha yet (*Ende*) ya da sona erdirmeden (*Schluss*) çok, sonuç (*Resultät*) ya da amaçla (*Zweck*) ilgilidir.

Doğa ile hareketin somut birliğinin uğrakları olan zaman ve mekân Hegel’de, strateji uzmanlarının çok iyi bildiği bir karşılıklılık ilişkisi kurar: “zaman kazanmak için mekânı boşaltmak” Sağduyunun sunumunda hem bir mekân *hem de* bir zaman vardır. Ama felsefe, der Hegel, “de’yi aradan çıkarır”, çünkü zaman “mekânın hakikati”dir.² Böylece Hegel çizgisel zamanın soyut sunumunu bir kenara bırakır: Geçmişin, şimdinin ve geleceğin biçimleri şimdinin tikelliğinde birbirine kavuşur.

Hegelci tarih felsefesi ile onu probleme dönüştüren mantığın birbirinden ayrılması karikatürleşmiş yorumlara varır. Ona at-

2 Astrofizikçiler, mekânın zaman cinsinden değişme oranını hesaplamaya çalıştılar: Kozmik bankada, bir saniyelik zaman 300.000 kilometrelik mekâna karşılıktır (Trinh Xuan Thuan, *La Mélodie secrète* [Gizli Melodi], Paris, Fayard, 1989).

fedilen klişelerin tersine, Hegel insan toplumlarının gelişiminde “kör bir talihin soyut ve akıldışı zorunluluğunu” teşhis etmekten kesinlikle kaçınır. “Dünya tarihi” bir mahkemeyse, onun “kim güçlüyse ona hak verdiği” değil, özbilincin ve zihinsel özgürlüğün gelişimi olduğu söylenmelidir. “Evrensel zihnin ilerleyişi”, küçük büyük bütün hırsları, öznel “bakış açıları”nı, “içinde tek tek biçimlerin kaybolduğu” uğrakları aşar. Ancak, somut tarih, “katışıksız düşüncenin soyut kavramlarının bir ilerleyişi”nden de, “boş bir zamanda gerçekleşen bir ilerleme”den de ibaret değildir. Tarih tamamen dolu, *mücadelelerle dolu* ve şimdiki zamanda çekimlenen bir zamanın eseridir: “Zihin arkasında bırakmış gözüktüğü uğraklara kendi fiili derinliğinde her zaman sahiptir.”³ Bu o kadar doğrudur ki, felsefede “hep şimdiki zaman söz konusudur” Felsefede mi? Siyasette mi? Şimdiki zaman ve onun olası kesişimleri söz konusu olduğunda siyaset tarihin önüne geçer. Viyana Antlaşması dönemindeki Avrupa’da bu öncelik yazık ki kısa devre yaptı: Kurgusal felsefe pratik olmayan bir özgürlük kavramı ortaya koyarken, dünya tarihi de, büyük adamların onları her zaman aşan bir rol oynadıktan sonra boş kovanlar gibi yere saçıldıklarını öne sürerek biçimci bir anlayışa yöneldi.

Kendi kendini bilen zihin’in bu serüveni, tarihi “aklın uğraklarının zorunlu gelişimi”ne indirger. Onu korkutucu bir mahkemeye dönüştüren de budur. Dünya tarihi “dünyanın yargılanması”na dönüşür. Bununla birlikte, bu biçimci akılsallaştırma, fiziksel zamanın umut kırıcı boşluğuna karşı isyanı tamamen boşa çıkaramaz: “Tarih zihin’in kendini olay biçiminde şekillendirmesini sağlayan edimidir.”⁴ Tarihsel oluşta olayın payını bildirmek, olup biten (pekâlâ olmayabilirdi de) ile olup bitmeyen (olabilirlik gücünü henüz yitirmemiş olan) arasında olabirinin gediğini açmak demektir.

3 Friedrich Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie [Felsefe Tarihi Dersleri]*, 1820 tarihli Berlin dersinin önsözü, Paris, Gallimard, Folio-Essai, 1993.

4 Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, s. 341-346. Bkz. Eugène Fleischmann, *Hegel et la politique [Hegel ve Siyaset]*, Paris, Gallimard, Tel, 1993.

Tarihin sonunu isteme takıntısı, Hegel'den çok, Comte ya da Cournot'da çok daha belirgin bir biçimde ifade edilir. Comte tarihin pozitif zihniyetin kutsiyet ayininde tamamlanmasını isterken, Cournot tarihin fikir pazarının anlamsız sonsuzluğunda yok olup gittiğini düşünür.

“Devrimin organik olarak sona erişini düzenlemeyi” kafasına takmış bulunan Comte, devrimsiz bir ilerlemenin tarihini düşler. Bu durumda, “bütün büyük tarihsel evreleri aynı temel evrimin belli aşamaları olarak uygun şekilde sunmak ancak pozitif zihnin başarabileceği bir şeydir; söz konusu evrelerden her biri bir öncekinin sonucudur ve bir sonraki evreyi değişmez yasalara göre hazırlar ki bu yasalar da söz konusu evrimin ortak ilerlemeye özel bir şekilde katılmasını sağlar”. Değişmez yasalarca yönetilen bu evrim büyük bir korku salar ve risk almadan birikim yapma arzusunu boşa çıkarır. Pozitivist zafer, “toplumda düzeni yeniden sağlayacak” ve “her şeyin gerçekten normale dönmesini” nihayet başaracaktır.⁵

5 Auguste Comte, *Le Fondateur de la société positiviste à quiconque désire s'y incorporer* [İsteyen Herkesin Katılabileceği Pozitivist Toplumun Kurucusu], 8 Mart 1848. Marx'ın düşüncesini Comte'un düşüncesiyle birbirine karıştırmak epeyce bir kötü niyet gerektirir; buna rağmen, bu karışıklık II., ardından da III. Enternasyonal'in “ortodoks Marksizm”i aracılığıyla yaygınlaştırıldı. Örneğin Buharin'in *Halk İçin Sosyoloji El Kitabı*, Gramsci'nin şimşeklerini üzerine çekecekti, Gramsci bu kitabı “biçimsel mantığın fizik ve doğa bilimlerine uygulanması” olarak görüyordu. Nedsellik yasası ve normallik arayışı, diye açıklıyordu, tarihsel diyalektiğin yerine konmaya çalışılıyor. Gramsci bu çerçevede “el kitapları”na yönelmeyi yersiz buluyor ve “toplumbilimi olarak sunulan bu tarih ve siyaset kuramını kaba ve düzeysiz bir evrimcilik” sayarak kınıyordu. “Bu toplumbilimi,” diyordu Gramsci, “evrimci pozitivistizmin çizgisinde bilimsel bir yöntem ortaya koymak girişimidir.” Bu toplumbilimin sözde yasaları hemen her zaman “totolojiler ve bozuk mantıklar”dır, “nedsellik değeri olmayan”, “gözlenen olgunun ikizi niteliğinde” söylemlerdir (*Hapishane Defterleri*, 11). Marx da *Kapital*'de, Comte'tan yalnızca bir dipnotunda ölçülü bir biçimde söz eder: “Auguste Comte ve okulu, sermaye senyörlerine her zaman ihtiyaç duyulacağını kanıtlamaya çalıştılar; aynı gerekçelerle, feodal senyörlere de, her zaman ihtiyaç duyulacağını kanıtlayabilirlerdi.” Marx, 7 Temmuz 1866'da Engels'e yazdığı bir mektupta fikrini daha açık ifade eder: “Şu sıralar, fırsat buldukça Comte'u inceliyorum, çünkü İngilizler ve Fransızlar onun adını çok fazla anmaya başladılar. Onda çekici buldukları şey ansiklopedik yaklaşım, sentez olmalı. Ama Hegel'in çalışmalarıyla onunkileri karşılaştırsak, bütün bunlara değmez (her ne kadar Comte meslekten bir matematikçi ve fizikçi olarak, yani detaylar konusunda Hegel'den üstünse de, Hegel bütünü itibarıyla ondan çok daha büyüktür). Hele bu

Cournot'ya göre dünya tarihi, gazetecilikle son bulur. Tarihsel olay, üçüncü sayfa ya da spor haberiyle birlikte uçup gider: "Gazeteler tarihin yerini alır." Büyük tarihsel anlatının güme gittiği bundan daha iyi ifade edilemez.

Hegel'den sonra tarihin zamanını nasıl düşünmeli? Paul Ricoeur'e göre, Hegelciliğin dışına çıkmak, aynı anda hem tarihin anlamlı birliğini hem de insanlığın etik birliğini temellendirme gücüne sahip "en büyük entrika"nın, "entrikaların entrikası"nın şifresini çözmekten vazgeçmek demektir. Bu büyük geri çekilmeyi Marx'ın adından, onun, kesintiye uğratılmış bir siyasal zamansallığın çok sayıdaki ritmine ve çevrimine göre zamanları çoğaltma tarzından ayıramayız. Zaman artık tarihi harekete geçiren güç, onun güce dönüşmüş gizli ilkesi değil, üretimin ve mücadelenin çatışmalı toplumsal ilişkisidir.

Bu noktadan itibaren şimdiki zaman, zamanlar zincirinin sıradan bir halkası değil, olabilirliklerin seçilip ayıklandığı bir uğraktır; tarihin hızlanması, hızdan başı dönmüş bir zamanın değil, sermayenin cin çarpmış döngülerinin hızlanmasıdır; devrimci eylem, egemen olunmuş bir tarih yapma gücünün buyruğu değil, sonucu belirsiz bir çatışmaya taraf olmaktır. Varsayımlara ve koşullara bağlı, kesintilerle dolu, tarihsel oluşun imkânsız bütünselliği, bir geçmişler ve gelecekler çokluğuna açılır.⁶ Her çağ için tarihsel şimdi, tamama ermiş bir tarihin vardığı son nokta ve yeniden başlayan bir serüveni harekete geçiren güçtür. Burada tam anlamıyla siyasal,

bayağı pozitivistizmin 1832'de ortaya konduğu düşünülürse!" Marx'ın gözünde pozitivism, ne klasik iktisadın bilimsel saygınlığına ne de ütopyacıların siyasal saygınlığına sahiptir.

Comte ve Marx uyuşamazlar. Düşünülebilecek her konuda birbirlerine karşıdırlar. Biri devrimin sona ermesini ve düzenin güçlendirilmesini düşünürken, öbürü devrimin yıkıcılığını ve sürekliliğini düşünür. Pozitivist bir Marx'ı kötüleyenler, bu apaçık gerçeği görmezden geliyorlar. Sanki Comte'un sosyolojisi ile ekonomi politığın eleştirisi arasındaki kökten karşıtlığa rağmen gizli bir anlaşma yapılabileceği gibi!

6 "Yapıp etme edimi, bütünselliğin bütünleştirilebilir olmamasına yol açar" (Paul Ricoeur, *Temps et Récit [Zaman ve Anlatı]*, cilt III, Paris, Seuil, 1994, s. 417).

koşullar kavramıyla özdeşleştirilen stratejik bir şimdi söz konusudur; “insanların kendi tarihlerini yapmaları”nı sağlayan “karşı karşıya kalınmış, önünde bulunmuş, miras alınmış” koşullardır bunlar. Siyaset bu yapıp etmenin tarzıdır. Olabilirin pratik anlamı orada belirsiz bir geleceğe kaçışa yol açan ütopyayı savuşturur.

Deneyimleme alanı, umudu ve korkuyu, dileği ve isteği, temkinli hesabı ve maceracı bahsi kapsayacak kadar geniş bir beklenti ufku kalmadığı için daralıyorsa, daha önce sözünü ettiğimiz pratik anlam ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sürekli yinelenen geçmişin hatırası sayıklamaya dönüşebilir. “Bekleyiş ütopyaya sığındığında ve gelenek ölü bir emanete dönüştüğünde”, şimdiki zaman kendini bütünüyle bunalımının hastalığına bırakıverir. Bu durumda siyasi mücadele, gerilimin, uyumsuz zamanların umursamaz kopuşuna sürüklenmemesi için çaba harcarsa da, bunu başarmasının güvencesi yoktur. Sadece bekleyiş ve geçmişin hatırası, sonu gelmeyecek bir amacı ayakta tutabilir.

“Hegel’in dünya tarihi tarihin hayalidir.”⁷

Marx bu hayalin peşinden gitmez.

Düşten uyanma gereğine işaret ederek aslında kâbusa son verir.

Toplumsal ilişki olarak zaman

Eski metafiziğin uzam-zaman çiftinde uzam, durağan nesnelliğin ve matematik sonsuzluğun uysal unsuru olarak ortaya

7 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie [Felsefenin Övgüsü]*, Paris, Gallimard, 1953, s. 67. Marx ile ilgili alışılmış yorumların karşısında yer alan Merleau-Ponty, dünya tarihi uykusundan uyanma gereğine işaret eden kuramsal sarsıntının tamamen farkındadır: “Marx, insanların yaşamına içkin olan tarihsel bir akılsallık keşfetti: tarih onun açısından artık yalnızca, felsefenin akılsallık ile birlikte var olma hakkını da atfedeceği bir olgunun ya da gerçeğin gereği değildir; o aynı zamanda her türlü anlamın olduğu ortamdır. [...] Tarih hemen bir dünya tarihi ya da bütünsel tarih fikrine bağlanamaz. Marx’ın geleceği düşünmenin olanaksızlığı üzerinde ısrarla durduğunu hatırlamak gerekir. Olup bitenlerde onu dışarıdan yönetmeyen bir mantık bulunduğunu sezdiren şey, daha çok geçmişin ve şimdinin analizidir. [...] Dolayısıyla dünya tarihi diye bir şey yoktur; belki de biz hiçbir zaman tarihöncesinden çıkamayacağız. Tarihsel anlam insanlar arasında yaşanan olayda içkindir ve onun kadar kırılığandır. [...] Dünya tarihine her başvurumuzda olayın anlamını kaçırıyor ve gerçek tarihi anlamsız hale getiriyoruz” (a.g.y., s. 68).

çıkarak. Sürekli hareket halinde olan zamansa yerinde durmaz. Geçmiş artık geride kalmıştır. Gelecekse henüz gerçekleşmemiştir. Şimdiki zaman her seferinde ne aynı ne de büsbütün başka olan an'ın yeniden başlamasıyla uçup gider. Zaman ancak bu noktasal şimdiki zamanın değişimleriyle var olur; onun değişken kararlılığı aynı ve başka mantığına meydan okur. “Bu meydan okuma, zamandır.”⁸

Modern bilim, zamanı dünyevileştirerek bu varoluşsal sıkıntılara son vereceğine inandı. Rönesans'tan itibaren toplumsal zaman güneş zamanının yerine geçti. Takvimin kolaylaştırıcı işareti ve mevsimsel saat farkları birbirine eşit saatlerin kayıtsızca bölünebilirliğinde silinip gittiler. Masa ve duvar saatleri çoğaldı. Spinoza'nın “tutkuların geometrisi”ni kaleme aldığı yıl, zemberekte biriken enerji sayesinde Huygens, “zamanı doğru gösteren ve taşınabilir yeni masa saatleri icat etmişti” Saatçi tanrılar ve makine insanlar devri başlamıştı.

Mal mübadelesinin genelleşmesi insani ilişkileri dünyevileştirdi. Saatin getirdiği soyutlama ile paranın getirdiği soyutlama atbaşı gidiyordu. Zaman para, para da zaman demekti. Temel saatler sermayenin de saati oldu; “Fantastik bir muhasebe sayesinde dikkat çekici, değişken, çizgisel, bölümlendirilmiş, ölçülebilir ve kullanılabilir hale geldiler.”⁹ Fiziğin ayrışık zaman ve mekânı artık her türlü bilginin, doğanın, ekonominin biçimsel koşullarını gösterir oldu. Mutlak ve hakiki olanın görünür ve sıradan olana karşı birleşik zaferini kutsayan Newton, fiziğin “mutlak, hakiki ve matematik” zaman, mekân ve hareketini, “görelî, görünür ve kaba” zaman, mekân ve hareketin karşısına koydu.

8 Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, a.g.y. Bu yüzdendir ki, “hareketi ve zamanı aynı anda” algılayarak işe başlarız. Bu hareket onu parçalara ayıran dilin hareketidir. Olayın yaşanan zamanı ile fiilin gramatik zamanını nasıl ayırt ederiz? Söz zamandan soyutlanamaz. O zamansallığın kendisidir. “Zaman içinde sözün ve söz içinde zamanın karşılıklı tuzağına” düşmüş bulunan bizler, “kendimizi zamanın içinde zaman aracılığıyla açıklamaya”, “zamandan zamansal olarak söz etmeye” mahkûm edilmişizdir.

9 Eric Alliez, *Les Temps capitaux* [Temel Zamanlar], I. *Récits de la conquête du temps* [Zamanın Fethi Üzerine Anlatılar], Paris, Cerf, 1991, s. 24.

İçi oyulmuş ve hesaplanır hale getirilmiş; yaşanmaksızın kazanç ve kayıp konusu olmuş bu zaman, artık tanrıların ve işaretlerin, işlerin ve günlerin, takvimlerin ve itirafların zamanı değildir. Bu sırtıkan kötü cin, artık toplumsal ilişkinin iplerini çeker gibidir. En başta sıradan bir “zaman kafesi”ne indirgenmiş insan etkinliği olmak üzere her şeyin ticari ölçüsüdür. Bununla birlikte, ekonominin zamanı, saatlerin mekanik zamanından, süreye bağlı psikolojik zamandan, devrimlerle ve restorasyonlarla meşgul siyasal zamandan farklıdır. Belki de tarih ayrışık ve ortak ölçüsü olmayan bu zamanlar arasında “kurulmuş bir köprü”den ibarettir.¹⁰

Görünmez ellerin oyunları. Pazarın oyunları, zamanın oyunları. Adam Smith’e göre, “pazarın eli” uyumlu bir şekilde toplumsal ilişkiyi örер. Darwin’e göre, “zamanın eli” büyük çatallanmaları oluşturan küçük farkların kaynağıdır. Sabırla acıya katlanmayı, tünelin sonunu ya da krizin son bulmasını (hiçbir şey sonsuz olmadığının ve saatin her adımında eridiğine göre, o da hep sürüp gidemez) beklemeyi yeterli gören hatipler ve gazeteciler de zamanın geçmesine umut bağlarlar.

Bununla birlikte zaman, hiçbir iş görmez. Üstelik elleri de yoktur. Bizim için çalışmaz, adalet dağıtmaz, yaraları sarmaz. Sırf akıp giderek hiçbir düğümü çözemez. Başka bir düzene, başka bir düzeye ait olan olayın eli gerekir bu işler için. Bitimli olan zaman, hiçbir zaman doymayan Kronos’tur. Marx’ta da Proust’ta da, yitirilmiş zaman, kronometre tutan bir tanrının niteliksiz zamanıdır. Belleği de müziği de olmayan, yaşanamaz bir tarihin sıradan ölçüsü durumundaki bu zaman, saat ve paradaki soyutlamanın umutsuzca boş zamanı, Hegel’e teselli veren “ilerlemedeki tam anlamıyla umursamaz değişimi” izleyerek donuk, soluk devirlerini birbirine bağlar. Ticarete konu olan modayı ve ölümü zorlayan yeniden bulunmuş zaman artık kurtarılmış yapıtın ve yaratıcı etkinliğin zamanı olacaktır.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı*, a.g.y., s. 176.

Newton'cu fiziğin zamansal düzenliliğinden çok etkilenen Marx, zamanı Demokritos ve Epikuros, Aristoteles ve Hegel'den hareketle düşünmeye devam eder. Epikuros'un zamanı dünyanın etkin biçimidir, "fenomeni sonsuza dek yakıp kül eden ateş"tir, "değişme olarak değişme"dir. "Duyular tarafından algılanan cisimlerin ilinekleri"nde kendini gösterir ve "ilinek olarak algılanır" "Kendinde yansıyan duyulur algı, burada, zamanın bilgisidir ve zamanın kendisidir."¹¹

Tarihin açıklanan yeni yazımı, selamete ulaşmanın kutsal zamanıyla olduğu kadar, fiziğin soyut zamanıyla da ilişkisini keser. Ritimlerin ve başlangıçların anlamını yeniden bulmak, düzenlilikleri ve yenilikleri birleştirmek, kategorileri (bunalımlar, çevrimler, döngüler) ortaya konacak yeni bir zaman kavramı yaratmak söz konusudur. Sermaye, toplumsal zamana özgün ve çelişkili bir kavramsal düzen getirir. Zamanla ilgili bu radikal dünyevileştirme sıkı bir tarihsel içkinlik tasarımı daha da güçlendirir. Marx kesinlikle bundan daha ileri gidemezdi. Onun programlanmış öngörülleri ufuk çizgisini belirlemeye çalışır. Ekonomi politığın eleştirisinin öteye geçemeyeceği nokta, "üretim ilişkilerinin dış çizgilerini kaybetmeye başladığı ve buna bağlı olarak, geleceğin yeniden şekillenmesi anlamında bir hareketin doğduğu" noktadır. "Kendi kendilerini ortadan kaldırmaya başlayan mevcut koşullar, yeni bir toplum düzeninin tarihsel öngörülleri olarak ortaya çıkarlar."¹² Hepsi bu.

Zaman ekonomisi: "Her türlü ekonomi politığın son tahlilde gelip bağlanacağı yer burasıdır." Peki, sermayenin hareketine kaydolmuş bulunan, onun çevrimlerini parçalara bölen, ilkilerinde kendini dışa vuran, arzularında titreşen ve çarptığını duyduğumuz bu zaman nedir öyleyse? Çevrimler, döngüler, bunalımlardır: parçalanmış zamanın hareketidir. Bu zamansal unsurları birbirine

11 Karl Marx, *Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefelerinin Farkı*, a.g.y., s. 54-57. Marx, Lucretius'tan da haberdardır. Lucretius'a göre, "Zamanın kendinde bir varlığı yoktur; geçmiş, bugünü ve geleceği duyulur hale getiren şey, nesneler ve onların akışıdır."

12 Karl Marx, *Grundrisse*, I, a.g.y., s. 400.

bağlayan Marx öncü bir yapıtı ortaya koyar: “Marx ilk önce zaman faktörüne bağlanan kavramsal kategorileri yarattı: Çevrim, döngü, döngü süreci, döngü çevrimi. Klasik teorinin zaman faktörünü incelemeyi ihmal ettiğini söylerken bu eleştirisinde haklıydı.”¹³

Çalınan zamanı konu alan *Kapital*’in I. cildi, üretimin yeraltı dehlizlerinde meraklı gözlerden uzakta el konulan artık değerın inanılmaz sırrını ortaya çıkarır. Sermayenin dönüşümlerini ve dolaşımını konu alan II. Cilt, zamanın tasımlarını inceler. Bütün sistemin yeniden üretim sürecini ele alan III. Cilt ise, rekabet ve artık değerin kâra dönüşmesi üzerinden çatışmaların ve krizlerin canlı zamanını ortaya koyar.

Kapital’in I. cildinde, üretimin *çizgisel zamanı*, artık değerin sırrını ortaya çıkarır. Mübadelenin olgusal gizemleştirmelerinin arkasında, üretim simyasının dehlizlerinde, zorunlu emek ile artık emek arasındaki ayrım uğruna verilen sürekli mücadele, işletme kârının değişen oranını belirler. Bu zamanı iki parçaya bölen ayrım çizgisi sınıf mücadelelerine bağlı olarak yer değiştirir. Görünüşteki mekanik sıradanlığına rağmen, soyutlanarak değere indirgenmiş mal ile soyutlanarak nitelihsiz zamana indirgenmiş emeği birleştiren üretim zamanı aslında toplumsal bir zamandır: “Saygın bir fabrikatör Marx’a şöyle diyordu: Her gün yasal zamandan on dakika daha fazla işçi çalıştırmama izin verirsiniz, cebime her yıl bin sterlin koymuş olursunuz.”

Yası tutulan, bu zorbaca elde edilmiş zaman, vücutları köleleştirir ve çürütür. O tıpkı bir çalışma aleti gibi insanın bir parçasıdır: “Her insan günün yirmi dört saati ölür ama insanın dış görünüşüne bakarak kaç günde bir ölüye dönüşeceğini bilmek imkânsızdır. Ancak bu durum sigorta şirketlerinin insanın ortalama yaşam süresinden çok kesin sonuçlar çıkarmasını engellemez; önemli olan ve kazanç sağlayan da budur. Aynı şekilde, bir çalışma aletinin, örneğin bir dokuma makinesinin ne kadar dayanacağı tecrübeyle bilinir.” Böylece sermaye cehenneminin katlarına inmenin

13 Henryk Grossmann, *Marx l’économie politique classique et le probleme de la dynamique* [Marx, Klasik Ekonomi Politik ve Dinamik Sorunu], Paris, Champs libre, 1975.

de şeytani bir simyası vardır; “orada zamanın atomları kazancın elemanları”dır ve emekçi de “kişileşmiş bir emek zamanı”na indirgenmiştir.

Marx, fabrika raporları ve anketleriyle gidişatı gizlenen bu zamansal zorbalığı dehşete kapılarak ama dikkatle yakından inceler: “Çalışma gününün başlangıcı kamusal bir duvar saatiyle, sözgelimi yakındaki demiryolunun saatiyle belirtilmeli, işyerinin zili de o saate göre ayarlanmalıdır. İşyeri sahipleri çalışma gününün başlangıç, bitiş ve mola saatlerini büyük harflerle gösteren bir ilanı fabrikada bir yere asmalıdır.” Dev bir saatin denetiminde, “bölünmüş saat parçaları”yla sürdürülen av artık başlamıştır. Süreyi harıl harıl çalışmaya dönüştürmek, ilk saniyede kaybedilmiş olanı ikinci saniyede kazanmak, “çalışma gününün boşlukları”nı sürekli doldurarak çalışmayı “yoğunlaştırmak” amaçlanır.

Kapital’in I. cildi, malın açıkça bölünmüşlüğünden sermayenin çatışkılarını ortaya çıkarır (kullanım değeri/mübadele değeri; somut emek/soyut emek). Kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki birlik zamansal bir çatışmayı ele verir. Soyut/genel emek zamanı ancak somut/tikel emek sayesinde var olur. Bu iki zamanın ilişkilendirilmesi olan değer, toplumsal zamanın soyutlanması olarak açığa çıkar. Aynı şekilde zaman, ölçülmesi gereken ölçü olarak ortaya çıkar. Toplumsal olarak gerekli emek zamanının belirlenmesi, sermayenin bir bütün olarak hareketine gönderme yapar.¹⁴

Kapital’in I. cildinde ortaya çıkan ölçü bilmecesi, II. Cilt’te *dolaşım* bilmecesi olarak yeniden kendini gösterir. Malın içinde sıkışık kalan artık değer, uğradığı dönüşümlerin her çevriminde yeniden doğma fırsatını bulamazsa orada kaybolup gidebilir. Oysa artık değer sermayenin döngüsel çevrimlerini çoğaltır ve büyütür. Değeri kapatıp bağlayarak ortaya koyan emek zamanının karşısında, dolaşım zamanı önce bir engel ya da olumsuzlama olarak görünür;

14 “Süreklilik gösteren bir olabilirlik durumundaki değer, anlık kullanımla sınırlı değildir; insan ihtiyaçlarının ve onların tatmin edilmesinin devamlılığından güç alır. Böylece süre, zaman, değer in temel unsurlarından biri haline gelir” (Eugène Flischnmann, *Hegel ve Siyaset*, a.g.y., s. 309-11).

yani artık değer zamanının çekilip alınması ve zorunlu emek zamanının dolaylı olarak artması, dolayısıyla bir değer gibi değil de, olası bir değer kaybı tehdidi gibi görünür.¹⁵ Döngüsel hareket artık değeri yaratamazsa, döngünün hızının artmasıyla artık değer hıza bağlı olarak çoğalır: “Demek ki burada emeğin sermayeyle olan doğrudan ilişkisinden kaynaklanmayan bir değer belirlenmesi söz konusu. Aynı sermayenin belli bir sürede üretim sürecini tekrarlamasını sağlayacak ilişkinin, üretim sürecinin kendisi tarafından doğrudan öne çıkarılmamış bir koşul olduğu bellidir. [...] Üründe gerçekleşmiş emek zamanının dışında, sermayenin dolaşım zamanı da değer yaratıldığı an olarak devreye girer. Emek zamanı değeri ortaya koyan etkinlik olarak beliriyoorsa, sermayenin dolaşım zamanı da değer kaybedildiği zaman olarak belirir. [...] Buna göre, dolaşım zamanı değer yaratan pozitif bir unsur değildir. [...] Demek ki dolaşım zamanı, artık değer zamanının çekilip alınması, yani zorunlu emek zamanının artması demektir.” “Emeğin sermayeyle doğrudan ilişkisinden kaynaklanmayan bir değer belirlenmesi” olarak devreye giren, dolaşımın bu “negatif zaman”ı, çevrimlerinin şeytani bir biçimde hız kazanmasıyla, değer çoğalmasına katkıda bulunur. Böylece *Kapital*’in II. cildi “sermayenin etkinliği, yayılması ve büzülüp kasılmasıyla ilgili, değerden bağımsız yeni katsayılar” ortaya koyar.

Dolaşım zamanı sermayenin farklı dönüşümlerine karşılık gelen parçalara bölünür. Üretim araçlarının satın alınması aşaması sermayenin para-sermaye kertesinde bulunduğu döneme karşılıktır; satış aşaması, mal-sermaye biçiminde bulunduğu dönemdir. Çılgın bir koşu tutturduğu dönemde sermaye, üç dalda birden koşan bir atletin canlılığıyla durmadan kılık değiştirir. Demek ki sermaye bir bütün olarak ele alındığında, “uzamda eşzamanlı olarak, birbirine bitişik farklı evrelerden geçer” Her parça art arda bir evreden, bir biçimden öbürüne geçer, böylece bunlardan her birinde art arda hareket eder: “Demek ki söz konusu biçimler akışkandır ve

15 Karl Marx, *Grundrisse*, II, a.g.y., s. 30, 126.

eşzamanlılıkları art arda gelişlerinin sonucudur. Her biçim öbürünü izler ve önceler, öyle ki, bir sermaye parçasının öbür biçime geri dönüşü, bir başka parçanın bir başka biçime geri dönüşüyle koşullanmıştır. Her parça sürekli olarak kendi akışını izler, ama belli bir biçimde hazır bulunan sermaye parçası her zaman bir başkasıdır ve bu tek tek akışlar, *bütünün ilerleyişinin eşzamanlı ve art arda gelen anlarından başka bir şey değildir.* Toplam sürecin sürekliliği ancak *üç çevrimin birliğinde* gerçekleşir. Toplam sermaye her zaman bir sürekliliğe sahiptir ve onun süreci de söz konusu üç çevrimin birliğine sahiptir.”¹⁶ Demek ki sermaye birikiminde, yerlerin ve aşamaların bu çifte oyunu, uzam ve zamanın hareketsiz bitişikliğini aşarak *aynı zamanda* Hegelci anlamda bir tarihsel uzam-zaman meydana getirirler.

Yeniden üretim zamanı sermayenin canlı zamanıdır. Emek zamanı ile dolaşım zamanı orada bütünsel sürecin birliği içinde birbirine kavuşur. Değer zamanın soyutlanması ve zaman da her türlü zenginliğin ölçüsüyle, “toplumsal açıdan zorunlu” emek zamanının belirlenmesi ancak sonradan, zamanın genişletilmiş yeniden üretim ve sermaye birikimi içinde kendi kendine gelişmesiyle mümkündür. Sermaye, kendi genişletilmiş yeniden üretimini gerçekleştirmek için sürekli olarak canlı emek biriktirir ve tüketir. Ölüm saltosu başarılı olmazsa, kullanım değeri mübadele değeriyle randevusuna yetişemezse, ana dişli bozulursa krize bağlı ritim bozukluğu tehlikesi vardır.¹⁷

Üretimin mekanik zamanı, dolaşımın kimyasal zamanı, yeniden üretimin canlı zamanı, çember içinde çemberler halinde birbirine dolanıp iç içe geçerek, tarihsel zamanın, siyasetin de zamanı olan bilmecemsi gerekçelerini ortaya çıkarırlar.

16 Karl Marx, *Grundrisse*, II, a.g.y., s. 97.

17 Üretim zamanı, dolaşım zamanı, bütünün yeniden üretim zamanı, bilindiği gibi, *Kapital*’in üç cildine karşılıktır. Bu bölümde Stavros Tombazos’un dikkate değer çalışmasından esinlendik: *Les Catégories du temps dans l’analyse économique* [İktisadi Analizde Zaman Kategorileri], Paris, Cahiers des Saisons, 1994.

Ölçülen ve ölçen zaman

Her türlü ekonomi “zaman ekonomisi”dir. Zaman kategorisi, ekonomi politığın eleştirisinin merkezindedir. Pek çok sıradan okur bu tespitle yetinir ve ekonominin yalnızca tasarruf anlamına gelmediğini, aynı zamanda, zamanın akılsal biçimde düzenlenmesi olduğunu unuttur. Zaman toplumsal ilişkinin ölçüsüdür. Peki ölçünün ölçüsü nedir? Zamanın ölçüsü nedir?

Nasıl tarih kendine ait bilgiye kendi sahipse, zaman da kendine ait ölçüye sahiptir. Bir zamanın uzun ya da kısa olduğu söyleniyorsa, ölçülebilir demektir. Ancak, şimdiki zamanın uzamı yoktur. Zamanı ölçtüğümüzü sanırız ama aslında aralıkları ölçeriz. Sonsuzluğu geçersiz hale getiren bu sürekli yitip gideni nasıl ölçmeli peki? Şimdiki zaman ne geçmişi ne de geleceği ölçebilir. Aziz Augustinus’un kafası bu bilmeceye takılmıştı: “Bir cismin hareket ettiğini gördüğümde hareketinin süresini zaman olarak ölçüyorum”, ama “zamanı kesin olarak ölçecek tam anlamıyla eşit hareket asla yoktur”

Oysa biz sevince ya da acıya, bekleyişe ya da unutmaya bağlı olarak, homojen ama yine de farklı bir zamanı ölçüyoruz. Augustinus, bir çeşit aşkın dayanak olan soyut bir zaman ile, varoluşsal hareket içinde içkin somut bir zaman arasında kalan zamanı, “herhangi bir öze indirgenemeyecek” biçimde, “hareketler arasındaki bir süre ilişkisi” olarak, “bir diğerine göre” süren bir hareketin ölçüsü olarak tanımlıyordu. “Biz cisimlerin hareketini zamanla ölçüyorsak, zamanın kendisini nasıl ölçebiliriz?”¹⁸ Böyle bir ölçmenin akla yatkın olabilmesi için, sürekli “dönüşen ve farklılaşan” şeyi askıya almak, hareketlerin çeşitliliğini tekbiçimli hale getirmek, süreyi uzama yaymak gerekecekti. Klasik fiziğin mutlak zamanının homojen ve tekbiçimli bir tarzda akabilmesi için, ölçüyü hareketten, ölçü-zamanı gerçek zamandan soyutlamak lazımdı. Aynı şekilde sermaye de becerinin, güzel bir eserin şahsi zamanını, her seferinde biricik olan zahmetin zamanını soyut bir toplumsal zamana indirger.

18 Aziz Augustinus, *İtiraflar*, XXI ve XXVI.

Zamana ilişkin yeni bir teknoloji somut emeği soyut emeğe indirgeme fırsatı verir: “Atölye üretimi çerçevesinde mekaniğe dayalı sanayiye hazırlık sayılabilecek iki maddi temel, değirmen ve saat sayesinde sağlanmıştır. Saat pratik bir amaçla kullanılmış bir otomatik alettir. Tek tip hareketlerle yapılan üretimin teorisi tamamen bu temel üzerinden geliştirilmiştir.”¹⁹ Saat otomatik aletler fikrini vermiş ve “Vaucanson’un bu alandaki denemeleri İngiliz mucitlerin buluşları üzerinde inanılmaz bir etki uyandırmıştır”. Kapitalist üretimin mantığı Marx’ı daha sonra Taylorizm tarafından geliştirilecek emek soyutlamasının pratik biçimlerini ve saat, soyut emek ve makineleşme arasındaki ilişkiyi dahice bir sezgiyle önceden görme noktasına getirdi. Robot “niteliksiz emek”in tamamen ermesi ve nihai hakikatidir; o sömürü ilişkisinin sıradan bir taşıyıcısı, canlanmış soyut emek ya da “kişilik atfedilmiş emek zamanı”dır. Varlığın bu şekilde zamana indirgenmesi, kendini tanımama anlamında yabancılaşmanın özüdür.

Günümüzde Marx’ın düşüncesi, zamanı geçmiş bir Newton’cılık olarak sunuluyor genellikle. Oysa onun gözünde “zamanı gelişme’den ayırmak” kurgusal yapaylığın önde gidenidir. İçerik-biçim, öz-ölçü çatışmaları bu yapaylığın sonuçlarıdır.²⁰ Bir hareket ne kadar zaman eder? Kendini ancak uzam olarak (zaman dilimi, saatin akrebinin süpürdüğü alan, kum saatinden ya da su saatinden akan miktarın hacmi) gösterilebilen zaman ölçüsü nedir? Hareket zamanı ölçeceğine, zamanın hareketi ölçmesinin sebebi nedir?

Ölçülen zaman mı? Ölçen zaman mı?

Karşılıklı belirlenimlerinin sarmalında iç içe geçen zaman ve hareket, paradoksal bir karşılıklılığı olan çevrimsel bir ilişki içinde ölçülürler: “Hareketi zamanla ölçtüğümüz gibi, zamanı da ha-

19 Marx’ın Engels’e 28 Ocak 1863 tarihli mektubu.

20 Burada Feuerbach’ın etkisi görülüyor. Feuerbach’a göre zaman, “birbirine karşıt ya da çelişen belirlenimleri gerçeğe uygun olarak tek ve aynı canlı varlıkta birleştirebilecek biricik terimdir” (Ludwig Feuerbach, “Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie” [Felsefe Reformu için Geçici Tezler] ve “Principes de la philosophie de l’avenir” [Geleceğin Felsefesinin İlkeleri], *Manifestes philosophiques* [Felsefi Manifestolar] içinde, Paris, UGE, 1973, s. 153, 241).

reketle ölçebiliriz, çünkü karşılıklı olarak biri öbürünü belirler.”²¹ *Kapital*’de zamanın kendine dönüşlülüğü, değer ve değerın uğradığı dönüşümler bilmececi için ipuçları verir. Kendisi de bir “değişmez değer” olan bir “değişmez değer ölçüsü”nü nasıl belirleriz? Başka bir deyişle, “Değerin kendisi malın bir belirlenimi olduğuna göre, değişmeyen değere sahip bir malı nasıl belirleriz?” Malların kendi mübadele değerlerini para cinsinden ifade edebilmeleri için, “malları değer cinsinden nitel olarak eşitleyecek” bir “birim” belirlemek gerekiyordu. “Değişmez değer ölçüsü” sorununu ortaya koymak, değer kavramının kendisini ve onun doğasını araştırmak açısından olsa olsa yanlış bir ifadedir, çünkü değeri belirlenecek şeyin de bir değer olması mümkün değildir.” Değerin kendi kendini belirlemesi, zamanının “malların üretiminde özel bir tarzda ortaya çıkan” toplumsal emeğin oluşum sürecinde gerçekleşir. Malların onlarda belirgin hale gelen, emeğe özgü bir nitelikle ölçülebilmeleri için, farklı emeklerin, “basit, eşit, alışılmış, *unskilled*” bir emeğe indirgenmesi, “yoğun çalışma”nın “artık emek”le eş tutulması gerekir. Ancak bu durumda, mallarda içerilmiş bulunan emek miktarı “zamanla, eşit ölçü olarak zamanla” ölçülebilir.²²

Buna göre, değer “zamanla ölçülür”, daha doğrusu, üretmek için “emeğin gücüne ihtiyaç duyan” emek zamanıyla ölçülür. Soyut emeğin değere kattığı değer, “tam tamına bu emeğin süresi olan *zamanla eşittir*.”²³ Değerin ve emek süresinin eşit olduğu söyleniyorsa, bunun sebebi her ikisinin de ortak ölçüsünün zaman olmasıdır. Ancak, değeri ölçen zaman, genel anlamda zaman değildir. Ölçü olarak alınan bu zaman ancak ideal olarak mevcuttur. Pratikte ise,

21 Aristoteles, *Metafizik*, I, i, Paris, Presses Pocket, 1992, s. 31-35. *Fizik*, kitap IV, bölüm XVIII, Paris, Presses Pocket, 1991.

22 Karl Marx, *Artık Değer Kuramları*, III, a.g.y., s. 158-160, 359. Çelişkili bir kavram olan, “toplumsal açıdan gerekli emek zamanı bir nicelik değil, bir bağ, bir ilişki, düzenleyici bir ilkedir. Nicelik olarak ifade edilebilmesi ancak onda etkin olan bir fark sayesinde mümkündür. Bu kavram olduğu gibi ortaya konması gereken bir çelişki içerir; dengede olmayan bir ekonomiden ayırlamayacak, gerçek bir çelişkidir bu” (Stavros Tombazos, *İktisadi Analizde Zaman Kategorileri*, a.g.y.).

23 Karl Marx, *1861-1863 Elyazmaları*, Paris, Éditions sociales, 1980, s. 39, 89.

artık emek zamanı olarak daima *toplumsal anlamda belirlenmiştir*. Çünkü söz konusu zaman, kendi başına, doğrudan doğruya kendi ölçüsü olamaz. Ölçünün kendisi de ölçülmelidir: “Fiyat ile değer arasındaki fark; ürünü olduğu emek zamanıyla ölçülen mal ile karşılığında mübadele edildiği, emek zamanının ürünü arasındaki fark; malın fiili mübadele değerini ifade eden üçüncü bir malın ölçü alınmasına ihtiyaç duymaktadır. Çünkü fiyat değere eşit değildir; değeri belirleyen unsur –emek zamanı– fiyatların kendisiyle ifade edildiği unsur olamaz, çünkü emek zamanı hem belirleyici unsur olarak hem de kendine eşit ve eşit olmayan diye ifade edilmelidir. Değer ölçüsü olarak emek zamanı ancak ideal olarak var olduğu için, fiyatların karşılaştırma aracı olarak kullanılamaz.”²⁴ Toplumsal olarak emek zamanını belirleyen sermayenin oluşunu izlemekle, ekonomi politığın eleştirisi, bu ölçülen ölçünün sınırlarına karşı da savaş açmış olur.

Bir malın üretimi için gerekli zaman değişmezse o malın değeri de değişmeden kalır. Buna göre, toplumsal emek zamanının belirlenmesi ile zamanın biçimsel tanımı birbirini tutmaz. Burada toplumun malların genelleşmiş mübadelesi çerçevesinde kabul ettiği zaman söz konusudur. Toplumsal emek zamanı, alım ile satım arasındaki çevrim kesildiği için toplum tarafından geçersiz sayıldığında, “toplumsal olan toplumsalı dışlar” diyecektir Ruy Fausto. Emek gücünün değeri, yeniden üretimin koşullarına bağlı olarak değer değişimlerine yol açar. Böylece, bir makinenin değeri, pratik olarak, üretimi için gerekli zamanla değil, yeniden üretimi için *fiilen gerekli* zamanla belirlenmiştir; bu da sermaye açısından onu üretici bir şekilde mümkün olduğu kadar hızla kullanmak gereğine işaret eder.

Buna göre, sermayenin zamanı ve hareketi birbirini karşılıklı olarak belirler. Toplumsal zaman sermaye birikiminin ölçüsüdür; sermaye birikiminin döngüleriye zamanın toplumsal özünü belirler. Böylece zaman, aynı anda hem değer ölçüsü hem de onun

²⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, I, a.g.y., s. 71.

özü olarak belirir: “Unsur olarak, değer in özü olarak emek zamanı, zorunlu emek zamanıdır, yani belli genel toplumsal üretim koşullarında gerekli olan emek zamanıdır.”²⁵ Bu öz, toplumsal üretimin değişen koşullarına bağlı olarak sürekli dönüşüme uğrar. İnanılmaz bir gizeme sahip olan bu özün ölçüsü, ölçeni ölçülene bağlı olarak değiştiği için daha da şaşırtıcıdır. Değer, malın üretimi için toplumsal olarak gerekli emek zamanıyla belirlenmiştir ama bu zamanda ölçülen nesneyle birlikte değişen bir ölçü aleti gibi esnek, akıcıdır.

“Paradan özerkleşmiş” değer, otomatik makineye dönüşmüş vampir haline gelen sermaye, malın bazen para, bazen üretim araçları, sonra yeniden mal olarak belirdiği çevrimde dolaşıp durur. Bu zamansal dönüşümler ifadesini parada bulur: “Para, önce mekâna bağlı olarak, her yerde geçerli evrensel mal şeklinde ortaya çıkıyorsa, ardından, *zamana bağlı evrensel mal* şeklinde ortaya çıkar. Her devirde geçerli zenginlik olarak kendini korur; zenginliğe özgü kalıcılığıyla, güveden de pastan da etkilenmeyen servettir. Bütün mallar dayanıksız paradan ibarettir. Oysa para, bozulmayan maldır. Para her yerde hazır ve nazırdır. Mal yerel paradan başka bir şey değildir. Buna karşılık birikim, özü gereği zamanda gerçekleşen bir süreçtir.”²⁶ Zaman ile paranın birbirine içten bağlı ilişkisi böylece aydınlanmış olur.

Zamanda akıp giden bir birikim fikri, toplumsal ilişkiden önce var olan soyut bir zamansal dayanağa işaret eder gibidir. Bununla birlikte, sermaye süreci “kendi oluş'u, kendi büyümesi, kendi *yasamsal süreci*”ne sahiptir. “Kan dolaşımıyla karşılaştırılabilecek bir şey ararsak, bu paranın biçimsel dolaşımı değil, paranın özsel [maddi] dolaşımıdır,” der Marx. Dolaşımın kesintiye uğraması “beyin kanaması”na yol açar, yani “beyne âdeta kan hücum eder” Demek ki sermaye metabolizmayla ilgilidir; kanın akması ve kalbin durmasıyla ilgilidir: “Genel anlamıyla düşünüldüğünde, sermaye-

25 Karl Marx, *Grundrisse*, I, a.g.y., s. 135.

26 Karl Marx, *Grundrisse*, I, a.g.y., s. 171.

de karışıklığa yol açan bütün aşamalar, ancak sermaye gerçekten kendini gösterdiğinde, yani bir sermayeler çokluğu olarak ortaya çıktığında özerk bir gerçeklik kazanır ve açıkça kendini belli eder. Ancak o zaman, içsel olarak ve rekabet yoluyla oluşan *canlı iç düzen* daha geniş bir biçim kazanarak gelişir.”²⁷

Araştırmasının konusuna uygun olarak Marx, sürenin çoğullaşma sürecini inceler. Her türlü tarihsel aşkınlığı reddederek, özgün bir zamansallık tasarlar; orada zaman ne fiziğin tekbiçimli dayanağı ne de teolojinin kutsal zamanıdır. Tarihi ve iktisadi ritimlere uygun çevrimler ve dalgalar, periyotlar ve krizler şeklinde düzenlenmiş bulunan *Kapital*’in zamanı, üretimin ve dolaşımın karşıt zamansallıklarını, emek ve sermayenin çatışan gereklerini, para ve malın karşıt biçimlerini birbirine bağlar.

Ölçüyü ve özü birlikte çekimleyen bu zaman, hareket halinde *bir toplumsal ilişkidir*.

Varlıkbilimsel eleştiri ve Mesihçi eleştiri

Burjuvazi iktidara tarihin gölgesine sığınarak geldi. Kahramanlarla dolu bir soyağacı bulunmadığı için meşruiyetini zaman ve paranın suç ortaklığıyla güçlenerek kazandı. İşleri sayesinde ilerledi. İlerleme sayesinde kazandı. Onun güveni en iyiye ulaşmakta araması ve en kötüyü de en iyinin gölgesinde kalma kabul etmesi bu yüzdendir. Tarihsel akıl ile devlet aklının işbirliği gerçekleşir gerçekleşmez, başlangıçta cesaret ve eğilmezliğiyle öne çıkan bu iyimserlik burjuvazinin övgüsüne dönüştü.

Nietzsche daha 1871’de, “tarihi aşırı önemsemek”in tehlikelerini işaret etmişti: adaleti yerine getirdiğinden emin bir çağın kibri; “insanlığın ezeli olduğuna duyulan, hepten zararlı inanç”; “geçikmiş bir taraftar” olma duygusu; “bencilce amaçlara yönelik pratik beceri sahibi olmak”; hınç ve sinizmde sınır tanımamak. Yüzyılı yiyip bitiren bu “tarihçilik aşkı”, “tarihin gücü”ne duyulan hayranlık, “salt başarıya duyulan hayranlığa ve hakikate tapınmaya”

27 Karl Marx, *Grundrisse*, II, a.g.y., s. 10-13.

dönüşür. “Önce tarihin gücü karşısında boyun eğmeyi ve eğilmeyi öğrenen kişi, sonunda işi her türlü gücü mekanik bir şekilde onaylamaya ve bir ipin ucunda kukla gibi dans etmeye vardırır.”

Marx da tarihsel aklın bu şekilde eleştirilmesine öncülük etmiştir –bunu bilmezden gelmeye gerek yok. Mücadeleden vazgeçmeksizin, gizemci eleştiri ile dünyevi eleştiriye romantik eleştiri ile devrimci eleştiriye birleştiren, bazen de birbirine karıştıran büyük bir iddia söz konusudur burada. Bu iki tavır arasında, belirsizlikleri hâlâ tartışma konusu edilen kaçaklar vardır: *L'Éternité par les astres*'ın [Gezegenlerin Sonsuzluğu] (1871) yazarı Blanqui; *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın (1871) yazarı Nietzsche; *Clio*'nun (1913) yazarı Péguy ve *Illusions du progrès*'nin [İlerleme Hayalleri] (1908) yazarı Sorel bunlar arasındadır. Ağustos 1914'teki felaketle başlayan “savaşlar ve devrimler çağı” iki arada kalan bu tavırlara giderek daha az yer verdi. Bu koşullarda tarihçi aklın eleştirisi, kesici silahlarla sürdürülen kanlı bir savaş kumarının bahsi haline geldi.

Lukacs ve Heidegger mi? Daha çok, Heidegger'e karşı Benjamin demeli.²⁸

Mevsimlerin ve günlerin değerini, saatlerin ve paranın umursamaz donukluğuyla karşılaştırmak yeterli değildir. Homojen ve boş zamanın eleştirisi, sürenin yaşantılarına duyarlı psikolojik ve estetik bir eleştiri ile, zaman konusunda kavramsal bir devrim öngören toplumsal bir eleştiri arasında bölünmüştür. Zorla kabul ettirilmiş güzergâhlara ve amaçlara tepkili olan Marx, çoğu kez kendisine atfedilen, “bütün halkların kaçınılmaz olarak kabul etmek zorunda olduğu genel gidişatı işaret eden tarihî felsefi kuram”ı kendi açısından reddeder; “maymuncuk yerine geçen genel bir tarihî felsefi kuram”ın, açık kapıları duvara çarpmaktan başka bir anlamı yoktur. Nasıl ki Marx, her türlü “tarihüstü” şemayı bir kenara bırakıyorsa, Heidegger de, “zamanüstü model kılığına bürünmüş” bir ta-

28 Lucien Goldmann, 1968-70 döneminde verdiği derslerde, Lukacs ile Heidegger arasında paralellik kurmuştu. Tehlike algısı iyice gelişmiş olan Walter Benjamin, *Varlık ve Zaman*'ın önemini hemen fark etti; iki savaş arasındaki dönemin “Heidegger karşıtı”, Lukacs'tan çok, daha ileri bir ölçüde, Benjamin'dir.

rihin öne sürülmesine karşı çıkar. “Tarihsel incelemelerin teması” Heidegger’e göre, “ne ancak bir kere gerçekleşmiş olan ne de onun *üstünde dolaşan bir evrensel*” dir; ölüm için bir varoluşun olabilirli-ğidir.²⁹ Evrensel fresklerle, eğitici masallarla, parlak efsanelerle ilgi-si bulunmayan tarih, soyut evrensellik ile olayın biricikliği arasın-daki gerilime uygun olarak, olabilerin kumsalı üzerine yazılır; üze-rine olmasa da olur ve silinmeye mahkûm figürlerin çizildiği bir kumsaldır bu. Ne mücadele ne de varlık zamanda var olur. Zamana tutunmuş olan tarafından, toplumsal ilişkiler olarak varlığın za-mansal ilişkilerinin bütünü tarafından belirlenmişlerdir.

Zamansallık mevcut değildir. O “zamansallaşır” Marx’a göre o, üretim ve yeniden üretim süreci çerçevesinde şimdiki zaman-da zamansallaşır; mücadelenin belirsiz siyasal figürleri de bu sü-reçte ortaya çıkar. Heidegger’e göre zamansallık gelecek zamanda zamansallaşır; bu aşamada öncelik, “en son olabilecek olanın öne alınması” şeklinde ortaya çıkar ve ölüm-için-varlığa özgerçeklik kazandırır. Böylece, “bir şekilde gelecekte fışkırmış olduğu için-dir ki”, o da buna karşılık geleceği açık tutar.

Heidegger, “varlığın zamansallığını zamanın varlıksalsıradan-lığından kurtarmak” ister. “Asıl zamanın kademelendirilmesi”yle ortaya çıkan ve ancak resmî, tarihlendirilebilir, geçici kurum-ların ritüeline göre belirlenmiş zaman anlayışını reddeder. “Şimdiki anlar dizisinin art arda gelişi” olarak kavranan, krono-metrelerin “hesaplanmış” ve sıradan zamanına karşı “zamanın kendisine özgü olanı düşünmeye yönelik” kaçınılmaz bir teknik ortaya koyar. Niteliğiyle öne çıkan bir sürenin niceliğe ve uzama dönüştürülmesine karşı, zamanın akışı içinde geçen ve sürekli geçtiği için de “zaman olarak kalan” şeyin indirgenemez köken-selliği vardır.³⁰

29 Martin Heidegger, *Être et Temps* [Varlık ve Zaman], Paris, Gallimard, 1992, s. 460.

30 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman, a.g.y.*, “Temps et Être” [Zaman ve Varlık], *Questions IV* içinde, Paris, Gallimard, 1990. Bu noktada Françoise Dastur’un küçük ama değerli kitabına, *Heidegger et la question du temps* [Heidegger ve Zaman Sorunu] bakmak gerekir (Paris, PUF, 1990).

Marx zamanın dünyevi ritimlerinin şifresini çözmekle, gündelik zamanın dünyevileştirilmesinde en radikal noktaya varır. Bizim zamanımızdan, yani çabanın ve sıkıntının, can çekişmenin ve aşkın zamanından başka zaman bulunmadığına inandığı için, o sıradan “varlıksal” zamanı kavramsal olarak düzene sokmaya ve tüm gücüyle çevrimlere, döngülere, çizgisel olmayan yörüngelere yönelir; zaman ile hareket karşılıklı olarak orada birbirini belirler. *Kapital* “toplumsal varlığın bir ontolojisi” olarak okunabilirse, bu ancak tamamıyla olumsuz bir ontoloji olabilir.

Heidegger varlıkbilimselleştirir ve yeniden kutsallaştırır.

Marx dünyevileştirir ve varlıkbilimden arındırır.

Her ikisi de tarihçi aklın modellerini reddeder – Marx “tarihüstü”, Heidegger “zamanüstü” modelleri reddeder. Tarihsel incelemelerin kesintisiz olarak sağladığı bilgi Heidegger’de, fazlaca soyut bir evrensellik ile fazlaca somut bir tikelliğin arasına sızmış durumdadır. Bu bilginin Marx’ın tasarısını sunduğu diğer tarih yazımında da karşılığı vardır. Bununla birlikte, olabilirliklerini arzudan alan, geleceğe yüzünü dönmüş bir tarih ile, stratejik olabilirlikleri mücadelenin şimdiki zamanında birbirine düğümlenen ve çözölen bir tarih arasındaki fark aşılamaz.

Heidegger, Kont Yorck ile Dilthey arasındaki mektuplaşmadan epeyce alıntı yapar. Tarih söz konusu olduğunda, “önemli olan gü-rültü patırtı yapan ya da gözden kaçan değildir” Burada “tarihin asıl temel karakteristiği olan gücüllüğe nüfuz etmek” ve bunun için de “varlıksal ile tarihsel” arasındaki kökensel farkı ortaya çıkarmak gerekir ki, onun yerini de derhal varlıksal ile varlıkbilimsel arasındaki fark alabilsin. Tarihsel olanın yerini el çabukluğuyla varlıkbilimsel olanın alması kendiliğinden gerçekleşmez. Varlığın var olanla bağı, transandantal özne ile dünyada-varlığın ortadan kaldıracığını öne sürdüğü ampirik nesne arasındaki bölünmeyi yeniden ortaya çıkarırken, kökensel bir fark varlıksalı tarihselden ayırır. Bu el çabukluğunun elbette sonuçları vardır. Varlıksal olan

ilerleme, Heidegger'in nezdinde varlıkbilimsel açıdan küçümsenir. Lukacs'a göreyse, tarihsel olan ilerleme, siyasal açıdan eleştirilebilir ama Varlık'ın aristokratik küçümsemesine asla kurban edilemez.

Heidegger'in "tarihsel-kozmik bakışı" ile, Marx'ın "tarihsel-pratik anlayışı" arasında, "dünyanın sorgulanması açısından ortak bir temel ve radikallik" bulunduğunu öne sürerek tek yanlı bir benzerlik üzerinde durmak için insanın her şeyi hafife alması ya da kör olması gerekir. Hele işi "Heidegger'in esas itibarıyla Marx'ın söylediklerini anlamamızı kolaylaştırmaya çalıştığı"nı öne sürecek kadar ileri götürmek inanılmaz bir şeydir.³¹ Zorla yapılan yaklaşımlar hiçbir işe yaramaz: Varlık'ın tarihselliği ve sınıf mücadelesi üst üste oturtulamaz. Tarihsellik, tarih denen şeyden önce gelen bir belirlenim olarak bir çeşit tarih *öncesi* ya da tarih sonrası olarak devreye girer. "Gizli sebep"ini ölüm-için-varlıkta bulan tarihsellikten farklı olarak tarih Heidegger'de bazen, şimdi üzerinde hiçbir etkisi olmayan geçmiş gibi var olan anlamında; bazen özel bir önceliği olmayan geçmiş anlamında; bazen var olan'ın zaman içinde değişen bütünü anlamında ve bazen de geleneksel olan anlamındadır. Bu dört farklı kabul, tarih serüvenine bütünlük kazandırır. Tarihin tarihçinin anladığı anlamda temalaştırılması, Heidegger'e göre, manevi bilimlerde tarihsel bir dünyanın kurulması için zorunlu koşuldur.

Eylem adamları ile iktidar sahiplerinin ayrıcalığı olan "abidevi tarih" Nietzsche'nin gözünde geriye dönüşlü bir insanlık inancını ifade ediyordu; geçmişteki mağlupları küçümseyen ama geçmişin büyüklüğüne de sahip çıkan bir bayrak yarışı söz konusuydu; bu yarış geçmişin ve ezelin kurbanlarını geride bırakıp öne çıkmak için gücünü geçmişten alıyordu. Geride kalanın özlemiyle yanıp tutuşan sıradan insanların tutkusu durumundaki "antika" tarih, geçmişin ihtişamını korumak ve yüceltmek isteğine tanıklık eder

31 *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* [Martin Heidegger'in Politik Ontolojisi] adlı yapıtında bu seçkiye işaret eden Pierre Bourdieu'dür (Paris, Éditions de Minuit, 1988). Son cümle Jean Beaufret'ye, ötekiler sırayla Henri Lefebvre, François Chatelet ve Kostas Axelos'a aittir.

ama alışkanlığa dönüşen geleneğin “içi geçmiş sofuluk”unda kaybolur. Nihayet, “eleştirel tarih”, “geçmişin bir bölümünden kurtulmak” uğruna “onu adaletin önüne çıkarmak” niyetindedir. Tarihi ele almanın bu üç şekli tarihsellikte bir araya gelir; ama ona ancak seçkinler, estetik bir yoldan ulaşabilir.

Hegel geçmişi güncelleştirir. Genç Hegelciler ise geleceği güncelleştirirler. Geçmiş bellidir. Gelecek belirsiz olsa da, belirlenebilir. Şimdiki zaman onları birbirinden ayırır. Küçük ama sonlu bir aralıktır şimdiki zaman; öyle ki, bu aralıkta olaylar ne geçmişte ne de gelecektedir. Ritimlerin ve bölümlerin bu ayrılığı Nietzsche’ye göre “zamana karşı, yani zamanı hedef alarak ve umalım ki gelecek zamanın lehine” harekete geçme istencini ortaya çıkarır. Nietzsche “eşite ancak eşitin değer vereceği”ni söyler. Yoksa “geçmiş de kendi düzeyinize indirirsiniz”. “Seçkin zihinlerden çıkmamış bir tarih sunumuna inanmayın.” Nietzsche aynı çizgiyi sürdürerek, şimdiki zamanın geçmiş üzerindeki mutlak eleştirel üstünlüğünü savunur; yeter ki bu eleştiri “şimdiki zamanın mutlak gücünü ifade etsin; işte o zaman geçmiş yorumlamakta sakınca yoktur: Ancak en soylu yetilerinizi sonuna kadar kullandığınızda geçmişin önemli, bilinmeye ve korunmaya değer yanını görebilirsiniz.”³² Zamanı yeniden biçimlendirme yetisi yalnızca şimdi’nin gücünden ve eşitin eşitle, büyüğün büyükle ilişkisinden, şimdi’nin fiiliyatı baş tacı etmeye karşı geçmişle sürdürdüğü ilişkiden kaynaklanır.

Buna karşılık Heidegger, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki, “alışlagelmiş zaman kavramı”ndan kaynaklanan ilişkilerin “her yere nüfuz etmiş anlamı”nı tarihsellikten uzaklaştırma niyetindedir. *Şimdi, o zaman, eskiden* sözcükleri, sıradan tarihlendirmenin yapısına işaret eder. Zamanın “gelecekte başlayarak” “zamansallaştırılması” her türlü zamansallığı ölüm-için-varlık’ın ufkuyla yerleştirir. Bunun sonucunda korkudan uzak bir iç daralması ortaya çıkar ve onun halis bir şekilde yaşanması, zamanın siyasetten tam anlamıyla arındırılması demektir. Zamanın zamansallaştırılması

32 Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles* [Zamana Aykırı Bakışlar], II, Paris, Gallimard, Folio, 1993, s. 134.

(*die Zeitigung der Zeit*) sıradan şemanın gözden geçirilmesini gerektirir; bu evreleri düşünmekten kaçınırsak da gündelik yaşamlarımızı onlar aracılığıyla hayal ederiz. Gelecek, bize doğru gelendir; şimdi, bir şeye yönelik beklenti ya da bir şeye karşı beklentidir (*Gegenwart*); geçmiş ise, özgerçekli [halis] olana doğru fırlatılmış varlığın tutanağıdır. Geçmişe anlamını veren ya da onu değersizleştiren şey, henüz tamamlanmamıştır, yani duruma bağlıdır. Geleceğin önceden sezilmesi, “geçmişe fark edilmemiş, boşa çıkmış ya da bastırılmış gizil güçler verir; geçmişini gelecek yönünde yeniden açar”; ta ki geçmişin şimdi üzerindeki hâkimiyeti geçersizleşinceye kadar.

Zaman ile dilin iç içe geçmişliğinde, sözün zamansallığı geçmişe doğru budanırken, geleceğe doğru çatallanır. Buna göre, dil-bilgisinin mantığı, gelecek deneyimini olabilirliklerin dallanıp çoğalması olarak belirler. Çizgisel bir geçmişe savrulmadan önce gelecek, şimdi’deki oluş’unda sadeleşir. Geçmişte kalmış bir dallanıp budaklanmadan çıkıp gelecekte çizgiselleşen bir seyri düşünmek zordur.³³ Düşünmek mi zordur? “Zamanın mantığı” açısından elbette. Peki “zamanın siyaseti” açısından “budanmış” olabilirlikler ne olur? Sonsuza kadar, tarihin alabildiğine derin çöplüklerine mi gömülürler? Yoksa birkaç becerikli çöp toplayıcı onları çıkarıp kurtarabilir mi? Eskide kalmış olanları çekile çekile yıpranmış bir tespihe benzetemeyiz. Kaçırılmış fırsatları hatırlayarak “geçmişe bakmak, onu eskiden olduğu gibi tarihsel olarak değil, siyasi olarak, yani siyasal kategoriler çerçevesinde incelemek demektir”.³⁴ Tarihi siyasal açıdan ele almak, onu uğrakları ve stratejik müdahale nok-

33 “Buna karşılık, geçmişe uzanan dallarla süslenmiş, geleceğe yönelik bir çizgiselliği düşünmek dezordur” (Jean-Louis Gardiès, *La Logique du temps* [Zamanın Mantığı], Paris, PUF, 1975). Bizim gelecek deneyimimiz, “her ucun pek çok olabiliği gösterdiği, çatallı bir diyagramla da pekâlâ uyuşabilir; genellikle ancak gelecek zamanın şimdiki zaman olduğu anda bu dallar biri hariç budanır; ucuna şimdiki zaman dediğimiz o kalan dala biz geçmiş deriz”

34 Walter, Benjamin, *a.g.y.*, s. 409. Françoise Proust, *L’Histoire à contretemps* [Uyumsuz Tarih] adlı yapıtında, siyaseti çok yerinde olarak “şimdinin ve uyumsuzluğun sanatı” diye tanımlar. Sami Naïr de aynı sonuca varır: “Politik olmayan tarih yoktur” (Sami Naïr, *Machiavel et Marx* [Makyavel ve Marx], Paris, PUF, 1984, s. 93).

taları açısından düşünmektir. “Hazırcevaplık”, “şimdiye yönelme sanatı” olarak siyasetin en üstün değeridir.

Geçmiş alıntılıyarak ortaya çıkarmak, zamanın geriye döndürülemez ve değiştirilemez olduğu postulatını reddeder. Eleştirel tarih, yaşanmış olanı yok sayamaz ama onun anlamını yeniden belirleyebilir. Geçmişin yeniden oyuna dahil edilmesi birbirine karşı iki yönde olabilir.

Varlıkbilimsel yönde ilerleme tercih edilirse, Heidegger’e ve zamansallaşan zamansallığa uygun olarak, gelecekte başlanabilir; siyasal yönde ilerleme tercih edilirse, Benjamin’e uygun olarak, şimdiki zamanda çekimlenen Mesihçi olabilirlikten başlanır.

Gerçeğe sıçrama anlamında bekleyiş (“beklenen şeyin beklenmesinin amacı budur”), olabilirle iç içedir: “Olabilirin, bekleyişin gerektirdiği şekilde gerçeğe doğru çekilmesi, gerçekten hareketle ve onu gözeterek gerçekleşir.”³⁵ Ancak bu bekleyiş, ölümün öne alınması ve ölümün yakınımda olduğu anlamına gelir. Benjamin’de ise, stratejik anlamda siyasal bekleyiş, varlıkbilimsel bekleyişin bütünüyle reddedilmesi olarak ortaya çıkar. Heidegger, Varlık’a yeniden kavuşmayı yüceltmek üzere, “olmuş olmak”ı açık bırakırken; Benjamin, kurtarılmayı bekleyen bir geçmişin izlerini ortaya çıkarmak üzere, deliliğin ve mitin çalılıklarını kesip onlara biçim verir. Mesihçi bekleyiş, asla, önceden haber verilmiş bir gelişin edilgin inancı değildir; olabilirin ortaya çıkmasını bekleyen avcının kurduğu tuzaktır.

“Zamanı olaysal olmayan şekilde düşünmenin” “Marksist tarzı”nı bulup çıkarmak, Jacques Rancière’e göre, “geçmiş açıklama-ya en uygun geleceğe ağırlık vererek” mümkündür. Böylece, yerinde saymanın, geriye düşmenin, “günün gereklerini yerine getireceğine, geçmişte kalmanın sorumluluğu”, tecrübesizlikten ve “geleceği ku- racak güçlerin gecikmesi”nden kaynaklanır.³⁶ Bu yapısal yaklaşımın

35 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, a.g.y., s. 316.

36 Jacques Rancière, *Les Mots de l’histoire [Tarihin Adları]*, Paris, Seuil, 1992, s. 66-67.

sorumluluğunu Rancière'e bırakıp, sorunu buradaki imalara uygun olarak ciddi biçimde incelemeliyiz. Marx'a dönüşün yolları ulaşmaz değilse de çok sayıdadır ve birbirinden farklıdır. Alışlagelmiş "tarz"ın ve onun "tarihüstü" şemalarının dışına çıkan, Benjamin'in ve Gramsci'nin patikaları en az meşru yollar da değildir.

Onlar açısından, tarihin taneciklerden oluşmuş zamanı ne bir başlangıcın tamamen ermesi ne de bir amacın izlenmesi demektir. Geleceğin önceliği Ernst Bloch'a göre umudun ütopyik ufkunu belirler. Heidegger'de zaman, ölüm-için-varlık'ın öne alınmış içedalışına [*méditation*] musallat olur. Whitehead'de ise, şimdiki zamanı onu gözleyip duran çöküntüden kurtarır. Benjamin'e özgü zaman kategorileri şimdiki zaman üzerinden bir üçlü oluşturur: geçmişin şimdiki zamanı, geleceğin şimdiki zamanı ve şimdinin şimdiki zamanı. Her türlü geçmiş, geçmişe dönüşen şimdide yeniden doğar. Her türlü şimdi, şimdiye dönüşen gelecekte kaybolup gider. Devirler ve olaylar burcunda, şimdi, kesintili bir yankılar ve titreşimler oyunu çerçevesinde, belirsiz bir şekilde başka bir şimdiye gönderme yapar.

"Diyalektik tarihsel zaman anlayışı"nda, geçmişin şimdiki zamanı geleceğin şimdiki zamanına, bellek de bekleyişe cevap verir: "Bekleniyorduk [Bizi bekleyenler vardı]" Mesihçi borçlarla yüklü bu şimdi'yi öngörmek siyasetin görevidir.

Bundan böyle siyaset tarihin önündedir

Zaman bilmecesi pek çok yanlış anlamanın sebebidir. Emek zamanı öncelikle, ölü emek soyutlaması ile canlı emeğin somutluğu, homojen süre ile değişen yoğunluk arasındaki karşıtlığın gündeme geldiği noktadır. Stavros Tombazos bu karşıtlıkların alışılmamış manzarası üzerinde durur: "Sermaye tam olarak, kavramsal bir zaman düzenidir. Zaman ne bir eşya ne de basit bir toplumsal ilişkidir; o canlı bir kavram, Marx'ın birçok kez belirttiği gibi *in actu* (fiili) soyutlamadır: *Kapital*, onun tarihinin mantığıdır."³⁷

37 Stavros Tombazos, *Zaman Kategorileri*, a.g.y., s. 11.

Çizgisel zaman ile çevrimsel zaman, ölçü ve öz, ontolojik zaman ile fiziksel zaman arasındaki karşıtlıkların aşılmasıyla, yeni bir zamansallık ortaya çıkar. “Soyut, kabul edilmiş iktisadi akılsallıkta içkin mantık yasaları ile, tarihsel zaman arasında herhangi bir ayrım çizgisi değil, karşılıklı bir bağlantı ve verimlilik hattı mevcuttur. İktisadi akılsallık somut tarihsel, iktisadi-kurumsal ve siyasi biçimlerde gerçekleşir; bunlar dönem dönem krize girer ve sıçramalarla ilerler. Kâr oranındaki değişmeler ve krizler aracılığıyla sermaye, tarihe ritim kazandırır ve mekanik bir biçimde belirlemeksizin yön verir. Rastlantıyı ortadan kaldırmaz ama sınırlar. Tarihin önceden belirlenmiş bir yazgıyla ilgisi yoktur. Büyük krizler tarihin homojen zamanını kesintiye uğratan, olasılıkların ve olabirliklerin yaşandığı dönemlerdir. Sermaye kendi somut biçimlerini yaratır ve onlarla çatışır. Bu çatışmaların aşılması her zaman mümkündür ve duruma göre de az çok olasıdır; sermayeye yeni bir gelişme evresi sağlayan bu aşma süreci, onun kendiyle yaptığı bir barıştır.”³⁸

Zamansallıkların çatışması, kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki ilişki, klasik nedensellik ve denge yasalarının açıklamakta yetersiz kaldığı bir mantığı işaret eder. Sermayenin ritim bozukluklarının doğasındaki dengesizlik durumu, “denge terimleriyle yapılmış analizin basitçe düzeltilmesinden çok daha fazlasını gerektirir; matematikleştirmeye uygun olmayan ve özdeşlik mantığının üstüne çıkan farklı kavramlara ihtiyaç duyar.”³⁹

Marx’ın bu dengesizlik durumunun mantığını açıklayabileceğini öne sürmek saçma olur. Ancak, ekonomi politigin eleştirisinin, klasik belirlenimciliğin kategorilerinin ve ona bağlı zaman tasarımlarının ötesine geçtiği ortadadır.

Uzatılmış, açılmış zaman. Yoğunlaştırılmış, kesintiye uğramış, parçalanmış zaman.

Krizlerin ve talihsizliklerin zamanı.

38 A.g.y.

39 A.g.y.

“Şimdi”lerin yinelenmesi her an’a Mesihçi talihini kazandırır. Böylece, “tarihsel maddeciliği savunan kişi, hiçbir şekilde geçiş anlamına gelmeyen, zamanın eşiğinde kıpırdamadan duran bir şimdi fikrinden vazgeçemez. Elbette bu fikir, kendi adına, kişisel olarak yazdığı tarihteki şimdi’yi tanımlar”.⁴⁰ Askıya alınmış, hiçbir şekilde geçiş anlamına gelmeyen, dallanma ve çatallanma anlamına gelen bir şimdi’dir bu. Zamanın eşiğinde kıpırdamadan duran kişi açısından stratejik bir şimdi söz konusudur. Zamanın ve uyumsuzluğun sanatı olan strateji, zamansal biçim olarak şimdiki zamanı, en önemli erdem olarak da “uyanıklık”ı seçer.

Marx, çoğu kez “tarih kıtası”nın kâşifi ya da yeni bir “tarih bilimi”nin kurucusu sayılmış olsa da, dünya tarihini yazmaya kalkışmaz. Eleştiri ile siyaseti birleştirerek, çatışmacı bir akılsallığın kavramlarını ortaya koyar. Siyasallaşan tarih, dünyayı değiştirmek için harekete geçen herkes için anlaşılabilir hale gelir.

“Bundan böyle siyaset tarihin önündedir.”⁴¹

Siyaset nedir? Zaman duvarını aşan olayın düşüncesidir. Onun önde oluşu, tarih ile bellek, bekleyiş ile anımsama, stratejik proje ile yeniden oluşturulan geçmiş arasındaki karşılıklı bir belirlemeye dayanır. Dünya tarihini kurgulayan felsefeler, nedenselliği de içinde taşıyan “homojen ve boş” bir zaman varsayıyorlardı. Klasik fiziğin ve mal-emeğin bu soyut zamanı, onun akışını kesintiye uğratan tecrübelerle parçalandı. Tarihsel aklın Benjamin’ci eleştirisi böylece, “bir zorunluluk zamanından bir olabilirlikler zamanına” yöneldi.⁴² Gizli bir tarihin zamanıdır bu; onun Mesihçi potansiyelleri görünürdeki kaçınılmazlıkları zayıflatırken, orada şimdiki zamanın her an’ı, anımsanan her bekleyiş özel bir anlam kazanır.

40 Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*, XVI. tez. Buradaki formül neredeyse sözcüğü sözcüğüne Nietzsche’nin *Zamana Aykırı Bakışlar*’ında da vardır: “Tüm geçmişi unutarak an’ın eşiğine yerleşmeyi bilmeyen kişi, tek bir noktada korkusuzca ve başı dönmeden ayakta durmayı bilmeyen kişi, mutluluğun ne olduğunu asla bilemeyecektir.”

41 Walter Benjamin, *XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*, a.g.y., s. 405.

42 Stéphane Moses, *L’Ange de l’Histoire* [Tarih Meleği], Paris, Seuil, 1992, s. 23.

Dünya tarihinin özetten öteye geçmeyen anlamı, Son Yargı'nın suskunluğunda kaybolurken, “diyalektik tarihsel zaman anlayışı” alınılmış felaket, kritik an ve ilerleme kategorilerinin bir bakıma geri dönmesiyle sonuçlanır.⁴³

Bu durumda felaketin yerini “kaçırılmış fırsat” anlayışı alır.

Kritik an'ın yerini “*statu quo*”nun yıkıcı bir şekilde uzayıp gitmesi alır.

Nihayet, gerçek ilerlemenin yerini de yalnızca olaylara bağlı olarak, “Devrim’in ilk tedbiri” alır; kasıtlı bir hız kazandırma değil, zamandaki tekbiçimliliğin parçalanmasıdır bu.

Yırtılan ve parçalanan Mesihçi zaman, insan varlığının başlangıcı ve yıkılışı olan homojen bir tarihi bulunduğu mitine son verir. Benjamin, onun “tarihsel maddecilik”inde anlaşılmaz bir şaşılık ya da can sıkıcı bir yanlış anlama bulmaya çalışan okurların hoşuna gitmese de, Marx’ın anlayışında, tarihsel aklın eleştirisini ve toplumsal ilişki olarak zamanın yeni bir tasarımı teşhis eder. Bu eleştirel zamansallık, zamana aykırılıkların ve uyumsuzlukların yanı sıra, hiçbir öbürünün geçmişine ait olmayan olabilirliklerin şaşırtıcı eşzamanlılıklarını da düşünmeyi sağlar. Bu sayede “ihtiyar şeytanlar”ın neden her zaman yaştan azade ve hep güncel kaldıklarını anlarız.

Kaba bir yanlış yorum, Mesihçi “bekleyişin ateşi”ni zayıf bulur. Oysa tam tersine, “Mesihçi anlayış” sadece olasının gerilimini ve kaygısını ifade eder. Anımsama, “bilimin sadece teşhis ettiği şeyi değiştirme” gücüne şaşırtıcı bir şekilde sahip olduğu gibi, bekleyiş de etkindir. “Anımsamanın bu diyalektik devrimi”nde olup bitenin kaçınılmazlığı da, oldu bittinin tepeden inmeciliği de söz konusu değildir. Buna karşılık Benjamin, kesintileri ve geçişleri önemseyip, “ilerleme fikrini yıkan bir tarihsel maddecilik” önerir.⁴⁴

43 Walter Benjamin, *XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*, a.g.y., s. 492.

44 Stéphane Moses, *Tarih Meleği*, a.g.y., s. 163. “Musevi Mesihçiliğini besleyen tarih felsefesi en doğru şu şekilde formüle edilebilir: Tarihin kökeninde kesinlikle öngörülemez olduğunu söyleyemeyiz; çünkü onda çok fazla zorlama ve anlam vardır

“Anma görevi”nden ve diğer pedagojik anmalardan farklı olarak anımsama, “yenilgiye uğramış kuşaklar adına, ezilmeye maruz kalmış geçmiş için kavgaya girişmektir” Anılarla uzlaşmak, ortak anılarda birleşmek, sınıf meselelerinden dem vurmak değil, Blanqui’nin önemseddiği türden “diriltici şoklar” ve “güçlendirici karışıklıklar” söz konusudur. Böylece, Musevi geleneğinin “anımsanması”, olayı gündeme getirir: “Anımsama her zaman savaştır.” Yakın tehlike duygusunun keskinleşerek siyaseti öne çıkarmasının sonucudur bu. Tanrı’ya en küçük bir özlem duymayan, dindarlıkla da ilgisi bulunmayan Benjamin, tarih fetişizminin karşısına, tarihi siyasallaştırmayı koyar.

Benjamin, kafası güçlü pek çok kişinin aldandığı hayati ve karışık zamanlarda, meslekten siyasetçilerde bile arayıp bulamadığımız bir düşünce berraklığı ve ender rastlanan bir kararlılık gösterdi. 1927 Şubat’ında, dizinde valizi, gözyaşları içinde Moskova’dan ayrıldı. Hüznü yalnızca aşkından kaynaklanmıyordu; kazananların partisinde gördüklerinden, onların iktidar tutkusundan, “altın arayıcıları”na özgü çılgınlıklarından, onların ilerlemekte olan karşıdevrimci tavrından da kaynaklanıyordu. 1937’de halk cephelerine özgü büyük hayalleri paylaşmadı ve büyük kapitülasyonları ve büyük felaketleri hazırlayan küçük tavizlere karşı çıktı. Nazizmin zaferinden sonra, sosyal demokrat ve Stalinci siyasetçilerin ağır sorumluluğunu açıklıkla teşhis etti: “İlerleme”ye, “kitlelerin dinamizmi”ne ve kendi örgütlerinin gücüne duydukları ortak güvene parmak bastı. Bu üç başlı güven, tevekküle dayanan bürokratik bir kültürün özünü oluşturuordu elbette.⁴⁵

Her an, akılsal ile akıldışı, yaşanan tarihe ulaşan olabilirlikler ile, geçici olarak ya da bütünüyle elenmiş olabilirlikler karşı karşıya gelir.

Onları birbirinden ayıran yalnızca mücadeledir. Bu yüzdendir ki, geleceği “bilimsellik” iddiasıyla öngörmeye çalışmak boşuna-

ama bunlar onu bütünüyle belirlenmiş saymamıza yetecek kadar da fazla değildir.” (a.g.y., s. 195)

dır: “Bilimsel olarak öngörülebilecek şey ancak mücadele ve onun somut uğrakları olabilir.”⁴⁶

Pratik olarak yalnızca stratejik öngörü vardır.

Uyumsuz, parçalanmış, Mesihçi bir zaman söz konusu olsun; bayağı eleştirinin ilgisini uyandıracak bir şey yoktur burada. Marx kendi “devrimci frekans”ına kulak vererek “belli bir ritme sahip bir tarihe aykırılık” teşhis eder. Onun şaşırtıcı çarpma ve titremleriyle olayı ortaya çıkaran potansiyel oyununda, Marx fiziksel zamansallığı yapısöküme uğratarak onun yerine toplumsal bir zamansallık koyar. Bu birbirine bağlanmış tarih; *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i* başlıklı incelemede işaret edilen, hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı, art arda gelmiş bir dizi gerçekten ibaret “olaysız tarih”in karıştıdır.

Ortaya çıkışlarla ve geri dönüşlerle yüklü olan devrim ise, tam tersine, gerçek anlamda olaydır. Güncellikten uzak, davetsiz olan devrim, sonuç itibarıyla “asla şimdiki zamanda cereyan etmez”. Her zaman çok erken ve çok geçtir. Devrim siyasetin sınırlarına musallat olur. Onun ilerisinde, düşünülebilir olanın ötesine geçen tekin olmayan topraklar, isimsiz bölgeler vardır. Eskiler, düşünceyle kavranması mümkün olmayan savaşın, çoğu kez ayinden ya da mitten kaynaklandığını düşünüyorlardı. Bizim çağımız ise savaşları ve devrimleri bilinebilir olanın ufkuna getirdi. Ayaklanmayı ve düşünceyi birbirine bağladı.

Marx, “her devrimin eski toplumu yok ettiğini ve bu anlamda toplumsal olduğunu” hemen kavramıştı. Ayrıca, “her devrimin

⁴⁶ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 6 (s. 17) ve 11 (s. 203). Gramsci’ye göre Croce’nin hatası “mücadele anından soyutlanmak”tır. (10. Defter, s. 33). Mücadele- nin açıkça ortada diyalektiği siyasette hata yapma olasılığını gündeme getirir; her kararda ve davranışta bir özün dışavurumunu görmek söz konusu olamaz; böyle bir tavır, artık olası hataları değil, yalnızca ihanetleri ve yanlışları görür; yanılmak da suçtur zaten (totaliter mantığın ilk kuralı). Gramsci’ye göreyse, tam tersine, bir yapıya ait eğilimlerin “zorunlu olarak gerçekleşmesi” beklenmemelidir. Oysa mekanik tarihsel maddecilik “hata ihtimalini göz önüne almaz; her siyasal davranışı doğrudan doğruya yapı tarafından belirlenmiş sayar”; siyasal bir davranışta pekâlâ “bir hesap hatası olabileceği” halde, “her ideolojik mücadelenin doğrudan, ilk açıklaması, kurala uygun olarak yapıda bulunmak istenirse, işimiz zordur: Siyasi-iktisadi konuları işleyen pek çok roman bu gerekçeyle kaleme alınmıştır.” (7. Defter, s. 189)

eski iktidarı devirdiğini ve bu anlamda siyasal olduğunu” da anlamıştı. Marx’a göre, “Siyasal bir ruha sahip toplumsal bir devrimin lafı uzatmak ya da saçmalık olduğu ne kadar doğruysa, toplumsal bir ruha sahip siyasal bir devrimin akılsal olduğu o kadar doğrudur.” Buna göre devrim “mevcut iktidarın yıkılması ve eski koşulların ortadan kalkmasıdır” dolayısıyla her şeyden önce “siyasal bir eylem”dir. Devrim olmaksızın sosyalizm gerçek olamaz: “Yıkma ve ortadan kaldırmak zorunda olduğu ölçüde bu siyasal eylem sosyalizm için zorunludur. Ama düzenleyici etkinliğinin başladığı, asıl amacının, ruhunun kendini gösterdiği noktada, sosyalizm siyasal kabuğunu çıkarıp atar.”⁴⁷

Altüst oluş olarak devrim siyasal bir eylemdir.

Çözülme olarak, toplumsal bir süreçtir.

Bu hem imparatorlukların temelini ağır ağır yok eden, uzun vadeli, düşünsel ve ahlaki, hem de kendi ortaya çıkışının şaşkınlığı içinde patlak veren bir devrimdir. Kopuşların ve sürekliliklerin, geleneklerin ve gerçek yeniliklerin, birbirine karışmış zamanların birliği olarak, düşünülebilir olanın seçimin kararsızlığında can çektiği sınırı belirler. Böylece ekonomi politiğin eleştirisinin ötesine geçerek (onun dallarla ve çatallarla bezenmiş kavramlarıyla donanmış olarak) stratejik aklın eşğine varır.

Bu dünya “patlamaların, kıyametlerin, krizlerin dünyası”dır. Orada çelişkiler kararın şiddeti karşısında dağılır.

47 Karl Marx, “Prusya Kralı ve Bir Prusyalı için Sosyal Reform” başlıklı makaleye derkenar olmak üzere eleştirel açıklamalar, *Toplu Eserleri*, III, *Felsefe*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982.

İKİNCİ KISIM

MÜCADELE VE ZORUNLULUK

Sosyolojik Aklın Eleştirmeni Olarak Marx



Her şey mücadele sonucu ortaya çıkar
ve mücadele etmeye zorlanır.

Herakleitos, *Fragmanlar*

Le Nouvel Observateur:

Size göre solun acilen öne çıkarması gereken değer nedir?

Marguerite Duras: *Sınıf mücadelesi.*

N.O.: *Nasıl?*

M.D.: *Sınıf mücadelesini yeniden başlatmak dışında bir
yol göremiyorum...*

Le Nouvel Observateur, 2 Nisan 1992.

SINIFLAR YA DA KAYBOLAN ÖZNE



“Bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihinden ibarettir.” İster üretim ilişkileri ister tarihsel gelişme söz konusu olsun, “sınıf mücadelesi” Marx’ın düşüncesinin merkezindedir. Bununla birlikte, “Marksist” anlayışın gözden kaçırdığı nokta, sınıf kavramının yer aldığı pek çok iyi bilinen metni saymak kolay olsa da, bu kavramın kesin bir tanımını bulmanın zor olduğudur. Olsa olsa öğretici anlamda bazı yaklaşık tanımlar bir araya getirilebilir: “İktisadi yaşam koşulları çerçevesinde, yaşam tarzı ve kültür olarak diğer sınıflardan ayrılan milyonlarca aile bir sınıf oluştururlar.” Ya da proleterin (proletaryanın değil) şu özlü betimlemesinde belirtildiği gibi, “geçimini sermaye ya da ranttan değil de, yalnızca emeğiyle, biteviye, soyut bir emekle sağlayan kişidir”.¹ Engels, *Komünist Manifesto*’nun yeni baskısı için 1888’de kaleme aldığı bir dipnotunda daha kesin bir tanım verir: “Proleter deyince, modern ücretli emekçiler sınıfını anlıyoruz; kendi üretim araçlarına sahip olmayan bu emekçiler, geçinmek için kendi emek güçlerini satmak zorundadır.” Doyurucu bir tanım değil. Araya sıkıştırılmış bu formler bir başvuru tanımı oluşturmaktan uzaktır.

Sözünü ettiğimiz boşluktan dolayı şaşırان birçok yazar (Schumpeter, Aron, Dahrendorf), bunu bilim ile felsefenin, ekonomi ile sosyolojinin birbirine karıştırılması olarak görmüş ve bundan Marx’ı sorumlu tutmuşlardır. Doğrusu Marx’ın da tanımlama (ölçütlerin sayılması) yoluyla değil, kavramları “belirleyerek” (üre-

¹ Bkz. Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i ve 1844 Elyazmaları.

tici/üretici olmayan, artık değer/kâr, üretim/dolaşım) ilerlediği, böylece onları bütünsellikleri çerçevesinde somuta varacak şekilde birbirine bağladığı ortadadır. *Kapital*'in sınıfları konu alan tamamlanmamış elli ikinci bölümü, bu durumda beklenmedik bir şekilde yarıda kalır. Ralf Dahrendorf önceki elli bir bölümden derlediği kırıntılar ve parçalarla tıpkı dev bir kertenkelenin iskeletini kemiklerine bakarak ortaya çıkarır gibi, bu bölümü yeniden kurmaya çalıştı. Ancak, bu çalışmanın inandırıcı olduğu pek söylenemez.²

Kapital'in eksik kalmış sayfaları sınıfların evrimi açısından önemli sorunları tartışmaya açık hale getirmektedir; gelişmiş kapitalist toplumlar (onların iç dönüşümleri ve farklılaşmaları) ile kapitalist olmayan (ya da bürokratik) toplumlar söz konusudur burada; ikinci gruptaki toplumlar ise çoğu kez, bazen ekonominin önceliği (piyasaya karşı planlama), bazen siyasetin önceliği ("proletarya diktatörlüğü"), bazen de iktidarın az çok sosyolojik özelliği bakımından ("işçi devleti") biçimsel farklılıklar göstermektedir.³

Benzeri olmayan sosyoloji

"Şaşırtıcı olan şey Marx'ın, bildiğimiz kadarıyla, en azından düşüncelerine dayanak oluşturacak bir kuramı sistematik biçimde hiçbir zaman ortaya koymamış olmasıdır."⁴ Schumpeter'e göre böyle bir çaba ileriye bırakılabilirdi. Ayrıca, "bu öğretinin bazı unsurlarının Marx'ın kafasında belirsiz kalmış olması ve onu iyice gelişmiş bir sınıf kuramı ortaya koymaktan alıkoyan bazı güçlüklerin doğmuş olması mümkündür; ancak bu güçlükler söz konusu noktayı tamamen ekonomik ve inanılmaz derecede basit bir anla-

2 Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* [Sanayi Topluluklarında Sınıflar ve Sınıf Çatışması], Londra, Routledge and Kegan.

3 "Belirlenmiş soyutlama"yla ilgili olarak bu kitabın "yeni içkinlik"i konu alan 8. Bölüm'üne başvurulabilir. Bu mantık çerçevesinde, sınıf ilişkisini diğer çatışmalı ilişki biçimleriyle karşılaştırmak (hiyerarşik, cinsel, ulusal) öğretici olur. İlgili duyan okurlar bu konu için benim *Le Discordance des Temps* [Zamanların Uyumsuzluğu] adlı kitabıma bakabilirler (Editions de la Passion).

4 Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie* [Kapitalizm, Sosyalizm, Demokrasi], Paris, Payot, 1983, s. 31.

yışla ele almakta ısrar eden Marx'ın kendi tutumundan doğmuştu.” Ama daha da şaşırtıcı olanı, Schumpeter'in sınıflar konusundaki bu yargısının; yöntem üzerine bir konuşma, bir krizler kuramı, açık bir zaman kuramı gibi, Marx'ın düşüncesinin aynı ölçüde önemli dayanaklarıyla ilgili olarak da söylenebileceğidir. Marx'ın kendi kurduğu tuzaklara düştüğü yargısına inanılırsa, onun ikincil sorunlarla uğraşarak vakit kaybettiği öne sürülebilirdi.

Peki Marx vaktini gerçekten nasıl geçiriyordu?

Berbat durumdaki çıbanlarını tedavi ederek, aile sorunlarıyla uğraşarak, alacaklılarını oyalayarak, borçlarını ödemek için gazete yazıları yazarak, Philips Amca'ya çıkışarak, yoğun bir mektuplaşmayı sürdürerek, işçi hareketini destekleyerek ve örgütleyerek, özellikle de *Kapital*'i yazarak ve yeniden yazarak.

“Aşama aşama” ilerleyen bir sınıflar kuramının açıklamasını burada aramak gerekir; bu kuram tatmin edici olmayabilir ama kesinlikle “inanılmaz derecede basit” değildir. İnanılmaz derecede basit olan Schumpeter'in yaklaşımıdır. Schumpeter'e göre Marx, sınıfları soyutlama aşamasında, üretim tarzının yapısal gücüllüğünde, toplumsal oluşumun gelişimi işbölümündeki karmaşık farklılaşmaları, onun düzenlenişini ve devlet ile olan hukuksal ilişkisini ortaya çıkarmamışken dondurur. *Kapital*'in mantığını anlamaktan uzak bir yaklaşımdır bu. *Kapital*'de son her zaman başlangıçta teşhis edilir. Buna göre, dolaşımın ve bütünün yeniden üretiminin sonuçları değerde ve artık değerde zaten mevcuttur; bunlar da sınıf mücadelesini ve *toplumsal olarak zorunlu* emek zamanının belirlenmesini “varsayar”. Soyuttan somuta ilerleyen sınıflar kuramı, bu bakış açısına göre, statik bir tanımlama ve sınıflama çerçevesine indirgenemez. Bu kuram, mücadelenin yapılandığı bir ilişkiler sistemine gönderme yapar ve bu sistemin karmaşıklığı da en iyi biçimde siyasal yazılarda (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, *Fransa'da İç Savaş*) ortaya çıkar; bunlar Marx'ın bu konuyla ilgili son sözünü söylediği yapıtlardır.

Schumpeter de iyi bilir ki, sınıf kavramının kabul edilebilecek pek çok biçimi vardır. Bölmelendirilmiş ve hepsi de dışı ka-

palı “konular”ı ele alan bir zihinsel çalışma tarzının tutsağı olan Schumpeter, sözgelimi iktisat ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerin ancak kasten birbirine karıştırılabileceğine inanır. Konuların kurama canlılık katan bu karışımı onu cezbeder: “Böyle bir yöntemin analize kattığı canlandırıcı etkiyi yadsımak mümkün değil. İktisat kuramının hayaletleri soluk almaya başlıyor ve solgunlaşmış teorem kanlı canlı bir savaşıya dönüşüyor.”⁵ Bilim için bir tehdit olarak gördüğü bu genişlemeyi bir kenara bırakan Schumpeter, soyuttan somuta doğru ilerleyen hareketi de görmezden gelmeyi tercih eder. Ona göre, “toplumsal tabakalaşma üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmak ya da olmamakla ilgilidir. [...] Böylece iki temel sınıfla karşı karşıya kalırız.”

İşte inanılmaz derecede basit bir “tanım” tam da budur.

Ücretli emek ile sermaye arasındaki karşıtlık Marx’ta toplumsal oluşum düzeyinde ortaya çıkmaz. Söz konusu karşıtlık belirlenmiş ilk soyutlama düzeyine, yani üretim alanına aittir. Her toplum, derin yapısı itibarıyla, temel sınıfların çatışmalı karşıtlığında konumlandırılabilir.

Sınıf ilişkilerinin üretim düzeyindeki bu belirlenişi, analizin ancak ilk söyleyeceği şey olabilir ve Marx bununla yetinmez. Schumpeter, Engels’in insanlık tarihinin sınıf savaşına indirgenmesinin ancak ilkel komünün dağılmasından sonrasını ele alan yazılı tarih için söz konusu olduğuna ilişkin belirlemesini görmezden gelir ve sınıf kavramının “tarihsel olmayan dönemler”i de kapsayacak şekilde ve yalnızca ilkel komünizmi ve geleceğin sınıfsız toplumlarını dışta bırakarak ölçüsüzce bütün toplumlar için geçerli sayılmasına karşı çıkar. Schumpeter’e göre bu yaklaşım, söz konusu toplumlara özgü eklemlenmeleri yok sayacak ve sınıfları sistematik olarak “tamamen iktisadi, hatta çok sınırlı bir anlamda iktisadi fenomenlere indirgeyecekti” Bu durumda Marx’ı “sınıflarla ilgili görüşünü daha da derinleştirmek”ten vazgeçirmek gerekirdi.⁶

5 Joseph Schumpeter, *a.g.y.*, s. 71.

6 Benzer, ama daha iyi temellendirilmiş bir eleştiri Anthony Giddens’in *A Contemporary Critique of Historical Materialism* [*Tarihsel Maddeciliğin Çağdaş Eleştirisi*] adlı

Dolayısıyla buradaki çıkmaz siyasal niteliktedir. Sınıfların indirgemeci tanımını aslında “zekice totoloji”ye başvurarak “keskin bir analitik strateji manevrası” yapmayı mümkün kılar: Özel mülkiyetin yıkılması otomatik olarak sınıfsız topluma geçişi sağlayacaktır.

Schumpeter’e göre bir sınıf aynı zamanda “bir bireyler toplamından daha fazla ve farklı bir şeydir”, “bir bütün olarak hissedilen ve yüceltilen bir şeydir”.⁷ Bu saptama bir mantık sorununu gündeme getirir; öyle ki bu sorunun aydınlatılması sınır durumlar ya da bireysel statüler konusunda pek çok yersiz tartışmanın da bertaraf edilmesini sağlayacaktır. Marx’a göre sınıf kavramı ne onu meydana getiren bireysel birimlerin bir niteliğine ne de bu birimlerin toplamına indirgenebilir. Onlardan farklı bir şeydir. İlişkisel bir bütündür ve basit bir toplam değildir. Bu eskiye dayanan sorun mantıkçıların zihnini kurcalamaya devam etti: “Şunu unutmamalıyız ki, sosyal bilimlerde sınıf terimi onu bir nitelik olarak kabul eden matematik bilimlere göre farklı bir anlama sahiptir. Burjuvazi de proletarya da toplumsal sınıflardır; ve burjuvaziyi ya da proletaryayı şu ya da bu bireyin nitelikleri olarak kabul etmek onlara yanlış bir anlam yüklemek demektir. Burada, sosyal bilimlerde sınıf teriminin *mereolojik** anlamda kabulü daha uygundur. Proletarya bir grup insandan oluşmuş bileşik bir nesnedir; farklı proleterler güneş sisteminin kurucu parçaları gibidir; tıpkı farklı arıların bir arı kovanının kurucu parçaları olması gibi. Belli bir toplumsal sınıfı oluşturan

yapıtında vardır (University of California Press, 1981). Giddens’a göre, sınıf ilişkisi ancak kapitalizmde toplumun yapısal ilkesi olarak görülebilir. Bununla birlikte toplum sınıf ilişkisine indirgenemeyecek pek çok sömürü ve egemenlik biçimine maruz kalır. Buna göre Giddens Marx’ı çifte indirgemecilikle suçlar; Marx bir yandan sınıf çatışmasını bütün toplumsal oluşumları açıklayacak bir ilke olarak görür; bir yandan da sınıf çatışmasına kapitalist toplumla ilgili aşırı bir açıklama gücü atfeder. Bu eleştiri toplumsal ilişkide egemenlik ile sömürü arasındaki eklemlenmenin yeniden ele alınmasına öncelik verir. Giddens’ın bu tezleri üzerine bkz. Erik O. Wright, “Giddens’s Critique of Marxism” [Giddens’in Marksizm Eleştirisi], *New Left Review*, sayı 138, Mart-Nisan 1983.

7 Ayrıca bkz. Joseph Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales* [Emperyalizm ve Toplumsal Sınıflar], Paris, Flammarion, Champs, 1984.

Mereoloji: Bireyler arasındaki parça-bütün bağıntısını temel ilke kabul eden mantık kuramı. —çev.

insanlar, elbette yalnızca cansız bir nesnenin ya da bir hayvan sürüsünün kurucu parçalarına benzer şekilde birbirine bağlı değildir. Bu noktada toplumsal, insana özgü karşılıklı bağlar devreye girer: iletişim kurmak için dilin kullanılması ya da bilinçli olarak işbirliği yapmak gibi. Ancak bu durum, toplumsal sınıf ile bu sınıfın üyeleri arasındaki ilişkinin, bileşik bir nesne ile onun kurucu parçaları arasındaki ilişki olduğu gerçeğini hiçbir şekilde değiştirmez.”⁸ Ama diyalektiğin biçimsel mantıkla arası iyi değildir.

Sınıfı, onu oluşturan bireylerin üstünde bir gerçek saymak, toplumu, tarihi ya da sınıfı mitsel öznelere dönüştüren fetişist hayallerde kaybolup gitmek değil midir? Marx, Proudhon’u özellikle “toplumu bir kişi gibi ele almak”la suçlar. Bu “kişileştirilmiş toplum kurmacası”na karşı çıkarak “bir sözle bir nesne yaratan”larla alay eder. Marx’ın konuya yaklaşımı sınıfı bir kişi ya da klasik psikolojinin rasyonel öznesine benzeyen birleşik ve bilinçli bir özne olarak ele almaya karşıdır. Ancak diğer sınıflarla çatışmalı bir ilişki içinde sınıftan söz edilebilir. Marx, *Alman İdeolojisi*’nin elyazmalarına derkenar olarak yazdığı notta, “filozofların gözünde sınıfın en başından var olduğu”na işaret ederek, onların biçimsel sınıf kavramına ve sınıfı bireyin üzerinde görmelerine karşı çıkar; onlara göre birey ona egemen olan bir soyutlamanın basit “örneği”ne indirgenmiştir. Burada hedef aldığı kişi Stirner’dir: “Aziz Max’da sık sık karşılaştığımız bir iddiaya göre, var olan her şey devlet sayesinde vardır; aynı şekilde, burjuvayı burjuvazinin bir örneği yapan anlayış da, burjuva sınıfının onu oluşturan bireylerden önce var olduğunu öne sürer.” Marx daha sonra şunları söyler: “Kişisel ilişkiler zorunlu ve kaçınılmaz olarak sınıf ilişkileridir ve bu şekilde kalırlar.” Bu ilişkilerin sınıf ilişkileri olarak belirginleşmesi, onların hayali “kişiler” olarak tözleştikleri bir çerçevede kaybolmaları anlamına gelmez. Sınıfların dinamik gerçeği salt nesnelliğin kısırtısız çerçevesine kesinlikle kapatılamaz. Onların bağlantısı basit bir bireyler

8 T. Kotarbinski, *Leçons sur l’histoire de la logique [Mantık Tarihi Dersleri]*, Paris, PUF, 1964. “Mereoloji”, Polonyalı mantıkçı Stanislaw Lesniewski’nin tezlerine dayanır.

çokluğunun biçimsel birliğine indirgenemez.⁹ Marx'ın gençlik dönemine ait bu metinler *Kapital*'de ortaya konan sınıf kavramıyla kesinlikle karıştırılmamalıdır. Gene de bu metinler, sınıfı geniş bir özne olarak tasarlamaktan da, onu basit bir bireylerarası şebekeye indirgemekten de kesinlikle uzaktır.

Marx'tan sosyoloji disiplininin akademik ölçülerine uygun bir "sosyoloji" talep etmek olacak şey değildir. Bu anlamda ondan daha az sosyolog bir kişi düşünülemez. Onun "eleştirel sosyoloji"si olumsuz bir sosyoloji ya da bir "karşıt sosyoloji"dir.¹⁰ Sosyolojik araştırma, yararlı bilgiler sağlayabilir ama bilgi bir düşünce ortaya koymaz ve olgusal bilgiler bir bilgi alanı oluşturmaz. Buharin'in *Manuel populaire de sociologie marxiste*'i [Halk için Marksist Sosyoloji El Kitabı] her fırsatta eleştiren Gramsci, iki yaklaşım arasındaki aşıl-maz karşıtlığın altını çizer. Biçimsel mantığı fizik ve doğa bilimlerinin yöntemlerine uyarlamaya çalışan *El Kitabı*, sonunda kaba bir evrimciliğe varır. Eğitici niyetlerine rağmen, bir el kitabı yaratma fikrinin kendisi bile, tartışma, polemik, hazırlık aşamasındaki bir

9 Michel Henry'ye göre, "üretici güçler, toplumsal sınıflar, temel gerçekler de açıklayıcı ilkeler de değildir; asıl onların açıklanması gerekir." Onları "Marx'ın düşüncesi"ne karşı temel kavramlar olarak öne süren "Marksizm" dir. (*Marx, Bir Gerçeklik Felsefesi*, a.g.y., s. 226-239).

10 Sosyoloji terimi 1838'de, Comte'un 47^e *Cours de philosophie politique*'inde [47. Siyasal Felsefe Dersi] ortaya çıkar. Devrime hazırlık döneminin konuları siyasal felsefe, doğal hukuk ya da klasik ekonomiyi kapsarken, sosyoloji devrim sonrası dönemin ideolojik bir ürünü olarak görülür. XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında derneklerin, dergilerin, kongrelerin gösterdiği büyük atılımla birlikte, toplumsal alanı siyasetten arındırma (doğallaştırma) girişimi ve sınıf savaşlarının karşı kutbu olarak belirlenir. Comte açısından hâlâ devrime "son vermek" söz konusuydu. Toplumsal yasalara işaret eden Durkheim ise "devrimlerin mucizeler kadar imkânsız olduğu"nu kanıtlamaya çalışıyordu (Emile Durkheim, "La philosophie dans les universités allemandes" [Alman Üniversitelerinde Felsefe], *Revue internationale de l'enseignement*, cilt XIII, 1887). Bu eleştiri ve "sosyolojinin sosyolojisi"yle ilgili olarak Göran Therborn'un kitabına bakınız: *Science, Class and Society* [Bilim, Sınıf ve Toplum] (NLB, Londra, 1976). Daha en başından sosyoloji biyolojiden (Bichat, Cabanis) ve mekanikten esinlenerek siyaseti sosyolojik bir belirlenimciliğe indirgemeye çalıştı ve "sosyoloji burjuva devriminden sonra siyaset üzerine konuşmanın yolu olarak ortaya çıktı ve proletarya devrimi bir tehdit haline gelince de iktisat üzerine konuşmanın yolu olarak olgunluğa erdi" (G. Therborn, a.g.y., s. 417).

kuram söz konusu olduğuna göre, yersizdir: “Bilimin muhakkak bir sisteme ihtiyaç duyduğuna inanıldığı için, rastgele bir sistem kuruluyor. [...] *El Kitabı*, diyalektiğin teorik bir incelemesinden yoksundur.” Bu eksiklik iki sebepten kaynaklanıyor olabilir: “Sosyoloji biçiminde tasarlanmış bir tarih ve siyaset kuramı” ya da “sonuç itibarıyla metafizik ya da mekanikçi bayağı maddecilikten ibaret bir felsefe” “Praksis felsefesini bir sosyolojiye” indirgeme çabası, “bütün tarihi cebinde taşımak” istemek gibi hayalî ve tehlikeli bir eğilime işaret eder. Burada ayrı bir disiplin olarak sosyolojinin ne anlama geldiğini ve kültürün tarihsel gelişiminde nasıl bir rol oynadığını bilmek söz konusudur. “Bayağı evrimcilik”e dayanan böyle bir sosyoloji Gramsci’ye göre, toplumsal olanı “evrimci pozitivizmin emrine vermek” anlamına gelir. Oysa kurulu düzeni eleştiren bir perspektiften bakıldığında, tam tersine, incelemenin *sosyolojik olmaması* için “en uygun edebî biçimi bulmak” gerekirdi.¹¹

O zaman, *sosyolojik olmayan* bir inceleme olarak *Kapital*’i ele alalım.

Kapital’in oluşumu bir kesilip bir devam eden başlı başına bir “kuramsal olay”dır; sınıfların kavramlaştırılması konusu da bu değişimlerden etkilenir elbette. 1857-1858 ekonomik krizinin vurduğu darbe Marx’ı “tufandan önce ana hatlarını ortaya çıkarmak” istediği *Grundrisse*’nin redaksiyonuna hız vermeye zorladı.¹² Kitabın acilen bitirilmesi gerekiyordu. Bu sayede Marx, güzel bir rastlantı sonucu (“*by mere accident*”) Hegel’i ve onun büyük *Mantık*’ını keşfetti.

Kul sıkışmadıkça Hızır yetişmezmiş.

Bilgi basit bir olgular toplamı değildir. “Zorluk, olgudan bilgiye geçişten”, mantıksal kategorilerin, içerikleriyle olan ilişkisinden kaynaklanır. “Aydınlanma dönemi, biçimsel, soyut, kof düşünce-siyle dinin içini boşalttı”; geriye “genellemeler, soyutlamalar, yıpranmış ve cansız bir akılcılığın soğuk suyundan” başka bir şey

¹¹ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 11, s. 221-229 ve 12, s. 311.

¹² Friedrich Engels’e mektup, 8 Kasım 1857.

bırakmadı. Bu soyutlamaların karşısına “yaşam”ın ya da romantik “doğa”nın dolaysız ve kaotik somutunu koymak yetmez: Kısmi belirlemeler tek yanlıdır ve bütüne yaklaşan hakiki somutla aşılması gerekir. Sistemden yoksun felsefe “bilimsellikten uzak”tır. “Bir içerik ancak *bütünselliğin uğrağı* olarak kendini doğrulayabilir; yoksa temelsiz bir kanı ya da öznel bir kesinlikten başka bir şey olamaz; pek çok felsefi incelemede bu tarz bir ifadeyle inançlar ya da görüşler öne sürmekle yetiniliyor.”¹³

Demek ki Hegel’in *Mantık*’ı deneyciliğin radikal bir eleştirisini ortaya koymaktadır. Deneycilik hakikati düşüncede aramak yerine, “deneyime başvurur” ve hakikatin “gerçeklikte bulunması ve algıda var olması gerektiği”ni kabul eder. Burada bir özgürlük ilkesi (insan kendi çabasıyla görmelidir) belirler ama, diye eleştirir Hegel, evrenselliğin “çok sayıda olmakla ilgisi yoktur”. Hegel’e göre, Kant’ın eleştirel felsefesi deneycilikle aynı hataya düşerek “deneyimi bilginin tek kaynağı sayar”

Kapital’in oluşumunda deneyciliğe ve Kant felsefesine yönelik bu eleştiri daha baştan kabul edilmiştir. Marx’a karşı olanların çoğu (“sınıflar sosyolojisi” en iyi bilinen örnektir), düpedüz ters yola girerek, diyalektik bütünün tamamlanmamış belirlenimlerini deneyssel algının metafizik kategorilerine başvurarak eleştirir. Marx 1857’de kaleme aldığı Önsöz’de soyuttan somuta geçişi “birçok belirlenimin sentezi” ve “çokluğun birliği” olarak kesinleştirir. Somut, istatistiksel araştırmada olduğu gibi dolaysız veri değildir; kavramsal bir yapıya ya da düşüncedeki somuttur.

Bilimsel bilginin olabilirliği deneyssel veri ile inşa edilmiş somut arasındaki makasta yer bulur. Bütünün parçalar üzerindeki hâkimiyetini esas olan *Grundrisse*’nin 1857’deki planı, klasik ekonominin betimleyici kategorilerine bağlı kalmaz. Tarihsel araştır-

13 Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* [Felsefi Bilimler Ansiklopedisi], Paris, Vrin, 1987. “Felsefenin bölümlerinden her biri, felsefi bir bütün, kapalı bir kendi başına çember oluşturur; bununla birlikte, felsefi fikir oradaki özel bir belirlenimde ya da belli bir unsorda bulunur. Bu yüzdendir ki, kendinde bir bütünsellik oluşturan bir çember kendi unsurunun sınırlarını aşar ve yeni bir çember kurar; bunların hepsi, daha sonra *bir çemberler çemberi* meydana getirir.”

mada “üretim faktörleri”nin analizi de olmayan bu plan, bir sistem ile onun tarihinin diyalektik sentezini ortaya koyar. Gerçek [somut] toplumları yorumlamak açısından bir soyutlama olan “sermaye”, kapitalist üretim tarzında bütünü anahtarı durumuna gelir. Bu yüzdendir ki, “insan toplumunun her şeye egemen olan gücü olarak, hareket noktasını ve varış noktasını oluşturmak ve toprak mülkiyetinden önce açıklanmak zorundadır.”¹⁴

Kapital’in altı kitap öngören başlangıçtaki planına göre, devlet üzerine bir kitap ve dış ticaret (ya da dünya pazarı) üzerine bir kitap bulunacaktı. Oysa bu yazılamayan kitapların konuları nihai planın dört kitabında yer almadı. Marx bu durumu söz konusu iki cildin onu asıl görevinden (yani ekonomi politığın eleştirisinden) uzaklaştıracağını belirterek açıklar (yeni kavramsal belirlemelere ve yeni somutluk düzeylerine başvurmak gerekecekti). Sözelimi devletin incelenmesi üretim ile hukukun kurumsallaşması, işbölümü ve ideolojik aygıtlar arasındaki ilişkinin aydınlatılmasını; dünya pazarının incelenmesi ise, sınıflar, uluslar, devletler arasındaki ilişkilerin ele alınmasını gerektirecekti. Bununla birlikte devlet ve dünya pazarı gündemden düşmedi. Yeniden üretimin uğrakları ve dolayimleri olarak hep öngörüldüler, yani bir bakıma “verili kabul edildiler”.¹⁵

Üretim ve sömürü ilişkisi

Sınıflar *Kapital*’in bünyesinde ve onun hareketiyle ortaya çıkar. Bu kendini gösterme mantıksal olarak III. Cilt’te, “bütünü üretim süreci”yle birlikte gerçekleşse de, sorun birçok kez üretim süreci içinde de ele alınmıştır.

- 1) Sınıf kutuplaşması, I. Cilt’in “İş Günü” başlığını taşıyan bölümünün üçüncü kısmında ortaya çıkar: “Kapitalist üretimin tarihinde iş gününün düzenlenmesi, iş gününün sınırlarının belirlenmesi

14 Karl Marx, *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*, a.g.y., s. 171.

15 *Kapital*’in planı ve genel mantığı üzerine, benim *La Discordance des Temps* [Zamanların Uyumsuzluğu] adlı kitabımda yer alan “Introduction aux Lectures du Capital” [*Kapital*’in Okumalarına Giriş] başlıklı denememi okuyunuz.

için verilen mücadelenin sonucudur. Bu mücadele, bütün kapitalistler, yani kapitalistler sınıfı ile bütün emekçileri ya da işçi sınıfını karşı karşıya getirir.” Soyut bir ifadesi olan bu parça, *üretim düzeyine* (sermaye/emek), asıl sınıflara (mücadele düzeyinde) işaret ederek, daha bu noktada bile, zamanın zorunlu emek ile artık emek (bütünün yeniden üretimi düzeyinde) arasında paylaştırılmasını sürekli bir çatışma konusu olarak *belirler*.

- 2) Marx daha sonra (“İşbölümü ve Manifaktür” başlıklı bölümün dördüncü kısmında) manifaktürün parça parça çalışmayı “bir adamı ömür boyu bir mesleğe bağlayacak şekilde değiştirmesinin altında, daha önceki toplumların meslekleri verasete bağlamak, kastlar halinde dondurmak ya da korporasyonlar halinde kemikleştirmek (belli tarihsel koşulların bireyi kast sistemiyle çelişen bir değişmeye zorlaması) isteğinin bulunduğu” işaret eder. “Kastlar ve korporasyonlar bitkilerin ve hayvanların türlere ve alt türlere bölünmesinin altındaki aynı doğal yasaya bağlıdır; şu farkla ki, kastların verasete ya da korporasyonların tekelciliğe yönelmesi belli bir gelişmişlik düzeyine bağlı olarak toplumsal yasayla belirlenir.”¹⁶
- 3) Sınıflar sorunu, “Kapitalist Birikimin Genel Yasası” başlıklı bölümün yedinci kısmında yeniden ortaya çıkar: “Kapitalist birikim sisteminde, emeğin toplumsal üretkenlik gücünü emekçi bireyin aleyhine arttırmaya yönelik bütün yöntemler, üretimi çoğaltmayı amaçlayan bütün araçlar, üreticiye egemen olmaya ve onu sömürmeye yarayan araçlara dönüşür, emekçiye bir yarım insan haline gelinceye kadar sakatlar, onu makineye bağlı bir aksesuar haline getirerek aşağılar; o, emeğinin yol açtığı sıkıntıyla kendi yarattığı şeyin bile dışında kalır; bilim bu sürece özerk bir güç olarak katıldığı ölçüde, emekçinin düşünsel yetileri bile başkalarına aktararak kendisi bundan yoksun bırakılır; söz konusu araçlar emekçinin çalışma koşullarını bozup değiştirerek onu çalışma süreci boyunca en aşağı ve en iğrenç despotizme maruz bırakıp tüm yaşam süresini çalışma zamanına dönüştürür.”¹⁷ Sömürünün çatışkılı ilişkisi-

16 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, Paris, PUF, Quadrige, 1993, s. 382.

17 Karl Marx, *a.g.y.*, I. cilt, s. 724.

nin bir özetini verdiği ölçüde, emek değer ve artık değer kuramının sunumu, daha I. Cilt'ten başlayarak sınıflara kuramsal bir yaklaşım getirir. Ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz sakatlanmış ve parçalanmış üretici ile, tam anlamıyla belirgin hale gelmiş sınıf arasında daha pek çok dolayım mevcuttur.

- 4) Proletaryaya mitsel bir özne görüntüsü vermekten kaçınan Marx, daha I. Cilt'ten itibaren, ona göre insanlığın geleceğinin bağlı olduğu, proletaryanın durumunun çelişkisini ve özgürlüğe kavuşmasının sırrını en açık biçimde ortaya koyar: “Kapitalist üretim geliştikçe, ortaya bir işçi sınıfı çıkar; bu sınıf, eğitimi, geleneği ve alışkanlığı sonucu, bu üretim tarzının gereklerini doğa yasaları gibi apaçık sayar. Gelişmiş kapitalist üretim sürecinin düzeni, her türlü direnci kırar, sürekli hale gelmiş görece bir nüfus artışı emeğin arz ve talebini, dolayısıyla ücreti, sermayenin değerlenmesinin gereklerine bağlı olarak yasaya dönüştürürken, iktisadi ilişkilerin örtük zorlamasıyla, kapitalistin emekçi üzerindeki egemenliği de onaylanmış olur. *İşler normal seyrini takip ettiğinde*, işçi ‘üretimin doğal yasaları’na, yani sermayeye olan bağımlılığına teslim olur (bu bağımlılık da onu güvenceye alan ve devamını sağlayan üretim koşullarına bağlıdır).”¹⁸ Kapitalist üretimin “tarihsel oluşum”u sırasında durum farklıydı; o dönemde burjuvazi “sürekli devlet müdahalesi”ne muhtaçtı. Yabancılaşma ve fetişizm, üretim ilişkisinden beslenir. Sömürü koşulları üreticiyi fiziksel ve zihinsel olarak sakat bırakır; o kadar ki, *işler normal seyrini takip ettiğinde*, itaat itaati yaratır, bu da devletin üretim düzeninin görüntüsünü kurtarması demektir.

Hiçbir şeyken nasıl her şey olunur?

İtaatten ve yabancılaşmadan kurtuluşun çözülemeyen sırrı budur işte. Bunun yanıtı siyasal çatışma ve sınıf mücadelesindedir: Bu kısır döngüden çıkmak ancak mücadeleyle mümkündür.

Kapital'in I. cildi sınıflar üzerine sistematik ve tamamlanmış bir bakış getirmez. Ücretli emek ile sermaye arasındaki sömürü ilişkisi onların belirlenişinin ilk ve en soyut şeklinden ibarettir. Bu aşamada, sınıflar sorununda iki yanlı bir bakış açısı söz konusudur:

¹⁸ Karl Marx, *a.g.y.*, I. cilt, s. 829.

Modern sınıflar, kast ve korporasyonu temel alan toplumlara göre, emek gücünün biçimsel açıdan özgür olmasıyla belirgindir.

Sömürü ilişkisi bir önkabüle dayanır: Emek gücünün yeniden üretilmesi için toplumsal açıdan gerekli emek zamanını belirleyen şey, sınıf mücadelesidir.

Dolaşım ve üretken emek

Kapital'in II. cildi, sınıf ilişkilerini üretimin ve dolaşımın birliği içinde ele alır. Dolaşım halindeki sermaye, gözlerimizin önünde, değişimlerinin hep yeniden başlayan mucizesini gerçekleştirir. Kılıktan kılığa girer. Parayken (P), üretim araçlarına (Ü), sonra mala (M), sonra yine paraya (P') dönüşür ve bu böyle devam eder. Emekçi, üretim araçlarından ayrıldığında (kapitalist üretim sürecinin koşuludur bu), üretim araçları, başkasının malı olarak emek gücünün sahibiyle karşı karşıya geldiğinde, "kapitalist ile ücretli arasındaki *sınıf ilişkisi* kurulmuş demektir".¹⁹

"Söz konusu olan *bir satın alma ve bir satıştır*, yani parasal bir ilişkidir; ancak bu satın alma ve bu satış; alıcı olarak kapitalisti ve satıcı olarak ücretliyi öngörür ve bu ilişki emek gücünün etkin duruma geçmesi için gereken koşulların –geçim araçları ve üretim araçları– başkasının malı olarak emek gücünün sahibinden ayrılmış bulunmasının sonucudur."

"Dolayısıyla çok açıktır ki, sermaye-para çevriminin formülü, artık gelişmiş durumdaki kapitalist üretim çerçevesinde, sermaye çevriminin doğal biçiminden başka bir şey değildir: Bu formül, ücretli işçiler sınıfının, toplumun bütünü üzerinden göz önünde tutulmasını gerektirir."

"Sanayi sermayesi, artık değeri, yani fazladan üretimi yalnızca ele geçiren değil, aynı zamanda üreten tek sermaye biçimidir. Bu yüzden ki, üretime kapitalist karakterini veren de odur: Kapitalistler ile ücretli işçiler arasındaki sınıf çelişkisi onun varlığına bağlıdır. [...] Ücretin normal karşılama şekli parayla ödemedir; bu işlem

19 Karl Marx, *Kapital*, II. cilt, Paris, Éditions sociales, 1965, t. I, s. 33, 53, 57.

kısa aralarla sürekli yinelenmelidir, çünkü işçinin bir ödmeden öbürüne yedek akçesi yoktur. Demek ki kapitalist, işçinin karşısına sürekli para sahibi kapitalist olarak çıkmak zorundadır ve sermayesi de parasal sermayedir.”

Kapital’in I. cildinde sınıf ilişkisi, üretici olarak işçi ile kapitalist sanayici olarak kapitalist arasındaki çatışmalı sömürü ilişkisi şeklinde, zorunlu emek ile artık değer arasındaki bölüşüm şeklinde ortaya çıkar. II. Cilt, sermayedeki değişimlerin çevrimini açıklar. Bu süreç bir dizi satın alma ve satma işlemidir.

Sömürü ilişkisi burada, emek gücünü satan ücretli işçi ile parasal sermayeyi elinde tutan kapitalist arasında ortaya çıkar. Bu ilişkide öne sürülen şey, emek gücünün bölüşümü açısından değil, mal olarak emek gücünün çatışmalı pazarlığı açısından düşünülmüştür.

Çoğu zaman, dolaşım sürecinin salt ekonomik betimlemesi olarak görülen *Kapital*’in II. cildi, Biagio De Giovanni tarafından, sınıfları siyasi açıdan ele alan bir kurama konu edilmiştir. De Giovanni’ye göre, “Sermayenin dolaşım biçimi sınıfların yapısı bakımından belirleyici hale gelir. Karşıtlık, dolaşımın oluşturduğu mekânın içindedir; üretimin içindeki çelişkinin keskinliğinde kısmen yansıdığı ölçüde değil, çelişki bütün süreç boyunca dağıldığı ve çeşitli biçimleriyle yavaş yavaş yeniden ortaya çıktığı ölçüde bu mekânın içindedir.”²⁰ Dolaşım süreci I. Cilt’teki üretici figürlerin yalınlığını bozar ve onların fenomenolojisini karmaşık hale getirir. Bu süreç “toplumsal figürler”i ve aralarındaki ilişkileri ortaya çıkarır.

Sınıfların morfolojisini, basitleştirici yorumculardan çoğunun önemseydiği I. Cilt’te değil de II. Cilt’te aramanın hiçbir sakıncası yoktur. Dolaşım düzenine ait olan emek gücünü satma ve satın alma ilişkisinin, I. Cilt’te ortaya çıkarılan sömürü ilişkisine göre sınıf ilişkisini daha az belirlediği söylenemez. Sömürünün mümkün hale gelmesi için, emekçi ile üretim araçlarının birbirinden ayrılmış olması gerekliydi ve bu ayrılma “ancak emek gücünün, üretim

20 Biagio De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel capitale*, Bari, 1976, s. 16.

araçlarının sahibine satılmasıyla aşılabılır; öyle ki, satın alıcı, emek gücünün kullanılmasına karar veren kişi olsun (bu kullanımın sınırları, ödenen parayı yeniden elde etmek için gerekli emek miktarının sınırlarıyla hiçbir şekilde örtüşmez).²¹ Marx daha sonra şu noktaya işaret eder: “Kapitalist ilişki üretim süreci sırasında ortaya çıkıyorsa, bunun tek sebebi onun dolaşım faaliyeti sırasında da orada olmasıdır (temel iktisadi koşullar bakımından farklılık gösteren alıcı ve satıcı, sınıfsal ilişkileri çerçevesinde karşı karşıya gelirler). [...] Dolayısıyla çok açıktır ki, sermaye para çevriminin formülü olan: P-M ...Ü...M’-P’ ancak tamamen gelişmiş bir kapitalist üretim çerçevesinde sermaye çevriminin doğal formülüdür; bu formül, ücretli emekçiler sınıfının toplumun bütünü üzerinden göz önünde tutulmasını gerektirir.”

Dolayısıyla sınıf savaşının göz önünde tutulmasını gerektirir.

Kapital’in her cildi kendine özgü bir belirlenime sahiptir.²² I. Cilt’te sınıf ilişkisi temel ama nihai olmayan bir belirlenim kazanarak, pek çok tartışmaya ve yanlış anlamaya sebep olmuş üretken emek ya da dolaylı üretken emek belirlenimine ulaşıyor. İyi de, sınıf kuramıyla ilgili son sözü dolaşım düzeyinde aramak niye? Marx bu sorunu sistematik olarak ancak III. Cilt’te, bütünün yeniden üretiminin incelenmesi çerçevesinde arayacaktır.

Bütünün yeniden üretimi ve tamamlanmamış bölümün sırrı

Burada yeniden çerçeve değiştiriyoruz. Üretim ve bütünün yeniden üretimi söz konusu olduğuna göre, sınıflar artık yalnızca artık değere el konması ya da üretici emek ve üretici olmayan

21 Karl Marx, *Kapital*, II. cilt, a.g.y., t. I, s. 33.

22 Biagio De Giovanni’ye göre (*La teoria politica...*, a.g.y.), *Kapital*’in II. cildi sınıfların siyasal kuramının esasını kapsamaktadır. Bu polemik yaklaşım, sınıf ilişkisini üretimdeki sömürü ilişkisine indirgeyen kalıplaşmış fikirlere karşı çıkmayı ve II. cildin çoğu kez ihmal edilen önemine dikkati çekmeyi başarıyor. Bununla birlikte, sınıf kuramını dolaşım düzeyinde dondurmak yerine, mantıksal olarak onun bütünün yeniden üretimi düzeyindeki belirlenimini takip etmediği için hataya düşüyor.

emek kategorileriyle değil; üretimdeki sömürü ilişkisi, ücret ilişkisi ve dolaşımda emeğin verimliliği ya da verimli olmayışı, bütünün yeniden üretiminde gelirin dağılımı gibi etkenlerin bir araya gelmesiyle belirlenmiştir.

Bu durumda yeniden üretime katılan kamu işçilerini de proletarya içinde düşünebilir miyiz? (Bu durum II. Cilt'te dolaşım açısından üretici olmayan emek diye belirlenmişken; bütünün yeniden üretimi açısından, dolaylı olarak üretken emek diye belirlenir.) Aslında *Kapital*'in mantığına göre, dolaşım alanının (ticaret, kredi, reklam) emekçileri de, işverenlerine artık değer sağladıklarına ve üretim emekçilerinininkine benzer sömürü koşullarına maruz kaldıklarına göre, aynı sınıf belirlenimi içindedirler. *Kapital*'in III. cildi bütünün yeniden üretimi sürecini ele alsa da var olduğu şekliyle devletin aracılığı gerektiren üretim koşullarına (eğitim, sağlık, konut) değinmez. Marx, *Artık Değer Kuramları*'nda yalnızca kapitalist üretime "aracılık" eden, maddi olmayan çalışmalara değinerek kolektif çalışan emekçi kavramı üzerinde durur (sözgelimi öğretmenleri öğrenciler nezdinde değil de eğitim kurumu nezdinde üretici olan "eğitim fabrikaları"na değinir).²³

Hiç kuşku yok ki, burada *Kapital*'in mantıksal mimarisinden uzaklaşmış olmuyoruz.

Kapital'in III. cildinde, kuramsal koşullar sistematik bir yaklaşımla nihayet bir araya geldiğinde, sınıflar da ayrı bir bölümde ele alınacaktır. Sınıfların, üretim sürecinde artık değere el konması ve dolaşım sürecinde emek gücünün satılmasıyla ilgili kısmi belirlenimleri ile rekabet, kâr oranının belirlenmesi, sermayelerin işlevsel olarak ayrılaşması, gelirin bölüşümü gibi unsurlar bütünün hareketiyle birleşecektir.

23 "Atölyede olduğu gibi, hepsi birlikte bu ürünlerin canlı üretim makineleridirler; aynı şekilde, üretim süreci bir bütün olarak düşünülürse, emeklerini sermayeyle değiş tokuş ederler ve kapitalizmin parasını sermaye olarak, yani değer kazanan, büyüyen bir değer olarak yeniden üretirler." "Atölyeyi oluşturan kolektif işçiyi düşünürsek, onun birleşik çalışması hem maddi hem bütünsel olarak bütünsel bir üründe, yani toplam bir mal miktarında ifadesini bulur" (*Artık Değer Kuramları*, a.g.y., s. 481 ve *Kapital*'in yayımlanmamış bir bölümü, Paris, UGE, s. 226).

Ancak o zaman sınıfların benzer bir toplumsal işleve sahip bireyler toplamından ibaret olmadığı anlaşılacaktır: “Şimdiye kadar [kârın rekabete bağlı olarak eşitlenmesi hakkında] söylediklerimizin tümünden şu sonuç çıkıyor: Hem birey olarak tek tek kapitalistler hem de özel bir üretim alanındaki kapitalistlerin tümü, bütün işçi sınıfının sermayenin tamamı tarafından sömürülmesine ve bu sömürünün vardığı noktaya katılıyorsa, bunu genel bir sınıfsal sempati sebebiyle değil, doğrudan ekonomik çıkar yüzünden yapar; çünkü *ortalama kâr oranı, toplam emeğin toplam sermaye tarafından sömürülme derecesine bağlıdır* [...]. Bu durumun matematiksel bir kesinlikle gösterdiği gibi, kapitalistler, aralarındaki rekabet yüzünden birbirlerine düşman kardeş muamelesi yapsalar da işçi sınıfının bütününe karşı tam bir mason teşkilatı oluştururlar.”²⁴ Demek ki sınıf ilişkileri, işletmedeki patron işçi ilişkisine indirgenemez. Toplumsal bir karakter taşıyan sömürü, her zaman rekabetçi bir bünyeyi, ortalama bir kâr oranının oluşmasını, toplumsal açıdan zorunlu emek zamanının belirlenmesini gerektirir.

Kapital’in yarım kalan ünlü LII. Bölüm’ü şu belirlemeyle başlar: “Nasıl ki yalnızca emek gücüne sahip olanlar, sermaye sahipleri ve toprak sahipleri; gelir olarak sırasıyla ücret, kâr ve toprak gelirine sahipse; ücretliler, kapitalistler ve toprak sahipleri de üretim sistemi esas alan modern toplumun üç temel sınıfını oluştururlar.” Bu üç “temel sınıf” (ve yalnızca onlar değil) tamamen gelir üzerinden belirlenmiştir.

Örnek kapitalist ülke olarak İngiltere, *Komünist Manifesto*’da belirtilen temel sınıflar arasındaki giderek artan kutuplaşma eğilimine iyi bir örnektir. Kapitalist üretim tarzı “üretim araçları ile emeği hep daha fazla ayırma ve bu dağılmış üretim araçlarını gitgide daha büyük gruplar halinde yoğunlaştırma, böylece emeği ücretli emeğe, üretim araçlarını da sermayeye dönüştürme eğilimindedir”. Bununla birlikte, “bu örnek ülkede bile, sınıflara

24 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, Paris, Éditions sociales, t. I, s. 211-212.

bölünme katıksız bir biçimde gerçekleşmez: orada bile, ara ve geçici evreler kesin sınırlar koymaya izin vermez (kırsal bölgelerde bu sınırlar kentlere göre daha belirsizdir)". Başka bir deyişle, gerçek toplumsal oluşum hiçbir biçimde üretim tarzının çıplak gövdesine indirgenemez. Kutuplaşma, sınıf cephesini karmaşıklaştıran mevki, statü, ara sınıflar yelpazesini ortadan kaldırmaksızın etkili olur. Marx, kentin, bu paraziti kapitalist ilişkilerin şehre özgü bir çeşit saflığıyla dağıtmaktan ziyade, bunu kırsal kesime göre daha da güçlendirdiğine işaret eder. Sınıfları basitleştirmeci bir anlayışla ele alamayız. Sorunu berraklaştırmak için, sosyolojinin doğrudan verilerini bir kenara bırakıp yeniden kurama dönmeliyiz.

"İlk sorulacak soru şudur: Bir sınıfı meydana getiren nedir? Cevap doğal olarak şu ikinci soruya verilecek cevaptan çıkacaktır: Ücretli işçiler, kapitalistler ve toprak sahiplerinin üç temel sınıfı meydana getirmelerinin sebebi nedir?" Başka bir deyişle, gelir sınıfı belirler, sınıf da geliri; sermaye, toprak ve emek gücü sahipleri de üç temel sınıfı oluşturur...

Tuzak tam bir totolojiyle kendi üzerine kapanır.

Peki bir sınıf nedir?

"İlk bakışta, gelirler ile gelir kaynaklarının özdeşliğidir." Öyleyse ücret, kâr ve rant, bir sınıf oluşturan geniş bir toplumsal grubun ortak paydasıdır.

Ama "yalnızca ilk bakışta"

Marx, bu ilk bakışla yetinmez. İtiraz, saptamayı hemen düzeltir: "*Bununla birlikte...*" Bununla birlikte, demek ki, "bu bakış açısından", gelirleri sınıflandıran bakış açısından, betimleyici bir sosyolojinin parçalanmış bakışına doğru kayılır: "Örneğin hekimler ve memurlar, iki farklı sınıf oluşturur, çünkü üyeleri gelirini aynı kaynaktan sağlayan iki farklı toplumsal gruba dahildir."

Bunun sonu gelmez. Sınıflar statülerde ve sosyoprofesyonel kategorilerde kaybolup gider. "Bu ayrım, işbölümünün işçi sınıfı, kapitalistler ve toprak sahipleri sınıflarının bünyesinde yarattığı *sonsuz çıkar ve mevki türü* için de geçerlidir; sözgelimi toprak sahiple-

ri; bağcılar, tarla, orman, maden, balık avlama bölgesi sahipleri vd. olmak üzere bölünmüşlerdir.”

Engels bu noktada şu kısa notu düşer: “Marx’ın elyazması burada kesiliyor.”

Tam bir kuramsal kesintiyle karşı karşıyayızdır.

Karl Renner’den Ralf Dahrendorf’a uzanan, yarıda kesilmiş elyazmasının ipucunu bulma ve bitmemiş bölümü tamamlama girişimlerinin haddi hesabı yoktur. Dahrendorf’a göre, Marx’ta sınıf kuramı bir “toplumsal tabakalaşma kuramı değil, toplumsal değişimlerin bütününe yönelik bir açıklama aracıdır” Sorun belli bir toplumun belli bir anda neye benzediğini bilmek değil, toplumsal yapının nasıl değiştiğini bilmektir. Bununla birlikte, Dahrendorf’un okuması, “sınıflar kuramının Marx’ın yapıtında sosyolojik analiz ile felsefi kurgu arasındaki sorunlu bağı oluşturduğu” fikrine takılır. Bir dizi alıntıyı sistematik biçimde sıralama ve onları tutarlı bir metin halinde birleştirme önerisi tamamlanmamış bölümün mantığına bağlı kalmadığı gibi, bu durum Dahrendorf’un *Kapital*’in çerçevesinden uzaklaşarak çıkarlar ve ideoloji, mücadele ve sınıf bilinci üzerine, başka bir analiz düzeyine ait olan bir kuramın peşine düşmesiyle sonuçlanır. Dahrendorf’un *Alman İdeolojisi*’nden seçtiği parçaları (“Bireyler ancak bir başka sınıfa karşı ortak bir mücadeleye giriştikleri ölçüde bir sınıf oluşur.”), *Felsefenin Sefaleti*’nden seçtiği parçalar izler (“Buna göre bu kitle sermayeye karşı bir sınıf oluştursa bile, henüz kendi için bir sınıf değildir [...]; iki sınıf arasındaki mücadele siyasal bir mücadeledir [...]; var olduğu biçimiyle işçi sınıfını egemen sınıfla karşı karşıya getiren ve onun iktidarını dıştan baskılayarak yıkmaya yönelik her hareket siyasal bir harekettir [...]; tek bir fabrikadaki çalışma süresini sınırlamayı amaçlayan, tek tek kapitalistlere yönelik grevler, tamamen ekonomik hareketlerdir; oysa sekiz saatlik çalışmayı düzenleyecek bir yasayı kabul ettirmek siyasal bir harekettir.”) Dahrendorf kendini bu montaj çalışmasına kaptırdığı için, seçtiği parçaların genç Marx’ın antropolojik yabancılaşma anlayışına bağ-

lı bulunduğunu ve bunların zorunlu olarak artık değer, kâr, sermaye birikimi kuramıyla değişikliğe uğradığını unutupyor.

Bitmemiş bölümün bıraktığı boşluk konusunda, Marx'ın sorunu bir kez daha tersine çevireceğini düşünmek daha doğru olur. Somuttan somuta uzanan yol hiçbir zaman en kısa yol değildir. Çoğu zaman da bir çıkmaz sokakta son bulur. Sınıfların yalnızca gelir üzerinden belirlenmesi, onların sürekli parçalanıp bölünmesine ve işlevsel kavramlar olmaktan uzaklaşmasına yol açar. 1857 tarihli Önsöz'ün öngörülerine uygun olarak, *Kapital*'in uzun güzergâhı boyunca karşımıza çıkan belirlenimlerin bütünü bir birlik içinde ele almanın zamanı geldi: artık değeri göz önünde tutan sömürü ilişkisi; emekçiyi sırayla bir mal alıcısı ve satıcısı haline getiren ücret ilişkisi; doğrudan ve dolaylı üretken emek; toplumsal işbölümü; gelirin yapısı ve artışı. Sosyoprofesyonel tablolar hazırlamayan, istatistiklere başvurmayan; ustabaşının, kaçak işçinin, işçibaşının özel durumlarından söz etmeyen bu yaklaşımın Marx'ın anlayışına daha uygun düştüğü görülüyor.

Pozitif sosyoloji “toplumsal olguları nesne gibi ele almak”tan yana iken, Marx onları her zaman ilişkiler olarak ele alır. Marx inceleme konusunu ölçütlerle ve niteliklerle kesin olarak tanımlamaz. Sınıflar arasındaki çatışan ilişkileri kavramaya çalışır. Konusunun çeşitli belirlenimlerindeki mantığı takip eder. Sınıf diye etiketlenmiş bir toplumsal olgunun fotoğrafını çekmez. Sınıf ilişkisini çatışmalı dinamiği içinde görmeye çalışır. Yalıtılmış *bir* sınıf, kuramsal bir konu değil, bir saçmalaktır.

Buna göre, bitmemiş bölüm somutu belirlemeye yönelik tamamlayıcı bir çalışma olarak okunabilir. Bütünün üretim sürecinde belirlenen sınıflar, yeni belirlenimler kazanabilir; bunun için ailenin, eğitimin, devletin, hatta gerçek anlamıyla siyasi mücadelenin analizi gerekir. Bu durumda *Kapital*'in tamamlanmamış yolunu ters yönden kesmek, siyasi mücadele olarak sınıf mücadelesinden üretim tarzına varmak gerekecektir. Böylece, devleti konu alması gereken tamamlanmamış kitap, ele geçirilemeyen sınıflar kuramı-

nın kaçış noktasını oluşturacak, ölüm nedeniyle artık yazılamayacak oluşu, tek bahane olmaktan çıkacaktır.

Toplumsal sınıflar ve siyasi temsil

Hem iktisadi hem siyasi belirlenimlerin bütünü “sınıf mücadelelerini gizleyen yüzeysel görünümün ötesinde” birleşir.²⁵ Siyasal partilerin çatışması bu mücadelenin gerçekliğini hem ortaya çıkarır hem gizler. Söz konusu çatışma bu gerçekliği gizemli bir biçime bürüyerek açığa vurur. Farklı mülkiyet biçimlerinin, toplumsal yaşam koşullarının üzerinde, aslında “izlenimler, hayaller, düşünce biçimleri ve kişisel felsefi anlayışların oluşturduğu bütün bir üst-yapı vardır [...]. Sınıfın tanımı bütün bunları maddi koşullar ve onlara karşılık gelen toplumsal ilişkiler temeli üzerinde yaratır ve biçimlendirir” Demek ki, “tarihsel mücadeleler söz konusu olduğunda, parlak sözler ile partilerin niyetleri, onların yapısı ile gerçek çıkarları, hayal ettikleri ile gerçekte ne oldukları arasındaki ayırma” daha fazla dikkat etmek gerekir.

Devrimci kuramın psikanalize benzeyen bir yanı vardır. Siyasal temsil toplumsal bir yapının basit gösterimi değildir. Sınıfların siyasal mücadelesi bir özün yüzeysel yansıması değildir. Bir dil gibi eklemlenen bu mücadele, toplumsal çelişkilerin yer değiştirmeleri ve yoğunlaşmalarıyla çekimlenir. Kendine ait hayalleri, kâbusları ve dil sürçmeleri vardır. Siyasetin kendine özgü alanında, sınıf ilişkileri, her şeye rağmen onları belirleyen ikili karşıtlığa indirgenemeyecek karmaşık bir düzeye ulaşır.

- 1) Üretim ilişkileri devlette birbirine bağlanır. “Fransız burjuvazisinin maddi çıkarı çok sıkı biçimde bu yaygın ve karmaşık yönetim düzeneğine bağlıdır”; bu bağ, tam da sınıfsal kesimlerin farklılaşmasını, siyasal temsillerin şekillenmesini ve ittifakların kurulmasını sağlayan şeydir. O aynı zamanda sınıf ilişkilerinin ve devletin bürokratik gövdesinin iç içe geçerek kapitalizm öncesi toplumla-

25 Karl Marx, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*, a.g.y., s. 47.

rın hiyerarşik yapısını kalıcı kılan unsurdur. Buna göre, “bürokrasi hâlâ kendi karşıtının, yani feodalizmin etkisini taşıyan bir merkezileşmenin yetersiz ve kaba biçiminden ibarettir” Ve ikinci Bonaparte, “toplumun gerçek sınıflarının yanibaşında, yönetimini sürdürmekle çatal bıçak kullanmayı aynı şey sanan yapay bir kast oluşturmak zorunda” kaldığı için rahatsız değildi.²⁶

- 2) Üretim ilişkilerinin karşıtlığıyla belirlenmiş temel sınıflardan başlayarak bu iç içe geçmiş eklemlenmeler farklılıkları çoğaltır. *Fransa’da Sınıf Mücadeleleri*’nden *Fransa’da İç Savaş’a* Marx, toplumsal ilişkiler ile siyasal temsil arasındaki diyalektiği dikkatle takip eder: “Demokrat kişi, küçük burjuvaziye, yani iki karşıt sınıfın çıkarlarını uzlaştıran bir ara sınıfı temsil ettiği için, kendini sınıf çatışmalarının üstünde sayar. Demokratlar, karşılarında ayrıcalıklı bir sınıfın bulunduğunu, ama onların ulusun geri kalan bölümüyle birlikte halkı oluşturduğunu kabul eder.”²⁷ Orta sınıflar, temel sınıfların kutuplaşmasına maruz kalmakla birlikte, özgün bir rol oynamaktan geri kalmazlar. Paris Komünü’nde “tarihte ilk kez, küçük ve orta burjuvazi açıkça işçi devrimini destekledi ve onu kendi selametinin ve Fransa’nın selametinin tek aracı ilan etti. [...]. Komün’ün aldığı başlıca önlemler orta sınıfın lehineydi.”²⁸ 10 Aralık Derneği toplumun bütün sınıflarının tortusu sayılan alt-proletaryanın ortaya çıkışı olarak kabul edildi: “Yardımsever bir dernek kurmak bahanesiyle, Paris’in alt-proletaryası gizli komiteler halinde örgütlendi; nasıl geçindikleri ve nereden geldikleri belli olmayan yoksul üçkağıtçılar, maceraperestler, burjuvazinin düşkün artıklarının yanı sıra, serseriler, paralı askerler, zincirden kurtulmuş forsalar, sürgünden kaçmış kürek mahkûmları, dolandırıcılar, şarlatanlar, lazzaroni’ler, yankesiciler, arakçılar, kumarbazlar, pezevenkler, genelev işletenler, hamallar, yazar bozuntuları, laternacılar, paçavracılar, bileyciler, kalaycılar, dilenciler, kısacası bütün bu karışmış, bölünmüş, gezgin kitle; Fransızların değişiyse bohem hayatı sürenler.”²⁹

26 Karl Marx, *a.g.y.*, s. 63, 133-134.

27 Karl Marx, *a.g.y.*, s. 54.

28 Karl Marx, *Fransa’da İç Savaş*, Paris, Éditions sociales, 1968, s. 220.

29 Karl Marx, *Louis Bonaparte’ın...*, *a.g.y.*, s. 76.

- 3) Proletarya, potansiyel olarak özgürleştirici sınıf olsa da, bu güç otomatik olarak gerçekleşmez. *Kapital* toplumsal ilişkilerin yabancılaşmasında örtük olarak mevcut, sınıf bilincinin gelişmesini engelleyen güçleri açıklar. Üretim ilişkilerinden kaynaklanan bu engellere, siyasal zaferlerin ve bozgunların etkilerini de eklemek gerekir: “İşçilerin muzaffer bir sınıf olmanın onurundan vazgeçip kaderlerine razı gelmeleri, 1848 bozgununun onları yıllarca mücadeleden uzaklaştırdığının kanıtıdır.” Sınıf mücadelesinin çizgisellikten uzak olması, onun son tahlilde sermayenin egemenliğine bağlı yapısal özelliğini gösterir: “Burjuva devrimleri, tıpkı XVIII. yüzyıl devrimleri gibi, hızla başarıdan başarıya koşar, onların dramatik etkileri her zamankinden daha yüksektir, insanlar ve nesneler elmas gibi ışıldar, bütün toplum sanki sürekli vecd içindedir, ama bu kısa sürer. Bir süre sonra en yüksek noktalarına varırlar ve toplum fırtınalı dönemin sonuçlarını sakın ve kararlı bir şekilde sindirmeyi başarmadan önce, uzun bir tedirginlik yaşar. Oysa proletarya devrimleri, XIX. yüzyıl devrimleri gibi, sürekli kendilerini eleştirir, her an kendi akışlarını kesintiye uğratar, daha önce gerçekleştirmiş olduğunu sandıkları şeye, yeniden başlamak üzere geri dönerler; ilk girişimlerinin tereddütlerini, zayıflıklarını ve perişanlıklarını acımasızca alay alırlar, rakiplerini yenmeleri bile, sanki onların yeniden güç kazanmasına izin vermek ve onlara karşı müthiş bir toparlanmayla yeniden harekete geçmek içindir; kendi amaçlarının sonsuz büyüklüğü karşısında sürekli geriye çekilirler; öyle ki, en sonunda her türlü geri dönüşü olanaksız hale getiren bir durum ortaya çıkana kadar.”³⁰
- 4) Nihayet, toplumsal yapı ile siyasal mücadele arasındaki ilişki, uluslararası ölçekteki uluslararası bağımlılık ve egemenlik ilişkilerinin dolayımından geçer. Buna göre, “İngilizler toplumsal devrim için gerekli her türlü unsura sahiptir. Onlarda eksik olan şey, genelleştirmeye yatkın bir kafa ve devrimci coşkudur.” Bu durumun mi-zaç ya da iklimle hiçbir ilgisi olmayan sebepleri vardır. “İngiltere diğer ülkelerden farksız bir ülke olarak düşünülmemelidir. O ser-

30 Karl Marx, *Louis Bonaparte'in...*, a.g.y., s. 19.

mayenin başkenti sayılmalıdır [...]. İngiliz burjuvazisi İngiliz işçi sınıfının gücünü azaltmak için yoksul İrlandalıları göçe zorlayarak İrlanda'daki sefaleti sömürmekle yetinmedi, proletaryayı da birbirine düşman iki kesime ayırdı." İşte bu anlamda, "bir halkı boyunduruk altına alan başka bir halk, kendini zincire vuruyor demektir": "İngiliz proletaryası o kadar burjuvalaşmıştır ki, diğer bütün ulusların burjuvazileri, burjuvazinin yanı başında yer alacak burjuva bir toprak aristokrasisine ve burjuva bir proletaryaya sahip olmak ister."³¹

Demek ki, sınıfın toplumsal yapısı siyasal temsili ve siyasal çatışmayı mekanik bir biçimde belirlemez. Bir devlet ya da bir parti sınıfsal bir karaktere sahipse, onların siyasal özerkliği bu "yapı"ya uygun geniş bir çeşitlilik gösterir. Siyasetin indirgenemez özelliği devletin, partilerin ve elbette kuramların toplumsal karakteri üzerinde gerçekten tehlikeli bir etki yaratabilir.

*Felsefenin Sefaleti ve 18 Brumaire'*den alıntılarla, toplumsal yapı ile siyasal temsil arasında uyum olmadığının gösterilmesi, çoğu kez kendi için sınıf ile kendinde sınıf arasındaki mesafenin işareti sayıldı: "Milyonlarca köylü ailesi onları birbirinden ayıran ekonomik koşullarda yaşadıkları ve yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini toplumun diğer sınıflarınıninkiyle karşılaştırdıkları ölçüde, bir sınıf oluştururlar. Ama her biri kendi toprağına yerleşmiş köylüler arasında ancak bölgesel bir bağ bulunduğu için *bir sınıf oluşturmazlar*; bu durumda çıkarlarının benzerliği, onlar arasında ne bir topluluk, ne ulusal bir bağ, ne de siyasal bir örgütlenme yaratabilir. Bu yüzdendir ki, kendi sınıf çıkarlarını kendi adlarına savunabilecek durumda değildirler."³² Bir yandan, her biri kendi toprağına yerleşmiş köylüler, "...dıkları ölçüde" bir sınıf oluştururken, öte yandan, "... için" bir sınıf oluşturmazlar. Böylece onların *özel olarak* (siyasi olarak) değil, *nesnel olarak* (toplumsal olarak) bir sınıf oluşturduğu anlaşılır.

31 Karl Marx, *Uluslararası İşçi Birliği Genel Kurulunun Bildirisi*, 1 Ocak 1870. Engels'e 8 Eylül 1858 tarihli mektup.

32 Karl Marx, *Louis Bonaparte'm...*, a.g.y., s. 126.

Nesne ve özne, varlık ve öz, sınıfın oluşu içinde birleşir. Sınıf ilişkilerinin *dinamiği* içinde, bilincin öznelliği keyfi bir şekilde yapıdan kopamayacağı gibi, varlığın nesnelliği de edilgin bir şekilde bilinçten kopamaz. Bu sorunsal, “kendinde”den “kendi için”e, bilinçdışından bilince, toplumsal bilinçaltından bilinçli siyasete zorunlu, mekanik bir geçişi öngören ve zamanı da bunlar arasında yansız bir aracı sayan her türlü anlayışa karşı çıkar. Sınıf bilinci ve bilinçsizliği sapkın bir birleşmede birbirine dolanır ve karşılıklı olarak birbirini yanıltmaya devam eder. Marx’ta pek sık rastlanmasa da, kendinde sınıf ve kendi için sınıf, gençlik yapıtlarında görülen, proletaryanın felsefi tasvirine aittir ve Marx’ın Ruge’ye yazdığı Eylül 1843 tarihli ünlü mektupta açıklanmıştır; Marx burada, proletaryanın “istese de istemese de sahip olacağı” “kendinin bilinci”ne işaret eder. Benzer formüller, *Felsefenin Sefaleti*’nde de yinelenir; buna göre, bu formüller tarihsel öznelliğin kendiliğinden gelişimi sorunsalına bağlanır ve fenomenolojiden önemli ölçüde etkilenir (Lukacs da son döneminde “toplumsal varlığın ontolojisi”³³ adına bu formüllere nostaljik bir şekilde sahip çıkar.) Marx’ın gençlik dönemine ait bazı metinlerde proletaryanın aslında gene ontolojik anlamda, “kendini proletarya olarak ortadan kaldırmak” zorunda olduğu belirtilmiştir. Onun kaderi bir bakıma kendi varlığı tarafından belirlenmiştir. Söz konusu olan, “proletaryanın ne olduğu ve bu varlığa uygun olarak tarihsel bakımdan ne yapmak zorunda bulunduğu”dur.

Proletaryanın kaderi Marx’ın Weydemeyer’e yazdığı 5 Mart 1852 tarihli mektupta daha iyi vurgulanmıştır. Marx kendi katkı-

33 André Tosel, söz konusu ontolojinin, “tarih felsefesinden miras alınmış olmakla birlikte, bu felsefenin kesinlemelerini paylaşmadığını, iddialarına kefil olmadığını sonlu ve dramatik biçimde açık, nesnel bir erekbilimin parçası olarak hareket ettiğini” söyler (*Idéologie, symbolique, ontologie* [İdeoloji, Simgesel, Varlıkbilim] başlıklı derlemede, Paris, Editions du CNRS, 1987, s. 100). Tosel, böylesi bir ontolojinin, daha *Kutsal Aile*’de terk edilmiş tarih felsefesini (“iddialar”ını ve kesinlemelerini yumuşatmış olarak) yeniden canlandıracağını belirtmekte haklıdır. Aynı derlemede, Constanzo Preve, sözünü ettiğimiz formüllere açıkça sahip çıkar: “Tarihsel maddeciliğin felsefesi, toplumsal varlığın ontolojisi olarak, bir etik, bir estetik, bir doğa felsefesi ve bir tarih felsefesinden oluşmuştur.”

sını şöyle özetler: “Yaptığım yenilikle şunu göstermek istedim: 1) sınıfların varlığı yalnızca üretimin artmasıyla ilişkili özel, tarihsel evrelere bağlıdır; 2) sınıf mücadelesi kaçınılmaz olarak proletarya diktatörlüğüne varır; proletaryanın bu diktatörlüğü bütün sınıfların ortadan kalkmasına ve sınıfsız bir topluma geçiş evresinden ibarettir.”

Marx’ı Hegelci açıdan yorumlayanlar bu kaynaklardan bol bol yararlandılar. *Komünist Manifesto* üzerine metinlerinde Labriola şöyle der: “Proletarya çağdaş tarihin somut öznesi, pozitif gücüdür; kendini bu şekilde görür ve gelişir, onun kaçınılmaz olarak devrimci eylemi, zorunlu olarak komünizme yönelecektir.” Lukacs ise, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde, bütünselliğin yol gösterdiği bu “kendinde ve kendi için diyalektiği”ni daha ustaca geliştirir: “Proletaryanın bakış açısından, kendinin bilgisi ile bütünselliğin bilgisi örtüşür; proletarya kendinin bilgisinin hem nesnesi hem öznesidir.” Buradan çıkan sonuç, örgütlenme ve parti sorununda bir tür kuramsal aşırı Bolşeviklik. Kendi için’in gerçekleşmesi için kurulan parti, “proletaryanın sınıf bilincinin aldığı biçim haline gelir ve proletaryanın sınıf bilincinin taşıyıcısı olmak, onun tarihsel misyonunun bilinci olmak gibi yüksek bir rol” üstlenir. Lenin’den daha Leninist olan Lukacs, bu durumda paradoksal bir biçimde parti ile sınıfı birbirine karıştırır (*Ne Yapmalı?*’nın yazarı tam da bundan kaçınmak istiyordu). II. Enternasyonal’in hâkim söyleminde bu kafa karışıklığı, parti ile sınıfın çokbiçimli tarihsel hareketini özdeşleştirmeye varır. Lukacs’ta ise bu kafa karışıklığı sınıfı partinin içinde eritmeye çalışır: “Demek ki bu bilinçlenme sürecinin taşıyıcısı proletaryadır. Onun bilinci tarihsel diyalektiğin içkin sonucu olarak ortaya çıkarken, o da diyalektiğin kendisi olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bu bilinç tarihsel zorunluluğun ifadesinden ibarettir.”

Grundrisse ve *Kapital*, tam tersine, ontolojinin cenazesini hazırlama, radikal bir ontolojiden arındırma çabasıdır; öyle ki bundan sonra artık, hiçbir öte dünyaya, hiçbir çifte zemine; otantik ile otantik olmayan arasında, bilim ile ontoloji arasında hiçbir ikiciliğe yer yoktur. Artık varlık ile var olan gibi kurucu bir karşıtlığa,

arkasında görünmeyen bir varlığın bulunduğu herhangi bir şeye yer yoktur. Malın, toplumsal emek zamanının, sınıfların görünüşü, ayrılmaz bir şekilde onların görünüşüne ve varlıklarındaki kılık değişikliklerine bağlıdır: varlık var olanda, sınıfın özü sınıf ilişkilerinde yok olup gider. Değersiz bir felsefi büyüden ibaret olan, “kendinde”nin “kendi için”e doğru anlaşılmaz yükselişi, kendi kavramsal yetersizliğinde yok olup gider.

Kapital’in I. cildinin sonuç bölümünde proletaryanın “tarihsel misyon”u fikri ve onun pratikteki olabilirliğinin koşulları (bu misyon da kapitalist üretimin artmasına ve yoğunlaşmasına bağlıdır) yeniden ele alınır. Ama şeyleşmenin cehennemî döngüsüne ilişkin, diğeriyle karşıtlaşan kurama da *Kapital*’de değinilmiştir.

- 1) Üretim araçlarının kullanımı açısından ekonomi, “sermayeye içkin bir güç olarak, ona karakterini veren kapitalist üretim tarzına özgü bir yöntem olarak ortaya çıkar”. Bu tasvirin “olguların görünüşüne (*der Schein*) uygun düştüğü ve gerçekçe kapitalist ilişkinin tam bir kayıtsızlıkla hem onun iç yapısını (*innern Zusammenhang*) hem de işçiye kendi emeğinin gerçekleşme koşullarıyla karşı karşıya bırakarak yalıtma ve yabancılaşmayı (*Ausserlichkeit* ve *Entfremdung*) gizlediği göz önüne alınırsa” ortada şaşılacak bir şey kalmaz. “Üretim araçları” işçi açısından “sömürü araçları” olduğuna göre, işçi onlara kayıtsızlıkla, hatta düşmanca bakar. Emeğin toplumsal karakterini (başkasının emeğini) de “yabancı bir güç” gibi görür.³⁴
- 2) “Ama iş bu yabancılaşmadan (*Entfremdung*) ve canlı emeğin sahibi işçi ile onun çalışma koşullarının salt hesaba dayalı iktisadi kullanımı arasındaki bu umursamaz ilişkilerden ibaret değildir.” “İşçinin yaşamının ve sağlığının heba edilmesi”, “onun yaşam koşullarının hor görülmesi”, bedensel ve ruhsal sakatlanma, kâr oranının yükseltilmesinin bir aracı haline gelir.³⁵ Dolayısıyla, “Sermaye gitgide

34 Bu, emeğin genel, farklılaşmış ve soyut karakterine ödenen fidyedir: “Değer, insanların farklı çalışmalara sanki eşit, evrensel çalışmaları gibi yaklaşımlarına dayanır. [...] Oysa bu bir soyutlamadır” (1861-1863 *Elyazmaları*, a.g.y., s. 241).

35 İşçi anketlerinde ve pek çok “bilinen” tanıklıkta bunun sayısız örneği vardır. Simo-

daha büyük ölçüde, kapitalistin aracı olduğu toplumsal bir güç olarak ortaya çıkar. Onun ile yalıtık bir bireyin emeğiyle yaratabileceği şey arasında bir ilişki artık mümkün değil gibidir. Sermaye özerk hale gelmiş (*verselbständigte*), yabancılaşmış bir toplumsal güç (*als entfremdete gesellschaftliche Macht*), bir şey (*eine Sache*) olarak kendini gösterir; o hem toplumla karşıtlaşır hem de bu şeyin sonucu durumundaki kapitalistin gücü olarak ona meydan okur: demek ki sermayenin toplumsal gücü ile sanayici kapitalistlerin özel gücü arasındaki çelişki gitgide daha çok göze batar.”

- 3) Kâr getiren sermaye biçimindeki sermayenin dışa açılmasıyla (*Veräusserlichung*) birlikte, kapitalist ilişki en dışsal, en fetişleşmiş biçimine (*erreicht seine ausserlichste und fetischartigste Form*), “kapitalist ilişkinin yabancılaşma biçimi”ne ulaşır. Kapitalist ilişkinin bu biçimiyle sermayenin en katıksız fetiş biçimi (*seine reine Fetischform*) gerçekleşmiş olur: Böylece sermayenin “belirlenimler”i “silinir” ve “gerçek unsurlar”ı “görünmez” hale gelir. Canlı sermaye şimdi salt nesne olarak kendisini gösterir, para şiştikçe şişer, “kâr onu uyusa da uyanık da kalsa büyütür!”³⁶ Kâr taşıyıcı sermayedeki “kapitalist fetiş (*Kapitalfetisch*)” fikri ile, emek biriktirmiş ve ayrıca para olarak belirlenmiş ürüne onda doğuştan gelen gizli güç sayesinde otomatik olarak ve artan bir geometrik diziyle artık değer yaratma gücü atfeden görüş böylece birbirini tamamlamış olur. [...] Geçmişte kalmış emeğin ürünü, hatta geçmişte kalmış emeğin kendisi burada, şimdiye ya da geleceğe ait bir artık değer miktarıyla büyümüştür. [...] Kâr üreten sermayedeki, kendi kendine sermaye üretme karakteri, değer kendi değer artışı, yani artık değer

ne Weil’in *Journal d’usine* [Fabrika Günlüğü], neredeyse klinik bir üslupla, “düşünmekten vazgeçme” düşkünlüğüne, “düşüncenin büzüşüp kalışı”na ve “başkaldırmanın parlamalar dışında görünmez olduğu”na değinir: “Hiç acımasız ve kesintisiz bir baskının doğrudan sonucu isyan değil, itaattir. Alsthom’da ancak Pazar günleri isyan ediyordum [...]. Sürdürmenin de, kaçınmanın da, öngörmenin de mümkün olmadığı ayrıcalıklı anlar dışında, mecburiyetin baskısı her zaman düzeni sürdürmeye yetecek kadar güçlüdür.”

- 36 “Demek ki bu otomat fetiş (*dieser automatische Fetisch*) en açık biçimiyle, kâr getiren sermayede ortaya çıkar: değer kendi değer bulması; paranın parayı doğurması; bu biçimiyle o, kökenindeki belirtilerin hiçbirini taşımaz. Toplumsal ilişki, bir nesnenin (para) kendiyile ilişkisi biçiminde tamamlanmış olur.”

üretmeyi sağlaması, saklı nitelikler olarak katışıksız durumda ortaya çıkar.”

- 4) “Maddi ürünlerin ve canlı emek gücünün etkin duruma geçme koşullarının karşısında söz konusu emek gücü vardır [...]; bu karşıtlık nedeniyle *Kapital*’de kişileştirilmişlerdir.” Buradan çıkan sonuç, “çok gizemli bir toplumsal biçimdir”: yabancılaşmış biçim olarak çalışma araçlarının emekten “özerk hale gelmiş” biçimi (bunun insani bir özün kaybedilmesiyle ilgisi yoktur). Kapitalistin kişiliğinde “ürünler onları üretenlerden özerk bir güç kazanırlar”. Aynı şekilde toprak sahibi de “toprağı kişiselleştirir”. Buradan çıkan bir başka sonuç da toplumsal ilişkileri “nesnelerin (malların) kendi özellikleri”ne dönüştüren ve “üretim ilişkisinin kendisi de nesneye (paraya) dönüştüren gizemleştirmedir”. Buradan “sihirli ve tersine dönmüş bir dünya” doğar.

Özerk toplumsal ilişki olarak değer, kendini doğal bir yasa olarak bireylere kabul ettirir. Onun öğeleri bile, “özerk biçimlerde kemikleşir” Kârın işletme kârı ve kazanç olarak bölünmesi, artık değer biçimine özerk bir varlık kazandırarak, “kendi tözü, kendi özü karşısında bu biçimi kemikleştirir”. Aslında kârın bir bölümü üretimden tamamen ayırır: “Başlangıçta sermaye, dolaşımın zemini üzerinde kapitalist fetiş olarak kendini gösterse de, [...] daha sonra en yabancılaşmış biçimini kazanarak, kâr sağlayan sermaye olarak yeniden ortaya çıkar.”

Soyut emek zamanının keşfi, kaçınılmaz olarak mal fetişizminin keşfine yol açar. Bunun sonucu, “sihirli, tersine dönmüş, altüst olmuş bir dünya”, “toplumsal unsurların özerkleşmesi ve kemikleşmesi”, “nesnelerin kişileşmesi ve şeyleşmesi” (*Verdinglichung* ve *Versachlichung*); kısacası, tam bir “gündelik yaşam dini” dir.

Bu koşullarda hangi mucize, proletaryayı bu sihirli dünyanın büyülerinden kurtarabilir? Marx’ın çıkmazlarını küçümsemeksiniz, çelişkiyi aşabilmek için gene de Marx’tan yola çıkmak gerekiyor. Meta dünyasındaki gizemleştirme, toplumsal ilişkileri nesneymiş gibi sunar. Oysa Marx onları çatışmalı ilişkiler olarak ele alır. Onların durağan haldeki fotoğrafını çekmek yerine iç hare-

ketlerine nüfuz eder. Bireyler için bir sınıflandırma ölçütü aramak yerine, ulaşmayı başaramasa da bütünselliği hedef alan belirlenimlerin sonu olmayan yolunu takip eder. Özneyi nesneden ayırmak yerine, onların tutkuyla birbirine dolanmalarından ve birbirlerinin üstüne kapanmalarından yola çıkar. Sınıflar birbirinden ayrılabilir gerçekler olarak değil, ancak mücadelelerinin diyalektiği içinde vardır. Mücadelenin en canlı ve en bilinçli biçimleri zayıfladığında da ortadan kalkmazlar. Çokyapılı ve eşitsiz olan bilinç, emek gücünün satılması ve sömürüye dirençle başlayan çatışmada içkindir. Ve sonu gelmeyecek bir çatışmadır bu.

MÜCADELE OYUN DEĞİLDİR (MARX, OYUN VE ADALET KURAMLARINA KARŞI)



Liberal saldırı, bürokratik yönetimlerin iflası, sınıf mücadelesinin belirsizleşmesi; sınıf mücadelesi, ticari kategoriler ve sözleşme kuramları arasındaki tuhaf birleşmeleri kolaylaştırdı. Önemli farklara rağmen, Erik Olin Wright dışında, “analitik Marksizm”in bütün temsilcileri, “metodolojik Marksizm”i savundular.¹ Elster’e göre, “Bütün toplumsal olgular, ilke olarak, *salt bireyleri*, onların niteliklerini, amaçlarını, inançlarını ve eylemlerini *göz önünde tutarak* açıklanabilir.” Toplumsal çatışma, “karşılıklı etkileşim olarak sömürü”den doğar. Marx’ın “metodolojik kolektivizm”inde ise tam tersine, birey, onun istekleri, çıkarları, tercihleri, sınıfın ya da tarihin farklılaşmamış soyutlamasında yok olur.

Oysa Marx daha *Alman İdeolojisi*’nde tarihin, toplumun ya da sınıfın tözleştirilmesini kesinlikle reddeder. Zaten Elster de, *Grundrisse*’de kolektivist yaklaşım (bireysel davranışların toplumsal büyük öznenin içinde dağılması) ile, “mikro-motifler” ve

1 Özellikle bkz. Gerald Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence* [*Karl Marx’ın Tarih Teorisi*], Oxford, 1978; Jon Elster, *Making Sense of Marx* [*Marx’ı Yorumlamak*], 1985; John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* [*Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı*], Harvard University Press, 1983; *Analytical Marxism* [*Analitik Marksizm*], Cambridge University Press, 1986. Ayrıca bkz. Philippe Van Parijs, *Qu’est-ce qu’une société juste?* [*Adil Bir Toplum Nedir?*], Paris, Seuil, 1992 ve *Actuel Marx*, sayı 7, *Le Marxisme analytique anglo-saxon* [*Anglosakson Analitik Marksizmi*], Paris, PUF, 1990.

“mikro-davranışlar”ı göz önünde tutan bireyci yaklaşımın bir arada bulunduğunu kabul eder. “Buradaki kandırmaca,” diye yazar Elster, “özel çıkarın da belirlenmiş bir çıkar olması ve ona ancak toplumun koyduğu koşullar ve verdiği araçlarla ulaşılabilmesidir, demek ki o da koşulların ve araçların yaratılmasına bağlıdır. Söz konusu olan tek tek bireylerin çıkarıdır; ama onun hem içeriği hem de biçimi ve gerçekleşme yolu herkesten bağımsız olan toplumsal koşullara bağlıdır.”² Gerçekten de öyledir. Ama burada bir “kandırmaca”dan söz edilebilir mi?

Toplumsal olarak belirlenmiş bireyler, klonlanmış temsilcileri sayıldıkları sınıfta kaybolup gitmiş değildir. Sömürü ilişkisi (bir ortalama kâr oranının belirlenmesi) sermayenin emek karşısındaki ortak çıkarını belirler. Etiyle kemiğiyle canlı kapitalistler acımasız rekabet yasasına bağlı olarak birbirleriyle çatışmaktan geri kalmazlar. Aynı şekilde proleterler de artık değer çekilip alınmasına toplu olarak direnmek onların çıkarına da olsa, emek piyasasındaki rekabete ve kıran kırana çatışmaya maruz kalmaktan kurtulamazlar. Marx bu iki ucu kararlılıkla göz önünde tutar. Kolektif olanın zorlayıcı soyutlamasından da bencil bireyciliğin soyutlamasından da uzak durmaya çalışır.

Elster’in başvurduğu alıntıların toplamı, Marx’ın düşüncesinin iç hareketini yok sayar ve *Kapital*’in planında öne sürülen en önemli noktaları perdeler: “Marx, iktisadi kategorileri, Hegel’in ontoloji için yaptığına benzer şekilde birbirinden çıkarsamanın mümkün olduğuna inanıyordu. Oysa Hegelci kategorilerden farklı olarak iktisadi kategoriler, tarihte ortaya çıkış sıralarına göre, kronolojik olarak da birbirini izler. Dolayısıyla Marx, tutarlı bir cevap vermeksizin, mantıksal sıralamanın nasıl olup da tarihsel sıralamaya bağlı olduğunu göstermek zorunda kaldı. *Grundrisse* ile *Kapital*’in ilk bölümlerinin bir sentezini yapmaya çalışırsak, mantıksal ya da diyalektik sıralama şu aşamaları içerir: ürün-mal-mübadele değeri-para-sermaye-emek... Kabaca aynı sıralamayı buluyoruz.”

2 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y.

Kabaca mı! Burada söz konusu olan şey, *Kapital*'in başlangıcı ve planı gibi en önemli sorunlardır. Marx onun üzerinde, sürekli gözden geçirerek on yıl çalıştı ve sonunda genel anlamda üründen değil de meta üzerinden yola çıkmaya karar verdi. Elster, “bireysel iktisadi etkenleri harekete geçiren güçler”de “paranın kavramsal analizi”nden çıkarsanması mümkün olmayan tasarrufun ve yatırımın açıklamasını aramaktadır. Bu, esas kaçırarak demektir. Kapitalizm, metanın genelleştirilmiş üretimidir. Sermaye önce dolaşım çemberinde, iki kesim arasındaki temas noktasında belirgin hale gelir. Kapitalist üretim tarzı, sermaye üretimden koptuğu zaman ve üretici sermaye ticari sermayenin ve parasal sermayenin emrine girdiği zaman tam yerine oturur. Bu durumda meta genel toplumsal ilişkiyi özetler. Geri kalanı buradan doğar. Kendi kendine değer kazanan sermaye, *bireysel iktisadi etkenlerden ve onları harekete geçiren güçlerden* daha az somut değildir. Ne özerk ne hâkim durumda olan bu rasyonel hesap kalemleri, hiç de kesin olmayan bir sebep fikri, bir ifade tarzı, bir çıkar tanımı varsayar. İyi anlaşılmış kişisel çıkar, onun rasyonel arayışı, onun peşine düşen güçlü irade nedir aslında? Çıkar, sebep, irade kavramlarının altında bayağı yüksek dozda felsefi önyargı vardır.

Etkenleri harekete geçiren güçler klasik ekonominin psikolojisinden kaynaklanırken, Marx sermayeyi toplumsal ilişki olarak düşünür. Bu buluş açısından, tasarruf ve yatırım öncelikle kâr oranının beklenmedik dalgalanmalarından, sabit sermayenin, döngü ritimlerinin yenilenmesinden kaynaklanır. Metodolojik kolektivizm ile metodolojik bireycilik arasındaki yanıltıcı yansınmalar ne kadar inkâr edilirse edilsin, “analitik Marksizm”in çıkış noktası itibarıyla havuç ve sopa taktiğine başvurduğu görülüyor. Tarih kuramıyla ilgili olarak bunu göstermeye çalıştık. Şimdi de adalet ve sömürü kuramıyla ilgili olarak aynı şeyi yapacağız.

Hukuksal olmayan bir adalet anlayışı

Metodolojik bireycilik, toplum içindeki bireylerin karşılıklı ilişkisini yönetmeye uygun hakkaniyetli bir ödeme ilkesi belirleyecek bir adalet kuramına sıcak bakmaktadır. Bu durumda toplumsal sınıflar, “metodolojik kolektivizm”in, görmezden gelinemez çıkarların gerçekliğini kendi soyutlamalarında yok eden tamamen hayali yapımlarıdır; yani bireysel dürtülerin kararsız karışımını sınıflandırmaya yönelik yararlı bir düzenlemedir. Buna göre her şey, bireyin grupla olan hesaplı ilişkisi çerçevesinde oynanacak ve oyun kuramı sınıflardan daha işlevsel hale gelecektir. Böylece analitik Marksizm, Marx’ın geliştirdiği toplumsal sınıf kavramını baştan aşağı gözden geçirmek niyetindedir.

Roemer ve Elster’in çalışmalarından hareketle, sorunun kapsamlı bir görüş alışverişine zemin hazırladığı anlaşıyor.³ Norman Geras’ın özellikle üzerinde durduğu nokta, Marx’ın kapitalizmi mahkûm edişinin bir adalet ilkesine dayanıp dayanmadığıdır. Geras, bu varsayıma karşı olan gerekçeleri saymakla işe başlar:

- Sözleşme mantığına (emek gücünün satılması ve satın alınması bu çerçevede düşünülmelidir) uygun olarak, “satılan” emek gücü, yasanın koyduğundan başka sınır tanımaksızın, ondan meşru olarak yararlanma hakkına sahip bulunan kapitaliste aittir. Bu metanın mucizevi bir şekilde artık değer yaratma gücü taşıması, satın alıcı için “büyük bir şans”tır ve “satıcı”ya yönelik bir haksızlık değildir.
- Bu durumda ücret ilişkisi “adil” ya da “adaletsiz” diye adlandırılmaz. Adalet kavramı aslında tarihseldir, yani belli bir üretim tarzına ilişkindir. Nasıl ki kölecî bir toplum açısından kölelik “adaletsiz”

3 En çok da *New Left Review*’un sayfalarında. Bkz. Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice” [Marx ve Adalet Üzerine Tartışma], *NLR*, Mart-Nisan 1985; Ellen Meiksins Wood, “Rational Choice Marxism: Is the Game worth the Candle?” [Rasyonel Seçim Marksizmi: Bu Çabaya Değer mi?]; Joseph MacCarrey, “Marx and Justice Again” [Yeniden Marx ve Adalet]; Norman Geras, “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder” [Marx’ı Adaletle Teslim Etmek: Bir Ek ve Cevap], *NLR*, Eylül 1992.

sayılamazsa, sömürü de, genelleştirilmiş meta üretiminin kendi sözleşme kuralları çerçevesinde “adaletsiz” sayılamaz.

- Kuramsal açıdan itiraz edilebilir olan bölüştürücü adalet kuramı, gelirin bölüşümünü yeniden düzenleyerek sömürünün düzeltilebileceğini ya da kaldırılabilirliğini savunan bir uygulama hayali beslemektedir. Oysa ücret sistemi üzerinden adil bir bölüşüm talep etmek kölelik sistemi üzerinden özgürlük talep etmek kadar saçmadır.
- Adalet ilkelerine başvurmak kaçınılmaz olarak devletin ve her şeye rağmen yok olmaya mahkûm kurumların sürekliliği olmaksızın düşünülemeyecek bir biçimcilik anlamına gelir. Komünist toplum öyle ya da böyle “adaletin ötesinde” konumlanacaktır. Böylece “eşit hak” burjuvaya özgü bir hak olarak kalır; bu sebepten ötürü de adaletin ufku içinde yer alır. Tam tersine, ticaret düzeninin soyut denklikleriyle karşıtlaşan ihtiyaç ilkesi, artık bir bölüştürücü adalet ilkesi değildir.

Geras bu gerekçeler bütününe karşı gene Marx okumasına dayanan simetrik bir reddiye koyar:

- Marx, mübadeleyi yalnızca dolaşımın biçimsel bakış açısından eşdeğerlerin mübadelesi olarak görüyordu. Üretimin bakış açısından, ücret ilişkisi eşdeğerlerin mübadelesi olarak görülemez; “bedava” elde edilmiş “artık emek” kavramı bunun sonucudur.
- Marx’ın sömürü ilişkisini çoğu kez “hırsızlık” diye nitelemesi bu yüzdendir. Artık değerın gasp edilmesi kapitalist açısından meşru ve yasal olsa da, hukukun evrenselliğini öne süren sömürülen açısından bunun hırsızlıktan bir farkı yoktur: Marx’ın kapitalist hırsızlık üzerine söylediklerinden, “bağımsız ve aşkın adalet ölçütleri bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz”.⁴

Hukukun iktisadi yapının üstünde yer alamayacağı fikri, göreci değil, gerçekçi bir anlamda düşünülmelidir ve Marx’ın özgür zamanın ve genel anlamda toplumsal zenginliğin bölüşülmesine verdiği büyük önem de bunu göstermektedir.

4 Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice” (Marx ve Adalet Üzerine Tartışma), *a.g.y.*, s. 58.

- Demek ki, bir kurum olarak adaleti (pozitif hukuka göre) geniş anlamda adaletten ayırmak yerinde olur: “Marx’ın hukuksal olmayan bir adalet anlayışı vardı.” İhtiyaç ve çaba onun açısından, bireysel mülkiyetten daha anlamlı; belirsiz olduğu kadar tanımlanması zor bir “bolluk” jokerini öne sürmekten de daha gerçekçi bölüşüm ölçütleriydi.
- Buna göre kapitalizmin, yalnızca ezilenin direnişine yol açtığı için değil, adaletsiz olduğu için de mahkûm edilmesi uygundur.

Norman Geras, tezi ve antitezi ortaya koyduktan sonra, bu kez “Marx’a Karşı Marx” başlıklı yazısında kendi sentezini açıklar:

- a) Ücret ilişkisi eşdeğerler arasında bir mübadele sayılabilir mi? Hem evet hem hayır. Metaların mübadelesi anlamında *evet*. Üretim ilişkisi anlamında *hayır*. Aynı olguya ilişkin meşru “iki bakış açısı” söz konusudur. Peki bu durumda, “yerinde” bakış açısı hangisidir? Marx, yorumcuları büyük bir şaşkınlık içinde bırakarak hem mübadelede denkliği hem de eşitsiz mübadeleyi öne sürmeye devam etmiştir. Sömürünün ezilen açısından katlanılmaz olması, sömürünün onun gözünde adaletsiz olduğu anlamına gelmez, çünkü böyle bir yargı, ezilenin bakışına işlemiş bir adalet anlayışını varsayar. Buna rağmen Marx sömürünün bir hırsızlık olduğunu yineler! Hırsızlığın haksızlık olmaması mümkün müdür? Kabul etmek gerekir ki, sömürü aynı anda hem haksızdır hem değildir. Onu meşru sayan burjuva hukuku açısından haksızlık değildir. Onu ortaya koyarak karşı çıkan ezilenin hukuku açısından haksızlıktır. Bu iki hakkın arasında, kurumsallaşmış bir hukuk ile doğmakta olan bir hukuk arasında, kararı güçlü olan verir. Bu hükmün adil olduğunun güvencesi yoktur. Bu durumda, bu iki adalet ilkesi arasında seçim yapmak, eşitliği sağlayacak bir ölçüt olmadığına göre, soğukkanlı bir çıkar hesabına mı indirgenecektir?
- b) Norman Geras bir çözüm önerir: “Marx öyle ya da böyle, kapitalizmin adil olmadığını düşünüyordu; ama aslında düşündüğünü düşünmüyordu.”⁵ Şaşırtıcı bir kaçamak. Marx’ın kendi düşünce-

5 Norman Geras, “Marx ve Adalet...”, *ag.y.*, s. 70.

sine nüfuz edememesi, onun kısıtlı adalet anlayışından kaynaklanıyordu; çünkü Marx, bir yandan adalet ile hukuksal normları, bir yandan da adalet ile tüketim mallarının bölüşümünü birbirine karıştırıyordu. Bununla birlikte Marx, neredeyse kendine rağmen, dolaysız değil ama “eğilimsel” bir evrenselliğe uygun, daha kapsayıcı bir adalet anlayışını sezmekten de geri kalmamıştı. Bu durumda özel mülkiyet hakları ahlaki bir evrensellik adına haksız diye nitelenebilirdi. Geras böyle bir yorumun paradoksal yanının farkındadır: “Bazıları düpedüz doğal hukuka ait bir şeyi Marx’a atfetmemi herhalde şoke edici bulacaktır; onun doğal hukuk geleceğine düşmanlığı göz önünde tutulursa, anlaşılabilir bir tepkidir bu.” Bununla birlikte, *Kapital*’dekiler de dahil olmak üzere, bazı ifadelerde toprak, “yaşamın devredilemez bir koşuyu” sayılmıştır. Özel mülkiyetin, gasp ve sömürünün hırsızlık olarak ilan edildiği pek çok ifadeyle birlikte, bu formüller örtük bir doğal hukuk kuramı varsayımıyla uyuyor gibidir.

- c) Son olarak, adalet, bolluk sayesinde sağlanabilir mi? Bolluk kavramı da farklı anlamlar kazanabilir: belli bir düzeyin altına düşmemek; ihtiyaçların esnek ve sınırsız biçimde karşılanması ya da akılsal (ve kendi kendini düzenleyen) bir ihtiyaçlar sistemine uyum. Geras sonuncu seçeneği tercih eder. Bu durumda, adalet kavramı kurumla birlikte yok olmaksızın dönüşüme uğrar. Biçimsel eşitlik alanından (hukuk kavramına içkin olan hukuksal biçimcilik), ihtiyaçlar ilkesini yöneten gerçek eşitsizliğin zirvesine ulaşır. Bu mantıktan çıkarılabilecek bütün sonuçları (özellikle de *Gotha Programının Eleştirisi* çerçevesinde) çıkarmadığı için Marx bir bakıma, “normların ve değerlerin dili” konusunda aceleciliğinin kurbanı olmuş; *Komünist Manifesto*’da ilan edilen, özgürlüğün ve adaletin “ilga”sıyla ilgili bir kafa karışıklığının doğmasına zemin hazırlamıştır.

Görülüyor ki Norman Geras, uzlaştıramaz olanı uzlaştırmaya çalışıyor. Adalet kavramıyla hiç ilgisi olmayan üretim alanında, sömürünün adaletsizliğini tartışmak gerçekten anlamsızdır. Adaleti ve hırsızlığı birbirine mantıksal olarak bağlı kategoriler gibi dü-

şünmek gerekmez: Kapitalist pekâlâ işçiden çalıp bunun kendi adalet fikrine aykırı düşmediğine inanabilir. Geras'ın sentezi son tahlilde tutarsızlığa düşme hakkına dayanıyor. Eğer Marx düşündüğüne inandığı şeyi düşünmemişse, sorun kalmamış demektir! Çekilebileceği kadar geri çekilen Geras'a göre, "Marx, kapitalizmi tarihüstü normlar açısından adaletsiz diye mahkûm etse de bu tutumu kendi kategorik reddiyesi açısından tutarsızdır."⁶ Demek ki Marx'ın kuramı kapitalist toplumu hiçbir göreliliği bulunmayan ölçütler üzerinden mahkûm etmektedir. Marx'ın kuramı göreci bir adalet anlayışına sahipmiş gibi gözükse de geniş anlamıyla hukuk kuramına indirgenemeyecek başka bir adalet kavramıyla çerçevelenmiştir. Göreci bir adalet anlayışı ile tarihüstü bir adalet anlayışı arasındaki biçimsel karşıtlık sonunda bir çıkmaza varacak olsa da aslında hareket ve dolayım, yani adaletin sürekli gelişmesi söz konusudur. Kapitalizm ve ona özgü adalet anlayışı, tıpkı kendi dönemlerinde köleci veya feodal sistemin daha üstün bir sistem adına mahkûm edilmesi gibi mahkûm edilebilir. Dolayısıyla bütün sorun, bu üstünlüğün neye göre tanımlandığını ve buna kimin karar verdiğini belirlemektir. Adaletkuramı bu noktada Gerald Cohen'in tarih kuramıyla birleşiyor. Cohen'e göre, üretim tarzlarının sıralanışı, ortak ölçüsü olmayan toplumsal sistemlerin keyfi bir dizisi değildir. Bu sıralanış, sosyalizmi sıradan bir tercih değil, "nesnel bir yönelim" ya da bir "zorunluluk" haline getiren normatif bir ortak ölçüye göredir.

Hiçbir adalet kuramı bir karar vermeyi mümkün kılmıyorsa, o zaman sermayeyi sürekli olarak hırsızlıkla suçlamak niye? "Sömürünün eşitsiz mübadele olarak tanımlanması," der Geras, "peşinen bir hırsızlığa işaret eder." Peki Marx niçin bu hırsızlık üzerinde ısrarla durur? "Bunu sık sık yazmasına gerek yoktu ama yazdı." Adalet kavramı kuşkulu, yani burjuvaziye özgüyse, ona bağlı olan sömürü kavramı niye öyle değildir? Sermaye emek gücünü pazardan "satın almak"la hiçbir hakkaniyet ilkesini çiğnemiş

6 Norman Geras, "Marx'ı Adalet...", *a.g.y.*, s. 37.

olmuyor. Oysa onu bir mal olarak kullanmakla, emekçinin yalnızca zamanını değil, insanlığını da elinden almış oluyor.

Yorumdaki inceliklere rağmen, tartışma çıkmaza girmiş gibidir. Sözcüklerle ilgili analize fazlaca ayrıcalık tanıyıp *Kapital*'in mantığını ikinci plana itmek, sonuç olarak tutarsızlık gibi kolaycı bir gerekçeye ya da yapıtın psikanalizine sığınmak demektir. “Dolayısıyla Marx’ın kafası karışıktı. Onun açıkça ifade ettiği adalet kavramı, düşüncesinde örtük kalmış daha kapsayıcı bir adalet anlayışıyla çelişki halindeydi.” Bu kafa karışıklığını gidermek için Marksizmin ahlaki içeriğini kabul etmek, onu baştan sona bir karşı çıkış olarak, kısacası kabul edilmez olanı kabul etmeyi reddetmek olarak kavramak yeterlidir.

Neredeyse bir hiç uğruna bu kadar gürültüye değer mi?

Marx’ta adalet fikrinin çifte bir anlamı bulunduğunu keşfetmek için bu kadar çabaya ve dolambaca gerek var mıydı? (Dar ve geniş anlamdaki bu çifte adalet kavramı hem tarihistüdür hem de özel bir üretim tarzına ilişkindir; tıpkı toplumsal sınıfların ve üretici emeğin de çifte anlamı olması gibi.) Eşitsizlikten ve gerçek baskılardan kaynaklanan biçimsel adaletin ister dar ister özel anlamda alınmış olsun, hayatta kalmak için emek gücünü satmak *zorunda* bulunan ücretlinin sözleşmeden kaynaklanan özgürlüğü kadar sınırlı ve hayalî olduğu ortadadır. Ayrıca, adalet ile adaletsizliğin sömürü ilişkisi içindeki çelişkili birliğini; yani emek gücünün satın alınmasındaki biçimsel adalet ile bu emeğin meta olarak sömürülmesindeki gerçek adaletsizliğin birliğini teşhis etmek hiç de şaşırtıcı değildir. Bu iki taraflı oyun, meta egemenliğinin genelleşmiş çifte hâkimiyetine de uygundur. Bu oyun, kullanım değeri ile mübadele değeri, somut emek ile soyut emek, üretim ile dolaşım arasındaki bölünmeyi devam ettirir ve yeniden üretir. *Kapital*’in iç mantığı görünüşteki metinsel tutarsızlığı giderir.

Aynı durum, paradoksal biçimde (Geras’a göre kışkırtıcı biçimde) doğal hukukun evrenselliğine başvurma konusunda da geçerlidir. Elbette Marx’ı doğru anlamak koşuluyla: Marx “eğilimsel”

evrensellikten söz ettiğinde, kökensel soyut bir evrensellik değil, somut bir evrenselleşme süreci söz konusudur. Böylece, kısmi ve tarafgir bir sınıfsal adalete karşı, somut, bölüştürücülüğün biçimselliğini aşabilecek ve eşitsizlikler ve özel durumlarla mücadele edebilecek bir adaletin geliştiği görülür. Komünizmin ufkuna işaret etmek için *Gotha Programının Eleştirisi*'nden yapılan sınırlı alıntının da bolluk konusuna değinmenin de boşuna olduğunu söyleyebiliriz. Yine de bunlar, Marx'ın sorunsalının esası açısından önemlidir ve bölüştürücü adaletten başka adalet bulunmadığı fikrinin de karşısındadır.

Bununla birlikte, tartışmanın canlılığı kapsamının güncelliğine işaret ediyor. Bürokratik planlamanın iflası karşısında, “piyasa sosyalizmi”nin savunusu, oyun kuramının katkılarına ve liberal gevşekliğin aşırılıklarını düzeltecek bir adalet ilkesine gerek duyar. Marksizmin tarihsel üstünlüğünü ilan eden bir bilimselliğin boşa çıkmasından sonra, artık mütevazı bir biçimde onun ahlaki ve hümanist boyutunun güçlendirilmesi gerekiyordu. Soğuk bir iktisadiyatçı söylem ile ateşli bir ahlaki inanç bildirimi arasındaki bu tahterevalli oyunu, olgular ile değerler, bilim ile ahlak, teori ve pratik arasındaki kuşkulu ayrımı sürekli hale getirir.

Ellen Meiksins Wood, “akılsal seçim Marksizmi” (*rational choice Marxism*) adını verdiği akımdan beklenebilecek şeyleri iyi gördü; buna göre toplumlar, ellerindeki farklı kaynakları en akılsal şekilde kullanmak isteyen bireylerden oluşmuştu.⁷ Bürokratik kolektivizmin iflasından sonra, bu gerekçelendirme, piyasa sosyalizmi, bölüş-

7 Alan Carling'e göre, “Rational Choice Marxism” akımı içinde şu yazarlar yer alır: Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworski; ayrıca Robert Brenner ile yöntemsel bakımdan epeyce farklı bir pozisyonu olan Gerald Cohen. Norman Geras orijinal bir yer tutar ve akılsal seçim Marksizminin esas çekirdeğine, yani oyun kuramı ile metodolojik bireyciliğe mesafeli yaklaşır (*la théorie de l'histoire selon Cohen plus la théorie de l'exploitation selon Roemer* [Cohen'e Göre Tarih Kuramı ve Roemer'a Göre Sömürü Kuramı] başlıklı yapıtında). Roemer'a göre, “tarihsel maddeciliğin temel sorunları sınıf mücadelesine özel bir vurgu yapar ve bu mücadele oyun kuramıyla açıklanır [...]. Sınıfın analizi birey düzeyinde mikrokuramlara başvurmaya gerektirir [...]” (Alan Carling, “Rational Choice Marxism”, *NLR*, Kasım-Aralık 1986).

türücü adalet ve bireyci ahlakı bir araya getiren normatif bir kuram ortaya koymayı sağlayacaktı. Sonuç olarak burada, Rawls'un adalet kuramını temel alan bir *aggiornamento* [güncelleştirme] girişimi ile, insan yüzlü bir sosyalizme yönelik, karşılıklı anlaşma yoluyla canlandırılacak bir iletişim aracılığıyla hareket etme anlayışı söz konusuydu. Bu girişim samimi bir revizyon demektir. Sömürüye ilişkin bölüştürücü kuram (metodolojik bireyciliğe uygun olarak) artık değer kuramına karşı çıkar. Aslında sömürü ilişkisi, karşılıklı avantajların dağıtılmasına indirgenmiştir. Böylece, "akılsal seçim Marksizmi" ticari baskıları zaten mevcut saymak ve iktisadi gerekçeleri de yalnızca rasyonel bireysel tercihlerden doğmuş kabul etmek niyetindedir. Gerçekte, "akılsal tercihe yol açan bireysel yetiler, aslında açıklanması gereken makroekonomik süreçlerden çikarsanmalıdır".⁸

Metodolojik bireycilik aslında sınıf aidiyetinin belli mülklerden hareketle yapılmış bireysel bir seçimin konusu olduğunu savunur. Bu "seçilmiş" sınıflar anlayışını geliştiren Adam Przeworski her türlü toplumsal gerekirciliğe karşı, olumsal sınıflar kavramını koyar. Meiksins Wood bu görüşe karşı sağduyudan gelen şu soruyu sorar: Partisini ya da sendikasını seçer gibi sınıfını seçmek mümkün müdür? Mübadele ilişkisi her zaman, ortaya çıkardığı kadar gizlediği de bir zorlayıcı üretim ilişkisini varsayar. Artık bundan da vazgeçilirse, hâlâ "Marksizm"den söz etmek saçma olur. "Akılsal seçim" in yapı mantığı ile (bireylerarası) özneye dönüşü uzlaştırma iddiası, soyut bir şekilde hâkim, karnından konuşan bir yapıyı canlandırmakla sınırlandırılmış mikro özneler yaratma ütopyasında son bulur. "Seçim" e gelince; liberal bireycilik ile arkaik sayılabilecek ütöpik bir sosyalizm arasındaki bu garip izdivacın tercih edilebilecek bir yanı yoktur.

Bu modelde tek rol oynayan şey, bireylerin keyfi tercihidir.

8 Ellen Meiksins Wood, "Akılsal Seçim Marksizmi", a.g.y., s. 49.

Sonlu oyun, sonsuz oyun

Sömürü kavramından ve onun ortaya çıkış şekillerinin ayrıntılı dökümünden Elster şu sonucu varır: “Bütün alıntıları birleştirdiğimizde, farklı üretim tarzlarında sınıflar olarak ortaya çıkan aşağı yukarı on beş grup sayabiliriz: Asya tipi üretim tarzında bürokratlar ve din adamları; kölecî sistemde köleler, plebler ve patrici’ler; feodal rejimde senyör, serf, lonca vekili ve kalfası; kapitalizmde, sanayici kapitalistler, para babaları, toprak sahipleri, köylüler, küçük burjuvazi ve ücretliler. Dolayısıyla bu, hem bu dökümle hem de sınıf kavramına bağlı kuramsal gereklerle uyumlu bir tanım ortaya koyma meselesidir. Özellikle de sınıfları öyle tanımlamak gerekir ki, en azından gücül olarak kolektif aktörler olabilsinler. Aynı şekilde, onların kolektif aktörler olarak çıkarları, şu ya da bu şekilde iktisadi durumlarından doğmalıdır. Bunlar genel anlamda gereklerdir; ama en azından bazı noktaların saf dışı bırakılmasını sağlayabilirler. Gelir grupları sınıf değildir; etnik, dinsel ya da dilsel ölçütlerle tanımlanmış gruplaşmalar da öyle.”⁹

Elster üretim araçlarına sahip olma (ya da yoksun olma) ilişkisini; ayrıca sınıfların salt sömürü ilişkisine göre dağılımını çok kaba ölçütler olarak görüyor: “Sınıf kavramının toplumsal mücadele ve kolektif eyleme göre bir anlamı olmasını istiyorsak, onları sömürü terimleriyle tanımlamamalıyız; çünkü sömürenler ile sömürülenler arasındaki sınır çizgisini nereden geçirmek gerektiğini hiç kimse tam olarak bilemez.” Tam tersine, “sınıfın egemenlik ve

9 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 435. Elster’e göre, “günümüzde ahlaken ya da entelektüel olarak geleneksel anlamda Marksist olmak artık mümkün değildir”. Bu özlü ifade yanlış anlamaya neden olacak kadar kestirme söylenmiştir. “Geleneksel anlamda” Marksist sözüyle, “ortodoks Marksist”, sosyal demokrat ya da Stalinci partilerce benimsenen siyasal ve kuramsal duruş kastediliyorsa, ahlaken ve entelektüel açıdan bu şekilde Marksist olmanın artık mümkün olmadığını sıkıntı duymadan kabul ederiz. Bununla birlikte, bu olanaksızlığın yalnızca *bugüne* ya da *düneye* ilişkin olmasına karşı çıkarız. Uzun zamandır olanaksız olan şey, yalnızca tarif edilemez hale gelmişti. Elster’in geleneksel Marksizmden *bugün* uzaklaşması, geleneksel olmayan, yedek bir Marksizmi, “analitik Marksizm”i gündeme getiriyor. Gerçekteyse Marx’ın kuramının tasfiyesi söz konusu; dolambaçlı ama sistematiklikten hiç de geri kalmayan bir tasfiye bu.

bağımlılık terimleriyle tanımlanması, davranışları çok fazla önemserken yapısal alana yeterince yer vermez.”

Sonuç olarak Elster, sınıfların mülk ve davranış terimleriyle genel bir tanımını öneriyor: “Bu mülkler arasında, gözle görülür mülkler, gözle görülemeyen yetenekler ve daha istikrarlı kültürel özellikler mevcuttur. Davranışlar arasındaysa, çalışmak ya da çalışmamak, sermaye ödünç vermek ya da ödünç almak, toprağını kiraya vermek ya da toprak kiralamak, tüzel bir kişiden talimat almak ya da ona talimat vermek vardır. Bu döküm eksiksiz olma iddiasındadır: Bir sınıf; mülklerini en iyi şekilde kullanmak istiyorlarsa, sahip olduklarından ötürü aynı faaliyetlere girişmek zorunda olan bir grup insandır. Bu tanımın geniş ve kuramsal anlamda kısmen tatminkâr olduğuna inansam da *yöntem konusunda eksik kaldığını düşünüyorum. Değişken nesnel işlevler kabul etmek bir eksikliktir; tıpkı elle tutulamayan mülkler gibi*. Dahası, bu şekilde ortaya konan bir kavram, sonuç itibarıyla, Marx’ın toplumsal çatışmaları açıklamak konusunda beklediğinden daha az yarar sağlayabilir.”¹⁰

Bu sınıf tanımı mülklerden en iyi şekilde yararlanmaya yönelik akılsal baskıya uyar. Elster sınıf mücadelesini kartların oyunun başında “elle tutulmaz mülkler”e göre dağıtıldığı bir oyuna indirgemenin tartışmalı olduğunu kabul eder. Benzetmeyi belirginleştirerek ihtiyatlı davranır: Burada söz konusu olan sonlu mu yoksa sonsuz bir oyun mudur? Sonlu bir oyunun bir başlangıcı ve belli bir sonu vardır. Çerçevesi belli uzamsal ve zamansal sınırları bulunan önceden kabul edilmiş kurallara göre oynanır. Bir zaferin ya da bir unvanın elde edilmesiyle ödüllendirilen kesin bir hareketle sonuçlanır. Sonsuz oyunun ise ne başı ne sonu vardır. Uzamda da sayıda da sınır tanımaz. Onun her bir partisi, “yeni bir zaman ufku açılır”.¹¹ Kuralları oyun sırasında değişebilir. Zaferle ya da bozgunla sonuçlanmaz; sonsuz doğum ve sürekli yeniden başla-

10 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 446.

11 James P. Carse, *Jeux finis, jeux infinis* [Sonlu Oyunlar, Sonsuz Oyunlar], Paris, Seuil, 1988.

mak anlamına gelen ve yeni bir olasılıklar alanı açan olaydan olaya sıçrar. Aradaki fark önemlidir.

Sonlu oyun tarihin sonuyla ilgili söylemlere model oluşturabilir. Bir sonuca varmak zorunda olduğu için, geçmişi şimdiye bağlı olarak akılsallaştırmayı, “zafere kadar giden yolu tersinden katetmeyi” mümkün kılar. Bu durumda stratejik öngörü bir sonraki arayışı geçersiz kılan bir erken açıklamaya indirgenir. Sonsuz oyun ise tam tersine, sonucun hükmünden kaçınır ve geleceği açık tutmaya çalışır. Bu oyunu oynayan, “olasılığa inanır” ve “sürprizle karşılaşmak umudu”yla oynamaya devam eder. Her sürprizde, geçmiş yeni bir başlangıç ortaya çıkarır: “Gelecek her zaman sürpriz, geçmiş her zaman değişim olduğu ölçüde elbette.” Bilinen bir şekli yinelemek ve ona hâkim olmak için çalışmak değil, gelecekte tamamlanmamış bir geçmişi yeniden oynayabilecek bir yaratıcılığa yatkın olmaktır artık söz konusu olan. Bu kaçıp giden ufka yönelen sonsuz oyunun oyuncusu zamanı tüketmez, onu yaratır. Her an, “kendisi de gelecekle dolmuş bir olayın, geleceğe doğru hareketinin başlangıcıdır” Sonlu oyunun oyuncusu, aynı nedenlerin kesinlikle aynı sonuçları doğuracağını savunan bir bilgiyi özetlemekle yetinirken, sonsuz oyunun oyuncusu bizi “bildiğimizi düşündüğümüz şeyi yeniden düşünmeye davet eden” anlatıya bağlanır.¹²

Sınıf mücadelesi daha çok sonsuz oyunla ilgilidir: Başlangıcı yoktur, sınırı yoktur, sonu yoktur. Ayrıca başlama düdüğünü çalacak, kurallara uyulmasını gözetecek ve kazananı ilan edecek hakem de yoktur. Son söz hiçbir zaman söylenmez. Oyun da gösteri gibi devam etmek zorundadır. Önceki partilerin kaybeden ve kazanan

12 James P. Carse, *Sonlu Oyunlar, Sonsuz Oyunlar*. 1944'te yayımlanan, von Neumann ve Morgenstern'in *Theory of Games and Economic Behavior* [Oyun Kuramı ve İktisadi Davranış] başlıklı öncü yapıtı, bir yandan rekabet ve pazarlık gibi iktisadi durumlar arasındaki benzer ilişkiyi, bir yandan da rastlantı ile tarafların ustalığının karışımı olan oyunları ele alıyordu. İncelenen durumların çoğu sıfır kazançlı oyunlar üzerineydi. Oyun kuramına duyulan hayranlık o dönemden bu yana iktisadi analizin bütün dallarına yayıldı; dinamik durumların yanı sıra, birbirini izleyen partilerdeki hatırlama ve yineleme uygulamalarını da ele almaya çalıştı.

hamlelerini izlemek bellekleri yorar. Ufku kaplayan sisler tükenmişliği haber verirken, umulmadık bir Mesihçi baskın, katedilmiş bulunan yolun ne anlama geldiğini yeniden ortaya çıkaracaktır.

“Sonsuz bir oyunda bütün sonlu oyunları muhafaza etmenin yolu nedir?”

Hem oynanan partinin ufak kazancını umursamamak hem de onun daha da cılız zaferiyle hayale kapılmamak için ne yapmak gerekir? Tarihin anlamını vurgulamak için değil de, oyunun sınırlarını sürekli zorlayarak olasılıkları değiştirmek için nasıl mücadele etmek gerekir? Cevap herhalde, “olabilirin sanatı” denen siyasettedir; Bismarck’ın ona atfettiği bayağı anlamda değil de mekanikleşmiş zamanın felaket getiren zincirini kesebilecek bir uyanıklık stratejisi olarak siyasette.

Sonsuz oyun gibi, sınıf mücadelesi de yalnızca geçici zaferlerle (ve uzlaşmalarla) karşı karşıyadır. Ancak, karşılaştırmamızın da bir sınırı vardır. Oyun kuramının ilkesi şudur: “oynamak zorunda bırakılan hiç kimse oyun oynayamaz” ve “oynamak zorunda kalan kişi oyun oynayamaz”. Elster “değişken nesnel işlevler ve elle tutulamaz mülkler”i kabul ettiği için özür dilediğinde sorunun farkındadır. Bireysel olarak bir sınıftan öbürüne geçerek her zaman oyun değiştirmek, kâğıt değiştirmek için çaba harcanabilir. Modern toplumlarda toplumsal hareketlilik bu tür yer değiştirmelere ve terfi-lere izin verir. Bazı sınırlar içinde birey, yeşil örtünün çevresinde kendi sınıfını, kendi kartını ve kendi yerini seçme hayaline kapılabilir. Sıra dışı başarılar bu özgürlük mitini besler. Kolektif düzeyde roller daha az sağlam bir biçimde dağıtılmış değildir ve toplumsal yeniden üretimle kalıcı hale gelir.

Mücadele bir oyun değil, bir çatışmadır.

Ezilen, bütünüyle ve açıkça ezilme endişesiyle direnmeye mecburdur. Hayatta kalmak için mücadele mecburiyeti, oyun biçimindeki her türlü modeli dışlar. Başı da sonu da olmayan bu çatışma, kuralları güce göre değişen acımasız bir göğüs göğse çarpışmadır.

Adaletin berisinde ve ötesinde

Roemer ve Elster, sınıflar kuramını adalet kuramına bağlayan genel bir sömürü kuramı ortaya koyma hakkına elbette sahiptirler. Ancak, Marx'ı öne sürdükleri ölçüde, tutumlarını açıkça onun kuramının esas çekirdeği olan sömürüye göre belirlemek zorundadırlar. Oysa bunu dolambaçlı bir yoldan, adalet kuramına uygun olarak sömürüyü bireyselleştirerek yapıyorlar.¹³ Elster bu kuramın öncüllerini ortaya çıkarmak için sömürünün açıkça hırsızlık sayılmasını kabul etmeyen çok sayıda alıntı üzerinde durur: "Marx'ın aksi yöndeki pek çok cümlesine rağmen, *Kapital*'deki sömürü kuramında da *Gotha Programının Eleştirisi*'nde ortaya konan komünizm kuramında da ahlak ilkelerine rastlıyoruz."¹⁴ Aynı tutuma Norman Geras'ta da rastlamıştık. "Sömürü teriminin adaletsizlik ve ahlaki bozukluk dereceleri barındıran çok güçlü aksiyolojik [değersel] yan anlamları" bulunduğunu teşhis etmek; toplumsal adalet ve adaletsizlik kavramlarının *ipso facto* [kendiliğinden] bölüştürmecisi bir adalet kuramını gerektireceğini göstermez. Aslında *Gotha Programının Eleştirisi*'nin tamamı, "hakkaniyetli ücret"i ya da "normal çalışma günü"nü pozitif bir biçimde tanımlama isteğine karşı çıkar. Sömürü bireysel bir adaletsizlik değil, bir sınıf ilişkisi olduğu ölçüde, onun reddi de ne adil bir bölüşüme ne de artık emeğin kökten ve basitçe ortadan kalkmasına bağlıdır; sömürünün reddi, toplumsal artık emeğin demokratik denetimine ve tahsisine bağlıdır.

Elster aslında, Marx'ın herhangi bir adalet kuramına açıkça yabancı olan pek çok metnine atıfta bulunur. *Alman İdeolojisi*'nde komünizm ulaşılmak istenen bir adalet aşaması olarak tanımlanmaz: "Bize göre komünizm, kurulması gereken bir düzen, gerçekliğin kendini uyarlaması gereken bir ideal değildir. Biz süregiden durumu yıkan gerçek harekete komünizm diyoruz." Olumsuzlamanın

13 Bkz. John Rawls, *Adalet Kuramı; Birey ve Toplumsal Adalet*; Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?* [Adil Bir Toplum Nedir?], Paris, Seuil, 1991.

14 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 299.

çabası adil bir kazanç ilkesi ortaya koymaktan ibaret değildir: “İşçi sınıfı bir ideal gerçekleştirmek değil, çöken eski burjuva toplumunun bağrında taşıdığı yeni toplumun unsurlarını serbest bırakmak peşindedir yalnızca.” Aynı mantığa uygun olarak, *Kapital*’in III. cildi de doğal hakkaniyet kavramını saçma sayarak açıkça reddeder: “Üretim unsurları arasındaki anlaşmalar doğal bir biçimde üretim ilişkilerinden kaynaklandıkları ölçüde hakkaniyete uygundur. Bu iktisadi anlaşmaların çerçevesini oluşturan hukuki biçimler, tarafların kararlaştırılmış tasarrufları, onların ortak iradesinin ifadesi ve tek tek bireysel tarafları bağlayıcı sözleşmeler olarak içeriğin aslını belirleyemezler. Onu ancak ifade edebilirler. Söz konusu içerik ancak üretim tarzına tam olarak karşılık geliyorsa hakkaniyete uygundur. Bu tarzla uyuşmuyorsa hakkaniyete uygun değildir.”

Bundan daha açık olunamaz. Marx’ta adaletin genel, tarihdışı bir tanımı yoktur. Adalet kavramı toplumsal ilişkide içkindir. Her üretim tarzının kendi adalet kavramı vardır. Dolayısıyla başka hiçbir açıklık getirmeden “adaletsiz” sömürden bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur: Sermaye açısından adalet, girişimcinin taşıdığı riski, inisiyatifi ya da sorumluluğu tazmin etmekle yükümlüdür. Hukuki çerçeve ile üretim tarzının o ünlü “uyum”una denk düştüğü ölçüde hakkaniyetli sayılacaktır. Bu uyum reddedildiğinde de, adaletsizliğe karşı adalet, mutlak hukuka aykırılığa karşı salt hukuk adına davranılmış değildir. Bu kolaycılığa kaçmak olurdu. Gerçekteyse, birbiriyle çarpışan iki hukuk anlayışı, biçimsel olarak karşıt hukuki gerekçeler öne sürer: “Karşıtlık, hukuka karşı hukuk” söz konusudur. Gerisini biliyoruz. Eşit iki hukuk arasında kararı güçlü olan verir. Bu o kadar doğrudur ki, hukuk güce indirgenemese de ona tamamen yabancı da değildir; en azından meşruluğunun kabulü aşamasında.

Bazı Marx eleştirmenleri, bu noktada tehlikeli bir boşluk görür. Hukukun geri plana düşerek erimesine bağlı olarak, pozitif adalet kuramının eksikliği, bürokratik keyfiliğe yatkın bir boşluk doğuracaktır. “Nitelikli hırsızlık” üzerine birkaç sayfaya bakarak Marx’ın pozisyonunu yanlış değerlendirmek söz konusu olamaz.

Ücret, Fiyat ve Kâr'daki ifadeler belirsizlikten uzaktır: "Ücretler sistemi üzerinden eşit, hatta hakkaniyetli bir bölüştürme yapılması için çılgınlık atmak, köleci sistemde özgürlük talep etmekten farksızdır. Sizin adil ya da hakkaniyete uygun kabul ettiğiniz şeyin sorunla ilgisi yoktur. Sorun tam olarak şudur: *Belli bir üretim sistemi içinde zorunlu ve kaçınılmaz olan nedir?*" Demek ki burada söz konusu olan şey bir adalet kuramı değil, var olan düzenin yıkılmasını öngören başka bir adalet fikridir. Kendisi de bu çiftanlamlılıktan uzak satırları alıntılایan Elster, kısa bir yorumla onları bertaraf eder: "Marx bu parçalarda kapitalist sömürünün adil olduğunu değil, yalnızca öyle gözüktüğünü söylüyor." Elster'in adaletle ilgili genel fikrinden vazgeçmesinin ne kadar zor olduğu görülüyor.

Demek ki Marx kapitalist sömürünün adil ya da adaletten yoksun olduğunu düşünmez. Yalnızca kapitalist üretim tarzının bakış açısından onun mantığı ve ideolojik değerleri açısından adaletsiz diye adlandıırlamayacağını belirtir. Adaletle ilgili yargı bir taraf tutmayı gerektirir. Oysa Elster uzlaşma arıyor. Ona göre Marx kapitalist anlaşmaların tarihüstü adaletini reddetmekle, "onların yalnızca tarihüstü niteliğini reddetmiş olur, adaleti değil: Aktarılan parçaların zorlamadan uzak tek yorumu bu olabilir. Bu parçalar hakların ve adaletin görelı doğasını destekleyen hiçbir gerekçe sunmaz" Asıl bu yorum, akla gelebilecek gerçekten en zorlama yorumdur. Hukuksal biçimciliğın ve herkes için geçerli bir eşitliğin eleştirisi Marksist sorunsalın vazgeçilmez bir parçasıdır. Allen Wood, "analitik Marksizm"ın tezlerine karşı bu noktayı kuvvetle vurgular: "Marx eşitlik fikrini bir yana bırakır, çünkü onun pratikte sınıf baskısının bahanesi olduğunu düşünür. [...] Eşit hakları esas alan bir sistem, sonunda zenginliğin tamamen eşitsiz dağıtımıyla sonuçlanabilir. [...] Marx'ın hak olarak eşitlik karşısındaki tutumu ile amaç olarak eşitlik karşısındaki tutumunu birbirinden ayırmak gerekir. [...] Eşit haklar ideali karşısındaki tavrı iyice eleştireldir. Marx'ın eşitlik kavramına saldırmasının en önemli sebeplerinden biri, onun insanların kafasında hak ve adalet kavramlarıyla sıkı sıkıya bağlantılı olmasıdır. [...] Aslında Marx, sermayenin

emekçileri sömürdüğünü ve ezdiğini kabul eder ama sömürüye ve baskıya hak ve hukuk temeli üzerinden hücum etmez.”¹⁵ Hak ve hukuk, kendine gönderme yapan bir çevrim üzerinden temellendirilir. Demek ki taraf tutmak, ayrılmaz bir biçimde, bir hakkı ona güç aktararak temellendirmek ve gücü de hukuksal saygınlık katına yükselterek meşrulaştırmaktır. Dolayısıyla Marx’a göre “eşitlik esas itibarıyla siyasi bir kavramdır” ve burjuva kökenlidir. Engels, *Anti-Dühring*’de eşitlik talebinin her zaman çifte bir anlamı bulunduğunu belirtir. Bir yandan, toplumsal eşitsizliğe içgüdüsel olarak verilmiş devrimci bir cevaptır; öte yandan burjuvaziye özgü eşitlik talebine verilmiş bir cevaptır. “Her iki durumda da proletaryanın eşitlik özleminin gerçek içeriği, sınıfların ortadan kalkması isteğidir,” der Engels. Bu tavrın tutarlılığını anlayamayan Elster, Marx’a (ve Engels’e) genel bir adalet kuramı atfetmekte sakınca görmez: “Sanıyorum ki, Marksist sömürü kuramı ve özellikle de kârın sık sık hırsızlıkla eş tutulması ancak ona bölüştürücü bir adalet kuramı atfedersek bir anlam kazanır.” Bu takdim gerçekten çok cömertçe! *Gotha Programının Eleştirisi*’nde ana hatları çizilen geçiş sorunsalını hatırlamak gerekli cevabı verecektir. Philippe Van Parijs, daha önce anılan iki ilkenin (“herkese emeği kadar” ve “herkese ihtiyacı kadar”) Rawls ile Marx arasında bir karşılaştırmayı zorlaştırdığını kabul eder. İlk ilke bölüştürücü adaletin “berisinde”, ikincisi ise “ötesinde”dir. *Berisinde ya da ötesinde*: Marx’ın hiçbir zaman bölüştürücü adaleti benimsemediğini söylemenin zarif bir şeklidir bu.

Birbirine bağlı üç sorun bu çok önemli noktayı açıklayacaktır.

- 1) “Hakkaniyetli bölüşüm” sorunu, *Gotha Programının Eleştirisi*’nde doğrudan ele alınmıştır. “Aslında,” diye yazar Marx, “süregiden üretim tarzı temelinde” geçerli olan bölüşüm, hakkaniyetli tek bölüşüm değil midir? “Boş bir ifade” gibi çınlayan bu fikir, her dışlı yeni bir bilmece soran ideolojik bir makineyi harekete geçirir:

¹⁵ Allen Wood, “Marx and Equality” [Marx ve Eşitlik], John Roemer’in *Analytical Marxism* [Analitik Marksizm] kitabı içinde, Cambridge University Press, 1986.

Toplumsal ürün nedir? Kime aittir? Onu nasıl bölüşmek gerekir? Marx üreticiler arasında eşit olarak bölüşme hayaline asla kapılmaz. Toplumsal üretim elbette bireysel tüketime indirgenemez. Her karmaşık toplumda bir artık üretim zorunludur. Bilmecenin anahtarı, her zaman tartışmaya açık öncelikler ve ihtiyaçlar gözetilerek ayrılmış bir tüketim payı ile bir birikim payı tahsis edilmesini sağlayan siyasal kararlardır. Hakkaniyetli bölüşüm, tam tersine, temel bir eşitlikçiliğin demagojik bir şekilde övülmesi tehlikesine yol açar: “Emek ürünü’ sözünü öncelikle, emek harcayarak yaratılmış nesne anlamında kullanırsak, topluluğun emek ürünü, toplumsal ürünün toplamıdır. Onun üzerinden şunları düşmek gerekir: birincisi, eskimiş üretim araçlarının yerine yenilerinin konmasını sağlayacak bir meblağ; ikincisi, üretimi artırmak için bir takviye; üçüncüsü, doğal olaylardan kaynaklanan kazalara, bozulmalara karşı bir ihtiyat ya da sigorta payı.” Bu toplamdan düşmeler, diye açıklar Marx, *hiçbir şekilde hakkaniyet esas alınarak hesaplanamaz.*

Toplamdan düşülen bu miktarlar alındıktan sonra, geriye toplam ürünün tüketime ayrılan payı kalır. “Ancak, bireysel bölüşümlere geçilmeden önce, başka kesintiler de yapmak gerekir: birincisi, üretimden bağımsız olan genel yönetimin giderleridir [...]; ikincisi, topluluğun ihtiyaçlarını (okul, sağlık kurumları vb.) karşılamak için ayrılan pay; üçüncüsü çalışamayacak durumda olanların bakımına ayrılan paydır (bugün sosyal sigorta diye adlandırdığımız şey).” Kişisel bölüşüm ancak bu toplumsal bölüşümün içinde ve onun sınırlarına bağlı olarak gündeme gelir: “Emeğin toplam ürünü zaten göze batmadan kısmi bir ürüne dönüşmüştür; öyle ki üretici, birey olarak ondan çekilip alınan şeyi, toplumun üyesi sıfatıyla doğrudan ya da dolaylı olarak geri alır.” Demek ki bölüşüm sorunu sömürü sorunuyla simetrik bir ilişkiye sahiptir. Bütünün yeniden üretimi bireysel bölüşümden önce gelir. Kaynakların tahsisıyla ilgili önemli kararlar öncelikle siyasal tercih sorunudur.

- 2) “Eşit hak” sorunu, *Gotha Programının Eleştirisi*’nin sık sık anılan ve yorumlanan bir parçasında ele alınmıştır: “Demek ki burada eşit

hak, ilke bakımından her zaman burjuvaziye özgü haktır ve ilke ile pratik arasında bir zıtlasma yoktur; oysa mal mübadelesinde eşdeğerler arasındaki mübadele, tek tek her durum için değil, ortalama olarak vardır. Bu ilerlemeye rağmen, söz konusu eşit hak burjuvazi tarafından sınırlanmıştır. Üreticilerin hakkı, ortaya koydukları emekle orantılıdır. Eşitlik emeğin ortak ölçü olmasına dayanır.” Bununla birlikte, gerçek bireyler ve somut emek eşit değildir. Demek ki eşit hak, genelleştirilmiş mal üretiminde ve tek tek emekte içkin soyutlamayla atbaşı gider. Yalnızca kişisel yeteneklerinden ve zevklerinden soyulmuş isimsiz emekçi ya da niteliksiz insan göz önüne alındığında geriye “eşitsiz emek için eşitsiz hak” kalır. Öyleyse, diye altını çizer Marx, “her hakta olduğu gibi, eşitsizliği esas alan bir hak” kalır. Hukuksal biçimcilik, eşit olmayanı eşit varsayar. Onun bunu yapmasını mümkün kılan şey, insanın kendi soyut emek gücüne, yani zamansal bir bedene indirgenmesidir. Bu biçimsel eşitlik bir ilerleme sayılabilse de (“hukuk hiçbir zaman toplumun iktisadi durumundan ve ona karşılık gelen uygarlık düzeyinden daha üst aşamada” olamayacağına göre sorun bu değildir), gerçek eşitsizlikten ayrı tutulamaz. Demek ki fiili farklılıkları hesaba katan somut bir hak “eşit değil, eşitsiz” olmalıdır.

- 3) Nihayet, daha önce *Felsefenin Sefaleti* ve *Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı*’da ele alınmış olan *çalışma karnesi* sorununa *Gotha Programının Eleştirisi*’nde yeni bir açıklama getirilir. Bu açıklama birtakım polemiklerle zenginleştirilmiş olsa da gerekçeler esas itibarıyla değişmez. Elster, ne pahasına olursa olsun Marx’ı içine sokmaya çalıştığı adalet kuramı açısından bu önemli tartışmanın kapsamını tam olarak anlamamıştır. Üç metin bu tartışmayı tam olarak aydınlatacaktır.

Felsefenin Sefaleti’nde Marx, Proudhon ile tartışmaya girişir; “bütün insanları eşit miktarda emeği değiş tokuş eden dolaysız emekçiler haline getirmek” niyetinde “eşitlikçi” bir formül ortaya koymak isteyen Proudhon’u hedef alır. Bu fikir, der Marx, eski bir İngiliz sosyalist geleneğinden esinlenmiştir. *Labour’s Wrongs and Labour’s Remedy* [İşçi Yanlışları ve İşçi Çareleri] adlı kitabın yazarı

Bay Bray, çalışma saati karnelerini esas alarak, üreticiler arasında doğrudan bir değiştokuş öngörür. Böyle bir fantezinin sonucu gözden kaçmıştır. Pierre'in on iki saatlik çalışmasına karşılık Paul ancak altı saat çalışmışsa, Pierre'in elinden kendi emeğinin ürününü tüketmekten ya da Paul'ün bol bol yararlandığı tembellik hakkının tadına bakmaktan başka bir şey gelmez: "Herkes Paul'ün yerinde olmak ister ve Paul'ün yerini almak için, tembellik için rekabet olacaktır." Bu saçma varsayım bürokratik savurganlık ve yolsuzluk gerçeğine hiç de yabancı değildir. Değer yasasının ortadan kalkmasının gerçek koşullarını sağlamak yerine, onu tamamen ve basitçe ortadan kaldırmaya karar vermek, düpedüz genelleşmiş bir akıldışılığa varır: "Peki, eşit emek miktarlarının değiştokuşu bize ne kazandırdı? Aşırı üretim, değersizleşme, işsizlikle sonuçlanacak bir emek fazlası ve nihayet, günümüz toplumunda oluştuğunu gördüğümüz şekliyle ekonomik ilişkiler, daha az emek rekabeti... Demek ki, toplumun tüm üyeleri doğrudan emekçi sayılırsa, eşit miktarda çalışma saatinin değiştokuşu ancak maddi üretim için gerekli saat miktarı üzerinde anlaşmaya varılırsa mümkündür. Ancak, böyle bir anlaşma bireysel değiştokuşu dışlar."¹⁶

Esas olan budur. Üretim ve dağıtım toplumsal pratiklerdir. Toplumun aracılığı olmaksızın doğrudan emekçiler arasında emek miktarlarının değiştokuşu tehlikeli bir Robinson'culuktur. Mübadele ortak bir ölçüyü varsayar. Onu belirleyen pazar değilse, bir anlaşma olabilir. Ancak, bu durumda bireysel değiştokuş, bölüşmenin çaresi olamaz artık ve bölüştürmecî adalet de ancak genel uzlaşmaya bağlı olarak gerçekleşebilir. "Bugün sermaye ile işçilerin kendi aralarındaki rekabetin sonucu olan şey, yarın emeğin sermayeyle ilişkisini kopardığınızda, üretici güçlerin toplamı ile var olan ihtiyaçların toplamı arasındaki ilişkiyi esas alan bir uzlaşmanın sonucu olacaktır. Ancak böyle bir uzlaşma bireysel değiştokuşun mahkûm edilmesi anlamına gelir ve bu da bizi vardığımız ilk sonuca geri götürür." Aslında, ürünlerin mübadele tarzı organik

16 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, a.g.y., s. 49.

olarak onların üretim tarzına bağlıdır. Buna göre, bireysel değiş-tokuş daha baştan sömürüyle belirginleşen bir üretim ilişkisine dahildir: “Sınıf karşıtlığı olmazsa, bireysel değiş-tokuş da olmaz.” Bölüşürücü adalet, bu temel karşıtlığın dışına çıkamaz. Bireysel değiş-tokuş hayali meta fetişizmiyle belirgin hale gelmiş ideolojik bir tasvirden kaynaklanır: “Bay Bray dürüst burjuva hayalini, gerçekleştirmek istediği ideal olarak görüyor. Bireysel değiş-tokuşu arındırarak, onu karşıt saydığı bütün unsurlardan kurtararak topluma kazandırmak istediği eşitlikçi ilişkiye ulaşılabileceğini sanıyor. Bay Bray, dünyaya uygulamak istediği bu eşitlikçi ilişkinin, bu düzeltici idealin bugünkü dünyanın bir yansımasından başka bir şey olmadığını ve dolayısıyla toplumu onun allanıp pullanmış gölgesinden ibaret bir çerçevede yeniden kurmanın bütünüyle imkânsız olduğunu görmüyor.” Çalışma karneleri sisteminin sonuçta bölüş-türmecî adaletin naif bir biçimi olduğu kabul edilirse Marx’ın da adalet kuramına kategorik bir cevap verdiği ortadadır: Bu kuramı düzeltmecî idealin ve allanıp pullanmış gözyaşı vadisini cennete kavuşmak sayan ideolojik hayalin hanesine yazmak gerekir.

On yıl sonra Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’da John Gray’ın önermelerini hedef aldı.¹⁷ Gray’e göre üretici, malın mübadelesi sırasında malda bulunan emek miktarını gösteren bir makbuz alacaktı. Böylece bankanın depolarına konmuş malların alındı belgesi yerine geçecek haftalık, günlük, hatta saatlik banka pusullarına sahip olacaktı. Bu çözüm basitleştirici bir mantığa dayanır. Zamanın değerlerin içkin ölçüsü olduğunu fark eden Gray, niçin ona bir başka, dış ölçü olan parayı eklemek gerektiğini sorar. Bunun sonucu olarak da mübadele değerinin niçin fiyatla ifade edildiği sorulacak ve dolaşım ve rekabet yoluyla sağlanan bu mantıksal dönüşüme son verilmek istenecektir. Gray bu karmaşık sorunu çözmek yerine, “çok basit bir biçimde malların toplumsal emeğin ürünleri olarak birbiriyle doğrudan ilişkilendirilebileceğini sanıyor”. Bu bir trampa ekonomisine geri dönmenin ve malların gizeminden ve

17 John Gray, *The Social System: A Treatise on the Principle of Exchange* [Toplumsal Sistem: Mübadele İlkesi Üzerine İnceleme], 1831.

mistik karakterinden bir çırpıda kurtulmanın mümkün olduğunu öne sürmektir: Buna göre, “mallar doğrudan doğruya kişisel, bağımsız ve yalıtık emeklerin ürünüdür; kişisel değiş tokuş sürecinde uğradıkları yabancılaşma nedeniyle de *genel toplumsal emek* olarak kabul edilmelidir”. Para evrensel yabancılaşma yoluyla gerçekleşen bu zorunlu geçişin aracıdır, çünkü o olmadan kişisel emekler ölçüden yoksun ve birbirinden farksız kalacaktır. Demek ki Gray’ın hatası, mallarda içerilmiş bulunan emek zamanını “doğrudan doğruya toplumsal” sayması, yani “kolektif emek zamanı ya da doğrudan bir araya gelmiş bireysel emeklerin zamanı” olarak görmesidir. Böylece o, ticari üretim temeli üzerinden ticari olmayan bir dağıtım örgütleyebileceği hayalini beslemektedir: “Ürünler mal olarak imal edilmeli ama mal olarak değiş tokuş edilmemelidir. Gray, bu sofuca arzuyu gerçekleştirme görevini ulusal bir bankaya veriyor.” Oysa, “malın doğrudan para olduğu ya da onda içerilmiş bulunan tek tek bireylerin kişisel emeğinin doğrudan doğruya toplumsal emek olduğu dogması, sırf bir banka ona inandı ve işlemlerini ona göre yaptı diye gerçek kabul edilemez.”¹⁸

Nihayet, *Gotha Programının Eleştirisi*’nde, çalışma karnele-ri sorunu başka bir açıdan ele alınır; ticari üretim çerçevesinde hakkaniyetli bir düzenleme olarak değil de, “kapitalist toplumdan yeni uzaklaşmış” ama “eski toplumun kötü alışkanlıkları”ndan henüz kurtulamamış komünist toplum çerçevesinde değerlendirilir. Marx burada üreticinin, bireysel olarak “topluma verdiği tam karşılığını aldığı” fikri üzerinde durur (elbette ihtiyat, birikim, yönetim gibi zorunlu kolektif genel fonlara ayrılan meblağ düşüldükten sonra). Böylece üretici, emek zamanına göre tutulmuş bir karne karşılığında eşdeğer toplumsal emek miktarına denk nesneleri değiş tokuş edebilir: “Topluma belli bir biçimde sunduğu aynı miktarda emeği, toplumdan bir başka biçimde geri alır.” Marx’ın getirdiği eleştiri, bu kez ölçünün hayali niteliğiyle değil, (üretimin sosyalleşmesi onu artık anlaşılır kılmaktadır), öngördüğü hakkani-

yet ilkesiyle ilgilidir. Biçimsel olarak eşit olan bu mübadele aslında, eskinin “kötü izler”ini taşımaktadır (yeninin de kurtulmakta çok zorlandığı izlerdir bunlar). “Çok açıktır ki, burada malların mübadelesini düzenleyen ilke aynı zamanda eşit değerlerin mübadelesini de düzenler. Öz ve biçim farklıdır, çünkü koşullar değiştiği için kimse emeğinin dışında bir şey elde edemez; zaten hiçbir bireyin mülkiyetinde, bireysel tüketim nesneleri dışında bir şey bulunmaz. Ancak, bu nesnelerin birey olarak üreticiler arasında bölüşülmesi söz konusu olduğunda, temel ilke eşdeğer malların mübadelesi için de geçerlidir: Belli bir biçimdeki aynı miktarda emek, başka bir biçimdeki aynı miktarda emekle mübadele edilir.” Çalışma karneleri sisteminin eleştirisi burada zemin değiştirir. Komünizme geçiş bağlamında, “eşit hak”ın daha köklü bir eleştirisine yönelerek derinleşir.

Çalışma karneleriyle ilgili bütün polemik şu şekilde özetlenebilir: “Değer, ücret ve değer olarak ikiye ayrılırsa, aynı emek zamanı aynı anda kendine hem eşit hem eşitsiz olarak ortaya çıkacaktır ki bu da çalışma karneleri düzeyinde olanaksızdır.”¹⁹

Para biçimi bu ikiye bölünmenin de biçimidir.

Elveda değer, soyut emek...

Analitik Marksizmin bireyci postulatı sömürüyü bireylerarası bir ilişkiye indirger ve sınıf savaşını oyun kuramıyla bir tutar. Bu bakış açısından, mahkûm ikilemi, kolektif çıkar ile bireysel çıkar arasındaki çelişkiyi temsil eder. Marx’ın bu çatışmayı saf bir biçimde sınıf bilinci yüzünden göremediğini öne sürenler vardır. Oysa Marx bu çatışmanın mekanizmasını çok anlaşılır bir biçimde açıklamıştır: “Her şey yolunda gittiği sürece, genel kâr oranının eşitlenmesinden de anlaşılabilceği gibi, rekabet sermaye sınıfının pratikte dayanışmasını sağlar: Herkesin payına düşen ortak ganimet bu şekilde bölüştürülür. Ama kârı değil de zararı bölüşmek söz konusu olduğunda, herkes kendi payını en aza indirmeye ve komşu-

19 Stavros Tombazos, *Zaman Kategorileri*, a.g.y., s. 221.

sunun hesabına aktarmaya çalışır. Kapitalist sınıf açısından kayıp kaçınılmazdır. Her kapitalistin üstlenmesi gereken paya gelince, bu güç ve hile işidir ve bu koşullarda rekabet düşman kardeşler arasında bir mücadeleye dönüşür. Karşıtlık tek tek her kapitalistin çıkarı ile kapitalist sınıfın çıkarı arasında ortaya çıkar; nasıl ki daha önce bu çıkarların özdeşliği pratikte rekabet şeklinde ortaya çıkmışsa.” Simetrik bir olgu proleterlerin cephesinde de görülür; onların da sömürü karşısındaki ortak çıkarı, emek piyasasındaki rekabet yüzünden bozulmuştur.

Elster buradan şu sonucu çıkarır: “Nesnel çıkar” hiçbir durumda bir amaç oluşturamaz; ancak “üye bireylerin çıkarları”yla uyuyor ya da uygun hale getirilirse kendini ifade eder. Demek ki nesnel amaç bir olabilirlikler ufku çizer ve seçimin yöneldiği şey de bu ufuk çerçevesinde ortaya çıkar.²⁰ Oyun kuramına göre, bu durumda parti yalnızca bir kez oynanmış olsaydı, kolektif eylem sonuçsuz kalırdı. Oysa sınıf mücadelesi zaman ve süreklilik içinde kendini gösterir. Tecrübelerin hatırlanmasını ve aktarılmasını gerektirir.

Bir kez daha belirtmek gerekir ki, mücadele oyun değildir.

“Yalnız süvari” diye adlandırılan bir sorun şöyle bir fikri açıklamak üzere ortaya konmuştur: Kolektif bir eyleme katılmamak ya da kavgadan uzak durmak bireysel açıdan avantajlı olabilir. Rasyonel bireyler işbirliği yapmazlarsa sorun tersine döner; o zaman da, bir sınıfın üyelerinin, bireysel çıkarları onları yalnız süvari olmaya ittiği halde niçin işbirliği yaptıklarını açıklamak gerekecektir.

Gerçek çatışmaya ait pek çok parametre (tarih, gelenek, kültür) oyunun modellemesine uymaz. Her gerçek grevde görüldüğü gibi, yalnız süvarinin grev kırıcılığı yaparak sağlayacağı kazanç (başarı durumunda ortak kazançtan yararlanmak, başarısızlık durumunda patronun gözüne girmek) arkadaşlarından mücadele sonrasında bile az çok açık biçimde göreceği misillemelerle çelişir. Aynı şekilde, en karmaşık enformatik simülasyonlar bile, hatırlama etkisinin

20 Bu durum, eski yetenek psikolojisinin modernleştirilmiş versiyonundan başka bir şey olmayan bir psikolojiye sahip bireysel bir özneyi gündeme getirir.

orta vadedeki sonuçlarını öngörmekte büyük zorluklarla karşılaşır. Oysa gerçek çatışmada, önemli tecrübelerin bireysel ve kolektif hafızası, her türlü stratejik davranışın temel bir boyutudur.

Her sendika militanı bu çelişkiyi yaşamıştır. Grev yapan kişi ücretini tehlikeye atar ve grev başarısızlığa uğrarsa yaptırım görür. Grev başarıya ulaşırsa, greve katılmayanlar hiçbir tehlikeye maruz kalmadan avantajlardan yararlanacaktır. Greve katılmayan yalnız süvari her iki sahnede de oynayabileceğini ve her durumda kazanacağını sanır: Grev başarısızlığa uğrarsa kaybedeceği bir şey yoktur, başarıya ulaşırsa o da diğerleri gibi bundan kazançlı çıkacaktır. Tek başına hareket eden kişinin mantıksal olarak yalnız süvariliği seçeceğine ilişkin hesaplama, aslında sonlu ve belleksiz oyunun ufkuyla sınırlanmıştır.

Elster'e göre, işçi sınıfı "olgunluğa ulaştığında beklemeyi bilmeli" ve hem sarı (bencil hesap) hem kırmızı (avangard sabırsızlığı) "yalnız süvari"yi bertaraf edebilmelidir. Bu modernleşmiş bir biçim altında eski Kautsky'ci hayalin ("tam zamanı"nı beklemek) geri dönmesidir: Sosyalist hareket, çatışmanın ritmine ve talihine göre davranan bir mücadele okulu değil, proletaryanın eşit adımlarla yürümeyi ve geçici kışkırtmalara kapılmamayı öğreneceği bir sabır ve disiplin okuludur. Çok daha gerçek olan toplumsal çelişki, ne eğitimle ne de kuramla çözülebilir. O, kapitalist toplumu belirleyen genel ikiye bölünmede (somut/soyut emek, insan/yurttaş, özel/kamusal, üretici/tüketici) örtük olarak mevcuttur. Buna göre her kapitalistin, rakibinin işçilerinin daha çok, kendi işçilerinin ise daha az tüketmesinde çıkarı vardır: "Her kapitalist kendi işçilerinden tutumlu olmalarını ister; çünkü onları yalnızca işçi (üretici) olarak muhatap alır; diğer işçilerin dünyasıyla ise hiçbir ilgisi yoktur, çünkü onları da yalnızca tüketiciler olarak muhatap alır." Davranış anketlerinde genellikle, konu alınan grup ne kadar önemliyse kolektif hareketin o kadar az olası olduğuna inanılır. Her deneğin kendini geri çektiği için kayıp hanesine yazılmasında azalma görüldüğü ölçüde, "yalnız süvari"nin avantajı, grubun büyüklüğüyle orantılı olarak artacaktır. Bu tür akıl yürütmeleri önemseyen analitik

Marksizm, gerçek sorunlara parmak bastığı halde, sınıf mücadelesini bir soyutlamaya indirger. Hiçbir zaman akılsal hesaplamaların bir toplamı olmayan bu mücadele, olaya ve “birleşme halindeki gruplar”ın mantığına dahil edilir.²¹

Elster’e göre, Marx’ın sınıf çatışmasını esas alması, “akla yatkınlıktan giderek uzaklaşmak” anlamına gelir. Bu “entelektüel disiplin”den tam anlamıyla yoksun olmak demektir. Bu kesin yargı, daha çok, bir kavrayış sıkıntısını gösteriyor. Marx’a göre sınıf çatışmasının temel önemi karşıtlıkların olgusal bir şekilde betimlenmesinin sonucu değildir. Üretim ve mübadele ilişkilerinde içkin olan bu öncelik, üretim tarzının diğer çatışma biçimleriyle eklemlenmiş yapısına işaret eder. Dolayısıyla, bir toplumu bazen sınıf ilişkilerine göre, bazen de çeşitli çatışmalara girişmiş kolektif aktörlere göre kavramak söz konusu olamaz. Kapitalist üretim tarzında sınıf ilişkisi tarihin çatışmalı dinamiğinin şifresini çözmeyi sağlayan anahtardır.

Elster’in sandığı gibi, “nesnel olarak belirlenmiş sınıfların Marx’a göre ya bir sınıf bilinci kazanma ya da yok olma” ve sınıflar dışındaki kolektif aktörlerin de “zaman içinde giderek marjinalleşme eğilimi göstermesi” mümkün müdür?²² Aslında Marx’ın birçok metninde, “tarihsel parti” ya da “geniş anlamda parti” ile sınıf örgütlenmesinin çokbiçimli hareketi eş tutulmuştur. Geçici parti ya da dar anlamda parti ise bu durumda belli bir konjonktürde sınırlı bir işlevi yerine getirecek, koşullara bağlı bir örgütlenmeden iba-

21 Kolektif sınıf çıkarının tutarlılığı üzerine sürdürülen tartışma aslında, sınıf kavramının bir düşünce somutuna (belirlemelerden oluşmuş bir bütün) ya da somut bir deneysel gerçekliğe gönderme yapıp yapmadığını bilme sorunudur. Schumpeter sınıfı hep dolu ama farklı kişilerin bindiği bir otobüse benzetir. Tersine, Edward P. Thompson’a göre, kendinde sınıf bir şey değil, bir olay, bir “*happening*”dir [sahne gösterisidir]. Nihayet, ılımlı bir yapısalcılığı benimsemiş Gerald Cohen’e göre de sınıflar, kültürel ve siyasal bir oluşum sürecinden geçmekle birlikte, ona indirgenemezler: sürecin kendisi de yapının sürekliliğine dayanır. Bu tartışmalar genellikle Marx’ta sınıf kavramının ne olduğunu bilmemekten kaynaklanıyor. Marx’a göre düşünce somutu ile somut gerçeklik, kolektif çıkar ile bireysel çıkar arasındaki radikal ayrılmanın hiçbir anlamı yoktur. Sınıflar şeyler değil, ilişkiler oldukları için, ancak onları biçimlendiren çatışmada mevcuttur ve kendilerini gösterirler.

22 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 525.

rettir. Bu bakış açısı uzun süre, en değerli örneğini Alman sosyal demokrasisinde bulan II. Enternasyonal'in parti anlayışını oluşturdu: İşçi sınıfını birleştiren yardımlaşmacı, bütünleşmeci sendikaların tümünü kucaklayan ve yöneten bir parti söz konusuydu. Bu bakış açısından, sınıfın birleştirici geniş hareketini “tarihsel parti”de bir araya getirecek olanlar, “kolektif aktörler” ya da “toplumsal hareketler”dir. Aynı zamanda, “birbirine çağdaş olmayan” çatışma potansiyelleri de ortaya çıkabilir (bir üretim tarzının egemenliği özel bir toplumsal oluşumun çelişkilerini eşzamanlı ve eşyapılı hale getirmekte yetersiz kaldığı ölçüde). Bunlar birbirine paralel ve ilgisiz değildir, sınıf ilişkilerini keserler (cinsiyet, milliyet ya da ekolojik konularla ilgili çatışmalar). Sözelimi bir kadın özgürlüğü siyaseti, yalnızca onun sermaye karşıtı boyutundan ibaret değildir; buna karşılık bu siyaset, bedenlerin metaya dönüştürülmesi ve işbölümünün bu baskıyı nasıl yeniden biçimlendirdiğini görmeden söz konusu baskının kökenini ayırt edemez. Aynı şekilde, büyük ekolojik umursamazlıkları bertaraf etmek için gözü kör piyasa yasasını yıkmak yeterli değilse de, radikal ekoloji, piyasa mantığını ve özel çıkarın saltanatını sorgulamadan da yapamaz.

Elster sınıf mücadelesini bir kenara atmak için onun yalnızca döneme ait değişimler bakımından öncelikli olduğu, “daha geniş bir tarihsel perspektif” önerir: “Başka bir deyişle, sınıf mücadelesinin sistematik mevcudiyeti, hiçbir şekilde sınıf mücadelesine indirgenemeyecek olan toplumsal çatışmalar tarihi boyunca kuşkuya yer olmaksızın kabul edilebilir, ama bununla birlikte yine de bu çatışmaların yeni üretim ilişkilerinin kurulmasında hiçbir rolü olmadığı savunulabilir.” Burada ikincil bir notada taviz verip iktisadi çatışmaları iktisadi olmayan çatışmalardan ayırarak sınıf çatışmasının önemini kurtarmaya yönelik taktik bir yanıt söz konusudur. Aslında Marx'ın bakış açısından, doğrudan doğruya sınıf mücadelesine indirgenemeyecek çatışmaların varlığını kabul etmekte sakınca yoktur. Onun somut siyasal ve tarihsel analizleri, temel sınıflarla dolaylı bir biçimde ilişkilendirilen bu çatışmalarla doludur. Bu görelî özerklik bir kez kabul edilince asıl sorun farklı çe-

lişkilerin dolayımalarını ve özgün bağlantılarını aydınlatmak olur. Böyle bir çalışma, genel anlamda üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı soyutlama düzeyine ulaşamaz. O daha çok toplumsal oluşum kesişimlerinde, somut mücadelelerde, kısacası çatışmanın kendine özgü siyasal ifadesini bulduğu yer değiştirme ve yoğunlaşma çerçevelerinde gözüktür. Bu düzeyde, yalnızca sınıf ilişkileri değil, devlet, kurumsal örgütler, dinsel ve hukuksal çerçeveler de gündeme gelir.

Marx'ı sınıf çatışmasını ekonomiye indirgemekle suçlayan Elster, yanlış yoldadır. Bayağı bir Marksizmin ekonomiyi köksüz siyaset ve uçup giden ideolojik hafiflikle karşılaştırarak ona aşırı maddi bir ağırlık tanıdığı doğrudur. Eyleme dönüştüklerinde siyasal ve hukuksal kararların da kendi maddi ağırlıkları ve yoğunlukları vardır. Kendi fiilî akışı içinde sınıf mücadelesi iktisadi bir karşıtlığa indirgenemez.

Bayağı Marksizmi Marx'ın kuramıyla birbirine karıştıran metodolojik bireycilik, sonunda Marx'ın kuramının en önemli dayanaklarından bazılarını; değer yasasını, soyut emek kavramını ve emek değer kavramını reddetmeye kadar varır: “Emek çokyapılı [heterojen] olduğunda, ona yapılan katkıları ortak bir ölçüde göstermek mümkün değildir.”²³ Bununla birlikte, “ekonomi politüğün eleştirisi”nde ileri sürülenler ortadadır: Öyle bir mucize, öyle bir mübadele simyası gerçekleşir ki, benzemez [heterojen] ürünler ve emekler ortak bir ölçüye gelirler. Metodolojik bireyciliğin düşünebileceği bir şey değildir bu. Değer bireysel ihtiyaçlar ve bireysel tüketimden hareketle ölçülebilir kabul edildiğinde toplumsal belirlenim parçalanıp dağılır. İşçinin tüketici olarak seçme özgürlüğü, “*Kapital*’de öne sürülen emek gücünün değeri kavramının temelindeki sabit tüketim katsayıları varsayımıyla hiçbir şekilde uyuzmaz” Bundan daha kaba bir yanlış yorum olamaz. Marx hiçbir şekilde malda açığa çıkan toplumsal emek zamanını “sabit tüketim katsayıları”ndan hareketle ölçmeye kalkışmamıştır. Onun öne sürdüğü belirlenim, *a posteriori* olarak [sonradan], pazarın verdi-

23 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 691.

ği hükme, bilinen ihtiyaçların tarihsel gelişimine, dolayısıyla sınıf mücadelesi ve güç ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkar. Hareketli ve akıcı olmasının sebebi de budur.

Elster'in büyük yanılgısı *Kapital*'in genel mantığını anlamamaktan ve değeri, fiyatı ve ücreti; toplumsal ihtiyaçları ve fiilî tüketimi birbirine karıştırmaktan kaynaklanıyor. Elster'e göre Marx'ın emek değer kuramına bağlanmasının sebebi, değer üzerinden hesap yapmanın kapitalist sistemin özünü ortaya çıkarmak ve onu reddetmek açısından daha elverişli olması; buna karşılık fiyat hareketinin görüntüden ibaret kalmasıdır. Fiyatlar elbette görüntüden ibaret değildir; kendi özlerinin ifadesi ve belirgin biçimde dışlaşmasıdır: değere indirgenemeyecek olmakla birlikte, ona kayıtsız da değildirler. Sermayenin gizemleri, eşzamanlı açığa çıkışlar ve gizlenmeler arasındaki bu hiyeroglif benzeri ilişkide ortaya çıkar.

Elster'in körlüğünün de kendi sebepleri vardır. Bunlar her zaman için aynı yöntemsel postulattan kaynaklanır: "Bireyin davranışı, görünmez oldukları için eylemin bilinçli şekilde açıklanmasında yeri bulunmayan değerlere başvurarak açıklanamaz."²⁴ Gerçekten şaşırtıcı bir yöntem. Hiç kuşkusuz, "bireyin davranışı" değer gizli yasasından çıkarsanamaz. Ancak, görünürdeki sağduyusuna rağmen, Elster'in formülü ideolojik önkabullerle dolu. "Görünmez" bir neden niçin eylemin açıklanmasında yer bulmasın? Hem ekonomi politik hem de psikanaliz, yalnızca görünmez nedenlerin değil, "eksik" nedenlerin (sözelimi nevrozların oluşumunda penisin eksikliğinin) de etkisine vurgu yapar. Elster "bilinçli" açıklamadan söz ettiğini belirtmeye önem veriyor. Bilinçli açıklama mı, bilinçli eylem mi? Elster, akılsal seçim gereği, kendi bilinçli hareketine ilişkin açık sebeplere sahip bir özneyi harekete geçiren dürtülerin ve gerçeklerin hesaba katılabileceğini öne sürüyor. Özne açısından olduğu kadar akıl açısından da mükemmel bir metafizik bahisle karşı karşıyayız!

24 Jon Elster, *a.g.y.*, s. 690.

Şöyle bir itiraz gelebilir: Elster sonuç itibarıyla bireyin davranışını inceliyor. Kolektif davranışların özlerin görünmez dünyasıyla belli bir ilişki içinde olduğunu düşünmekte sakınca yok. Kuşkusuz; ama böyle bir varsayım bizi gerisin geri metodolojik kolektivizmin cehennemine yollayacaktır! Metodolojik bireycilik ise tam tersine, yalnızca bireysel davranışı hesaba katmayı, dolayısıyla ekonomi politigin yerine sosyal psikolojiyi koymayı gerektirir.

Bu “analitik” bir yöntem, hiç kuşku yok.

Ama “Marksist” olduğu söylenebilir mi?

Bir kere soyut emek bir kenara bırakıldı, değer kuramından vazgeçildi ve sınıflar oyuna feda edildi mi, zamanında Georges Sorel’in “Marx’ın Marksizmi” dediği (bizim de bugün hiç çekinmeden “eleştirel Marksizm” diyebileceğimiz) şeyden geriye ne kalıyor? Marx’ın yapısöküme uğrayan düşüncesinden ancak birbirini tutmayan parçalar kalıyor: “Marx’ın malların emek değerinin yalnızca harcanan emek miktarıyla tanımlanabileceğini ve dolayısıyla emeğin ücretlendirilmesiyle ilgili değişikliklerden etkilenmeyeceğini düşündüğü bellidir.”²⁵ *Kapital*’in mantığı açısından bu cümlemin hiçbir anlamı yok. Malların emek değerleri nasıl olur da yalnızca harcanan emek miktarıyla tanımlanabilir? Bu emek rekabetle, kâr oranı eğiliminin eşitlenmesiyle, bütünün yeniden üretiminde tarihsel olarak göz önünde tutulan ihtiyaçlarla toplumsal olarak belirlenmiş hem emek zamanı hem emek gücüdür. Söz konusu ihtiyaçların toplumsal olarak kabulü, emek zamanı, toplumsal korunma, ücretlerle ilgili sürekli mücadele sayesinde elde edilmiştir. Üretim alanında harcanan emek zamanı bir soyutlamadır. Emek zamanını toplumsal olarak belirleyen bütünün yeniden üretilmesi sürecini varsayar.

Başlangıç her zaman sonu varsayar.

Oysa Elster, aynı şeyleri yinelemekte ısrar ediyor: “Marx, az çok yoğun bir emeği ortak bir emek zamanı ölçüsüne indirgemenin nasıl mümkün olduğunu” ve “gerçekten ve indirgenemez biçimde

25 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 184.

birbirine benzemez emeğin Marksist ekonomi açısından ne büyük bir engel olduğunu hiçbir zaman açıklamaz.” Yalnızca Marksist ekonomi açısından değil. Aynı sorun kapitalist ekonomi için de geçerlidir. Marx bu soruya cevap verirken, metanın İncilsî yalınlığının arkasında, onun “teolojik ayak oyunları”nı, kullanım değeri ve mübadele değeri olarak, emeğin de somut emek ve soyut emek olarak ikiye bölünüşünü teşhis eder.²⁶

Hangi yanından bakılırsa bakılsın, metodolojik bireycilik ile *Kapital*’in mantığı birbiriyle uyuşmaz.²⁷ Tran Hai Hac, “Değerin soyut emek olarak ifade edildiğini ve emek zamanı olarak ölçüldüğünü söylemek yorum hatasıdır,” dedikten sonra işin doğrusunu şöyle açıklar: “Tam tersine, değer biçiminde ifade edilen soyut emektir ve değer miktarı biçiminde ifade edilen de emek zama-

26 Marc Fleurbaey’nin John Roemer hakkında söylediği gibi: “Emek değer’i bir kenara atıp, onu tanımlayan kavrama, yani soyut emeğe değinmemek gerçekten paradoksaldır” (Marc Fleurbaey, “Exploitation et inégalité: du côté du marxisme analytique” [Sömürü ve Eşitsizlik: Analitik Marksizme Doğru], *Actuel Marx*, no 7, Paris, PUF, 1990).

27 Roemer’ın izini süren Phlippe Van Parijs bu çelişkiyi açıkça belirtir: “Her çalışanın katkısını emek değer üzerinden değerlendirmek çok dikkat isteyen bir konudur. Bunun sebebi yalnızca kalifiye emeğin kalifiye olmayan emekten daha çok değer yaratacağı, dolayısıyla kompleks emeği basit emeğe indirgemeye uygun bir yöntemin öngörüleceği kabulü değildir. Bunun sebebi daha çok, bir emekçinin belli bir anda yarattığı değer miktarının, aynı malı üreten diğer emekçilerle karşılaştırıldığında onun görece üretkenliğine bağlı olmasıdır. Oysa bu üretkenlik birbiriyle karşılaştırılabilir ürünleri kişisel olarak üreten emekçiler için kestirilebilirse de, malların genellikle olduğu gibi çok sayıda emekçi tarafından gerçekleştirilen birçok işlem-den geçerek üretilmesi durumunda, ilke olarak bile kestirilemez. Sonuç olarak, tek bir emekçi (ya da bir grup emekçi) tarafından sağlanmış toplumsal olarak zorunlu emeğin fiilen çalışılmış saat miktarından, hele hele, onun tükettiği mallara aktarılmış değerden daha az mı daha çok mu olduğunu belirlemek genellikle imkânsızdır.” (*Adil Bir Toplum Nedir?*, a.g.y., s. 104). Bununla birlikte Van Parijs, burada analitik yöntemin ortak, karmaşık ve birleşik emek karşısındaki sınırlarını belirtmekle yetiniyor. Oysa çıkmaz daha temeldedir. Genelleşmiş mal üretiminin yapıldığı bir toplumda mal, toplumsal ilişkinin bütününe zorunlu dolayımıdır. Emek daha baştan toplumsal ilişkidir. Harcanan emek gücü ancak soyut toplumsal emek olarak ölçülebilir. Van Parijs’in temel bir kuramsal engeli aşır daha esaslı bir engele gelirken işaret ettiği de budur: “Yapılan iş bir emekçinin neye hakkı olduğunu belirlemeye elverişliyse orada fiilen üretici emek söz konusudur; aynı malları ortalama teknik koşullarda şöyle böyle üretebilecek bir bireye gereken emek değil” (a.g.y., s. 105).

nının ölçüsüdür [...]. *Emek miktarını doğrudan doğruya ölçmek mümkün olmadığına göre*, bir malın değeri emek zamanıyla ifade edilemez [...] Çünkü emek birimiyle doğrudan doğruya ölçülen zaman ancak somut emek zamanıdır, soyut emek zamanı değil [...]. Buradan da anlaşılabileceği gibi, değer ancak kendi fiyat biçimi olarak kavranabilir ve değerın kendi biçiminden başka ölçüsü yoktur.”²⁸

Demek ki soyut emek bir toplumsal emek biçimidir.

Metodolojik bireyciliğin ondan habersiz olmasının sebebi de budur. Bu durumda Marx'ı kaynak gösteren eleştirinin bütün yapısı çöker. Çünkü, “değeri yaratan emeğin kendisi değil, yalnızca belli toplumsal üretim koşullarını ifade ettiği ölçüde emektir, yani soyut emektir”. Soyut emek kavramı hâlâ sorun çıkarmaktan geri kalmaz. Bazılarına göre genel emek olarak bir soyutlamadan, aslında benzeşmeyen emekleri benzeşen sayan bir ortak ölçü varsayımından başka bir şey değildir. Bazılarına göreyse psikolojik bir gerçek, somut biçimlerinden bağımsız olarak her türlü çalışma etkinliğinde mevcut bir enerji kullanımıdır. Oysa o ne biri ne de öbürüdür: “Söz konusu biçim bir yandan onun iç belirlenimini oluşturan toplumsal ilişkiye, öte yandan ise onun dış belirlenimi olan maddi taşıyıcıya gönderme yapar.”²⁹

Somit emek soyut emekte kaybolmadığı gibi, kullanım değeri de değerde kaybolmaz. Onların toplumsal emek içindeki birliği her zaman gergin, çatışmalıdır. Becerilerin, ustalıkların, uzman-

28 Pierre Salama ve Tran Hai Hac, *Une introduction à l'économie de Marx* [Marx'ın İktisadına Giriş], Paris, Maspero, 1993, s. 15.

29 A.g.y., s. 26. Tran Hai Hac gene aynı mantığı izleyerek “dönüşüm” denilen zor sorunu çok doğru bir şekilde ele alır: “Buna göre, soruna hangi cepheden yaklaşırsak yaklaşalım, somut, iktisadi ya da tarihi bir dönüşüm süreci; mübadele değerini üretim fiyatlarına dönüştüren bir süreç düşünmek imkânsız görünüyor. Bunun sebebi, arkasından üretim fiyatına mübadelenin geleceği bir değer değiş tokuşunun olmasıdır. Mübadele değeri üretim fiyatını ancak mantıksal, kavramsal bir açıdan önceler: birinden öbürüne geçiş, değer yasasının genel sermaye düzeyinden rekabet halinde sermaye düzeyine ulaşmasından ibarettir. Başka bir deyişle, mübadele değeri ve üretim fiyatı kavramları farklı iki soyutlama düzeyinde düşünülmüş aynı iktisadi ve tarihi gerçeğe ilişkilidirler” (s. 62).

lıkların çeşitliliğini homojen ve boş bir zamana indirgemek daima bir şiddettir. Her türlü zenginliği ölçmek ve insanların birbiriyle ilişkilerini yönetmek için yalnızca çalışma zamanının buyruğuna başvurmak, giderek keskinleşen ve acılaştan bu çelişkiyi ortadan kaldırmaz. Sayıyla ifade edilemez, ortak bir zaman ölçüsüne indirgenemez olan sanat yapıtı (ya da genel olarak yaratıcılık) emek olarak ifade edilmeyi reddederek bu biçimsel eşitlemeye karşı çıkar. Marx *Grundrisse*'de emeğin entelektüel emekle zenginleşmeye ve karmaşıklaşmaya olan tarihsel eğiliminin, zamansal ölçüyü gideyerek "değersiz" hale getireceğini çok iyi görmüştü.

Onun ölçülebilirliğinin çatışkılı yanı kendi sınırını kendi içinde taşır. Evrenseldeki tikeli, homojen süredeki yoğunlaşmayı reddeden zamansal soyutlama, toplumsal ilişki olarak sermayenin de soyutlamasıdır: "Emek zamanının kendisi de bu durumda ancak öznel olarak, etkinlik biçiminde var olur. Bu biçime bağlı olarak mübadele edilebildiği ölçüde (yani kendisi de mal olduğu ölçüde) yalnızca nicel olarak değil, nitel olarak da belirlenmiş ve ayrılmıştır; ama o hiçbir şekilde genel anlamda emek zamanı değildir; tam tersine, hep kendiyile özdeş olduğu için, özne olarak, genel anlamda emek zamanına (malların ve tek tek ürünlerin mübadele değerini belirleyen zamana) karşılık geldiği pek söylenemez."³⁰ Kullanım değerini oluşturduğu ve mübadele değerini belirlediği ölçüde kendi kendisiyle karşıtlaşan da aynı zamandır.

Karmaşık emeğin basit emeğe indirgenmesi mübadele sürecinde her gün gerçekleşir. Fiilî emek zamanı ortalama yoğunlukta bir zamana çevrilmelidir. Düzenleyici bir ilkenin araya girmesiyle üretici ile tüketici, satıcı ile alıcı birbirine bağlandığında, bu aracı unsur para değil, esas itibarıyla soyut emektir. Bu aracı ilk bakışta çözülmez görülen basit bir soruna, ortak ölçü sorununa cevap veremez. Kullanım değeri ile değer arasındaki karşıtlık ilişkisi daha derinleşerek bir "zamansal karşıtlık"a döner; soyut/genel emek zamanı, olumsuzlaması durumundaki somut/tikel emek zamanı ol-

30 Karl Marx, *Grundrisse*, I. cilt, a.g.y.

maksızın var olamaz. Emegın parça parça gerçekleşmelerini aşan ve birleştiren evrensellik olarak soyut emek duyulur bir gerçek değildir. O, farklı bireylerin emeklerinin basit ortalaması da değildir; gerçekten çalışan kişileri “basit organlar”a dnüşştüren toplumsal bir soyutlamadır. Buna göre sömürü ilişkisi, üretim alanında ortaya çıktığı biçimiyle her zaman bütünün (ya da yeniden üretim) toplumsal ilişkisini öngörür: “Bir malın değer miktarı, onun üre-timi için gereken zaman, emegın üretici gücündeki her değişimde değişiklik gösterir. Emegın retici gücü de, birçok durumun yanı sıra, emekçilerin ortalama becerisine, bilimin gelişimine ve onun teknolojik uygulamasına, üretim toplumsal bileşimine, üretim araçlarının yaygınlığına ve etkinliğine ve bütünüyle doğadan kaynaklanan koşullara bağlıdır.”³¹

Hakkaniyetin kararsızlıkları

Sınıflar kuramı ile adalet kuramını uzlaştırma girişimlerine Rawls’un gölgesi musallat olmuştur. Metodolojik bireyciliğe ihtiya-tlı yaklaşan Rawls, toplum sözleşmesini yalıtık bir anlaşmalar toplamı olarak değil, daha başından itibaren toplumsal boyutu içinde düşünür. “Toplumsal temel yapısı” başlıca toplumsal kurum-ların tek bir sistemde düzenlenmesi olarak sunulur (bu kurumlar temel hak ve yükümlülükleri belirler ve toplumsal işbirliğinden kaynaklanan avantajların dağıtımını yapılandırır).³² Zaten Rawls

31 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, a.g.y., s. 54.

32 John Rawls, *Adalet ve Demokrasi*. Paul Ricoeur, Rawls’un yöntemsel duruşunun metodolojik bireycilik ile metodolojik kolektivizm arasındaki ikilemden kurtulmaya çalışmak olduğuna işaret eder: “Toplum, toplumun temel yapısı kavramıyla birlikte dşnlmek gereken bir dağıtım işlemcisidir: Hiç kuşkusuz rollerin, statülerin dağılımı; avantajların ve dezavantajların, nimetler ve külfetlerin dağılımıdır elbette ama aynı zamanda yükümlülüklerin ve hakların dağılımıdır. Toplum payları b-lştrdğ içindir ki, onun içinde yer alınır. [...] Dolayısıyla, varsayımsal szleş-me daha baştan bir uzlaşma perspektifinden yapılmış ortak bir seçimdir: Sözleşme aracılığıyla toplum daha baştan cemaate, yardımlaşmaya bağlı bir olgu olarak düşünülmüştür. Bunun sonucu olarak da holizm mi metodolojik bireycilik mi seç-neği dışlanmıştır; dağıtım bağı sayesinde kişiler daha baştan, para alan durumuna geçer. Toplum hiç kuşkusuz temel bir yapıya sahiptir: Kurumlardan oluşmuş bir

da konumsal avantajları bireysel düzeyde hesaplamanın zorluğuna işaret eder.

Bununla birlikte Rawls'un hakkaniyeti esas alan siyasal adalet kuramı büyük ölçüde varsayımsal iki cepheden oluşuyor: toplumsal çatışmanın yatıştırılması ve ideolojik uygulamaların elenmesi. Söz konusu kuram, tartışmalar ve açıklamalar çerçevesinde öncelikle bir *consensus* kuramı olarak ortaya çıkıyor. Modern demokrasilerin birbiriyle uzlaşmaz kuşatıcı (felsefi ya da dinsel) öğretilerin bir arada yaşamasıyla belirgin olduğu saptamasından hareket eden Rawls, bu “çoğulculuk olgusu”nun “en tartışmalı siyasal gündemleri, yaygınlaşmış kararsızlığı ve toplumsal işbirliğini bozmaya devam eden ciddi çatışmaları elemeyi” gerektirdiği görüşündedir. Hoşgörü, ılımlılık ve hakkaniyet gibi erdemlerle yönetildiğinde, siyaset alanı, anlaşmazlıkları, akılcı ve barışçı biçimde çözüme bağlayabilecek bir tür rızaya dayalı kanaatkârlıkla sınırlanmıştır. Bu “birleşik *consensus*” siyasal bir adalet anlayışı üzerinde buluşmayı ve “uzun vadede toplumsal birliği dengede tutma”yı sağlayacaktır. Bu akıl yürütmenin iki kanadında “temel yaralanmalar” ve “temel adalet ilkeleri” vardır. Biçimsel mantığa gerektiği gibi uyulduğunda, sonuçlar henüz baştan, öncüller ve tanımlarda mevcuttur.

“Temel yararlanmalar”, “diğer istekleri ne olursa olsun, akıllı bir varlığın isteyebileceği her şey”i kapsar. Bu ifade, akılsallığın ve toplum içindeki bireysel davranışla ilişkilendirilmiş isteklerin (ihtiyaçların) onaylanmış varsayılan bir tanımına dayanıyor. Temel yararlanmaların dağıtımındaki adalet bu atfedilmiş isteklere bağlı olarak değerlendirilir (temel yararlanmalar arasında temel özgürlükler –düşünce, ifade–, seyahat özgürlüğü, işini seçme özgürlüğü, görevlerin yetki ve imtiyazları, geniş anlamda gelir ve zenginlik, nihayet özsaygının toplumsal temelleri sayılabilir).³³

dokudur ama her kurum payları gerçek kişilere dağıtır. Buna göre adaletin konusu temel toplumsal olgu olarak –yardımlaşmacı– bölüştürücü yapıdır” (*Le Cercle de la démonstration, Lectures I, autour du politique* [Ders Toplantıları, Okumalar I, Siyaset Üzerine], Paris, Seuil, 1988).

“Temel ilkeler”e gelince, onlar iki zorunluluğa uyar: “1) Herkesin, herkes için geçerli aynı özgürlük sistemiyle uyuşabilen, herkes için eşit temel özgürlüklerden en geniş şekliyle yararlanma hakkı vardır. 2) Toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere şu koşullarda izin verilmiştir: a) en elverişsiz durumda olana en fazla avantaj sağlamaları şartıyla; b) eşit yararlanma hakkının bulunduğu koşullarda herkese açık mevki ve görevlerle ilgili olmaları şartıyla.”³⁴ Demek ki eşitsizlikler en “elverişsiz durumda bulunanların beklentilerine belli bir işlevsel katkı” sağladıkları ölçüde meşrudur. Bu varsayım sağduyunun “pastayı bölüşmek” diye açıkladığı bir büyüme ideolojisinden kaynaklanır: Pasta büyüdüğü sürece, en küçük pay da büyümeye devam edecektir (en büyük pay daha hızlı büyüse ve iki pay arasındaki fark açılabilir). Buna göre, adalet kuramı iyice ılımlı bir sosyal liberalizmin tutarlı ahlaksal-hukuksal tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır. Krizin, sosyal güvenlik politikalarının bozulması ve zayıflamasının etkisiyle, adalet kuramının günümüzdeki başarısı nostaljik ve gerçek dışı bir renge bürünüyor: Alıp başını gitmiş toplumsal eşitsizlikler en elverişsiz durumda olanlara daha fazla avantajı nasıl sağlayacak? Bütün mevki ve görevlerin dışlanmışlara açık olduğu nasıl öne sürülecek? Hiçbir hakkı olmayanların da fırsat eşitliğinden yararlanacağı nasıl iddia edilecek? “Toplumsal çatışmaya yeni bir yaklaşım”ın, “karşılıklı kazanç” stratejilerinin ve “güç ilişkilerinin klasik şemalarından kurtulmayı” sağlayacak pazarlık yöntemlerinin bahanesi olarak öne sürülmemişse elbette.

Başka bir deyişle, mücadeleden kabullenmeye geçişin bahanesi değilse.

Direnışten işbirliğine geçişin bahanesi değilse.

Krizin hoyratlığı “temel ilkeler” ile gerçekten var olan eşitsizlik arasındaki çelişkiyi açıkça dışa vurur. Adalet kuramı bundan ancak, siyasal açıdan denetlenebilir varsayılan toplumsal çatışmayı devredışı bırakarak kurtulabilir. Aslında toplumsal liberalizm,

34 A.g.y., s. 52.

“yararlanma anlayışlarının çeşitliliğini modern yaşamın bir gerçeği sayar; yeter ki bu anlayışlar duruma uygun adalet ilkelerince belirlenmiş sınırlara saygı gösterebilirler”.³⁵ Kısırdöngü baş döndürücü bir burgaçla kendi üzerine kapanır. Anlaşmanın varsaydığı toplumsal ortaklaşma artık bir “yararlanma anlayışı”nı değil, “kamusal anlamda benimsenen bir adalet anlayışını” esas alacaktır ve bu anlayış demokratik bir devletteki yurttaşları özgür ve eşit kişiler olarak kabul edecektir.” Sonuç olarak anlaşma, kurallar ve sınırlar üzerinde anlaşmayı öngörür; oysa gerçek mücadele kendi kurallarını yaratmaya ve kendi sınırlarını reddetmeye devam eder.

Böylece, yapının asıl köşe taşı olan “birleşik *consensus*”ün ortaya çıkışıyla birlikte, siyaset felsefesinin, “felsefenin diğer bölümleri, özellikle de, onun öncesiz sonrasız sorunları ve tartışmaları karşısında mümkün olduğu kadar bağımsız ve özerk kalması” istenir. Sağlam bir sınır çekilerek, iyiyi esas alan öncesiz sonrasız (karar verilemez) felsefi sorunlar, adil olanı esas alan, döneme ilişkin (karar verilebilir) siyasal sorunlardan ayrılabilir. Buna göre, birleşik *consensus* basit bir *modus vivendi* [geçici anlaşma] ya da güç ilişkilerine bağlı bir uzlaşmadan ibaret değildir. Birleşik *consensus*, “temel kurumları yöneten siyasi bir adalet anlayışı, kabul edilmiş tüm değerleri içeren genel öğretiler olarak düşünülmesi gereken kuşatıcı öğretilerin her biri tarafından onaylanırsa varlığını sürdürür” Tıpkı dinî inançlar gibi, bu öğretiler de özel inançlar düzeyine indirilmişlerdir. Doğru yaşam üzerine ahlaki kurgulardan vazgeçmek değil, Rawls ve Habermas ile birlikte, bunun “adil toplum”dan farklı olarak akılcı bir tartışmaya uygun olmadığını kabul etmek söz konusudur.

Burada gerçekleştirilen işlem, uzlaşmaz kuşatıcı öğretiler arasındaki sürtüşmenin temeli değil, sonucu olarak düşünülen toplumsal çatışmayı paranteze almak ve siyaseti etsiz kemiksiz, ağırlıksız bir *consensus*’a indirgemektir. Aynı şekilde, gücün rolü de hukuksal ilişki aracılığıyla gizlenmiştir. Nihayet devlet de kuşatıcı

35 John Rawls, *Adalet ve Demokrasi*, a.g.y., s. 171.

öğretiler ve onların mutlak'a düşkünlüğü karşısında kamusal hukuk alanının tarafsızlığının güvencesi sıfatıyla, ideal bir eğitmen görevini üstlenmiştir. Söz konusu tarafsızlık üç buyruğa dayanır: "1) Devlet bütün yurttaşlara, her ne olursa olsun, özgürce benimsedikleri yararlanmaya ulaşabilmek için eşit şans vermelidir; 2) devlet belli bir kuşatıcı öğretiyi bir başkası lehine destekleyecek ya da övecek ya da onu destekleyenlere daha fazla yardım edecek hiçbir şey yapmamalıdır; 3) devlet yurttaşların özel bir görüşü bir başkası lehine benimsemesini kolaylaştıracak hiçbir şey yapmamalıdır; yeter ki bu tür önlemleri boşa çıkaracak ya da telafi edecek düzenlemeler yapılmamış olsun."³⁶ Bu etsiz kemiksiz arabulucu ve *consensus* bekçisi hayalet devletin gerçek devletle; yani grevi ya da göçü yasaklayan, toplumsal ilişkinin yeniden yaratılmasında rol oynayan, ideolojik aygıtlara ve zor kullanma aygıtlarına sahip ve güç kullanma tekeli elinde tutan devletle pek ilgisi yoktur. Bu durumda Rawls'un öncüllerde belirtilen siyasal uyuşmayı sonuçlarda da bulmasına şaşmamak gerekir: "Siyasal anlayış birleşik bir *consensus* ile desteklenmediğinde siyasal değerler arasındaki çatışmalar epeyce azalır." Zaten kanıtlanması gereken de budur.

Toplumsal çatışmanın gizlenmesi, ideolojik geçirgensizliğin *consensus*'a bağlı berraklığın içinde kaybolmasıyla atbaşı gider. Rawls'a göre sözleşme, "toplumun normal ve tamamen işbirliği yapan üyelerini esas alır": "Bir yararlanma anlayışına sahip olabilmek, böyle bir anlayışı yaratabilecek, gözden geçirebilecek ve akılsal biçimde onun peşinden gidebilecek, yani bizim için yaşanmayı hak eden insani bir yaşamın peşinden gidebilecek durumda olmaktır." Böylece adaletin biçimsel önkabulleri *a priori* [peşinen] kabul edilmiş olur: normal insanlar, herkesin benimsediği bir yararlanma anlayışı, akılsal bir davranış tarzı. İnançlardan ve görüşlerden kendini soyutlayabilen bir toplum bütünüyle akıllı ve bağımsız kişilerden oluşmuştur. Birbiriyle çelişen anlayışların varlığına rağmen, "birleşik bir *consensus*'un var olması için" hiçbir zorluk yoktur.

36 John Rawls, *Adalet ve Demokrasi*, a.g.y., s. 302.

Bunun için ideolojinin iyi niyetin içinde dağılıp gideceğini kabul etmek yeter. Anlaşılan o ki, Rawls'a göre ideoloji mevcut değildir ya da bir sis perdesinden ibarettir. Kökenden, maddesellikten, gerçek bir etkiden yoksundur. Kuşatıcı öğretilere bağlılık toplumsal ilişkileri de çıkarları da ifade etmez. Katıksız, özgür ya da kaprisli bir zihinsel seçimin sonucudur. Bu durumda inançları ve görüşleri *consensus* yararına parantez içine almakta sakınca yoktur.

Adaletin bu berrak akılsallığı, aynı ölçüde berrak olan iletişimin akılsallığıyla doğal bir biçimde birleşir. Dil edimleri kuramı belirsizlikten uzak ifadelerin ve bütünsel bir bağlamın kendi başına mevcudiyetini öngörür. Aynı şekilde, Habermas'a göre, her türlü iletişim zorunlu olarak homojen bir söz dağılımı üzerine temellenmiş ideal bir anlaşmayı varsayar.

Böylece bu anlaşma “öznesiz iletişim biçimleri”ne dağılmış bulunan bir “usule bağlı üstünlük”ü gündeme getirir. Bütün tarafların kamusal güç tarafından alınmış kararların öznelerarası kabul edilebilirliğini öngörmesini sağlayan bir tartışma ve gerekçelendirme alanı olarak bu iletişimsel akıl, meşruiyetini (birleştirilmiş ve homojen bir özneye indirgenmesi mümkün değildir) “halk iradesinin öznelerarası olmaktan çıkması”na dayandırır. Böylece iktidarı etten kemikten yoksun hale getirmek (hanedan ya da siyaset “topluluğu”nun kalkması) ve tam bir “anayasal yurtseverlik”te pratik ifadesini bulan siyasal laikleşmenin koşullarını oluşturmak görevini üstlenir.

Buradaki niyet hiç kuşkusuz övgüye değer. Bununla birlikte, bir son yargının bakış açısından dünya tarihinin anlamını nihai olarak özetlemekten vazgeçmek, öngörülen işlemi hayalî duruma getirir. Anlamlar alanı açıktır ve sözcüklerden hiçbir zaman emin olunamaz. Anlaman çatışma cephesinde yinelenmesi, anlamı belirginleştirmekten çok belirsizleştirir. Bilim insanları da sözcüklerle düşünseler de tarafların en azından çözülecek sorunların ifadelendirilişinde anlaşması, bilimsel tartışmanın verimliliğini sağlar. Oysa siyasi tartışma daha ifade düzeyinde bile bir anlaşmazlıkla kendini gösterir: Çıkarların ve bunların fetişizme bağlı olarak

daha baştan ideolojik bir çizgiye oturmasıyla çatışma kaçınılmaz hale gelir. İnsan yanlış “fikirlere sahip” olduğu ya da bir şeyi kafa-ya taktığı için yanlış düşünmez; meta fetişizminin tam anlamıyla hayaletsi dünyasında yaşadığı için yanlış düşünür. İletişim anlaşma ve yatışma cephesinde değil, her zaman barış ile savaş, akılsal anlaşma ile dayatılmış uzlaşma arasında kalan arızalı bir bölgededir. Dolayısıyla stratejik hareketin çatışmalı eylemleriyle bozulması kaçınılmazdır.

Sermayenin soyut ve sakatlanmış evrenselliği, parçalanmış kutsallıkların ve fetişlerin zorbaca zincirlerinden boşanması karşısında iletişimsel akıl daha baştan ideolojinin tuzağına düşmüş bir karşılık verir. Sosyalizm ve demokrasi arasında canlı bir bağ kurmak isteyen Habermas böylece, sınıf çıkarlarını, tür olarak örgütlenmiş insanlığın çıkarlarıyla hayali bir biçimde iç içe geçirir. Üretim paradigması iletişim paradigması lehine ortadan kalkar.

Toplumsal ilişkiler iletişim ilişkilerine dönüşür.

Böylece ahlaki bilinç bireysel pratik akıldan uzaklaşarak toplumsal iletişim sürecine sığınır. Karşılıklı anlaşmanın evrensel koşulları bir tür içkin etik normatifliği kabul ettirmeyi amaçlar. Nasıl ki ayırım yapmaksızın müdahale hakkına ya da yükümlülüğüne başvurmak, uygun bir gerekçeyle ahlaki buyruk ile hukuk normunu birbirine karıştırıyorsa, hukuk ve etik de adalet kavramında birbirine karışma eğilimindedir.

Aydınlanmacıların çoğulcu hale gelmiş bireyüstü akıllı bu durumda kurtarılmış olacaktır. Bununla birlikte bu kurtarıma, pratik öznelerarasılık ile bireyüstü akıl arasında kanıtlanamaz bir özdeşlik varsaymaktadır. Egemenliğin üretim (ve yeniden üretim) ilişkisinden koparılmış bu öznelerarasılık Rawls’un adalet kuramındaki öznelerarasılık kadar soyut ve biçimseldir. Gerçeklik, iletişim ilişkisine ve sözcüklerin acımasızlığına varıncaya kadar eşitsizlik ve şiddet olduğu halde, söz konusu öznelerarasılık barışçı bir genel karşılıklılığı varsaymaktadır.³⁷

37 “Apel’in ideal iletişim topluluğunun özneleri bana çoğu kez kendileri de ideal öznelermiş izlenimini verirler; bunlar etten ve kandan oluşmuş canlılardan çok plaz-

Bir yöntemi ortaya koyduklarıyla değerlendirmek gerekiyorsa, Rawls'un yöntemi özgürlüklerin, eşitliğin, mülkiyetin pratik ikilemlerine direnmekte yetersiz kalıyor. Rawls'a göre, temel özgürlükler ancak siyasi olabilir: "Düşünce özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü, siyasal özgürlükler ve toplanma özgürlüğü, ayrıca kişiliğin özgürlüğü ve bölünmezliği kavramında kapsanmış özgürlükler ve nihayet hukuk devletince korunan haklar ve özgürlükler." Aslında "temel özgürlükleri gerçekten en önemli olanlarla sınırlamak" da göz önünde tutulmalıdır. Bu özgürlüklerin statüsü listeyi iyice sınırlamayı gerektirir, çünkü "bu listeyi her genişlettiğimizde temel özgürlüklerin korumasını zayıflatma ve özgürlükler sisteminin yapısında belirsiz ve iyi kontrol edilemeyen bir dengeye bağlı (bizim öncelikleri iyi belirleyerek aşmaya çalıştığımız) sorunlarla yeniden karşılaşma tehlikesine yol açarız." Bu özgürlükler sistemi ancak toplumsal özgürlük talepleriyle hiçbir şekilde karşılaşmak koşuluyla ayakta durabilir; oysa söz konusu talep ivedilikle ve özellikle iş, barınma, eğitim, sağlık gibi haklara yöneliktir. Fransız devrimi salt siyasal özgürlükler (mülkiyet hakkı da bunlardan biridir) ile daha 1793'ten itibaren yaşam hakkının talep edilmesiyle ortaya çıkan özgürlükler arasındaki karşıtlığa açıkça işaret etmişti; adalet kuramı sonuç itibarıyla bu karşıtlığı yatıştırma iddiasındadır. "Pek çok kişinin" ("radikal demokratlar ve sosyalistler") geleneksel olarak dile getirdiği biçimcilik suçlamasına karşı Rawls, "ikinci ilke"ye (farklılık ilkesi) dayanarak cevap verir. Bu sayede kuramını o şekilde bağlar ki, onu bir bütün halinde kabul ya da

mamsı varlıklardır sanki. Habermas'ta diyalogun durumuna gelince, birçok kez belirttiğim gibi, burada bir azizler topluluğu geliyor aklıma; öyle ki, arada her türlü çatışma ortadan kalkmış, hatta diyalog bile sonunda gereksiz hale gelmiştir" (Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990). Ayrıca bkz. György Markus, *Langage et production* [Dil ve Üretim], Paris, Denoël, 1982. Vilfredo Pareto da, söylem belirsizliklerini bertaraf edecek mükemmel bir iletişim sözlüğü düşlüyordu. Gramsci ise kendi adına, "yararcılık yandaşlarının dili bir yanılgı kaynağı sayarak soyut kuramlaştırmalarla uğraştıklarını söyler [...]. Peki din eğretilmeli ve genişletilmiş anlamlarını dışlamak mümkün müdür?" Gramsci ayrıca böyle bir mantıksal biçimcilik ile "hukuksal zihniyet"in biçimciliği arasında büyük bir yakınlık bulunduğunu belirtir; öyle ki, hukuk adalet temelinden uzaklaşarak bir oyun kuralına indirgenir.

reddetmek gerekir: “Toplumsal en elverişsiz durumdaki üyelerinin amaçlarına ulaşması için hizmete sunulabilecek çokyönlü kullanıma uygun imkânlar; temel yararlanmalar göstergesiyle ölçülen toplumsal ve iktisadi eşitsizlikler aslında olduklarından farklıysa, daha sınırlı kalacaktır.” İyi de başka bir toplumsal denetleme tarzıyla her türlü varsayımsal karşılaştırmayı reddeden böyle bir iddia nasıl kanıtlanabilir? (“Ne başka bir toplumdaki durum ne de doğa durumu, adalet anlayışlarını değerlendirme konusunda bir rol oynayabilir.”)³⁸

Buna göre model, öncülleri koşulsuz kabul etmek şartıyla işler. Sınırlı sayıdaki temel özgürlüğün listesi bir kere kabul edildi mi, geri kalanı buradan çıkarılabilir. Tarafların birbirine göre simetrik ilişkisi olarak tanımlanan siyasal eşitlik (“onlar bu anlamda eşitler”), toplumsal eşitsizliğe kayıtsızdır. Aynı şekilde, temel özgürlüklerle uyumlu olabilmek için, mülkiyet hakkının bilerek bir kenara bıraktığı haklar vardır: “üretim araçlarının ve toplumsal olarak sahip bulunulan doğal kaynakların denetiminde herkesin eşit söz hakkının bulunması”. Mülkiyet hakkı yalnızca “kişisel mülk edinme ve ondan bütünüyle yararlanma hakkı anlamına gelir” ki, bu da kişisel bağımsızlık için yeterli bir maddi temeldir. Benzer şekilde, sınıf ilişkileri bireylerarası hukuki bir ilişkiler ağında kaybolup giderken, mülkiyet ilişkisi de sınırlı kişisel mülk edinme hakkına bağlı olarak kaybolur.

Rawls işin içine duyguları karıştırmadan, “kapalı sistem” olarak “iyi düzenlenmiş toplum”un biçimsel karakterine vurgu yapar. “Toplum aidiyeti kabul edildiğine göre, üyelerin diğer toplumların sunduğu avantajlarla karşılaştırma yapmaları söz konusu olamaz.” Oyunun kuralları baştan belirlenmiştir ve “bizim elde ettiğimiz sonuçların daha geniş bir bağlamda da geçerli olup olmadığı başka bir sorundur.”³⁹ Gerçeğin demir kafesinde dönüp durmaya mahkûm edilen bizler için, bu gerçeği olabilirle

38 John Rawls, *Adalet ve Demokrasi*, a.g.y., s. 162, 183, 60.

39 John Rawls, *Adalet ve Demokrasi*, a.g.y., s. 57, 77.

karşılaştırmak yasaklanmıştı. Böylece kuram, çok ustaca, övgüye dönüşür. Sermayenin dünyasını ve piyasanın zorbalığını ekonomi dünyalarının en iyisi diye sunmak mümkün olmadığına göre, onu mümkün hukuksal dünyaların en iyisi diye övmek daha çekicidir; ancak bu durumda, başlangıçta seçilen adalet ilkelerinin “herkes için en akılsal” olduğu önkoşulunu kabul etmek gerekir. Bu elbette karşıt akıllara kendini zora başvurmaksızın kabul ettiren bir akıl adına düşünülebilir; öyle ki onun “iyi düzenlenmiş bir toplumun özgür ve eşit yurttaşları arasında en iyi pay edilmiş şey olduğunu kabul etmek gerekir” Kuram burada dönüp durur. Sonuç aşamasında kendi öncüllerini önünde bulur: “Hakkaniyet olarak adalet kuramının amacı, modern demokratik bir devletin en köklü inançları ve gelenekleriyle uyum içinde bir siyasal ve toplumsal adalet anlayışı ortaya koymaktır.” Bu sözleşmeye bağlı bir yurttaşın ona atfedilen kaderi ve yeri bilmediğini varsayan “bilgisizlik örtüsü”, aslında utangaç bir biçimde piyasanın “görünmez eli”ni örtmektedir.

Elin görünmez kalması için, elbette gözün kör olması gerekir.

Marx hakkaniyete uygun bölüşüm ve eşit hak üzerine tartışmada bayağı sosyalizmi reddedip onun üretimin temel sorununa yan çizerek vurguyu tek yanlı olarak bölüşüm üzerine yaptığını belirtti: “Her dönemde, tüketim nesnelerinin paylaşılması, üretim koşullarının dağılım tarzının sonucudur. [...] Bayağı sosyalizm (ve ona bağlı olarak demokrasinin bir bölümü) burjuva iktisatçılarından devraldığı alışkanlığa uygun olarak, bölüşümü üretim tarzından bağımsız bir şeymiş gibi değerlendirir ve inceler ve bu yüzden de sosyalizmin esas itibarıyla bölüşüme dayandığını öne sürer.” Güçten düşen esirgeyici devletin yardımına kendi adalet kuramıyla koşan Rawls bu eski gelenekle flört etmektedir.

Philippe Van Parijs’e gelince, o da bu eleştiriyi geçiştirmek için, gelirlerin dağılımıyla sınırlanmayacak bir bölüşüm anlayışı önerir: “Üretim araçlarının mülkiyeti, yatırımların kontrolü, atölyedeki söz hakkı, bir işe kavuşabilmek, alım gücünden daha az saygın bö-

lüşümler değildir.”⁴⁰ Öyle diyelim. Ama yavaş yavaş, atölyedeki söz hakkı, yatırımların kontrolü, üretim araçlarının mülkiyeti, hiç de üretim ilişkilerinde bir devrimden aşağı kalmaz. Başlı başına bir hak olarak düşünülen istihdama kavuşmak, aslında emek gücünün ticari karakterini yok edecektir.

Başka bir açıdan, Van Parijs, çoğu kez bölüşümün gerçek sorunlarına yan çizmek için öne sürülen bolluk jokerini oynamayı reddeder. İklim krizinin büyümesi bu *deus ex machina*’ya duyulan inancı boşa çıkarmıştır. Bahisleri belirlemenin olanaksızlığı yüzünden rengi değişen tartışma, son derece karmaşık hale gelir. Diyelim ki adalet kuramcıları üretim ilişkilerine dokunmadan bölüşüm alanına gerçekten müdahale etmeye kalkıştılar ve bu durumda Marx’ın bayağı sosyalizme karşı eleştirileri de yerinde; değer yasasının köküne inmeden işsizlik sorununu bölüştürmecî adaletin bakış açısından nasıl ortaya koymak gerekir? Diyelim ki adalet kuramı, üretim araçlarının mülkiyetini reddetmekle sonuçlanacak bir yıkım pedagojisi olarak ortaya çıktı. Hiç kuşku yok ki bu yorum taraftar bulamaz ve pozisyonları netleştirmek daha iyi olur. Bürokratik yönetim ekonomilerinin iflasından doğan sonuçlar ve ekolojik krize bağlı sorgulamalar bizi sosyalizme geçişi (hukukî boyutu da dahil), Marx’inkilerden daha kesin kavramlarla düşünmeye zorluyor. Öne sürülen ilkeler ile pratik artık birbiriyle çelişmediğinde, eleştirel bir adalet kuramı bu bağlamda çok değerli bir katkı sunabilir. Çünkü “burjuva hukukunun sınırlı ufku” ancak uzun erimli bir sürecin sonunda gerçekten aşılabilir.

Gerekircilik itiraz ediyor

Gerald Cohen’e göre bir sınıf üretici güçlerin gelişimiyle uyumlu olduğunda tarihsel olarak üstünlük sağlayabilir ve kendi kendinden özgürleşerek bütün insanlığın çıkarlarına karşılık verebilir. “Bu sınıf iktidarı ele geçirebilir ve elinde tutabilir, çünkü üretici güçleri bir araya getirmeyi amaçlar.” Bu tez pek çok güçlüğü içinde

40 Philippe Van Parijs, *Adil Bir Toplum Nedir?*, a.g.y., s. 263.

taşıyor. “Metodolojik bireycilik” açısından insanlığın çıkarları bir grubun ya da sınıfın çıkarlarından daha tanımlanamazdır. Sınıf çıkarı ile üretici güçler arasındaki uyuşum üretici güçlerin gelişmesi için tek ve tartışmasız bir yol bulunduğunu varsayar. Optimal gelişme ile maksimum gelişme özdeş olmaktan çıkmışsa, optimallik bir değer yargısına işaret eder. “Nesnel” optimumu belirleyecek durumda olmadığı için “analitik Marksizm” ahlak buyruğu yönünde büyük bir sıçrayışa zorlanır.

Tarihsel ilerleme fikri ile adalet düzenini nasıl bağdaştırmalı? Toplumsal ilişkiler niçin dönüşüme uğrar? Bu dönüşüm niçin illa en iyisi olmak zorundadır da bazen en kötüsü olmaz? Philippe Van Parijs, ilerleme varsayımı ile Rawls’un farklılık ilkesini uyumlu hale getirmeye çalışır: “Geçiş sorunu, yani ‘artan oranda bir ilerlemeden yoksunluk’tan onun yerini alacak bir ilerlemeye geçmek Marksist tarih kuramının epeyce bulanık bir noktasıdır. Rawls’un adalet kuramı tam da bu noktayı aydınatabilecek bir öneri getirir.” Bir üretim tarzı ilerlemeden uzaklaştığında, onda örtük olarak mevcut eşitsizlikler (“kapitalist sömürden kaynaklanan eşitsizlikler”) de “farklılık ilkesi”ni karşılamaktan uzaklaşır; bu ilkeye göre gelirlerin ve gücün eşitliği her zaman tercih edilmelidir (eşitsizliklerin eşitlikçi duruma göre daha fazla gelir ve güç sağlaması durumu hariç). Düpedüz totolojik bu değişim yasası, kapitalist sömürü kavramını bireysel ilişkilerin “karşılıklı etkileşimi” olarak kabul etmektedir.

Oysa hiç kimse sınıf mücadelesinden kaçamaz.

Bir yandan, farklı sistemlerde en elverişsiz durumda olanları karşılaştırarak bunu verimliliği giderek azalan sistemdeki aksaklığı bertaraf etmek için kullanmak tarihsel olarak imkânsızdır. Bu noktada daha tutarlı olan Rawls tarafların kendi “avantajlar”ını öbür toplumların sunduğu avantajlarla karşılaştırmasının söz konusu olamayacağını belirtir. Karşılaştırmalar sistemin mantığı içinde kalarak ya da “gerçekten var olan” sistemler arasında yapılabilir.

Öte yandan, “farklılık ilkesi”ni esas alan bir tarihsel gelişim fikri, bir toplumun adillik ölçüsünü yalnızca, en elverişsiz durumda

olanlara ulaşan temel yararlar çerçevesinde değerlendirme noktasına varır. Bu durumda, en elverişsiz durumda olanların kaderini değiştirmeye uygun eşitsizlikleri hakkaniyete uygun sayarak, bir köşeye atılanın minimum rahatlığını en yüksek düzeye çıkarmak söz konusudur. Bunun anlamı sömürüye bağlı toplumsal çatışma cephesini, belli etmeden dışlamaya doğru kaydırmaktır; sanki dışlama sömürünün gerekçesi ve sonucu değilmiş gibi.⁴¹

“Oyun”un değişebilen toplamı artış gösterdiği ve en elverişsiz koşullarda yaşayanların durumunda görece bir düzelme sağladığı sürece, adalet kuramı sömürüyü meşrulaştırır. Adaletsizlik ancak sömürü en zayıfların aleyhine eşitsizliklerin artmasına yol açtığı zaman başlayacaktır. Van Parijs, John Roemer’ın yaptığı genel sömürü tanımına sahip çıkar: “Bir grubun kapitalist anlamda sömürüldüğü, ancak ve ancak, onun toplumdaki üretim araçlarının orantılı bir bölümüyle (teşvik ve kademeli randıman etkilerini hesaba katmaksızın) geri çekilmesi durumunda onun kaderinin daha iyi ve onu tamamlayan grubun kaderinin daha kötü olacağı doğrusu söylenebilir.” Daha açık şekilde söylersek; sömürü kapitalist toplumda gerçekleştiği biçimiyle adaletsiz olduğu halde, gene de kendinde adaletsiz olmayabilir.⁴² Peki söz konusu *kendinde sömürü* nedir? Pratikte, tarihsel olarak her zaman belirli bir sömürü söz konusudur: köleci, feodal, kapitalist ya da bürokratik sömürü gibi. Kapitalist sömürü ona maruz kalan sınıf açısından adaletsizdir. Dolayısıyla kendinde adalet kuramı yoktur; üretim tarzına bağlı görece bir adalet vardır; eski tarz yanlısı sağduyuyla birleştirilerek ıslah edilmiş ve yumuşatılmış bir adalet anlayışıdır bu; buna göre,

41 “Minc raporu” (*La France de l’an 2000* [2000 Yılı’nın Fransa’sı], Paris, Odile Jacob, 1994), hakkaniyet temasını eşitlik ve dayanışmaya karşı sürekli öne çıkaran bildik liberal tavrın çok iyi bir örneğidir: “Pozitif ayrımcılığın bakış açısı bazı kamu hizmetlerindeki parasız yararlandırma ilkesini yeniden gündeme getirir. Bu durum çoğu kez en iyi durumdaki kategorilerin işine yarar. Parasız yararlandırma şimdiye kadar Fransız tarzı eşitlik anlayışıyla birlikte anıldı. [...] Pratikte bazıları lehine pozitif ayrımcılık yapmak, diğerlerine parasız yararlandırma sağlamak anlamına gelir” (s. 93).

42 John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* [Genel Sömürü ve Sınıf Kuramı], a.g.y., s. 158.

zenginlerin zenginliğini bölüştürmek hiçbir işe yaramaz; onun yerine onların zengin rolünü daha iyi oynamalarını sağlayıp ortak pastayı büyötmek gerekir!

Metodolojik bireycilik Van Parijs'i sınıf ilişkilerini bir bireylerarası ilişkiler ağında aşmaya yöneliyor. Bunun sonucunda sömürü kavramı gözle görülür bir değişime uğruyor. Bir toplumsal ilişkiyi belirtmek yerine, artık bir statü oyununu gösteriyor: "Bir istihdam sömürücüsü (ya da istihdam sömürüleni), istihdamdan yararlanma olanakları yapısal olarak istikrarlı kalifikasyonlara göre ve üretkenlik etkileri göz önünde tutulmaksızın adil bir şekilde dağıtıldığında durumu kötüleşen (ya da düzelen) kişi diye tanımlanabilir."⁴³ Terimlerle ilgili kaydırmalar da önemlidir. Burada sömürü emek gücünü değil, mevkiyi, istihdamı ya da istihdamdan yararlanma olanaklarını, bir bakıma yeni bir rant biçiminin kaynaklarını işaret ediyor. Van Parijs, "istihdam sömürüsü" kavramını (bir istihdam sermayesi varsayarak) Bourdieu'nün, kapitalizmleri, global düzenlemenin zararına çoğaltırken düşündüğü gibi ele alıyor (yani gerçek anlamda iktisadi sermayenin yanı sıra kültürel sermayeden ya da örgütleyici sermayeden söz eder gibi).⁴⁴

Van Parijs'in buradan çıkardığı sonuçlar söz ustalığının esridir. Ona göre, çatışma hattı artık sömürenler ile sömürülenler arasında değil, sömürülenlerin kendi arasındadır: "Esirgeyici devletin kapitalist düzeninde sınıf savaşının, bir iş sahibi olanlar ile hiçbir işi olmayanlar arasında görülmesi daha çok beklenmelidir."

43 Philippe Van Parijs, "A revolution in Class Theory" [Sınıf Kuramında bir Devrim], *Politics and Society*, no 4, 1986-87.

44 Metodolojik bireycilikten farklı olarak dünyada yoksulluk sosyolojisi, toplumsal ilişkilerin bütününe ele alır. "Sürmekte olan" nedensel dizileri inceler ve "sömürünün eşiği"nde durur. Henri Maler bu noktada toplumsal değişmeyi düşünmekten artık vazgeçmekle yetinmeyen ama bu değişmenin de tıkandığı bir konjonktüre gelip dayanan bir sosyolojiye işaret eder. Mesih beklentisi ile bürokratik beklenti arasında sıkışıp kalan bu sosyoloji, olsa olsa toplumsal beklentiden kaçabilen bir bilimselliğin gereklerine sığınacaktır. Talep ettiği özerkliğin bedeli de bu durumda "aşılmaz bir yalnızlık" olacaktır: Onu anlamakta çıkarı olanlar anlayamayacak, onu anlayabilenlerin ise ondan bir çıkarı bulunmayacaktır (Henri Maler, "Politique de la sociologie" [Sosyolojinin Siyaseti], *Futur antérieur*, no 19-20, 1993).

Egemen söylemi rahatlatmak ve az çok düzenli bir işi olan ücretlilere “tutsak” muamelesi yapmaktır bu. İş ve gelir gibi ortak hakları savunmak üzere kolektif dayanışmanın çok uzağında kalan bu noktada kaçınılmaz sonuç elbette kılığın paylaşılmasıdır (işin değil işsizliğin ve ücret gelirinin paylaşılmasıdır bu ve aynı zamanda ücret dışı gelirlerin kollanması demektir). Bu durumda işsizler, “zenginliğin yeniden bölüşümünden çok daha fazlasını istihdamın yeniden dağılımından kazanacaklardır”

Bu seçenek toplumsal ve iktisadi bakımdan saçmadır.

Biri olmadan öbürü de olmaz. İstihdamı yeniden bölüştürme fikri, istikrarlı ve gözle görülür bir iş hacmini varsayar; oysa asıl bilinmesi gereken şey, karşılanması gereken ihtiyaçların hangileri olduğu ve teknolojik gelişme sayesinde sağlanan üretim kazançlarının toplumsal olarak yararlı işlere nasıl dönüştürüleceğidir. Toplumsal ihtiyaçların ve bunların önceliklerinin belirlenmesine bağlı bulunan istihdam dağılımı zorunlu olarak zenginliklerin dağılımını gündeme getirir. Bu durum iki başlık altında özetlenebilir: üretilmiş ürünlerin tahsisi (yatırımın kontrolü ve yönlendirilmesi) ve nihai tüketime ayrılmış gelirler (yeniden üretim döngüsünü düzgün bir biçimde sonlandırmak bu şekilde mümkündür).

Van Parijs, “istihdam sömürüsü”nü diğer sömürü biçimlerinden biri olarak saydıktan sonra daha da ileri gider. Onun bölüşüm yöntemi aslında bu çok özel sömürü tarzını başlıca çatışma nedeni haline getirir. “Sınıflara bölünmekten daha anlamlı olan istihdam bölünmesi bu durumda sınıf yapısının da temel bileşenidir.” İşsizliğe ve güvencesizliğe, emekçiler, işsizler ve dışlanmışlardan oluşan bir sınıf cephesiyle karşı çıkmak yerine, bölünmeye bölünme ekleyerek (adalet kuramına uygun, siyasetten uzak ahlaki bir ivedilik gereği) öncelikle bir “istihdam edilmiş yoksullar hareketi” önermektir burada söz konusu olan.⁴⁵

45 Aslında ortaya çıkan şey, işsizler, geçici işlerde çalışanlar ve düzenli bir işi olanlar arasındaki teması sürdürmeye çalışan işsizlerin ve dışlanmışların hareketidir (hukuka dayanarak işsizliğe karşı birlikte hareket etmek).

Kriz döneminde, ortada kıtlıktan başka paylaşacak bir şey kalmadığı zaman, “farklılık ilkesi” hâlâ en zorda olanların lehine işlemeye devam eder mi (vergiden muafiyeti, ücretlerin ve işsizliğin bölüşülmesini, kampanyaları savunanlar, ettiğini öne sürerler), yoksa ilkedен yoksun bir gemisini kurtaran kaptan zihniyetiyle kaybolup gider mi? Van Parijs’e göre toplumsal değişim kuramı bu koşullarda kapitalizmin yakın geleceğiyle ilgili karamsar kehanetlere varır: “Farklılık ilkesi artık gözetilmediğinde, söz konusu toplumun üyeleri (egemen olanlar ve boyun eğenler) bir süre sonra bu eşitsizlikleri meşru ve hakkaniyete uygun saymaktan vazgeçerler. Egemenlik altında yaşayanların isyanı artarken egemenlerin direnci azalır. Bu durumda üretim tarzının değişme zamanı gelmiş demektir.”⁴⁶ Paradoksal bir şekilde, Rawls-Van Parijs yasası tarihsel değişimler konusunda gerekirci ve mekanikçi bir bakışa sürüklenir.

Yöntemin değeri neyse, ortaya koyduklarının değeri de odur.

Bir sistemin biçimsel döngüsellığı bir tercihi gerektirir: sisteme girmek ya da girmemek. Gösterişli liberalizmin öne çıkan temsilcilerinden Robert Nozick, Rawls’tan sonra gelecek siyaset felsefecilerinin ya onun kuramı çerçevesinde çalışmak ya da niye çalışmadıklarını açıklamak zorunda kalacaklarını öngörür. Bunu hiçbir şekilde yapmamanın pek çok yolu var elbette. Marx’ın eleştirisini adalet kuramıyla sulandırma girişimleri ünlü havuç sopa çiftinin akrobasisine başvuruyor. Adalet kuramı ile ekonomi politiğin eleştirisi bağdaştırılamaz. Özel alanın güçlendirilmesi olarak tasarlanan liberal politika, gece bekçisi devlet ile kamuoyu pazarlamasının kutsal ittifakını birleştirerek bireysel çıkarları uyumlu hale getirme niyetindedir. Marx’ın eleştirisi bunun tam karşısıdır. *Kapital*’in I. cildinde yer alan işbirliği ve özellikle de işbölümü üzerine bölümler (“görelî artık değerin üretimi”ni konu

46 Philippe Van Parijs, *Adil Bir Toplum Nedir?*, a.g.y., s. 94. Van Parijs, bu geçiş senaryosunun “Roemer’dan esinlenmiş” olduğunu belirtir.

alan kesimde), toplumsal emeğin kolektif üretkenliğini bireysel olarak etkilemenin olanaksızlığını ortaya koyar. Adalet kuramı sözleşmeye dayalı prosedürlerin parçalanmışlığını ve karşılıklı uyumun biçimsel hayalini esas alır (bu anlayışa göre, “bireyler karşılıklı avantaja yönelik bir birlikte hareket serüveninin tarafları” haline geleceklerdir); oysa toplumsal bir ilişki olan sömürü, özneler arası bir ilişkiye indirgenemez.

BİLDİĞİMİZ SINIFLARA NE OLDU?



Sınıf mücadelesinin tarihsel rolünün değerlendirilmesi, mücadelenin kendisine bağlı olarak değişir. Paris Komünü'nden sonra, doğmakta olan sosyoloji, toplumsal sınıf kavramına karşı toplumsal grupları öne çıkaran bir söz dağarcığı ortaya koydu: elitler, “orta” sınıflar, “yöneticiler”, “gelir grupları”.¹ Mayıs 1968 hareketi, yükselen İtalyan Mayıs hareketi, Portekiz Devrimi, sınıf mücadelesini birden ön plana çıkardı. Seksenli yılların egemen söylemi yeniden kategoriler ve sınıflandırmalar üzerinde durmaya başladı. Bu durumda sınıf kavramı doğal olarak yeniden “öncelikle tasnif edici bir kavram” ya da toplumsal benzerliği biraz düzene sokmaya ve “biçimsel açıdan uygun tasnifler” oluşturmaya yarayacak bir “bilgi sağlayıcı filtre” olarak tanımlandı.² Hâlâ oradayız.

Ekonomik kriz ve liberal politikaların kâr ve ücret paylaşımı, hukuk düzeni ve emek düzenlemesi, yaygın esneklik üzerine şimdiye kadar görülmemiş ölçüde acımasız bir mücadeleyle kendini gösterdiği bir zamanda, bu ideolojik saldırı hem anlaşılabilir hem paradoksaldır. Dışlama sömürünün yerini almış değildir; daha çok onun zorunlu sonucu ve öbür yüzüdür. Üretim sürecinin dışına çıkarmak aslında “dışlanmışlar”ı üretim araçlarına ve amaçlarına olası bir geriye dönüşten yoksun bırakmaktır. Onların şaşkınlığı, bu durumda tüketimin mucizeleri karşısında, onlar açısından hem boşa çıkmış özelemlerinin hem de hâkim değerler hiyerarşisinin sembolleri olan bu mucizeler karşısında zaman zaman dışa vurdukları parlamalarda ifadesini bulur. Bu isyan, sömürü ilişkisinin

derinliklerine kök salmıştır (toplumsal emek zamanını her türlü zenginliğin ölçüsü yapan ve “kaybedenler”i periyodik olarak dışarı atan da bu sömürü ilişkisidir).

“Kent politikaları”nın gelip dayandığı tıkanma noktasında, giderek büyüyen bir çatışma durumunu, “tehlikeli sınıflar”a yönelik müşteri haline getirme ve güvenlik önlemleri dizisiyle kentleştirme kaygısı öne çıkar.

Genel bir sömürü kuramı

Toplumsal sınıfların tarihsel rolünün reddedilmesinin kökeninde iki önemli sorun vardır: “gerçek sosyalizm” ülkeleri diye adlandırılan ülkelerdeki toplumsal ilişkilerin sırrı ve “orta sınıflar”ın kafa karıştıran sosyo-stratejik durumu. John Roemer ve Erik Olin Wright bu sorunlara “analitik Marksist” bir bakışla cevap vermeyi amaçlayan iki sistematik çabanın temsilcileridir.³

Çinhindi krizi ve Çin-Vietnam sürtüşmelerinden itibaren John Roemer, “sosyalizmin gelişme yasaları”nı ortaya koyan kuramsal bir bakış açısından bürokratik yönetimlerin siyasetini anlamaya çalıştı. Bu amaçla, kapitalist sömürüyü ancak özel bir durum olarak belirleyen “genel bir sömürü ve sınıflar kuramı” önerdi.

Roemer’ın sömürü ile sınıflar arasında belirlediği “karşılık gelme ilkesi”ne göre, emek gücü satın alan her üretici bir sömürücü ve emek gücünü satan her üretici de bir sömürülendir. Bu ilke bir apaçıklık da bir hakikat de değil, bir “teorem”dir. Sınıf durumu ve sömürü durumu sistemin içinden bir optimizasyon davranışının sonucu olarak ortaya çıkar. “*Bireysel optimizasyon* sınıf yapısını belirler.” Buna bir emek piyasası eklendiğinde sınıflar oluşur ve sınıf aidiyeti sömürü ilişkisine karşılık gelir. Bu durumda sorun, karşılık

3 John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* [Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı], Harvard University Press, 1983; *Analytical Marxism* [Analitik Marksizm], J. Roemer’in yönetiminde, Cambridge University Press, 1986. Erik O. Wright, *Class, Crisis and the State* [Sınıf, Kriz ve Devlet], Londra, New Left Books, 1978; *Classes* [Sınıflar], Londra, Verso, 1985; *Interrogating Inequality* [Eşitsizliği Sorgulamak], Londra, Verso, 1994.

gelme ilkesinin, yalnızca tek bir üretim tarzı, yani kapitalist üretim tarzı için mi geçerli olduğunu bilmektir. Bir malın içine katılmış emek zamanı, fiyatlar dengesi bilinmeden ortaya konamayacağına göre, “emek değer piyasaya bağlıdır” Roemer buradan şu sonucu çıkarır: Artık değere el konması sömürü ilişkisinin belirleyici özelliği değildir; ve sömürüyü, “emek değer kuramından bütünüyle bağımsız bir dilde yeniden tanımlamayı” önerir. Emek değer kuramının terk edilmesi, aslında farklı üretim tarzlarına uygulanabilecek bir *Genel Kuram*’ın koşuludur.

Kapitalizmin getirdiği en büyük kurumsal yenilik, sözleşmeye dayalı zorlayıcı olmayan emek mübadelesiydi. Hiçbir hiyerarşik bağımlılık ilişkisi “özgür emekçi”yi karşılıksız çalışmaya zorlamıyorsa, artık değere el konması ve artık değer birikimi nasıl açıklanabilir? Emek değer kuramı bu bilmeceye bir cevap önermektedir. Roemer ise bu kurama karşı, adalet kuramıyla düzeltilmiş bir sömürü tanımı getirir: “Bir birey ya da bir birlik, geçerli olan bölüşüm düzeninden daha avantajlı bir seçeneğe sahipse sömürülüyor demektir. Artık değeri esas alan Marksist sömürü kuramı bu durumda, mülkiyet ilişkileri ve emek değer kuramıyla ifade edilenden daha genel bir kuramın özel bir durumu olarak anlaşılmalıdır.” Kapitalist sömürü ilişkisinin ötesine geçen *Genel Kuram*, buna göre köleci, feodal, hatta “sosyalist” sömürüye de uygulanabilir.⁴

Genel Kuram, toplumsal ilişkinin ileri bir modelini önermektedir: “Marksist anlamda sömürü, emek mübadelesi kurumu, artık değer yaratılması ve ekonomide zenginliklerin birikmesi olmadığında da var olabilir.” Bu durumda sömürü, üretilmiş malların mübadelesi aracılığıyla ortaya çıkar ve “eşitsiz mübadele”den kaynaklanır. Dolayısıyla, sömürünün ve sınıfların ortaya çıkışının kökeninde, emeğe doğrudan el konması sürecinden çok, özel mülkiyet ve ticari rekabet vardır: “Kapitalist sömürünün temel özelliği emek sürecinde ortaya çıkanlar değil, üretim gelirlerine sahip olmadaki

4 John Roemer, *Genel Bir Sömürü...*, a.g.y., s. 192.

farklılaşmalardır.”⁵ Bu şekilde anlaşıldığında, sömürü, ürünlerin eşitsiz mübadelesinden kaynaklanabilir ve sınıflar da, bir emek pazarının varlığına gerek olmaksızın bir kredi pazarına bağlı olarak belirginlik kazanabilir. Bu varsayım iki hayalî adanın karşılaştırıldığı bir örnekle anlatılmıştır; bu adalardan birinde kredi pazarı yokken emek pazarı bulunacak ve diğerinde ise, emek pazarı yokken kredi pazarı bulunacaktı. Her iki adada da aynı şekilde sınıflara bölünme ortaya çıkacaktı. Roemer buradan şu sonucu çıkarır: Asıl zorlama mülkiyet ilişkisini sürdürmeyi amaçlayan zorlamadır; bir işletmede artık değere el koymak için uygulanan zorlama “sömürüyü ve sınıfları anlamak açısından ikincil bir öneme sahiptir”.

Bu düşünme tarzı, *Genel Kuram* açısından temel olan, sömürü ile yabancılaşma arasında kesin bir ayrıma başvurur. Sömürünün tam anlamıyla kapitalizme özgü yanı bertaraf edilebilir ama emek sürecindeki otorite ve yabancılaşma ilişkisi aynı şekilde bertaraf edilemez. Buna göre, “sosyalist bir sömürü” ihtimali *Gotha Programının Eleştirisi*’ndeki ünlü formülde (“herkese emeği kadar”) belirtilmiş bulunuyordu, ama bu, yetenek ve kalifikasyona bağlı eşitsizlikleri kesinlikle dışlamıyordu. Komünizmin (“herkese ihtiyacı kadar”) asıl tarihsel görevi bu “sosyalist sömürü”yü ortadan kaldırmaktı.

Analitik Marksizmin kuramsal olarak genelleştirilmesi bu noktada öyle bir soyutlama düzeyine varır ki, *Kapital*’in eleştirel özü (emek değer kuramı, soyut emeğin kavramlaştırılması vb.) kaybolup gider. Bu kefaretin aşamalarını gözden geçirelim:

- 1) Roemer, fiyatlar dengesini bilmeden, malın içine girmiş emek zamanının belirlenemeyeceğini öne sürerek, kendi ifadesiyle “sapkın bir biçimde”, “emek değerın pazara bağlı olduğu” sonucuna varıyor. Bu sapma onun sandığı kadar önemli değildir. Malın içine girmiş emek zamanı “toplumsal bakımdan zorunlu” olduğu ölçüde, onun bütünü yeniden üretimi çerçevesinde, geriye dönük olarak ya da *a posteriori* [sonradan] belirlediği değer elbette pazara bağlıdır:

5 John Roemer, *a.g.y.*, s. 95.

fiyatlar değer hakkında “bilgi verir”. *Kapital*’deki mantıksal dönüşellik buradan kaynaklanır. Bu noktaya kadar Roemer, Marx’tan sandığı kadar uzaklaşmış değildir. Sapma daha çok, üretim ile mübadelenin birbirinden ayrılması noktasındadır. Bayağı Marksizm, sömürüyü üretim ilişkisine indirgerken, Roemer onu üretim ve mübadele ilişkisine indirger (ona göre, “emek piyasası Marksist anlamda sömürüyü tanımlamak için zorunlu olmamakla kalmaz, Marksist anlamda sınıfları tanımlamak için de zorunlu değildir”).

- 2) Bu durumda, emek sürecinde uygulanan zorlama, mülkiyet ilişkilerinin sürdürülmesiyle karşılaştırıldığında sömürünün “ikincil” bir cephesidir. Marx’ta ise tam tersine, üretim ve mübadele birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler; öyle ki, sermaye emek sürecini dönüştürür ve emek düzenine biçim verir. Makinelerdeki gelişim ve ona karşılık gelen emek tarzı önemsiz değildir, hatta sömürü ilişkisinin özüdür. Fabrikadaki zorba düzen toplumsal ilişkinin özetini verir. Roemer’ın, sosyalist harekete hâkim olan emek kültürüyle ilgili çekincelerini; ayrıca, her türlü sınıf mücadelesinin üretim alanındaki sermaye-emek çatışmasına indirgenmesine mesafeli yaklaşmasını anlamak elbette mümkündür. Ama Roemer çok daha ileri gidiyor. Somut sömürü ilişkisini görelileştirmesi, onun değer kuramından vazgeçmesiyle tam bir tutarlılık içindedir: “Artık değer yaratılması üretimden kaynaklansa da ona el konması mübadeleden kaynaklanır,” diye yazar. Klasik ekonomiye dönüş yapan Roemer, *Kapital*’in izlediği yolu tersinden kateder ve Marx’ın *bir üretim ve mübadele tarzının* bünyesinde birbirine bağladığı alanları (üretim ve mübadele alanlarını) birbirinden ayırır. Marx açısından sömürü ilişkisi, emek değer ve artık değer kuramı sayesinde en gizli sırrı ortaya çıkan bütünün yeniden üretimine bağlı bir ilişkidir.
- 3) Alınan kesin tavra rağmen, emek değer kuramından vazgeçişin sonu daha çok bulanık formlere varır. Buna göre, kapitalist sömürü, emek zamanı ve emek gücünden söz etmeksizin, bir sınıfın emeğine bir başka sınıf tarafından el konması olarak tanımlanmıştır. Bu durumda sömürü, tarafların kurnazlığına ya da saflığına dayanan eşitsiz bir ticari mübadeleye indirgenir. Emeğin sömürülmüş olduğundan söz edebilmek için, ücretli tarafından satın alınan

ürün sepetinin içinde onun çalıştığından daha az zaman bulunması gerekir. Emek gücü olarak ürünün onun yeniden üretimi için gerekli toplumsal zamanın ötesine geçebilme gücü böyle bir formülasyonda kaybolur. Ücret ile ürün sepeti arasında hakkaniyete uygun bir mübadele aramak yerine, emek değer kuramı artık değer üretiminin (ona indirgenmeksizin sömürü ilişkisinin kökeni buradadır) özgül anını bütünün üretim sürecinde teşhis eder.

Klasik iktisadın söz dağarcığına dönmesi, Roemer'ın emek değer kuramından ve soyut emek kavramından (onu boş yere homojen bir emek fikriyle karıştırdığı anlaşıyor) açıkça vazgeçtiğine işaret eder. Emegın indirgenemez benzerliği, mübadele unsurlarının ölçülemez ve sömürüyü de eğilimsel olarak tanımlanamaz hale getirir.⁶

- 4) Roemer, var olan ödeme düzeninin yerine geçebilecek temel bir ödeme düzeni varsayan, oyun kuramından türetilmiş genel bir sömürü kuramı önererek emek değer kuramından vazgeçmek niyetindedir. Bu ikisi arasındaki karşılaştırma, farklı sömürü tiplerini ayırt etme imkânı verecektir. Oyun kuramına göre, oyundan çekilmek belli bir sistemdeki sömürünün nihai sınaması anlamına gelir. Sözgelimi serfler angarya yükümlülüğünden kurtulmuş olarak kendi küçük toprakları ve geçim imkânlarıyla oyundan çekilmekle feodal toplumda daha iyi şartlarda sömürülmeye devam edebileceklerdir. Bu biçimsel alıştırmaların ileriye yönelik değeri ne olursa olsun, tarihin bir oyun olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek gerekir. Feodal "oyun"u terk etmekle serfler belki angaryadan kurtulacaklardır ama buna karşılık o zamana kadar senyör tarafından sağlanan askeri korumayı kendilerinin üstlenmesi, hayatlarını tehlikeye atmaları gerekmeyecek midir? Böylece ilkel birikimin ağır yükleriyle karşı karşıya gelecekler, kapitalist "oyun" da bir proleterleşme süreci yaşayarak sonunda işsiz ve evsiz kalacaklardır. Oyundan çekilme varsayımı gerçek mücadelenin çetin zorluklarını hesaba kat-

6 John Roemer, *Genel Bir Sömürü...*, a.g.y., s. 179. Marx'ta üreticilerin proleterleşerek "aşağı yukarı homojenleşmiş" olduklarını görmekle yetinen Roemer, soyut emegın ve üretim koşulları ile ticari üretimin genelleşmesi arasındaki mantıksal ilişkinin önemini anlamadığını göstermiş olur.

maz. “Bireysel optimizasyon”un sonucu olarak değil de, toplumsal ilişki olarak düşünülmesi gereken sınıf ilişkileri, kaderinden kaçma şansını pek tanımaz. Herkes biçimsel olarak proleterlik durumundan kurtulmakta özgürdür. Tabii herkesin aynı şeye kalkışmaması koşuluyla. Özgür emekçinin bireysel özgürlüğünün öbür yüzünde sınıfın kolektif düzeyde özgür olmayışı vardır! Proletaryadan kitle halinde kaçış mümkün değildir.⁷ Bu yüzdendir ki, sermayenin sultas altında, sözleşme yoluyla emek mübadelesi, kurumsal anlamda, Roemer’ın iddia ettiği kadar “zorlamasız” değildir.

- 5) *Genel Sömürü Kuramı*, artık değere el konulmasını değil, zamanda ve mekânda geçerli bir eşitsiz mübadele modelini esas alır: “Eşitsiz mübadele ve işbölümü, bütün ülkeler aynı teknolojik potansiyele ve aynı ölçüde kalifiye emek gücüne sahip olduklarında bile mevcuttur. Yoksul ülkelerde el emeğinin ve zengin ülkelerde yüksek sermaye yoğunluğunun sektörler arasında sistematik olarak dağıldığını görüyoruz; ancak bu durum teknolojik bir beceri eksikliğinin değil, sermaye zorlamasıyla ortaya çıkmış bir optimizasyon davranışının sonucudur. Bu eşitsiz mübadelenin doğması için ekonomi ötesi bir emperyalizm hiç de gerekli değildir; yani bir serbest mübadele rejiminde olduğu gibi, mübadele unsurlarının siyasal olarak dayatılması gerekmez (çünkü burada ülkelerin optimizasyon eğilimleri ve farklı zenginlikleri ortadadır).”⁸ Emek değer kuramını bir kenara bırakan Roemer mübadelenin, gerek belli bir toplumda gerekse uluslararası düzeyde doğal bir biçimde eşitsiz olduğunu belirtir. Birbirine benzemez emekler ve ürünler arasında ortak bir toplumsal ölçü belirlemeyi sağlayan “soyut emek” kalkınca, söz konusu emekler ve ürünler kaçınılmaz olarak ölçülemez kalır. O zaman mübadelenin eşitsiz karakteri nereden geliyor? Doğal kaynakların (bir bireyin ya da bir ülkenin doğal kaynaklarının) optimizasyonunun belli bir zamana gerek duymasından mı geliyor? Eşitsiz mübadelenin “ekonomi ötesi bir emperyalizm”e ihtiyaç duymasının sebebi herhalde budur! Oysa gerçekten var olan dünya

7 Gerald Cohen, “The Structure of Proletarian Unfreedom” [Proleter Tutsaklığın Yapısı], *Analytical Marxism* içinde, a.g.y., s. 244-254.

8 John Roemer, *Genel Bir Sömürü...*, a.g.y., s. 60.

pazarının eşitsiz ve birleşik gelişimi hem iktisadi ve parasal hem siyasal ve askeri hem de eğitim ve kültür bakımından, bir egemenlik ve bağımlılık hiyerarşisine göre tam anlamıyla yapılaşmıştır. Ticari üretim çevresel ölçeği aşmadığı sürece, eşitsiz mübadele başlangıç aşamasında kaba kuvvete başvurulmasından (savurgan tüketime yönelik yağmalama) kaynaklanabilir. Ticari üretim ve mübadele, üretim için toplumsal olarak gerekli soyut bir zamanı dayatarak düzeni sağlar. Mübadelenin eşitsizliği ürünlerin doğal bir biçimde zamana bağlılıklarından değil, emeğin toplumsal üretkenliğinin eşit olmamasından kaynaklanır. Dünya ölçeğinde birleştirilmiş bir emek piyasasının bulunmaması halinde, zenginliklerin en zenginler lehine el değiştirmesi, uluslararası ölçekte mübadele unsurlarının, üretkenliği eşit olmayan emek güçleri arasındaki rekabetin etkisiyle bozulmasına yol açar.⁹

- 6) Roemer, Marx'ın kuramı ile oyun kuramını bağdaştırmaya çalışarak, büyük ölçüde sınıfların çifte belirlenimini anlayamamasından kaynaklanan tutarsızlıklara sürükleniyor. *Geniş anlamda*, yani tarihsel anlamda, sınıflar ve sömürü, birbirinden çok farklı gerçeklikleri ve ücretli emeğin kapitalist sömürüsüne indirgenemeyecek artık değere el koyma biçimlerini belirtebilir: Egemenlik ve sömürü ilişkileri, köleci ya da feodal bir toplumda, genelleşmiş ticari üretimin geçerli olduğu bir topluma göre farklı biçimlerde iç içe geçmiştir. *Dar anlamda* ise, “ekonomi politığın eleştirisi”, kapitalist sömürü ilişkisini ve onun belirlediği sınıf ilişkilerini ortaya koyar. Bu gerçeğin kavramsal olarak anlaşılmasını zorlaştıran *Genel Kuram*, berraklık bakımından kaybettiğini derinlik bakımından kazandığını öne sürmekle birlikte, inandırıcı bir tarihsel dönemleştirmeye de ulaşabilmiş değildir. Elster'in genelleştirmeleri bu tutarsızlıkları daha da artırmaktadır.

Burada söz konusu olan, sınıfların farklı toplumlarda kolektif eylemi açıklamak için belirleyici bir rol oynayıp oynamadıkları- nı bilmektir. Roemer, mülk sahibi olmak ile olmamak arasındaki

9 Bkz. Thomas Coutrot ve Michel Husson, *Les Destins du tiers monde* [Üçüncü Dünyanın Yazgısı], Paris, Nathan, 1993.

karşıtlığın sınıf kavramını belirleme noktasında bulanık kaldığını düşünerek yeni bir genel tanım önerir: “Sınıf, sahip oldukları şeyler çerçevesinde gelirlerini en iyi biçimde kullanmak istiyorlarsa aynı etkinliklere yönelmeleri gereken kişiler grubudur.” Bu gelirler devredilebilir mülklerin yanı sıra, devredilemez yetenekleri ve kültürel yararlılıkları kapsar. Bu durumda sömürü, emek gücünün kendi yeniden üretimi için gerekli zamanın ötesinde harcanmasına dayanmamaktadır artık; Roemer’ın kuramında bunlar eşitsiz mübadeleye dayanır: 1) “Kapitalist düzende yalnızca emek gücü değil, bütün ürünler sömürülür; dolayısıyla emek sömürüsü kârları açıklamaz”; 2) egemenlik sömürünün basitçe öbür yüzü değildir; 3) çeşitli yabancılaşmaları artık değer unsurlarıyla ölçmek mümkündür ama bu pek önemli değildir; 4) üretim araçları bakımından eşitsizlik sömürü unsurlarıyla ölçülemez. Roemer’ın buradan çıkardığı sonuç şudur: “Sömürü kuramı bizim artık ihtiyaç duymadığımız bir yerleşkedir: Burası gülbüz bir aileyi hizaya sokmak için işe yarayabilir ama artık onu terk etmek zorundayız.”¹⁰ Bu yargının hiçbir şaşırtıcı yanı yok: Emek değer kuramının terk edilmesi, mantıksal olarak sömürü kuramının da terk edilmesi demektir. Karşılık gelme ilkesi gereği, sömürü kuramının terk edilmesi, sınıf kavramının gruplar, araçlar ve oyuncular sosyolojisi için terk edilmesiyle sonuçlanacaktır.¹¹

Roemer kendi modelinin soyutlamasına sahip çıkar: “Model tarihi tartışma konusu yapmak iddiasında değildir.” Tarihin hiçbir şey yapmadığı kesin. Ama bazen onun da itiraz ettiği olur. *Genel Kuram*, Çin-Vietnam çatışmasının patlak verdiği sırada ve Brejnev devrinin durgunluk döneminde, “gerçek sosyalizm”in iktisadi bir analizini yapmak niyetindedir. Kapitalist sömürü ile sosyalist sö-

10 John Roemer, “Should Marxists be Interested in Exploitation?” [Marksistler Sömürüyle İlgielenmeli mi?], *Analytical Marxism* içinde, *ag.y.*, s. 262.

11 Kavramsal cambazlıkların sonunda varılan, ürünlerin (*commodities*) ya da nesnelerin *sömürüsü* ne demektir? Herkesten alıkonulan artık değeri *bireysel* yabancılaşmayı esas alarak ölçme fikri de ölçme takıntısının bir sonucudur.

mürü genel bir sömürünün farklı biçimlerini ortaya koyar: “Gerçek sosyalizm” aslında, sosyalist sömürü (yeteneklerin sömürüsü) ile hiyerarşik sömürünün (mevkilerin sömürüsünün) artık değere el konmaksızın birleşmesi şeklinde ele alınmıştır; bu durumda sosyalist sömürü, kalifikasyonu besleyen maddi unsurların sömürüsüne dönüşür. Bu unsurların ortadan kaldırılması, genel üretkenlikte bir düşüşle birlikte en az pay alanların durumunda bir bozulmaya yol açıyorsa, bu özel sömürü, adalet kuramına uygun olarak, belli bir dönem için toplumsal açıdan gerekli kabul edilebilir.

Roemer’a göre, sosyalist sömürü, tam da bu kalifikasyon, diploma, yetenek, kapasite eşitsizliklerine bağlı bulunduğu ölçüde, “herkese emeğine göre” formülüyle dile getirilen bölüşüm biçiminde mevcuttur. Sosyalizm emek ilişkilerindeki yabancılaşmaya karşı mücadele ederek işe başlayabilir ama ancak komünizm ve “ihtiyaçlara göre” bölüşüm sosyalist sömürüye son verebilir. Bu durumda iki soru söz konusudur:

- 1) Hiyerarşik sömürü toplumsal olarak zorunlu mudur?
- 2) Emekçiler kapitalist bir sistemde daha iyi bir durumda mıdır?

İkinci soruya verilen cevap “hayır” ise, birinci sorunun cevabı “evet”tir. Tersî durumda, ikinci soruya verilen cevap “evet” ise birinci sorunun cevabı “hayır”dır. Yaşanan tarihte bu sorulara modeller çerçevesinde kesin bir cevap verilemez. Eylem, eşitsiz ve birleşik gelişme yasasının geçerli olduğu bir uzam-zaman’da cereyan eder ve burada her iki sorunun cevabı da “hayır” olabilir. Sovyetler Birliği, Çin ve diğer ülkelerde parazit bürokratik sömürünün ve nomenklaturanın ayrıcalıklarının hiç de zorunlu olmadığını kabul edip, buna karşılık kapitalist düzende emekçilerin daha iyi durumda oldukları sonucunu çıkarmamak pekâlâ mümkündür. Berlin Duvarı’nın yıkılmasından sonra bu ikili seçenek, piyasanın vadedilmiş toprakları üzerinde pek çok hayali besledi. Öncesi ile sonrası, burası ile orası arasında seçim yapmak her zaman çok kolaydır. Bürokratik sömürü (ya da soygun), dünya ölçeğindeki gerçekliği göz önünde tutulan kapitalizmle ya da

henüz var olmayan demokratik bir sosyalizmle karşılaştırıldığı için katlanılmaz değildi yalnızca; ezilenlere reva gördüğü acılar ve akıldışılığı yüzünden de kabul edilemezdi. Söz konusu halklar açısından kapitalizmin ya da ticari zorbalığın ıslahı daha tercih edilir bir güvence değildi. Onlar İsveç ya da Fransız yaşam düzeyine kavuşmayı umuyorlardı. Dünya ölçeğinde bir egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin bünyesindeki fiilî gelecekleri daha çok yeni bir üçüncü dünyanın buçuk fazlasıydı. Fiilî geleceği kuramsal olarak oyundan çekilmeye bağlayan kurguların hesaba katmadığı nokta, bu altüst oluşlar için homojen bir toplumsal güzergâh bulunmadığıdır. “Oyuncu” (burada emekçi sınıf ve uluslar) bir bölünmeye maruz kalır: Kartlar yeniden dağıtıldığında bazıları kazanır ama kaybedenler daha çoktur.

Roemer 1983’te, eşitlikçi ve sınıfsız bir toplumu ütopyik sayıyordu. Ona göre, sosyalist devrim her türlü sömürü biçimini değil, kapitalizme özgü bir sömürü biçimini bertaraf etmekle yetiniyordu. Bu durumda can alıcı sorun, “sosyalist sömürü”nün bu aşamada “toplumsal açıdan zorunlu” olup olmadığını bilmektir; yani ortadan kalkması sömürülenlerin durumunun kötüleşmesine sebep olan bir sömürünün toplumsal açıdan zorunlu olup olmadığını bilmektir. “Gerçekten var olan sosyalist toplumlarda sosyalist sömürünün toplumsal açıdan zorunlu olduğuna inanıyorum; tıpkı kapitalist sömürünün Marx’ın gözünde zorunlu olması ve ilerleme sağlaması gibi.”¹² Rawls’un adalet kuramından en yüksek ölçüde etkilenmiş olan bu akıl yürütme tarzı, tıpkı Rawls’un ılımlı liberalizmin savunusuna dönüşen sonuçlarını hatırlatacak şekilde, bürokratik sosyalizmin savunusuna dönüşen sonuçlara varır. Sosyalist sömürü hiyerarşik sömürü (ayrıcılıklar yoluyla sömürü) araya girmeksizin maddi unsurlar üzerinden yalnızca yeteneklerin sömürüsüyle kalırdı, bu toplumlar “hiç tereddütsüz” sosyalist olarak kabul edilebilirdi. Ama “tarih, hiç de rastlantı eseri olmayan başka eşitsizlik biçimlerinin varlığı yüzünden karmaşıklaşır”

12 John Roemer, *Genel Bir Sömürü...*, a.g.y., s. 241.

Ayrıcalıklar, belli bir anda üretici güçlerin optimal gelişimine katkıda bulunuyorlarsa, hiyerarşik sömürünün toplumsal anlamda zorunlu (ve parazitlikten uzak) olduğu düşünülebilir. Bu düşünce çeşitli biçimlerde çoğu kez yönetici bürokrasinin kendini meşrulaştırma gerekçesi oldu. Roemer bu noktada bürokratik düzene yakınlık duyma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunun pekâlâ farkındadır. Ama kendi kuramının tutsağı durumundadır. Emekçiler oyundan çekilmekle daha iyi duruma gelselerdi sosyalist sömürden söz edebilecekti. İyi de nereye gitmek için? Yeniden kapitalist sömürünün eline düşmek ya da potansiyel gücü gösterilemez olan bir özyönetim sosyalizmine yönelmek için mi? Sonuç ortadadır: Hiyerarşik sömürü toplumsal açıdan zorunluysa ve rastlantısal olarak bölüştürülmüşse, gerçekten var olan sosyalizmi ne adına eleştireceğiz? Rawls'un terim dağarcığına göre, böyle bir yönetime "adil" demek gerekir.¹³ "Sosyalist düzende ekonomik sömürünün kuramı"nı ortaya koymayı amaçlayan Roemer, "toplumsal zorunluluk"un öznel bir değerlendirmesini yapmakla kendi jokerini boşa harcamış olur. Adaletten farklı olarak bu zorunluluğun değerlendirilmesi, bir bakıma, kolektif bir bilincin yargısına bağlıdır. Marx'ın gelişen kapitalizmin başarıları karşısında yaptığı gibi, bir sömürü biçiminin toplumsal zorunluluğunu, onu onaylamadan ya da ona boyun eğmeden kabul etmek mümkündür: "Kapitalizm başlangıçta ilerlemeye açık ve kapitalist sömürü de toplumsal bakımdan zorunlu olsa da, adaletsizdi: Bir adalet kavramı, kaçınılmaz bir kötülüğün varlığına izin verir."¹⁴ İsyanın ve itaatsizliğin düzeyi, zorunlu olmayışın dinamik ölçütlerinden biri haline gelir. Şu farkla ki, Marx'ta ayaklanma, süregiden oyunun en kötü durumda olanına, öngörülen bir başka oyunda bir şans tanı-

13 John Roemer, *Genel Bir Sömürü...*, a.g.y., s. 248.

14 A.g.y., s. 276. Roemer'a göre, emek değeri esas olan sömürü kuramı ancak kapitalizm için geçerlidir ve tarihsel maddeciliğin bir cephesinden ibarettir. Bir kenara bırakılan öbür cepheye, tarihsel maddeciliğin gerekirci öngörüsünü, yani sınıf mücadelesini gerçekleştirmek üzere ortaya koyduğu mekanizmaya dayanır. "Marksist tarih kuramının bu iki cephesi arasındaki bağı kurması beklenen adaletsizlik sosyolojisi-ne böyle varılır" (a.g.y., s. 289).

mak anlamına gelmez; çatışmanın, sömürü ilişkisinde içkin olan acımasız mantığından kaynaklanır.

Genel Kuram, “gerçek sosyalizm”in belirleyici özelliklerinden (devlet kapitalizmi, yönetici sınıfın iktidarı, kapitalistsiz kapitalizm) çoğunun karşılığını belirsiz hale getiriyor. Aynı dönemin Fransız ideologlarından daha düşünceli ve daha ciddi olan Roemer, genel düzeni ticareti esas alan ve sömürünün gasp edilen artık değere el koyma olarak şekillendiği kapitalist bir toplum ile planlamayı esas alan bürokratik toplum arasındaki yapısal farklılıklara isabetle işaret eder. Bürokratik toplumda zenginler kapitalistlerden daha az zengindir, gerçek anlamda emek gücü piyasası yoktur, ekonomik ayrıcalıklar siyasal iktidar tekeline kaynaklanır. Bu farklılıklar Sovyetler Birliği’nin çöküşünden bu yana *a contrario* [tersinden] kanıtlanmış durumdadır. Üretici sermaye eksikliği ticareti esas alan genel bir pazar kurulmasının önündeki en basit zorluk değildir.

Roemer’a göre, bürokrasinin ayrıcalıklı konumu kapitalist sömürden çok hiyerarşik sömürden kaynaklanıyor. Bürokrasinin mülkiyet üzerindeki denetimi egemenliğinin sonucudur, tersi geçerli değildir. Ticari ölçütlerin yeniden yerleşmesiyle birleştğinde, sosyalist sömürü gerçek anlamda kapitalist bir sömürünün doğmasına sebep olur. Modelden tarihe dönüldüğünde, mücadele oyun üzerindeki haklarını yeniden kazanır.

Bir ilerleme yasası ortaya koyma isteğinden vazgeçmeyen Roemer, genel sömürü kuramını Gerald Cohen’in tarih kuramına bağlar: “Öyle görünüyor ki, tarih farklı sömürü biçimlerini zorunlu olarak belli bir düzen içinde bertaraf etmektedir.” Bayağı burjuva ekonomi anlayışı ile ekonomi politiğin eleştirisi arasındaki fark şuradan kaynaklanır: Ekonomi politiğin eleştirisi belli bir dönemdeki kapitalist sömürüyü adını anmaktan çekinmeksizin ilerici sayarken, bayağı burjuva ekonomisi bu toplumsal ilişkiyi gizlemeye çalışır. Aynı şekilde, nasıl ki devrimci komünistler bürokratik zorbalığın ayrıcalıkları ve cinayetleriyle onun tarihsel belirlenimlerini gözden kaçırmaksızın mücadele ettilerse, Thermidor’cu bürokrasi

de kendi adıyla anılmaya karşı çıkıyor ve bürokratik sömürünün gerçekliğini kaba bir şiddetle reddediyordu. Roemer’a göre, tarihsel maddeciliğin bakış açısından “tarih, toplumsal açıdan zorunlu olmayan sömürü biçimlerini art arda dinamik bir şekilde eleyerek ilerler”. Geçmiş zamanın sömürülenleri akşamdan sabaha daha iyi duruma gelmezler; bu bir ritim ve geçiş sorunudur. Bu sorunsal, tarihin adaletinin izini sürme avantajını verecektir: “Kapitalizm başlangıç aşamasında ilerici olmasına ve kapitalist sömürü de toplumsal bakımdan zorunlu olmasına rağmen, adaletsizdiler: Adalet kavramı zorunlu bir kötülüğün varlığına izin verir.”¹⁵ Peki adalet ilkesi gözetilmemişse, o zaman bu sömürü hangi bakımdan toplumsal anlamda zorunludur?

Emek değer kuramını (toplumsal bakımdan, yani tarihsel olarak zorunlu emek süresini) saf dışı bırakan *Genel Kuram*, tarihselliğin içini boşaltıyor; tıpkı oyunun mücadelenin içini boşaltması gibi. Biçimselleştirmenin soyut mantığı öne geçiyor bu durumda.

Orta sınıflar çıkmazı

Marx, *Artık Değer Kuramları*’nda Ricardo’yu orta sınıfların sayısal artışını göz ardı etmekle suçlar. Buna benzer bir uyarı *Kapital*’in tamamlanmamış bölümünde de görülür. Marx’ın bu ısrarı, ona sık sık atfedilen orta sınıfları gözden kaçıran mekanikçi bakış açısı suçlamasını bertaraf eder.

Sürekli yenilenen toplumsal farklılaşmalar Marx’ın gözünde, tarihsel gelişmenin anlaşılabilirliğini koruyabilecek tek şey olan sınıflararası temel ilişkileri kavramayı daha da gerekli hale getirir.

Roemer’a göre, *Genel Kuram* “sosyalist sömürü” meselesini aydınlatmayı amaçlarken, Erik Olin Wright’ın çalışmaları orta sınıflar sorunsalını aydınlatmaya yönelmiştir.¹⁶ Wright, orta sınıfların

15 John Roemer, *Genel Bir Sömürü...*, a.g.y., s. 271-273.

16 Ayrıca bkz. “What is Middle About of Middle Class?” [Orta Sınıfta Orta Olan Ne?], *Analytical Marxism* içinde ve “Rethinking Once Again the Concept of Class Structure” [Sınıfsal Yapı Kavramını Yeniden Düşünmek], Erik O. Wright ve diğerleri, *The Debate on Classes [Sınıflar Üzerine Tartışmalar]* içinde, Londra, Verso, 1989.

çatışkılı gerçekliğini daha iyi anlamak için, genel anlamda sınıf kavramını “bütün karmaşıklığıyla” ortaya çıkarmak niyetindedir. Onun “mikro kuruluşlar” araştırması, sosyolojinin ve oyun kuramının sirenlerine bir karşılıktır.

Bununla birlikte Wright, mikrososyoloji analizinin kaçınılmaz olarak metodolojik bireyciliğe bağlanacağını kabul etmez: “Sınıf yapılarının metodolojik bireyciliğin savunduğu gibi bireysel niteliklere indirgenebileceğini asla iddia etmedim”, sınıf kuramının nedensel sürecinin “bireyler arasındaki etkileşim düzeyinde gerektiği gibi tasvir edilebileceği”ni de ileri sürmedim.¹⁷

Wright, birbirini izleyen denemelerin ve yoklamaların ardından iki tip yanıtı ele alır. İlk sorunsalda orta sınıflar sorununu hiyerarşik egemenlik ölçütleri ile iktisadi sömürü ölçütlerini birleştirerek çözmeye çalışır. Ağların ve güzergâhların dinamiğini işin içine sokarak “tutarlı bir sınıf yapısı kavramı” geliştirmeye çalışır; öyle ki bu kavram, sınıf yapısı, sınıf oluşumu ve sınıf mücadelesi arasındaki ilişkilerin yeterince kavranması için önkoşuldur. Wright, işçi sınıfı ile orta sınıfların bazı kesimleri arasında kalıcı birleşmeler oluşturmak gibi stratejik bir kaygıyla hareket ederek, “sınıf ilişkilerinde çelişkili konumlar” kavramına varır. Bu ilk sorunsal, sömürüyü “fazlaya el koymak” olarak tanımlar. Bu genel formül, emek değer kuramı üzerinden yeni bir çıkmaza sebep olur. Tıpkı Bourdieu’deki egemen sömürülenler ve egemenlik altındaki sömürülenler ayrımına benzer şekilde, Wright’ın “çelişkili konumlar”ı da “aynı anda birden çok sınıfa ait” olabilir. Ücretliler olarak sömürülen ama hiyerarşik işlevleri bakımından egemen durumdaki kadrolu memurlar, buna göre, denetim ilişkileri açısından kapitalist

17 *Sınıflar Üzerine Tartışmalar* içinde, a.g.y. Bununla birlikte Wright aynı metinde, bu doğrultudaki kaymalardan kurtulamamıştır: “Bireysel açıdan bakıldığında, kapitalist için iktisadi refah artık değere el konulması anlamına gelirken [...], emekçi için emek gücünü başarıyla satmak demektir.” Bir sınıfın üyelerini maddi çıkarları paylaşan bireyler olarak belirlemek; kolektif eylemle ilgili aynı ikilemleri paylaştıklarını ve bireysel olarak iktisadi refahı ve iktidarı aradıklarını düşündürür. Aynı şekilde, Andrés de Francisco da (sınıf kavramını “her şeyden önce tasnif edici bir kavram” sayar) bir sınıf kuramının, bireylerin sınıflandırılmasını esas alacağını” yazar (“Que hey de teorico...”, a.g.y.).

konumda, mülkiyet ilişkileri açınsındansa proleter konumundadır.

Poulantzas'ın, üretim tarzı ile toplumsal oluşum arasında yaptığı ayrıma uygun olarak, sınıf yapısı ile sınıf oluşumu arasındaki farkı esas alan bu yaklaşım, iki önemli yetersizlik gösteriyor. Bir yandan sömürü ilişkisinin aleyhine, egemenlik kavramına ayrıcalık tanıyor; öte yandan sınıflar sorununu genel olarak devlet aygıtının, özel olarak da bürokratik toplumların bünyesinde ele almaya hiçbir şekilde izin vermiyor. *Sınıflar* adlı yapıtında Wright, kendi ölçütlerinden oluşan karışımın sınıf mücadelesini pek çok çatışmadan birine indirgediğini ve sınıf kavramını da çıkar ve iktidar gruplarının parçalanmış sosyolojisinde yok ettiğini görmekten rahatsız oldu. Yetke ve egemenlik ilişkileri üzerinde ısrarla durmak aslında bürokratik toplumlara özgü çatışmalı duruma uygun düşüyor ama sömürü ile egemenlik arasındaki eklektik uzlaşma da ancak kuramsal bir gevşeklik pahasına uygun bir sınıflandırma aracı haline geliyor. Bu durumda, ya grupların ve kategorilerin sonu gelmeyecek biçimde parçalanmasını göze alarak egemenlik ölçütüne ayrıcalık tanımaktan vazgeçmek ya da sömürü ilişkisinin önceliğini kabul etmek gerekir.

Böylece Erik Olin Wright'ın ilk girişimi şaşırtıcı bir seçeneğe varıyor. Bir sömürü ve egemenlik ilişkileri bileşimini bütünü yeniden üretimi ve siyasal çatışma düzeyinde düşünmek mümkün olacak ve sınıfların ortaya çıkışı da bu düzeyde gerçekleşecektir. Bazı toplumsal oluşumlarda siyasal ya da dinsel yetke tarafından şekillendirilen hiyerarşik ilişkiler, egemen hale geçebilir. Buna karşılık kapitalist üretim tarzında ekonomi, siyasetten özerkleşerek toplumsal ilişkinin yapılanmasını belirleyebilir. Sömürü ilişkisinin baskın duruma gelmesinin sebebi budur.¹⁸

18 Tam tersine, Anthony Giddens, hem sömürü hem egemenlik ölçütünü sınıfların belirlenmesi yönünde genişleterek, sömürünün önceliğini kapitalist üretim tarzına tahsis eder. Bu üretim tarzında üretim araçlarının özel mülkiyeti global bir toplumsal iktidarın kendinde ve kendi için kaynağını oluştururken, feodalizmde ve diğer bütün sınıflı toplumlarda egemenlik araçlarının denetimi belirleyiciydi. Böylece Giddens, "sınıf toplumu" (başka bir deyişle toplumsal örgütlenişin temel ilkesi olarak sınıflara bölünmeyi esas alan kapitalist toplum) ile "sınıflara bölünmüş

Sömürü ilişkisinin önceliğine yeniden dönen Wright, ikinci sorunsalda Roemer'ın "çoklu sömürü" kavramından esinlenir. Sömürü kavramını gerçek anlamda kapitalist topluma tahsis etmek ve toplumsal ilişkinin diğer eşitsiz biçimlerini egemenlik diye adlandırmak yerine Roemer, üretim araçlarının mülkiyetini esas alan kapitalist sömürüyü, statüyü esas alan feodal sömürüden ya da "düzenleyici varlıklar"ın denetimini esas alan "sosyalist" sömürüden ayırır. Burada sıradan bir terminoloji tercihi söz konusu değildir. Yukarıdaki durumlardan her birinde sömürü terimi, öznel bir bağlılık ya da baskı yapma duygusuna değil, gelirlerin ve zenginliklerin yeniden eşitsizlik üreten bir bölüşümüne gönderme yapar. Wright ise eşitsiz bir şekilde mal edinmek sonucunda ortaya çıkmış çeşitli sömürü tarzlarıyla belirgin olan dört tip kaynak ayırt eder: a) emek gücü varlığının doğrudan sömürüsü feodaldır; b) sermaye varlıklarının sömürüsü kapitalisttir; c) düzenleyici varlıkların sömürüsü devletçidir; d) yeteneklerden kaynaklanan varlıkların (unvan, diploma, kalifikasyon) sömürüsü sosyalisttir. Bu tipoloji farklı üretim tarzlarına karşılık gelen, sömürülen ve sömüren sınıfları "birbiri ardı sıra eleyen" bir tarihsel sıralamayı da (feodalizm-kapitalizm-devletçilik-sosyalizm) hesaba katarak tanımlayacaktır. Çizgisellikten kurtulamamış bir tarihsel belirlenimciliğe düşmek pahasına!

toplum" (yani sınıfların belirleyici yapısal ilke olmadığı toplumlar) arasında ayırım yapar. Böyle bir ayırım bütünüyle yapay görünebilir. Ancak, tüm insanlık tarihini özel olarak kapitalizmde gelişmiş sınıf mücadelesine bağlamaktan kaçınmak tavrı, Giddens'in toplumsal çatışma halinin, burjuva toplumundaki sınıf çatışmasına "indirgenmesi"ne karşı çıkmasıyla başka bir çerçeveye oturur. Giddens'a göre, zorla el koymak ve elinde tutmak, mülkiyet ve sömürü kadar önemli bir ölçüttür. Bu durumda, egemenliğin önceliği örtük olarak kendini kabul ettirir ve sınıflar kuramı Weber'ci bir gruplar sosyolojisi karşısında silinir. Erik O. Wright'ın Giddens'a yönelttiği temel eleştirisi bu değildir. O daha çok, her toplumsal oluşum için özel bir kurama gerek duyulunca, sonunda sınıf kuramını tarih kuramından ayırmak ve böylece bütünü anlamayı olanaksız hale getirmekten çekinmektedir: "Bu durumda sınıf analizinin genel anlamda bir toplumsal kuramın esasını oluşturmaya gerek kalmayacaktır. Giddens'in eleştirisindeki en önemli meydan okuma budur ve Marksistlerin bunu çok ciddiye alması gerekir." Belki. Ama sınıf kavramının özel anlamı ile genel anlamı arasındaki diyalektik bu meydan okumayı şu şekilde ele alma olanağını tanıır: Belli bir toplumsal oluşumun özgünlüğü ile bütünün çatışmalı tarihsel hareketini bağdaştırmak mümkündür.

Erik Olin Wright bu ikinci çözümün zorluklarını dürüstçe kabul eder. Diploma sahibi bir kişinin az kalifiye ya da kalifiye olmayan emeği sömürdüğünü söylemek yerine, onun yalnızca daha az sömürldüğünü söylemekten niye kaçınıyor? Burada yeniden o eski soruna, bulunması imkânsız “adil ücret” sorununa geliyoruz; sömürünün sıfır derecesini tanımlayan bu “adil ücret”in püf noktası, belli bir toplumsal emek zamanının, ona eşdeğer bir emek zamanını temsil eden mal ve hizmetler karşılığında *hakkaniyetle mübadele edilmesidir*. “Orta sınıflar” bilmecesinin, sömürenin de sömürülenin de olmadığı bu büyük “gri bölge”ye varmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bununla birlikte kazançların bölüşüm çizgilerini belirlemenin daha basit bir yolu da yoktur: “En azından sınıf kavramını sömürü ilişkisinden hareketle ortaya koymak istiyorsak, diplomalar bir sınıf ilişkisini tanımlamak açısından oldukça belirsiz bir zemin oluşturur.”¹⁹ Kalifikasyonda eşitsizlik, sınıf ilişkisinin analizi için ancak iktidara ya da mülkiyete doğrudan erişmeyi sağlıyorsa anlamlıdır. Kadrolu çalışanlar emek gücü açısından sömürülüyor ama bir sermaye örgütlenmesinin mensubu olarak sömürüyorlarsa, kapitalist sömürünün kalkmasından ya da salt örgütsel sömürüyü esas alan bir şirketin varlığından nesnel bir çıkarları olması gerekir. Oysa pratikte durum bu değil.

Erik Olin Wright’ın birbiri ardına ortaya koyduğu çözümler, demek ki onun için de tatminkâr değil.²⁰ “Çelişkili mevkiller” gereği, orta sınıf aynı anda hem işçi sınıfı hem kapitalist sınıf içinde yer alır. İkincil sömürü (kalifikasyona ve örgüte bağlı sömürü), sınıfların bünyesinde dolaylı statülerin ve geçici güzergâhların ortaya çıkmasını sağlar. Buna göre, egemenlik boyutundan yoksun ve karşılıklı sömürü ilişkileri (gardiyan/mahkûm, çocuklar/ebeveynler) sınıf ilişkileri değildir: “Kapitalist çalışma süreci, kapitalistlerin emekçi-

19 Erik O. Wright, *Sınıflar Üzerine Tartışmalar*, a.g.y.

20 Weber’ci sosyoloji açısından, girişimci üzerinde durmak daha uygundur. Toplumsal katmanlar doğrudan doğruya pazarla ilişkide ortaya çıktığı için, sınıf kavramının özel bir üretim tarzına bağlanması gerekmez; bu durumda sınıf kavramı temel bir çatışmalı kutuplaşmaya da dayanmaz ve çok sayıda grup ve sınıfa bölünerek parçalanır.

ler üzerinde egemenlik kurma gücüne sahip olduğu bir ilişki yapısı olarak anlaşılmalıdır.” Wright’ın kendisinin de söylediği gibi, “bu durumda sorun, bu yeni karmaşık ilişkiler repertuarının kuramı zenginleştirdiğini mi yoksa kafaları mı bulandırdığını bilmektir”

Roemer sömürüyü tamamen iktisadi terimlerle tanımlıyor. Oysa onun sınıf kavramı özellikle siyasi niteliktedir. Wright, sınıf ilişkilerini “el koyma ve egemenlik ilişkilerinin birliği” olarak gördüğü için Marx’ın kuramından daha az uzaklaşmıştır. Kalifiye olanlar kalifiye olmayanlara “egemen” değiller ve kısmen ayrıcalıklı bir tabaka *ipso facto* [fiilen] farklı bir sınıf oluşturmaz. Aynı şekilde, “Roemer’ın bazı analizlerinde görüldüğü gibi, egemenlik göz önünde tutulmamış ya da görelileştirilmişse, sınıf kavramı, toplumsal çatışmayı ve tarihsel dönüşümü açıklama gücünü büyük ölçüde kaybeder” Demek ki Wright, sınıfların önceliğini ihmal eden bir anlayıştan sınıfların belirleyici rolüne açık bir yaklaşıma geçme niyetindedir.²¹

Tartışmanın stratejik gidişatı iki yönde ilerliyor:

- 1) Merkezî bir düzenleme ilişkisi olmaksızın birbirine eşit olmayan el koyma tarzlarını aynı düzeye yerleştirmek, süregiden düzene kendini uydurma gereği bulunmasa da, çatışma hatlarını çoğaltmak ve sınıf mücadelesini bölme sonucunu doğurur. Bu durumda, kapitalizm karşıtlığı, çeşitli kapitalizm karşıtlıklarına bölünerek yoğunluğunu yitirir. Birleştirici programlardan ve iktidara yönelik stratejik bir seçenekten vazgeçen böyle bir yaklaşım, kuramsal düzeyde, konuya bağlı koalisyonlardan, baskı gruplarından, geçici birleşmelerden oluşan bir pratiği esas alır. Toplumsal aktörleri mevcut gerçekler olarak değil de, “kurmaca” saymak elbette meşrudur. Ama bu durumda sınıfların hâlâ var olup olmadığını sormak yetmez; bu tarz bir çatışma durumunun, dinsel ya da cemaatsal çatışma biçimlerinin sağladığından daha yüksek bir özgürlük mantığı ortaya koyup koymadığına da karar vermek gerekir. Böyle bir seçimin salt bir irade gösterisinden ya da sofuca bir tavırdan ibaret kalmaması

21 Erik O. Wright, *Eşitsizliği Sorgulamak*, a.g.y., s. 71, 217.

için, gerçek ile kurgu arasında bir bağ bulunması, başka bir deyişle çoklu çatışma unsurlarının yapılandırıcı bir çatışma çerçevesinde birleşmesinin, global ticari düzenin merkezileştirici rolüne ve onu güvence altına alan siyasal iktidara denk gelmesi gerekir. Böyle olmazsa, sömürüden ve onun yol açtığı parça parça ayaklanmalardan oluşmuş bölünmüş cephede, siyasi bir strateji imkânı değil, ancak gökkuşağı benzeri kesintili bir lobi faaliyeti var olabilir.

- 2) Diğer sonuç da şudur: Artık değerın ele geçirilmesini ve elde tutulmasını değil de, pazara ulaşmayı esas alan genel bir sömürü kuramı “piyasa sosyalizmi”ni güçlendirir. Roemer ve Van Parijs, her ikisi de kendi tarzında buna yönelmiştir. Roemer, sanki dağıtım pratikte üretimi yönetebilirmiş gibi, tüketim parası ile stok parası arasında parasal bir ikilik tasarlar. Bu zorluğun farkında olan Van Parijs, dağıtımın üretim araçlarını da kapsadığını kabul eder; bu da bizi tamamen ve doğrudan başlangıç noktasına döndürür. Van Parijs, “A Capitalist Road to Communism” [Komünizme Kapitalist Bir Yol] adlı, tek bir çelişkiden ibaret olmayan incelemesinde, herkese ahlaken kabul edilebilir koşullarda yaşama imkânı verecek evrensel düzeyde bir gelire sahip olma hakkını önerir. Üretim araçlarından yoksun olmak ile geçim araçlarından yoksun olmak arasında bir bağ kurulmadığı zaman, emek gücünü satmaya yönelik hiçbir toplumsal zorlama da bulunmayacaktır.²² Zorlama yok, emek piyasası yok, işsizler ordusu yok, emek gücünün değersizleşmesi yok. Bu durumda emek değer kuramı da gönlü ferah liberal-komünistlerin hatıralarında yerini almıştır. Koşulsuz yaşam hakkının gerçekten var olan kapitalizmle uyuşması, katılımcı demokrasinin “gerçekten var olan sosyalizm”le uyuşması kadar olanaksızdır. Var olan dünyada evrensel gelir minimum gelire ve işsizlik yardımına dönüşür. Van Parijs’in boş sözleri hayal kurmaya bile yaramıyor. Karma mülkiyeti esas olan bir pazar komünizminin gerici ütopyasına dümen kırıyor ama bunu kurmaya kimin karar verdiği, hangi önceliklere ve hangi çalışma yöntemine uyulacağı belli değil.

22 Philippe Van Parijs, “A Capitalist Road to Communism”, *Theory and Society*, 1986; bkz. ayrıca, *Actuel Marx* içinde “Les paradigmes de la démocratie” [Demokrasinin Paradigmaları], Paris, PUF, 1994.

Kim kimi sömürüyor?

Ellili yıllarda Alain Touraine'in geliştirdiği çalışma sosyolojisi, sınıf bilincine karşı grup bilincini öne çıkarıyordu: “İnsanlar arasında çalışma sırasında atölye dışında kurulan ilişkilerin önemi ve çeşitliliği, bunların kendilerini soyut bir kategorinin (ilke olarak temel kabul edilen bir durum ve toplumsal ilişki tipiyle tanımlanmış soyut bir kategorinin) parçası olmaktan çok, özel bir grup olarak görmeye daha yatkın bulunduklarını ortaya koymuştur.” O dönemin moda teması toplumsal bütünleşmeydi. Birey, taleplerini artık üretici olarak değil de “tüketici olarak” ifade ettiği için, sınıf kavramı da gündemden çıkıyordu. İşçi sınıfını hiçbir zaman “sosyolojik bir topluluk” olarak görmeyen Serge Mallet, Touraine'i, “sosyolojik bir kavramı, işçi olma durumunu, iktisadi ve siyasi bir kavram olan, bu sınıfın üretim ilişkilerindeki özerk varlığıyla” karıştırdığı için eleştiriyordu. Mallet işçi sınıfının zayıflamasından çok, uğradığı iç değişikliklere (uzman işçilerin çoğalması, beyaz yakalıların ücretlerinin artması) vurgu yapıyordu. Bu yinelenen polemikler, somut toplumsal dönüşümlere ve toplumsal hareketleri gündemde tutmaya çalışan, ideolojik yanı daha ağır basan gelişmelere işaret eder (bireyciliğin yükselişi ve rekabetin yüceltilmesi, sınıf dayanışmasının bozulmasıyla ve bastırılmasıyla atbaşı gider).

Muhakkak bir sınıf tanımı bulmak istiyorsanız, onu Marx'tan çok Lenin'de aramanız (hem de iyice aramanız) gerekir: “Sınıf denince, *kalabalık insan grupları* söz konusudur; bunlar tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal üretim sistemi içinde tuttıkları yer, üretim araçları karşısındaki (çoğu kez yasalarla belirlenmiş) ilişkileri, toplumsal işbölümü içindeki rolleri, sahip oldukları toplumsal zenginlik payının elde ediliş tarzı ve önemiyle ayırt edilir.”²³ Hiç de fena olmayan bu öğretici tanım, üç ölçütü bir araya getiriyor:

- a) Üretim araçları karşısındaki konum (Lenin burada mülkiyetin hukuki tanımını –yasaları– da işin içine katıyor);

23 Lenin, *Büyük İnsiyatif*, Moskova, *Yapıtları*, cilt XXIX, s. 425.

- b) İşbölümü ve örgütlenişi içindeki konum;
- c) Gelirin yapısı (ücretli ya da değil) ve aynı zamanda önemi (tutarı).

Ayrıca “kalabalık insan grupları”nın söz konusu olması, sınırlı durumların ya da bireysel durumların kısır sosyolojik uygulamalarının önünü kesmeye yarar. Sınıf ilişkilerinin dinamiği kategorilere göre bir sınıflama ilkesi değildir.

Sahadan toplanmış istatistik verileri sınıf terimlerine başvurarak eleştirel bir yoruma tabi tutmak onun kavramsal isabetini de sinama olanağını verir. Fransa’da 1975 sayımına göre, çalışan nüfusun %83’ü o tarih itibarıyla ücretliydi (oysa 1968’de bu oran %76’ydı). Ücretli çalışanlardaki genel artışa bağlı olarak, üst ve orta kadrolar ile memurlar, bu kategoriler içindeki önemli değişikliklerle birlikte, en yüksek artışı gösteren kesimlerdi. 1968’den 1975’e, işçi sayısı tam olarak 510.000, üst kadroların sayısı 464.000, “orta kadrolar”ın sayısı 759.000, memurların sayısı 944.000’dir. Bununla birlikte bu brüt veriler sınıf terimleriyle doğrudan bir yoruma olanak tanımaz: sözcüleri ustabaşları işçi olarak, teknisyenler de orta kadrolar olarak sayılmıştır. Ancak bu verilerden işçilerin ve üst memurların üst ve orta kadrolara göre genel bir artış gösterdiğini görüyoruz. Çalışan nüfusun bütünü üzerinden, dar anlamıyla işçiler 1954’te %33’ten 1968’de %37,8’e, 1975’te %37,7’ye yükselirken, mevcut işçilerin sayısı bu dönemde yarım milyon artış göstermiştir.

3.100.000’lik genel bir mevcutla büro çalışanları kategorisi, ticarette çalışanlardan daha hızlı artış göstermiş; ancak, kamuda ya da ulusal girişimlerde çalışan görevliler de (bunlardan 77.000’i postane çalışanı ya da dağıtıcısıdır) bu mevcudun içinde sayılmışlardır. Ticari işletmelerde, çoğunluğu kadın olmak üzere, 737.000 ücretli memur çalışmaktadır. Lenin’in ortaya koyduğu sorunsala göre, bu memurların çok büyük bir bölümü: a) Kendi çalışma aletlerinin sahibi değildir; b) İşbölümünde yardımcı bir mevkidedir, yetki sahibi değildir ve büyük çoğunluğu el işleri yapmaktadır; c) Kalifiye işçiden çoğu zaman daha düşük ücret almaktadır. Devirden devire madenci, demiryolu işçisi ya da maden işçisi figürleriyle özdeşleş-

tirilen bir sınıfın simgesel ve ideolojik ağırlığı yüksek tasvirinden uzaklaştığımız ölçüde, yukarıda sayılanların büyük çoğunluğu proletaryaya dahildir.

“Orta kadro” mensuplarının 1954’te %6’dan, hızlı bir yükselişle 1975’te %14’e, 2,8 milyon ücretliye ulaştığı görülüyor. Onları bir araya getiren istatistiksel başlık, dört temel kategori belirler: “öğretmenler ve öğretici meslek mensupları”, çoğu kez üretici rolleri ve kalifiye işçilere yakın ücretleriyle orta düzey yönetici kadroların karşısında yer alan teknisyenler, “sağlık ve sosyal yardım çalışanları” ve son olarak “orta düzey yönetici kadrolar” (personel yönetiminden sorumlu bu kadrolar, kurumlarda, bankalarda, ticari işletmelerde çalışan memurların yönetim ve denetiminden sorumludur ve ortalama ücretin ve “orta düzey” kadroların tümünden aşağı yukarı %20 daha fazla ücret alır).

1975 yılına ait sosyoprofesyonel sayım dökümünün analizinden aşağıdaki sonuçları çıkarabiliriz:

- 1) Asıl burjuvazi çalışan nüfusun %5’ini temsil eder (sanayiciler, büyük tüccarlar, tarım işletmecilerinin bir bölümü, dinî ve askerî yöneticiler, “üst düzey yöneticiler”in büyük bölümü).
- 2) Geleneksel küçük burjuvazi, çalışan nüfusun %15’ini temsil eder (bağımsız tarım işletmecileri, zanaatkârlar, küçük tüccarlar, serbest meslek sahipleri ve sanatçılar).
- 3) “Yeni küçük burjuvazi” çalışan nüfusun %8 ila %12’lik bölümünü temsil eder (üst ve orta yönetici kadroların bir bölümünün dışında, gazeteciler ve reklam ajansı sahipleri, ücretliye dönüşmüş serbest meslek sahipleri, yüksek ve orta öğretim öğretmenleri, ilkokul öğretmenleri [bunların bu sınıfa dahil edilmeleri oldukça tartışmalıdır]).

Proletarya her durumda (sanayi işçileri, ticari işletmelerde, bankalarda, sigorta işletmelerinde, kamu hizmetlerinde çalışanlar ve ücretli tarım işçileri) çalışan nüfusun 2/3’ünü (%65-70’ini) oluşturur (evde çalışanlar ve okuyan gençler sayımın dışında tutulmuştur).

1982 sayımı krizin ilk küresel etkilerini kayda geçirir. Ancak, bundan önceki krizlerle karşılaştırma, başlıklardaki değişimler yüzünden anlaşılması zor hale gelmiştir. Bununla birlikte ücretli çalışanların çalışan nüfus içindeki genel payının artmaya devam ettiği açıktır (1962’de %71,8; 1975’te %82,7; 1982’de %84,9). Sanayi işçilerinin 1975’ten itibaren düşmeye başlayan oranı (1968’de %35,9; 1975’te %35,7), 1982’de %33,1’e inmiştir. Mutlak rakamlarla bu kategori 1975-1982 arasında hâlâ %0,5 artmakta ve artış oranı 1962-1982 arasında ortalama %10,2’yi bulmaktadır. Bu ortalama artış kalifiye işçiler (+%10,2) ile uzmanlaşmış işçiler (-%11,6) arasındaki büyük farkı gizlemektedir. “Memurlar” kategorisinin artış oranı 1975-1982 arasında %21’dir (1962’den bu yana %95). Mutlak rakamlarla sayıları 4,6 milyondur (7,8 milyon işçiye karşılık). Ancak, sosyoprofesyonel dalgalanmalar işsizlik etkisini gizlemektedir: sanayi işçilerinde 700.000’lik net bir iş kaybı ve çalışan işçi sayısında fiilî bir düşüş. Diğer kutupta ise, üst ve orta kadroların çalışan nüfus içindeki payı 1954’te %8,7 iken, 1982’de %21’e çıkmıştır. Bununla birlikte 1975 sayımının yorumuna bakılırsa, bunlara üstünkörü bir şekilde küçük burjuvazi denerek homojen bir sınıf bütünlüğü atfedilemez. Bu kitlenin bir bölümü proletaryanın üst tabakalarına mensupken, geri kalanı yeni bir küçük burjuvazi ya da 1975’ten beri gösterdikleri büyüme hiç de çarpıcı olmayan bir “memur küçük burjuvazi” meydana getirmektedir.

Demek ki, henüz nitel bir değişiklik ortaya çıkmasa da küçük burjuvazi lehine proletaryanın erimesi ve sanayi işçilerinin azalması söz konusu. Buna karşılık, proletaryanın kendi içindeki farklılaşmalar, üretim birimlerinin özerkleşmesi, esnek çalışma düzenlemesi, toplumsal ilişkilerin giderek birey odaklı hale gelmesi ve bunun yanı sıra kalifiye işçilerin bir bölümünün toplumsal hareketliliğinin artmasından kaynaklanıyor. Yeniden üretim düzeyinde ise, kentsel büyümenin durması (1982 sayımından bu yana, nüfusu 20.000’in altındaki kentler ortalamanın üstünde bir artış gösteriyor), üretimin dışında kalma ve okullarda okuma sürelerinin artması, tüketimin ve eğlencenin özel kesime geçmesi, yeni nesillerin

sınıf kimliği üzerinde dağıtıcı bir etki yarattı. “Dışlayıcı kültür”ün sonuna mı geliyoruz? Sendikalaşma oranı şaşırtıcı biçimde azalıyor ama bu olgu Avrupa ölçeğinde büyük farklar gösteriyor; dolayısıyla ulusal düzeyde güçlü vurgulardan söz edilemez. Toplumsal bir sınıfa aidiyeti açıkça dile getirme isteği 1976’da %66 iken, 1987’de %56’ya düşmüş; işçiler açısından emekçiler dünyasına aidiyet duygusu 1976’da %76 iken, 1987’de %50’ye düşmüş; gençler düzeyinde ise bu gerileme daha açık biçimde ifade ediliyor. İşsizliğin giderek artmasıyla orantılı olarak, grev etkinliğinde, çizgisel olmasa da 1976-1977’den bu yana bir azalma gözleniyor; ancak 1986-1989’da ve yine 1993’te bir canlanma var.

Sosyolojik türden bir sorun değil bu; daha çok, söz konusu eğitimlerin siyasete dönüşü sorunu dikkatimizi çekmeli; başka bir deyişle, toplumsal değişimler, mücadeleler ve bilinçteki etkilenmeler söz konusu.

Marx yeniden üretimi temellendirmek için üretimden hareket eder; oysa sosyolojik analizlerin çoğu, sınıfları tüketim ve dağıtım gruplarıyla belirlemeye çalışıyor. Statü ve ücret farklılıkları sayesinde emekçiler de sömürücü olma eğilimi göstereceklerdir. Peki kimin aleyhine? Bu akıl yürütme tarzı sınıflar sorununa kaçınılmaz olarak geliri öne çıkararak ve *kimin kimi sömürdüğünü* ücretli emekçiler arasında arayarak yaklaşmaktadır. Baudelot ve Establet bu mantığı olabildiğince ileriye götürmeye çalıştılar.²⁴

Baudelot ve Establet, *La Petite-Bourgeoisie en France* [Fransa’da Küçük Burjuvazi] adlı yapıtlarında (Jacques Malemort’un da katkılarıyla), ücretler yelpazesinin kutuplar ve belirginlik noktaları ortaya çıkardığını gösterdiler (x’ten küçük bir alt kutup ve 3x’ten büyük bir üst kutbun arasında bir çöküntü meydana geliyordu). İlk gruptakilerin ücretlerindeki artış oranına bakıldığında (bunlar milli gelir artışından en çok yararlananlardı), memurların ücretlerinde kıdemle orantılı bir artışa da, küçük memurların işletme

24 Christian Baudelot, Roger Establet, P.-O. Flavigny, *Qui travaille pour qui? [Kim Kimin İçin Çalışıyor?]*, Paris, Maspero, 1979.

gelirinden pay almalarına da önem verilmediği ortaya çıkıyordu. Araştırmacılar buradan şu sonuca varıyorlardı: Mühendislerin, teknisyenlerin ve kadrolu çalışanların ücretleri, kendi emek güçlerinin yeniden üretimi için gerekli toplumsal zamanı karşılamakla kalmıyor, işletme düzeninde sağladıkları iyi ve sadık hizmete karşılık patronlardan bir artık değer payı da alıyorlardı. Buna göre, emek gücünün yeniden üretimine karşılık gelen adil ücretin hesaplanması mümkün oluyordu. Ancak, araştırmacıların unuttuğu nokta, değer sürekli olarak fiyat değişimlerinin arkasında gizlendiği; onlar “emek gücünün adil fiyatı”nı, $x+x/10$ frank olarak hesaplıyor ve buradan da mantıksal olarak, ücretlilerin %40’ının, bir artık değer payı da aldıklarına göre, daha fazla kazandığı sonucunu çıkarıyorlardı; böylece bu kesim yeni bir küçük burjuvazi oluşturur ve devlet memuru, mühendis-teknisyen ve özel kadrolardan meydana gelirken, bir kısmı devlet hiyerarşisine, bir kısmı da işletme yönetiminin baskıcılığına hizmet ediyordu.

Araştırmacıların izlediği bu yöntem, emek gücünün ortalama değerini fiyat (ücret) cinsinden hesaplamayı ve sömürü oranının bireysel payını hesaplamayı kabul edilebilir saydığı ölçüde bilimsel açıdan tartışmalıdır. Baudelot ve Establet, *Kim Kimin İçin Çalışıyor?* başlıklı çalışmalarında “eşdeğer emek” yöntemini işin içine sokarak söylemlerini daha da geliştirdiler; bu hesaba göre bir ürünün içine girmiş emek miktarı, üretim dallarının verimliliğine bağlı olarak değişen bir emek miktarını gösteren parayla aynı değere sahipti. Böylece üç büyük tüketici belirliyorlardı: aileler, işletmeler ve devlet. Aileler tüketim malları tüketir ve taşınmaz mal biriktirirler. İşletmeler hammadde tüketir ve sermaye biriktirirler. Devlet hammadde tüketir ve sermaye biriktirir.

Evlerdeki tüketim yapısında farklı toplumsal kategorilerin (serbest meslek sahipleri dışında) yiyecek harcamaları eşdeğerdir. Daha genel bir ifadeyle, toplumsal ihtiyaçlar aynı olsaydı bütçeler de karşılaştırılabilecekti. Oysa tüketim yapısı değişiklik gösterir; en fazla değişiklik gösteren harcama kalemleri, kültür, tatil, ev

eşyası ve konut harcamalarıdır.²⁵ Demek ki, yaşam tarzları, gelir kaynaklarının işlevleri (kültür ancak zengin sınıflar açısından gerçek bir harcama kalemidir) ve kafa emeği ile kol emeği ayrımı (kol emeğiyle çalışanlar daha çok dinlenmeye ihtiyaç duyarlar) açısından belli bölünme çizgileri mevcuttur. Aile bu tüketim seçenekleri açısından ayrıcalıklı bir karar noktasıdır. Ailenin gelişmesinin ve güçlenmesinin sebebi de budur. Modern dışı açılma ve eğlence imkânlarıyla birlikte, sosyalleşme bütün ortamlarda gerileyecek ve toplumsal dayanışmaların gevşemesi de “ailelerden oluşan atomlaşmış bir nüfus”un ortaya çıkmasını sağlayacaktı.

Bu eğilimlerin sınıflar açısından sonuçları nelerdir? “Üretim ilişkileri denince, bir kişinin global üretime yönelik global sistem içindeki emeğini belirleyen unsurların bütününe anlıyoruz: elbette temelde asıl ilişki yatıyor (artık değere el konması, yani insanın insanı sömürmesinin kapitalist biçimi). Ancak, buradan kaynaklanan ve onu mümkün kılan diğer bütün ilişkiler onun parçası durumundadır: kaynakların bedeli, gelirlerin elde edilme tarzı, kapitalizmce tehdit edilen ya da geliştirilen statüler, emeğin maddi ya da zihinsel doğası. Üretim ilişkileri kavramı bu şekilde kullanılırsa, gözle görülür yaşam tarzlarını ve bütçeleri açıklama gücüne yalnızca onun sahip olduğu görülecektir. Ancak buradan önemli bir sonuç çıkar: pek çok bütçe, pek çok üretim ilişkisi, pek çok toplumsal sınıf vardır, yani belli ihtiyaçları olan farklı gruplar ve bunların farklı maddi ihtiyaçları vardır. Ya da üretim araçları sahipleri ile kendi emek güçlerinin sahipleri şeklindeki eski ayrımı muhafaza ederiz; böylece yalınlık (iki sınıf), ikilik, siyasal saydamlık bakımından kazançlı çıkarız. Ama o zaman da ne burjuva ne de proleter olan binlerce kişinin, bütçelerinde olduğu kadar, emeklerinde de göze çarpan kolektif varoluşu inkâr etmek zorunda kalırız.”²⁶

25 Christian Baudelot, Roger Establet, P.-O. Flavigny, *Kim Kimin İçin Çalışıyor?*, a.g.y., s. 76.

26 Christian Baudelot, Roger Establet, P.-O. Flavigny, *Kim Kimin İçin Çalışıyor?*, a.g.y., s. 121-122.

Yazarlarımız kendilerine şu soruyu soruyorlar: Zorunlu olan (yani emek gücünün yinelenmesinden ibaret olan) ile gereksiz olan arasındaki bölünme çizgisi nereden geçiyor? Onların çıkardığı özetleyici tabloda, sanayi işçisi ve tarım işçisi dışında herkes “aşırı tüketim” yapar.²⁷ Böylece dört sosyolojik “ana grup”a ulaşırlar:

- a) Sanayiciler, servet sahibi olup da çalışmayanlar, küçük tüccarlar, orta düzey bir gelire sahip olup da çalışmayanlar;
- b) Ücretli orta tabakalar (kadrolular ve memurlar);
- c) Proleterler (uzman işçiler, kalifiye işçiler, tarım işçileri, işsiz yoksullar);
- d) Bağımsız olarak tarımla uğraşanlar (gelir bakımından c grubuna ve mal varlığı bakımından a grubuna yakındırlar).

Tüketici tasvirine yönelik bir sosyolojiyi seçerek eleştirel sınıf kuramından uzaklaşmanın sonu, sonsuz şekilde bölünmüş bir gruplar mozaigi uğruna bölünme çizgilerini birbirine karıştırmaya varır.²⁸

Proleter artık kıvırmı değil mi?

André Gorz, *Elveda Proletarya* adlı kitabında, “Marksizmin krizi”ni herhangi bir ideolojik arızaya değil, işçi sınıfının uğradığı dönüşümlere bağlar: Kapitalizm zarar görerek de olsa, iflastan savaşa ayakta kalır. Niçin? Çünkü onun kendi normlarına ve ihtiyaçlarına uydurduğu üretici güçlerin gelişimi, temellerini attığı öne sürülen sosyalist dönüşümle gitgide daha uzlaşmaz hale gelmiştir.

²⁷ A.g.y., s. 135.

²⁸ Emmanuel Todd’un bir süre önce, sağduyudan kaynaklanan bazı verileri hatırlatarak sansasyon yarattığını belirtmek eğlenceli olabilir. Sanayi çalışanın oranı 1975-1990 arasında %38,5’ten %29,2’ye ciddi bir düşüş göstermişse, kalifiye olmayan işçiler profesyonel işçilere göre bu düşüşten elbette daha çok etkilenmiştir. Todd ayrıca üstünkörü bir şekilde orta sınıf sayılan kategorinin ideolojik işlevine (herkes için toplumsal yükseliş mucizesine) de işaret eder: “Sayıca üstün bir orta sınıf görüntüsü istatistik açıdan saçmadır” ve “hizmetler sektörünü idealize eden bir görüş”e dayanır. Oysa krizin vahşiliği sınıfların çatışmalı kutuplaşmasının sürdüğünü gösteriyordu.

Çalışma yüzünden zarar gören proletaryanın süregiden yaşam koşulları ile gönlünde duyduğu özgürleşme çağrısı arasındaki çelişki, sürekli bir güçsüzlük durumu içinde kaybolur gider. Sonunda kapitalizm “büyük çoğunluğu itibarıyla üretim araçlarına sahip çıkmayı başaramayan bir işçi sınıfı” yaratmıştır. Öyle ki, “kapitalizmin farklı bir akılsallık adına reddi, proletaryanın kendisi de içinde olmak üzere, ancak bütün sınıfların ortadan kalkmasını temsil eden ya da önceleyen kesimlerden kaynaklanabilir.”²⁹

Şu çelişkiye geri dönüyoruz: Hiçbir şeyden her şey haline nasıl gelinir?

“O hiçbir şeyin sonuna kadar giderek,” diye yanıtıyor Gorz.

Bunun için de aziz Marx’ın öngördüğü devrimci destanın büyük öznesinden vazgeçmeyi göze almak gerekiyor. Marx’ta sınıf kavramı militanlık deneyiminden değil, soyut bir tarihsel buyruktan doğmuştur: “Proleterlerin varlığını kendi hakikatleri içinde ayırt etmeyi mümkün kılan şey, kendi sınıf misyonlarının bilincidir.” Etten kemikten proleterlerin hayal ettikleri ya da inandıkları şeyin önemi yoktur. Önemli olan tek şey onların ontolojik yazgısıdır: Olduğun şey haline gel! Kısacası “proleterin varlığı proleterlere aşkındır”.³⁰ Bu felsefi tözleştirme, Hristiyanlık, Hegelcilik ve bilimcilikten oluşan kuşkulu bir karışımın sonucudur. Bu işlem, kendini avangard ilan eden kesime sınıfın varlığı ile olması gereken varlığı arasında arabuluculuk yapma fırsatını vermişti. Hiç kimse (özellikle de gerçek, yabancılaştırmış ve çalışma yüzünden zarar görmüş proletarya) bu bölünmenin yol açtığı sorunları çözüme kavuşturacak durumda bulunmadığı için son söz, karnından konuşan, mahkûm etme ya da temizleme gücüyle donatılmış bir Tarih’e bırakıldı.

Marx’a göre, emek özgürleşme sürecinin merkezindedir. Soyut genel emek, zanaatkârı ya da bağımsız küçük üreticiyi kendi sınırlı

29 André Gorz, *Adieux au prolétariat* [*Elveda Proletarya*], Paris, Galilée, 1980, s. 29.

30 Aynı şekilde, Erik O. Wright’a göre de işçi sınıfının doğasından gelen konumu, klasik Marksizm içinde maddi çıkarlar, ortak tecrübeler, kolektif mücadele kapasitesinden oluşan yakınlaştırmacı bir bütünü varsayar. Oysa, der Wright, bu üç etken artık birbiriyle uyumuyor.

benliklerinden çıkarıp evrenselin içine sokar. Kolektif çalışmayla kendine mal edilen her şey “bütün haline gelme”yi sağlar. Şu farkla ki, kendine mal etme ve bir şey haline gelme ille de uyuşmaz. Aynı şekilde, nasıl ki avangard kesim dağınık ve dilsiz sınıfın varlığını kötüye kullanıyorsa, bürokrasi de kendini zincirlerinden kurtulmuş Prometheus’un cisimleşmesi olarak takdim eder. Bu vekalet ve yerine geçme girişimleri, kapitalist gelişmenin henüz işçi sınıfının bütün gücünü ortaya koymasına izin vermeyecek kadar zayıf kalmasından kaynaklanmış olabilir. Yakın geçmişte “yeni işçi sınıfı”na bağlanmış umutların tersine, ne yazık ki, diye belirtir Gorz, teknik ilerleme bütünü itibarıyla kalifiye hale gelmiş ve kültüre kavuşmuş bir proletaryanın oluşmasını değil, kalifiye olmayanlar, dışlanmışlar ve işsizler kitlesini yeniden yaratarak yeni farklılaşmaların ve kutuplaşmaların ortaya çıkmasına yol açtı: Profesyonel işçilerin güçlenmesi “bir parantezden ibaret kaldı”. Proletaryanın toplumdaki ağırlığı, Marx’ın öngörülerine uygun olarak arttıysa da proleterler birey ve grup olarak güçsüzlüklerinden kurtulamadılar: “Kolektif emekçi, proleterlerin dışında kaldı.” Sonuç olarak der Gorz, “Marksist kuram kolektifliğe gerçekten kimin sahip çıktığını, bunun neye dayandığını, işçi sınıfının elde ettiği özgürleştirici gücü kimin, nerede uyguladığını; toplumsal işbirliğine iradi bir özellik kazandırmanın hangi siyasi dolayimlarla elde edilebileceğini; tek tek işçilerin kolektif emekçiyle, proleterlerin proletaryayla ilişkisinin ne olduğunu hiçbir zaman kesin olarak ortaya koymadı.” Bunun sonucu olarak “kolektif emekçinin devlet içindeki kurumsallaşması” ile “üretim araçlarının kolektif mülkiyetinin birleşik üreticilerin elinde toplanması” arasında bir belirsizlik ortaya çıktı.

Gorz, bu haklı sorgulamalardan, ihtiyatsız bir şekilde hayalî bir militancılık eleştirisine geçer. Ona göre militan zihniyet, tam bir dinî inanışla, birey olarak kendinden vazgeçip sınıfta kendini bulmayı emrederek hiçbir şeyden her şeye ulaşmayı öngören büyük dönüşümü gerçekleştirme peşindeydi. “Birlik olarak sınıf, harekete geçen hayalî öznedir, ama bu özne hem her bireyin hem de bü-

tün gerçek proleterlerin dışında ve üstündedir.” Sınıfın otomat bir fetişe dönüştüğü, bürokrasinin onu kullanarak dinsel bir bağıllık beklediği bir gerçektir. Ama kişileşmiş toplumu, kişileşmiş tarihi ve her türlü mitsel kişileştirmeyi ve cisimleştirmeyi, başka bir deyişle, bireyler arasındaki indirgenemezliği reddeden tüm aşkınlıkları sürekli eleştiren Marx’a bunları atfetmek ciddiye alınamaz. Gorz kendi rüzgârına kapılarak sonunda proletaryanın iktidarını “sermayenin simetrik tersi” yapma noktasına gelir: “Burjuva kendi sermayesi, proleter de proletarya yüzünden yabancılaşmıştır.” Bununla birlikte, bürokrasinin iktidara el koyması, Stalinci karşıdevrimin milyonlarca kurbanı tarafından yaşanan toplumsal ve tarihsel bir darbeydi.

Elveda Proletarya’daki belirsizlik buradan kaynaklanıyor. Kendi somut yabancılaşma koşulları içindeki işçi sınıfının özgürleştirici gücüyle ilgili gerçek sorunlar ortaya konuyor bu yapıtta. Ama bunlar sürekli olarak en azından tek yanlı sayılabilecek aşırı bir ideolojik yorumla bir arada ortaya konuyor. Proletarya adına sürdürülen diktatörlüklerin yaygınlaşmasından sömürünün toplumsal koşullarının mı, yoksa kavramın soykütüğünün mü daha fazla sorumlu olduğu çok iyi anlaşılmıyor.

“Yetkin proleter,” der Gorz, eksiksiz bir soyut genel emek tedarikçisidir. Onun tamamladığı her şey satın alınır, ürettiği her şey satılır. Tüketim ile üretim arasında gözle görünür bir bağ bulunmayışı kaçınılmaz olarak somut emeğe karşı bir umursamazlığa yol açar. Ve emekçi kendisinin gerçekleştirmedeği bir işin seyircisi haline gelir. *Kapital*’in I. cildinde dile getirilen kehanet niteliğindeki sonuç şu sersemletici ifadeyle biter: “Emekçinin sermaye tarafından olumsuzlanmasının olumsuzlanması söz konusu değil artık.” Bununla birlikte tartışmalı bölüm, yalnızca üretim alanıyla sınırlı bir özgürleşme sözü vermez. Kapitalizmin demir çemberini kırmak, der Marx, baskının ve emek yoluyla özgürleşmenin biçimsel diyalektiğiyle değil, siyasal çıkışla mümkündür.

Buna göre eleştiri, bayrağı stratejiye aktarır. Marx’tan Lenin’e yani.

Gorz da bu zemin değişikliğinin farkındadır. Siyasetin çağrısını gayet iyi duyar. Ama bu çağrıyı ancak bilinen devletsel biçimler çerçevesinde anlar: “Halkçı ya da sosyalist bir iktidar projesi, devletin her şey, toplumun hiçbir şey olduğu bir siyasal projeden farklı değildir.” Bütün bu yüzyıl boyunca işçi hareketinin büyük çoğunluğunun, Stalinci ve sosyal demokrat tarzlardaki cevabı elbette bu olmuştur. Düşünülebilecek tek cevap bu olmasa da, bu, kapitalizmin gelişiminin sonucudur. Partilerde yandaşlık ilişkilerinin kurulması, siyasal dolayımaların önemsiz kılınması, devletin giderek özerkleşmesi, “tekelci kapitalist devletten devlet kapitalizmine hızla geçilmesi”. Gorz’a göre Marx, proletaryanın pratik kültüründen yoksun olduğunu görünce, onu baskıyı reddedecek hayalî bir ontolojik güçle donattı.

Gorz, *Métamorphoses du travail* [Emeğin Dönüşümleri] adlı kitabında proletaryadaki ve onun toplumsal pratiğindeki değişimler konusuna döndü. Sınıf bölünmesi ve sınıf bütünlüğünün dağılması, kararsızlık, kalifikasyon kaybı, iş güvencesinin olmayışı, mesleki gelişmeden daha önemli hale geldi: “İşçi sınıfının ayrıcalıklı bir kesimi politekniğe, çalışma içinde özerkliğe, uzmanlıkların sürekli artmasına, işçi sınıfının bünyesinde özyönetim akımlarının ideali olan her şeye ulaşacak gibi görünürken, bu idealin gerçekteşmesini sağlayacak gibi duran koşulların yönü köklü bir şekilde değişti. Özyönetim olanaklarına ve giderek artan teknik güçlere ulaşan, işçi sınıfı değildi; yeni tip işletmelerle bütünleşenler, küçük bir ayrıcalıklı emekçiler çekirdeğiydi ve bu durum, bir grup insanın marjinalleşmesi ve işsiz kalması pahasına gerçekteşti.”³¹ Krizin de etkisiyle artan rekabet, emekçileri öfkeliendirdi ve dayanışmaların bozulmasına yol açtı. Emeğin maddi desteğinin kaybolması, ellerinden alınan yaratıcılıklarını geri kazanma imkânını ortadan kaldırdı.

“Kısacası, iş değişince, emekçiler de değişti.”

31 André Gorz, *Métamorphoses du travail* [Emeğin Dönüşümleri], Paris, Galilée, 1989, s. 94.

Otuz yılda, diye belirtir Gorz, tam zamanlı bireysel çalışmanın yıllık süresi %23 azaldı. Emek toplumsal kimliğin ve sınıf aidiyetinin temel kaynağı olmaktan çıktı: “Çalışmaya dayalı bir uygarlıktan hızla çıkıyor ve hızla bir boş zaman uygarlığına giriyoruz.” Buradan şöyle bir sonuç çıkıyor: “Emeğin karşıladığı ihtiyaçların aciliyeti sebebiyle de yalnızca proletaryanın eylemiyle de toplumdan sosyalist bir dönüşüm beklemek artık mümkün değildir. Emek ile sermaye arasındaki sınıf karşıtlığı devam etmekle birlikte, bu karşıtlık geleneksel sınıf analiziyle ortaya çıkarılması mümkün olmayan karşıtlıklarla perdelenmiştir; artık çalışma mekânlarında cereyan etmemekte ve sömürü ilişkilerinden de kaynaklanmamaktadır. Geçmişteki profesyonel işçilerden farklı olarak, modern ücretliler, işleriyle ya da görevleriyle bütünleşmeyi, üretim üzerindeki güçlerinin bilincinden ya da toplum üzerinde söz sahibi olma hakkını talep etme gücünden türetmiyorlar. Onların kapitalizmi sorgulama noktasına gelmeleri çoğu kez işleri ya da işletmeleri dışında, kiracı, komün sakini, kullanıcı, ebeveyn, eğitmen, öğrenci, işsiz olarak yaşadıkları tecrübelerden kaynaklanıyor.”³²

Yetmişli yılların sonundan bu yana, sanayi işçileri sınıfının sayısı mutlak bir düşüş gösterdi. Ancak bu gerileme, işçi sınıfını belli bir dönemin eylemci ve simgesel çekirdeklerine indirgeyen (işçi sınıfının öncülüğüne inancını koruyan) bir bakış açısı yanılsamasına bağlı olarak, proletaryanın toptan erimesi gibi görüldü. Proletarya 1848’deki bileşiminden de, görüntüsünden de uzaktır artık (*Komünist Manifesto*’nun sözünü ettiği proleterler, Silezyalı dokumacıların yanı sıra, özellikle Paris’in küçük atölyelerinin zanaatkârları ve meslekten işçileriydi); tıpkı Paris Komünü dönemindeki (Komün, İkinci İmparatorluk döneminde yaşanan nüfus patlaması ve sanayileşmenin ardından gelmişti), Haziran 1936 ya da Mayıs 1968’deki bileşiminden ve görüntüsünden uzak olduğu gibi.³³

32 André Gorz, *Capitalisme, écologie, socialisme* [*Kapitalizm, Ekoloji, Sosyalizm*], Paris, Galilée, 1991, s. 107.

33 Michael Löwy’nin *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx* [Genç Marx’ta Devrim Kuramı] adlı kitabında Komünistler Birliği sosyolojisine bakınız (Paris, Maspero, 1970).

Bütün bu dönemlerde proletarya sırasıyla, meslekten işçi, madenci, demiryolu işçisi (Zola'dan Nizan'a), metal işçisi (Renoir, Vaillant, Visconti) vd. olarak temsil edildi. Ve tarih orada kalmadı. Demir çelik ya da gemi inşaatı sektörlerinde meydana gelen felaketler proletaryanın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bunlar daha çok yeni dönüşümlerin habercisidir.

Emekçinin yaptığı işle özdeşleşmesinin zayıflaması önemli bir sorun yaratır. Ama Gorz, madde ve onun değişikliğe uğramasıyla ilgili her türlü zihinsel hâkimiyetten uzak hizmet ve güvenlik işlerinden hareketle abartılı bir genelleştirme tehlikesine düşüyor. Buradan çıkardığı ancak görünüşte yenilikçi sayılabilecek sonuca göre, kapitalist sömürüye karşı çıkma tavrı bundan böyle işletmenin dışına taşacaktı (sanki şimdiye kadar oradan dışarı çıkmamış gibi). Her ne kadar sömürü ilişkisi üretimde kök salmış bulunsa da, *Kapital*'in izlediği mantık onun üretime indirgenemeyeceğini gösterir. Sömürü bütün yeniden üretim alanını yapılandırır. İşçi hareketi de başlangıçta işletme içi bir hareket olarak değil (kutsal yasa gereği hukuksal olarak işletmeden dışlanması sebep gösterilse de), toplumsal, sivil, kentli, kültürel bir hareket olarak gelişmiştir. İşçilerin çalışma mekânında kapalı kalması, emek gücü pazarlığına yönelik sendikal faaliyetlerin sınırlandırılması, çatışmalı uzun bir sürecin sonucudur; esirgeyen devlet yeniden hâkim olur; seçim sonuçlarına bağlı siyasal temsil ile işletmedeki sendikal hakların kurumsallaşması giderek birbirinden ayrılır. Ulusal devletin krizi, temsil sisteminin meşruluğunu kaybetmesinin yanı sıra, ücret ilişkisindeki değişiklikler sonucunda sendikal faaliyetlerin zayıflaması, bölgesel (şehirsel), sivil (göç), ekolojik ya da kültürel çatışmaların yeniden artmasına yol açar.

André Gorz proletaryanın yıkıcılık gücünü kaybetmesi üzerinde dururken, altmışlı yıllarda karşı çıktığı bazı argümanlara sahip çıkıyor. O dönemde, pek çok sosyoloğun gözünde sınıfın eleştirel gücü kalkmış, onun yerini kısmi refah, toplumsal bütünleşme ve "şeyler" in baştan çıkarıcılığı almıştı. Bu gücün yerini ise artık mülksüzleşme ve dışlanma alacaktı. Dayanışma bağlarının

gelişmesinin ve eleştirel bir kolektif bilincin önündeki engeller hiç kuşkusuz tartışılmalıdır. Ancak siyasal gelişmelerden ve onların beklenmedik değişmelerinden umudu kesmek konusunda fazlaca aceleci, düzayak genellemeler yapmaktan sakınmak gerekir. Mayıs 1968’den bir yıl önce Fransa’nın “can sıkıntısı”ndan şikâyet ettiği söyleniyordu.

Gorz proletaryanın özgürleştirici gücü ile onun sakatlanma pa-hasına çalışmaya köle oluşu arasındaki çelişkinin, giderek artan, sayıca çoğalan, yoğunlaşan toplumsal kutuplaşma ve ona bağlı bilinç artışı sayesinde otomatik olarak aşılabacağı postulatını reddeder. Bu iyimser bakış açısına göre, üretim üzerindeki denetim ve emeğin yeniden gerçek amacına ulaşması, yabancılaşmış emekçinin kendine dönmesini sağlayacaktı. Rekabetin sınıf saflarına soktuğu ve beslediği bölünmeler bu eğilimi zorlayabilir ama ortadan kaldıramazdı.

Ernest Mandel, sömürülen sınıf ile sömüren sınıf arasındaki asimetrik yönelimlere işaret ederek sorunu çözer: “Çalışan sınıftan ayrılmaz olan bütün bölünmelere rağmen –görev, ulus, cinsiyet, kuşak gibi bölünme yaratan bütün olgulara rağmen– kapitalist düzende çalışanlar arasında genel sınıf dayanışmasını içten bozacak yapısal engeller mevcut değildir. Yalnızca farklı bilinç düzeyleri vardır; bunlar söz konusu sınıf dayanışmasının kazanılmasını şu ya da bu ölçüde güçleştirir, zamanda ve mekânda az çok dağınık hale getirir. Aynı şey burjuva sınıfının dayanışması için söylene-mez. Refah dönemlerinde, mücadelelerinin esas konusunun, gitgi-de çoğalan bir kâr toplamından az çok büyük paylar almak olduğu zamanlarda, kapitalistler arasındaki sınıf dayanışması kendini kolayca gösterir. Ama kriz dönemlerinde, rekabet çok vahşi biçimlere bürünür ve bu dönemlerde her kapitalist birey için, az çok kazanç sağlamak değil de, kapitalist olarak ayakta kalıp kalmamak önem kazanır. [...] Elbette bu söylediklerim, Sermaye ile Emek arasındaki sınıf mücadelesi için değil, kapitalistler arası rekabet için geçerlidir; sınıf mücadelesi sırasında, tam tersine, egemen sınıfın dayanışması kriz şiddetlendikçe kendini gösterir. Ama burada altı çizilme-

si gereken şey, sermaye sahipleri sınıfı ile ücretliler sınıfı arasında, sınıf dayanışması yönünden temel bir asimetri bulunduğudur. [...] Çünkü ücretliler arasındaki rekabet, sınıfın kendi doğasından kaynaklanmış değildir, dışarıdan dayatılmıştır. Tam tersine, ücretliler içgüdüsel ve normal olarak kolektif işbirliği ve dayanışma için mücadele ederler.”

Aslında bu eğilim ortaya çıktığında kendini yinelemeye yatkındır. Bölünmeye karşı çıkan eğilim de en az öbürü kadar sürekli. Sözüünü ettiğimiz asimetri, kapitalistler arasındaki rekabetin doğal, ücretliler arasındaki rekabetin ise yapay (“dıştan dayatılmış”) sayılmasından kaynaklanır. Ancak bu durum, üretim tarzından kaynaklanan bağlantıyı pek hesaba katmıyor; bu noktada sermaye, canlı fetiş sıfatıyla, yasasını bütün topluma kabul ettirir ve mülk sahipleri ile emek piyasasına çıkmış ücretliler arasındaki rekabeti de ona bağlı olarak sürdürür. Çatışkılı toplumsal farklılıkları zaman zaman basit “bilinç düzeyi farklılıkları”na indirgemek, zorluğun yerini değiştirmek anlamına gelir. Mandel bu eşitsizlikleri yoluna sokmak için, proletaryaya atfedilen ontolojiye uygun bir dayanışma belirleyerek, mutlak karşısında her şeyi onaran ve aynı düzeye getiren zamana güvenir.³⁴

Gorz tarihsel öznenin zafere doğru yürüyüşünün temellerini sorgular. Taylorizm, işin bölünmesi ve bilimsel olarak düzenlenmesi, kendi pratik hâkimiyetinin bilincindeki emekçiyi geri gele-meyecek şekilde yok etmiştir. Sınıf ve özneler olarak birleşmiş üreticiler fikri Gorz’a göre, bir kültür, bir ahlak anlayışı ve bir geleneğe sahip meslekten işçilerin onlara özgü bilincinin diğerlerine yansıtmaktan başka bir şey değildi. Buna göre, iktidara talip olan işçi sınıfı, yoksullardan, gurbetçilerden ve cahillerden oluşmuş bir kitle değil, toplumda potansiyel hâkimiyeti bulunan bir tabakaydı. İşçi konseyleri, madenin madencilere, fabrikanın işçilere verilmesini talep eden, üretimi olduğu kadar toplumu da yönetme gücüne inanan işçi sınıfının en ileri ifadesiydi. Sonuç olarak, üretim noktaları,

34 Ernest Mandel, *Kapital, Karl Marx’ın Eseri Etrafında...*, a.g.y., s. 228-229.

kurulacak yeni iktidarın ayrıcalıklı merkezleriydi ve fabrika, karar merkezlerinden kopuk, sıradan bir üretim birimi değildi.

Tam tersine, büyük ölçekli fabrikada, işçi konseyi fikri bile zamanla aykırı sayılacaktı. Patron hiyerarşisi işçi hiyerarşisinin yerini alacaktı. Karşı bir gücü temsil eden tek uygulama (kontrol ya da veto) bile, duruma bağlı hale getirilmişti; bu da özdüzenleme ya da özyönetim adına kararsız girişimlerin, kendileri de kurumlaşmış ve bağımlı durumdaki sendikalı örgütler tarafından sulandırılmasına yol açacaktı. İşçilerin maddi olarak gerçekleşmesi açıkça imkânsız iktidarının yerini, bütünleşmiş ve parlamento grubunun basit bir toplumsal kopyası olan sendikal iktidar alacaktı. Bürokrasi de, öznesiz bir iktidarın ayrıcalıklı aracı ve dışlisi sıfatıyla, toplumun temel figürü haline gelecekti. Uzman işçiler ve parçalanmış çalışma düzeni, yüzyıl başındaki sosyalist ve sendikalist devrimci hareketin büyük ütopyası olan işçi kültürünün ve emek hümanizminin sonunu getirecekti. Emegın XIX. yüzyıl boyunca, maddeye biçim verme ve doğaya egemen olma yoluyla kazandığı yaratıcı etkinlik anlamını kaybedecekti.

“Ütopayı değiştirmek” zorunluluğunun sebebi de budur.³⁵

Bunun anlamı, “sanayileşmeci ütopya”nın temel önkabullerinden vazgeçmektir; söz konusu ütopya göre, makinenin zorlukları ve toplumsal zorlamaları bertaraf edilebilir, özerk kişisel etkinlik ile toplumsal çalışma uyuşarak tek bir şey haline getirilebilirdi. Aydınlanmacıların Prometheus’çu mirasçısı olan Marksist ütopya, “akılsallaşmanın en yetkin biçimi olacaktı: Aklın mutlak zaferi ve Mutlak Akıl’ın zaferi; Doğa’yı egemenlik altına almak ve bu egemen olma sürecinin düşünsel bilimsel hâkimiyeti”. Bundan böyle, “toplumun ikiye bölünmüşlüğü, herkes için tutkulu ve tam zamanlı çalışmayı öngören imkânsız ütopya ile değil, kaliteyi düşürmeden ve parçalamadan herkes için çalışmayı yeniden düzenleyecek for-

35 André Gorz, *Emegın Dönüşümleri*, a.g.y., s. 22.

müllerle ortadan kaldırılacaktır.”³⁶ Gorz buradan, çalışma yoluyla ve çalışma içinde özgürleşme umudunun boş olduğu sonucuna varır. Üretim çalışması artık somut tecrübeden kopmuş ve giderek küçülen bir azınlığın işi olmuşsa, “kim emeği hâlâ gelişip büyüyen bir *poiesis*’e [üretime] dönüştürebilir? Herhalde ücretli sınıfların dev kitlesi değil”. Bu kısır döngüden çıkmanın tek yolu, çalışmayı toplumsallaşmanın temel etkeni olarak görmekten vazgeçip onu pek çok etkenden biri saymaktır. Sonuç başından bellidir: “Demek ki kişisel gelişmeyi özerk etkinliklerde bulma özlemi, öncelikle çalışmayı dönüştürmeyi öngörmez. [...] Eski çalışma kavramı artık geçerli değildir; özne yalnızca kendi çalışmasının sonucu karşısında değil, çalışma karşısında da geri çekilir.”³⁷

Marx’ın sorunsalından bu açık kopuş, yeni özgürleştirici özneler ve yeni stratejiler aramaya varır. Yalnızca çalışma içinde özgürleşmek değil, boş zaman alanını yeniden kazanarak çalışmaktan da özgürleşmek söz konusudur. Madem ki “çatışma alanı çalışma yerlerinden kolektif yaşamın daha geniş ve daha hareketli cephelerine kaymıştır, bu durumda toplumun sosyalist dönüşümünü gerçekleştirecek özne sorunu da, klasik sınıf analizinin bilinen kategorileriyle çözülemez”. Bu yeni özne (izlenecek yolun eski özne sorunsalından uzak durması düşünülemeyeceğine göre) belirsizliklerden kurtulmakta zorlanacaktır. Bu özne, “sınıf karşıtlığı terimleriyle tanımlanması artık mümkün olmayan çokboyutlu bir toplumsal hareket olarak anlaşılmıştır [...]; bu hareket esas itibarıyla, kendi kaderini tayin etmeyi amaçlayan, kolektif ve bireysel haklar için bir mücadeledir.”³⁸

Stratejik sonuçları bakımından radikal yenilenme eski türkülerini hatırlatıyor. Devlete kafa tutmaktan ve çalışmaya hâkim olmaktan uzak bu çokyapılı ve kök benzeri özne, boş zamanları kullanma yoluyla hegemonya kurmaktan dem vurarak kendi karşı kültürünü yaratmaya teşvik edilmektedir. *Elveda Proletarya*’da Gorz bunu

36 A.g.y., s. 95.

37 André Gorz, *Kapitalizm, Ekoloji, Sosyalizm*, a.g.y., s. 113-123.

38 A.g.y., s. 139, 163.

şöyle ifade ediyor: “İktidarı ele geçirme fikri temelden gözden geçirilmelidir: iktidar ancak olup bitenlere zaten hâkim bulunan bir sınıfa ele geçirilebilir.” Proletarya devriminin stratejik sırrı da aslında buradadır. Burjuvazi açısından iktisadi ve kültürel iktidarın ele geçirilmesi siyasal iktidarın ele geçirilmesinden önce geldiği halde, proletarya açısından siyasal iktidarın ele geçirilmesi toplumsal ve kültürel dönüşümden önce gelmelidir.

Aynı takıntılı leitmotiv*: Hiçbir şeyken, en azından bir şeyler haline nasıl gelir?

Altmışlı yıllarda Lucien Goldmann, bu soruya yanıt olarak, Avusturya Marksizminden esinlenen “devrimci reformizm”i öneriyordu. Geçmişte proletarya henüz azınlıkta olduğu için aşılabilen çelişki, bizzat tarihsel gelişmeyle çözülecekti. Toplumsal düzeyde çoğunluğa ulaşan ve giderek daha kültürlü hale gelen bir proletarya, zamanla kendi özyönetim karşı gücünü yaygınlaştıracak ve hegemonyasını asıl siyasal iktidarın ele geçirilmesi yönünde geliştirecekti. Toplumsal çoğunlukla birleşen siyasal çoğunluk, iktidarı seçimlerle barışçı yoldan ele geçirebilecekti. Aradan geçen otuz yıl bu iyimserliği onaylamadı. Savaş sonrasının refah yıllarında öngörülen toplumsal homojenleşme ve kültürel özerklik krizin etkilerine direnemedi. Çalışma yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı kaldığı sürece boş zamana bağlı özgürleşme nasıl hayal edilebilir? Kültür alanının kendisi ticari üretime gitgide daha da bağlı hale gelirken kolektif ve yaratıcı bir kültür nasıl geliştirilebilir? Esas itibarıyla egemen ideoloji kendini genelleştirilmiş ticari üretimin düşsel dünyasında hâkim kılarken devlet egemenliğinden nasıl kurtulacaktır? Proletaryanın özgürleştirici gücü üzerine düşünmek bugün için söz konusu olmasa da yoksulların ve dışlanmışların oluştuğu “yok sınıf”ın özgürleştirici gücüne nasıl inanabiliriz?

Bu sanayi dışı yeni proletaryanın “olası iktidarının kaynağını artık toplumsal emekten almadığı”nı öne sürmek, marjinalliğe, sahip olmadığı yetenekler atfetmek anlamına gelir. Kentlerin kırsal

* Bir sanat yapıtında tekrarlanan öge. –*Türkçe ed.*

alanlar tarafından kuşatılmasından sonra, şimdi de sıra üretimin işsizlikle kuşatılmasına mı geldi? Bu yeni proletaryayı, doğası gereği bozucu “iktidar”ı değil, “giderek artan özerklik alanları”nı ele geçirmeyi amaçlamış bir “güç olmayan” diye tanımlamak; güçsüzlüğü erdem haline getirmek ve (elbette eleştirilebilir olan) üretimci anlayışın yerine, kaygı verici bir “mutlak öznellik” koymak demektir. “Bu temellendirici çıkışı yapabilecek tek güç, üretici-olmayanların oluşturduğu sınıf-olmayan’dır,” diye yazar Gorz, “çünkü hem üretimci anlayışın ötesine geçmek hem birikim ahlakını bir kenara bırakmak hem de sınıfları ortadan kaldırmak yalnızca onun yapabileceği bir şeydir.”³⁹

1980’de, kriz henüz toplumsal ve ahlaki etkilerini göstermemişken, Gorz önceki dönemin hayallerini hâlâ koruyabilirdi. On yıl sonra ise, sınıf dışı kesimlerin ya da *underclass*’ın [sınıfaltının] mensuplarını daha iyi bir dünyanın yeni şampiyonları ilan eden bu zoraki çekip çıkarmanın özgürleştirici gücüne inanmak artık mümkün değildi. En kötü durumda olanların davasına arka çıkma bahanesiyle öne sürülen ve bireyin önceliğini dayatan bu çalışmayok ideolojisi, ne yapacağını bilemeyen ve gerçek yaşamın çalışmanın dışında başlayacağına inanan (“devrimci bir burjuvazi fikri”ne de yakın duran) orta sınıflara biçilmiş bir ütopyanın yeni kılığıdır daha çok. Gorz, “kadınları ekonomik getirisi olmayan işlerden kurtarma”yı amaçlamış kadın hareketlerini kapitalist akılsallığı ihya etmekle suçlayacak kadar ileri gitti.⁴⁰ Gerçek amaç kadını ticari olmayan ev hizmetlerinden kurtarmak değil, bu hizmetlerin ekonomik olmayan akılsallığını evin dışına aktarmak olmalıydı. Kendileri de yabancılaşmış bulunan bu ev hizmetlerinin, yabancılaşmış ücretli emeğin öbür yüzü olduğunu tamamen unutan bir söylemin, belirsizliğin yeni koltuk değnekleri haline gelmesi kaçınılmaz.

39 André Gorz, *Elveda Proletarya*, a.g.y.

40 A.g.y., s. 128.

Diğer yandan ve bürokratik diktatörlüklerin çöküşünden çok önce Gorz haklı olarak, bireyin kendi toplumsal varlığıyla tam olarak uyuşamayacağına işaret etti. Bireyin yaşamının “bütünüyle” toplumsallaştırılabileceğini varsaymak, düzene duyulan evrensel tutku olarak “sosyalist ahlak”ın baskıcı dışlilerini harekete geçirir: “Bireysel bilincin kendini bir ahlakın mümkün tek temeli olarak perde arkasından görmesi, işte totaliter devletlerin bu bağlamında mümkün olur; ahlak her zaman bir isyanla [...], nesnel ahlaka karşı bir ayaklanmayla başlar.”⁴¹ Bununla birlikte çözüm, özerk bir toplum ile dokunulmaz bir devlet, boş zamanın özgürleşmiş alanı ile çalışmanın yabancılaşmış alanı arasında barış içinde birlikte bir yaşam kurmaktan geçmez; tarihsel tecrübelerin tümü, çoğu kez kanlı biçimde sonuçlanarak bunun imkânsız olduğunu kanıtlamıştır. Çözüm daha çok, toplum ile devlet, birey ile sınıf arasında, zoraki biçimde ilan edilmiş her türlü özümleme girişimini reddetmekten geçer.

Marx ve Lenin, devletin ortadan kalkmasından değil, zayıflamasından ya da sönmesinden söz ediyorlardı. Söz konusu zayıflama ancak süreç olarak, hiçbir şey (bir gün olabilirse) gerçekten her şey haline geldiğinde mümkündür. Göreli kıtlık ve işbölümü devam ettiği sürece, kapıdan kovulan devlet kaçınılmaz olarak pencereden girecektir. Onun fiilen yok oluşu ilan edilemez. Böyle bir durum iktidarda bir ikileşmeyi gerektirir; devrim gerçeği bir sönme-kurma süreciyle iktidarını sürdürürken, toplum devleti kontrol edecek ve aşamalı olarak, temsil edilmesi artık gerekmeyen görevleri kendisi üstlenecektir. Böyle bir yaklaşım, iktidarın kurumsal yapısı ile hukuk alanının görece özerkliğini gündeme getirir; bunların yasa koyan (“proletarya diktatörlüğü” gereği) güçten doğal olarak türediklerini varsaymak gerekmez.

Gorz bu yolu tutacağına, zorunluluğun yok edilmesinin olanaksızlığına işaret eder. Buna göre, boş zamanın çoğaltılması, yerine getirmekten kaçınılmaması gereken, zoraki ve yabancılaşmış çalış-

41 A.g.y., s. 139.

mayla bir arada sürmelidir. Zorunluluk alanı toplumsal ihtiyaçların üretimi için gerekli etkinlikleri kapsar. Siyasetin vazgeçilmez işlevi de buna dayanır: “Zorunluluk alanı ile özerklik alanının birbirinden ayrılması: Topluluğun sürebilmesi için gerekli olanın yasada nesnelleşmesi; yasaklar, görevler, kısacası gelenek göreneklerden ayrı bir hukukun varlığı, toplumdan ayrı bir devletin varlığı, kişilere özerklik ve onların ortaklıklarına özgürlük tanıyacak bir alanın da koşuludur.”⁴² Bu şekilde ortaya konduğunda, talep edilen ayrılma, kamusal ile özel alanın hayalî bir biçimde kurulmuş birliğinin karşı kutbunu oluşturur. Her türlü tarihsel dinamikten yoksun bulunan bu ayrılma, devletin özerkliği ile sivil toplumun özerkliği arasında silahlı bir barış kurar. Özgürlük ile zorunluluk arasındaki karşıtlığa maruz kalmayı sineye çeken bu ayrılık, “sınırları net bir şekilde belirlenmiş ve kurallara bağlanmış” bir zorunluluk talep etmekle yetinir. Yüreklilikle ütopya değiştirmeye davet edildikten sonra, bu kez (eski usul hukuksal ve devletçi) ılık bir ütopyaya, kriz dönemine uygun paçavra bir ütopyaya, bürokratik çekiç ile liberal örs arasında kalmış, ücretli ve tüketim meraklısı yeni bir küçük burjuvazinin sığınağı olan bir ütopyaya varıyoruz.

Gorz, Marx’ı proletaryanın gerçeğiyle sağlam bir bağı bulunmayan *felsefi* bir anlayışın çürük zeminine kuram inşa etmekle suçluyor. Bu eleştiri temelsiz sayılmaz. Gerçeği dönüştürmekte yetersiz kalan Alman felsefesini aşmaya çalışan genç Marx, çözümü önce felsefe ile proletarya arasında, “bütün düşünen insanlar ile bütün acı çeken insanlar arasında”, “düşünen bir acı çeken insanlık” ile “acı çeken bir düşünen insanlık” arasında kurgusal bir ittifak kurmakta aradı.⁴³ Buna göre proletarya “evrensel bir karaktere sahip”, oluşma halinde bir sınıftır (“burjuva toplumunun hiçbir sınıfına benzemeyen bir burjuva toplumu sınıfıdır”), özel bir haksızlığın değil, katışıksız ve yalın bir haksızlığın kurbanıdır; hem toplumun dağılmasını hem de bütünsel insanı kendinde barındıran bir sınıf-

42 A.g.y., s. 165.

43 Marx, Arnold Ruge’ye mektup, Mayıs 1843. Bu konu için bkz. Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie* [Felsefenin Marksist Statüsü], Paris, PUF, 1976.

tır. Burada “ekonomi politiğin eleştirisi”nden önceki döneme ait felsefi bir tasvirin söz konusu olduğu bellidir. Ertesi yıl, Silezyalı dokumacıların isyanını, Marx bir kez daha proletaryanın özünün dışavurumu olarak nitelendirecektir.

Engels’in gerçek proletarya (İngiltere’deki çalışan sınıflar) üzerine araştırmalarından sonra, ekonomi politiğin eleştirisi, proletaryanın somut figürünü (mal olarak emek gücü) sermayeyle olan bütünsel ilişkisi içinde ortaya koyacaktır. Terk etme niyetiyle de olsa, bu yolu yöntemli bir şekilde geriye doğru katetmek yerine Gorz, talihsiz bir biçimde en kısa yoldan uzaklaşır. Görevi genç Marx’ın “felsefi” proletaryası gibi, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını gerçekleştirmek olan, “üretici olmayanların yok-sınıfı”nı yardımcı çağırır! İşleri de dahil her şeyleri ellerinden alınan bu ezilmiş, dışlanmışlardan bugün kim, oluş halinde, katıksız ve yalın bir haksızlığın kurbanı olmuş, evrensel karaktere sahip ve toplumun dağılmasıyla yeni insanı ortaya çıkarmaya yatkın bir sınıfı daha iyi temsil edebilirdi? Programlanmış ve tek boyutlu toplumu dinamitlemek için çağrılmış bu yeni özne, sermayenin yeniden üretimi çerçevesinde sabırla belirlenen sınıflarla karşılaştırıldığında, daha çok mitsel bir gerilemenin işaretidir.

Sömürü ilişkisi sınıf ilişkisinin merkezindedir. Marx’a göre, zorunlu emek ve artık emek kavramları, rekabet mekanizması ve genel sürecin geriye dönüşlülüğüyle belirlenmiştir. Analitik Marksizmin yazarları, *sömürüyü tek tek herkesin tüketimiyle bağlantılandırarak bireyselleştirir*. Jon Elster’e göre sömürölmek, “tüketilen ürünleri üretmek için gerekli olandan daha uzun süre çalışmak” anlamına gelir. Andrés de Francisco’ya göre bireyler, kişisel çıkarlarını en yüksek düzeye çıkarmak için sınıf ilişkileri kurarlar: “Sınıflardan, bireylerarası ilişkilerle belirlenen bir bütün olarak söz edeceğiz. Toplumun sınıfsal bir kuramına giriş niteliğinde bir bireyci sınıf kuramı öneriyoruz.”⁴⁴

44 Jon Elster, *Karl Marx...*, a.g.y., s. 234; Andrés de Francisco, “Que hay de teorico en la ‘teoria’ marxista de las classes”, a.g.y. ve “Théorie classiste de la société ou theorie

Marx'a göreyse, tam tersine, sömürü ilişkisi daha baştan mevcuttur ve bireysel değildir; ancak *toplumsal bir ilişki* olabilir. Sömürü oranı (artık değer) işbirliğinin ve işbölümünün analiziyle ortaya konan bir sınıf ilişkisini ifade eder: İşbirliği üretim faaliyetlerinin aynı mekândaki eşzamanlılıklarına dayanan bir zaman tasarrufu ortaya koyar; on emekçinin bir günde çıkardığı yüz saatlik çalışma, her biri on saatlik on günlük çalışmadan daha üretkendir; birleştirilmiş üretici güç, bireysel güçlerin toplamından daha üstündür. Artık-değerdeki birleştirme çizgisi (-), zorunlu emek ile artık emek arasındaki, çatışmanın yapısını oluşturan değişken ceph hattını temsil eder. Bu sömürü ilişkisi, bütünü yeniden üretim sürecini, yani sınıf mücadelesini öngörür. Emek gücünün yeniden üretimi için gerekli toplumsal genel emek zamanı belirlenmeksizin, bireysel sömürü fikri kuramsal olarak bir şey ifade etmez.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bireylerin biçimsel bir sınıfın dizesel örnekleri düzeyine indirgenmesine ve filozofların yapıtlarında sınıfların, "sınıfı oluşturan bireylerden önce" varmış gibi sunulmasına karşı çıkar. *Grundrisse*'de hem klasik ekonominin Robinson'culuklarına hem de sınıfların bireysel ilişkilerin toplamına indirgenmesine aynı şekilde karşı çıkar: "Smith'in ve Ricardo'nun çıkış noktasını oluşturan, yalıtık avcı ya da balıkçı olarak üretici birey, XVIII. yüzyıldaki Robinson'culukların hayali dünyasına aittir." Nihayet *Kapital*'in üç cildinde, bireylerin ve sınıfların karşılıklı olarak belirlenmesi toplumsal ilişkinin dinamik bütünselliği çerçevesinde düşünülmüştür. Çalışma gününün sınırı için mücadele, "küresel kapitalisti" (yani kapitalist sınıfı) "küresel işçi"yle (ya da işçi sınıfıyla) karşı karşıya getirir. Emekçi ile üretim

individualiste des classes" [Sınıfsal Toplum Kuramı ya da Bireysel Sınıf Kuramı], *Viento Sur*, 12 Aralık 1993. *Zona Abierta*'da (59/60, 1992) ise Val Burris, sömürünün daha geniş bir tanımını verir ("bir bireyin ya da bir sınıfın yabancı bir emeğe el koyma gücü"). Ancak, burada sınıf ilişkisi iktisadi sömürüye indirgenmiş, egemenlik ilişkisi ikincil sayılmıştır. "Artık değere el koymanın yalnızca üretim sürecinde gerçekleştiği" fikri, genel sürecin rolü konusundaki bir yanlış anlamadan kaynaklanır: Üretim sürecinde artık değere el koyma, henüz pazarı ve bütünü yeniden üretimini de öngören kendine mal etmeyi kapsamaz.

araçları birbirinden ayrılmış ve “üretim araçları emek gücünün sahibiyle başkasının malı olarak karşı karşıya gelmişse... kapitalist ile ücretli arasında *sınıf ilişkisi* var demektir”. Son olarak, “her kapitalist birey, her üretim dalındaki kapitalistlerin tamamı gibi, *bütün işçi sınıfının sermayenin bütünü tarafından sömürülmesine* katılır” ve “ortalama kâr oranı emeğin tamamının sermayenin tamamı tarafından sömürülme derecesine bağlıdır”. Bu yüzden, onu bölen rekabete rağmen burjuvazi, “işçi sınıfının tamamı” karşısında gerçek bir “mason örgütü” oluşturur.⁴⁵

Artık değere el koyarak sömürme, malın kullanım değeri ve mübadele değeri olarak, emeğin de somut emek ve soyut emek olarak ikizleşmesiyle sonuçlanır: “Malların mübadele ilişkisi ya da mübadele değeri çerçevesinde sahip oldukları *ortak şey*, aslında onların değeridir ve bir kullanım değeri ya da herhangi bir ürün, ancak insan emeği onda maddi hale gelmişse bir değere sahiptir. Peki onun değerinin büyüklüğünü nasıl ölçeriz? Onda içerilmiş bulunan ‘değer yaratıcı’ özün miktarıyla ölçeriz. Emek miktarının kendisi zaman içinde kendi süresine sahiptir ve çalışma zamanı da gene saat, gün vb. zaman dilimlerinde kendi ölçüsüne sahiptir. Bir malın değeri, onun üretimi sırasında harcanmış emek miktarıyla belirleniyorsa, bir kişi ne kadar tembel ya da beceriksizse, onun ürettiği malın da o kadar değerli olduğu düşünülebilir, çünkü malın üretimine daha çok zaman ayırmıştır. Oysa malların değerinin özünü oluşturan emek, *eşit ve ayırt edilemez emekten, aynı gücün harcanmasıyla* sağlanır. *Bütün toplumun emek gücü* (değerlerin tümünde kendini ortaya koyan da odur), sayısız bireysel güçten oluşmuş olsa da sonuç itibarıyla *tek bir güç* olarak hesaba katılır. Her bireysel emek gücü, ortalama bir toplumsal emeğe sahip olduğu ve bu şekilde iş gördüğü ölçüde, *diğer her emek gücüne eşittir*, yani bir

45 *Kapital*, II. cilt, 1, s. 33 ve III. cilt, 1, s. 211. Suzanne de Brunhoff bu akıl yürütmeye tamamen sadık kalarak şunları yazar: “Sınıf kavramı çatışmalı bir iktisadi ve toplumsal ilişkiyi gösterir ... İşçinin sağladığı artık emek, doğrudan ve bireysel olarak ortaya çıkmaz. Sınıf kavramı bireylerden ve onların akılsal tercihlerinden hareket eden bir iktisadi analiz aracı değildir” (“Ce que disent les économistes” [İktisatçıların Söyledikleri], *Politis*, 4, 1993).

malın üretiminde yalnızca gerekli ortalama emek zamanını ya da *toplumsal olarak gerekli emek zamanını* kullanır.”

Soyut emek kavramı olmaksızın, değer kavramı saçma bir noktaya gelirdi, çünkü bu durumda aylaklıkla ya da tembellikle harcanan zamanın değer yarattığı söylenebilirdi. Emek gücünün harcanması öncelikle bireysel değildir. Harcanan bu güç “ortalama toplumsal güç”ü, “eşit ve ayırt edilmemiş emek”i, “toplumsal açıdan zorunlu” emeği varsayar. Bu ortalama yalnızca üretim alanında ortaya çıkmaz. Rekabet yapısını ortalama bir kâr oranını, sınıf mücadelesi sonucunda belirlenmiş ihtiyaçların tarihsel olarak kabulünü de varsayar (söz konusu ihtiyaçlar, doğrudan tüketim ihtiyaçlarıyla sınırlı değildir; eğitimle, kültürle, birçok kuşak için ortak olan çevreyle ilgili faktörlerin yeniden üretimini de kapsar).

Buna göre soyut emek, ihtiyaçlar sistemiyle, başka bir deyişle yokluğun, eksikliğin evrenselliğiyle tarihsel olarak belirlenmiştir. Farklı emeklerin eşitliği, gerçek eşitsizliklerin soyutlanmasını gerektirir. Onların, “emek gücünün harcanmasına dayanan ortak özellikleri”ne indirgenmesi mücadelenin sonucudur. Marx ikinci kısım dördüncü bölümde bu noktaya parmak basar: “Gıda, giysi, ısınma, barınma gibi doğal ihtiyaçlar, bir ülkenin iklimine ve diğer fiziksel özelliklerine göre değişiklik gösterir. Diğer yandan, gerek duyulan doğal ihtiyaçların sayısı ve bunları karşılama tarzı, tarihsel bir sonuçtur ve büyük ölçüde, ulaşılmış uygarlık düzeyine bağlıdır. Her ülkede, ücretlilerin sınıfsal kökenleri, bunların oluşturduğu tarihsel ortam; âdetler, mecburiyetler ve bunların ortaya çıkardığı ihtiyaçlar üzerinde çok büyük bir etki yapmaya uzun süre devam eder. Dolayısıyla emek gücü değer açısından manevi ve tarihsel bir unsur da taşır; bu da onu diğer mallardan ayırır. Ancak, belirli bir ülke ve belli bir dönem açısından geçim araçlarının zorunlu ölçüsü de bellidir... Demek ki, emek gücünün yaratılması için gerekli geçim araçlarının toplamı, onların yerine geçecek olanların, yani bu benzersiz mücadelecî ırkının, pazarda ayakta kalabilmesi için gerekli emekçi çocuklarının geçim araçlarını da kapsar.” Emek gücü manevi ve tarihsel bir unsuru barındırıyorsa, onun yeniden

üretimi kuşakların da ortaya çıkmasını sağlıyorsa, bu yeniden üretim için gerekli toplumsal açıdan zorunlu zamanın belirlenmesi, sınıf mücadelesini de öngörür.

Demek ki toplumsal ilişki olarak sermaye, bir egemenlik ilişkisi ile bir rekabet ilişkisinin birliğidir. Üretim düzeyinde, artık değer oranı, rekabet ilişkisinden bağımsız olarak sınıf ilişkisini ifade eder. Bütünün yeniden üretimi düzeyindeyse, kâr oranı, rekabet ilişkisi dolayımıyla sömürü oranını temsil eder. Pierre Salama ve Tran Hai Hac, dönüşüm adı verilen tartışmada çoğu kez yanlış anlaşılan, artık değer ile kâr arasındaki kavramsal farka açıkça işaret ederler: “Nasıl ki sınıf ilişkisinin düzeyi sömürü oranının varlığıyla yapılandırılmışsa, kapitalistler arasındaki ilişki de genel kâr oranının oluşumuyla yapılandırılmıştır (o da rekabet halindeki kapitalist bireylere kendini kabul ettiren sömürü oranının aldığı biçimdir). Bu anlamda genel kâr oranı, bir önceki aşamada genel sermaye düzeyinde tanımlanan mübadele değerinin dönüşüme uğramış bir biçimidir. Mübadele değerinin genel sermaye düzeyinden rekabet halindeki sermayeler düzeyine gelmesi, mübadele değerinin üretim fiyatına dönüşmesi diye belirtilir. Bu, sermaye analizinin bir soyutlama düzeyinden öbürüne geçmesinden ibarettir. Dönüşüm, kapitalistlerin giriştikleri kâr mücadelesinin emekçiler sınıfından el konulan artık değer toplam tutarıyla sınırlı olduğunu gösterir: Kapitalistler sınıf ilişkisi çerçevesinde el konulandan daha fazlasını bölüşemezler. Başka bir deyişle, mübadele değerinin üretim fiyatına dönüşmesi, rekabet halindeki sermayeler arasında genel sermaye düzeyinde ortaya çıkan artık değer bölünmesini ifade eder.”⁴⁶ Artık değer toplam tutarı ve bölüşülme biçimi onun elde edilmesine bağlıdır: Demek ki sömürü bireysel çalışma zamanıyla karşılaştırılan tüketim mallarına bireysel olarak ödenen tutarla belirlenemez.

46 Pierre Salama ve Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx* [Marx'ın Ekonomisine Giriş], Paris, La Découverte, 1992, s. 35.

ÜÇÜNCÜ KISIM

DÜZENSİZLİĞİN DÜZENİ

Bilimsel Pozitifliğin Eleştirmeni Olarak Marx



Böylece, hiçbir yere sınır konamayacak ve okun
katettiği her yerden yeni bir manzara ortaya çıkacak.

Lucretius, Evren Üzerine

En büyük büyücü kendine de aynı anda büyü
yapabilendir; öyle ki, kendi büyüleri bile ona yabancı,
kendi kendini gösterebilen güçler gibi gelir.

Novalis, Fragmanlar

BİLİMİ BAŞKA TÜRLÜ YAPMAK



Marx birbirine bütünüyle karşıt eleştirilerin konusu olmuştur: Bazen iktisadi belirlenimciliğinden ötürü kınanmış, bazen de, tam tersine, nedenselliğin ve öngörülebilirliğin gereklerine (bunlar olmaksızın ancak illüzyonist bir bilimsellikle ustaca süslenmiş “sözde bilimler” var olabilirdi) karşı çıkmakla suçlanmıştır. Bunlardan her birinde bir gerçeklik payı bulunmakla birlikte, her ikisi de esas olanı gözden kaçırmaktadır.

Doğa bilimlerinin başarılarından büyülenen Marx, hiç kuşku yok ki onları harekete geçiren “bilim yapma isteği”nin tuzağına düştü. *Kapital*’in ilk baskısının önsözü, “bütün bilimler”in ortaklığına vurgu yapar. Onları ekonomi politiğin eleştirisi için model olarak alır: “Ticari biçim olarak mal”, “iktisadi hücrenin biçimi” olarak ortaya çıkar; kapitalist üretimin “doğal yasalar”ı toplumsal karşıtlıklara sebep olur; toplum “kendi hareketini yöneten doğal yasalar”ı bulmaya çalışır. Bu yasalar “demir gibi katı bir gereklilikle” ortaya çıkar. İndirgenemez bir tekilliğe sahip olduğu kabul edilen bu gereklilik derhal gözden geçirilerek, daha az katı olan “eğilimler” biçimini kazanır.¹

İngiliz biliminin metalik tınısına kapılan Marx, “Alman bilimi”nin hatlarından ve Leibniz ile Goethe’nin, Fichte ile Hegel’in seslerinin birbirine karıştığı bir tarihin fısıltılarından da etkilenmiş gibidir. Aşılamayan bu ikilemin zenginliği daha sonra ortaya çıkacaktır. Felsefenin bilime dönüşmesi ile bilimin siyasete dö-

1 Karl Marx, *Kapital*’in ilk baskısına önsöz.

nüşmesi arasında, İngiliz bilimi ile Alman bilimi arasında, eleştirinin keskin ucunu dengede tutan Marx'ın düşüncesi, “yaşam-sal mekanik”e, “sınırların bilimi”ne ya da “boşluk doldurmalar”a (bunların hayaletleri bizim araçsal aklımıza musallat olmaya devam ediyor) göz kırpar.

Alman anlayışına göre bilim

Marx'ın bilimle olan ilişkisi, “hakiki” bilimi fizik modeline indirgeyen bir bilgi kuramına sıkı sıkıya bağlı pek çok okuru şaşırtır. Oysa “Alman bilimi” görüşünde, tam tersine, hâlâ felsefenin etkisinde, düpedüz arkaik sayılabilecek bir bilim tasviri ile, Avrupa bilimlerinin Krizi'yle (*Krise*) aşılması beklenen yeni bir bilimin müjdesi yan yana gelmiştir. Schumpeter bu şaşırtıcı yeniliğin etkisiyle şunları söyler: “Marx'ın ortaya koyduğu karışım kimyasaldır; başka bir deyişle, tarihsel verileri, sonuçlarını çıkardığı gerekçelerin içine katmıştır. İktisat kuramının nasıl tarihsel analize ve tarihsel özetin de nasıl açıklamalı tarihe dönüştürülebileceğini sistematik olarak gösteren ve anlatan ilk birinci sınıf iktisatçıdır.” Bu yöntemin analize kattığı “canlı akış”tan –iktisat kuramının hayaletleri soluk almaya başlar; kansız kuram kanlı canlı bir savaşçıya dönüşür– etkilenen Schumpeter, gene de, zihinsel çalışmanın düzenli üniversite anlayışını reddeden, hem iktisadi hem sosyolojik kavram ve önermelerden oluşan bu alışılmamış karışıma karşı çıkar: “Marksist sistemin en önemli özelliği şudur: Tarihsel olayları ve kurumları iktisadi analizin açıklayıcı sürecine dahil eder ya da teknik bir ifadeyle, onları veriler olarak değil, değişkenler olarak ele alır.”²

Gerçekten de Marx'ın “bilim”i şaşırtıcı bir bilimdir. Kavramsal düzeneğin mücadelenin kanlı canlı kargaşası içinde sürekli bozulduğu, canlı varlığın bu şaşırtıcı ele geçirilişi çerçevesinde, Marx'ın bilimi, eşzamanlılık ile artzamanlılığı, yapının evrenselliği ile tarihin biricikliğini sürekli olarak birbirinin içine sokar.

2 Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie* [Kapitalizm, Sosyalizm, Demokrasi], Paris, Payot, s. 69-73.

Pozitif bilimler ile kurgusal felsefeler uzun süre, karşılıklı avantaj sağlayan bir anlaşma çerçevesinde uyum içindeydi. Bilim “düşünmekten kaçınma”yı tercih ettiğinde filozoflar, kanıtlamanın söz konusu olmadığı geniş bir alanı kullanımlarında tutarken, bilim adamları da buna karşılık nihai bir hakikatin ayrıcalığına sahip oluyorlardı. Fizik bilimlerinin uğradığı dönüşümler, onların erekliliklerinin sorgulanması, geçerli sınırlayıcı ölçütlerle uyuşmayan bilimsel uygulamaların hızla artması, bu sözleşmeyi bozdu. Böylece, bilimin düşündüğü, dolayısıyla da sözcüklerle düşündüğü kabul edildi. Anlam konusunda anlaşmazlıkları karara bağlayacak tek yanlı ve berrak bir göstergeler sistemi olmayınca, bu sözcükler güvenilir olmaktan çıkar. Hatta hiç olmadıkları kadar az güvenilirlerdir.

Klasik fiziğin kavramları “figüratif kavramlar”dır. Oysa “dilimize girmiş olan sezgisel tasvirlerden vazgeçme”yi öğrenmeliyiz.³ Hayal gücümüzün ipi üstünde bin türlü çekici ya da endişe verici fanteziyi dans ettiren o son derece garip durumları dile aktarmaya uygun terimleri nereden bulacağız? Bazı şeyleri anlayabilir ve onları ancak görüntüler ve benzetmelerle canlandırabileceğimizi kavrayabiliriz. Dünyanın bildik tasvirlerle uymayan köşelerindeyse susmaktan ve dilin gevelemelerine kulak vermekten başka çaremiz yoktur. Sözlüklerin, sınıflandırmaların, dizinlerin para etmediği yerlerde eğretilen ve şiirin yaratıcılığına başvurmamızdır. Zaman okları, kara delikler, çifte sarmal, *big bang* ve *big crunch* [Büyük Patlama ve Büyük Çöküş], garip kapanlar, çiçek biçimli fraktallar, suyun belleği, işte bizi oraya götürür. Cahil ikizini içinde taşıyan bilim, mutlağa sahip olmasa da, görelili bir ötekine, *kendi* ötekisine sahiptir. Bu başkalık ilişkisinin de kendi açısından bilinmesi gerekir ve böylece bir bilim ötesinin iştirilmesi olanaksız son sözüne doğru ya da Leibniz’in boş yere düşlediği evrensel “karakteristik”i ele geçirmek üzere çılgın bir kovalamaca başlar.

3 Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine* [Atom Fiziği ve İnsan Bilgisi], Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1991.

Kapital'in eğretilmeli üslubu pek çok acı alaya konu olmuştur. O, tartışmasız bir aldatmacanın belgesiydi. Bilimsel biçimselleştirmenin katılıklarına uymaktan uzak bir yeteneksizlik itirafıydı. Bir spekülasyon, hatta daha kötüsü, bir edebiyat nostaljisinin iflah olmaz göstergesiydi. Pek çok okuyucu, değişmez ve güvenilir tanımların yokluğundan, terimlerin sürekli değişmesinden ve kararsızlığından yılmıştı. Aslında Marx'ın yazım tarzı dilin belirsizlikleriyle mücadele eder. Buradan pek çok yanlış anlama doğmuş olabilir.

Engels, Fransız dilinin katılıklarından tedirgin olur ve umut kırıcı bir “deli gömleği” saydığı “modern Fransızcada fikirlere hayat vermek”ten vazgeçer: “Marx Almandada asla böyle yazmazdı!”⁴ Alman dili fikirlerin hareketi ile biçim ve içerik arasındaki karşılıklı ilişkileri birbirine bağlar. Marx böylece, “Alman bilimi”ne ya da “Alman usulü diyalektik tarz”a başvurarak, kavramsal yetersizliklerin bir kültürün hafızasıyla düzeltilebileceğini düşünür. Her türlü kuramsal bilgiyi kapsayan “bilim” (*Wissenschaft*), Fransız tarzı “bilim”in (*science*) ağır pozitif yananamlarıyla ezilmemiştir. Onun “Alman tarzı” özgünlüğü, zengin bir felsefi mirasa vurgu yapar. O, dil, üslup ve yazım sorunlarından kaynaklanmıştır; bu sorunlar estetik boyutu farklı bir akılsallığa ve başka bir bilmeye işaret eden bir yapının birliğinde kararsız bir cevap bulur: “Yazılarımda bazı kusurlar bulunsa da onlar *sanatsal bir bütün* oluşturma avantajına sahiptir.”⁵ Bu iddia sanki kırgın bir romancının beğenilme merakıyla yazılmış gibi hafife alınmamalı. Marx'ın eğretilme yeteneği, hem analitik ve sentetik hem bilimsel ve eleştirel hem de kuramsal ve pratik bir bilgi ihtiyacını dışavurur. Bazen kestirme bazen dolaylı bir yol kullanıyorsa, bunu yetersizliğinden şikâyet etmekten çok, biçimsel bir dile güvenmediği için yapıyordur. Eğretilmeli düşüncenin kuramsal ilerleyişin evreleri açısından yeri doldurulamayacak bir işleve sahip olduğuna inanan Korsch da aynı fikirdedir.⁶

4 Friedrich Engels, Sorge'ye mektup, 29 Haziran 1883 ve Marx'a mektup, 29 Kasım 1873.

5 Karl Marx, Engels'e mektup, 31 Temmuz 1865.

6 Richard Boyd, bu işlevin gelişkin bilimler için de geçerli olduğunu düşünür. Ona göre eğretilmeler, yeri geldiğinde ve “ileride yapılması düşünülen araştırma

Yüzeysel muhaliflerin bilimcilik suçlamalarına karşı, Marx'ı gelecekteki bilimsel devrimlerin öncüsü saymak söz konusu değildir. Bununla birlikte Marx, "İngiliz bilimleri"nin etkisiyle, şaşırtıcı bir konu üzerine, sermaye üzerine düşünmeye başlar (bu konunun tam olarak anlaşılması için başka bir nedensellik, başka yasalar, başka bir zamansallık, kısacası başka bir bilimsellik anlayışı gerekmektedir). "Alman bilimi" bu noktaya parmak basar. Kazmaya oradan başlamak gerekir. Marx'ı bazen kaba (onun "sanatsal bir bütün" oluşturma kaygısını açıkça dile getirmesine rağmen) bir iktisatçı, bazen trajik bir tarih yazarı sayanların baştan savma yargılarını kabul etmek yerine, onu okumak, tartışmak, yorumlamak gerekir. Marx bizim bugün karşı karşıya kaldığımız bilgi-kuramsal altüst oluşları elbette öngöremezdi; ama onun metanın kafa karıştırıcı oyunlarına karşı verdiği parça parça yanıtlar, kendi yüzyılının bilimsel ufkunun çok ötesindedir. Onun düşüncesi çağdaş tartışmalar karşısında kesinlikle gündemden düşmüş değildir.

Manuel Sacristan, 1980'de yayımlanan bir makalesinde, "Marksizmde kriz" in çeşitli Marx okumalarını nasıl farklı şekillerde etkilediğini göstermişti. Altmışlı yıllardaki bilimci okumalar, Stalinciliğin dağılmasıyla ortaya çıkan tepkilere en keskin şekilde maruz kalırken, her türlü akılcılığın da tartışıldığına şahit oldu ("sıfır büyüme" için duyulan kuşku uyandırıcı bir hayranlığın da bunda payı vardır). Siyasi arenadaysa Soljenitsin'in yarattığı etki büyüdü ve Brejnev döneminin durgunluğundan kaynaklanan etkilerle, Çin Kültür Devrimi'nin yarattığı hayal kırıklığıyla, Hindinin anlaşmazlıkları ve "İran Devrimi"nin anlaşmazlıklarıyla birleşti. Şoke olan Colletti gibi isimler, daha bir süre önce savunduklarının tersine, Marx'ta çifte bir bilim anlayışı keşfettiler: Bilimsel söylemin egemen imgesine uygun bir "normal" bilim anlayışı ve özlerin bilgisinden vazgeçmeyen bir *Wissenschaft* anlayışı.

stratejileri"ni zihinde canlandırmak gerektiğinde, "bilimsel bir kuramdaki dilbilimsel mekanizmanın vazgeçilmez bir parçası haline gelecektir".

Sacristan, bu kadar gecikmiş bir keşfi, alaycı bir şaşkınlıkla karşılar. Marx'a pozitivist bir bilimcilik atfetmekten kaçınmak için, onun söz dağarcığına; Anglo-Fransız bilimi ile *deutsche Wissenschaft* [Alman bilimi] arasındaki farka dikkat etmek yeterdi, diye belirtir. Dikkatli bir okuma en azından iki yanlı bir eğilimi ortaya çıkarabilirdi: Marx'ı çeken bir pozitif bilim modeline duyulan eğilim ile, onu hemen karşısına alan, bütünselliği ve tekilliği arayan bir bilgiye duyulan eğilim. Enrique Dussel haklı olarak şunları yazar: "Marx'ı normal bilime verilen anlam, bilimin alışlagelmiş kabulü çerçevesinde –sözgelimi Popper'cı anlamda– değerlendirirsek, Marx'ın bilimsel akılsallığı uygulayış tarzından hiçbir şey anlayamayız."⁷

Yazdığı birçok mektupta Marx, uygulamayı düşündüğü bilim tipine işaret eder: "İktisadî Alman tarzına uygun anlamda (im *deutsche Sinn*) bir bilim yapmayı henüz başaramadık [...]. Benimki gibi bir yapıtta, yazım tarzı, kurulan çok sayıda bağlaşım, *Alman biliminin (deutsche Wissenschaft) bir zaferi sayılır*."⁸ Görünüşlerin ve fetişizmin eleştirisi olan bu bilim, olgusal biçimlerin ötesine geçerek "iç ilişkiler"i ortaya çıkarmayı amaçlar. *Deutsche Wissenschaft* hiçbir şovenizme kapılmaz. Marx pozitif bilimlere ya da İngiliz bilimlerine onları küçümsemeyecek kadar büyük bir hayranlık ve saygı duyar. Onlar bilgi çabasının zorunlu bir uğrağıdır. Orada takılıp kalmamak koşuluyla.

Sacristan'a göre Hegelci miras, Marx'ı kendi "düşünsel çalışmasının bilgikuramsal statüsünü belirginleştirmek"ten alıkoyacak, açıklıktan uzak bir tasvire sahipti. Marx'ın Ruge'ye yazdığı mektupta da belirttiği gibi, daha 1843'ten itibaren, abartılı niyetlerine işaret ettiği "mutlak bilim"den çok, eleştiriye yakın duran Marx'ın "Alman bilimi", İngiliz deneyciliği ve Fransız akılcılığının inatla karşı çıktıkları bir düşünce geleneğine bağlıydı.⁹ Burada parçala-

7 Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido* [Bilinmeyen Bir Marx'a Doğru], Mexico, Siglo XXI, 1988.

8 12 Kasım 1858 ve 20 Şubat 1866 tarihli mektuplar.

9 Bu düşünce geleneği Hegel üzerinden Meister Eckhart ya da Jacob Böhme'nin etkilerini de devralır. Ayrıca Yahudi mistikliğinin silik bir bağlantısını da orada teşhis

rından her birini açıklığa kavuşturma kaygısıyla bütünselliği ihmal etmemek, tıpkı Goethe'nin biliminin sanatla buluşmasında olduğu gibi, evrenseli tikelde yeniden ele geçirmektir söz konusu olan: “Bir bütünü bilgiyle de düşünmeyle de kavramak mümkün olmadığına göre (çünkü birinde içsellik öbüründe dışsallık eksik kalır), bütünselliğe bir şekilde erişmek istiyorsak, bilimi bir çeşit sanat gibi düşünmek zorundayız. Onu evrenselde, çoklukta aramamalıyız; sanat tek tek her yapıtta kendini bütünüyle gösterdiğine göre, bilim de, tek tek incelediği her konuda kendini bütünüyle göstermelidir.”¹⁰ Böyle bir bilim kendine aşırı özgürlük tanımaya yatkındır. Normal bilime (“katı İngiliz bilimi”ne ya da Darwin’in “Bacon’cu” bilimine) karşı gereksiz bir küçümsemeden ya da “çalışılıp öğrenilen marifet”e karşı alınan Hegelci aşağılayıcı

etmek mümkündür; buna göre, felsefi denilen bilim daha üstün bir “kâhince bilim”e giriş niteliğindedir; tıpkı “birleştirici bilim”in biçimsel mantıktan üstün olması gibi (Abraham Aboulafia, *Epître des Sept voies* [Yedi Yolun Mektubu], Paris, Editions de l’Eclair, 1985).

- 10 Goethe, *Notes pour l’histoire de la théorie des couleurs* [Renkler Kuramı Tarihi Notları]. Bu Alman biliminden Fichte de söz eder. Ona göre *Bilim Kuramı* (*Wissenschaftlehre*) “tıpkı Kant’ın felsefesi gibi aşkın bir felsefedir; mutlağı eskiden olduğu gibi şeyde de, öznel bilgide de (aslında böyle bir şey mümkün değildir) ortaya koymaması bakımından tıpatıp ona benzer ve mutlağı şey ile öznel bilginin birliğinde görünür”. Bu kuramın dışında, “bilimler dünyasından” olumsal apaçıklıktan başka bir apaçıklık beklenemez, yani aklın özsel ve “oluşumsal” apaçıklığının tersine, var olan her şeyin olumsallığına bağlı bulunanın dışında apaçıklık beklenemez. Buna göre, matematik de “apaçıklık iddiası”nda bulunabilir elbette ve onu savunanlardan bazıları felsefenin üstüne çıkmak isteyerek kendilerini “gülünç durum”a düşürmekten kaçınmayacaklardır: bunlar boş çabalar. Pozitif bilimlerin olumsal apaçıklığı küçümsenemeyeceği gibi, onlar felsefenin yardımıyla oluşumsal apaçıklığa da ulaşabilirler (varsayımlara-çıkarımlara dayanan bilimlerden farklı olarak, kendine yönelik bütünsel bir eleştiri ortaya koymak ancak felsefenin yapabileceği bir şeydir): “Biz kesinlikle bilimlerin sınırlarını birbirine karıştırmak niyetinde değiliz; ancak şurası da kabul edilmelidir ki, matematik bilimleri de diğer bilimler de ne ilk bilimler ne de kendi kendilerini temellendiren bilimler olmadıklarını bilmek zorundadır; onların olabilirliklerinin ilkeleri onlardan üstün olan başka bir bilgiden kaynaklanır. Aslında, gerçek bilimlerde, olumsal olarak apaçık olanın dışında başka ilke mevcut değilse ve *Bilim Kuramı* da tersine, tam anlamıyla oluşumsal ve olumsal apaçıklığın ondan türediği bir apaçıklık getirmek istiyorsa, onun hem zihniyet hem yaşam olarak, aklın bilimlerdeki daha eski biçimlerinden bütünüyle farklı olduğu görülmelidir” (Fichte, *La Théorie de la science, exposé de 1804* [Bilim Kuramı, 1804 Yılı Dersi]).

tavırdan kaçınmalıdır. “Marifet” denilen şey, bilimsel gelişmenin zorunlu bir uğrağıdır: “Yalnızca idealist büyük adamlara özgü bir bilgelikten değil, bildiğimiz anlamda bir bilimden söz ediyoruz; öğrenilebilen ve öğretilen marifetlerle çalışıldığında, her meslekten bilim adamının bunlara itiraz hakkı vardır. Öğretilen (aktarılabilen) marifetlerle doğrulanamayan şey, her türlü bilim açısından daha yüksek bir değer taşıyabilir ama ona tam bir bilim denemez.”¹¹

Kendi kategorilerinin kuruluş protokolü üzerinden kendini sorgulayan eleştiri, temeli sağlam bir bilime verilen karşı yanıtıdır. Bu yüzden Marx “ekonomi politığın eleştirisi”ni değışmez vazifesi sayar.¹²

Deutsche Wissenschaft? “Alman” bilimi?

Bu Germence tamlama da nereden çıktı? Almanya’nın iyi bilinen siyasi “gecikme”sinden herhalde: Alman birliğinin ve devletinin kuruluşunun gecikmesi, bölünmüş ve küçük soyluların elinde kalmış bir toplumun iktisadi gecikmişliği, teknolojik ve bilimsel gecikme. İngiltere ve Fransa rekabetçi kapitalizm çağına ilk giren ülkeler oldukları halde, Almanya hâlâ kaçırdığı randevuların mitini geveleyip duruyordu. Araçsal aklın ortaya çıkışına duyulan romantik güvensizlik buradan kaynaklanıyor olmalıdır; bu duyumsuz akıl ile toprağın ve köklerin sıcak gizemleri arasından doğacak olan kanlı düşün daha sonra gelecektir.

11 Manuel Sacristan, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, 1980, *Sobre Marx y marxismo* [Marx ve Marksizm Üzerine] adlı derlemede yeniden yayımlanmıştır, Barcelona, Edición Icaria, 1984. Bu tarih önemli: Popper hayranlığının tavan yaptığı ve daha birkaç yıl önce çok önemsenen “Marx’ın bilimi”nin “sözde bilimler” arasına atıldığı bir dönem bu.

12 Manuel Sacristan, Marx’ın *Kapital*’ın I. cildindeki alıntılama tarzının genç Hegel’e özgü bilim felsefesinin izini taşıdığını söyler. Yapıtın alt başlığının da (*Ekonomi Politığın Eleştirisi*) gösterdiği gibi, bütünün son planı, Sacristan’a göre, asıl eleştirel bölümü (*Artık Değer Kuramları*) ilk üç cildin oluşturduğu sistematik bölümden ayırmayı başarmıştı. Bu noktada Sacristan bir yanlış anlama tehlikesiyle karşı karşıya gibi. “Eleştiri”, iktisadi öğretilerin tarihsel bir özetine ayrılmış değildir; kavramsal çalışmanın bütününi baştan sona kateder ve *Kapital* kendi alt başlığını tam anlamıyla hak etmiştir.

Dünyanın eşitsiz ve birleşik gelişimi, zamanların uyumsuzluğu ve çelişkilerin aynı çağa ait olmayışı göz önünde tutulduğunda, bir gecikme, aynı zamanda bir “önde olma” koşuludur. Marx bu durumun tam anlamıyla bilincindedir: “Bizler [Almanlar] modern halkların devrimlerini paylaşmaksızın restorasyonlarını paylaştık.”¹³ Fransa’daki siyasal devrimin ardından Almanya’da felsefi bir devrim gerçekleşti ve bu gecikme özel bir avantaj sağladı: “Tıpkı eski halkların kendi tarihöncelerini hayal kurarak, mitolojide yaşamaları gibi, biz Almanlar da kendi tarihsönramızı düşünerek, felsefede yaşadık. *Şimdiki zamanın tarihsel çağdaşları olmaksızın felsefi çağdaşlarıyız [...].* İlerlemiş toplumlarda modern devletin durumundan pratikte kopma anlamına gelen şey, bu durumun henüz mevcut bile olmadığı Almanya’da bu durumun felsefi yansımasından öncelikle eleştirel bir kopuş olarak ortaya çıktı.” Toplumsal gelişme ile felsefi gelişme arasındaki eşzamansızlığın şaşırtıcı bir yanı yok. Siyasal gecikme toplumsal düzeyde ileride olmaya, burjuvazinin “gecikme”si ise proletaryanın “önde olma”sına dönüşüyor. Buna göre, “Silezya’daki ayaklanma tam da İngiliz ve Fransız işçilerinin ayaklanması son bulduğunda, proletaryanın özünün, bilincine varıldığında başlıyor.” Almanya’nın zamana aykırı düşmesinin diyalaktığı, pratikteki bir gecikmeyi kuramda öne geçmeye, siyasal gecikmeyi toplumsal olarak öne geçmeye dönüştürüyor.

Alman biliminin kökenleri

Hegel’in izinden giden Marx, pozitif bilimin ödünsüz akılsallığına karşı çıkar. İngiliz bilimleri parça parça başarının pratik pozitifliğine ulaşmayı amaçlayıp bütünselliği umursamazken, “Alman bilimi” bilginin eleştirel bakışını kendi üzerine çevirir. Bu tavır

13 Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Engels de, kırk yıl sonra, *Ütop-yadan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*’nin ilk Almanca baskısına yazdığı, 1882 tarihli önsözde bu fikre işaret edecektir: “Bilimsel sosyalizm esas itibarıyla bir Alman ürünüdür, çünkü o ancak klasik felsefenin bilinçli diyalektik geleneğini canlı tutmuş bir ulustan, yani Almanlardan doğabilirdi. Ancak İngiltere ve Fransa’da ortaya çıkan koşullar Alman diyalektik eleştirisinden geçtiklerinde gerçek sonuca ulaşabilir.”

bilimlerin yeni gereklerine karşı eskide ayak diremek, şen bilimin nostaljisine kapılmak değildir. Daha çok tekniğin çıkmazlarında kendini gösteren, bütünselliğini kaybetmiş, olumsuz ve eksik kalmış bir bütünselliğin varlığına işarettir.¹⁴

Bilim ile felsefe arasındaki kopuşun henüz gerçekleşmediği bir dönemde, *Fenomenoloji*, *Ansiklopedi*, *Mantık* umutsuz bir evrensel bilim çabasının örnekleridir. Anlık ve kesin bilimler ancak eylemsiz maddi bir dünyanın mekanik yasalarını ortaya koyarken, “Alman bilimi” mutlak bilgi tutkusunu canlı tutar.¹⁵

Tatsız bir modernitenin tek yanlı matematikleştirmesinin karşısına dikilen bu “başka bilgi”nin de kendi öncelleri vardır. Araçsal olmayan bir akılsallığa ulaşma çabası kaçınılmaz olarak Spinoza’ya varır (o olmasa felsefe tükenip giderdi). Marx’a göre bilimin ilk kaynağı olan Hegel’in *Mantık*’ı için de aynı şey geçerlidir. Marx daha 1841’de, şaşırtıcı bir başlığı olan bir deftere Spinoza’nın *Tanrıbilim-Siyaset İncelemesi*’nden uzun bölümler aktarır. Defterin başlığı şöyledir:

Spinoza

Tanrıbilim-Siyaset İncelemesi

*Karl Heinrich Marx’a aittir, Berlin, 1841*¹⁶

14 Bkz. Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie* [Felsefenin Marksist Statüsü], Paris, PUF, 1977. “Teori ile pratik arasında ‘bilimsel’ bir ittifak kurmak çabası, daha önce de gördüğümüz gibi, en somut ifadesini orada bulur; ancak, ortaya çıkan yeni bir sorunsal, felsefe kavramını bile zora sokacak niteliktedir, çünkü burada ancak ortaya konabilen, felsefeden çıkışın olabilirlik koşullarını sorgulamak söz konusudur” (s. 45). Ayrıca Teodor Shanin’in geç Marx ve Rusya hakkındaki çalışmalarına da bakınız.

15 Sırf kendisine ulaşmak için peşine düşülen bu felsefi bilim, şeylerin nedeniyle ilgilenmeyen bir bilgiden farklı olarak, sürekli değişenin hakikatini arar. Aristoteles’te, filozofun aradığı bu bilim, varlık olarak varlığın bilimidir; oysa fizik ve matematik bilimler felsefenin dış bölgelerinden ibarettir (Bkz. Aristoteles, *Metafizik* ve Alexandre Koyré, *La Physique d’Aristote* [Aristoteles’in Fiziği]).

16 Yirmiyahu Yovel, bu başlığın şaşırtıcılığına dikkati çeker: “Karl Marx’a mı ait? Durum buyusa, gerçek bir intihal söz konusu demektir: Bu defterde Marx’ın Spinoza’dan kopya etmediği tek bir cümle bile yoktur. Ama bu bir kendine mal etme çabası olmalı. Çünkü Spinoza’nın düşüncesi Marx’ın daha sonraki düşüncesinin temeli olmaya devam etti [...]. Spinoza Hegel’i dengeliyor ve düzeltiyordu; Hegelci *Geist*’in soylu ve yarı dini zirvelerinden uzak durarak, doğa ve insan kavramını somut doğa varlıkları

Marx'ın bu *İnceleme*'ye duyduğu ilgi, kafasını o dönemde meşgul eden siyasal ve hukuksal konulara uygun düşüyordu. Spinoza felsefeyi tanrıbilimin vesayetinden kurtarmak ister. Felsefeyi kurtarmak ister, bilimi değil. Bu durumda sınır çizgisi tanrıbilim ve felsefe arasındadır; felsefe yalnızca deneysel ve gidimli [*discursive*] bilgiyi (bugün tek bilimsel bilgi olarak kabul edilir) değil, “toparlayıcı ve sezgisel” bilgiyi de kapsar. Yalnızca dünyayı tanımakla yetinmez, esenliğin yüce ahlaki amacına da yönelir. Buna göre Spinoza, “gidimli ve sezgisel, parçalı ve toparlayıcı, heyecandan uzak ve tam anlamıyla heyecanlı” iki akılsallık biçimini birbirinden ayırmayı reddederek bilim ve ahlakı birleştiren bir akıl pratiği önerir.¹⁷

Bu yeni birleşme “üçüncü bir bilgi”yi tanımlar. “Muğlak tecrübe” yoluyla ya da eksik ve uyarısız, “kulaktan dolma” bilgi, birinci tür bilgidir; daha çok, iki tarafa da çekilebilen göstergelerle tanımlanır. Nedenlere ulaşan akılsal bilgi, yani ikinci tür bilgi, tikel özün bilgisine henüz ulaşamayan, ortak genel kavramları ortaya koyar. Bazılarının sezgisel ve gizemli, bazılarının ise yüce akılsal bilgi dedikleri üçüncü tür bilgi, Tanrı'ya duyulan entelektüel aşktır. Bu bilgi özlere ulaşır ve kendimizi, Tanrı'yı ve diğer şeyleri tam olarak yansıtan düşünceleri bir araya getirir. Tikelliğe ulaşan bu bilgi ikinci tip bilgiye karşittir: “Tikel şeyleri ne kadar iyi tanırsak Tanrı'yı da o kadar iyi tanırız.” Bu bilgiyi yaratmak, kendi yaratma ve kendini tanıma gücünün fikrine ulaşmaktır. Yeni hakikati özne ve özgelişme olarak öngörebilmektir: “Üçüncü tür bilgi ancak biz tikel özümüzü tanımlayan hareketin ve dinginliğin birleşmesini oluşumsal olarak yeniden gerçekleştirdiğimizde tamamen erecektir.”¹⁸

Tanrı'nın yüklemelerini tam olarak kapsayan düşünceden şeylerin bilgisine geçerken, bu bilgi bir bakışta “bir türevler dizisi

birleştirmek böylece mümkün oluyordu” (*Spinoza et autres hérétiques* [Spinoza ve Diğer Sapkınlar], Paris, Seuil, 1991).

17 Yirmiyahu Yovel, *ag.y.*, s. 203.

18 André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza* [Spinoza'nın Maddeciliği Üzerine], Paris, Kimé, 1994, s. 53. Üçüncü tür bilginin yorumu için bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique* [Spinoza, Pratik Felsefe], Paris, Editions de Minuit 1981; Étienne Balibar, *Spinoza et la politique* [Spinoza ve Siyaset], Paris, PUF, 1985.

toplama"na ulaşır; öyle ki, hem nesne hem bilgi tarzı birlikte dönüşür. Sezgisel bilim yüksek bir akılsallık biçimini ifade etse de *ratio*'nun [aklın] bilinen biçimini kesintiye uğratamaz, çünkü içkin özlere doğrudan ulaşmak mümkün değildir. Bu durumda nesneyi dışsal olarak açıklamaya girişmek, "esasa ait olmayan büyüklüğü"nü hesaba katmak, böylece daha sonra sezgi yoluyla nedensel bilgiyi yeni bir sentezle kavramak gerekir: "Şeylerin üçüncü tür bilgi yoluyla bilme çabası ve isteğı, birinci tür bilgiden değil, ancak ikinci bir bilgiden doğabilir ve üçüncü tür bilgiden olabilecek en yüksek sevinç doğar." Pozitif bilimlerin gelişmesini heyecanla karşılayan Spinoza, onların başarılarından doğan bilimci ideolojiyi eleştirmekten de geri kalmaz.

Birinci tür bilgi hayal ve tasvir düzeyinde kalır. İkinci tür bilgi ise gerçeğın ancak bir yüzünü ortaya koyar ("şeyleri tikel özlerinde kavrama" gücünden yoksundur). Üçüncü tür bilgi matematik ve anlatısal yöntemlerin eleştirel birliğine ulaşır. Kendinin dolaylı bilgisi olarak sezgisel uğrak, orada bilimsel nesneleştirme sürecinin doruğuna ulaşır. Böylece şeyler, "yalnızca onların evrensel yasalarıyla değil, tikel özleriyle de kavranır ve onları belirleyen sebepler de *mekanik ve geçişli olarak değil, mantıksal ve içkin olarak kavranır*" Tanrı artık soyut varlık ya da kavram olarak değil, somut bütünsellik ve tikellik olarak kendini gösterir. Filozof nihayet "daha önce ancak dış yüzünü görebildiğı doğanın iç düzenine nüfuz edebilir".¹⁹

"Şeyin kendisinden duyulan haz"la birlikte, akılsal bilgi artık estetik hazdan ayrı düşünülemez. Hegel, Spinoza'ya olan borcunu kabul etmekle birlikte, dolayımından ve olumsuzlamadan yoksun bir bütünsellik anlayışına sahip olduğı için, onu eleştirir: "Spinoza olumsuzlamayı ancak tek yanlı kavradığı için, onun sisteminde öznellik, bireylik, kişilik ilkesi yoktur." Kuramın gerçekliğe dönüşebilmesi için, onun bir halk açısından, o halkın ihtiyaçlarının gerçekleşmesi haline gelmesi gerekir. Yeni bir bilginin kurucusu olan

19 Yirmiyahu Yovel, *a.g.y.*, s. 219.

Spinozacı içkinlik felsefesi, insanı kendi yaratıcısı haline getiren tarihsellik dolayımını henüz ortaya koymuş değildir.

Spinoza'yı Hegel'le, Hegel'i de Spinoza'yla düzelteren Marx, "insanın kendini kendi yaratıcısı olan bir dünyada seyretmesi"ni sağlayacaktır. Bu yüzden, bilimlerin doğa bilimleri ve insan bilimleri olarak bölünmesini temsil eden "Kuzeybatı Geçidi"ni, ortadan kalkmaya mahkûm bir uğrak sayar (bu durum bir buyrukla değil, somut bir tarihsel sürecin sonunda, "tek bir bilim"in, insanileşmiş doğanın ve doğallaşmış insanın biliminin kurulmasıyla gerçekleşecektir).²⁰

Bir bakıma bir *scienza nuova* [yeni bilim] söz konusu.

Kapital, gerçekliğin içkin ve eğilimsel yasalarında işaret edilen özgürleşme dinamiğinin şifrelerini çözer. Olumsuzlayıcı bilim olarak "ekonomi politişin eleştirisi", akademik bilginin bölünmelerindeki ve sınıflandırmalarındaki pek çok kesimsel bilimden biri değildir artık. Açıkçası bu eleştiri, bilginin özel –kapitalist– bir toplumdaki bütünleştirici hareketini yeniden kavramayı sağlayacak uğrak haline gelir (bu toplumda bütünü belirleyen şey ekonomidir). Olgusal yargı ile değer yargısı tıpkı "üçüncü tür bilgi"de olduğu gibi iç içe geçer.²¹

Tarihsel özgürleşme, nesnesine dışsal kalan bir ahlaki buyrukta doğamaz. Mücadele, ütopyanın mucizelerine de istencin sabırsızlığına da iltifat etmez. Kurtuluşa ancak zorlamayı bilinçli olarak kabullenerek ve güçlü bir çaba ortaya koyarak ulaşabilir. Bu özgürleştirici diyalektiği çok iyi gördüğü halde Yovel, Marx'ın radikal

20 "Kuzeybatı geçidi"yle ilgili olarak Michel Serres, kendisinden beklediğimiz gibi, Leibniz'i işaret eder: "Daha klasik çağın başında bilimler birbirinden ayrılmış kıtalara benzetilerek bölünüyör ya da sınıflandırılıyordu; Leibniz bu benzetmeyle alay ederek, bilimleri sınıflandırmak için, çok daha kolay olan deniz benzetmesine başvurmayı öneriyordu; bir kılıçla denizleri okyanuslara ve havzalara bölmek daha uygundu" (Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest* [Kuzeybatı Geçidi], Paris, Editions de Minuit, 1986, s. 165).

21 Yovel'e göre, *Kapital* açıkça "Spinoza'nın izinden" gider. "İnsanın ahlaksal bakışını ve güçlü özlemlerini sanki nokta, çizgi ve cisimlerden konuşuyormuş gibi tartışmak" söz konusudur. Tutkuların geometrisinden sonra, sırada toplumsal çatışmaların dinamik geometrisi vardır.

Spinozacılığını son mantıksal noktasına kadar izlemeyi reddeder. Marx'ı güçlkle aşılmış bir aşkınlığın tuzağına düşmekle suçlar: "Marx Kurtuluş'u tarihselleştirdiği ve insan türünün bütününü bu kurtuluşun öznesi saydığı için bir tür dünyevi ereklilik kabul etmek zorunda kalır. Kurtuluş, belirlenimci bir olasılık hesabıyla önceden haber verilemez ve kabul edilemez bir erekbilimin gölgesi yeniden ufukta belirir. Marx'ın mantıksal olarak yapabileceği tek şey, tarihsel olguların bakış açısından amaca yaklaştığımızı, bu tezi kapitalizmin doğuşu ve yeni bir çağın başlamak üzere olduğunu iç çatışmalarının diyalektik bir analizine dayanarak öne sürmektir."²²

Spinozacı tözün tarihselleştirilmesi aslında Kantçı doğal erekbilime uydurulmuş tarihsel bir erekbilime varır. "Bir insanın tüm doğal yetenekleri bir gün tam anlamıyla ve bir amaca uygun olarak gelişecek şekilde düzenlenmiştir." *L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*'in [Kozmopolitika Açısından Dünya Tarihi Fikri] bu ilk cümlesiyle birlikte, bağlantısal çember kesin olarak kapanmış gibidir; oysa Kant hemen "isteme özgürlüğü" sorununu ortaya koyarak bunu önler, çünkü tersi durumda ne siyaset alanından ne de siyasal eylemden söz edilebilir. Doğanın evrensel yasaları ve insanın karar verme gücü nasıl bir araya gelir? Doğanın tasarısı ne bireylerde ne de kuşaklarda cisimleşir. Bu tasarısı kuşakların zincirinde ve ilerleme biçimini kazanan birikmiş bir bilginin aktarılmasında ortaya çıkar. Bu durumda doğanın planının varsayımsal bilgisi isteme özgürlüğünü hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Tam tersine, ona asıl anlamını kazandırır. Tarih, kaotik olguların birikmesi ve yığılması demek olsaydı, akılsal seçim fikri bile anlamını tamamen kaybederdi. Sona doğru bir ilerleme, bir gerilim bulunduğu ölçüde; "gösterilecek çabanın amacı" özgürlüğü açıkça teşvik eder.²³

²² Yirmiyahu Yovel, *a.g.y.*, s. 395.

²³ Husserl'de, sonsuz ve ucu açık "ereklilik süreci" anlamında erekbilimsel bir tarih anlayışına rastlıyoruz (bu süreç ne mekanik bir kaçınılmazlık ne de zorunlu tarihsel ilerleme anlamındadır).

Aynı şekilde Marx'ta da, gereklilik ile özgürlük çatışması, mücadeleinin rastlantıya açık oluşu içinde sonuca bağlanır.

Bilimin, tarihsel çerçevesi belli bir kültüre tartışmalı bir biçimde bağlanmasına işaret eden "Alman bilimi", pozitivist geleneğin inatla direndiği bir bilim anlayışının kaynaklarına dikkati çeker. Spinoza'nın, Hegel'in, Marx'ın Fransa'da o kadar ilgisizlik, düşmanlık ve anlayışsızlıkla karşılanmasının altından genellikle ortak kökler çıkar.²⁴

Spinoza'nın Marx'ın yetişmesindeki rolü birçok incelemede ele alınmış olmakla birlikte, Leibniz'in rolü pek bilinmez. Bununla birlikte, Spinoza'nın takip ettiği yolun, "hiç de Descartes'çı olmadığı"nı ilan eden kişiye çıktığı söylenebilir; olasılığın mantığına ve olabilirin metafiziğine ulaşmayı, inanç ile akıl, zorunluluk ile olumsuzluk, inayet ile özgürlük arasındaki uyuşumu öngören kişiden söz ediyoruz. Başlatıcı fiskeyle harekete geçen Descartes'çı mekaniğin karşısına Leibniz, olup bitenin indirgenemez olumsuzluğunu koyar: Rastlantısal olan, bizim bilgisizliğimizin yarattığı bir hayal değildir ve hiçbir şey olabilirlerin gerçekliğinden kaçamaz.²⁵

24 Spinoza'nın Fransa'da karşılaştığı muamelenin tarihi büyük ölçüde uzun bir yanlış anlaşılma tarihidir; Malebranche'in "rezil Spinoza"ya karşı düşmanlığıyla başlayan bu tarih, Masillon'un taşlamaları ve Voltaire'in "uzun burunlu, sarı benizli ufak Yahudi" diye süren aşağılayıcı sözleriyle devam etti. Avranches piskoposundan Bayle'e, XVII. yüzyıl müminlerinden XVIII. yüzyıl imansızlarına kadar pek çok kişi, bu farklı düşünce tarzını anlamakta epeyce zorlandılar (Bkz. Paul Janet, "Le spinozisme en France" [Fransa'da Spinozacılık], *Revue philosophique*, Şubat 1882), Bir yanlış anlamaya maruz kalmadığında bile, Hegel de aynı anlayışsızlıkla karşılandı. Quinet'in başlattığı gelenekte, *Salt Aklın Eleştirisi*'nden yana olanların Üçüncü Cumhuriyet'inde, Kant en önemli ve meşru filozof sayılırken, Hegelci sistem "olguların mantıksal savunusu"nu yapmakla suçlanarak gözden düşürülmüştü.

25 Bkz. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* [Leibniz ve Spinoza], Paris, Gallimard, "Idées", 1975; Yvon Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie* [Leibniz, Felsefesine Giriş], Paris, Vrin, 1969; Emile Boutroux, *La Philosophie allemande au XVII^e siècle* [XVII. yüzyılda Alman Felsefesi], Paris, Vrin, 1948. *Marx penseur du possible* [Olabilirin Düşünürü Marx] adlı yapıtında Aristoteles'in katkısını zekice ortaya koyan Michel Vadée, Leibniz'ci metafiziğin olabilir kavramı üzerinde hiç durmaz. Ancak, düştüğü bir notta, Nicolai Hartmann'ın Leibniz ve Hegel'i Ortaçağ'dan bu yana ortaya çıkmış en önemli iki Aristotelesçi olarak gördüğünü belirtir. Vadée ayrıca Marx'ın, doktora tezini hazırlarken, Bruno Bauer'in tavsiyeleriyle özellikle Aristoteles, Spinoza ve Leibniz üzerinde çalıştığını hatırlatır. Bu güzergâh üzerinde daha

Descartes'çı analitik yaklaşımdan farklı olarak bütünselliğe öncelik verilmesi Evrensel Uyum'dan parçalara geçmeyi sağlar. *Monadoloji*, her şeyi hem bireysellikleri hem de birlikleri içinde gören Tanrı'nın bakış açısını ortaya koyar. Bunu başarabilmek için de, genelden tikele, olabiliriden gerçeğe uzanan bir mantık öngörür; sayısal matematiğin ulaşamadığı "olumsal hakikatler"e (çünkü sezgisel sentetik bilgi yalnızca Tanrı'ya aittir) ulaşmasa da yaklaşan bir "kavramlar matematiği" söz konusudur burada.

Spinoza gibi Leibniz de, yalnızca genel olanı inceleyen bir bilim fikrini reddeder. Genel olan soyuttur, tikel olansa her zaman somut. Maddeden yaşama uzanan harekette her bireysel varlık belli bir bakış açısından tüm evreni temsil eder. Evrensellik ve bireysellik onda birbiriyle bağdaşır. Canlı birlik anlamında monad, biçimsel katışık hesaba gelmez ve "yaşanan zaman"ın biricikliğine uygun bir tarihin içinde bulunur. Bu geçiş "belli yer ve zaman"a ait bir tarihsel hakikat meydana getirir: Bu hakikat artık olabilirlikleri değil, olayları esas alır.²⁶ Olası *sub ratione generalitatis* (kaba zorunluluk tarafından belirlenir), olası *sub specie individuorum*'dan (varsayımsal zorunluluk tarafından belirlenir) farklıdır. Tüm olası dünyalar olumsaldır ve her çeşit olasılık özel bir bilginin konusudur: basit olasılıklara "yalın zekânın bilimi"; yaşanan olaylara "öngörünün bilimi"; koşullu olaylara (belli koşullarda ortaya çıkan olaylara), gelecekteki koşullu olayları değil de, "genel olarak olumsal olasılıkları" konu alan bir "ortalama bilim" karşılık gelir. *Yalın zekânın bilimi* olası ve zorunlu hakikatleri konu alırken, *öngörü bilimi* olumsal ve yaşanan hakikatleri, *ortalama bilim* ise olası ve olumsal hakikatleri konu alır.²⁷

fazla durmasa da Vadée durumun farkındadır: Marx, "modernler arasında Leibniz ve Hegel'in, Eskiçağ filozofları arasındaysa Aristoteles ve Herakleitos'un yaptıkları gibi, mekanikçi doğa anlayışını bir kenara atan filozoflardan biridir" (s. 265). Kafası iyi çalışan Lenin, Leibniz'in önemine işaret eder ("yobazlıkları"na ve "Lassalle'cı" -uzlaşmacı- tavrına rağmen).

26 Bkz. Michel Fichant, *De l'horizon de la doctrine humaine* [İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine] için sonsöz, Paris, Vrin, 1993.

27 Leibniz, *Essais de Théodicée* [*Théodicée Denemeleri*], Paris, Garnier-Flammarion, 1969, s. 428.

Kaba (ya da mutlak) gereklilik ile varsayımsal gereklilik, *müssen* [mecbur olmak] ile *sollen* [gerekli olmak] arasındaki ayrım, Hegel ve Marx'taki gereklilik kavramı konusunda sık sık karşılaştığımız yanlış anlamaların da düzeltilmesini sağlar. Leibniz'de, istemeye bağlı bir sebep her zaman vardır; ama bizi insani varlık yapan bu isteme, en kesin mantıksal zorunluluğa bile sığmaz.

Tarih kaba zorunluluğa sığmayan yaşamsal benzerliklerden ve hakikatlerden başka bir şey tanımaz. Gerçek anlamda verilmiş ve var olan her şey, bir seçim ve bir irade varsayar; sayısal soyutlamaya indirgenemeyecek ahlaksal bir gereklilik varsayar. Tanrı zekâ ve iradenin sentezidir. Onun seçimleri hem zorunlu hem olabilir. ²⁸

Descartes, kavrayış ile tanrısal iradeyi, bilgelik ile iyiliği birbirinden ayırırken, Leibniz'ci tanrıbilim, mantıksal ve mekanik nedenler hiyerarşisini Tanrı'da tamamen erdirmek üzere, bilim ile inancı birleştirir. Sözü edilen “Alman bilimi”nin amacı da budur zaten: matematik bilimlerin sonlu ve olumsal şeylere uygulanması, ahlak ile bilimin, belirlenme ile özgürlüğün yeniden birleşmesi. Böyle bir bilimin ufkunda, evrenselin analitik bilgisi, Tanrı'ya özgü olan, tikelin sezgisel bakışıyla kaynaşır. “Sonlu büyüklüklerin genel bilimi” olan cebir, “büyüklük biliminin en yüksek bölümü” haline gelecek olan bir sonsuzluk bilimine yaklaşmaya çalışır. ²⁹

Hegel, *Différence entre les systèmes de Fichte et Schelling*'de [Fichte ile Schelling'in Sistemlerinin Farkı], *Ansiklopedi*'de bilimlerin bilimi haline gelecek olanın temellerini belirler. İnsan bilimleri, Hegel'e göre, doğa bilimlerinden üstündür. Tarih, insan bilimleri-

28 “Kısacası, yalnızca yüce anlık göz önünde tutulduğunda, Leibniz'in tezi şu şekilde özetlenebilir: ancak bireyler var olabilir; birbirine özdeş iki birey mevcut değildir; dolayısıyla, yaşamsal hakikatler, Tanrı için bile özdeş hale getirilemez. Ancak, öte yandan, salt, kaba mantıksal gereklilik, özdeş olana indirgenmeyi esas alır. Demek ki varoluşsal hakikatler kaba zorunluluğa uymazlar. Peki nasıl? Olumsallıkların olanak tanıdığı seçim sayesinde. Tanrı onları kesinlikle gerekli hakikatlerden, kaçınılmaz olanın elenmesi yoluyla ayırt eder [...]. Tanrı sonsuz sayıda olabilir dünya arasından seçimini yaptığı için ‘bazıları birine, diğerleri öbürüne özgü sonsuz sayıda yasa’ arasından seçimini yapmış olur” (Yvon Belaval, *Leibniz..*, a.g.y., s. 162).

29 Leibniz, J.-P. Bignon'a mektup, 24 Ocak 1794.

nin doruğunda yer alır, çünkü insan için kendi kendinin bilincine varmasını konu almayan hiçbir şeyin değeri yoktur. Zihnin dünyanın bilgisi aracılığıyla kendi hakkında ve kendi için elde ettiği bilgi, bilimin nihai amacıdır.

Hegelci doğa felsefesi ve yaşam bilgisi fikri, bilgilerin parçalanmasına ve birbirleriyle ilgilenmeksizin bir araya gelmelerine karşıdır. Bu fikir romantik estetikleştirmeye de yüzyılı etkisi altına alan sınıflandırma takıntısına da uzaktır. Bilimsel söylemlerin parçalanmasına karşı, bitiştirici bir dolaşım oluşturmak ve bilginin evrenselleştirici hareketini yeniden kavramak peşindedir: “Kendini zihin olarak bilerek bu şekilde gelişen zihin bilimdir. Kendi somut gerçekliğine ve kendi malzemesiyle kendini kuran kendi krallığına sahiptir [...]. Genel anlamda bilimin ya da bilginin bu oluşu *Tinin Fenomenolojisi*’nde ortaya konur.”³⁰

Demek ki “matematik doğrular” bilimin son sözü olamaz; onun ancak uğraklarından biri olabilir. Çünkü “matematiksel kanıtlamanın hareketi nesnenin içeriğine ait değildir; *o şeyin dışında kalan bir işlemdir*” Pozitif bilimler felsefi bilgiye katılır; çünkü bu bilgiye göre, “var olduğu şekliyle orada-varlık’ın oluşu, özün oluşu ya da şeyin iç yapısının oluşundan farklıdır” Felsefi bilgi

30 Friedrich Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, Paris, Aubier, 1992, t. II, s. 23. Felsefenin bilimle olan bu ilişkisi *Fenomenoloji*’de ayrıntılı olarak açıklanır: “Bilim, iddianın dogmatizminin yerine kendi kendinin apaçıklığının dogmatizmini koyan o idealizm değildir [...]. Bilimsel yöntemin bu yapısına göre, bu doğanın bir yandan içerikten ayrılmamış olması, diğer yandan da, kendi ritmini belirlemesi, kurgusal felsefede kendi tasvirini bulur” (a.g.y., t. I, s. 50, 58). XIX. yüzyılda bilgilerin sınıflandırılması konusu için bkz. Patrick Tort, *La Raison classificatoire* [Sınıflandırmacı Akıl], Paris, Aubier, 1989. Engels de bilimlerle ilgili metinlerinde, sınıflandırma takıntısı ile büyük Alman sentezinin nostaljisi arasında bocalar gibidir. Bilimlerden “kuram” a geçiş, Engels’e göre hâlâ Alman biliminin alanına aittir. “Doğanın deneysel olarak incelenmesi o kadar büyük bir pozitif bilgi toplamı meydana getirmiştir ki, bunları sistematik olarak ve her ayrı alanı kendi iç bağlantısı çerçevesinde sıraya koymak gereği kesinlikle acil hale geldi. Farklı bilgi alanlarını doğru bağlantıları içinde birbirine göre sıralamak gereğinden kaçınılamaz. Bununla birlikte, doğa bilimi, deneysel yöntemlerin yetersiz kaldığı kuramsal alanda ele alındığında, ona ancak kuramsal bilgi yardım edebilir. Ama kuramsal düşünce ancak ona yatkınlık söz konusuysa kalıcı olabilir. Bu yatkınlık geliştirilmeli, işlenmelidir ve böyle bir kültürün gelişebilmesi için, geçmişteki felsefeleri incelemek dışında bir yol bulunabilmiş değildir” (*Doğanın Diyalektiği*, Paris, Éditions sociales, 1977, s. 41).

“öncelikle iki oluş tipini kapsarken, matematik bilgi, tam tersine, orada-varlık’ın yalnızca oluş’unu ortaya koyar”. Felsefi bilgi ikinci olarak, bu iki özel hareketi birleştirir: “Buna göre hareket hem çifte süreci hem de bütünün oluş’unu kapsar; böylece, her uğrak aynı anda öbürünü belirler ve onlardan her biri her iki uğrağı da kendi iki biçimi olarak içinde taşır; dolayısıyla birlikte ele alındıklarında hem kendilerine bölünerek hem de bütünün uğraklarını oluştura-rak bütünü meydana getirirler.”³¹ Demek ki pozitif bilimlerin felsefeyi küçümsemesi temelden yoksundur. Onlar amaçlarının cıızlığı kadar, “konularının eksikliği”yle de kusurlu, verimsiz bir bilgidir gurur duymaktadırlar. Matematiğin amacı “özden ve kavramdan yoksun ilişki” olarak, büyüklükten başka bir şey olamaz. Burada “yüzeyde cereyan eden” ve “şeyin kendisine bile dokunmayan” bir bilginin hareketi söz konusudur; çünkü “fiilen gerçek olan, matematikte düşünüldüğü gibi uzamsal bir şey değildir”. Bu yüzdendir ki, o ancak “somut gerçekliği olmayan” bir hakikate ulaşabilir ve “ölü katılığında önermeler”le yetinir: “Uzamı boyutlarına bölen ve onlar arasında bağlantılar kuran şey kavramdır.”

“Bir başka bilginin gereğı” burada ortaya çıkar.

“Belirlemeyi esasa ilişkin olarak” gören felsefi bir bilgidir bu: “Felsefenin malzemesi, kendi uğraklarını belirleyen ve kateden süreçtir ve olumlu olanı ve olumlu olanın hakikatini oluşturan da bütünselliği içindeki bu harekettir. Demek ki bu hakikat kendinde olumsuzu da kapsar; öyle ki, onu soyutlanması gereken şey olarak düşünürsek, yanlış diye de adlandırabiliriz. Kaybolmakta olan şeyin kendisi daha çok öze ilişkin kabul edilmelidir; onu, hakikatle bağı kesildiğinde, hakikat dışında nereye terk edileceği bilinmeyen katı bir şeyin belirlenimi olarak görmemek gerekir ve hakikat de öbür tarafa yatmış ölü bir pozitif olarak düşünülmemelidir.” *Fenomenoloji*’nin başlangıç tasarısına uygun olarak pozitif “İngiliz” bilimleri ile felsefi “Alman bilimi” arasındaki ilişkinin dönüşüme uğramasının sebebi de budur: “Benim amaçladığım şey, felsefeyi bilimin biçimine yaklaştırmaktır;

31 Friedrich Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, t. I, s. 37.

bu amaca ulaştığında felsefe adını bilme aşkı koyarak, gerçekten somut bilgi haline gelecektir.”

Bu iddialı hedef, felsefe tarihini bilimöncesinin cehennemine terk etmekten kaçınmak anlamına gelir. Felsefeyi bilimin biçimsel gereğine uyarak kurtarmak, aynı zamanda bilimleri onları pusuda bekleyen boş biçimcilikten kurtarmak demektir: “Felsefe çoğu zaman biçimsel ve içerikten yoksun bir bilgi olarak görülür. Oysa, içeriğe göre hakikat sayılanın, hangi bilgi ya da bilim olursa olsun, ancak felsefe onun ortaya çıkmasını sağlamışsa hakikat adını hak edebileceği yeterince göz önünde tutulmaz; bilimler istedikleri kadar felsefeden vazgeçip ince düşüncelere dalarak ilerlemeye çalışsınlar, felsefe olmaksızın ne yaşama, ne ruha, ne hakikate sahip olabilirler.”³² Hegel *Mantık*’ta aynı noktaya yeniden işaret eder: “Felsefe, bir bilim olmak istiyorsa, kendi yöntemini matematik gibi ikincil bir bilimden ödünç alamaz... Bilim kavramının doğrulanması ya da açıklanması onu bir tasvir konusu yapmaktan ve onunla ilgili tarihsel bir bilgi vermekten öte bir sonuç getirmez; oysa bir bilimin, özellikle de mantığın tanımı onu kendi dayanağını üretmek gereğinden alır. Bir bilime mutlak başlangıcını veren bir tanım, o bilimin konusu ve amacı durumundaki düşünsel bir kabul ya da anlaşılmaya bağlı olarak göz önünde tutulan şeyin kesin, metodik ifadesinden başka bir şey içeremez. Burada her durumda bir tarihsel sav söz konusudur.” Hakikat ve kesinlik, özne ve nesne, kavram ve gerçek, tarihsel olarak birbirine kavuşmaksızın yaklaşarak ayırt edilmez olur. Bu eğilimsel hareket doğruluk ilişkileri ortaya koyar.

Hegel bilgi-olmayan’ı teşhis etmekle yetinmez. Zamanı da mantığın içine sokar. Onu göreceliğe düşmeksizin zamansallaştırır. Bilginin tarihselliği onun göreliliğini aslında bertaraf eder. Böylece kurgusal bilim kavramı, Kant’ın Kopernikçi devrimini radikalleştirir (Kant’a göre insanın kendi hakkındaki bilgisi yalnızca kendi davranışını değil, diğer bilgi tarzlarını da belirler).

32 Hegel, *a.g.y.*, s. 58.

Nasıl ki öz Hegel'e göre "varlığın hakikati" ise, değer de sermayenin hakikatidir; onun dönüşümlerinin ötesindeki "zamana bağlı olmayan geçmiş"dir. Tek tek kullanım değerlerinin olumsuzlanması olan değer biçimi, maddiliğini kaybetmiş bir özdür; bununla birlikte, maddi ürünlerin gerçek anlamda mübadelesine kayıtsız kalan bir "katışıksız ilişki"ye de indirgenemez. İlişki olarak kendi ölçülebilir içeriğini kendi belirler.

Nasıl ki öz varoluşta olgusallaşıyorsa, aynı şekilde değer de sermayede olgusallaşır. Ancak, fenomen dünyası kendinde dünyanın tersine dönmüş görüntüsünü verir: "Fenomen dünyasının kuzey kutbu kendinde dünyanın güney kutbudur."³³ Ve nihayet gerçeklik, "öz ile varoluşun birliği"dir; değer ile sermayenin birliğidir. Bilimin aydınlatması gereken de bu ilişkidir.

İyi de hangi bilim?

Kapital'de bilginin hareketi Hegelci mantığın "uçsuz bucaksız tasım düzeni"ni takip eder. Sömürüyü ve zamanı kavrayan mekanik sömürü ve çizgisel zaman ilişkilerinden hareketle (I. Cilt), dolaşımın döngüsel değişmelerinin kimyasal ilişkilerine geçip (II. Cilt), oradan yeniden üretimin canlı ilişkilerine ve zamana varır (III. Cilt). "Mekanizmayı belirleyen şey, birleşmiş unsurlar arasındaki ilişki ne olursa olsun, bu ilişkinin her zaman onların doğasına yabancı oluşudur: Mekanik bir tasvir biçimi, mekanik bir bellek, mekanik bir eylem her zaman, zihnin, kavradığı ve gerçekleştirdiği şeyde bulunmadığını, ona nüfuz etmediğini gösterir."³⁴ Mekanik nesne her türlü gelişmeye yabancı bir bütünsellik oluşturur ve gelişme ve dolayısıyla "başkalarıyla ilişki ve bu ilişkinin tarzı", kimyasal nesnenin doğasına daha çok uyar: "Kimyasallığın kendisi, soğuk nesnelliğin ve kesinliğin dışsallığının ilk olumsuzlanmasıdır." Kimyasal birleşimlerde, oranların ve karışımların sürekli değişmesi, "*düğümlere ve sıçramalara* yol açar; öyle ki, karışımlar dizisinde özel noktalara rast gelen iki madde özel niteliklere sahip ürünler meydana getirir".³⁵ Seçime

33 Friedrich Hegel, *Mantık*, II, s. 156.

34 Hegel, *a.g.y.*, s. 407.

35 Friedrich Hegel, *Mantık*, s. 421.

bağlı yakınlıklar kavramı bu kimyasal ilişkilerden doğar. Söz konusu düğümler ve sıçramalarla birlikte, kimyasallığın zamanı, mekanizmanın homojen çizgisel zamanı değildir artık.

Bununla birlikte kimyasallık, gene de canlının somut sentezine ulaşan soyutlamanın sarp yolunu takip eder: “Yaşam fikri o kadar somut bir nesneye, hatta o kadar gerçek bir nesneye aittir ki, *Mantık*’ın alışlagelmiş anlayışına göre, bir mantık incelemesinde yaşamdan söz etmek, mantığın sınırlarını aşmak anlamına gelir.”³⁶

Bununla birlikte gerçek olan canlıdır! Sermaye de.

Demek ki Mantık ile Yaşam çatışkısını aşmak için, “alışlagelmiş anlayış”ın dışına çıkan bir mantık gerekir. Bir canlı mantığı: “Canlının özbelirlenimi, onun kendi yargısıdır, onun sonlu olana yaklaşma tarzıdır; bu sayede dışsallıkla, önceden kabullenilmiş bir nesnellikle, onunla karşılıklı bir etki ve tepkiye girişerek ilişkiler kurar.”

Canlı aslında “bireysel”dir, indirgenemez tikelliktir.

Kapital’de olduğu kadar *Mantık*’ta da, ancak üretim yoluyla “yaşam somut ve gerçekten canlı hale gelir; onun hakikati üretime dayanır ve yaşam ancak orada duyguyu ve direnme gücünü bulur.”³⁷ “Diğer tüm bilimler” de diye belirtilir *Mantık*’ın önsözünde, nesne ve yöntem birbirinden ayrıdır. Buna karşılık, bilim kavramı bile, mantığın konusu ve vardığı son noktadır. Demek ki mantık, “genel anlamda düşüncenin bilimi”dir; “sıradan bilinç”te geçerli biçim ve içerik, hakikat ve kesinlik ayrımını aşar. “Mantıksal biçimlerin içerikten yoksun olmasının sebebi, daha çok onları tasarlama ve ele alma tarzından kaynaklanır. Organik bir birlik oluşturmak yerine, değişmez belirlenimler gibi birbirinden yalıtılmış bulunan bu biçimler, onların somut ve canlı birliğini meydana getiren zihin olmasaydı ölü biçimlerden ibaret kalırlardı [...]. Ama mantıksal aklın kendisi de, tüm soyut belirlenimleri içeren ve onların yetkin, tam anlamıyla somut birliğini kuran temel ve gerçektir.”

36 A.g.y., II, s. 469.

37 A.g.y., II, s. 478-479.

Mantık bu şekilde ele alındığında artık “soyut genel değil, tikelin tüm zenginliğini kapsayan genel” dir.³⁸ Büyük *Mantık* iki bölüme ayrılmıştır: Varlık öğretisi ile Öz öğretisi; bu ikisi bir arada “Kavramın Öznel Mantığı”nın karşısına konmuştur. Her varlık, kendinde-varlık ve orada-varlık, öz ve varoluş, iç ve dış, olabilirlik ve edimlilik arasında bir hareket olarak ortaya çıkar. Bütünsellik olarak Yaşam, “var olanı hakikati içinde ortaya çıkaran” ışıktır ve doğa ile tarih arasındaki çatışmayı bertaraf eder. Buradan, “düşünme halinde hareket” denebilecek bir bilgi anlayışı doğar. Sıradan deneysel mantık “akılsalın akıldışı bilgisi”nden başka bir şey ortaya koymazken, Marcuse’nin de işaret ettiği gibi, *Mantık*, “bir tarihsellik kuramının temeli”ni oluşturacaktır. Doğa ile tarih arasındaki ayrımı bertaraf etmekle insan, “en önemli sıçrama”yı gerçekleştirir.³⁹

Hegel böylece yolu açar: “Hesaplanmış ölçünün, yani onun kurallarının soyut mutlak kayıtsızlığı ancak mekanizma çerçevesinde mümkündür (çünkü orada somut cisimsellik soyut maddeden ibarettir); somut cisimde bulunan nitelik farkları esas itibarıyla nicelikle belirlenmiştir [...] Buna karşılık, fizik alanında bile ve özellikle de organik dünyada, somut cismin büyüklüğünün belirlenmesi işi, niteliklerin çokluğu ve buradan kaynaklanan uyumsuzluk nedeniyle karışıklığa uğrar. Oysa burada yalnızca bir nitelik karışıklığı söz konusu değildir; ölçme işi de daha üst düzeyde koşullara bağlıdır [...] Doğa bilimi bu büyüklükler ile bunların bütünüyle bağlı

38 Friedrich Hegel, *Mantık*, I, s. 33, 45. Bir biçim bilimi olmakla yetindiği ve süreç olanı duraklaştırdığı ölçüde, mantık biçimseldir. Unsurlarının karşılıklı dışsallığı, bir düşünme bilimi olması gereken mantığı, basit bir “hesaplama”ya indirger. Hegel’in *Mantık*’ı ise tam tersine kavramın soyuttan somuta ilerleyişini gösterir ve somut da, kavramın nesneye dışsallığı anlamındaki öz/varoluş ikiliğini aşarak, “şeyin mantığı”na ulaşmayı sağlar. Böylece, “Mantık’ın konusu düşünme edimidir ama onun önceden belirlenmiş olması mümkün değildir”. O ancak kendi kendini düşünen düşünce olabilir. Eleştirinin sermaye karşısındaki rolü de tam tamına budur: önceden verilmiş düşünce olarak bir bilim değil, kendi kendini düşünerek kendini ortadan kaldıran nesnedir.

39 Herbert Marcuse, *L’Ontologie de Hegel et la théorie de l’historicité* [Hegel’in Ontolojisi ve Tarihselci Kuram], Paris, Gallimard, Tel, 1991, s. 204. Aynı şekilde, Geymonat için olduğu kadar Vico için de başka bir akılsallık tipi kabul etmeyi gerektiren, tarihin kendisidir.

bulunduğu organik işlevler arasındaki ilişkinin net bir fikrine henüz ulaşabilmiş değildir. Oysa hareket ancak tek bir dış belirlenime bağlı bir büyüklükte mevcut ölçüyü indirgemek bakımından en bilinen örnektir [...] Ölçme özgür ve özel bir şekilde en az zihnin yaşamında görülür. Sözelimi Atina gibi bir cumhuriyet yönetimi ya da aristokratik bir yönetimin yerine geçmiş bir demokratik yönetim ancak belli bir büyüklüğü aşmamış devletlerde görülebilir; gelişmiş sivil toplumda farklı mesleklere mensup pek çok birey birbirleriyle ilişki halindedir; ancak ne ölçüleri belirleyen kurallar ne de onların özel biçimleri bu durumdan kaynaklanmaz. Manevi alanda buna benzer vurgu farkları araya girer...” Marx bu mesajı çok iyi anladı. Anlığın hesaplayıcı yeteneklerinin işe yaramadığı bir bilim yapma tarzı bulmak üzere yola koyuldu.

Mantık’ta, ölçmeye ayrılmış bölüm, bizi anlığın (araçsal aklın) emniyetli sınırlarını aşp, bağlantıları adımlamak, kestirmek, tanımlamak ve ölçmekten ibaret olmayan bir bilgiyi aramaya davet eder. Bu Alman bilimi ya da felsefi bilim, “olup biteni anlamakla yetinemez; *olup bitmekte olanın hakikatini* de öğrenmeye çalışmalı ve bu hakikatin ışığında, anlatıda basit bir olaydan ibaret olanı anlamaya çalışmalıdır”.⁴⁰

Olup bitenin hakikati mi? Olay ve hakikat birbirine bağlı parçalardır.

Bilgi kendini gösteren farklılıkların gelişip büyümesidir. Geometriyi (işlediği mekân boşluğa ve soyutlamaya dayanır) esas alan, sonlunun bilimi durumundaki analitik (pozitif) bilimler öncelikle büyüklükleri karşılaştırarak çalışırlar. Sentetik bilgi farklı belirlenimlerin birliğini gerçekleştirir. Böylece, bilimin çemberler çemberinde (“sonu başa bağlayan dolayımında”), “zincirin halkaları, her biri bir önceye ve sonraya sahip olan tek tek bilimleri temsil eder”. Ama bu halkalar Mutlak Fikir’de birleşirler. Nasıl ki sermaye onun mantıksal başlangıcı olan malın basit birliğine dönüş yapıyorsa, Fikir de, “içinde her belirlenimin soyutlama sonucu kaybolduğu

40 Friedrich Hegel, *Mantık*, II, s. 257.

ya da bertaraf edildiği Varlık'ın saf dolaysızlığına" geri döner. Somut bütünsellik olarak sermaye de, malın tamama ermiş varlığıdır.

Kendi kendini düşünen kavramın bilimi olarak Mantık, "başka bir alanın ve başka bir bilimin başlangıcı"dır. Başka bir bilim mi? Bilim ötesi mi?

Üçüncü tür bilim, der Spinoza.

Olumsalın bilimi, diye belirtir Leibniz.

Kurgusal bilim, diye ekler Hegel.

"Alman bilimi" diye özetler Marx. Söz konusu bilimin yeniliği, "modern metafiziğin de, halk felsefesinin de, eskiler kadar modernlerin de, çoğu kez bilmedikleri o eski bilimlerden biriyle birleşir".⁴¹ Diyalektik sözcüğünün ciddiyeti kaybolmuştur. Ne yazık ki "diyalektik, çoğu kez, kavramın nesnelliğine dayanmak yerine, kişisel bir beceriye bağlanan bir sanat gibi görülür olmuştur" Oysa tam tersine, diyalektiğin "akıl için yeniden vazgeçilmez hale geldiği"ni görmek çok önemlidir. Egemen pozitif zihniyet ve bilimcilik, Hegel'in bu meydan okumasını hoşgörmek niyetinde değildi. Onun diyalektiği, bilim ile kurmaca, doğru ile yanlış arasındaki sınırları yeniden birbirine karıştırma tehlikesini taşıyordu. Bilgi ile iktidar arasındaki antlaşmaya karşı ayaklanmayı cesaretlendiriyordu.

Yüzyılımız bu meydan okumayla sık sık karşı karşıya geldi; bilim kavramını tek başına bir ada olmaktan çıkarmak ya da yarımadaştırmak, felsefe ya da eleştiriyle arasındaki sınırın dalgalandığını duyumsamak, bilimsel yarar gözetmezliğe kuşkuya yer vermeyen sosyolojik borçlar yüklemek, karşılaştırmalı ekolojinin ve antropolojinin yollarına başvurarak farklı düşünce tarzları ortaya çıkarmak (onların her türlü bilimsellikten uzak bulunduğunu iddia etmek kendini beğenmişlik olurdu) bunlardan bazılarıdır. Bizim uzun zamandır, tarihi belli bilimsel bir paradigmanın rantını yediğimiz açıkça ortadadır.

Hegel'in diyalektik mantığı yeniden saygınlığa kavuşmuş bulunuyor. "Yeni bir bilim anlayışı kavramıyla karşı karşıyayız," di-

41 Friedrich Hegel, *Mantık*, II, s. 557, 572.

yordu Hegel; buna göre, düşüncenin yasaları düşünülen konunun dışında değildir ve düşünme hareketi de bir dış işlemin sonucu değildir. Fiilen ortaya konulanın dışında düşünme kuralları olmadığı gibi, incelediği konunun dışında kalan yöntem de yoktur. Bu mantık gerçekten de bir tarihsellik kuramının temelini oluşturur. Peki Marx, mantıksal özü korumayı başarıp, onun öbür yüzü olan tarih felsefesinden aynı anda nasıl kurtulabildi? Sistemi tersine çevirerek. Çatışmayı esas alan tam anlamıyla içkin bir tarih kuramı sayesinde, işin mantığı da değişmiş oldu. Tarihsellik kuramı onun temeli haline geldi.

Esas olan, başka bir bilim yapma tarzı için çaba göstermektir.⁴² Aydınlanmacılara ters yönde ilerleyen Hegel, bu noktada hiç geri adım atmadı. Ekim 1818'deki üniversite açılış konuşmasında, "ulusal birliğini kurtarmış" Alman ulusunun, gecikmişliği sayesinde, felsefenin öncü cephesine fırlamış olduğu fikrini öne sürdü: "Bu bilim Almanlara sığınmıştır ve ancak onların ülkesinde yaşayabilir." Bilgilerin görüş ya da sıradan kanı düzeyine indiği bir zamanda o hakikate yönelmiştir: "Felsefi çalışmalarımın eskiden de bugün de yöneldiği hedef, hakikatin bilimsel bilgisidir."⁴³

"Felsefede kanı diye bir şey olmaz." Bundan emin olun!

Hakikatle ilgili böyle bir yaklaşım öncelikle, "yasaları bulmayı ve ortaya koymayı amaçlayan" *deneysel bilimleri*, "genel ifadelerden, var olanla ilgili fikirlerden" ayırt eder. *Kurgusal bilim*, onların deneyssel içeriğini bir kenara bırakmaz, onlardaki genel unsuru önemser ve kullanır. Aynı kategorileri, aynı düşünce biçimlerini, aynı konuları kullanmakla birlikte, onları anlığın soyutlaması so-

42 Catherine Colliot-Thélène'in yazdığı gibi, *Mantık*'ın ikinci cildi (Öz'ün Öğretisi), "bildiğimiz bilimsel disiplinlerin temel kategorilerinin (nesne, yasa, güç, zorunluluk, karşılıklı etki) sağlamlığını kurgusal düşüncenin ateşinde sınar. Bu sınıama bu bilgilerin geçerlilikten yoksun bulunduğunu değil, öne sürdükleri anlaşılabilirliğin sınırlı olduğunu gösterir [...]. Başka bir deyişle, Hegelci kurgunun geçerliliğini sorguladığı şey, bildiğimiz bilimlerin sonlu bilgileri değil, bilimsel ideolojidir" (*Le Désenchantement de L'État* [Devletin Büyüsünün Bozuluşu], Paris, Éditions de Minuit, 1992, s. 38).

43 Friedrich Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ikinci baskısına önsöz (1827), Paris, Vrin, 1987, s. 15.

nucu ortaya çıkmış paradokslardan kurtarmak üzere değişikliğe uğratır. Kurgusal bilim içkin bir aşma gerçekleştirir: Orada “anlı-ğın belirlemelerinin sahipleniciliği ve sınırlayıcılığı kendini olduğu gibi, yani kendi olumsuzlamaları olarak gösterir; sonlu olan her şey kendini aşma (*sich aufhaben*) özelliğine sahiptir”; “*kurgusal* ya da *pozitif anlamda akılsal uğrak*, belirlenimlerin birliğini karşıtlıkları içinde kavrar”.⁴⁴

Demek ki bir yanda deneysel, pozitif “İngiliz” bilimleri vardır.

Diğer yanda ise “kurgusal”, “felsefi” “Alman” bilimi vardır.

Aslında “felsefenin bütünü gerçekten tek bir bilim oluşturu-
r; bununla birlikte onu tek tek birçok bilimin bütünü olarak da düşünebiliriz. Gerçekten, felsefi bir ansiklopediyi “sıradan ansiklopedi”den (“olumsal biçimde birleştirilmiş bilimlerin toplama-
mı”) ayıran da budur.

Hegel’e göre, bu ayrımın girdiği bahis büyüktür. Modernitenin yarattığı hayal kırıklığına direnmektir burada söz konusu olan. Aydınlanmacıların dönemi, “biçimsel, soyut, kof düşüncesiyle” dinin, özellikle de onun taşıyabileceği hakikat özleminin içini boşalttı. Artık, “eskimiş ve yaşamdan yoksun bir akılcılığın tadı bozulmuş suyu olan genellemeler ve soyutlamalar, tam anlamıyla belirgin ve yerleşik bir Hristiyan söyleminin ve dogmasının özgünlüğünü kaldırabilecek durumda değildir.” Doğmakta olan romantizmin ikiyanlılığını haber veren gelenek, geometrik aklın keyfiğine karşı çıkar. Eskimiş ve yaşamdan yoksun bir akılcılığın tadı bozulmuş suyu mu? Yüzyıl ondan yoksun kalmayacaktır.

En derin kararsızlığın ve en tedirgin edici şüphenin yaşandığı zamanlarda, Marx ve Lenin büyük *Mantık*’tan destek aradılar. Marx 1858’de, yeni Amerikan krizinin teşvikiyle *Grundrisse*’nin müsveddeleri üzerinde çalışırken; Lenin de, 1914 Ağustos’undan sonra Sosyalist Enternasyonal’in iflasıyla, düşünce dünyası yıkılmak üzereyken Hegel’e yöneldi. Marx bir rastlantı sonucu yeniden okuduğu *Mantık*’ta *Kapital*’in anahtarlarını buldu. Lenin’in *Mantık*

44 Hegel, *a.g.y.*, s. 75.

Üzerine *Defterler*'i ise Ekim Devrimi'nin stratejisini yüreklendiren zihinsel bir alıştırma oldu.

Pozitif bilimlerin kutsallığı karşısında eli kolu bağlı durmayan bir "felsefi bilim" fikri, Hegel'in iştirilemeyen gök gürlemesidir. Ona Marx'ın gök gürlemesi karşılık verir.

Bilimi dışlamaksızın "bilim fikrini altüst eden ve ötesine geçen" bu "farklı bilme düşüncesi"ni duymamak mümkün olabilir mi?⁴⁵ "*Kapital*, özü itibarıyla yıkıcı bir yapıttır. Bilimsel nesnellığe dayanarak zorunlu biçimde devrime yol açacak olmasından ötürü değil; açıkça formüle etmese de, bilim fikrini bile ortadan kaldıran bir kuramsal düşünme biçimine sahip olduğu için. Marx'ın yapıtından ne bilim ne de düşünce dokunulmamış olarak çıkar; her ikisine de en güçlü şekilde dokunulur, çünkü bu yapıtta bilim kendini, kendinin radikal dönüşümü, pratikte hep işleyen bir dönüşümün kuramı olarak gösterir; öyle ki, bu pratikte kuramsal dönüşüm de sürekli dir."⁴⁶ Demek ki Marx'ın bu bilimsel "üçüncü söz"ü bir yanlış anlama sonucu, bilginin tescilli temsilcileri tarafından kabul edilmiş bulunsa da, Blanchot'ya göre Marx'ın siyasi olan "ikinci söz"üne bağlanır; bu ikinci söz "kısa ve dolaysız"dır, şiddetli bir "kopma kararı"na, "hep mevcut bir talep" olarak bir "sürekli devrim" önerisine bağlanır.

Eleştirinin sürekliliği

Marx; Spinoza, Leibniz ve Hegel'den pozitif bilimlerin basit toplamına indirgenemeyecek bir bilim fikrini aldı. Bununla birlikte sınır çizgisi yer değiştirmişti. Modern bilimlerin baskısıyla felsefeyi yalnızca tanrıbilime yaklaştırmak değildi söz konusu olan; kırılma artık felsefenin içine de ilerlemiş, kurgusal felsefe (daha *Alman*

45 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, a.g.y., s. 64. Ayrıca bkz. Tony Smith *The Logic of Marx's Capital* [Marx'ın *Kapital*'inin Mantığı], State University of New York Press, 1990 ve *Dialectical Social Theory and its Critics* [Diyalektik Toplum Kuramı ve Eleştirisi], New York, 1994. Ayrıca bkz. Roy Bhaskar, *Dialectic The Pulse of Freedom* [Diyalektik, Özgürlüğün Nabızı], Londra, Verso, 1994.

46 Maurice Blanchot, "Les Trois Paroles de Marx" [Marx'ın Üç Sözü], *L'Amitié* [Dostluk] içinde, Paris, Gallimard, 1971.

İdeoloji'nde bile köşeli bir ideoloji olarak değerlendirilmişti) ile praksis felsefesi ("felsefeden çıkış" manevrasını başlatmıştı) arasında da baş göstermişti. Artık mesele *yalnızca* dünyayı yorumlamak olmasa da, felsefeden çıkış, bilim ile ideoloji arasında bir karşıtlığa da indirgenemez. Tarihe fırlatılan üçüncü tür bilgi, eleştirel kuram ve stratejik düşünce haline gelir.

Manuel Sacristan buradan Marx'ın üçlü bilim kavramına ulaşır:

- bilim (pozitif ya da İngiliz)
- eleştiri (ona göre genç Hegel'den esinlenmiştir)
- *deutsche Wissenschaft* [Alman bilimi]

Devrimci kuram haline gelen bilim Marx'a göre, *Ekonomi Politğin Eleştirisi*'nde bu üç boyutu birbirine bağlar.⁴⁷ "Kapitalist üretimin içkin yasalarının [eğilimlerinin] sermayelerin [dış] hareketinde yansımalarını [kendini göstermesini] sağlayan becerinin ve tarzın, rekabeti zorlayıcı yasalar olarak öne çıkmalarını ve böylece tek tek kapitalistlerin bilincinde faaliyetlerinin amacı gibi gözükmesini burada ele almak niyetinde değiliz."⁴⁸ Paris *Elyazmaları*'ndan *Kapital*'e, kuram baştan aşağı "eleştirel" kalmaya devam eder.

47 Lucien Sebag bu kuramsal üçlemenin başka bir versiyonunu önerir: "Devrimci kuram hem ütopya hem bilim hem de bize ait olan praksis'in içeriğinin örtüsünün günbegün kalkışı olarak ortaya çıkar" (*Marxisme et structuralisme* [Marksizm ve Yapısalcılık], Paris, Payot, 1964, s. 68). Burada da (İngiliz) bilimi ve eleştiri (örtünün kalkması) bulunmakla birlikte, Alman bilimi, öngörüsül bilgi olarak ütopya lehine kaybolmuştur. Bu sorunsala işaret eden Henri Maler, Marx'ta kötü gözle bakılan bir ütopyanın ve onun kuramsal düzeneğin bütünü üzerindeki etkilerinin pek iyi işlenmemiş olarak geri dönüşü üzerine, zihin açıcı bir okuma önerir (Henri Maler, *Congédier l'Utopie* [Ütopyadan Kurtulmak], Paris, L'Harmattan, 1994 ve *Convoiter l'Impossible* [Olanaksızın Peşine Düşmek], Paris, Albin Michel, 1995).

48 "Kapitalist üretimin *içsel yasalarının*, sermayelerin dışarıdan görülen hareketinde nasıl göründüklerini, kendilerini rekabetin zorlayıcı yasaları olarak ortaya koymalarının ve dolayısıyla bireysel kapitalistin bilincine itici güdüler olarak girmelerinin nasıl gerçekleştiğini ele almanın yeri burası değil; ama şu kadarı şimdiden açık: Rekabetin bilimsel olarak çözümlenmesi, yalnızca, sermayenin iç doğası kavrandığında olanaklı hale gelir; tıpkı, uzay cisimlerinin görünüşteki hareketlerinin, sadece, bunların gerçek ama duyularla algılanamayan hareketlerini bilen bir kişi için anlaşılır olması örneğinde olduğu gibi" (*Marx-Engels Werke*, c. XXIII, s. 335).

Daha 1845'te tasarlanan ve örnek bir kararlılıkla sürdürülen ekonomi politiğin eleştirisi, Marx'ın kuramının kılavuzudur. Eleştiri, iktisat biliminin güvenli topraklarına ulaşmak üzereyken en ufak felsefi nostalji kırıntısına bile yüz vermez. Terim sürekli kullanılmasına rağmen, kavramda değişimler vardır: felsefenin eleştirel bir biçiminden "felsefenin kuramsal pratiği ya da komünizmin kuramsal pratiği anlamında eleştiri"ye kadar değişimler söz konusudur. Daha gençlik dönemi mektuplarından itibaren öne sürülen "süregiden her düzenin acımasızca eleştirisi"nin de değişmezleri vardır (özellikle de her türlü kurgusal ya da öğretisel bilgiye karşı kuram ile pratiğin birliği öne sürülür). Felsefenin eleştirel gelişimi, eleştiri silahını silahların eleştirisiyle birleştirmek için pratiğe yönelir. Çünkü kavramsal savaş meydanında, eleştiri her şeyden önce iki ağızlı kesici bir silahtır: gerçeğe olgular yoluyla ulaşabileceğini sanan bilimsel hayale karşı da, gerçeği kendi simgesel tasvirine uydurmaya çalışan idealist hayale karşı da kullanılabilir.

Artık "kendini aziz ilan etmek yerine, eleştiri yoluyla alay etmek" söz konusudur.⁴⁹

Eleştiri kavramı Marx'a Feuerbach üzerinden ulaşmıştır.

Ansiklopedi'nin "Eleştiri" maddesinde Marmontel şöyle yazar: "Eleştirinin yapması gereken şey nedir? Bilinen olguları gözlemek, yapabilirse onların ilişkilerini ve mesafelerini belirlemek, hatalı gözlemleri düzeltmek, kısacası, zihninin boşa harcadığı bir parça kalmış gücünü yararlı biçimde kullanması için insanı güçsüzlüğünü kabule ikna etmek; ve tecrübesini fikirlerine uydurmaya çalışana karşı çıkmak ve ona senin işin doğayı konuşturmak değil, onu sorgulamaktır, demek." Dünyevileşmiş aklın korkuluğu olan eleştiri, kendi özel alanlarını gereksiz yere genişletmeye çalışan kısmi bilimlerin güç çılgınlığına sınırlar koyar. Bayle'in *Dictionnaire*'ine [Sözlük'üne] göre, "yargılama ve ayırt etme sanatı" olan eleştiri, aklın ayrıcalıkları ile ondan kaçanlar arasındaki sınır çizgisini be-

49 Karl Marx, *Correspondance* [Mektuplaşmalar], Paris, Éditions sociales, t. I, s. 458. Eleştiri kavramının çeşitlemeleri üzerine özellikle bkz. Henri Maler, *Ütopyanın Kurtulmak, a.g.y.*, s. 34-42.

lirler. Yanlış ve doğru ancak onu yargılama yetkisi içinde anlamlıdır. Onun ötesinde fizik ve zihin canavarlarının ürkütücü toprakları başlar. “Sınırların bilimi” olan eleştiri daha erkenden, araçsal bilimlerin huzursuz vicdanı olduğunu ilan etmiştir.⁵⁰

Feuerbach ile birlikte, geleneksel bir eleştirel sorun olan olabilirlik koşulları sorunu, bundan böyle, evrenselin tikelde, türün bireyde cisimleşmesinin soruşturulması olarak ortaya çıkacaktır. Eleştirinin yeni görevi tarihsel sınırlamanın alacakaranlığını aşmaktır: “Eleştirel tavrın tam olarak doğduğu nokta, Hegelci mutlak Bilgi’nin tarihin tüm ışıklarını söndürmediği, zihnin güneşinin dünyanın tüm güneşini soğurmadığı saptamasıdır. Dünyada hâlâ gün ışığının sürdüğü, kurgusal güneş parladıktan sonra hâlâ bir dünyanın var olduğu doğruysa, bu, güneşin gerçekten battığını gösterir! Hegel’in ölümünden sonra Eleştiri, Fikir’in gerçekleşmesiyle birlikte yok olmadığını görerek şaşırان bir dünyaya uyandı [...]. Anlaşılan o ki, Eleştiri, kurgusal meşalesini kaybetmiş, geride ancak idare lambalarının kaldığı bir dünyanın idare lambası olacaktır!”⁵¹

Eleştiri, sistemdeki kapanmayı daha iyi açmak için gereken başlangıçtır. Büyük *Mantık*’ın fazlasıyla kapanmış kavramsal çemberini kırar. Olabilirlikler alanını aralayabilmek için *Mantık*’ın iyi parlatılmış bütünselliğini çatlatır. Yeni bir öğreti olmaktan uzak bir “kuramsal tavır”, tarih karşısında, gerçeğin anlaşılabilirliğini bilimi tözleştirerek katılaştırmak istemeyen polemik bir duruştur. Ekonomi politigin eleştirisine dönüşerek, katı ve öğretiye bağlı önermelere indirgenemeyecek bir tür olumsuzlayıcı bilim olacaktır. Kendine kısa bir duraklama süresi bile tanımaksızın, hiçbir zaman son sözü söyleyemeyeceğini ve düşünceyi stratejik uçuşuna başlayacağı noktaya kadar götürmekle yetineceğini bilir.

Böyle bir eleştiri pozitif bilimler ile Alman biliminin bütünselliğini kaybetmiş bütünselliği arasındaki zorunlu uğrağı kurar.

50 “Eleştiri tam anlamıyla bir sınırlar bilimidir.” Michel Serres, *Kuzeybatı Geçidi*, a.g.y.

51 Paul-Laurent Assoun ve Gérard Raulet, *Marxisme et théorie critique* [Marksizm ve Eleştirel Kuram], Paris, Payot, 1978, s. 36.

İdeolojilerin en berbatı haline gelebilecek yeni bir sistemin kapanmasını engelleyerek onlar arasındaki ilişkiyi sağlar. Bu engelleyici rolün farkında olan Sacristan, buradan “normal bilim” adına gereken bütün sonuçları çıkarmaz. Normal bilim Marx’ta genellikle en gözde disiplinler (kimya, fizik, astronomi) referans gösterilerek belirtilir. Peki bu modellerin iktisada ve tarihe doğru genişletilmesi ne anlama gelir? Anlaşıldığı kadarıyla “Alman bilimi”nin tepede yer aldığı kuramsal üçgen nasıl bir bilim yapma tarzına işaret eder? Eleştiri ile Alman bilimi, normal bilim ile Alman bilimi, eleştiri ile normal bilim arasındaki tamamlayıcılık ve karşıtlık, kapsayıcılık ve egemenlik ilişkileri nelerdir? Eleştiri burada, normal bilime mütevazı sınırlarını sürekli hatırlatarak düşüncenin boşa dönmesini engellemekle mi görevlidir? Normal bilimler onları saran ve aşan bir “Alman bilimi”nin parçaları mı olacaklardır? “Alman bilimi” tek tek bilme tarzları arasında aracılık etmeye indirgenmiş eleştirinin ufkunu sınırlayacak mıdır?

Sersemletici bir turnikedir bu! Parça ile bütünün, özne ile nesnenin, mutlak ile görelinin, tikel ile evrenselin, kuram ile pratiğin birbirini bozan çatışkılarını reddeden eleştiri bir bakıma, diyalektik bir akılsallığın Kutsal Ruh’u olacaktı (bilimsel bir kutsal üçlemenin yoksul anababası olmaktan çok, araçsal akılsallığın saldırgan hayaletlerinin eline düşecektir).

Söz konusu bağlantılar pozitif bir tanım getirmeksizin bilimsel bilgi kavramını belirler. Klasik bilim ile bayağı bilim arasındaki ayrıma tam da ekonomi politığın eleştirisine ait olan bir içerik kazandırır. Pozitif ve normal (analitik) bilimden başka bilim olmasaydı, üçüncü bir yola da yer olmayacaktı (doğru ile yanlışın, asıl bilim ile kötü ideolojinin sınırları çok iyi belirlenmiş olanları arasında böyle bir yol bulunmayacaktı). *Alman* (sentetik) bilimden başka bilim olmasaydı, klasik ya da bayağı bütün bilimlerin onun sistemine kabul edilmeyi bekleyeceklerdi. Bayağı savununun tatsız kısırlığına karşıt olarak, klasik verimlilik ucu açık bir bütünleştirmenin eleştirel gerilimine sahiptir. Mal üretiminin genelleşmesi

Kapital'in bilimsel soyutlamalarına bir içerik kazandırdığında, hakikatleri kadar dil sürçmeleriyle birlikte klasik iktisadın eleştirisi de gün ışığına çıkmış olacaktır. O zaman, şimdinin anlaşılması geçmişin de anlaşılmasını sağlıyor demektir. Gelişmiş biçim tohum halindeki biçimlerin sırlarını (bu zorunlu tek yazgı olmasa da) ortaya çıkarır.

Şimdi, geçmişin bilinmesini sağlıyorsa, “Alman bilimi”, tarihin tamamen ermesini kendi kendini yansıtan bir bütünsellikle haber veren bir tür alacakaranlık bilgeliği olmayacak mıdır? Eleştiri bu tehlikeli sonun önünü keser. Şimdi, bulunduğu yükseklikten geçmişin müsveddelerine hâkim olmakla kalmaz. Gerçeğin kıpırtılarına da göz kulak olur ve geleceğin tepelerinden yarım kalmış olanakların pırıltılarını da gözetler.

Marx'ın “rastlantısal” olarak, Hegel'in mantığını yeniden keşfetmesi (1858'deki yeniden okuması) yeniden kurguya dönmek anlamına gelmez. Bu sayede “özgün bir bilimsel anlayış”ın yolu açılmıştır. “Alman bilimi” özlerin bilgisinden vazgeçmez. Tikelin bilimine duyulan özlemi yaygınlaştırdığı ölçüde, onun “metafiziği, Marx'ın bilimine faydalı olacaktır”: “Eleştiri öncesine ait bu mükemmel program, Marx'ın toplumsal bilime ve devrimci bilgiye yaptığı katkının başarısına ve başarısızlığına işaret eder.”⁵²

Söz konusu başarı ve başarısızlık bileşimi neye dayanmaktadır peki? Marx'ı Hegelci köklerinden koparıp onu modern bilimlerin normal düzenine yerleştirmek yanlış bir yorumun sonucudur. Birçok bakımdan şaşırtıcı olsa da, Marx'ın “bilimsel” pratiği onu “kendi özgün pozitif bilimine sahip orijinal bir metafizik yazarı”, “kendi özgün metafiziğine sahip, gerçekliği kendi genel bakış açısından ve açıkça dile getiren bir yazar olmak gibi sıra dışı bir özelliği bulunan bir bilim insanı haline getirmiştir.”⁵³ Bilimin en önemli figüründen manevi olarak koparak, daha 1844'ten itibaren

52 Manuel Sacristan, *Marx ve Marksizm Üzerine*, a.g.y., s. 364.

53 Manuel Sacristan, a.g.y.

ekonomi politiğin “alçaklık” olarak nitelenmesi, 1858’deki Hegelci kaynağa dönüş çabası olmasa bir işe yaramazdı.

Sacristan’ın iddiasının tersine, bu “dönüş”, “eleştiri”nin nihai olarak “Alman bilimi”ne (bir çeşit genel bilgi kuramı ya da akılsallaşmış metafiziğe) yönelerek aşılması anlamına gelmez. Eleştirinin *Kapital*’in başlığında da yer alması çözülmemiş bir kuramsal gerilime işaret eder. Marx pozitif bilimin verimliliği ile diyalektik bilginin bir türlü yeterli düzeye ulaşamaması arasında bocalamaktadır. “Eleştiri” bu ikisini bağdaştırmayı sağlar. Araçsal akı kendi fetişleştirmesinin eğiminde tutan kötü bir uzlaşma ya da hayırlı bir direnme midir söz konusu olan?

Sermayenin söylemini dinleyerek ortaya konan gizemden ve fetişleştirmeden arındırma çabası olarak, eleştirinin (ekonomi politiğin eleştirisi), hakikatle ilgili hakikati söylemek gibi bir görevi yoktur aslında. *Kapital*’in ilk iki cildinde eleştiri, görünüşleri parçalar, maskeleri indirir, mal ile emeğin çifte varlığının örtüsünü kaldırır, üretimin sırlarına nüfuz eder, dolaşımın değişimlerini aydınlatır. Üçüncü ciltte, nihayet sermayenin gizemine karşı saldırıya geçer.

Üretim araçlarının kullanımı açısından iktisat “sermayeye içkin bir güç olarak, ona karakterini veren kapitalist üretim tarzına özgü bir yöntem olarak ortaya çıkar”: “Bu tasvirin [*Vorstellungswiese*] olguların görünüşüne [*der Schein*] uygun düşmesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur ve gerçekte kapitalist ilişki kendi iç yapısını [*innern Zusammenhang*] tam bir kayıtsızlıkla, dışsallaştırmaya ve yabancılaşmaya [*Ausserlichkeit/Entfremdung*] gizler ve işçiyi de kendi emeğinin gerçekleşme koşulları karşısında bunlarla baş başa bırakır”. İşçi ona sömürü araçları olarak geri dönen üretim araçları karşısında ancak kayıtsız kalabilir. Emeğin toplumsal karakterine (başkasının emeğine) karşı, sanki karşısında bir “yabancı güç” (*als zu einer fremden Macht*) varmış gibi davranır. Ancak, “iş bu yabancılaşmayla ve canlı emeğin sahibi işçi ile onun çalışma koşullarının ekonomik, yani akılsal ve inceden inceye hesaplanmış kullanımı arasındaki kayıtsız ilişkilerle bitmez”: “İşçinin yaşamının ve sağlığının zarar görmesi”, “yaşam koşullarının daralması”, kâr oranı-

nın artma koşulu haline gelir. Sermaye böylece gitgide daha çok bir “toplumsal güç olarak” ortaya çıkar ve sermayeci de onun aracıdır. “Öyle görünüyor ki, sermaye ile yalıtık bir bireyin emeğiyle yarattığı şey arasında herhangi bir ilişki olanağı kalmamıştır; sermaye yabancılaşmış bir toplumsal güç olarak özerk hale gelmiş, topluma karşıt ve o şeyden kaynaklanan, kapitalistin gücü olarak görünür.” Sermayenin toplumsal gücü ile sanayici kapitalistlerin kişisel gücü arasındaki çelişki giderek daha çok göze batmaya başlar. Sermayenin kârla, toprağın rantla, emeğin ücretle özdeşleşmesi, “toplumsal üretim sürecinin bütün sınırlarını kuşatan üçlü formeldür”. Fiziksel biçimiyle paranın sağladığı yarar, kârı ve artık değeri (“kapitalist üretim tarzının bu özgün unsurlarını”⁵⁴ gizlemesidir.

P-P’ formülüyle ifade edilen ve paranın parayı doğurmasıyla ortaya çıkan artış mucizesi, “sermayenin içeriğinin boş biçimi” ve “kapitalist gizemleştirmenin en kaba biçimi”dir. Böylece kâr sağlayan sermayeyle birlikte kapitalist fetiş fikri ortaya çıkar; bu, emeğin birikmiş ürünü olarak belirlenen paraya “içinde gizli bir özellik sayesinde” ve “geometrik bir artışla” artık değer üretme kapasitesi atfedilmesidir.

Bu “gizli nitelikler”in harekete geçirilmesi iktisatçıların yanlış bilincini, toplumsal ilişkileri “şeylerin kendi özelliklerine” ve “üretim ilişkisinin kendisini de şeye” dönüştüren inanılmaz ama gerçek gizemleştirmeyi açıklar. Buna göre eleştiri, bilincin tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumdaki kendi dinsel tasvirlerine karşı hiç ara vermeden çalışmasıdır. Kapitalist sürecin kendisi de, özgün üretim ilişkileri çerçevesinde toplumsal üretim sürecinin belli bir biçimidir. Bu, üretim ilişkilerini ve onların etkenlerini, sermayeyi ve ücretli emeği üretir ve *yeniden üretir*. Bu etkenlerin kendi aralarındaki ve doğayla ilişkilerinin bütünü, iktisadi yapısının biçimine bağlı olarak toplumu oluşturur. Maddi koşullar, bireylerin katılmış bulundukları toplumsal ilişkilerin taşıyıcısıdır (*Träger*).

54 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, t. I s. 103.

Sermayenin dinamizmi üretim araçlarının ve emeğin etkin biçimde toplumsallaşmasının koşullarını hazırlar. Dolayısıyla maddi araçları ve “belli bir durumun tohumu”nu yaratır; bunlar başka türlü örgütlenmiş bir toplumda emek ile artık emek arasında daha sınırlı bir bağlaşımı, başka bir deyişle toplumsal olarak kullanılabilir zamanın daha fazla özgürleşmesini ve bu zamanın zorunlu biçimde niceliksel olmayan bir birikim mantığıyla kullanılacak şekilde yönlendirilmesini sağlayabilirlerdi. “Toplumsal gerçek zenginliği” (*das wirkliche Reichtum*) aslında zorunlu çalışma zamanından değil, emeğin üretkenliğinden kaynaklanır: “Özgürlüğün krallığı ancak dıştan dayatılmış bir zorunlulukla çalışmak gerekmediği zaman kurulur.” Üretim alanının ötesinde değil, bütünü yeniden üretimi gerektirdiği zaman çalışmak; zorunluluğun ötesinde değil, zorunluluk ile özgürlüğün diyalektiği içinde çalışmak söz konusudur.

Dolaşımın yanıltıcı yüzeyinde sermaye demek ki *Kapitalfetisch* olarak (fetişleşmiş sermayenin kapitalist fetişi) ortaya çıkar. Kâra yönelik sermaye olarak, bütünü üretimi çerçevesinde en belirgin yabancılaşmış özelliğini kazanır. Nihayet rantta, toprak mülkiyeti yabancılaşmayı ve “karşılıklı köhneleşme”yi doğurur. Buradan doruğa çıkmış bir gizemleştirme, toplumsal ilişkilerin genel bir şeyleşmesi (*Verdinglichung*), maddi ilişkilerin ve tarihsel-toplumsal belirlenmenin üst üste yığılması ortaya çıkar. Max Weber’in büyüü bozulmuş bir dünya gördüğü yerde Marx, tam tersine, altüst olmuş büyüü bir dünyanın mucizelerine hayranlıkla bakıyordu. Orada paranın, devletin, bilimin, sanatın fetişleri Paskalya Adası’nın heykelleri gibi yükseliyordu. Orada insanlar tepesi üstü yürüyordu. Orada Sermaye Ağa ve Toprak Ana, hem toplumsal kişilikler hem de yalın varlıklar olarak fantastik bir biçimde ölüm danslarını yapıyorlardı. Üretim sorumluları her zaman büründükleri “hayali biçimler”e girerek kendi evlerindeymiş gibi davranıyorlardı. Eşyanın kişilik kazandığı, kişilerinse eşyaya dönüştüğü bir dünyaydı bu.⁵⁵

55 *Le Monde enchanté* [Büyülü Dünya], eski pagan dinleri ile “vahşiler”in dinlerini karşılaştıran bir çözümlemidir ve 1691’de Hollandalı Balthazar Becker tarafından

Modern gündelik yaşamın şeytani dinsel boyutudur bu.

Toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi ve malın ağır basan fetişizmi eleştirinin rolünü ve sınırlarını belirler: “Üretim ilişkilerinin şeyleşmesini ve üretim etkenleri karşısında nasıl özerkleştiklerini belirtmek, ayrıntıları ortaya koymaya yetmiyor; bunun için, dünya pazarındaki iç içe geçmelerin, konjonktürlerin, pazar fiyatlarının hareketinin, kredi dönemlerinin, sanayi ve ticaret döngülerinin, refah ve kriz dönemlerinin birbirini izlemesinin de üretim etkenleri açısından nasıl mutlak doğal yasalar gibi görüldüğünü (kaçınılmaz bir egemenliğin ifadesi sayılan bu yasalar onların karşısına tartışmasız bir zorunluluk olarak dikilir) göstermek gerekir. Ayrıntılara girmiyoruz, çünkü rekabetin gerçek hareketi, bizim planımızın dışında kalıyor ve burada kapitalist üretim tarzının ancak iç düzenini, bir bakıma onun ideal ortalamasını inceleyebileceğiz.”⁵⁶ Fetişizm basit bir kılık değiştirme değildir. Öyle olsaydı herhangi bir bilim onun iğreti kılığını çekip çıkarmaya ve sakladığı şeyi ortaya koymaya yeterdi. Fetişizm, gerçeğin kötü bir görüntüsünden ibaret olsaydı, kaliteli bir gözlük onun görüntüsünü düzeltmeye ve nesneyi olduğu gibi göstermeye yeterdi. Oysa fetişizmin temsili, özne ile nesnenin karşılıklı ilişkilerini çarpıtıcı bir aynada ayrılmaz şekilde bir araya getiren bir yanılsamada oynanmaktadır. Dolayısıyla, yanlış bilinci hepten sona erdirecek ve nesnesine hâkim ve sahip berrak bir öznenin üstünlüğünü sağlayacak bir bilim yaratmak söz konusu değildir. Yanlış bilinç zihinde sahnelenmiyor. Kendi üretilişinin koşullarından doğuyor. Onu ortaya çıkaran koşullar sürdükçe, yabancılaşma yenilgiye uğratılabilir ama yok edilemez. Genelleşmiş meta fetişizmine kurban edilmiş bir dünyada ideolojinin elinden bilimin teknesiyle zaferle kurtulma şansı yoktur. Eleştiri, hakikate sahip olmak ve hakikat hakkındaki hakikati söylemek gücünden yoksun olduğunu kabul eder. Onun deliliğin ve mitin istila edici çalılıklarına karşı hep yeniden başla-

yayımlanmış bir kitabın başlığıdır. Bkz. Alfonso Iacono, *Le Fétichisme, histoire d'un concept* [Fetişizm, Bir Kavramın Tarihi], Paris, PUF, 1992.

56 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, t. III, s. 208.

yan savaşı asla bitmez. O ancak siyasal olayın ortaya çıkacağı gelip geçici açıklıklara kadar ilerleyebilir.

Demek ki eleştiri hiçbir zaman ideolojiden muaf değildir.⁵⁷ Gizemden arındırmaktan ve kafa tutmaktan, gerçek anlamda hayalden kurtulmanın ve gözünü açmanın koşullarını ortaya koymaktan daha iyisini yapamaz.

Geri kalanı mücadele içinde ortaya konur. Bu noktada da, eleştirinin silahları, silahları eleştirmekten vazgeçemez. Bu noktada kuram pratiğe, düşünce stratejiye dönüşür.

Öncelikle metanın büyüsunü bozmayı hedefleyen “sermaye bilimi”, işe yöntem üzerine bir konuşmayla başlayamazdı. Bu bir kez daha “bilimden önceki bilim”i boş yere aramak ve görünüşlerin esiri kalmaya devam etmek olurdu.⁵⁸ *Schein* [görünüş] ile *Wesen*

57 Bkz. Georges Labica, *Le Paradigme du Grand Hornu* [Büyük-Hornu Paradigması], Paris, La Breche, 1988; Patrick Tort, *Marx et le probleme de l'idéologie* [Marx ve İdeoloji Sorunu], Paris, PUF, 1988. “Demek ki gizemden arındırma, en iyi ihtimalle bir bilim kurumunda, uzmanlar, kuramcılar, ideologlar çevresinde, bir ilişkinin doğruluğunu ortaya çıkarmak söz konusu olduğunda işe yarar; üreticiler çevresindeyse işe yaramaz; bunlar fetişizm örtüsünün tutsağıdır; çünkü işleri gereği onun tartışılmaz gücüne belirsiz bir şekilde boyun eğmiş olarak, yanılığının düşünceye gelmez yanıyla birlikte yaşarlar ve böyle yaşamaya devam ederler. Bu yüzden, gerçekliğin en yakınında yaşayanlar ve hareket edenler, günümüzde artık paradoksal sayılamayacak bir zorunluluk gereği, görünüşün ilk ve en yaygın kurbanlarıdır” (s. 96).

58 Jacques Bidet, *Que Faire du Capital?* [*Kapital*'i Ne Yapmalı?], başlıklı incelemesinde, fetişizm kuramı ile değer kavramını tanımlayan toplumsal ilişkiler arasındaki bağlantıyı göstermeye çalışır. *Kapital*'in Almanca versiyonundan Fransızca versiyonuna uzanan evrim, “kuramsal olgunlaşma” sürecine uygun olarak, tekil/tikel/evrensel ya da özne/nesne gibi bazı felsefi kategorilerin elenmesi yönünde gelişecektir. Buradan “ticari ürün ideolojisinin yapısal kategorisi” olarak fetişizmin üç yorumuna varmak mümkündür:

- şeyleşme olarak
- değer biçimi olarak
- “yapısal” yorum

Şeyleşme olarak fetişizm, hem “tersine dönmüş insan varlığı”nı hem de “insan varlığının tersine dönmüş tasviri”ni temsil eder. Bu yorum, özne/nesne ilişkisinin klasik sorunsalına döndüğü için bir gerileme sayılır. *Kapital*'in başarısı tam tersine, “bu toparlayıcı özne kategorisini parçalayarak” bir toplumsal ilişki sisteminin taşıyıcısına (*Träger*) ya da etkin unsuruna, Althusser'in ünlü “öznesiz süreç” kavramına ulaşmasıdır. Değer biçimini esas alan yorum ise davranışların mantığı ile etkin unsurların bilinci arasındaki basamaklanmada çıkmaza girer. Nihayet yapısal yoruma

[oluş] arasındaki saklambaç oyununda, şeyleri ne ise o yapan öz, çelişkili bir şekilde onların fenomen olarak varoluşuna karşıttır. Öz, görünüş oyununu içeriden düzenler: Fenomenler dünyası yasaların dünyası olacağına, içeriğin belirlenmesi fenomenlerin tamamını kendi yasalarına, fiyatları da değere bağlar. Böylece özün ortaya çıkması onu görünüşün bir parçası yapar ve her türlü bilim bir görünüş kuramına gerek duyar; Hegel'in bazen bir "çöl" olarak sözünü ettiği öz ise, bu durumda görünüşten daha zengin değildir.

Ölçülebilir büyüklüklerin ötesine geçildiğinde bilim, bir görünüşler geçidi olarak ortaya çıkar, çünkü "eşyanın özü ile görünüşü birbirine karışırsa her türlü bilim yüzeyde kalır":

- "Rekabetin bilimsel çözümlemesi sermayenin kendi doğasının çözülmesini öngörür. Gök cisimlerinin görünüşteki hareketi de, ancak onların gerçek hareketini bilen için anlaşılırdır (duyularla hissedilemeyen bir harekettir bu)."
- "Bu bölümde inceleyeceğimiz olguların gelişmelerini tam olarak öğrenebilmek için, dünya pazarındaki kredi ve rekabetin bilinmesi gerekir. Ama bütünü içindeki kapitalist üretimin bu en somut biçimlerinin tasviri, ancak sermayenin genel yapısı anlaşıldıktan sonra yapılabilir."
- "Dar kafalı insanın ve bayağı iktisatçının olan biteni görme tarzı, doğrusunu söylemek gerekirse, şuradan kaynaklanır: Onların kafasında ilişkilerin içsel bağlantısına değil, ancak doğrudan yansımasına yer vardır. Durum buysa, o zaman bilimin ne gereği var?"
- "Bilimin rolü, değer yasasının tam da nasıl etkili olduğunu açıkla-

göre, üreticiler tam üretici olarak değil, ancak mübadeleye girenler olarak karşı karşıya gelirler.

Marx I. Cilt'te, toplumsal ilişkinin değer maskeleymesi olmaksızın kendini gösterdiği dört şeffaf durum tasarlar. Buna göre ilk olarak gerçek, bilincin dolaysız bir verisidir (bu durumda onun bilimini yapmak artık gerekli değildir). Buna karşılık yanlış bilinç, basit bir kötü niyet değil, yanlış yola girmiş bir bakış açısidir (bu durumda ancak bilimsel bir yöntem, görünüşlerin ötesine geçerek onu düzeltebilir). Peki o zaman bu yasa niçin üreticilerin bilgisi dışında kalıyor? Çünkü onun ait olduğu alan tek tek üreticilerin tecrübesini aşıyor. Demek ki terimin gerçek anlamında fetişizm, pazara egemen olan ve emeklerin mübadelesini yöneten değer yasası üreticilerin bilgisi dışında kaldığı ölçüde vardır.

maktır. Görünüşte yasaya uymayan bütün olguları ‘açıklayarak’ işe başlamak istenirse, bilimden önce gelen bilimi ortaya koymak gerekecektir. Değeri ele aldığı ilk bölümde, değer yasasına uygunluklarını kanıtlamak istediği bütün kategorileri önceden verilmiş varsayan Ricardo’nun hatası tam da buydu; oysa öncelikle bu kategorileri açıklayarak işe başlamak gerekiyordu [...]. Düşünme süreci de yaşam koşullarına bağlı bulunduğuna ve bu sürecin kendisi de doğal bir süreç olduğuna göre, düşünce, olup bitene gerçekten ulaştığı ölçüde, her zaman aynı kalamaz ve ancak aşama aşama farklılaşabilir, yani evrimin ulaştığı olgunluğa ve aynı zamanda düşünmeyi sağlayan organın olgunlaşmasına bağlı olarak farklılaşabilir. Geri kalan her şey saçmalıktan ibarettir [...]. Bayağı iktisatçı, şeylerin iç yapısının ortaya çıkması karşısında, büyük bir keşif yaptığına inanarak, ısrarla, bu şeylerin göründüklerinden bambaşka bir biçime sahip olduklarını öne sürerek böbürlenir. Aslında, nihai hakikat kabul ettiği görünüşe bağlılığıyla övünmektedir. Durum buysa o zaman bilime ne gerek var?”⁵⁹

Bu parçalar ve bu mektuplar, fenomenin özle, görünüşün gerçeklikle olan çelişkili ilişkisi konusunda, yinelenen saptamalar ortaya koyuyor. Dolaysız deneysel bilgi için de aynı şey geçerli (“duyular yoluyla algı”, “gözle görülebilir hareket”, “fenomenler”, “görünüş”, “dolaysız dışavurum”, “görünen cephe” vb. sürekli yineleniyor). Bilimsel bilgi “iç yapı”, “gerçek hareket”, “iç bağlaşım”, “yasa”, “şeylerin iç yapısı” vb. ile ilgilidir.

“Yüzey ve derinlik”, “yanılsama ve gerçeklik”, “parça ve yapı” çiftleri birbirine yakın ifadelerdir. Duyu algısı ile iç yapı arasında, fenomenler ile gerçek hareket arasında, görünüş ile öz arasında, görünen hareket ile iç bağlaşım arasında, dış görünüş ile yasa arasında kavramın, yaratma ve geçiş olarak bilimin (nesnesini yaratması anlamında; gizli bir özün ortaya çıkarılması anlamında değil) çalışma alanı yer alır. Düşüncenin gerçek üzerindeki bu çalışması, Althusser’in özel olarak Engels’e atfettiği kafa karışıklığını

59 Karl Marx, *Kapital*, II. cilt, s. 10; III. cilt, t. I, s. 301; Engels’e 27 Haziran 1857 tarihli mektup; Kugelmann’a 11 Temmuz 1868 tarihli mektup.

yineliyor gibidir: Buna göre bilimsel çalışma, düşüncenin gerçeği ile gerçek gerçek arasındaki (görünümlerin eleştirisine bağlı ama gerçekliğinden kuşku duyulmayacak) sorunlu bir ilişkiyi ortaya çıkaracaktı. Gerçek hareket elbette gezegenlerin hareketidir, onların denklemlerinin hareketi değildir.

Marx, “bilimden önce gelen bilim”i kurmaya çalışmakla suçladığı Ricardo’yu, bilimsel çalışmanın, düşünce ile gerçek arasındaki kafa karışıklığının uzağında bir yaratıcılık ve yolculuk olduğunu unuttuğu için eleştirir. Bununla birlikte düşünce, “aşama aşama gelişen bir farklılaşma” süreci içinde gerçeğin kavrayıcı bir parçasıdır.⁶⁰ Nesnenin kendi içindeki bu farklılaşma, öznenin nesnenin içindeki bu yaratıcılığı, totolojik yansımanın kurgusal tuzağından kurtulmayı sağlar. Pratiğin dolayımı sayesinde kuram, şeylerin kavramsal hayaletlerine sarılmak yerine onları “gerçekten kavrayabilir”

Buna göre Marx, görünüş ile özü; biçim ile içeriği; yanılsama ile gerçekliği; fenomen ile saklı dayanağı; dışavurum ile iç bağlaşımı birbirinin karşısına koyar. Onların çelişkili birliği, bilimsel bir bilginin zorunluluğunu ve olabilirliğini temellendirir. “İç bağlaşım” a ulaşmak görünüşlerin yapı-sökümünden geçer.

İnsanlar arasındaki ilişki, “eşyalar arasındaki bir ilişkinin büyümlü biçimi”ni kazandığında, onların toplumsal eylemi de “üreticiler tarafından kontrol edilmek yerine onları kontrol eden nesnelerin eylemi”ne dönüşür; bu durumda fetişizmin yalnızca gizemleştirmeyi değil, egemenliği de içinde barındırdığı artık inkâr edilemez. Kapitalizm öncesi toplumlardaki kişi egemenliğinden farklı olarak, şeyleşmiş egemenlik kişisizdir. Fetişizmin sonucu olan yabancılaşma insanbiçimli değil, tarihsel bir kavram haline gelir. *Kapital*’in I. cildinde fetişizm açıkça “bütünü itibarıyla kapitalist üretim tarzının üretim araçlarına ve ürüne kazandırdığı özerk ve

60 Kugelman’a *Kapital*’in I. cildinin yayımlanmasından sonra yazılmış 1868 tarihli mektup, 1844 *Elyazmaları*’nı hatırlatan terimlerle, bu maddeci postulatı bir kez daha yineler.

yabancı karakter”i belirtir. Bu karakter doğrudan doğruya emeğin ve emekçinin yabancılaşmasına yol açar: “Üreticinin kendi emeği, yabancılaşmış, kapitalist tarafından el konulmuş ve artık ona ait olmayan bir üründe ortaya çıkmış durumdadır.” II. ciltteyse, fetişizm ile yabancılaşma arasındaki bu ilişki birçok kez ele alınmıştır: “Sermaye, giderek toplumsal bir güç olarak ortaya çıkar [...]. Özerk ve yabancılaşmış, toplumun karşısında bir nesne gibi duran toplumsal bir güç haline gelir.”

Fetiştist ve yabancılaşmış bu ilişkilerin hayalî sayılabilecek hiçbir yanı yoktur. Değer ve değerler soyutlamalar değil, gerçekliklerdir; kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçek özgün biçimidir. Bu biçimle içerik, görünüşle öz ilişkisinde, birinci terim hiçbir şekilde bir yanılısma değildir. Demek ki eleştirinin bilimsel çabası, kurgudan gerçeğe geçmeyi sağlayacak bir gözünü kulağını açma işine indirgenemez. Gerçeğin kendisini gün ışığına çıkarmaktır söz konusu olan. Demek ki değer biçimi bir hayal gibi dağıtılıp yok edilemez, bir sır gibi açığa çıkarılır (I. Cilt).

Gizemleştirme her şeyden önce toplumsal olguların doğal olgulara dönüştürülmesine dayanır. Burada yalnızca bir yanılgı söz konusu olsaydı, sağlam bir bilgi kuramı onu bertaraf etmeyi başarır: Yüce bilinç, Descartes’çı apaçıklık, tanrısal inayet, liberal sözleşme ya da dünyaya Hegelci anlamda sahip çıkmak işe yarayabilirdi. Oysa angaryadan farkla olan ücret biçimi, tam da görünüşün belirgin bir örneği olarak, tamamı ödenmiş varsayılan çalışmanın arkasındaki ödenmemiş çalışma zamanını gizler. Aynı şekilde, kendi zorunlu işlevini yerine getiren dolaşım süreci, üretimin gizemini saklar. Bütünün yeniden üretiminde, sermayenin çeşitli işlevler halinde bölünmesi, bütünün içindeki sermaye döngüsünü gizler, ilkel birikimin başlangıçta işlediği suçun ve artık değere el konmasının kanıtlarını yok eder ve sonuç olarak para fetişizminin artmasına yol açar.

Ancak ticari üretim genelleştiğinde, üretici sermaye, ticaret ve para sermayesini kendine bağladığında zemin değiştirmek, kapitalist simyanın gizli laboratuvarına girmek ve onun gizemine son

vermek mümkün olur. Bu bilgi onun sosyolojik belirlenimine mekanik bir şekilde bağlanmış değildir; kendi bilimsel pratiğinin siyasal ufkuyla sürekli, eleştirel ve düşünsel bir çatışmayı da gerektirir.

Peki Marx kendi “keşifler”ini nasıl değerlendirmektedir? Ve bunlar ile “Alman bilimi” arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır?

Engels’e 28 Ağustos 1867 tarihli mektubunda şunları yazar: “Benim kitabımın en iyi yanı: 1) (ve olguların anlaşılması buna dayanıyor) kullanım değeri ya da mübadele değeri cinsinden ifade edilmesine bağlı olarak, *emeğin ikili karakterinin* daha ilk bölümden itibaren vurgulanması. 2) *Artık değer*in, kâr, vergi, toprak rantı gibi *özel biçimlerinden bağımsız olarak çözümlenmesi*. Bu özellikle ikinci ciltte ortaya çıkacak. Klasik iktisatta bu özel biçimlerin sürekli olarak genel biçimle birbirine karıştırılarak çözümlenmesi, işleri salataya çevirir.”

Marx, Engels’e 8 Ocak 1868 tarihli mektubunda ise şu noktada üzerinde durur: “1) Benden önceki tüm iktisat bilimine karşıt olarak, ben *öncelikle artık değer*in genel biçimini çözümlüyorum, çünkü orada her şey farklılaşmamış durumda, deyim yerindeyse dağılmış durumda (oysa daha önceki iktisat biliminde, artık değer tek tek parçaları, rant, kâr ve faiz olarak sabit biçimleriyle, hepsi birlikte verili şeyler olarak ele alınmışlardır). 2) İstisnasız tüm iktisatçılar şu basit olguyu göz ardı ettiler: Meta hem kullanım değeri hem mübadele değeri ise, bu malda temsil edilen emeğin de bu *ikili karaktere* sahip olması gerekir; oysa Smith ve Ricardo’nun nasıl ortaya konduğundan hiç söz etmeksizin yalnızca emeğe değinen çözümlenmesi, kaçınılmaz olarak içinden çıkılmaz sorunlara yol açtı. Oysa eleştirel anlayışın bütün sırrı bu noktadadır. 3) İlk kez, *ücret*, *bir ilişkinin akıldışı olgusal biçimi* olarak sunuldu; öyle ki bu biçim söz konusu ilişkiyi gizliyordu ve bu ücretin iki biçimine (saat ücreti ve parça başı ücret) bağlı olarak gerçekleştiriyordu.”

Marx son olarak 1880 notlarında şu noktaya dikkati çeker: “Wagner’in göremediği şey: 1) Metanın çözümlenmesi konusunda benim yaklaşımım, metanın kendini gösterdiği iki biçimle yetin-

meyip devam etmekten yanadır: metadaki bu ikilik, onun ürünü olduğu *emeğin ikili karakterini* yansıtır; şöyle ki, faydalı çalışma, yani kullanım değerleri yaratan somut emek tarzları ve hangi faydalı tarzda harcandığı önemli olmayan, emek gücünün harcanması olarak soyut emek [...].” 2) “Malın *değer biçimine* ve nihayet onun para biçimine, yani paraya *dönüşmesinin* ardından, bir malın değeri, kullanım değeri olarak, yani diğer malın doğal biçimi olarak ifade edilir.” 3) “Nihayet, artık değerın kendisi de, emek gücünün yalnızca ona ait olan özgün bir kullanım değerinden çıkarsanır.” 4) “Ve buna bağlı olarak, benim anlayışıma göre kullanım değeri, eski iktisatta oynadığından çok daha önemli bir rol oynar; ancak, kullanım değeri ve değer terimleri ya da kavramları üzerine incelikli bir yaklaşımdan değil de, belli bir iktisadi oluşumun çözümlenmesinden elde edilmiş bir değerlendirmeye söz konusuysa göz önünde tutulur.”

Demek ki kendi bilimsel buluşları Marx’a göre şu noktalara dayanıyordu:

- Artık değerın (henüz farklılaşmamış) genel biçimlerinin ortaya konması;
- Sermayenin (ve onun sonucu olan ücretin) toplumsal ilişki olarak anlaşılması;
- Kullanım değerinin mübadele değerinde kaybolmakla birlikte, kendine özgü bir önemi koruduğunun anlaşılması.

Bu durumda şu noktaların konumu açıkça ortaya çıkmaktadır:

- Deneysel tutumun yol açtığı kaosla (“salata”yla) karşılaştırıldığında genel biçimin konumu;
- Malın da emeğe bağlı olarak çifte bir diyalektik özelliğe sahip bulunduğu;
- Hareketin bütünselliği içinde yer alan toplumsal ilişkinin konumu.

Bu buluşlar asıl anlamlarını “Alman bilimi”nin somutun sentetik bilgisine yönelen çerçevesi içinde kazanırlar (sözgelimi tarihsel uğrağın biricikliği ya da analitik yaklaşımda rastlanan patolojik durumlar).

Parçanın bütüne bakarak aydınlatılması bir dönemin kendisiyle ilgili en yüksek bilimsel bilince ulaşmasında belirleyicidir. Smith ve Ricardo ekonomi dünyasının belirgin düzensizliğinin altında bir düzen bulunduğunu görmüşlerdi. Yüce bir iradeye uymaktan uzak bu düzenin, kazançlarını en üst düzeye çıkarmak isteyen bireyler arasındaki mübadelelerden ve anlaşmalardan kaynaklandığını anlamışlardı. Piyasanın düzensiz hareketlerine içkin bir düzenlilik kazandıran tuhaf bir çekim gücüne sahip değer yasası, bu “düzensizliğin düzeni”ni ifade eder.

“Ekonomi politığın eleştirisi”de bilim yapmanın bir başka tarzını ortaya koyar. O ne pozitif bir iktisat biliminin kurulmasına, ne Alman bilimine kurgusal bir dönüş, ne de eleştirinin olumsuzluğuna indirgenebilir. Devrimci bir kuram olarak, büyüsünü bozmayı başaramadığı fetişizmin seraplarına meydan okur.

“Gerçek anlamda bilimler” ya da “put bilimler” düzeyine yükseltilmiş doğa bilimlerinin bu kuşkulu durumuna işaret eden Gramsci, söz konusu özgürlüğü çok iyi görmüştür. Kendinde bilim de kendinde yöntem de olmadığına, soyut bir bilim tözleştirmesinin kötü bir fetişizm oyunu olduğuna inanan Gramsci, farklı bilgileri tek bir dile bağlayan bir Esperanto ya da Volapük hayaline karşı çıktı. Aynı sebepten ötürü, Buharin’in *Halk İçin Sosyoloji El Kitabı*’ndaki, “doğrudan doğruya doğa bilimlerinden ya da onların bazılarından kaynaklanan” pozitivist bilim anlayışına da karşı durdu. Kesinlik takıntısına, düzenlilik, normallik, tekbiçimlilik arayışına kapılan *El Kitabı*, “tarihsel diyalektiğin yerine” bunları koyuyordu. Oysa, “bilimsel olarak” ancak mücadele öngörülebilir; onun ne uğrakları ne de ulaşacağı çözümler öngörülebilir.⁶¹

Mücadeleden başka hiçbir şey öngörülemez!

Marx’ın kuramından Freud’un kuramına, “sözde bilimler”e karşı saldırısında Popper’in bir bakıma doğru nişan aldığı söylenebilir.⁶² Aynı şekilde, Clausewitz için de savaş bilgisi, bilim olarak

61 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 6, s. 171, 369; 11, s. 201.

62 Althusser, daha sonra *Positions* [Konumlar] adlı kitabına da alacağı, Ocak 1964 tarihli “Freud ve Lacan” başlıklı metninde bu yakınlığa işaret eder: “Psikanaliz, ha-

da sanat olarak da düşünülemez. Olsa olsa, sonunda bir stratejiye dönüşecek bir kuram olabilir: askerî strateji, analitik strateji, siyasal strateji.

“Marx’ın bilimi”, yaşadığı dönemin bilgikuramsal kaidesi üzerine tam olarak oturmaz. İncelediği nesnenin (toplumsal ilişkilerin ve sermayenin ekonomik ritimlerinin) zorlamasıyla, onun zaman-sallıklarının çizgisel olmayan bir mantığıyla, kendi kendileriyle çelişen şaşırtıcı yasalarıyla başka bir akılsallığa yönelir.

“Kâhince bir bilim midir bu?”

“Üçüncü türden bir bilgi midir?”

“Kavramların matematiği” ve “bir başka bilginin gereği midir?”

Bütün bu formüller akla aykırılığın seslerine kulak veren bir başka bilgiye çağrı niteliğindedir.⁶³

yatta kalmayı başarmış muhatapları adına başka bir mücadeleyle ilgilenir; anıları da anıtları da olmayan yegâne savaştır bu; insanlığın hiçbir zaman başlatmamış gibi yaptığı, her zaman peşinen kazandığını düşündüğü bir savaş; şu basit sebepten: insan kültürü içinde kültür olarak hayatta kalmış, yaşamış ve doğurmuş olan ondan başkası değil; bu öyle bir savaş ki, her an her evlâdının kendi yalnızlığı içinde ve ölüme karşı kendi için fırlattığı, eğildiği, dışa attığı; embriyo halinde memeliden, özne haline gelmiş insan yavrularına uzanan cebri yürüyüşün eseridir” (*Konumlar*, Paris, Editions sociales, 1982).

63 “Kapalı, bulanık, hareli, kesinlikten uzak bir bilgi kuramı, *karanlık* bir bilgi kuramı yaratmak gerekirdi” (Michel Serres, *Éclaircissements* [Açıklamalar], Paris, Flammarion, Champs, 1994, s. 215).

YENİ BİR İÇKİNLİK



Marx bazen defterlerini ve müsveddelerini “bilimsel denemeler”, parçalar, arayışlar olarak sunar ve bunları nesnel bir doğrunun ele geçirilmesi olarak görmez. Çünkü ona göre, “sözü edilen değer yasasının nasıl geliştirileceği aslında bilimin işidir. İşe görünüşte yasayla çelişen olguları açıklamakla başlamak istersek, *bilimden önceki bilimi ortaya koyabilmek gerekecektir* [...]. Bayağı iktisatçı, şeylerin iç bağlaşımlarını gördüğünde, dahice bir buluş yaptığına inandığı için, ısrarla bu şeylerin göründüklerinden farklı olduklarını belirterek böbürlenir. Oysa nihai doğru saydığı görünüşe bağlılığıyla övünmektedir. Böyle bir durumda bilim yapmak neye yarar?”¹ Büyük deneyci hayallere karşıt olarak, bilim kendini görünüşlerde ortaya koymaz. Olgularla ilgili yanlış bir apaçıklık değerlendirmesine bağlı bir tartışmada ortaya çıkar.

Asıl tuzak “bilimden önceki bilim”i ortaya koymak istemektir.

İç bağlaşım aslında olguların yüzeysel, keyfî bir nedensellikte birbirine bağlanmasından farklı olarak mantıksal bir düzen içindeki zorunlu belirlenimin hareketinden doğar. Böylece bilimsel çalışma *Kapital*’in I. cildinde, bir gizemin aydınlatılması olarak ortaya çıkar. Değerin emek süresiyle belirlenmesi “malların değerlerinin görünüşteki hareketinin altında gizlenmiş bir sır”dır.² Bu belirlenim, “bilimsel bir hakikat”in ortaya konmasına izin verecek,

1 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Lettres sur Le Capital* [Kapital Üzerine Mektuplar], Paris, Éditions sociales, 1972, s. 102, 131. Özellikle bkz. Marx’ın 27 Haziran 1867 tarihli mektubu ve Kugelman’a yazdığı 11 Temmuz 1868 tarihli mektup.

2 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, t. I, s. 70.

“tamamen gelişmiş” ticari üretimi öngörür. Bu yüzdendir ki, “bilimsel çözümleme”, “gerçek harekete karşıt” bir yol izler. “Her şey olup bittikten sonra, gelişme sonuçlarını da içeren, ortaya çıkmış veriler”le işe başlar.

Paranın kamçı darbesiyle dünya cin çarpmışa döner. Onun mucizelerini gün ışığına çıkarmak için der Marx, ikinci kısmın sonunda, pazarın gürültü patırtısına sırtına dönmek, “her şeyin yüzeyde cereyan ettiği o gürültülü alan”ın dışına çıkmak, “üretimin gizli laboratuvarına” inmek, “artık değer üretimini, modern toplumun *bu büyük sırrını*” suçüstü yakalamak ve örtüsünü kaldırmak gerekir.³ Paranın canlanmış putunun “malları döndürüyormuş gibi hareket ettiği” bir şeytani oyunun, bir fantazmagorinin eleştirisi olan bilim, mübadelenin “sahte görünüşler”ini paramparça eder.

Bu yüzdendir ki, der Marx, burjuva iktisat bilimi “bizde” (Almanya’da) daha doğduğu anda olanaksız hale geldi: “Alman toplumuna özgü ilerleme, burjuva iktisadının her türlü özgün gelişimini engellese de onun eleştirilmesini engellemiyordu. Böyle bir eleştiri bir sınıfı temsil ettiği ölçüde, ancak tarihsel görevi kapitalist üretim tarzını değiştirmek ve sonunda da sınıfları yıkmak olan bir sınıfı, proletaryayı temsil edebilirdi.”⁴ Proletaryanın yanlış bilincine bile duyarlı olan “hakikate odaklanmış bu yönelim”in toplumsal belirlenimini Lukacs nihai sonuçlarına kadar zorladı. Eleştiriyle temsil edilen bir sınıf tasarısı aslında çözdüğünden daha fazla soruna yol açar.

Sınıf bakış açısı klasik bilimin iç engelini, özünden gelen olumsuz sınırı oluşturur. Onun ufkunu sınırlar ve göreliliğini kabul ettirir: “Smith’in öne çıkan yanı, ortaya koyduğu derin ve doğru incelemeler değil, düşüncesizliğiydi.”⁵ Bayağı iktisatçıların kafasında, “ancak ilişkilerin doğrudan olgusal biçimi yansır, iç ilişkiler değil”. “Durum gerçekten buyusa, o zaman bilim neye yarar?”

3 A.g.y., s. 136.

4 A.g.y., I. cilt, t. II, s. 221.

A.g.y., II. cilt, t. I, s. 198.

Bilim ile bilim-olmayan arasına istikrarlı bir sınır çekebilmek için Althusser, *Kapital*'in II. cildinin önsözünden aldığı bir gerekçeyi öne sürdü; bu noktada Engels, klasik iktisatçılardaki artık değer ile Lavoisier ve Priestley'deki oksijeni karşılaştırıyordu; her ikisi de onu "ellerinin altında ne olduğunu bilmeden" ortaya çıkarmışlardı. Ortaya çıkarmak keşfetmek değildir. Onların bir an önce bir sonuca ulaşmak istedikleri noktada Marx hâlâ bir sorun görüyordu. Smith ve Ricardo emek ile emek gücünü ayırt etmeyi başaramadıkları için, ellerinin altında neyin bulunduğunu hiçbir zaman bilememişlerdi.

Artık değer kavramı Kopernikçi bir devrim anlamına mı, yoksa bilgikuramsal bir kopuş anlamına mı gelir? Bu bölünme çizgisinin karşısına Engels, yaşamının sonuna doğru, bilimler tarihiyle ilgili evrimsel ve toparlayıcı bir anlayış koydu: "Bilimler tarihi bu türden saçmalıkların aşama aşama elenmesinin tarihidir ya da onun yerine daha az saçma yeni budalalıkların konulmasının tarihidir." Bilimle ilgili daha iddiasız bir imge midir bu? Yoksa eleştirinin Sisifos'una yakışır bir çaba mıdır? Bu noktada, giderek azalan budalalıklar, geri gelen saçmalıklardan tam anlamıyla kurtulamazsak da, Pascal'ın mütevazılığıyla, eskilere karşı çıkmadan onların söylediklerine karşı çıkmayı mı sağlayacaktır? Artık değerın keşfi Hegel ya da Spinoza ile işimizin bittiği anlamına gelmez: "Bütün bu beylerde bulamadığımız şey diyalektiktir. Orada sebep burada sonuç bulmaktan başka bir şey bilmezler. Onlara kalırsa, Hegel diye biri yaşamamıştır."⁶

Açık bütünsellik ve çelişki

Marx'ın Hegel'e borcu çoğu zaman reddedildi; sanki bu tehlikeli flört metafizik bir düşünüş anlamına gelecekti. Marx *Grundrisse*'yi büyük bir hevesle gözden geçirmekle meşgulken, 14 Ocak 1858'de Engels'e yazdığı mektupta, "tamamen rastlantı eseri, Hegel'in *Mantık*'ını yeniden karıştırdığı"ndan söz eder: "Günün birinde ye-

6 Engels, Conrad Schmidt'e 27 Ekim 1890 tarihli mektup.

niden bu konulara dönmeye zamanım olursa, baskıya bir iki şey gönderip sağduyulu insanlara Hegel'in bulduğu ama aynı zamanda gizemleştirdiği yöntemin akılsal temelini göstermeyi çok isterim." Yazık ki Marx'ın böyle bir zamanı hiç olmadı.

Bu konuda Lenin de yanılmamıştı. 4 Ağustos 1914'ten sonra, insanlık tarihinin en önemli dönemeçlerinden biriyle karşı karşıya kaldığında, o da Hegel'in *Mantık*'ına dönecekti. Çıkardığı sonuç kesin olduğu kadar kışkırtıcıydı da: Hegel'i atlatıp doğrudan Marx'a ulaşabileceklerini sananlar onu anlayamazlar.

Klasik fizik örneğinde olduğu gibi pozitif bilim indirgemelerle ilerler. Mükemmel ve boşluksuz döngüsellğinde kavranamaz olan bütünsellik, tam anlamıyla bilim öncesine ait bir kategori olarak görülür; romantizm ve canlının gizemlerine yönelen lirik bir çekicilik şüphesi uyandırır. Marx'ın kuramında "öteki mantık", uğraklarının bağlantısını (*Gliederung*) ortaya koyan belirlenmiş ve farklılaşmış bütünsellik ile ilgilidir. Hegel, *Fenomenoloji*'nin önsözünde, analitik anlığa "hatırı sayılır bir korku" salan bu *dolayım*ların kavramsal önemine işaret eder. Bu hatırı sayılır korku, "dolayımın ve aynı zamanda mutlak bilginin doğası hakkındaki bilgisizlikten kaynaklanır, çünkü dolaşım *hareket halindeki kendiyle eşitlikten* başka bir şey değildir; başka bir deyişle, kendinde düşünmedir, ben'in kendi için uğrağıdır; kendi katışıksız soyutlamasına indirgenmiş salt olumsuzluktur, yakın oluş'tur."

Özel ile kamusalın farkını, iktisadi olan ile siyasal olanın ayrılmasını, hak ile güç ayrımını bir buyrukla ortadan kaldıran soyut özdeşlik içinde bütünselleştirme, parçayı tek yanlı olarak bütüne bağlar. Aynı şekilde sınıf, halk, parti ve devleti özdeşleştirerek totaliter diktaya dönüşür.⁷

Hegel'de somut bütünselleştirme eklemli ve dolayımıdır. Birliği şiddete dayanan sistemden farklı olarak bütün uğrakları-

7 Adorno haklı olarak, ahlaki ve estetik değerleri sorunsuz şekilde bir araya getiren sisteme indirgenmiş bu gerilimsiz bilimselliğe karşı çıkar. Onun karşısına olumsuzun, ayrıntının, fragmanın işleyişini koyar. Dolaysız kötü bütünleştirmelere karşı, Sartre "bütünlüğü bozulmuş bütünsellik"ten, Henri Lefebvre de "açık bütünsellik"ten söz eder.

nın toplamıdır. Marx'ta ise bütünselleştirme, eğilim yasalarından ve organik bir nedensellikten kaynaklanır. *Kapital*'in büyük açık çemberi, kendi farklılaşmalarını ve çelişkilerini izleyerek "hareket halindeki kendiyi eşitliği"ni yeniden üretir. Dolayımından söz eden, hukuk, ahlak, kurumlar, farkların karşılıklılığı, çatışma ve karşıtlık mantığını göz önünde tutmalıdır; biçimsel olarak ilan edilmiş uyuşmayı değil.

Bütünlüğü bozulmuş bu bütünsellik, özdeşlik, nedensellik, zaman gibi mekanik modelden alınmış bildik kavramlardan uzaklaşır. O, bir ilişkiler mantığından kaynaklanır; öyle ki, orada bütünselliğin belirlenmiş unsurları karşılıklı olarak yeniden birbirlerini belirlerler. Bu "çember biçiminde bilgi", bu sonsuz harekete katılır; öyle ki, "her şeyi bilmek ve bütünün bütünü bilmek mümkün olsaydı bile, bu sonsuz hareket bilginin sonsuz yenilenmesini hep sağlardı."⁸

Bu açık bütünselleştirme zorunlu olarak, esas itibarıyla çoğulcudur.

İlişkiler ve dolayimler sorunu gündeme gelir.

Bir bütünsellik nerede başlar?

Onu hangi ucundan tutmak gerekir? Onun opaklığını delerek içeriden aydınlatmayı sağlayacak girişi nasıl bulunur? Onun parlak ve fırfırlı yüzeyinden nasıl geçilir? Mübadelenin cehennemî dansına engel olmak; malın dönüşümler döngüsünü kırmak; üretim, dolaşım ve yeniden üretim zincirini durdurmak; sermayenin bazen

8 Maurice Blanchot, *L'Amitié* [Dostluk], Paris, Gallimard, 1971, s. 62. Bütünün mü tikelin mi ağır bastığını bilme meselesiyle kafası meşgul Hölderlin'e yanıt veren Sartre şöyle der: "Bütün var olsaydı mücadele de olmazdı, çünkü ayrıntı zorunlu olarak onun içinde bulunurdu. Ve bir birlikler toplamından başka bir şey bulunmasaydı, ayrıntı da birlik olurdu ve sorun kalmazdı. Mücadele ancak bütün asla tam bir sentetik birlik olmadığı zaman (bütün asla tam anlamıyla bütün olamaz) ve ayrıntı asla tam anlamıyla yalıtık hale gelmiyorsa (o hiçbir zaman tam anlamıyla ayrıntı değildir) söz konusudur" (Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* [Bir Ahlak İçin Defterler], Paris, Gallimard, 1983, s. 92). Roy Bhaskar'a göre, kapalı bütünsellik ya da kötü bütünsellik kurgusal felsefenin belirgin özelliğidir. Bhaskar da açık bir sistemik bütünsellik fikrine yakın durur.

para, bazen makine ve emek gücü ve nihayet mal rolünü üstlenen şeytani değişmecelerini kesintiye uğratmak (hele aynı sermayenin başka bölümlerinin aynı yüz ve cisim değiştirme oyununu bu kez tersi yönde sürdürdüğü düşünülürse) nasıl mümkün olur?

İşe nereden başlamak gerekir? Marx, Hegel, Proust açısından aynı takıntılı sorun söz konusudur. Bütünsellik her halkaya, her parçaya, zincirin her ayrıntısına musallat olur. Bununla birlikte, bütünü özetleyen ve ortaya çıkaran bir ayrıntı vardır: varlık, madlen çikolata, mal. Nasıl ki sıradan ve masum, çok yalın bir şekilde kırılan mal, sihirli bir fındık gibi açılarak kullanım değeri ile mübadele değerinin, soyut emek ile somut emeğin, artık değer ile kârın kaçıp kurtulmasını sağlıyorsa, ağızda parçalanan madlen çikolata da, Swann'ların ve Guermantes'ların tarafını ortaya çıkarır.* Bu ısırlıklardan akıp giden ticari ya da anılarla ilgili kategoriler, oluş halinde bir dünyanın sihirli bütünselliğinin örtüsünü kaldırır.⁹

Hegel *Fenomenoloji*'de şöyle yazar: "Hakikat kendi kendinin oluşudur, kendini varsayan ve kendi sonunu amaç olarak belir-

* Yazar burada Marcel Proust'un "Kayıp Zamanın İzinde" serisindeki Swann'ları *Tarafı* ve *Guermantes Tarafı* isimli iki kitaba gönderme yapıyor. -Türkçe ed.

9 *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*'in [Hegel'in Mantık Bilimi'ni Okumaya Giriş] yazarları, şunu öne sürüyorlar: "Modern felsefe sırtını özne kategorisine yaslamak istediği için" başlangıç zorluk yaratıyor. Onlara göre başlangıç, özne felsefelerinin sistematikliğiyle ilgidir: "Dolayısıyla, çıkış noktasını seçmenin zorluğu, onun içeriğini temellendirdiği düşünülen sistematik bağlantıdan bağımsız bir değerinin bulunmamasından kaynaklanır." Bu sorun, varlık ile bilmenin, kavram öğretisinden doğan ilişkileri aydınlatılmadıkça aşılamadan kalır. Bununla birlikte, "başlangıcın çözümlenmesinde ortaya çıkan zorlukların onun var olduğu şekliyle keyfi olmasından ileri geldiği" görüşüne katılmıyoruz. En azından burada sınırları çizilmiş bir keyfilik var ve bütün keyfi başlangıçlar aynı değere sahip değil. Sözgelimi *Kapital* parayla ya da fiyatla başlayamazdı. Marx meta ile işe başlama konusunda karar verebilmek için uzun zaman bekledi. Aslında *Giriş*'in yazarları, keyfilik kavramında bir düzeltme yaparak, "temellendirilmiş başlangıç" ve "mutlak biçimde dolayimsız başlangıç" varsayımlarını peş peşe sıralıyorlar. Birinci varsayıma göre, "mantıksal sürecin döngüsellliği başlangıca asıl statüsünü kazandırır, tek yanlı belirleniminin çıkmazlarını açar ve onun zorunluluğunu ortaya çıkarır. Burada söz konusu olan bir bakıma, soyut evrenin zorunluluğudur; somut belirlenimlerin gelişmesi oradan doğacaktır; ve aynı zamanda, sonucun somut evrenselliği de, soyut evrensel anlam kazandırır ve onun zorunluluğunu ortaya koyar." İkinci varsayıma göre "başlangıç, olduğu şekliyle çelişkilidir, çünkü kaçınılmaz olarak hem dolaysızlığı hem dolayımı temsil eder" (s. 27-41).

leyen çemberdir.” *Mantık*’ta ise daha belirgin konuşur: “Şeylerin temeline gitmek istenirse, öncelikle, geri kalan her şeyi taşıması gereken temel olarak başlangıcı aramak gerekir; şeylerin temeline giderken, bu tohumda içerilmiş bütün gelişme elimizdedir ve onun sonuna varıldığında her şey hazırdır.”¹⁰ Bununla birlikte, der Hegel, “felsefeye bir başlangıç atfetmenin ne kadar zor olduğu ancak günümüzde anlaşıldı”. Başlangıç “saf varlık”tır, ama bütünselliğin hareketi içinde saf varlık, hemen kendi ikizi, yokluk diye adlandırılır. O zaman çatlayan bütünsellik ümitsizce, kaybolmuş birliğin peşine düşer.

Değerin, fiyatın ya da artık değerın kârın içinde kaybolmasından farklı olarak sermaye, malın somut gelişimini oluşturan unsurdur. Çünkü “başlangıcı oluşturdan hareketle gelişme, ancak onun giderek belirginleşen bir belirlenimi olarak kabul edilmelidir; öyle ki önce gelen, kaybolmaksızın sonra gelenin temelini oluşturur”. Bu ilerlemede “başlangıç onu dolaysız ve soyut bir şey yapan belirlenimdeki tek yanlılığı bertaraf eder. Dolayım haline gelir ve bilimsel ilerlemenin çizgiselliği de döngüsel duruma geçer. Aynı zamanda şunu da fark ediyoruz ki, başlangıcı oluşturan şey, henüz gelişmemiş ve içerikten yoksun bulunuşunun sonucu olarak, gerçek bir bilginin konusu olamaz ve ondan eksiksiz, içerik bakımından zengin ve gerçekten temellendirilmiş bilime, gelişiminin bütün evrelerine sahip bilime yakışır bir bilgi elde edilemez.” Somutun yolunu bulmak için zedelenmiş ve tek yanlı bir başlangıç, mutlak ve yetersiz bir başlangıca sahiptik. Anlamanın ve içeriğin yolunu bulmak için içeriksiz bir bilgiden, bir anlama eksikliğinden başlamanız gerekliydi. “Tam” bilgi, uğraklarının yetkinliğine sahip bilgi, bilgilerin mekanik bir toplamından kaynaklanmaz; bunun için “sonun başlangıcı oluşturduğu, sonucun öncül ve etkinin neden olduğu bir bilgi etkinliği gerekir; o oluşmuş olanın bir oluşumdur, ancak daha önce var olanı varoluşa kabul eder”.¹¹ Dolayısıyla

10 Friedrich Hegel, *Mantık*, I. cilt, s. 24.

11 Hegel, *a.g.y.*, s. 61; ve *a.g.y.*, II. cilt, s. 453.

başlangıç sonun ışığında, ortaya koymak ve varsaymak diyalektiği çerçevesinde gölgeden çıkıp, mutlak çıkış noktasıyla asla karşılaşmaksızın yeni bir çemberler çemberine katılır. Her oluş bir başlangıç ve bir sondur der Lenin; öyle ki, “belirlenimlerdeki her ilerleme, başlangıçtan uzaklaştığı ölçüde, aynı zamanda ona bir dönüştür.”

Kapital’in başlangıcında mal yer alıyordu. Dolaşım sürecinde mal başlangıçtaki soyutlamasından uzaklaşıyor, ardından sermayenin organik yaşamını ele alan “bütünsel süreç”in sonunda somut olarak ortaya çıkıyordu. Başlangıcın anahtarını veren sona ulaşırken başlangıç konusunda yanlışa düşmek mümkündü. Söz konusu başlangıç bir açılış niteliği taşımaz. Kendisi de kendi oluşu sırasında değişikliğe uğrar (“başlangıcın aynı zamanda son olduğu” düşünülürse).

Bütünsellik kendi çelişkilerinin zorlamasıyla ortaya çıkar. “Malların mübadelesi ancak birbirini dışlayan çelişkili koşulların yerine gelmesiyle gerçekleşebilir. Mübadelenin, malın kullanım değeri ile mübadele değerinin birliği olan iki cepheli bir şey olarak gelişmesi, söz konusu çelişkileri ortadan kaldırmaz, onların içinde hareket edebilecekleri biçimi yaratır. Aslında gerçek çelişkileri çözüme bağlamanın tek yolu da budur. Sözelimi, bir cismin hem sürekli diğerinin üzerine düşüp hem de ondan sürekli kaçması bir çelişkidir. Elips bu çelişkinin hem gerçekleşip hem de çözüme kavuştuğu hareket biçimlerinden biridir.”¹² Görünüşte ayrılmış gibi duran terimlerin onun çerçevesinde iç içe geçtikleri (tıpkı varlık ile hiçliğin birliklerini ve hakikatlerini oluşta ortaya koymaları gibi) üst düzey bir akılsal hareket olan sermayenin hareketi, bu durumda bütün yönleriyle ortaya çıkar: metanın ikizleşmesi, gerçek çelişkisi, çatışkılı gelişimi, biçimsel oluşa bağlı olarak gerçek anlamda dağılması. Krize doğru da onu yeniden başlatabilecek sona doğru da yönelebilecek olan bu hareketin asıl ilkesi, bütünsellikteki çatlıktır.

Marx’ın söz dağarcığında sık sık birbirinin yerine geçen çelişki (*Widerspruch*), çatışkılı (*Gegensatz*), çatışma (*Konflikt*), birbirine

12 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, t. I, s. 89. Diyalektik için bkz. Hegel, *Mantık*, I. cilt, s. 99; a.g.y., II. cilt, s. 557.

kariştirmaksızın diyalektik mantık ile tarihi bağlar. Hem mantıksal hem tarihsel olan çelişki böylece yasa kavramıyla bütünleşir. “Zorunlu iç bağlaşım” olarak yasa, “çelişkinin ayırdığı” şeyi birleştirir. Böylece mal, çelişkili birlik olarak ortaya çıkar ve ticari mübadelenin yasaları da onun biçiminin iç çelişkisinin yasalarıdır. Marx daha I. Cilt’te, “çelişkili eğilimler”e işaret eder (sözgelimi olası maksimum artık değer ile değişken sermayenin en alt düzeye inmesi arasındaki çelişkili eğilim). Olgusal olanın bütünselliğini akılsal olanın bütünselliğinden ayıran engeli yıkarak, çelişki, bir kavramsallaştırma sürecine yol verir. Bu da iki çelişki düzeni arasında ayırım yapmayı gerektirir: nasıl akılsal bütünsellik olgusal bütünselliğin yansıması değilse, bu iki çelişki düzeni de birbirinin yansıması değildir (aynı şekilde gerçek somutun yansıması ile düşünce somutunun yansıması arasında da ayırım yapmak gerekir).¹³

Kapital’de çelişki terimi, bazen kapitalistler arasındaki çıkar çatışmasını, bazen kapitalistler ile işçiler arasındaki çatışmayı, bazen üretim ile tüketim arasındaki (artık değerın üretimi ve gerçekleşmesi) çatışmayı ya da üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çatışmayı ve nihayet, bazen de sermaye ile feodal kalıntılar arasındaki çatışmayı belirtir. Bu çeşitli durumlar, kapitalist üretim tarzının iç çelişkileri ile, bu sistem ile daha önceki sistemlerin kalıntıları arasındaki çelişkiler arasında bir ayırım yapmayı gerektirir. İlk sıradakiler kapitalizme özgüdür ve sınıf mücadelelerinde ortaya çıkar. Bununla birlikte bunların temel çelişkiyi temsil ettiği söylenebilir mi? Maurice Godelier bu fikirde değildir: Bir yandan gelişme ile üretici güçlerin toplumsallaşması arasındaki temel çelişki, öte yandan üretim araçlarının özel mülkiyeti dolaysız bir şekilde görülemez. Bu durum yapının içsel bir çelişkisini değil, rekabet halindeki iki yapı (ve iki mantık) arasında bir çelişki oluşturacaktır (krizler bu durumun ancak bir “özet”ini verir). Belli bir yönelimin sonucu olmayan yapısal çelişki, kapitalist üretim tarzının ve özel mülkiyeti esas alan ilişkilerin iç, “içkin”, “aşılabilir” sınırlarını ifa-

13 Gérard Duménil, *Le Concept de loi économique dans le Capital* [Kapital’de İktisadi Yasa Kavramı], a.g.y., s. 361-362.

de eder. Buna göre, kapitalist üretim tarzının tamamı, “tam anlamıyla görelî bir üretim tarzından ibarettir ve sınırları, mutlak olmasa da, kendi çerçevesi içinde, onun açısından mutlak bir değere sahiptir”. Bu değer, üretici güçlerin gelişiminin belli bir aşamasında, “sermayenin kendisi de” kapitalist üretim için gerçek bir engel haline geldiği zaman kendini gösterir.¹⁴

Üretim ilişkilerinin içinde bulunan ilk çelişki, “kendi çözüm koşullarının bütününi kendi içinde taşımaz”. Bu çelişki kendini sınıf mücadelesinde dışa vurur. Aslında Marx, Hegel’in kendi fikirler sarayını kurmak için istismar ettiği karşıtların birliğine “sihirli bir işlemci” gibi başvurmaktan kaçınır. Sermaye şey olup taşlaşmış bir bütünsellik değil, canlı ve hareket halinde bir toplumsal ilişkidir. Bütünsellik özdeşliğin yatıştırıcılığına indirgenemeyecek gerçek çelişkilerin eline düşüp bölünmüş, çatlamış, yara almıştır.¹⁵

Ayarını bulma olarak belirlenim

Değer, sınıflar ya da sermaye; hangisi söz konusu olursa olsun, Marx’ta bunlar için kullanışlı ve güven verici tanımlar bulunmaz. Hiçbir zaman bitmeksizin hep başa dönen bir bütünselliğin kusur-

14 A.g.y., s. 269.

15 Bu noktada gerçek karşıtlıklar değil, kesin mantıksal karşıtlıklar gören Karl Popper ve Lucio Coletti’nin iddiasının tersine. Coletti’ye göre mantıksal karşıtlık (Platon’dan Hegel’e) idealist gelenekten kaynaklanıyordu ve hiç durmadan varlık/varlık-olmayan karşıtlığını yineliyordu. Popper’a göre, Marx iki çelişki tipini birbirine karıştırarak kendini bilimsel cemaatin dışında tutmuş oluyordu. Jean-Pierre Potier ise, tam tersine, değer kuramı, fetişizm kuramı ve Hegel tarzı diyalektik çelişkinin birbirinden ayıramayacağını belirtiyordu. Ruy Fausto, çok yerinde olarak, çelişkili bir yanıtın kaçınılmaz biçimde kötü bir yanıt olup olmadığını sordu. Bu soru, Marx’ın iki çelişkili tez arasında (değerin kapitalizmden önce de var olduğu tezi ile onun ancak kapitalizmle birlikte ortaya çıktığı tezi) kararsız kalmakla hata ettiğini öne süren Costoriadis’e yöneltilmişti. Costoriadis çelişkili olmayan söylemi savunan geleneksel önyargıya takılmıştır. Oysa, der Fausto, “akılsal yanıt çelişkili yanıtıdır: çelişkiye egemen olabilmek için, ondan kaçmak yerine, onu ortaya koymak yeterlidir [...]; kapitalizmden önce değer yoktur, ama aynı zamanda vardır” Yoktur, çünkü genelleşmiş ticarî üretim aracılığıyla konan toplumsal açıdan zorunlu emek zamanı yoktur. Yani henüz değer, onun ortaya çıkışının tarih öncesi söz konusudur: kapitalizmden önce değer, “genel anlamda emek zamanının berraklaşması” demektir (*Marx, logique et politique* [Marx, Mantık ve Siyaset], Paris, Publisud, 1988).

lu başlangıcı, eksiksiz ölçütlere sahip bir envanter hayalini boşa çıkarır. Bütünün kendi parçalarından hareketle yeniden kurulması, daha orada yok olmaya mahkûm tek yanlı soyutlamalar yoluyla değil, somuta doğru yaklaşan belirlenmiş soyutlamalarla gerçekleşir. Hegelci belirlenme, sofistlerin ritim ile ritimsizlik arasında kurdukları ilişki gibi, bütünsellik zemininde kontrastlı bir ortaya çıkış anlamına gelir, çünkü “saf ışık ve saf karanlık bu şekliyle birbirinden farksız iki boşluktur. Bir şeyi ancak belli bir ışıktaki ayırt edebiliriz ve ışık da karanlıkla, yani kötü ışıktaki ve belli bir karanlıkta belirlenmiştir (çünkü karanlık da ışıktaki belirlenmiştir), demek ki aydınlatılmış karanlıkta belirlenmiştir; çünkü bozuk ışık ve aydınlatılmış karanlık özsel bir farkla birbirlerinden ayrılmışlardır ve dolayısıyla belli bir varlığı, bir orada varlığı temsil ederler”. Demek ki Hegelci söylem, kendini “kendi canlılıklarına sahip belirlenimleri kendilerini gerçekleştirmekte serbest bırakan” bir süreç olarak kavrar.¹⁶

Kendi pozitifliğinin tutsağı olan tanım, var olanın bir kategorisidir; “olumlayıcı bir bakış açısından ele alınmış bir olumsuzlamadır.” Bu karşıtlıktan beklenen şey büyük öneme sahiptir. Tam tamına, kendinde şey’in bilinemezliğini bertaraf etmek söz konusudur: “Eşyanın kendi’nde olduğunu söylemek, her varlığı bir diğerine göre soyutlayarak ele almaktır, yani her türlü belirlenimden yoksun olarak genel anlamda, salt hiçlik olarak düşünmektir. Buna göre, kendinde şey’in ne olduğunu bilmek olanaksızdır.” Soyut tanım kavranamaz bir dünyanın hep kaçıp gitmesine yol açar. Var olanın olgusallığını ondan ayrılmaz olan gölgesinden çekip alır. Belirlenimin kesintisiz hareketi ise, tam tersine varlığı ikiziyle birleştirme eğilimindedir: “Metafiziğin tanımları, gene onun öncülleri, ayrımları ve çıkardığı sonuçlar yalnızca var olanı, özellikle de kendinde var olanı göz önünde tutar. Başkası için varlık, kendinde’siyle özdeş olan bir şeyin kendisiyle birliğinde mevcuttur. Başkası için varlık, herhangi bir şeyde olduğu gibi, şu’dur. Dolayısıyla burada bir öngörü, düşünölmüş, yalın ve varlık alanına ait bir tanım,

16 Friedrich Hegel, *Mantık*, I. cilt, s. 85; *Ansiklopedi*, ek 24.

yani bir kez daha bir nitelik söz konusu. Başka bir deyişle, bir kere daha belirlenimle karşı karşıyayız.”¹⁷

Belirlenme, üzerinde anlaşılacak ya da sözlükten öğrenilecek bir şey değildir. “Başkasıyla ilişkileri sayesinde çoğalarak ve farklılaşarak” zenginleşir. Sözelimi değer hiçbir zaman tanımlanmamıştır, ama her zaman, kendisi de mücadeleyle tarihsel olarak belirlenmiş bulunan toplumsal olarak zorunlu emek zamanıyla belirlenmiştir; öyle ki, başlangıç (mal, değer, artık değer) her zaman sonu (sermayeyi, kârı, sınıf mücadelesini) öngörür. Zorunlu iç bağlaşım olarak değer yasası, değer belirlenmesini emek zamanlıya gösterir: “Değer iştir, bu iç ilişki onun kavramında mevcuttur, onun ayrılmaz bir parçasıdır; her türlü dış belirlemeye göre, mutlak bir zorunluluk taşımasının sebebi de budur; buna bağlı olarak onun etkisi çok sayıda başka etken üzerinden kendini duyurur ve bu yüzden de olumsal bir özellik gösterir. Değer emektir ve ölçüsü de emek zamanını ölçüsüyle ortaya konur dediğimde, bu belirlemeyle değer kavramının ifadesi arasında en küçük bir fark bulunmaz.”¹⁸

Marx, belirlenimin, tanımın durağan ve sınıflandırmacı mantığına karşıt olan bu dinamik mantığını açıkça savunur: “Burada şeyleri altlarına koyarak sınıflandıracağımız tanımlar değil, belli kategorilerle ifade edilen belli işlevler söz konusudur.”¹⁹ Marx’ın Conrad Schmidt gibi, diyalektikten uzak okurlarının kafasını ka-

17 Frierich Hegel, *Mantık*, I. cilt, s. 109, 121. “Belirleme olumsuzlamadır: Spinozacı felsefenin mutlak ilkesi budur; Töz’ün mutlak birliğinin öne sürülmesi bu basit ve doğru fikre dayanır. Ama Spinoza kesinlik ya da nitelik olarak düşünülmüş olumsuzlamanın ötesine geçmez; onu mutlak olumsuzlanmış var olan, yani kendi kendini yadsıyan olumsuzlama olarak kabul etme noktasına gelmez” (*Mantık*, II. cilt, s. 191). Marcuse burada mantık ile tarih felsefesi arasında kurulan ilişkiye parmak basar: “Belirlenme kategorisi varlığı dönüşüm olarak dönüşüm içinde tanımlar; kendinde varlığı hiçbir şekilde durgun olarak değil, diğer var olanla ilişkisi içinde kesintisiz hareket olarak somutlaştırır: varlığın tamlığı ancak ‘kendinde varlığın hep belirlenmişlik içinde çözülüp dağılmasıyla gerçekleşir.’ Bu çözülüp dağılma oluş halinde olmakla kalmaz, hiçbir zaman tamamlanmaz da; belirlenimin kendisi de bir zorunluluktan başka bir şey değildir” (Herbert Marcuse, *Hegel’in Ontolojisi ve Tarihselci Kuram*, a.g.y., s. 64).

18 Gérard Duménil, *Kapital’de İktisadi Yasa Kavramı*, a.g.y.

19 Karl Marx, *Kapital*, II. cilt, s. 209.

rıstıran yanlış anlamayı (ne olursa olsun tanım aramayı) bertaraf etmek için Engels, *Kapital*'in III. cildine yazdığı önsözde sorunu açıklığa kavuşturur: “Marx tanım getirmek istediğinde, aslında *açıp geliştirmek* istiyordur; genellikle, onun yazılarında eksiksiz, her durumda geçerli tanımlar aramak anlaşılır bir şeydir. Ancak, şeyler ve onların karşılıklı ilişkileri sabit değil, değişken kabul edildiği anda, onların zihinsel yansımaları olan kavramlar da çeşitliliğe ve değişmeye tabidir; bu koşullarda, söz konusu kavramlar *bir tanıma hapsedilmeyecek, ama oluşumlarının tarihsel ya da mantıksal sürecine göre açılıp geliştirileceklerdir.*”

Kavramlar bütünsellikten doğar. Onları genel anlamda üretim tarzları ya da özel olarak kapitalist üretim tarzıyla “sınıf” ya da “üretici emek”le ilişkilendirdiğimizde, genel bir belirlenime ya da tikel bir belirlenime karşılık gelirler, geniş ya da dar bir anlam kazanırlar.²⁰ Bir kavramın karşılıklı olarak (kullanım değeri/mübadele değeri) belirlenmesi, çelişkili bir biçimde gerçeklikte var olan, mantıksal ve tarihsel bir çifte göndermeyi işaret eder. Bu durum başvuru kategorilerin tarihsel ve sistemik çifte evrenselliğine gönderme yapar. Sözelimi, kapitalist üretim ilişkisine özgü olan üretici emek kavramı, bu emeğin içeriğine hiçbir vurgu yapmaz ve soyut emek düzeyinde kalır. Özgül üretici emek olarak, bildik kafa karışıklığının tersine, emeğin yararlılığı ile üretkenliği arasında ayırım yapmayı gerektirir

Maddi zenginlik üretimi (*Nebendstimmung*) olarak ikinci belirlenim, soyut zenginlik (ya da kâr) arayışı içinde ortadan kalkmaz. Emeğin amacından bağımsız olarak artık değere (belirgin hale gelmiş toplumsal emek zamanı) el koyma anlamında birinci belirlenim, ona kapitalist üretim tarzının “tayin edici özelliği” ya da “özgül ayırım” olarak eklenir.²¹ Salt üretim açısından bakıl-

20 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Maurice Godelier, *L'Idéal et le matériel* [*Fikri Olan ve Maddi Olan*]. Aristoteles'in değerin sırrını emek gücünde bulamamasının sebebi, değerin soyut bir toplumsal emek zamanıyla ölçülebilen toplumsal bir benzeşiğinin henüz var olmamasıydı.

21 Jacques Bidet, bu iki belirlenim arasındaki ilişkileri, eğilim gösteren yapısal ilişkiler olarak yorumlar (*Que faire du capital?* [*Kapital'i Ne Yapmalı?*], Paris, Klincksieck, s. 102).

diğında üretken olmayan ticari emek, sermayeye üretim alanında yaratılmış artık değerin bir bölümüne el koyma olanağını verdiği ölçüde, dolaşım ya da bütünün yeniden üretimi açısından “dolaylı olarak üretken” hale gelir. Onun belirlenimi de sermayenin parçalanmasına, işlevlerinin dağılmasına, ondan doğan işbölümüne gönderme yapar.

Soyutun somutla ilişkisi doğrudan doğruya belirlenimden doğar. Tek yanlı (kurgusal) soyutlamanın tersine, belirlenmiş soyutlama, çok yerinde bir sinematografik benzetmeden yararlanarak belirtildiği gibi, “tarihsel kategorilerin ayarını”, onların “içsel organik bağlaşım”ı aracılığıyla “bulmak” fırsatını verir.²² Olumlayıcı bir özelliği bulunan ve bir an önce sonuç almak isteyen tanım, acil bir pozitiflik ihtiyacı içindedir. Olumsuzlamanın sabırlı çabasında ise belirlenim, namevcutluk ya da eksiğin bertaraf edilmesi için harekete geçer.²³

Çelişki ikizleşmeden doğar. Malın, mal ve para olarak ikizleşmesi daha *Kapital*’in I. cildinin başından itibaren söz konusu edilir. Daha sonra mal da “ikiz hale gelir” Aynı şekilde dolaşım da alış ve satış olarak ikiye bölünür. Ancak, ikizleşme umursamaz bir ayrılma değildir. Terimleri birbirine bağlıdır. Dolayısıyla mal öncelikle yararlı bir nesne olmadan değere sahip olamaz: “Mübadele değeri bir bakıma kendi varlık koşulu olarak, kullanım değerinin varlığına maruz kalır (gene de bu durum iki sistemin özerkliğine hiçbir şekilde son vermez): Malın çerçevesi içinde yararlılık değer açısından vazgeçilmezdir; ama değerın kaynağı şu ya da bu ölçüde yararlı olmaktan gelmez; ancak bu durum, yarar ortadan kalktı-

22 Galvano Della Volpe, *La Logique comme science historique* [Tarihsel Bilim Olarak Mantık], Brüksel, Complexe, 1977, s. 164 ve 184.

23 Roy Bhaskar bu namevcutluk diyalektiğini başarılı bir biçimde iletir; bunun için de, “pozitifteki negatif, mevcudiyetteki namevcut, figürdeki ana ilke, merkezdeki çevre, biçimin belirsizleştirdiği içerik, ölümün maskeleyiği canlı” üzerindeki araştırmasını ısrarla sürdürür. Böylece namevcutluk gizlinin, boşun, arzunun, eksikliğin ve ihtiyacın yananlamı haline gelir (*Diyalektik, Özgürlüğün Nabızı*, Londra, Verso, 1993).

ğında değerin de kaybolduğu gerçeğini kesinlikle değiştirmez.”²⁴ Demek ki malda birleşen iki terim, “farklı yapıya sahip iki mantıksal bütünsellik”e aittir. Kullanım değeri o şeyin maddi belirlenimlerinin bütününe kapsayan tam anlamıyla somut bir düşünce sistemiyle bağlantılıdır. Mübadele değeriye, tersine, “*Kapital*’in açıklamasını yaptığı, sistemin en temel kavramlarından biri”ni oluşturur. Mal, mübadele değeri olarak, belirgin hale gelmiş belli bir miktar toplumsal emeği temsil eder. Kullanım değeri olarak ise, karşılanabilir bir toplumsal ihtiyaca cevap vermelidir. Rekabetin dolayımı sayesinde mal, mübadele değeri ile kullanım değeri asla özdeş hale gelmeden, aynı anda hem biri hem öbürü olur. Bu yüzdendir ki, “arz ve talep malın gereklerini yansıtır”

İkizleşmenin özünden gelen ve üretim düzeyinde dural olan çelişki, dolaşım ve yeniden üretim aşamasında kaybolur. Bu hareketin ilkeleri *Kapital*’in daha I. cildinde ortaya konmuştur: “Her toplumsal üretim süreci aynı zamanda yeniden üretim sürecidir. Üretimin koşulları aynı zamanda yeniden üretimin koşullarıdır.”²⁵ Bununla birlikte, söz konusu olan hâlâ basit yeniden üretimdir. II. ciltte şu nokta açıklığa kavuşturulur: “Basit yeniden üretim bir soyutlamadır; öyle ki, kapitalist sistemde, birikim eksikliği ya da genişletilmiş yeniden üretim anlaşılabilir bir varsayımdır”; birikim ve yeniden üretim gerçeği karşısında kategorik olarak yanlışlanan (fark yalnızca yinelemede ortaya çıkar) bir varsayımdır bu. “Sermaye değer kazanan değer olduğuna göre, yalnızca sınıf ilişkilerine ya da ücretli emek olarak emeğin varlığını esas alan belli bir toplumsal özelliğe işaret etmez; aynı zamanda bir harekettir, farklı aşamalardan geçen ve kendisi de üç farklı döngüsel süreç biçimi içeren bir döngüsel süreçtir. Bu yüzden onu durağan bir şey gibi değil, ancak hareket olarak anlamak mümkündür.”

Kapital’in planı ile konusu arasındaki ilişki buradan doğar.

24 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, t. I, s. 71.

25 Karl Marx, *ag.y.*, s. 49.

“*Kapital*’in yönteminin döngüsellığı, her türlü akılsal bilgiye, her türlü kurama özgü döngüsellik”ın bir örneğidir. Bilginin döngüsellığı, nesnesinin döngüsellığını yeniden yaratır. Değişimden sıra değişikliğine kadar mal, bir kılıktan hemen öbürüne geçer; öyle ki, “her uğrak, kalkış noktası, geçiş noktası, hareket noktasına dönüş olarak kendini gösterir” Genişletilmiş yeniden üretimin açık çemberi, olayların rastlantısallığına bağlı sıkıcı yinelenmenin aşılmasını sağlar.

Bu oluş, tatsız bir “aşama aşama ilerleme”, Hegel’in “tam anlamıyla kayıtsız kalarak değişme” diye nitelediğı, basit artış ya da büyüme değildir. Nitelik ile niceliğı birleştiren dönüşüm, üstbüyüme, devrimdir. Kayıtsız kalan değişme değildir; dönüştürdüğü ölçüde de muhafaza ve bırakıp kurtulma payına sahiptir: “Kendi kendini ortadan kaldıran, bu yüzden hiçliğe dönüşmez. Hiçlik dolaysız bir şeydir; oysa ortadan kalkmış bir şey, tersine, bir dolayımıdır. [...] Bu açıdan, ortadan kalkmış olan, aynı zamanda muhafaza edilmiş olandır.” Buna göre, olumsuzlamanın olumsuzlanması “emekçinin özel mülkiyetini değil, bireysel mülkiyetini (kapitalist çağın ortak mülkleri, işbirliğı ve tüm üretim araçlarının ortak sahipliğı üzerine kurulmuş mülkiyeti) geri getirir”.²⁶

Somut tikele yönelik bir bilim

Hegel’in matematiğın kibrine ve bu gururdan kaynaklanan “yetersiz bilgi”ye karşı acımasızlığını iyi biliyoruz. Söz konusu bilginin hedefi büyüklüktür. Kavram, uzamı boyutlarına böler ve bağlantıları belirler, büyüklük ise “esas ilgilendirmeyen” bir farklılıktır. Bütünselliğı içinde hareket kendi uğraklarını yaratır ve onları katederek “pozitifi ve bu pozitifin hakikatini oluştururken”, nicelikle ilgili belirlenimler diğerine karşılık gelen dışsallık belirlenimleridir. Basit hesap çerçevesinde kalan biçimsel mantık düşüncenin aleyhine kendini gösterir.

²⁶ Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, t. II, s. 207.

Bununla birlikte, nicelik ancak varlığın başlangıçtaki belirsizliğinden çıkmasını sağlayan nitelikten hareketle kavranabilir. Nicelik niteliksel farkların kayıtsızlık içindeki oluşundan doğar. Ama kendini yadsıyarak niteliğin eski durumuna dönmesini sağlar.²⁷ “Niteliğin hakikati, bertaraf edilen dolaysız kesinlik” olarak niceliğin karşılığı olmasından kaynaklanır. Böylece nicelik önce nitelikle karşıtlık içinde ortaya çıkar, ama gerçekte “nicelik de bir niteliktir; genellikle kendine gönderme yapan bir kesinliktir ve halihazırda nitelik olan diğer kesinlikten farklıdır.”²⁸ Öyleyse nicelik, niteliğin hakikatidir. Sözgelimi *Kapital*’de, somut emeklere kayıtsız kalan emeğin soyutlanması, onun miktara vurulmasının koşuludur. Marx için de Hegel için de nicel olanı nitel olanın yer değiştirmesi ve belirtik hale gelmesi olarak, ama aynı zamanda nitel olanın olumsuzlanması/üstekonması [*sursomption*] olarak düşünmek söz konusudur.

Mantık, “kendi içinde” belirlenmiş varlığın izini sürer. Onun kendini düşünmesini sağlayan tüm hareketler ve belirlenimler, olduğu şekliyle kesinliğe (nitelik), kesinlikten yoksunluğa (nicelik) ve “nitel olarak tanımlanmış nicelik: ölçü”ye göre belirlenmiş varlığın alanıyla sınırlıdır. Bu durumda artık nicelik niteliğin alanının dışına çıkamaz. Yalnızca “olumsuzlanmış nitelik” ya da “varlığa kayıtsız hale gelmiş bir kesinlik”tir. Aynı şekilde, ne mübadele değeri kullanım değerini ne de soyut emek somut emeği ortadan kaldırır. Mübadele değeri olumsuz hale gelmiş kullanım değeridir, tıpkı soyut emeğin olumsuz hale gelmiş somut emek olması gibi. Saf durumda nicelik, diğer nitelikler karşısında sanki kendine karşıymış gibi konumlanan kayıtsızlığıyla ayırt edilir. Her gerçek büyüklük tersine, nicelik ile niteliğin birliğidir; burada nicelik, niteliğe de-

27 “Tamamen genel anlamda şunu söyleyebiliriz: Kuantum [miktar] bertaraf edilmiş niteliktir; ama kuantum sonsuzdur, sürekli olarak kendini aşar ve kendi olumsuzlamasını oluşturur; bu olumsuzlama aslında kendi içinde, yadsınan niteliğin olumsuzlanmasıdır, başka bir deyişle onun eski durumuna dönmesidir” (Friedrich Hegel, *Mantık*, I. cilt, s. 263).

28 Friedrich Hegel, *Mantık*, I. cilt, s. 363-364. Ayrıca bkz. J. Biard vd., *Hegel’in Mantık Bilimi’ni Okumaya Giriş*, a.g.y., III. cilt, Paris, Aubier, 1987, s. 45, 80, 123, 160.

ğiştirmek üzere yaklaşmayı sağlayan dolambaçtır. Çünkü ölçü tek yanlı olarak niceliğe vurmaya indirgenemez; nicelik ile niteliğin diyalektiğidir. Hegelcilikle pek ilgileri bulunmayan ekonometri uzmanlarının bayağı ve inatçı anlayışsızlıkları buradan kaynaklanır; onlar değerın nitel olarak belirsiz kalan tek yanlı hesabına (ne kadar eder?) takılmışlardır.

Ölçme kuramında büyüklük, içerik ve yaygınlık olarak çifte bir belirlenime tabidir. Bu ikileşme Marx'ta yasaya ve onun farklı kabullerine gönderme yapar. Nedensel ilişkileri konu alan nicel yasanın dışında bir de “nitel yasa” vardır: “Artık değerın, kapitalistin, yerine makineyi koyduğu emek gücünden değil, tam tersine, elinde bulundurduğu makinelerden kaynaklandığını öne süren yasanın sağlaması bu şekilde yapılır.”²⁹ Buna göre, sömürü oranı nicel olarak artmaya devam ederken, kâr oranı yapısal olarak düşecektir. Ekonomi politığın yapmaya çalıştığı şey tam da indirgenemeyecek ölçüde benzemez bir iktisadi mekânı benzeşik hale getirerek niteliği hesaba vurmaktır. O bunu bir “ortak ölçü” olan zaman sayesinde başarır. Marx bu indirgemeyi benimser gibidir: “Emeğin ölçüsü zamandır” ya da “zaman emeğin ölçüsüdür” der.³⁰ Şaşırtıcı formüller. Emeğin zamanla ölçülebilmesinin sebebi nedir? Ölçülemezlik tehlikesini bertaraf etmek isterken, kısırdöngüye düşmek pahasına emeğin ölçüsü emek zamanıdır demek daha doğru olmaz mıydı? Adam Smith malın değerini emek miktarıyla, ama bu emeğe bağlı farklı nitelikleri (zorluk, kalifikasyon) soyutlayarak belirler. Marx, emek gücünün değerini (salt emek yerine) emek gücünün değerini toplumsal olarak gerekli emek zamanıyla (salt zaman yerine) ölçerek başka bir zemine geçer. Buna göre zaman tekbiçimli [*uniforme*]

29 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, dördüncü kısım. Gérard Duménil şu noktaya işaret ediyor: “Yapının nitel boyutuyla ilgili olarak yasa teriminin kullanımındaki sıklık hiçbir yanlış anlamaya yer bırakmıyor. Marx çok açık biçimde bu tür ilişkileri yasa olarak kabul ediyordu.” Duménil şu noktada ısrarcıdır: “Çoğu zaman iki yapıya, bir nitel yapı ile bir nicel yapıya başvuruyoruz. Bu iki tip belirlenimin birleşmesi, bütünselliğin kavramsal yapısının belirgin özelliğidir. Kavramın çerçevesi içinde bunlar birbirinden ayrılmaz ama nicel belirlenimin varlığı nitel belirlenimin varlığını doğal olarak içermez” (*Kapital’de İktisadi Yasa Kavramı*, a.g.y., s. 57 ve 79).

30 Karl Marx, *Grundrisse*, I. cilt, s. 204 ve Engels’e 2 Nisan 1858 tarihli mektup.

sayılan bir çeşit başvuru ölçüsü değildir artık; üretim mübadele ve çatışma çerçevesinde kendi kendini belirleyen bir toplumsal ilişkidir. Rekabet ve pazar somut emeği soyut emeğe indirgemeye yarar. Artık nitelik diye bir sorun kalmamıştır: “Nicelik her şeyi belirler.”³¹

Her şeyi mi? Somut emek ve kullanım değeri gene de ortadan kalkmamıştır. Kriz dönemlerinde kendilerini şiddetli bir şekilde ortaya koyarlar. Marx zamanı basit bir biçimde “emeğin ölçüsü” olarak belirlemiş olsa da, ölçünün niteliği umursamayan nicelikle değil, “nitel olarak belirlenmiş nicel” varlıkla ilgili olduğunu unutmaz. Ölçü çerçevesinde, “nitel olan nicel olana dönüşür”. Bu haliyle, “ölçü henüz nicel olanla nitel olanın süregiden birliğidir” ya da “nicel olanla nitel olanın dolaysız birliğidir”. Bu yüzdendir ki, ölçünün dolaysız, dışsal ölçüden hareket eden analizi, “bir yandan nitel olanın soyut bir belirlenimine (doğanın bir matematiğine) başvururken, öte yandan ölçünün bu belirlenimi ile doğal nesnelerin en azından genel anlamıyla nitelikleri arasındaki bağı göstermek zorundadır; çünkü nitel olan ile nicel olan arasındaki bağın, somut nesne kavramından anladığımız şekliyle, kesin ve ayrıntılı bir sunumunu ortaya koymak, *somut tikelin biliminin alanına girer*”

Bu “somut tikelin bilimi”, sermayenin bilgisi olarak ekonomi politığın eleştirisini ya da düşlerin yorumu olarak psikanalizi haber verir. Canlının da sermayenin de metabolizması, mekanizmanın ya da kimyasalından farklı özgül bir ölçü tarzı gerektirir: “Gelişmiş ölçünün soyut, tam anlamında umursamazlığı, yani yasaları ancak mekanizmanın alanında mümkündür; orada somut cisimsellik soyut maddeden farksızdır [...] Buna karşılık, fizik alanında bile ve elbette çok daha büyük ölçüde organik dünyada, soyut maddiliğin büyüklüğünün belirlenimi, niteliklerin çokluğundan ve bundan kaynaklanan çatışmadan ötürü karışmış durumdadır.”³²

Mekanizmadan kimyasala uğrayarak yaşama uzanan *Kapital*’in planı, Hegelci mantığın uğraklarını kateder. Ölçü fikrini inatla so-

31 Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, a.g.y.

32 Friedrich Hegel, *Mantık*, I. cilt; *Hegel’in Mantık Bilimi’ni Okumaya Giriş*; a.g.y., s. 372-373.

yut hesaba indirgeyerek değerin fiyata dönüşümü karşısında sessiz kalanlar, *Mantık*'ın üçüncü kısmına dikkat etseler pek çok yanlış anlamadan kurtulabilirlerdi. Nasıl ki biçimsel zorunluluk ve olabilirlik mutlak zorunluluk haline gelmek üzere gerçek oluyorsa, aynı şekilde biçimsel ölçü (ya da özgül nicelik) de varlık'tan "öz'ün oluş'u"na ulaşmak üzere gerçek olur. Genel olarak ölçü "birbirinden farklı ve bağımsız şeylerin niteliğini oluşturan ölçüler arasında bir ilişki kurmayı sağlarken", biçimsel ölçü, "uzam ve zaman gibi soyut nitelikler"e karşılık gelir; "gerçek ölçü" ise maddi varlık belirlenimlerine (özgül ağırlık, kimyasal özellikler) aittir (zaman ve uzam bunların uğrakları durumundadır). Ölçü sürecinin sonunda "varlık, dönüşümlerinin döngüsünü tamamlamış olacaktır". Onun dolaysızlığı, "öz'ün oluş'u" içinde silinecektir.³³

Nitel açıdan belirlenmiş nicelik olarak ölçü, kendi kendini belirlediğine göre, belirlediği nesnede içkindir. Bu döngüsel mantık, pek çok ince düşünceden geçerek, her şeyin ve kendinin ölçüsü olan insan açmazına varır.

Mantıksal sıra, tarihsel sıra

Tarihsel ve mantıksal düzeyler Marx'ta sürekli iç içe geçer: "Bu çelişkili ikilinin kendilerini kabul ettirmelerinin [...] sebebi, bu şekilde bir araya gelen iki terimin yapı olarak tamamen farklı iki mantıksal bütünselliğe ait olmalarıdır; kullanım değeri (ekonomi politığe yabancı bir kavramdır), ancak eşyanın maddi belirlenimlerinin bütününe kuşatan tam anlamıyla somut bir düşünce sisteminde kavranabilir; *Kapital*'in ortaya koyduğu sistemin temel kavramlarından birini oluşturan mübadele değeriye, tersine, dozunda bir soyutlamadır ya da başka bir deyişle, tek tek, eleman eleman

33 J. Biard vd., *a.g.y.*, s. 231. Kitabın yazarları çok haklı olarak şu noktanın altını çiziyor: "*Mantık Bilimi*'nde ortaya konduğu ve açıklandığı biçimiyle ölçü kategorisi hakkında şöyle bir düşünceye varıyoruz: Hegel gerçek, yani diyalektik ve kavramsal bağlantı tarzını, nitel ve nicel üzerinden sorgulamaya ve ortaya koymaya çalıştı; kısacası, Husserl'in doğayı örtük bir biçimde Galilei'ci tarzda matematikleştirmek önkabülünün uzağından geçmiş oldu" (s. 233).

oluşturulmuş bir somutlaştırmadır.”³⁴ Değişim işlemcisi olan zaman böylece gelişimin tam merkezinde yer alır.

Kapital mantığı zamansallaştırır ve iktisadi ritimleri mantık-sallaştırır.

Belirleme böylece ölçüyle birleşir. Çünkü değerler öncelikle, kendisi de değişmez olan bir ortak ölçüye, genel değişmez eşdeğer olarak bir mala gerek duyar. Oysa, “mal olarak” bütün değerler, mücadeleye göre değişen toplumsal büyüklüklerdir. Ait olduğu nesnenin belirlediği ölçü, onunla birlikte sürekli değişir. Bu yüzden, nitelikler zamana bağlı olarak ortaya çıkıyor gibi gözükürler, oysa gerçekte zamanın kendisi doğmakta olan yeni niteliktir. Gene bu yüzden olgular, doğal olgular da içinde olmak üzere, tek bir ölçüye asla indirgenemez. Anlığın ölçümleyici etkinliği ölçülebilir olmayan hiçbir şeyi gerçek kabul etmez; oysa gerçek ölçü, cisimlerin içindeki, onların hem özgül hem ölçülebilir yapılarını belirleyen şeyin ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Tıpkı hareketin olabilecek en hızlı düzgün hareketle ölçülmesi gibi, ölçü de her zaman ölçtüğü şeyle aynı türdendir: “büyüklükleri ölçen bir büyüklük”tür.

Ölçünün bu kendine dönüşlülüğü tam da, Marx’ın meta çözümlemesindeki sorunudur. Diğer değerleri ölçen değer hangisidir ve toplumsal emek (zamanı) değer biçiminde belirginleşmiş emeği (zamanını) nasıl ölçebilir? Emek zamanı, hareketi sayıya vurur ama harcanan emek de bu hareketin önemli bir parçasıdır. Mübadelede, kullanım değerleri birbirlerinin yerine geçer; tıpkı “bazı nicel ilişkilerde kimyasal eşdeğerler oluşturarak birleşen maddeler gibi”.³⁵

Değişen nesne ile nesnenin tarihi arasındaki ayrım, mantık ile tarih arasındaki ayrıma atıfta bulunur. Jindrich Zeleny’ye göre, *Kapital*’in I. cildinin ilk bölümü ticari yapıyı konu alırken, ikinci bölüm metanın tarihsel gelişimi üzerinde durur. Değişen nesne ile

34 Gérard Duménil, *Kapital’de İktisadi Yasa Kavramı*, a.g.y.

35 Jacques d’Hondt, *La Logique de Marx* [Marx’ın Mantığı], Paris, PUF, 1974, s. 101. Bkz. Ayrıca, Eugène Fleischmann, *La Science universelle ou la logique de Hegel* [Evrensel Bilim ya da Hegel’in Mantığı], Paris, Plon, 1968, s. 120 ve Eli de Gortari, *Dialectica de la fisica* [Fiziğin Diyalektiği], Mexico, 1986, s. 66.

nesnenin oluş'u arasındaki karşıtlık, mantıksal yapı ile tarihsel gelişim arasındaki ilişkiyi fazlaca basitleştirir. Galilei'ci-Descartes'çı bilimin varlıkbilimsel tasviriyle uyuşmayan bu ilişki Marx'ın Spinoza, Leibniz ve Hegel'e hâlâ borçlu olduğunu hatırlatır. Bir biçimin oluşumu, onun tarihsel oluşumuyla karışmaz. Onun "ideal ifadesi" olabilir ancak. Bu ayrımın karşısında, "evrimsel meşruluk" (içkin yasa) ile dışsal nedensellik (geçiş sağlayan neden) arasındaki ayrım yer alır. Bu iki yaklaşımın tamamlayıcılığı paranın tarihsel maddeci çözümlemesinde görülür.³⁶

Marx önce, görünmeyen gerçek yapıları ortaya çıkarmaya çalıştı. Geliştirdiği yapı kuramı ona oluşumun ve evrimin anahtarını veriyordu. Gelişmiş biçim (insanın anatomisi), daha az gelişmiş biçimlerin (maymunun anatomisinin) sırrını ortaya çıkarıyordu. Ancak, bu şekilde ortaya konmuş ideal oluşum, gerçek tarihten farklıdır; tıpkı bir toplumsal oluşumun üretim tarzından farklı olması gibi. Deneysel iktisat görülmez yapıyı aydınlatmaksızın sistematik olarak yüzeydeki olgulardan hareket ederken, artık değer oranının kâr oranına dönüşümünü aydınlatmak anlaşılabilirliğin koşuludur. Kategoriler arasındaki mantıksal ilişki *aynı zamanda* kronolojiktir. Ancak, "bu kronolojinin zamanı bütünüyle yapının yapıyla olan ilişkilerinin mantığıyla belirlenmiştir".³⁷ Kuram başlangıçtaki kavramı, yapısal bir kavram ve tarihsel bir kavram

36 Marx'ın altmışlı yıllarda yapısal bir anlayışla okunması o döneme egemen olan tarihselci akıma rağmen sürdürüldü. Althusser'in her şeyi baştan sona yenilediğini öne süren abartılı Fransız hayaline de kapılmamak gerekir. Otto Morf ve B. A. Gruzin'in çalışmalarıyla birlikte daha ellili yılların başından itibaren bir araştırma hareketi ortaya çıkmıştı. Gruzin özellikle *Kapital*'deki çifte ilerleyişin ve "tarihsel ilişkiler ve bağlaşımlar" ile "değişen (yapısal) ilişkiler ve bağlaşımlar" arasındaki bağlantının altını çiziyordu. Ayrıca bkz. O. Morf, *Rapports entre histoire et théorie économique chez Marx* [Marx'ta Tarih ile İktisat Kuramı Arasındaki İlişkiler], Bern, 1951; B. A. Gruzin, *Logique et historique dans le Capital de Marx* [Marx'ın Kapital'inde Mantıksal ve Tarihsel Olan], Moskova, 1955; İlyenkov, *Dialectique de l'abstrait et du concret dans Le Capital* [Kapital'de Somutun ve Soyutun Diyalektiği], Moskova, 1960; K. Kosik, *Somutun Diyalektiği*, Prag, 1963. Jindrich Zeleny'nin *La Structure logique du Capital*'in [Kapital'in Mantıksal Yapısı] ilk basımı 1962'de Çekçe olarak, Almanca baskısı ise 1968'de yayımlandı.

37 Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie politique* [Ekonomi Politikte Akılsallık ve Akılsızlık], Paris, Maspero, 1967, c. I, s. 119 ve c. II, s. 48.

halinde ikizleştiren bir “ideal oluşum”dur. Yapı orada tarihi var-sayar. Buna göre özgür işçi “daha önceki bir tarihsel gelişme”nin “özet”i”dir. Kapitalist üretim “bu özgür işçilerin zaten dolaşım çerçevesinde pazarda hazır bulundukları önkabulünden hareket eder”. Aynı şekilde mal da “zenginliğin evrensel ilk biçimi olarak zaten oradadır” Benzer şekilde, dolaşımı “kapitalizmin oluşumunun ve ona bağlı olarak da paranın kuramsal (mantıksal) önkabulü haline getirerek tarihsel hareketi yakalamış oluyoruz”. Mal ve paranın, “öncelikli tarihsel koşulu” ve “tarihsel önkabulü”, emekçiyi “katıksız bir emek gücü”ne indirgemektir.³⁸

Mantıksal sıra ile tarihsel sıra arasındaki ilişkinin tersine döndürülmesi *Kapital*’de açıkça belirtilir: “Araştırmalarımızın devamında göreceğiz ki,” diye yazar Marx, “tefeci sermaye ve ticari sermaye türev biçimlerdir ve onların tarihte niçin sermayeden önce ortaya çıktıklarını açıklayacağız.” Gelişmiş kapitalist üretim tarzında, yapının özerk bir şekilde yeniden çoğaldığı anlaşıyor. “Olayların bilinen akışı içinde” emekçi, “doğa yasaları”nın etkisine, “üretim mekanizması sayesinde güvenceye alınmış ve süreklilik kazanmış sermayenin güdümüne” terk edilmiş gözüküyor. “Kapitalist üretimin *tarihsel oluşumu* sırasında” durum farklıdır; orada sömürü ilişkisi devletin kaba müdahalesiyle kendini kabul ettirir. Değişen (yapısal) bağlantılar ve bağlaşımlar olarak “işlerin süregiden akışı” tarihsel oluşumun fiili değişimiyle karşıtlaşır.

Kapital’in III. cildinde Marx, I. Cilt’te söz verdiklerini yerine getirir. Yapısal sıralama soyuttan somuta, genelden tikele, evrenselin tikelleşmesini sağlayan dolayım hareketine uygun olarak yeni belirlemelerle zenginleşir. Hegel’in “duyumsalın sevecenliği” dediği şeye kanmayan düşünce, olumsuzun tek yanlı dışlaşması olarak soyutlamada kendini göstermeye başlar. Soyut somuta doğru dolaysız ve deneysel değil de, düşünülmüş ve belirlenmiş ilerleyişinde gene de kendi kavramsallaştırmasının koşulu olarak kalmaya devam eder. Tek yanlı olan iktisadi kategoriler, gerçek ilişkilerin

38 Karl Marx, 1861-1863 *Elyazmaları*, a.g.y., s. 44, 95.

“soyutlamalarından ibaret”tir.³⁹ Pek çok belirlenimin birliği olarak (basit, dışsal bir mekanik birleşmeden farklı olarak) içkin sentez (farklılıkların kendinde birliği) bütün bu soyutlamaların “hakikat-ten yoksun”luğunu ortaya çıkarır. *Kapital*’in III. cildinde yapılan da budur; orada I. Cilt’te keşfedilen, artık değere el koymayı esas alarak bir sınıflar kuramı; II. Cilt’teki yeniden üretim şemalarını esas alarak bir krizler kuramı ortaya koymak için gösterilen sonuçsuz çabalar aynı anda boşa çıkarılır.

Bütün “bilimsel analiz boyunca”, genel kâr oranının oluşumunun, sanayi sermayelerinin rekabetinden kaynaklandığı ortaya çıkıyor gibidir. “Daha sonra” bilimsel analiz, ticaret sermayesinin müdahalesi göz önünde tutularak, “elden geçirilir ve düzeltilir” Oysa tarihsel gelişme boyunca “bunun tam tersi gerçekleşir!”⁴⁰ Gerçek tarih, yapının tersine çevrilmesidir (aynı durum tersi için de geçerlidir). Tarihsel olarak, ticari sermaye malların fiyatını belirler ve genel kâr oranı dolaşım düzeyinde oluşur. Ancak, gelişmiş kapitalist üretim tarzında, “artık değer in kâra, kârın ortalama kâra dönüşmesi”, mantık olarak malın yapısından, dolaşım sürecini takip edecek üretimden bütünün yeniden üretimine kadar uzanır.⁴¹

39 Marx’ın Annenkov’a 28 Aralık 1846 tarihli mektubu. “Mistik bir tersyüz edişle” Proudhon, gerçek ilişkilerde “ancak bu soyutlamaların ele geçirilişini görüyor”. Marx sonra şunları yazar: “Değer ilişkisinde ve onda içerilmiş bulunan değer ifadesinde, evrensel soyut, somutun duyulur olanın fiili gerçekliğine sahip değildir; tam tersine, duyulur somut, evrensel soyutun basit olgusal biçiminden ya da belirlenmiş fiili gerçekleşme biçiminden öteye geçmez. Sözelimi terzinin giyside eşdeğerini bulan emeği, kumaşın değerindeki ifadesi dışında, genel anlamda insan emeği olmanın ötesine geçmez. Tersine, insan emeğinin varlığı kendi özünün değerini taşır: terzinin emeğinin varlığı, ancak olgusal biçim olarak ya da ona ait bu özün belirlenmiş fiili gerçekleşme biçimi olarak bir değer taşır. Duyulur somutun evrensel soyutun olgusal biçimi olarak değer taşımasına yol açan bu tersine dönme (oysa tersine, evrensel soyutun somutun özelliği olarak değer taşıması gerekirdi), değer in ifadesinin en belirgin özelliğidir. Bu da onun anlaşılmasını zorlaştırır” (“Değer Biçimi”, *Kapital*’in ilk baskısına ek; Paul-Dominique Dognin’in *Les Sentiers escarpés du Capital* [*Kapital*’in Dikenli Patikaları] adlı yapıtında anılmıştır, Paris, Cerf, 1977, I, s. 131-133).

40 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, t. I, s. 297.

41 “Malın değeri nasıl onun üretim fiyatına dönüşür? Bu sorunun cevabı şu noktaları varsayar: 1) emek gücünün günlük değerinin ücrete ya da çalışma gününün fiyatına dönüşmesinin öncelikle ortaya konması; 2) artık değer in kâra, ortalama kâra

Tarihsel sıra ile yapısal sıra arasındaki bu tersine bağlantı *Kapital*'in III. cildinin XX. bölümünde (“‘Tüccar Sermayesi Üzerine Tarihsel Bilgiler”de) parlak bir şekilde ortaya konmuştur. Ticari sermaye sermayenin en eski bağımsız varlık tarzıdır. Daha önceki toplumsal oluşumlarda ticari sermaye “en üstün işlevine” sahipti. Tam anlamıyla kapitalistleşmiş üretim çerçevesindeyse, tersine, “daha önceki özerk varlığını kaybederek sermaye yatırımının özel bir unsurundan ibaret kalacaktı”. Bu durumda “sanayi sermayesinin etkin unsuru” olmaktan başka bir işlevi kalmayacaktı. Mantıksal-yapısal sıraya göre, dolaşımın birbirine bağladığı farklı üretim çerçevelerine, yani “uç bağlantılara egemen olma” noktasına gelmeden önce sermaye, kronolojik-tarihsel sıraya uygun olarak, ilk önce dolaşım sürecinde ortaya çıktı.⁴² Bu yüzden, iki sıranın bu tarz yüz edilmesine bağlı olarak, “gerçek modern iktisat bilimi ancak kuramsal inceleme dolaşım sürecinden üretim sürecine geçtiği zaman ortaya çıktı”. Gene bu yüzden, açıklama yöntemi inceleme yönteminden biçimsel olarak ayırt edilebilmelidir”. Gerçekçi inceleme yöntemi, “Alman diyalektik tarzında, ne yazık ki,” diye vurgular Marx, açıklama yönteminin farklıdır.⁴³

dönüşmesinin ortaya konması. Bu durum öncelikle sermayenin dolaşım sürecini ortaya konmasını gerektirir, çünkü burada sermaye döngüsünün oynadığı rol vardır” (Marx’ın Engels’e 27 Haziran 1867 tarihli mektubu). Başka bir mektupta da Marx, toplumsal artık değeri farklı sermaye miktarları arasında bölüştüren fiyat oluşumu üzerinde durur. Şu sonuca varır: “İşte nihayet, bayağı iktisatçının çıkış noktasını oluşturan olgusal biçimlere varmış bulunuyoruz; topraktan gelen rant, kâr (sermayeden gelen kazanç), emekten gelen ücret. Ama bulunduğumuz noktada sorun başka bir cepheden görülüyor. Görünüşteki hareket kendi kendini açıklıyor [...]. Sonuç itibarıyla bu üç unsurun, üç sınıfın, yani toprak sahiplerinin, kapitalistlerin ve ücretli işçilerin gelir kaynakları olduğunu biliyoruz. Buradan çıkan sonuç, söz konusu hareketin parçalarına ayrılmasını sağlamak ve bütün bu lanet durumun düğümlendiği noktanın sınıf mücadelesi olduğudur.”

42 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, t. I, s. 337. Antonio Labriola, 11 Ağustos 1894’te Engels’e yazdığı mektupta, metanın bir bakıma yapısal “soyut oluşum”u ile, “somut oluşum”u (İngiltere’deki birikimin tarihi) arasında ayrım yapar.

43 *Kapital*’in ikinci Almanca basımına sonsöz. Ayrıca bkz. Pierre Macherey, “A propos du processus d’exposition du *Capital*” (*Kapital*’in Açıklama Tarzı Üzerine), *Kapital*’i Okumak içinde, Paris, Maspero, t. I, 1965 ve 1969.

Mantıksal sıra ile tarihsel sıra arasındaki bu uyumsuzluğun altı daha “1857 Önsözü”nde çizilmiştir. *Kapital*’de “bütün bilimsel analiz boyunca genel kâr oranının oluşumunun sanayi sermayelerinden ve onların rekabetinden kaynaklandığı” belirtilir: “Bu analiz çok daha sonra, ticari sermayenin müdahalesi göz önünde tutularak düzeltilmiş, tamamlanmış, değiştirilmiştir [...]. Tarihsel gelişim boyunca olup bitense bunun tam tersidir. Malların fiyatlarını az çok değerlerine göre belirleyen, ticari sermayedir; genel bir kâr oranı önce dolaşım alanında oluşur. İlk başta, sanayi kârını belirleyen ticari kârdır.”⁴⁴ III. Cilt’in XX. bölümüne kadar Marx, “ticari sermayeyi kapitalist üretim tarzının sınırları içinde” ele alır; mantıksal (ya da yapısal) belirlenimine göre böyle olsa da, ticaret ve ticari sermaye tarihsel olarak kapitalist üretim tarzından önce gelir. Yapı kendi özgül oluşumunun anahtarını elinde tutar. Ticari sermaye daha önceki üretim tarzlarında sermayenin en üstün işlevi olarak ortaya çıktığı halde, üretim üreticilerin kendileri için de geçim maddelerinin doğrudan üretimi olarak kalmaya devam ettiğine göre, “sermaye üretimin kendisinden koptuğu” (kapitalist üretime özgü bir durumdur bu) andan itibaren, ticari sermaye artık özel bir işlev kazanmış bir sermayeden başka bir şey değildir. Demek ki ticari sermaye, sermayenin “üretimi de kendine tabi kılması”ndan çok önce onun bir “tarihsel biçimi” olarak ortaya çıkmıştır.

Kapitalizm öncesi ekonomide ürün ticaret çerçevesinde mal haline gelir ve sermaye dolaşım sürecinde ortaya çıkar. Sermaye dolaşımının birbirine bağladığı farklı üretim çerçevelerine, yani “uç bağlantılara egemen olma” noktasına gelmeden önce, dolaşım sürecinde belirginleşmelidir. Dolaşım sürecinin başlangıçtaki bu kısmi özerkliğinin ikili bir anlamı vardır. Öncelikle sermayenin üretimden doğrudan doğruya kopmadığını gösterir. Üretim süreci dolaşıma diyalektik bir tersine dönmenin sonunda basit bir evre olarak katılır. Bu durumda dolaşım üretimin geçici bir evresi haline gelir, yani mal olarak ortaya konmuş ürünün basit bir şekilde kendini

⁴⁴ Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, t. I, s. 297.

ispat etmesi ve mal olarak ortaya konan üretim unsurlarının yerini bulmasıdır ve ticari sermaye de sermayenin kendi yeniden üretim döngüsünü katettiği zaman aldığı biçimlerden biridir.

Kapitalist toplumun ilk aşamasında ticaret sanayiye egemendir. Sonra ilişkiler tersine döner. Bununla birlikte üretimin mübadele değerine tabi kılınması ticaretle başlar; ticaret eski koşulları bozar, para dolaşımını çoğaltır, üretime karşı da yavaş yavaş üstünlük sağlar. Bu yıkıcı girişimin etkisi ve hızı elbette söz konusu ekonomilerin direncine bağlıdır. Dolayısıyla, ticari sermayenin özerk gelişimi, gerçek anlamda kapitalist üretimin gelişiminin tersine bir gerekçeye dayanır. Buna göre Venediklilerde, Cenovalılarda, Hollandalılarda kâr, bir aracı kârıdır, ihracat kârı değildir. Orada ticari sermaye “saf”, üretimin “uç bağlantılarından kopuk” olarak ortaya çıkar. Onun temelinde komisyon ticaretinin tekelleşmesi vardır. Birbiriyle ilişkiye soktuğu halkların iktisadi gelişimine bağlı olarak kendisi de tehlikeye girer. Aslında malların üretimi için gerekli toplumsal bir emekle birleştirilmiş ticari bir uzam bulunmadığı ölçüde, mübadele miktarı ilk aşamada “tamamen rastlantısal”dır. Ürünler birbirleriyle mübadele edilebilir oldukları ve benzer bir üçüncü terimle ifade edildikleri ölçüde “mal biçimi”ni kazanırlar. Bu durumda sürekli mübadele ve mübadeleye yönelik olarak daha düzenli hale gelen yeniden üretim “rastlantıyı giderek daha büyük ölçüde ortadan kaldırır”

Aynı durum ticari sermaye kadar tefeci sermaye için de geçerlidir: “Tefeci sermaye ticari sermayenin önemli bir parçasıdır, onun ikiz kardeşidir, kapitalist üretim tarzının uzak bir öncüsü, sermayenin en eski biçimlerinden biridir.”⁴⁵ Onun varlığı “ürünlerin hiç olmazsa bir bölümünün mala dönüşmesini ve paranın mal ticaretiyle aynı zaman birtakım işlevler ortaya koymasını gerektirir”. Kapitalist üretim tarzından önceki dönemlerde tefeci sermaye, demek ki iki “karakteristik biçim” altında varlığını sürdürür (bunlar tam anlamıyla kapitalist ekonomide artık yer almayacaklardır):

45 Karl Marx, *a.g.y.*, III. cilt, t. II, s. 253.

müsrif senyörlere borç vererek tefecilik ve kendi üretim araçlarına sahip küçük üreticilere borç vererek tefecilik. Bu iki borç verme şekli, borçluların iflasıyla “nakdi büyük sermayelerin çoğalmasına” yol açar. Faizci sermayenin karakteristik biçimi olarak tefeci sermaye, bu küçük üretimin yaygınlığına işaret eder. Banker saygı görürken tefeciden nefret edilmesinin sebebi, birincinin zenginlere, ikincinin yoksullara borç vermesidir. Kapitalist üretim tarzında tefecilik, emek gücü ile üretim araçları arasında ayırım yapma işlevini yerine getiremez.

Halkın gözünde gerçek sermayenin en eski biçimi olan faizci ya da tefeci sermayeden artık değer elde edilmesi bu yüzden, ekonominin “gizemli yanı” olmayı sürdürür. Bu durum ancak kapitalist üretim biçimleri tam anlamıyla gelişince aydınlanmıştır. “Bunun sebebi kapitalist üretim tarzının iç yapısından tamamen habersiz olmasıdır,” diye haykırır Marx; “toprağın da sermayenin de yalnızca kapitalistlere ödünç verildiğini görmekten uzak olmasıdır bu. Ancak olayların gerçek yüzünden [satmak ve borç vermek arasındaki farktan] tamamen habersiz olunursa böyle düşünülebilir.”

Görülüyor ki, belirlenimci bir sıralamanın çizgisini takip etmekle yetinerek bugünün geçmişin sırlarını ortaya çıkarabileceğini sanmak çok yanıltıcıdır. Şimdiki zaman, üretim tarzının iç yapısından kaynaklanan kaçınılmaz bilgi eksikliğini, göz alıcı bir tersine çevirmeyle giderir; böylece sermaye kendi farklı başlangıç biçimlerine hâkim olur ve onları yeniden tanımlar. Bilimsel fetişizmin reddi anlamına gelen ekonomi politiğin eleştirisi, bu yeni başlayan şimdiki zamana yerleşir: “Modern ekonominin gerçek bilimi ancak kuramsal inceleme dolaşım sürecinden üretim sürecine geçtiğinde başlar.”⁴⁶ Zamana bağlı kalan bu ilginç bilim, inceleme konusundan önce gelemeyeceği gibi, onun ardından da ayakta kalamaz.

46 Karl Marx, *a.g.y.*, III. cilt, t. II, s. 345.

TARİHSEL MANTIĞIN SIKINTISI



Marx'ın genel olarak insan bilimlerini ve özellikle de tarihi meşgul eden soruna verdiği özgün yanıt neredeyse hemen işitilmez oldu. II. Enternasyonal'in kurulmasıyla birlikte işçi hareketi, tıpkı bayağı Darvencilığın Darwin'in açtığı yollardan uzaklaşması gibi, kendi sorunundan iyice uzaklaşmasına yol açan, çoğunlukça benimsenmiş bir ortodoksluğa yöneldi. Buna paralel olarak, eleştirinin yıkıcı seviyesi de "yöntemler" tartışması denilen akademik bir tartışmayla ve Bismarck Almanya'sının tarihsel uzlaşmalarına uygun bir sosyolojinin giderek artan etkisiyle bastırıldı.

"Yöntemler tartışması", Marx'ın ölüm yılı ve Dilthey'in *Introduction aux sciences de l'Esprit* [Manevi Bilimlere Giriş] adlı yapıtının yayımlandığı yıl olan 1883'te patlak verdi. Psikoloji, sosyoloji ve iktisat gibi akademik disiplinler arasına giren bilimlerin yükselişiyle, iki farklı bilgi nesnesi ve tarzı arasında ayırım yapmak âdet oldu: açıklayıcı doğa bilimleri ile anlamaya yönelik manevi bilimler (Dilthey); kural koyucu bilimler ile işaret yazılarını esas alan bilimler (Windelband), doğa bilimleri ile kültür bilimleri (Rickert) arasında ayırım yapıldı. Birinci gruptakiler düzenlilik ilişkilerini biçimselleştirmekle (yasalar); ikinciler ise "bireysel anlayış"ı göz önüne almakla yükümlüydü.

Tarihin tikele yönelik bir bilimin paradokslarına düşmesini önlemek amacıyla, bazı tarihçiler, tarihsel bilgiyi kitlesel, tipik, ölçülebilir, rastlantısalı, somut kişileri, anlamsız olayları dışlayan bir düzeye çekmeye çalıştılar. Bazı tarihçilerse, tersine "tarihçiye özgü görevin tarihsel bir olayı ortaya koymak olduğu"nu düşün-

rek, kendi disiplinlerinin biyografik özelliğine önem verdiler.¹ İki eğilimin arasında bir yerde duran Eduard Meyer, içkin ereksel rastlantı ile nedensel ilişkinin dışında bir etkenden kaynaklanan görelî rastlantı arasında ayırım yapar. Bu yöntemsel ayırım, tarihe özgü bir nedensellik fikri ortaya koymaya çalışır.

Tarihsel nedensellik ve nesnel olasılık

Max Weber'e göre, "nedensellik kavramını tarihe özgü bir şekilde kullanma"nın mümkün olduğu inancı tamamen hayaldir. Meyer'in, etkinin, nedenin tarihsel anlamını ortaya çıkaracağını öne süren "ereksel bağlılık" ilkesi, aslında "tarihsel sonuç"un kavranışındaki karmaşıklığı ihmal eder.

Ancak bir etki yaratanın tarihsel söylemde meşru bir yer bulabileceği doğruysa, olup bitenlerin yeniden kurgulanmasında hangi "nihai durum"un esas alınacağı sorusunu sormak kaçınılmazdır. Aslında, olayın taşıyacağı anlam yükü onun yerleştirileceği zaman sırasına bağlıdır.

Weber, fizyolog von Kries'ten "nesnel olasılık" kavramını ödünç alır. Marathon Savaşı birçok olasılık arasından, teokratik-dinsel bir kültür olasılığı ile Helen zihniyeti olasılığını çekip çıkardı; tıpkı Waterloo ya da Gettysburgh'un, olası pek çok gelecek arasından çıkmaları gibi. Bir muharebenin sonucu bellidir ama kaçınılmaz değildir. Mücadele nedensel zincirde yeri belli iki nesnel olasılık arasında sonuçlanır. Sıralanmış nedensellik ilişkilerini ayırt edebilmek için tarihçi, adaletin suçlar için vereceği cezayı belirlerken çektiği güçlüğü aynısını çeker. Ölüm sebepleri, klinik teşhise başvuran hekim, bireysel sorumlulukları belirleyen yargıç, toplumsal etkenleri göz önünde tutan siyasi önder açısından aynı değildir. Von Kreis'in ve hukukçuların çalışmalarından esinlenen Weber, "tarihsel düşüncenin birlikleri içinde kavradığı karmaşık koşullar

1 İlkeğilimeörnekolarakbkz. Karl Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, 1905 ve onun izleyicisi K. Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, 1904. E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902.

arasındaki ilişkileri ve araya giren etkileri” ifade etmek için *tamuyar nedensellik* kavramını; “bir koşullar bütünü ile ortaya çıkan olay” arasındaki keyfi (uygun düşmeyen) ilişkiyi gösteren *rastlantısal nedensellik* kavramının karşısına koyar.² Bu durumda, nesnel ya da tarihsel olasılık kategorisi “oluş’un kuralları”nın anlaşılmasını sağlar.

Olumsal bir oluş’un kuralları mı? Rastlantısal olayların yasaları mı? Max Weber yasa kavramının kendisinden gelen güçlüklerin de farkındadır: “Yasa kavramının az çok geniş bir anlamda tanımlanmasına bağlı olarak, sayıyla ifade edilemeyen, çünkü sayıya vurulamayan düzenli durumlar da bu çerçevede düşünülebilir.” Tarihsel olgular asla tamuyar doğa bilimlerinin dar anlamdaki meşru ilişkilerine benzer ilişkilerden değil, kurallarla ifade edilen uygun nedensel bağlaşımlardan, yani nesnel olasılık kategorisinin uygulanmasından doğar. Oysa bilimsel çabanın yasaları aramaktan başka amacı olmamalıdır.

Ayrıca, kavramın içeriği üzerinde de uzlaşmak gerekir. Nedensel bir ilişkinin ifadesi olarak bilimsel yasa, karmaşık bir gerceğin basitleştirilmesiyle ortaya çıkar. Öyle ki, der Georg Simmel, “bir araya toplaşmış durumları birbirine bağlayan” bir yasa, “gelecekteki durumlara hiçbir şekilde uygulanamaz” Yasa ile nedensellik sözcüklerinin genellikle eş anlamlı olarak kullanılması kabul edilebilir değildir. Bunların birbirinden ayırt edilmesi, doğayla ilgili evrensel bir nedensellik ilişkisi ile zihinsel konulara ilişkin tikel bir nedensellik ilişkisinin birbirine karıştırılmasını önler. Böylece Simmel’in hayal ettiği karmaşık dünyada bir neden, nedensel ilişki rastlantısal bir art arda gelişin sonucunda ortadan kalmaksızın, tek bir etki yerine, “değişen etkiler” yaratabilir. Bu durumda Simmel tek ve karşılaştırılamaz bir olay için “bireysel nedensellik” kavramını kullanır.³

2 Max Weber, “Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture” [Kültür Bilimlerinin Mantiğına İlişkin Eleştirel İncelemeler], *Bilim Kuramı Üzerine Denemeler* içinde, Paris, Plon, 1965, s. 294.

3 Georg Simmel, *Die Probleme des Geschichtsphilosophie, Eine erkenntnistheoretische*

Kural koymayı sağlayacak düzenliliklerin bulunmadığı durumda, “tarihin yasaları” deyimi kaçınılmaz olarak karşılaştırmalı ve görelî bir anlama sahiptir ve “felsefî sanılar”a yakîn sayılmalıdır. “Karmaşık bütünler”e evrensel kurallar getirme iddiasından uzaklaşan bu sanılar, tek tek olguların kaosu kavramakla yetinmelidirler. İnsanlık tarihi dünyanın oluşunun özerk bir bölümünü oluşturmaz. “Tarih yasası kavramı, yasa kavramının içerdîği mantıksal gerekleri karşılamaktan uzak olduğu” ölçüde, kesin ama kısmî bilgilerin gelişimine bağılı olarak ortadan kalkar; çünkü “bir yasayla mı yoksa sıradan bir olaylar kesitiyle mi karşı karşıya olduğumuzu bilmek gerçekten çok zordur”

“Tarihsel yasalar” ister henüz keşfedilmemiş bilimsel yasaların tohum halinde ve emekleyen biçimlerini temsil etsinler, ister tek tek tarihsel durumların akılsal bir biçimde anlaşılmasını sağlasınlar; onları ilişkileri ölçmek yerine iletileri yorumlayacak kavranabilir bir bilginin modeli haline getirmek daha çok ilgi uyandırır. Elbette parça parça bir olaylar toplamına bir anlam atfetmeyi mümkün kılmaları koşuluyla. Aslında tarihin birliği daha çok, “bir kaçış noktası”, “sonsuz uzanan bir sınır durum” olarak kendini gösterir, yani Son Yargı kadar ulaşılmazdır. Buna göre, ancak *a posteriori* olarak keşfedilen büyük bir tarihsel niyet söz konusudur. Bu durumda “hiçbir amaca yönelmemiş” bir tarih varsayımı da pekâlâ reddedilebilir. Ereksel bakış açısı “tarih imgesini canlandırıyor” olsa da “onu ortaya koyan öznenen yoksun bir amaç”a, özgün bir etki atfetmek de zordur. Tikellik olarak tikel ve bireysellik olarak birey gerçekten de bilmecenin sırrını oluşturur.

Simmel’in bu yaklaşımı ilerleme kavramının bir eleştirisini içerir (alışılmış anlamıyla ilerleme, bir nihai duruma ulaşmak için yürümenin ne anlama geldiğini değerlendirmeyi öngörür). İyimser liberal açısından her değişiklik bir ilerleme anlamı taşır (en kötü ihtimalle “gecikmeler” ya da “yavaşlamalar” baş gösterir). Bu durumda, geçici teklemelere ve gerilemelere rağmen, “alttan alta işle-

yen bir bağlantı” hareketin ileriye doğru sürekliliğini sağlayacaktır. Başka bir deyişle, olumsuzluğu kesinkes bir belirlenimcilikle bastıran, “tarihsel ilerleme inancı” ve ona duyulan dinsel bağlılıktır. Metafizik önkabullerle yüklü bu önüne geçilmez ilerleme, “hedef aldığı bütünün biricik”, homojen olduğunu; eşit olmayan, eklenmiş parçalardan oluşmuş, uyumsuz ritimlere ve çağdaşıktan uzak çelişkilere maruz bırakılmış bir bütün olmadığını varsayar.⁴

Simmel tarihsel maddeciliğe (onun “tarihin birliğini peşinen kabul eden fikri”ne) saldırdığında ve onun “iktisadi yaşam üzerinden ilerleyen” mekanizmasını reddettiğinde, aslında o dönemin ortodoks sosyal demokrat inancını hedef alıyordu. “Zamanın gidişatı bu yönde” diyordu taşı gediğine koyarak. Simmel ondan seksen yıl önce Engels’in “tarih hiçbir şey yapmaz” dediğini bilmiyor gibidir. Engels bu sözleriyle, Weber’in de Simmel’in de öneminden habersiz oldukları, zamanla ilgili kavramsal bir devrim başlatmış bulunuyordu.

Meyer’den Weber’e, Dilthey’den Simmel’e uzanan, inceliklerle, zekice buluşlarla dolu olan tartışma, tarihsel bilgi ile döneme egemen akılsallık arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır. Bununla birlikte, *Kapital*’in yarattığı gök gürlemesinin, bir ölçüde metinleri bildikleri, bir ölçüde de ideolojik sağırlıktan ötürü bu yazarlar tarafından düpedüz işitilmemesi şaşırtıcıdır. Onların sezgilerinde, sözlerinde, inceliklerinde akademik bir koku vardır. Onların arasındaki tartışmanın disiplinlerarası ilişkinin ve bunların araştırma kurallarının karşılaştırılması üzerine bir yöntem tartışması olduğu görülüyor. Bu yüzden onların tarihsel aklı konu alan eleştirileri hiçbir zaman sorunun köküne ulaşmıyor. Toplumsal ilişkideki ritimlerin, sürekliliklerin ve kopuşların yapısına kadar ilerlemeden, “tarihsel mantığın sıkıntısı”na (Max Weber), onun zorunluluk, nedensellik, rastlantı kategorilerine ulaşmak nasıl mümkün olabilirdi?

Bu öncü inceleme Marx’ı başka bir akılsallığın eşiğine kadar getirecekti. O noktada tarih siyasetle iç içe geçer; bilgi stratejik hale gelir.

4 Marx, daha Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nden başlayarak “Hegel’in ilerleme kavramındaki yalan”ı ortaya çıkarmış ve bütün siyasal sonucunun tutuculuk olduğunu görmüştü. Tarihsel ilerleme kültü aslında tamamen tutucudur.

Aslında kurgusal tarih felsefesinden vazgeçmek zamansallığın ve nedenselliğin yeni bir bakışla kavramsallaştırılmasını gerektirir. *Kapital*, fizik bilimlerinin belirlediği “sıkı zorunluluklar”a benzeyen, “toplumun gelişiminin doğal yasası”nı bulmanın peşindedir. Bununla birlikte, ekonomi politik mekanik nedensellik modeline kolayca indirgenmeye uygun değildir. Ekonomi politiğin işe karışmasıyla yasalar, aynı anda özlü, yapısal ve rastlantısal bir nedensellikten kaynaklanan “derin eğilimler” haline gelirler.

Marx’ın ileri sürdüğü doğal gelişme yasası, okuduğunda onu heyecanlandıran Darwin’duyduğu saygıyı ifade eder. Oysa Darwin’in kuramı genel nedensellik ilişkileri belirlemez. Evrimin sebeplerini her seferinde daha da karmaşıktırarak ilerler. Kalıtımla aktarılan yapısal sapmaların “neredeyse sonsuz” sayıda ve çeşitlilikte oluşu, evrim “yasaları”nın karşısına ekonomi politiğin karşılaştığına benzer güçlükler çıkarır. Kalıtımı yönettiği varsayılan evrensel yasaların belirlenemezliğiyle karşı karşıya kalan Darwin, “kalıtsal eğilimlerin büyük enerjisi”ne işaret eder. Engels “tümevarımın yükü altında sendeleyemeyen eşekler” için şaşırtıcı olan evrim yasasının özgünlüğünü belirtir. Bütün “tarihsel yasalar” gibi o da deneycilik ve pozitivizm karşıtı bir anlayıştan doğmuştur. Evrimin sonsuz rastlantısal farklılıkları zorunluluğun üstüne çıkar. Evrimi tümevarımsal bir akıl yürütmeye kanıtlamanın olanaksızlığı sınıf, cins, tür kavramlarını göreceleştirir.

Marx ile Engels’in 1866’daki mektuplaşmalarında (*Kapital*’in redaksiyonu bütün hızıyla devam ederken) Pierre Trémaux’nun kitabı (*Origine et transformations de l’homme et des autres etres* [İnsanın ve Diğer Canlıların Kökeni ve Dönüşümleri], Paris, 1865) üzerinden girdikleri polemik, Marx’ın gerekirci eğilimi ile Engels’in başka bir nedensellik biçimi arama çabasına iyi bir örnektir. Kitaba gösterdikleri bu ilginin ideolojik sebepleri ortadadır. Bu, Darvinci evrim kuramının belirsizlikleri yüzünden tehlikeye giren ilerleme fikrini kurtarma meselesidir: “Darwin’de tamamen rastlantısal olan ilerleme, burada [Trémaux’da] zorunludur.” Engels’in cevabı acımasızdır. Trémaux’nun kuramının bir değeri yok, “çünkü jeolojiden hiç

anlamıyor ve en basit edebiyat ve tarih eleştirisinden de habersiz”. Burada yalnızca toprağın tek yanlı etkisini esas olan bayağı bir gerekçilik söz konusu. Yazar “çaprazlama aracılığıyla düzeltilen, daha yeni ya da daha eski toprağın etkisi, organik türlerin ve ırkların dönüşümünün tek nedenidir dediğinde onu daha fazla izlemem için bir sebep görmüyorum”. Oysa Darwin, tersine, zorunluluk ile olumsallık arasındaki bağlaşımı ortaya koyuyor. Marx bir süre kararsızca direndikten sonra, temkinli bir şekilde geri çekilir.⁵

Bununla birlikte, ilerleme ve gelişimin eğilimsel yasaları sorunu çözüme kavuşturulmuş değildir. Ne gelişme ne ekonomi politik ne de bilinçdışı makineler gibi davranırlar. Freud’un nevrozların kökenine inen bilimi de eksik nedenleri ya da simgesel yapıları araştırırken bunların Galilei’ci nedenselliğe ve onun çizgisel zamanına indirgenemeyeceğini ortaya koyar.

Geçişsiz neden ve özgürlüğe açık zorunluluk

Aristoteles için sebep, bir “şeyin ne ise o olmasını sağlayan öz-dür” ya da maddedir ya da hareketin başlangıcıdır ya da nihayet, bir şeyin yapımındaki amaçtır. Galilei’den bu yana sebep öyle bir şeydir ki, “ortaya konduğunda bir etkiye yol açar, ortadan kalktığındaysa etki de yok olur”. Ortaya konan ile onu izleyen arasındaki bu işlevsel ilişki, sürekli ve homojen bir zamansallık, aynı zamanda, ölçülebilir büyüklükler arasında bir uygunluk varsayar. İlişkileri (yasaları) incelemek üzere sebeplerden (niçin?) vazgeçen Galilei’ci nedensellik, yeni bir akılsallık ve hareketin yeni bir tasvirini ortaya koyar. Buna göre, onu ortaya çıkaran sebep bilindiğinde, bir şeyi akılsal olarak bilmek mümkündür. Newton’ın varsayımları reddetmesiyle birlikte modern bilimin bu açıklayıcı modeli Aristoteles’çi metafizik aleyhine köktenci bir tavır alır. Bilimin konusunun matematikleştirilebilir bağlaşımlara indirgenmesi, bilimsel bilgide kısıtlayıcı bir sınırlamayı da birlikte getirir.

5 Karl Marx, Friedrich Engels, 7 Ağustos, 2 Ekim, 3 Ekim, 5 Ekim 1866 tarihli mektuplar, *Mektuplaşmalar* içinde, VIII, Paris, Scandédition-Éditions sociales, 1981.

İlişkilere özgü üretkenliği aktarmaya uygun olmayan mekanik bir modeli reddeden, önce, ilişkileri kavramaya yönelik çabası ve *Rastlantının Geometrisi*'ni kurma hayaliyle Pascal, ardından Spinoza ve Leibniz, yeni akılsallığın erken “muhalifler”i olarak ortaya çıktılar.⁶ Spinoza’da *causa sui* [kendinin nedeni], basit bir bağlaşımla değil, bir yaratımdır. Tanrı’nın geçişsiz neden olarak tasviri, Descartes’çı kavramsal çerçevenin paramparça olması demektir. Eşyanın dışında kalan, geçişli, sonlu ve biçimsel nedensellik kısırdöngüye hapsolür; bütünsellik karşılıklı içkin bir ilişki içinde, sebep olan, maruz kalan çerçevesinde ortaya çıkar (burada her terim hem sebep hem sonuçtur). Leibniz’e göre, “dışavurum” (dışavurumsal nedensellik) özgün bir nedensellik tarzıdır. Dünya bir makine değildir: orada her şey güç, yaşam, istektir. “Katlanılması zor bir kaçınılmazlık yaratmak”tan uzak olan sebepler ve sonuçlar bağlantısı, daha çok onlardan kurtulmanın yolunu sağlar. Güç ve eylem arasında basamak oluşturan, karşıt özelliklerin birliği durumundaki “eğilim” kavramı, bu durumda temel fikir haline gelir.

Marx bu görüş ayrılıklarını Hegel mantığı üzerinden miras alır. Aslında nedensellik kavramı orada, “fiziksel dünya söz konusu olduğunda bile tartışmalı, ama ekonominin de nesnel zihnin bir cephesi olarak katıldığı zihin dünyasında çok daha tartışmalı” sayılmıştır.⁷ Hegel, öz kuramında, Leibniz’in yeterli sebep ile “dar anlamda nedensellik” arasında yaptığı ayrımı, “mekanik hareket tarzı” olarak yeniden ele alır. Yasa, “özgürlüğe açık zorunluluk”tur ve yalnızca “özgürce hareket eden mekanizma bir yasaya uyar”. Hegel burada Spinoza’yı izler: Töz doğal zorunluluğa göre hareket etmez. Bilinçli eylem zorunluluğu özgürlüğe dönüştürür. Kendini yasa olarak bilen yasa (eğilim yasası), doğal ya da mekanik yasadın ayrılır. Mekanik nedensellikten erekliliğe geçiş bu farkın vurgulanmasıdır: “Özellikle ereklilik mekanizmanın karşısına konuyor:

6 Elhanan Yakira, *La Causalité de Galilée à Kant* [Galilei’den Kant’a Nedensellik], Paris, PUF, 1994.

7 Henri Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques* [Hegel Mantığı ve Ekonomik Sistemler], Paris, PUF, 1984, s. 148.

Mekanizma söz konusu olduğunda nesneye atfedilen belirlenim, kendi kendini belirlemeyle hiçbir ilgisi bulunmayan, tamamen dışsal bir belirlenimdir. Etkin nedenler ile nihai nedenlerin karşıtlığı şuradan gelir: Söz konusu karşıtlık, somut bir şekilde ele alındığında, dünyanın mutlak özü çerçevesinde, doğanın gözü kapalı bir mekanizması gibi mi, yoksa amaçlara göre kendini belirleyen bir anlığın ürünü gibi mi düşünüleceğini bilmek sorusuna bağlanır.”⁸

Nedensellik ilişkisi ilk önce, “neden sonuç ilişkisi, başka bir deyişle, biçimsel nedensellik ilişkisi olarak ortaya çıkar; burada nedenin sonuçlara yol açmaktan başka belirlenimi yoktur” Sonuçlara yol açması sona erince neden olmaktan da çıkacaktır. Bu dolaysız nedensellik ilişkisi totolojik olduğu halde, “mesafeli” (ya da dolaşım) bir neden söz konusu olduğunda durum farklıdır. “İlişkinin nesnesi olan şeyin maruz kaldığı biçim değişikliği, birçok evreden ya da ara durumdan geçtiği için, o şeyin değişikliklere rağmen koruduğu aynılığını gizler.” *Mesafeli nedensellik*’in en açık örneği, “tarihsel mantık”la ilgili olandır. Savaş meydanında bir mermiyle ölmüş bir babanın ölümünden sonra yeteneği ortaya çıkan genç bir adamın bu yeteneği merminin sonucu mudur, yoksa çok sayıda ve uzakta bulunan başka koşulların eseri midir, bunu bilmektir söz konusu olan. Bu durumda merminin isabeti “bir sebep olarak değil, olabilirlik koşullarına dahil bir an olarak ele alınır”.

Hegel fiziksel ilişkilerdeki biçimsel nedenselliğin eksiklerine işaret ettikten sonra, sözünü daha da açar: “Özellikle kabul edilemez nokta, nedensellik ilişkisinin fiziksel-organik ve ruhsal durumlara da uygulanmasıdır. Neden denilen şey, burada etkiden tamamen farklı bir içerikle ortaya çıkar, çünkü canlı varlık üzerinde etkili olan şey onun kendisi tarafından belirlenmiştir; canlı varlık nedenin kendi etkisini ortaya koymasına izin vermediği, başka bir deyişle ona neden olarak ortadan kaldırdığı için değiştirir ve dönüştürür.” Nedenin sıra dışı bir biçimde rastlantıya dönmesiyle, “olayın kendisinin şu ya da bu nedenden, küçük ve rastlantısal

8 Friedrich Hegel, *Mantık*, II. cilt, t. II, s. 435.

bir nedenden bir bahane olarak yararlandığını söyleyerek hakikate daha çok yaklaşmış oluruz”.⁹ Böylesi bir tersine dönüş, “etkide sönüp giden” biçimsel nedenselliğin sınırına işaret eder. Belirlenmiş nedensellik ilişkisinde durum farklıdır: orada neden kendi etkisinde yeniden doğar; tıpkı etkinin nedenin içinde kaybolarak söz konusu ilişkide “yeniden ortaya çıkması” gibi.

Mekanizmada, nedensellik biçimsel dışsallıkla belirginleşir. Eylem ya da öngörülen tözlerin “karşılıklı” nedenselliği, birbirlerini koşulladıkları için, başka bir düzene aittir. Ancak, her töz aynı anda hem edilgin hem etkin olduğu için de, “onlar arasındaki her türlü farklılık silinmiştir”; öyle ki, karşılıklı eylem, buna göre, henüz “anlamdan yoksun bir varoluş tarzı”ndan başka bir şey değildir. Bu boşluk, bir neden kendini etkinin nedeni olarak yeniden bulduğunda, yani kendi kendini yadsıyarak esas itibarıyla etki haline geldiğinde ve hatta “buna bağlı olarak sebebe dönüştüğünde aşılır”: “Bu yüzden, karşılıklı eylem nedenselliğin kendisinden başka bir şey değildir; neden bir etki ortaya çıkarmakla kalmaz, etki çerçevesinde de kendi kendisine karşı neden gibi davranır. Böylece nedensellik kendi mutlak kavramına ulaştırılmış olur.”¹⁰ Zorunluluk ve nedensellik, kavramın öznel mantığının ortaya çıkmasını beklerken (böylece rastlantı özgürlük haline gelecektir) karşılıklı eylem çerçevesinde kaybolup giderler.

Özün mantığı söz konusu olduğunda, yasa nedensellikten önce işe karışır. Nedensellik gerçekliği belirlerken, yasa fenomeni belirler: “Yasa fenomenin kendi ile özdeşliğindeki yansımasıdır”, onun “olumsuz birliği”dir. Dolayısıyla yasa fenomenin dışında ya da ötesinde ortaya çıkmaz ya da daha çok “fenomen ile yasa bir bütün oluşturur” “Temel bir ilişkiyi temsil eden” yasa (“fenomen dünyanın hakikati kendinde ve kendi için olan bir başka dünyaya dayanır”), kavramın öznel mantığında, “mekanizma”yla ilgili bölümde yeniden ortaya çıkacaktır (karşılıklı nedensellik kimyasallıkla ve canlının erekselliği bağlamında metabolizmayla ilgili bölümde

9 Friedrich Hegel, *Mantık*, II. cilt, t. II, s. 226.

10 A.g.y., s. 236.

kendini gösterir); sürekli olarak ve kendine bağlı olarak yinelenen bir hareketin tükenmeyen kaynağı şeklinde ya da “özgürlüğe açık zorunluluk” olarak ortaya çıkacaktır.

Nesnel mantığa dahil olan yasa ve nedensellik (öznenin kendisine özgü olan çerçevesinde kabul etmediği) kör “mekanizma”dan kaynaklandıkları ölçüde, “kader ya da talih” olarak ortaya çıkarlar. Buna karşılık ereksellik, tam da öznel mantığa dahildir. Buna göre Hegelci ereksellik, tıpkı öz belirlenimin “tamamen dışsal” belirlenime karşı olması gibi, “mekanizma”ya karşı çıkar. “Bir yandan kaçınılmazlık, öbür yandan belirlenimcilik ve özgürlük arasındaki çatışki, ereksellik ile mekanizma arasındaki karşıtlığa da bağlanır, çünkü özgür olan, varoluşu içindeki kavramdır.”¹¹ Ereksel etkinliğin belirlenmesi böylece bütünsellik kategorisiyle bağlantılıdır, çünkü “orada son başlangıcı”, sonuç öncülü, etki nedeni, yani “bir oluş, oluşmuş olanı” meydana getirir.

Mekanik gereklilik ve geçişken gereklilik

Hegel *Fenomenoloji*’de özne ve nesne, varlık ve düşünce, sonlu ve sonsuz kavramlarının, “birlikleri dışında” ne ise o olduklarına işaret eder. Oysa, “bir aracın bir şeye uygulanması onu kendi için neyse o şekilde bırakmaz, onda bir dönüşüm ve değişiklik meydana getirir”.¹² Kendini bilen bilgi, kanı, ideoloji ya da kurmaca karşısında kendini bilim olarak düşünen bilim anlamında bilinç, esas itibarıyla iki yanlıdır; “bir yandan nesnenin bilincidir, diğer yandan kendi kendinin bilincidir”. Demek ki bilim, konuya ya da kurmacaya aldırmayan bir başka mutlak değil, bu farklılık ilişkisi çerçevesinde *onların* diğer bağlantısıdır. Pozitif kendine yeterliliği içine gömülmüş olmaktan uzak bulunan bilim, kendi olumsuzlayıcılığı tarafından belirlenmiştir.

Bu hareket sayesinde bilinç, kendi nesnesini bilgi nesnesi olarak yaratır. Bu nesne aklın bir kuruntusu değildir. O “mevcut”tur

¹¹ A.g.y., s. 435.

¹² Friedrich Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, t. I, s. 65.

ve bilginin nesneyle ilişkisi özne-nesne olarak mutlak'ta ortadan kalkar. "Öz öznedir." İçerisi dışarıdır. Amaç araçtır. Özne bir özne-olmayan'dır. Karşıtların bu dolaylı hale gelmiş özdeşliği, egemen öznelliği yapısöküme uğratar. Bu özdeşliği Marx'ta da buluyoruz: Toplumsal ilişkinin söylemiş (nesne odaklı) özelliği ile (bireyler yapının taşıyıcılarıdır [*Träger*] bu durumda), dünyayı değiştirmeyi amaçlayan öznel irade arasındadır bu özdeşlik. Bu çelişkili birliğin unutulması, bir yandan tek yanlı, soyut, yapısalci-nesnelci yorumlara (öznenin radikal bir şekilde elenmesi yapısal makineleri seyre dalmakla sonuçlanır), diğer yandan hümanist-iradeci yorumlara (insanlığın krizini onun "devrimci yönetim krizi"ne indirgemeye) varır.

Oysa, der Marx çok açık bir şekilde, "kullanım değeri üretimi açısından ele alındıklarında birbirlerinden nesnel ve öznel etkenler olarak, üretim araçları ve emek gücü olarak ayrılan aynı unsurlar, değer oluşması açısından, sabit sermaye ve değişken sermaye olarak ayrılırlar".¹³ Üretim araçları ve emek gücü birbirlerinden üretimin nesnel ve öznel etkenleri olarak ayrılırsalar bile, üretim sürecinin gerçeği içinde birleşmiş durumda kalmaya devam ederler, tıpkı kullanım değeri ile mübadele değerinin malda; sabit sermaye ile değişken sermayenin, değer kazanma sürecinde birleşmeleri gibi. Sermayenin kendisi de, bu nesnelliğin ve bu özneliğin farklılaşmış birliğidir.¹⁴ Öznenin nesneye bu içkinliği olmaksızın, yapılar çaresiz şekilde değişmez kalırdı. Sözün sıcaklığı olmasa dil buzula dönüşürdü. Sınıfların, partilerin, bireylerin eylemi olmasa, çatışma ve mücadele olmasa toplumsal oluşumlar, çıkışı bulunmayan sistemsel krizlerin yinelenmesine mahkûm olurdu.

Sonuç itibarıyla tarihi yapanlar kitlelerse, bu "yapıp etme" bir iradenin ve bir bilincin alışılmış tasviriyle pek uyuşmuyor. Özne,

¹³ *Kapital*, I. cilt, t. I, s. 160.

¹⁴ Gramsci'de "nesnel" hiçbir zaman "tarihsel olarak öznel" olanın karşıtı olarak düşünülmüş, "insani açıdan nesnel" olandan ibaret değildir. İnsanın nesnel bilgiye ulaşması, bilgi üniter kültürel sistemde tarihsel olarak birleşmiş bütün insan türü için gerçek olduğu ölçüde" mümkündür (11. *Defter*, a.g.y., s. 214).

sınıf mı? Diyelim ki öyledir; ama bu taşkın, çelişkili, bölünmeye eğilimli bir öznedir. Özne, Lukacs'ın hayal ettiği anlamda parti midir? Diyelim ki öyledir; ama bu, sayıklayan, dili sürçen, korkunç kâbuslar gören bir öznedir. Basitleştirici yaklaşım uzun zaman pazarın gözü kapalı mekanizmasını, planlamanın hâkim olacağı geleceğin karşısına koydu; planlama, tarihte bilincin beklenen yükselişi, tarih öncesinin kaosundan tarihsel uyuma geçişin nihayet gerçekleşmesi olarak görülmüştü. Acımasız bir yüzyıl bu amansız sınamanın aydınlatıcı, bilimsel ve politik bakış açısına boyun eğdi.

Her şeyi bilen yüce bir bilimin yıkılmış ideali olan nesnellik, alçakgönüllü bir şekilde, tarihimizin nihayetinde “bizim için nesnellik” haline geldi. Aynı şekilde, özne kendi nesnesinin yüce efendisi ve sahibi değildir artık; daha gösterişsiz bir biçimde, kendi emeğinin ve ürününün öznesidir. Yanılabilir bir öznedir yani. Ve bu hiç de azımsanmayacak bir şeydir. Toplumsal olguları şeyler gibi ele alma niyetlerini açıkça ilan etmelerine rağmen, tarih, iktisat, sosyoloji, özneyi, daha doğrusu mücadeleyi soyutlamayı hiçbir zaman başaramadılar. Clausewitz, savaş bilgisinin (topografi, lojistik, strateji) savaşın akışını değiştirmekte ne kadar etkili olduğunu bildiği için, bilim kavramı yerine kuram kavramını tercih eder. Kuram ile pratik uygulama arasındaki karşılıklı etkileşime dayanan sınavıcı diyalog da bir “gerçek strateji” ortaya koyar.

Tarihsel gerçek ne nesnel ne öznel. “Harekete geçmediği zaman” sonunda bir nesnellik benzeşiğine döner.¹⁵

Ancak, tarih çok yavaş soğur.

Onun zamanı Newton'ın mutlak başvuru noktası değildir artık. Sökülen ve yeniden kurulan tarih, her kavramın olguların sürükliliğini varsaydığını öne sürerse, “düşünsel çöküş” tehlikesine sürüklenerek çoğullaşır ve kırılmaya uğrar. Yasa zamansallaşır. Tarihsel belirsizliğe sürüklendiğinde, onun olumsal zorunluluğu her dokunuşta sürekli dönüşen bir labirentin bölmeleri gibi değişir.

15 Jean-Paul Sartre, *Bir Ahlak için Defterler*, a.g.y., s. 45.

Mübadele, sömürü, egemenlik ilişkilerinin kesintili ve uyumsuz zamanlarına tabi olan tarih bu durumda, sürekli yeni uyumlar ve uyumsuzluklar yaratan “ritmik bir belirlenim süreci” olarak ortaya çıkar. Düzensiz bölümlenmeler, periyot dışı biçimler, öngörülemez geri dönüşler, fraktal motifler, oldukça karmaşık sıra dışı figürler, “topolojiler, koreografiler, soykütükler”den oluşmuş şaşırtıcı bir galaksi; bütün bunlar “gerçekten çok boyutlu ve dinamik yeni bir mantık”ın habercisidir.¹⁶

Böylece her birey bir süreler çokluğuna dahil olur: yaşamöyküsünü konu alan bir anlatı, organik döngüler, ekonomik döngüler, ekolojik döngüler, uzun süreli iklimsel, jeolojik, demografik eğilimler. Eşyalar, toplumlar, canlı varlıklar değişir ve bu birbirine bağlı değişimlerin ötesine geçen her türlü zaman kavramı kuşku uyandırır. Doğal ayıklanma, evrim, tarih hepsi birlikte, yarattıkları zamanda gerçekleşen zamansal kavramlardır. Onların karmaşıklığının dinamik zamansallığı, sistemin zamanın geri döndüremezliğine olan uyumdur.

Çizgisel zamanın ve nedenselliğin birliğini bozmakla mekanik belirlenimciliğin tuzağından kurtulup, bu kez de erekselliğin tuzağına mı düşüyoruz? Hayır, erekselliğin dinsel çağrışımlarından biraz olsun kurtulduğumuzda, bizim dışımızda bir düzene değil, bir “içsel amaca” ve içkin bir zorlamaya bağlanıyoruz. Hegelci ereksellik ile Spinozacı içkinlik arasındaki karşıtlık bu durumda ne ilk ne de nihai nedenler olmaksızın zamansal ilişkilerin araya girmesi ve toplumsal çatışmanın birbirini çeken gerekleri çerçevesinde ortadan kalkar.

Bu arayışlar çağdaş bilimsel gelişmelerin ışığında belirginleşir. Newton’ın evreni belirlenimci, zamanı ise homojen ve geri döndürülemezdir. Onun bilimi kesinliklerden söz eder. XIX. yüzyılın ikinci yarısında, üç büyük yenilik Newton’cı evrenin büyüleyici uyumunu bozdu: Darvinci biyoloji, Carnot ve Clausius’un

16 Roy Bhaskar, *Diyaletik, Özgürlüğün Nabızı*, a.g.y., s. 53-90.

termodinamik yasaları ve ekonomi politiğin Marksist eleştirisi. Evrimin ve dönüşümün “bilimleri” olan bu yenilikler, kararsızlık ve dengesizlikle, eğilimsel ya da olasılığa bağlı yasalarla, zamanın okuyla ve zamansal asimetrimlerle yüz yüze geldiler. Onlar artık kesinlikten değil, belirsizlikten ve belli seçimlerden söz ediyorlardı. Böylece, bilgi kuramının kaidesinde köklü bir altüst oluşu haber veriyorlardı.

Saatlerden bulutlara doğru bu gösterişli geçiş, simetrisi bozulmuş gösterimlere doğru bu önemli geçiş henüz tamamlanmış değil. Bilinen tek şey, klasik yasanın artık işe yaramadığı alanlar bulunduğu ve orada, İlya Prigogine’in dediği gibi, “olasılığın bilgisizlik anlamına gelmediği ve bilimi de artık kesinlikten uzaklaştıran yeni bir akılsallık”ın ortaya çıktığıdır. Evrimle birlikte olay ve yaratıcılık kavramları “temel doğa yasaları arasına girdi” Sıkı araştırma ile moda etkileri arasında zor bir hazırlık dönemi geçiren bu yeni akılsallık, tekbiçimli zamansallığın parlak aynasının kırılmasını gerektiriyordu. Zaman yeniden ritimlerine ve felaketlerine, düşümlerine ve karıncıklarına kavuşacaktı.

Yeniliklere doymuş *clinamen** ve stratejik kolaylıklarla şişmiş *kairos*’tan** söz ediyoruz. Mekanik nedenler ve olasılıklara açık olumsuzluklar birbirini dışlamadan kesişir ve birleşir: “Çatallanma noktasında, öngörünün olasılığa açık bir karakteri vardır; oysa çatallanma noktaları arasında belirlenimci yasalardan söz edebiliriz.”¹⁷

* Öngörülemeyen sapma anlamına gelen Latince kelime. –Türkçe ed.

** En uygun an, en doğru zaman. –Türkçe ed.

17 İlya Prigogine, *Les Loix du chaos* [Kaosun Yasaları], Paris, Flammarion, 1994. Daha otuzlu yıllardan itibaren Whitehead, bilimsel tümevarım ile tarihsel öngörü arasındaki farka işaret eder. Klasik bilim genel durumlarla ilgilenir. Bilimsel yasalarla ilgili bilgimiz üzücü bir şekilde eksiktir ve bugünün ve geçmişin anlamlı olaylarıyla ilgili bilgimizse epey zayıftır. Pozitif bir anlayışla ele alınan doğa yasalarının “tamamen tanıtlamacı” karakteri, içkin yasanın ya da gereklilik yasının (belirsizlikleri nedeniyle, Aristoteleşçi metafiziğin terk edilmiş yollarına dönmek eğilimindedir) güçlükleriyle karşılaştırıldığında çekici bir yalınlığa sahiptir. Bu durumda yasa gözlenmiş olguların ifadesiyle eş anlamlı olur ama istatistikler, kararlılık postülatları ve hesaplanmış hata riskleri belirlemek dışında, gelecek üzerine hiçbir şey söylemezler.

Bununla birlikte, mekanik nedensellik terk edilmiş değildir. Ritimler aracılığıyla dolaylı hale gelen mekanik nedensellik karmaşık (eğilimsel) yasalarla bütünleşir ve holistik yapılar (bütün ile parçaların karşılıklı olarak belirlendiği yapılar) içine yerleşir. Bu açık sistemik nedensellikler, tarihin çevrimini kapatacak ve çelişkiyi eleyebilecek çok önemli tecrübeleri artık kabul etmemektedir. Kendi nedenselliklerini yaratan bu sistemler artık nedensel olarak açıklanamazlar. *Cause sui* [kendi kendinin nedeni] olan Spinozacı töz gibi bu sistemler de kendi özyaratımlarını gene kendilerinin yaratımı varsayarlar. Köktenci biçimde içkin bir nedensellik anlayışı “tarihsel zorunluluk”un çatışkılarını da aydınlatır.

Zorunluluk teriminin ikiyanlılığı büyük ölçüde filozofların gerçekten olmuş bitmiş olanı, totolojik biçimde olabilir saymaları, sonunda da her şeyin mutlak biçimde zorunlu olduğuna inanmalarıyla yakından bağlantılıdır. Oysa Leibniz tersine, mutlak ya da geometrik zorunluluğu [*müssen*], varsayımsal ya da ahlaki zorunluktan [*sollen*] ayırır. Başka türlü olamayacak olan mutlak biçimde zorunluyken, bir seçimi varsayan, varsayımsal olarak zorunludur. Gözü kapalı (mutlak) zorunluluk ile ahlaki (varsayımsal) zorunluluk arasındaki karşıtlık Leibniz’e düzelten ve cezalandıran adaleti kurtarma olanağını verir. Gözü kapalı zorunluluk ile geometrik zorunluluk arasında basamak oluşturan yüce eylem aslında ahlaksal zorunlulukça yönlendirilmiştir. Dolayısıyla biz zorunlu değil, “eğilimli”yizdir. Bu tayin edici fark, “kesin gelecek” ile “zorunlu gelecek” arasındaki “koşullu olaylar”ı kapı açar. Kader ile umursamazlık arasındaki orta terim, “zorunda kalmadan boyun eğen” özgürlük, böylece “tarihe özgü” “gelecekleştirilebilirlik”in temelini oluşturur.¹⁸

Tarihsel zorunluluğun belirsizliği olayın olumsuzluğuyla doğrulanmıştır (olay, “onu zorunlu kılacak ve onun yerine bambaşka bir şeyin de cereyan etmesini engelleyecek bir özelliğe sahip değildir”).

18 Georges Friedmann, *Leibniz ve Spinoza*, a.g.y., s. 314-322.

“Öngörülenin gerçekleşmemesi olanaksız değildir.”¹⁹ “Koşullu zorunluluk” güçlü bir “eğilim”e sahip olmakla birlikte, artık olumsuzluğun karşıtı değildir. Var olmak için bir başkasına ihtiyacı olduğu ölçüde, her şey olumsaldır. Birlikleri ve karşılıklı devamlılıkları içinde gerçek ve olabilir olumsal bir varlık oluştururlar. Tikel varlıkların zorunluluğu ancak bütünsellikle ilişkileri çerçevesinde sürebilir. Buna göre mutlak rastlantı ancak Buridan’ın eşiğiyle ilgili ölümcül paradoksta örneği görülen, bir sınır durum olarak “denkliğe kayıtsız kalmak” açısından söz konusudur. Koşullu zorunluluğun geleceği hem belirlenmiş hem olumsaldır. Gerçekten de Leibniz, kesin ve belirlenmiş, kesinlik ve zorunluluk; “hiçbir seçime yer bırakmayan” metafizik zorunluluk ile “en bilge olanı en iyiyi seçmeye zorlayan” ahlaksal zorunluluk arasında her türlü karışıklığı reddeder.

Zorunluluk ve olumsuzluk olabilirle bağlantılıdır. Olabilir olan çelişkiye yol açmayan; geometrik (mutlak) zorunluluk ise karşıtı imkânsız olandır. Demek ki yaratma söz konusu olduğunda her şey geometrik olarak zorunlu değildir. Descartes yalnızca mutlak zorunluluğu göz önünde tutmakla yanılmıştı ve Spinoza, “zorunlulukla ilgili tutumunu bazen yumuşatmış” olsa da, her şeyi bir ilk nedenden “tamamen geometrik bir zorunluluk”la çıkarsayarak hata etmişti. Ahlaksal zorunluluk zorlama olmaksızın eğilir, çünkü Tanrı’nın iradesi *nedensel* değil, *geçişkendir* ve onun akli olabillerin köküdür: “Benim kabul ettiğim Tanrı takdiri *her zaman* eğilimseldir, hiçbir zaman zorlayıcı değildir.”²⁰ Tanrı olabilir dünyaların en mükemmelini, seçilebilecek en iyi dünyayı seçti; dünya deyince de “var olan şeylerin tüm dizisini ve tüm koleksiyonunu” anlıyordu; öyle ki, başka zamanlarda ve yerlerde başka dünyaların da var olabileceği söylenemezdi. Leibniz böylece tanrıbilimsel bir sorun olan günah ve kötülük, ceza ve esenlik sorununa da cevap vermiş

19 Leibniz, *Théodicée Denemeleri*, a.g.y., s. 356.

20 Leibniz, *Théodicée Denemeleri*, a.g.y., s. 47.

oluyordu. Ancak, olabilir dünyaların en iyisinin ya da Evrensel Karakteristik'in kapalı bütünselliği sonsuz bir oyunun açık katışımlıyla hiçbir zaman uyuşmaz.

Olabilir olan, varsayımsal zorunluluğa uyar ve bunun tersi de geçerlidir. Olabilir dünyalar tikellikleri içinde esas itibarıyla olumsaldır. Olumsuzlukları seçim yapmayı gerektirdiği ölçüde, birbirleriyle özdeş olmayan bireyler ve mutlak zorunluluktan kaçan varoluşsal hakikatler var olabilir.²¹ *De l'horizon de la doctrine humaine* [İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine] ve *La Restitution universelle* [Dünya Tarihinin Eski Haline İadesi] keskin bir akıl yürütme ortaya koyar. *Sınırlı sayıda* hakikat ve olabilir yanlıştan, kaçınılmaz olarak, “insan türü yaşamaya devam ediyorsa, daha önce söylenmemiş hiçbir şey söylenemez, hatta sözcük bile” sonucu çıkar. *Sınırlı sayıda* unsurdan hareket edildiğine göre dildeki birleşmeler kaçınılmaz olarak tükenir; öyle ki, sonunda başka birinin yazmadığı bir roman bile yazılamaz. Sonlu ve kendine özdeş unsurlardan oluşmuş sonsuz bir önermede, yinelemeler mantıksal olarak kaçınılmazdır ve “gereksiz yinelemeler” ancak araya onları birbirinden ayıran büyük zamansal aralıklar girerse yenilik gibi görünebilir. Bununla birlikte bu yineleme figürü unsurlardaki bir değişmezlikle koşullanmıştır. İnsan türünün “bildiğimiz gibi insanlarla” hiç durmadan var olmaya devam edeceğini varsayar. Bununla birlikte bu insanların kendiliğinden bir değişime uğraması zamansal simetriyi bozacak; yeni bir olabilirlikler alanı açacak ve gücül birleşmeleri alabildiğine çoğaltacaktır. Yaşamın buluşları, evrimin çatallanmaları ya da tarihsel olaylar söz konusu olduğunda yaşanan tam da budur.

Sonlu ve özdeş unsurlardan oluşmuş sonsuz bir sistem söz konusu olduğunda bile, Leibniz yeniliği dışlamaz. “İnsan türünün yeterince uzun bir süre devam edeceği” varsayımının hep geçerli olması için, bazı iletilerin sık sık yinelenmesi ve bazılarının da gücül olarak gündemde kalması yeterlidir. Çok sayıda gereksiz yineleme, “söylenbilir ve hiç söylenmemiş” şeylerin tükenmez gücüllüğünü

21 Yvon Belaval, *Leibniz*, Paris, Vrin, 1969, s. 162.

korur. Leibniz kendi mantıksal yinelenme modelini sonuna kadar sürdürerek, onun karşısına gerçeğin davranış tarzını koymak ister (bir gezegen yılında olduğu gibi, “mükemmel dönüş” hiçbir zaman söz konusu değildir bu çerçevede).

Dil gibi tarih de ucu açık “büyük bir önerme”dir.²²

Varsayımsal gerekliliği, tamamlanmamış olmasından kaynaklanır.

Tarihin anlatıldığı sonsuz uzunlukta bir kitapta, daha eskiye ait tarihlere ancak olası bütün kamusal tarihler tükendiğinde sıra gelir. Aynı şekilde, özel tarihlerde de aşağı yukarı aynı durum söz konusudur; ayrıntılara girildikçe kitap uzar. *Dünya Tarihinin Eski Haline İadesi*’nde başka bir kata geçilir. Mantığın ve aklın düzeninde yineleme kaçınılmazdır. Somut hakikatler ve yaşam deneyimi düzeyinde ise değildir: “Akıldan değil, deneyimden kaynaklanan somut hakikatler sonsuz bir çeşitliliğe sahiptir.”²³ Yaşamsal ve tikel oldukları için, tarihsel hakikatler zamanın dışında değil, bize dokunan ve tamamen zamana bağlı olaylarla ilgilidir.

Leibniz “yaşanan zaman”ı soyutladığı ve katışımdan tarihe geçmek konusunda duraksadığı ölçüde, *İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine* yinelemeye hiçbir kaçış imkânı tanımaz. *Dünya Tarihinin Eski Haline İadesi* bu mükemmel döngüsellliği ortadan kaldırır. Her tikel önerme tarihseldir. Onun hakikati “belli bir yer ve zamanda” var olmuş olmasında ya da var olmak zorunda olmasındadır. Walter Benjamin’in *Tezler*’inde olduğu gibi, *Apokatastasis*, büyük bir nihai halkanın ulaşılamaz kaçış noktası haline gelir (orada dünya tarihinin geride kalan sırrı ortaya çıkacaktır).

Gerçek tarih tecrübesi, sonsuz dönüş çemberini kıran ve ilerleme temalarının “daha iyi” görülmesini sağlayan en küçük değişimlere bile açık durur: “Eski bir yüzyıl önemli olaylar bakımından geri gelse bile, her bakımdan bütünüyle geri gelmeyecektir; çünkü

22 Leibniz, *De l’horizon de la doctrine humaine* (1693) [İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine], Paris, Vrin, 1993, s. 57.

23 Leibniz, *Dünya Tarihinin Eski Haline İadesi* (1715), *İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine* içinde, a.g.y., s. 65.

fark edilemez ve hiçbir kitapta yeterince anlatılması mümkün olmayan ayrımlar her zaman var olacaktır; bunun sebebi, sürekliliğin sonsuz sayıda fiili parçaya bölünmüş olmasıdır, öyle ki, maddenin hiçbir parçasında, ne kadar uzun olursa olsun hiçbir kitabın anlatamayacağı sonsuz sayıda canlı varlıktan oluşmuş bir dünya vardır. [...] Ve bu sebeptendir ki işlerin devrimlerin ardından, pek fark edilmeden de olsa yavaş yavaş ilerlemesi mümkündür. [...] Ayrıca, buradan şöyle bir sonuç da çıkarılabilir: İnsan türü hep bu durumda kalmayacaktır, çünkü hep aynı teli titretmek yüce uyuma yakışmaz. Aslında daha çok şuna inanmak gerekir: Uygun düşmenin doğal sebeplerine bakarak, işlerin bazen yavaş yavaş, bazen de sıçramalarla daha iyiye gitmesi beklenir. İşlerin çoğu kez daha kötüye gittiği izlenimi uyansa da, burada daha iyi sıçramak için bazen geri gitmemize benzeyen bir durum olduğunu düşünmeliyiz.”²⁴

Sürekli tekrarlanan bozgunların demir çemberine sıkışmış Blanqui, Leibniz’in izini sürerek ve onun sözcüklerini kullanarak, geçip giden anın zayıf halkasına tutunmuş vaziyette, “çatallanmalar faslı”nın her şeye rağmen umuda açık durduğunu haykırır.

“Gerçek olan, olabilir olandır”: Hegelci mantıkta, gerçeğin kendinde varlığı olabilirlik karakterine tam anlamıyla sahiptir.

24 Leibniz, *Dünya Tarihinin Eski Haline İadesi* (1715); *İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine* adlı yapıtıçinde, a.g.y., s. 74-75. Blanqui de *L'Éternité par les astres* [Yıldızlardan Ebediyete] adlı yapıtında (bilmeden?) Leibniz’inkine benzer bir akıl yürütmeye başvurur. Blanqui’de bozgunların sonsuz döngüsünün demir çemberi, “umuda açık” tek unsur olan, “çatallanmalar” söz konusu olduğunda kırılır. Aynı şekilde Leibniz de *Apokatastasis*’in son versiyonuna ilk müsveddeden şu bölümü almamıştır: “Öyle bir gün gelecek ki, bireylerin yaşamı bile aşağı yukarı aynı koşullara tabi olacak. Örneğin ben, Heine Nehri kıyısında bir kent olan Hanover’de oturuyor, aynı dostlara aynı şeylerden söz eden mektuplar yazıyorum.” Blanqui’de de neredeyse sözcüğü sözcüğüne bozgunların sonsuz tekrarı fikrinden ve Taureau kalesindeki mahpusluktan bahseder (*Yıldızlardan Ebediyete*’yi orada yazmıştır). Blanqui’nin çatallanmalar teması termodinamiğin zamanın tersine çevrilebilirliğine ilişkin sonuçlarıyla aynı döneme aittir: zamanın bozulan simetrisi olasılıkların dallara ayrıldığı noktada çatallanmalar yapar. Böylece çizgisel olmayan, dallanmış budaklanmış bir tarih ortaya çıkar; Henri Lefebvre, köksap moda olmadan çok önce bu durumu “kafes şeklinde” gelişme diye belirlemişti (*Logique formelle et logique dialectique* [Biçimsel Mantık ve Diyalektik Mantık], Paris, Editions Sociales, 1947.)

Olabilirliğin iki uğrağı vardır: Biri pozitiftir, “kendi üzerine bir düşünme”dir; öbürü negatiftir, olabilirliği, “bir başkasına, onu tamamlayacak gerçekliğe gönderme yapan” bir eksiklik olarak belirler. Pozitif şekli çerçevesinde olabilirlik yalnızca mantıksal ya da biçimseldir: “Çelişkili olmayan her şey olabilir.” “Kendinde yansımış gerçeklik” olarak olabilirlik, zayıf kalır ve totolojik olarak, varlığın varlığını, kendiyle özdeşliği belirtmekle yetinir. Buna göre, pozitif olabilir, çelişmezlik ilkesi kadar “yüzeysel ve boş bir önerme” oluşturur.

Bu boş özdeşlik önermesinin ötesinde, olabilirlik aynı zamanda bir çelişki ya da imkânsızlıktır. O zaman, biçimselken gerçek haline gelir. Biçimsel olabilirlik ile gerçek olabilirlik (biçimsel/gerçek zorunluluk) arasındaki Hegelci ayrım, Leibniz’in mutlak zorunluluk ile varsayımsal zorunluluk karşıtlığını anımsatır. Gerçeğin potansiyel gücü her zaman onun dolaysız belirlenmişliğinin ötesine geçer. Her somut gerçeklik aslında iki anlamda olabilirliktir. Bir yandan olgusal belirlenmişlik diğer olabilir belirlenmişliklere göre olumsaldır: “Gerçeğin kendisi de bir olabilirlikten ibarettir.”²⁵ Öte yandan olabilirlik gerçeklik açısından temeldir.

Bu şekilde oluşan zorunluluk, olumsuzluğun dışlayıcı karşıtı değildir artık; tam tamına onun ikizi, gölgesi, zorunluluğudur: “Demek ki gerçek olabilirlik ile zorunluluk arasında ancak görünüşte bir fark vardır; onlar arasında, oluşmakla değil, önkabul olarak zaten var olan bir özdeşlik mevcuttur.” Dolayısıyla gerçek zorunluluk “aynı zamanda görelidir. Gerçek zorunluluk aslında bir önkabulle başlar ve onun çıkış noktasını oluşturan, olumsal ya da rastlantısal olandır. “Böylece, gerçekten gerçek olan, aslında belirlenmiş gerçektir; o da dolaysız varlık olarak, kesinliğini var olan koşullara bağlı bir hakikat olmasından alır; ama zorunluluk da kesinlik olarak dolaysız oluşundan ötürü, aynı zamanda kendi olum-

25 Herbert Marcuse, *Hegel’in Ontolojisi...*, a.g.y., s. 103. Gerçek ile olabilir bu iki boyutluluğunu ciddiye alan Musil şu noktaya işaret eder: Bir gerçeklik duygusu varsa, bir olabilirlik duygusu da aynı ölçüde meşru ve gereklidir. Marcuse de aynı şekilde şu yorumu yapar: “Gerçeğin hareketliliği çerçevesinde” gerçeklik, “olabilirlikten olabilirliğe geçerek zorunluluk olarak oluşur”

suzu, yani kendinde varlık ya da olabilirliktir; dolayısıyla gerçek olabilirliktir.”²⁶

Demek ki gerçek olabilirlik zorunluluk haline gelir, ama zorunluluk da “olabilir ile gerçeğin henüz kendi üzerine yansımamış” birliğiyle başlar. Böylece gerçek zorunlu sınırlı bir gerçeklik olarak kalır ve “bu sınırlılıktan ötürü” de, başka bir ilişki çerçevesinde “olumsal bir gerçeklik” oluşturur. Sonuç olarak, “mutlak zorunluluk” olarak belirtilen şey, “zorunluluk ile olumsuzluğun birliği”nden başka bir şey değildir.

Olumsuzluk, var olmaması da mümkün bir şeyin var olmasıdır. Ancak, niçin olumsuzluğun var olduğunu anlamak, onu hemen olumsuzluk olarak ortadan kaldırmak demektir; yani olumsuz ortadan kalkmaya yatkındır. Demek ki Hegel için olumsuzluğun da bir zorunluluğu vardır; bunlar sürekli biri öbüründe yok olarak birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler. Bir şeyin olumsuzluğu onun yalıtılmışlığına, yani bir dış zorlamaya izin vermesine (bir dış iradenin oyuncağı durumundaki Spinoza’nın taşı gibi) bağlıdır; oysa özgürlüğe bağlı zorunluluk özerk belirlemenin asıl bağlantısıdır. Zorunluluk artık bir dış ve biçimsel belirlenimciliğin kavramı değil, “bir kendinin nedeninin yeterli oluşu”nun işaretidir. Bu durumda bilimin görevi (“ve daha doğrusu felsefesinin görevi”) “olumsallık görünüşünün altındaki saklı gerçeği öğrenmek”tir.

Zorunlu ile olabilir bu diyalektiği, Marx’a mekanik bir zorunluluk anlayışı atfetmeye kararlı, onu yüzeysel bir belirlenimcilikle suçlayan kişiler açısından anlaşılmasa devam eder. Oysa Marx’ın duruşu daha Demokritos ve Epikuros üzerine doktora tezinden başlayarak açıktır: “Tarihsel olarak kesindir ki, Demokritos zorunluluğu, Epikuros ise rastlantıyı esas alır; ve her ikisi de karşıt görüşü polemiğe bir sertlikle reddeder. [...] Rastlantı olabilirlikten başka bir karşılığı olmayan bir gerçektir. Oysa keyfî olabilirlik *gerçek olabilirliğin* tam da karşı kutbudur. [...] Aslında sonlu doğada zorunluluk, göreceli zorunluluk, yani gereklilik olarak ortaya

çkar. Göreli zorunluluk gerçek olabilirlikten çıkarsanamaz; yani bu zorunluluğu dolaylı hale getiren şey, bir koşullar, nedenler, sebepler zinciridir. *Gerçek olabilirlik, göreli zorunluluğun açıklanması anlamına gelir.* Rastlantı olabilirlikten başka bir karşılığı bulunmayan bir gerçektir ama soyut olabilirlik de gerçek olabilirliğin karşıt kutbudur ancak.” Burgaçlar ve hava hareketleriyle dolu olan, Demokritos, Epikuros ve Lucretius’un atomcu düşüncesi aslında kesinliklere, kopmalara ve yeniliğin sebep sonuç zincirine dahil olduğu *clinamen*’e yatkındır: “Atomlar sapmaları sonucu gerçekliğin yasalarından uzaklaşan ve sebeplerin sonsuz ardışıklığını engelleyen bir hareket yaratmıyorlarsa, yeryüzündeki canlı varlıklara atfedilen bu özgürlüğün kaynağı nerededir o zaman?”²⁷

Zorunluluk ile yasayla olan ilişkisi çerçevesinde belirlenmiş bulunan olumsuzluk arasında (onun olumsuzluğu da bu ilişkiden kaynaklanır) aşılmaz bir engel yoktur. Sözelimi “değer fiyata dönüştüğü anda, bu *zorunlu ilişki*, bilinen bir malın onun dışında var olan ve mal yerine geçen parayla mübadele ilişkisi olarak kendini gösterir. Ancak, mübadele ilişkisi, malın kendi değerini olduğu kadar, onun yabancılaşma yüzünden belli koşullarda rastlantısal olarak az çok taşıdığı değeri de ifade edebilir.”²⁸ Pek çok koşul tarihsel gelişmenin akışı üzerinde benzer bir etkiye sahiptir. Sözelimi sınıflar arasındaki güç ilişkisi, daha önceki tarihe, toplumsal kazanımlara, toplumsal hareketin örgütlenme gücüne, hafızasına ve kültürüne bağlıdır. Dolayısıyla keyfi değildir. Kapitalist üretimin yasalarıyla karşılaştırıldığında, onlardan daha az olumsal değildir.

27 Lucretius, *De la nature* [Doğa Üzerine], Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

28 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, a.g.y., t. I, s. 88. Eugène Fleischmann’a göre, “Diyalektik bir kavram olan olumsuzluğa çok dikkat etmek gerekir. Bir şey başka türlü de olabileceği için olumsal kabul edilmiştir. Ancak, şeyler gerçekten vardır ve başka türlü de olabilecek olmalarına rağmen, başka türlü değildiler. Tam tersine, zorunlu olarak oldukları gibidirler, çünkü onları ortaya çıkaran ve onların gerçekliklerini açıklayan bir sebep yüzünden gerçekleşmiş olabilirliklerdir. Bu üç kavram; olabilirlik (olumsallık), zorunluluk ve gerçeklik ancak bir soyutlamayla birbirinden ayrılabilir. Olabilirlik bakış açısı, şimdiyi ve geçmişi soyutlayarak geleceği tasarlar; gerçek şimdi’dir ve zorunluluk geçmişin (hiçbir zaman olduğundan başka türlü olamayacak olan geçmişin) belirleyici özelliğidir” (*Hegel’in Siyaset Felsefesi*, a.g.y., s. 35).

Belli bir belirlenme tarzına özgü bu olumsuzluk, sebeplerden muaf değildir. “Nesnel rastlantı” gibi paradoksal bir kavram buraya çok uygun düşer.²⁹ Eugène Fleischmann, olumsuzluk, hata, rastlantı kavramlarının “toplumun akılsal düzeni açısından zorunlu” olduğuna işaret eder: “Olumsuzluk olmaksızın sebep de zorunluluk da olmaz.” Ayrıca alaycı bir şekilde, “Olumsuzluğun zorunluluğu üzerine bu kategorik tavra rağmen, Hegel hep mantıkçı ve tam anlamıyla tüm-dengeliğe bağlı bir filozof sayılmıştır,” der.³⁰

Aynı eleştiri, aynı sebeplerden ötürü, Marx’ın “belirlenimcilik”i için de getirilmiştir. Olumsuzluk ile zorunluluk arasındaki ilişki iktisadi krizler sorununa iyi bir örnektir. Marx *Kapital*’de birçok kez bunun mantıksal olabilirliğine dikkati çeker. I. ciltte belirtildiği gibi, “satış ile alım arasındaki kesinti”nin “iç bağlantı”sı krizde kendini gösterir: “Bu biçimler krizlerin olabilirliğini, ama yalnızca *olabilirliğini* gösterirler. Bu olabilirliğin gerçek haline gelebilmesi için, malların sıradan dolaşımı açısından henüz mevcut olmayan tam bir koşullar bütünü gerekir.” Onların olabilirlikleri, ama yal-

29 Michel Vadée bu görüştedir: “Her şeyi iktisadi zorunluluk ve üretim yasalarıyla dogmatik bir şekilde açıklamak isteyen Marksizmin belirlenimci yorumu, bireysel insan iradesinin de içinde yer aldığı nesnel rastlantının rolünü gizler” (*Olabilirin Düşünürü Marx, a.g.y., s. 149*). Marx’ın olumsuzluk anlayışının pratikte Cournot’un olumsuzluk anlayışına, bağımsız nedensel dizilere başvurmak açısından denk olduğu fikri daha da isabetsizdir. Marx için Cournot’dan farklı olarak bütün nedensel diziler, ancak farklı cepheleri oldukları bir dünyadan kaynaklanırlar. Bazen yalıtık durumların gözle görülür rastlantısallığı ile, onları bütünselliğe katan iç yasa arasındaki bağın istatistik bir çerçevede kendini gösterdiği izlenimi doğar. Sözelimi rekabet düzeyinde, “her durum yalıtık biçimde ele alındığında, orada rastlantının egemen olduğu görülür; bu rastlantısal durumlara egemen olan ve onları düzenleyen iç yasa ancak bu rastlantısal durumlar büyük kitleler halinde gruplandırıldıklarında görünür hale gelir; yani yasa üretimin her bireysel etkeni için görülmez ve anlaşılmaz kalır. Daha da ileri gidersek; gerçek üretim süreci, yani dolaysız üretim sürecinin ve dolaşım sürecinin bütünü yeni yapıların ortaya çıkmasını sağlar; öyle ki, burada iç ilişkilerin ve bağların akış yönü giderek kaybolur, üretim ilişkileri birbirleri karşısında özerk hale gelir, nihayet değere bağlı unsurlar özerk biçimlerde karşılıklı olarak katılır” (*Kapital*, III. cilt). Belki de bu yaklaşımda Quételet’in etkisine işaret etmek gerekir (*Du système social et des lois qui régissent* [Toplumsal Sistem ve Onu Yöneten Yasalar]); Marx’ın 1851 tarihli defterlerinde onun izleri vardır ve “düzenleyici araçlar” kavramından da *Kapital*’de söz edilmiştir (III. ciltte).

30 Eugène Fleischmann, *Hegel’in Siyaset Felsefesi, a.g.y., s. 233*.

nızca olabilirlikleri *Kapital*'in II. cildinde yeniden ortaya çıkar; burada üretim döngüsü ile dolaşım döngüsü arasındaki zaman farkı söz konusudur (bir önceki döngüye ait mallar daha satılmadan piyasaya yeni mallar sürülebilir); ya da hareketli sermaye döngüsü ile sabit sermaye döngüsü arasındaki zaman uyumsuzluğu (buradaki kesintiler sanayi döngüsünü parçalara böler) söz konusudur. Dolayısıyla, potansiyel, gücül kriz henüz fiilî kriz değildir.

Bu durumda olabilirden gerçeğe, gücül olandan fiilî olana geçişi açıklamak gündeme gelir. Geleneksel iktisatçılar durumu bazen *deus ex machina* katına çıkardıkları salt rastlantıyla açıklamaya çalışır, bazen de krizi alış ile satış arasındaki kopukluğa bağlarlar; bu da Marx'ın, en soyut biçimiyle “krizi krizle açıklamak” diye alay konusu yaptığı noktaya gelmek demektir. Alış ve satış işlemlerinin birbirinden ayrılması yalnızca krizin olabilirliğini gösterir. Olabilirlikten fiile geçiş *Kapital*'in I. cildinde de II. cildinde de yer almaz; ancak bütünün yeniden üretimi düzeyinde ortaya çıkar.

Michel Vadée haklı olarak şu sonucu çıkarır: “Tarihsel zorunluluğa ilişkin Marksist düşünce, aynı zamanda tarihsel olabilirliğe ilişkin bir düşüncedir.”³¹ Aynı zamanda ve aynı hareket içinde söz konusudur bu durum. “Tarihsel olarak zorunlu” (*historisch notwendig*) sayılan şey –kapitalizmin yıkılması, sömürünün ortadan kalkması, sınıfsız bir toplumun kurulması– her şeyden önce, olabilir olduğu için zorunludur. Doğal zorunluluğa karşıt olarak bu zorunluluk tarihseldir. Onu dışsal ve gözü kapalı bir zorunluluk, bir yazgının zorlamasıyla ortaya çıkmış bir tür meşru ya da yüce buyruk saymak tam anlamıyla açık bir yanlış anlamadır.

Jindrich Zeleny'ye göre *Kapital* ne tamamen mantıksal bir süreçten ne de tamamen tarihsel bir süreçten kaynaklanır; bu ikisi arasındaki, dışsal bir zorunluluktan farklı içsel bir meşruluk ilişkisinden kaynaklanır. Mekanik ve nicel “Galilei’ci nedensellik” ortadan kalkmamakla birlikte, Marx bu nedenselliğin “dışında” kalan

31 Michel Vadée, *Olabilirin Düşünürü Marx*, a.g.y., s. 19.

farklı etki biçimleri tasarlar. “İçsel bağlaşımın en farklı biçimlerini” yakalayabilmek için, nedensel düşünmenin çeşitli tarzlarını dener. Artık mekanik bağlantı olmaktan çıkmış bir yasanın “içkin” ve içsel bir yasanın peşindedir (“mübadelelerin genel yasası”, “rekabeti zorlayıcı yasa”, “kapitalist üretimin içkin yasası”) ya da görünüşte birbirine karşı olan “iki şey arasındaki içsel ve zorunlu bağlaşım”ın peşindedir. Böylece mekanik neden bilimsel açıklamadaki ayrıcalık durumunu kaybederek yerini dolayımına bırakır.³²

Gérard Duménil, *Kapital*’de yasanın ortaya çıktığı yerlerin titiz bir dökümünü yapar. Özellikle de doğa yasası kavramının belirsizliklerini aydınlatır. Rastlantısal mübadele ilişkilerinde, toplumsal olarak zorunlu emek zamanı “düzenleyici doğa yasası olarak ısrarla öne çıkarılır”. Marx birçok kez değer yasasını “gözü kapalı doğa yasası” olarak belirtir. Toplumsal üretimin içsel bağlantıları, “mutlak güce sahip doğa yasası” biçiminde kendini kabul ettirir. Bu ifadelerde yasa “özgür irade”ye karşıt olarak “doğal” diye nitelenmiştir. Yasanın bu açıkça ilan edilmiş doğallığı, ona maruz kalan üreticilerde ifadesini bulur. Ancak, doğal kabul etme algısı meta fetişizminin ve şeyleşme sürecinin bir sonucudur: “Üretimin bütünündeki karşılıklı bağımlılık, üretimin taraflarına üreticilerin birleşik aklının kavrayabileceği, dolayısıyla egemen olabileceği bir yasa olarak değil de (ki bu durum üreticilere üretim sürecini kendi denetimleri altına alma olanağını verirdi), *gözü kapalı* bir yasa olarak kendini kabul ettirir.”³³ Doğa yasası üretimin her bireysel tarafı için “görülmez ve anlaşılmaz kaldığı” ölçüde gözü kapalıdır. Tarihsel ve artık doğal olmaktan çıkmış, bilinçli ve kesinlikle gözü kapalı olmayan bir yasaya karşıttır (birleşik üreticilerin aklı tarafından yönetilen ve denetlenen böyle bir yasa, yasa olmayı reddeder). Bu durumda yasa kavramı iki olgu arasındaki mekanik bir nedensellik bağına

32 Bu aynı zamanda Lenin’in Hegel’in *Mantık*’ını okuma şeklidir: “Hegel’in nedensellik üzerine yazdıklarını okurken onun Kantçıların bu favori temasına böylesine az yer vermesine şaşırırız. Niçin? Çünkü ona göre nedensellik evrensel ilişkilerin belirlenimlerinden yalnızca bir tanesidir [...]”

33 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, a.g.y., t. I, s. 269.

değil, dolaşımın ve mübadelenin zemininde hissedilebilen, “beklenmedik rastlantılar”ın ötesindeki bir özün mantığını gösterir.

Marx “değişmez toplumsal yasalar”a başvurduğunda, onlardan fizik yasalarının “kaçınılmaz zorunluluğu”nu anarak söz ettiğinde, buradaki değişmezlik ve zorunluluk tam anlamıyla görelî kabul edilmelidir. Onların görünüşteki doğallığı ile onları belirleyen toplumsal ve tarihsel gerçeklik arasındaki çelişki ortadadır. Burada doğalmış gibi gözükten tarihsel yasalar söz konusudur. Güçlük yeniden ortaya çıkar. Yasa genellik ve düzenlilik anlamına geliyorsa, o zaman bir “tarihsel yasa” nedir?

Tarih tek tek olaylarla örülmüştür. Tarih ancak olup bitenin pekâlâ olmayabileceği göz önüne alındığı ölçüde vardır. Köktenci biçimde içkin olan tarihsel yasa, toplumsal ilişki olarak zorunluluğunu, sınır durumdaki olumsuzlukların tersi yönde ve onlara karşıt olarak ortaya koyar. Bu anlamda dışsal nedenselliğin biçimselliğiyle karşıtlaşır. Sözelimi “sınıf mücadelesi emekçilerin sermaye tarafından acımasızca sömürülmesine karşı koyar; ancak bu mücadelenin sonuçları ne kadar yararlı olursa olsun, emek gücünün değeri, işçi sınıfından esirgenen geçim maddelerinin üretimi için gerekli emek zamanı tarafından belirlenmeye devam eder. Öyle de olsa böyle de, bu sınır belirlenimler, yasanın içeriği bir parça bile değişmeksizin olumsal bir şekilde etkide bulunurlar. Hatta tam tersine yasa, dış sebeplere bağlanabilecek altüst oluşlar süresince, soyut emek/değer ilişkisinin zorunluluğunu sürdürerek bütün keskinliğiyle kendini duyurur”. Duménil ısrarla, yasa ile kavram arasındaki sıkı yakınlığa işaret eder.³⁴ Kavramsal bir yasanın etkisi, birbirinden bağımsız, olumsal dış nedenlerin çokluğuna karşıt ola-

34 Gérard Duménil, *Kapital'de İktisadi Yasa Kavramı*, a.g.y., s. 49. “Zihnimizde yasa kavramı ile değer yasası arasında nasıl bir fark gözetmeliyiz? Bu fark ilk bakışta çok zayıf görünür. Başlangıçta dikkatimizi çeken paradoks –*Kapital*’in I. kesiminde ‘değer yasası’nın ortada gözükmemesi– açıklama için bu bakımdan bir başlangıç noktası oluşturur. Değer kavramını ortaya koymak onun yasalarını (ya da yasasını) belirtmek anlamına gelir. Bu durumda kabaca, ‘değer şu ya da bu şeydir’ ya da ‘değer yasası şunu ya da bunu gerektirir’ şeklinde ifade edilen formüller bir ilk kestirimde eşdeğer kabul edilebilirler [...]. Yasanın içselliği böylece kavrama göre tanımlanacaktır.” (s. 40).

rak, bir sürecin içkin (içsel) zorunluluğunu ifade eder. Buna göre, “malların değerlerine göre mübadelesi ya da satışı akla yatkındır; bu onun dengesinin doğal yasasıdır ve sapmaları bu yasadan hareketle açıklamak gerekir; yoksa tersine, yasa sapmalardan hareketle açıklanamaz.”³⁵

Pek çok eleştiri *Kapital*’in bu tedirgin edici mantığına takılır; orada yasa gözle görülür olguların istatistik genelleştirilmesini değil, onların akışına egemen olan görünmez zorlamayı ifade eder. Daha çağdaş bir söz dağarcığına göre söylersek, bu içsel ya da içkin yasa yapısal ya da *bathygène* [batijen] yasa olarak ele alınabilir. Meta fetişizmi onun içkinliğini tam anlamıyla boyunduruk altına sokulmuş üreticinin yüz yüze kaldığı yabancı güçlere ve zorlamalara dönüştürür. Aynı şekilde, serbest rekabet tek tek her kapitaliste, kapitalist üretimin içkin yasalarını kendini dışarıdan dayatan yasalar olarak kabul ettirir. Mallar değerden sapan fiyatlarla satılabiliyorsa, “bu sapma mübadele yasasının çiğnenmesi olarak ortaya çıkar”.³⁶

Bir kavramın belirlenmesi kadar değilse de, bir yasanın ilanı nihai olamaz. Basit üretim ilişkisinden ve ondan kaynaklanan soyutlamalardan, bütünün yeniden üretiminin somut karmaşıklığına uzanmak belirlenim sürecinin işidir. Üretim süreci aşamasında ortaya çıkan neredeyse mekanik yasa, yeniden üretim süreci düzeyinde bir tür organik, zenginleştirilmiş, düzeltilmiş ve karmaşık yasaya dönüşür. Bu durumda artık gerçek anlamda iktisadi yasalar değil kendi kendileriyle çelişmekten kurtulamayan, alışılmadık tarihsel yasalar söz konusudur.³⁷

35 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, a.g.y., t. I, s. 203.

36 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, a.g.y., t. I, s. 162, 286.

37 “İktisadi yasa böylece tarihsel yasanın gidişatına uyar. İktisadi yasa açısından tarihsel dönüşüm, ötesine geçildiğinde ondan geriye kalan şeyi temsil eder. Yasa dönüşümün bünyesindeki dokunulmamış ifade eder ve kavramsal bir sistemin açıklayıcı değerinin sürekliliğini yansıtır” (Gérard Duménil, *Kapital’de İktisadi Yasa Kavramı*, a.g.y., s. 150).

Eğilimsel zorunluluklar ve eğilim yasaları

İktisadi yasanın tarihsel yasaya dönüşümü *eğilim yasası* denilen alışılmamış kavramla belirtilir; bu kavram daha *Kapital*'in ilk baskısının önsözünde, üretimin doğal yasalarının “mutlak zorunluluğu”nu düzeltmek üzere ortaya konmuştur. *Kapital*'in I. cildinde, “emek gücünün fiyatı her zaman kendi değerine indirgenmiştir” şeklinde ifade edilen yasa, “onun ancak bazı sınırlar içinde gerçekleşmesine izin veren” engellerle karşılaşır. Yasa sıradan mekanik dışsal etkenlere, bir çeşit onu frenleyen sürtünmelere takılır.

Kapital'in III. cildinde, eğilim kavramı artık rastlantısal değildir. İktisadi yasaların fizik ya da doğa yasalarına göre farkını ortaya koyar: “Kapitalist üretimin bütününde, *genel yasa* ancak yaklaşık olarak ve karmaşık bir biçimde *baskın eğilim* olarak kendini kabul ettirir.” Bir ortalama artık değer oranının varlığı, “*her iktisadi yasa gibi, ancak bir eğilim*” oluşturur.³⁸

Böylece *eğilim yasası* kavramı her bakımdan önemli hale gelir. “Kâr oranının düşme eğilimi yasası”nı (*Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*) konu alan üçüncü kısımda, “yasaya karşı koyan nedenler” artık dış engeller ya da mekanik frenler değil, “yasanın iç çelişkileri”nin (*Entfaltung der innern Widersprüche des Gesetzes*) sonucudur. Bundan böyle, yasanın eğilimsel karakteri iktisadi yasanın yasa olarak kendini yadsımasına yol açan iç çelişkileri ifade eder: “Bunun için genel yasanın etkisini engelleyen ve ortadan kaldıran ve ona yalnızca bir eğilim karakteri kazandıran karşıt etkilerin ortaya çıkması gerekiyordu.” Aslında “toplumsal sermaye açısından kâr miktarında mutlak bir artışa ve gene onun açısından kâr oranının düşmesine yol açan”; “toplam sermayeyle karşılaştırıldığında değişken sermayenin göreceli düşüşünde ve bunun sonucunda hızlanan birikimde kendini gösteren”, “genel kâr oranında eğilimsel bir düşüş yaratan ve sermayenin artan birikimine yol açan” hep “aynı yasalar”dır. Böylece aynı yasa, “aynı nedenlerin kâr oranının azalmasına ve onun mutlak miktarında aynı anda ar-

38 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, a.g.y., t. I, s. 177, 191.

tiş olmasına yol açtığı ikili bir cephe” ortaya çıkarır.³⁹ Eğilimsel de olsa, yasa zorlayıcı olmaktan geri kalmaz. Onu engelleyen etkenler yüzünden ortadan kalkmış değildir. Onların arasından kendini gösterir ve kabul ettirir. Artık değer oranının yükselmesi genel yasa-yı geçersiz kılmaz. Bunun tek sonucu, “onu daha çok bir eğilim haline getirmesi, yani tam anlamıyla gerçekleşmesi ona karşı çıkan koşullar tarafından önlenmiş, yavaşlatılmış ve zayıflatılmış bir yasa haline gelmesidir” “Görünüşte birbirine karşı çıkan iki şey arasındaki iç bağlaşım” olarak yasa, “etkisi ancak belli koşullarda ve uzun zaman periyotlarında çarpıcı şekilde ortaya çıkan eğilim biçiminde” kendini gösterir.⁴⁰ Onun iç çelişkisinin de ortaya koyduğu gibi, kapitalist üretimin önündeki gerçek engel sermayenin kendisidir. *Kapital*’in III. cildinin, sözünü ettiğimiz üçüncü kısmı, mantıksal olarak krizlerin kaçınılmazlığıyla sona erer (“bunun sonu krizlerdir” diye kısaca belirtir Marx); krizler tam da yasanın ikiye ayrılığının vardığı sınırı ve ufku oluşturur.

“Eğilim yasaları belirlenimcilik ya da kurgusal doğalcılık anlamında değil; tarihsel anlamda, yani belli bir pazar, dolayısıyla gelişme çizgisi içinde yaşayan organik bir ortam bulunduğu ölçüde yasadırlar.”⁴¹ Gramsci bu kategorinin önemini iyi anlamıştır: “Bir biçimsel mantık ilkesi olan eğilim yasasının keşfi [...] yeni bir içkinlik, yeni bir zorunluluk ve özgürlük anlayışı getirmiyor mu? Sanıyorum praksis felsefesinin Ricardo’nun keşiflerini evrenselleştirerek, onu tüm tarihe yayarak ve dolayısıyla buradan orijinal bir şekilde yeni bir dünya görüşü çıkararak gerçekleştirdiği şey, tam da bu ifade biçimidir.”

Marx başka bir nedensellik biçimi ve başka bir kestirim tarzı, gerçek ile olabilir arasında yeni bir bağlantı peşinde olduğu halde, eleştirinin rolünü görmeyen Althusser, bu rolü kabaca, bilinen bilimsel düzen çerçevesinde düşünür. Eğilim yasasını karmaşıklığın yol açtığı, bir çeşit dış sürtünmeyle frenlenmiş mekanik bir yasaya

39 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, a.g.y., t. I, s. 245, 232, 233, 238.

40 A.g.y., s. 247, 238, 251.

41 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 10, a.g.y., s. 53.

indirger. Oysa Marx'ın kullandığı terimler daha çok, Galilei'ci akılsallık ile ele aldığı konunun (ekonomi politiğin) yarattığı farklı bir akılsallık arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Marx hâlâ yasanın koşullar yüzünden yavaşlamasından ve zayıflamasından söz etse de, “yasanın iç çelişkileri”ni, içkinlik mantığına uygun olarak ele alır. Bu arayışlar, pozitif bilim ile, eleştirinin dolayımından geçen Alman bilimi arasındaki çözüme bağlanmamış gerilime işaret eder. Söz konusu arayışlar, (*Kapital*'in sonsözünde göze çarpan) belirlenimci eğilim ile ucu açık tarihsel gelişme (“tarihüstü”nü hedef alan polemikler) arasındaki çelişkileri açıklar. Bunlar mekanik, biçimsel ve dışsal bir nedensellik ile, Hegel'in “antiteze yönelik eğilimler”ini sürdüren eğilimsel, içkin ve içsel bir yasa arasındaki temel mantıksal farka işaret eder. Ekonomi politik gibi tamamen belirlenmemiş açık bir sistemde, olayların sıranmış düzenlilikleri ve değişmeyen bağlaşımları, eğilimler olarak kendini gösterir. Nedensel yargıdan farklı olarak “meşru” yargı bu durumda, hiçbir zaman sonuçlanmayacak, ama toplumsal ilişkilerin dinamiğini anlamak açısından önemli olan, tarihsel bakımdan sınırlanmış eğilimleri ifade eder.⁴²

“Eğilim yasası”nın belirsizliklerinin ve onun bilinen mekanikçi yorumlarının bilincinde olan Ernst Bloch, yasa ile eğilimi karşılaştıracak kadar ileri giderek bu terimleri birbirinden ayırır. Eğilim “engellenmiş bir yasa” değildir. Yasa yinelenmeyle son bulur. Eğilim ile yenilenmeye açıktır: “Eğilim, yöneliminin ve özgürleşmesinin alışılmadık önceden varoluşunu ortaya çıkaran yapıdır; başka bir deyişle eğilim, henüz kendini ortaya koymamış bir amacın içeriğini gösterme tarzıdır.”⁴³

Gramsci'ye göre, “Eğilimsellik, yalnızca onu gerçekte engelleyen güçlere gönderme yapmaz. [...] Eğilimselin anlamı yönetsel cep-

42 Roy Bhaskar, *Diyalektik, Özgürlüğün Nabızı*, a.g.y., s. 226, 404. Henri Maler yasa ile eğilim arasındaki özdeşliği ve farkı ele alır; yasa zorunlu eğilim olarak ortaya çıkarırken, eğilim yasanın zorunlu biçimi olarak ortaya çıkar. Lucien Séve, tarihsel yasayı eğilimsel özelliğiyle ve zorunluluğu da “bir olabilirlikler çokluğunu gerektiren ve böylece eğilimsel bir özellik kazanan temel bir sürecin ya da ilişkinin nesnel mantığı” olarak tanımlar.

43 Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, Paris, Payot, 1981, s. 138-142.

heyle değil, gerçek tarihsel özelliklerle ilgili olmalıdır.” *Kapital*’in her türlü mekanikçi bayağı yorumuna karşı hep tetikte olan Gramsci, kâr oranının eğilimsel olarak azalması yasasının, “başka bir yasanın, görelî artık değer üretimi yasasının çelişkili biçimi”ni temsil ettiğini belirtir. Söz konusu görelî artık değer in çoğalmasını sağlayan teknik ilerleme, aynı zamanda sermayenin organik bileşimini artırmak ve kâr oranını düşürmek gibi bir sonuç doğurur. Ancak bu çelişkili yasa, salt üretim düzeyindeki soyut sömür ilişkisini konu alan III. Cilt’te değil, çok sayıda sermaye arasındaki rekabette kendini gösterir.

Pek çok yorumcunun biçimsel bir kaçamak (yasa olmayan yasa) olarak ya da bilimden vazgeçmek olarak gördükleri şey aslında “ekonomi politigin eleştirisi”ne, onun konusuna içkin yasalara, hatta sınırlarına özgü bir zorunluluğa işaret eder. Bu yeni nedenselliklerin sonucunu en iyi anlayan gene Gramsci oldu: “Eğilim yasasını engelleyen ve hep daha önemli bir görelî artık değer in üretiminde kendini gösteren güçlerin, teknik olarak (sözelimi maddenin elastik direncinin artması) ya da toplumsal olarak (bir toplumun kaldırabileceği işsizlik oranı) belirlenmiş sınırları vardır. *İktisadi çelişki siyasallaşır ve praksis’teki bir tersine dönmeye siyasal olarak sonuca bağlanır.*”⁴⁴ Eğilimsel azalma yasasından kapitalizmin kendiliğinden ve içsel çöküşünü çıkarsamaya kalkışanlar, Marx’a göre eğilimselliğin ve iktisadi yasadaki siyasal stratejiye geçişin ne anlamı geldiği konusunda yanılsıyorlar. Tarihsel bir buluş açısından düşünülüğünde, eğilimsel azalma yasası onu aşmak ya da atlatmak için ortaya koyan Amerikanlaştırma ya da Fordizm çabalarının da temelini oluşturur.

Eleştirel ve tarafını belli eden bir yapının polemik uyumsuzlukları üzerinde duran Engels, Franz Mehring’e şöyle yazıyordu: “Hepimiz asıl vurguyu öncelikle *zorunluluk* üzerine yaptık; buna göre, siyasal, hukuksal ve ideolojik tasarımlar genellikle temel ikti-

44 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 10, a.g.y., s. 86, 112.

sadi olgulardan çıkarsanıyordu. Ancak bunu yaparken, daha sonra, içerik lehine *biçimsel yönü*, yani söz konusu tasarımların kendilerine özgü oluşma tarzını ihmal ettik.” Oysa bu biçimsel yön, zorunluluğun kendisini de etkiler, kaçınılmaz zorunluluk halini düzelterek “olumsal zorunluluk” şeklinde sorunsallaştırır. Öyle ki, der Lenin Hegel okuması sırasında, “arızî olan zorunludur ve zorunluluğun kendisi de kendini rastlantı olarak belirler.”

Tekil ve olaysal bir tarihi zorunluluk nedir öyleyse? Bir çatışkıya başka bir çatışkıyla yanıt vererek, eğilim yasası için geçerli olanın tarihsel zorunluluk için de geçerli olması tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Tarih buyurucu yasalara olduğu kadar geçişli yasalara da tabidir.⁴⁵

“Özgür bir zorunluluk,” der Spinoza.

“Eğilimsel bir zorunluluk,” der Leibniz.

Yani olumsal bir zorunluluk.

Tarihsel zorunluluk kolayca olumsallıktan ayrılamaz. O gizlice gelen ve ancak sonunda kendini gösteren şeydir. İlerleme gibi o da ancak *a posteriori* olarak kendisi olur. Buna göre ilerleme, kendi iç gerilemelerini de kateden genel bir hareket olarak ortaya çıkar. Zorunluluk ancak imkânsız bir son yargının geriye dönüşlü [*rétrospectif*] bakış açısından tam olarak belirlenebilir.

Peki ya tarihin sonu gelmek bilmiyorsa?

Ve ya onun kendi üzerine kapanması bir sınır varsayımından ibaretse? Bu durumda zorunluluk olumsallık koşuluyla sürekli ertelenir ve aynı şekilde, ilerlemenin de envanteri çıkarılır. Walter Benjamin’in üçüncü tezinde belirtilen buydu: “Geçmişin eksiksiz olarak elde bulundurulması, onarılıp kurtarılmış bir insanlığın hakkıdır! Ancak böylece kurtarılmış bir insanlık kendi geçmişinin herhangi bir anını hatırlayabilir. Yaşanmış her an o günün mahi-

45 Bu ayrımı Kant’ın katkısıyla öneren Françoise Proust’a göre, geçişken yasalar (*Erlaubnisgesetz*) “başlamamayı onaylamazlar; bir başlangıcın hem çok fazla olduğunu hem de yeterince başlamış sayılamayacağını söylerler; başlangıç her zaman ya çok erken ya çok geç başlamıştır” (*Kant, le ton de l’histoire* [Kant, Tarihin Ses Tonu], Paris, Payot, 1991).

yetine uygun bir alıntıya konu edilecektir ki o gün de son yargının verileceği günden farklı olmayacaktır.”

Bu olanaksız gün, olumsuzlayıcı tanrıbilimin çevrimini kapatır.

O zaman ve ancak o zaman, geçmişe ait bir kategori olan zorunluluk, artık ortadan kaldırılamayacak, kapıdaki olabilirlik olarak kendini gösterir. Geleceğe ait bir kategori olan olabilirlik, hâlâ gücül durumda bir zorunluluktur. Gerçekliğe gelince, şimdiye ait bir kategori olarak, ayrılmaz bir biçimde zorunluluğa ve olabilirliğe bağlanır.

Bu şimdi siyasetin zamanıdır. Marx’ın “ikinci söz”ünün zamanıdır; “kısa ve dolaysız”, sabırsız ve aşırıdır; çünkü “aşırılık onun tek ölçüsü”dür.

Benjamin’in kastettiği o zamanda, “siyaset tarihin önüne geçer”

KAOTİK KOREOGRAFİLER



Ekonomi politiğın eleştirisi Marx'ı bilinmeyen bölgelere doğru sürükledi; öyle ki burada, mantıksal davranışın sonucu klasik modelden uzaklaşmak oluyordu. Marx klasik modele bağı nedensellik idealini henüz aşmasa da, onun sermayeyi ele alma biçimi homojen bir uzam ve çizgisel bir zaman tasarımıından kopar.

Daha sonraki bilimsel gelişmeler bu arayışları aydınlatacaktır. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, eşzamanlı olmakla birlikte, mantıksal bakımdan birbirine benzemez üç yeni bakış Newton'cı paradigmayı zayıflatmaya başladı: Darvinci evrim kuramı, enerjinin korunumuyla ve azalmasıyla ilgili ilkeler ve Marksist ekonomi politik eleştirisi. Dönüşümün bu "bilimler"i artık olgusal kesinliklerden değil, olasılıklardan, seçimden ve çatallanmalardan söz ediyordu. Kararsızlıkla ve dengesizlikle, periyodik olmayan hareketlerle ve bükülmüş zamanla karşı karşıyalardı.

Klasik yasa bazı alanlarda geçersiz kalıyor; buralarda yeni bir akılsallık ortaya çıkıyor, olay ve buluş önem kazanıyordu; burada olasılık, Laplace'çı mekanikte olduğu gibi gözlemcinin konumuna bağı bir bilgi eksikliğine işaret etmiyor, rastlantısal bir sisteme bağı bir özelliğı belirtiyordu. Hatta bilgi eksikliğinin anlamı bile değışti: o artık yeni bir bilim tasarımıını göstermek üzere, birikime dayanmaktan uzaklaşıyordu.

Ritimler aracılığıyla dolaylı hale gelen mekanik nedensellik ortadan kalkmış değildir. Bütün ile parçalar arasındaki karşılıklı belirlenim çerçevesinde ortaya çıkar. Onların sistemik nedenselli-

ği, tarihin kesin olarak kendi üzerine kapanmasını sağlayacak ve çelişkiyi ortadan kaldıracak temel tecrübeden uzaklaşır. Belirsiz bir şekilde kendi kendilerini varsayan bu sistemlerin, klasik sebeplerin tanımadığı kendi sebepleri vardır. Bu durumda mekanik nedenler ve olasılığa bağlı olumsallıklar birbirlerini dışlamaksızın birleşirler.¹

Klasik denge kuramlarında sistem, düzensizliklerin giderilmesiyle yeniden kendi dinamik kararlılığına kavuşma eğilimindedir. Dengesizlik mantığında, dinamik kararlılık ile yapısal kararsızlık birbiriyle uyuşabilir. Uygun matematiksel düzeneklerden yoksun bulunan Marx –bundan açıkça yakını– üretimin döngüsel şemalarının dinamik kararlılığı ile, sistemin yapısal kararsızlığını (teknik, toplumsal, siyasal değişimler) birleştirmeye çalışır. Çatallanmalar, dallanmalar, kritik noktalar olarak ele alınan krizlerin kaynağı buradadır. Zamansal simetri bozulur ve olabilir olanlardan hangisinin mümkün olacağını kestirmek olanaksızdır.

Kaosun izleri

Galilei’ci evrenin anlaşılabilirliği, kesin bir nedensel yapı var-sayar. Yasalarla ve düzenliliklerle yönetilen bir dünyaya güvenen nedenselci bir metafizik öbürünün yerine geçer. Ancak, bu klasik idealin zaferi (nispeten) kısa sürdü. Daha XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sarsılan bu ideal, iki dünya savaşı arasındaki dönemde, büyük bir kültürel şok (savaş ve “Batı’nın çöküşü”) ile, bilimsel bir tartışmanın (fizikte kuantum mekaniği, toplum bilimlerinde psikanaliz çerçevesinde bir tartışmanın) birleşen etkisiyle bir kararsızlık geçirdi. Bir bakıma, manevi kriz bilimsel sarsıntının önüne geçti. Daha 1918’de Spengler, kader ile nedenselliği birbirinin karşısına koydu: “Biri bizden teşrih etmemizi öbürü yaratma-

1 İnceledikleri nesnenin davranışlarıyla karşı karşıya kalan bazı araştırmacılar, konuya özgü nedensellikler önerdiler. Sözgelimi André Green, normal insanın mekanikçi eğilimlerine karşı “psşik nedensellik”i önerdi (André Green, *La Causalité psychique* [Psşik Nedensellik], Paris, Odile Jacob, 1985). Ekolojik çevreyle ilgili çalışmasında “kümülatif nedensellik” kavramını ortaya koyan William Kapp’da anabiliriz.

mızı istiyor; bu yüzdendir ki kader yaşama, nedensellik ölüme yakınlık duyuyor.”²

Her bilimsel düşünce nedenselliğe kendi açıklama tarzlarında yer verir. Bununla birlikte klasik fizik ona sınırlandırıcı bir anlam atfeder: Bilimsel düşünce ve belirlenimci nedensellik eş anlamlı hale gelir. Doğal olaylar kesinlikle ve bütünüyle belirlenmişlerdir. Her olgu kaçınılmaz olarak sonuçta muhafaza edilen bir nedenden kaynaklanır. En azından kuramda, her şeyi öngörmek mümkündür. Bir sürtüşme olmadığı sürece geçmiş bugünü belirler (ve tersi). Laplace’ın şeytanı benzetmesi bu belirlenimciliğe örnek olarak verilmiştir (Newton dinamiğinin iki önermesi iki farklı anda mantıksal olarak eşdeğerdir): “Evrenin şimdiki durumunu önceki durumunun sonucu olarak ve bir sonraki durumunun sebebi olarak görmek zorundayız. Doğayı canlandıran bütün güçleri ve onu oluşturan varlıkların karşılıklı durumunu belli bir anda bilebilecek düzeyde bir zekâ bu verileri analiz edebilecek kadar geniş olsaydı evrenin en büyük cisimlerinin hareketini de en hafif atomların hareketini de aynı formülde bir araya getirebilirdi.” Bu ifade, en büyük cisimlerden en hafif atomlara kadar her şeyi gören ve her yerde bulunabilen (“yeterince geniş”) bir zekânın gözünden birleştirilmiş bir fiziğin ideal kesinliğini hayranlık verici bir şekilde ifade etmektedir.

Diferansiyel denklemler bütün elemanlarının konumları ve başlangıç hızları bilinen bir sistemin öngörülebilir gelişimini belirler. Laplace bu varsayımsal idealin sınırlı özelliğinin farkındadır. Fiziksel sistemlerin hareket tarzı pratikte matematiksel modelden farklıdır ve bir rastlantılar ve olasılıklar bilimini gerektirir.

2 Söz konusu dönem bu durumda akıldışıcılığa ve bir çeşit din değiştirmelere yatkın hale geldi. Von Mises daha 1921’de kuantum kuramını nedenselliği reddetmek için fırsat olarak gördü. Walter Schottky, nedenselliğe karşı bir manifesto yayınladı (*Le Problème de la causalité en théorie quantique comme question de base pour la science naturelle moderne tout entière* [Bütün Doğa Biliminin Ana Sorunu Olarak Kuantum Kuramında Nedensellik Problemi]). Ayrıca bkz. Franco Selleri, *Le Grand Débat de la théorie quantique* [Kuantum Kuramı Üzerine Büyük Tartışma], Paris, Flammarion, Champs, 1994, s. 50-52.

Nedensel yapı sürmekle birlikte yaklaşık hale gelir ve “düzenli nedenler” ile “rastlantısal nedenler” olarak ikiye bölünür.

Klasik belirlenimci tasarım genellikle Laplace’ın şeytanının zekâsıyla birleştirilmiş olsa da, belirlenimcilik terimi daha sonra, Claude Bernard’ın çalışmalarından hareketle yaygınlaştı. Bernard’a göre yöntemsel beklenti önemlidir: “Belirlenimcilik ilkesi yaşam olaylarının olduğu kadar diğer bütün doğa olaylarının incelenmesinde de öne çıkar.” Ona göre, dirimselciliğin metafizik kalıntılarına karşı deneysel yöntemin meşruluğunu sağlamaktır söz konusu olan. Her yaşamsal olgu, tıpkı her fiziksel olgu gibi, “onun ortaya çıkmasını sağlayan ya da engelleyen fiziksel-kimyasal koşullara bağlıdır” ve “bir olguyu belirleyen koşulların bütünü zorunlu olarak bu olguya neden olur”: “İşte eski ve kuşku uyandıran maneviyatçı neden kavramının yerine konması gereken şey budur.” Büyülü nedenlerin kuşku uyandırıcı kalıntılarına karşı canlının yasalarını koymaya kararlı bu savunma, kendi inceleme konusunun zorlamasına maruz kalır. Marx’ın iktisadi meşruluk gibi özgül bir kavram aradığı bir sırada, Claude Bernard, “belirleyici koşullar” ya da “yönlendirici koşullar” kategorisi çerçevesinde nedensel, biyolojik ve mekanik olmayan bir ilişki tanımlar: “Canlı varlıklarda,” diye yazar Bernard, “yönlendirici ya da gelişmeye açık kuvvetler, morfolojik olarak canlıdır; oysa onların uygulayıcı kuvvetleri sıradan cisimlerde olduğu gibidir.” “Örgütlenmiş madde”ye yaşam veren “morfoloji yasası” genel fiziksel-kimyasal güçlere tabidir.³

3 Claude Bernard, *Rapport sur la marche et les progrès de la physiologie générale en France* [Fransa’da Genel Fizyolojinin Gidişatı ve İlerlemesi Üzerine Rapor], 1878. Ayrıca bkz. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* [Hayvanlar ve Bitkilerin Yaşamında Ortak Olgular Üzerine Dersler], 1878. Fizik ve fizyolojik belirlenimcilik konusundaki tartışmaların elbette felsefi uzantıları da vardır. Claude Bernard “yönlendirici kuvvetler” ile “uygulayıcı kuvvetler”i birbirinden ayırt ederek mütevazı bir özgürlük penceresi açar. Belirlenimcilik “uygulayıcı aşama”da mutlak ve “olgunun yönlendirici olduğu periyot”ta ise eylem serbesttir. Boussinesq buna paralel olarak, tekil çözümlerin çatalanma noktalarında geçerli olacak kesintili bir özgürlükle, sistem istikrarlı olduğunda diferansiyel denklemlerin kesin belirlenimciliğini birleştirir (*Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l’existence de la vie et de la liberté morale* [Gerçek Anlamda Mekanik Belirlenimcilik ile Yaşamın ve Ahlaksal Özgürlüğün Varlığının Uzlaştırılması], 1878). *Kaosun Yasalarında*, Prigogine buna benzer öneriler ortaya koyar.

Organik ya da ekonomik sistemlerin mantığı karşısında güçsüz olan klasik öngörü hayali bu durumda fizik ve matematik alanlarında bile pek çok saldırıya maruz kaldı. XIX. yüzyılın sonunda Hadamard'ın geometrisi ya da Poincaré'nin topolojisi, bilgi kuramının kaidesini sarstı. Sözelimi yer ölçümleri, sistemin başlangıç koşullarına duyarlılığın başta geldiği bir modele dayanır. Görsel hayal gücünü analitik kısıtlamalarından kurtaran “izoklin girişiklikler”, bir çeşit çok sıkılaştırılmış kafes, doku, halka şebekesi oluşturur. Bu durumda belirlenimci öngörü olanaksız hale gelir: “Dikkatimizden kaçan çok küçük bir neden bizim görmezden gelemeyeceğimiz önemli bir etki yaratır ve biz de bunun tesadüf eseri olduğunu söyleriz. Doğa yasalarını ve evrenin durumunu başlangıç anında tam olarak bilebilseydik, bu evrenin daha sonraki bir andaki durumunu öngörebilirdik. Ama durum her zaman böyle değildir; başlangıç koşullarındaki küçük farklar son aşamada pekâlâ çok büyük farklar meydana getirebilir; ilk aşamada küçük bir hata son aşamada büyük bir hataya yol açabilir. Bu durumda öngörü olanaksız hale gelir ve karşımızda rastlantısal bir fenomen buluruz.”⁴ Başlangıç koşullarına duyarlı bir sistemin davranışını betimleyen Poincaré'nin topolojisi, “kaosun ayak izleri”ni belirler.

Aynı dönemde Volterra'nın belli topluluklarla ilgili istatistik çalışmaları “sınırlayıcı varsayım”ı reddeder; bu varsayıma göre, bir sistemin geleceği daha önceki durumlarına değil, yalnızca o günkü durumuna bağlı olacaktır. Volterra'nın “kalıtımsal mekanik” fikri belirlenimci mantığa rastlantısal bir tarihî boyut katar.⁵

4 Henri Poincaré, *Science et méthode* [Bilim ve Metot], Paris, 1908. “Küçük hata” ifadesi burada basit bir belirsizliğin söz konusu olduğunu düşündürebilir; oysa nedene bağlı her türlü değişimin, her türlü gelişimin esas itibarıyla bünyesinde öncekinden farklı bir etki yarattığı bir biçim söz konusudur. Pierre Duhem tam da bu noktada daha 1906'dan itibaren yazarak sorunun önemini hemen fark etmiştir. Onun *La Théorie physique* [Fizik Kuramı] başlıklı yapıtında bugünün kaos kuramlarını önceden haber veren parlak sayfalar vardır (Pierre Duhem, *Fizik Kuramı*, Paris, Vrin, 1906, s. 206-211).

5 Bu noktada Painlevé'nin de söyleyecekleri vardır: “Bir maddi sistemin geleceğini öngörebilmek için onun bütün geçmişini bilmek gerektiğini öne sürmek, bilimi inkâr etmek demektir” (Paul Painlevé, *De la methode dans les sciences* [Bilimlerde Yöntem Üzerine], 1910).

Avrupa bilimlerinde kriz

Galilei’ci dünyada, kesintisiz ve homojen zaman nedensel ilişkilerin düzenini ayakta tutar ve matematiksel fonksiyonlar da bu düzenin biçimsel ifadesini ortaya koyar. Kuantumun kesikliliği bu çizgisel zamanın işaret noktalarını bozar ve evrenin nedensel tasarımını altüst eder. Kuantumun olasılığa bağlılığı “tünel etkisi”ne yol açar; yani bir nesne ani bir sıçrayışla bir durumdan öbürüne geçebilir. Daha küçük nesneler söz konusu olduğu ölçüde, bu tür etkilerin olasılığı artar. Bu durumda “fenomenleri tek yanlı çizgisel bir sıraya sokmak” pratik olarak olanaksız hale gelir. Zamansal neden sonuç zincirindeki bu kopma Niels Bohr’u “klasik nedensellik ideali”nden ve “alışılmış nedensel”e özgü, eşzamanlı olarak nedensel ve uzamsal-zamansal betimlemeden “kesinlikle vazgeçmek” gerektiğine inandırdı. İdeolog yani ağır basan Heisenberg, bilimsel desteğini Spengler’in tezlerinden yanâ koyarak, “kuantum mekaniğinin nedensellik ilkesini (*Kausalgesetz*) kesinlikle geçersiz kıldığı”nı bildirir.

Ortada ciddi bir bunalım vardır. Ancak, homojen soyut bir zamanın sürekliliğini esas alan sebep sonuç ikilisi değerini daha önce kanıtlamış gibiydi. Bilimsel öngörüdeki boşluklar sanki yalnızca başlangıç verilerinin eksikliğiyle sınırlıydı. “Gizlenmiş değişkenler”in envanterini çıkarmak ve daha genişletilmiş bir hesaplama gücü, bu görünmeyen sınırın sonunda aşılmasını sağlayabilirdi. Oysa kuantum mekaniği rastlantıyı o kadar derinleştirir ki, bilgilerin kümülatif bir şekilde artması onu bertaraf etmeye yetmez. Bu durumda klasik nedenselliğin fiziksel gerçekliğin ancak bir bölümünü izleyebildiğini kabul etmek gerekecektir. Olasılık dalgalanması kavramının işe karışması belli bir belirlenemezliğin kabul edildiğini gösterir gibidir. En azından bu kavram belirlenimsizlik ile kararsızlık arasındaki bağı belirginleştirme gerekliliğine, yani bir olayın hem keyfilikten uzak hem de öngörülemeyebileceğine işaret eder.⁶

6 “Dalga mekaniğine göre, bir şekillenme noktasının uzamda belirlenmesi her zaman bir belirsizlik taşır” (Max Planck, *L’Image du monde dans la physique moderne*

“Nesneler ile ölçüm aletleri arasındaki kontrol edilemez etkinlik” her türlü başvuru sisteminde nedensel tanıtlamayı artık olanaksız duruma getiriyorsa, modern bilim çökme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Einstein’ın böyle bir gelecek karşısında akılcı bir şaşkınlığa kapılması anlaşılabilir. Böyle bir meydan okuma, klasik akılsallığın alanından dışlanmış gözüken rastlantısal olguları (tarihsel, biyolojik, iktisadi olgular) eleştirel bir gözle inceleme niyetini gündeme getirir. Programlı ilerlemenin kilit altına alınmış dünyası, olgular duvarı karşısında çaresiz durumdaki bir Mesih’in istenmeyen müdahalelerini ilke olarak dışlıyordu. Oysa atomlar birdenbire “bir olgular dünyasından çok bir gücüllükler ve olabilirlikler dünyası” olarak ortaya çıktılar.⁷

Bununla birlikte, aklın kemiklerini kırmasına yol açabilecek belirlenemezlik uçurumunun öbür tarafına götüren yol dardır. Kuantumun kesintiliği karşısında, tamamlayıcılık bakış açısı, Bohr’a göre “nedensellik kavramının mantıksal olarak genelleştirilmesi”ni amaçlar. Aynı şekilde Kojève’e göre, klasik nedenselliğin yadsınmasının sonucu keyfi bir evren değildir. Olası sonuçlardan her biri belirlenmiş bir olasılığa bağlı kalmaya devam eder; çünkü modern fizik “tam bir nedensel belirlenimcilik fikri”ni reddetse de, gene de “istatistiksel belirlenimcilik ve yaklaşık nedensel belirlenimcilik”i kabul eder. Aslında geçiş süreçlerinin bölünmezliğinin doyurucu bir açıklaması, klasik belirlenimci tanıtlama

[Modern Fizikte Dünya İmgesi]). Niels Bohr’a göre, kuantum mekaniği, atomsal fenomenlerin ayrıntılı bir analizinden keyfi bir şekilde vazgeçmeyi önermez; “böyle bir analizin ilke olarak dışlandığını kabul eder”. Burada Planck ve Bohr “istatistiği esas alan” ya da “düşük düzeyde olasılıkçı” bir nedenselliğe yönelmiş görünebilirler. Gerçektenyse *Kausalgesetz* [nedensellik yasası] kavramını genel anlamda gözden geçirmek niyetindedirler: “Nedensellik ilkesi tek tek atomsal süreçleri yönlendiren tamamen özel yasaları kapsamak bakımından çok dar bir çerçeve durumundadır.” Atomsal süreçlerin bireyselleşmesi onları her türlü yasanın dışına çıkarmaz ama onların yasası klasik nedensellik yasasıyla da örtüşmez. Bkz. Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine* [Atom Fiziği ve İnsan Bilgisi], Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1991 ve Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde* [Kuantum Fiziği ve Dünyanın Tasviri], Paris, Seuil, 1992.

7 Werner Heisenberg, *Physique et philosophie* [Fizik ve Felsefe], Paris, Albin Michel, 1961.

çerçevesinde mümkün değildir. Demek ki, nedensel ilişkideki zamansal kesikliliğin sonuçlarını ortaya koyup, tehdit altında bulunan akılsallığı düzelterip değiştirerek onu daha iyi duruma getirmek söz konusudur.⁸

Tartışma fiziğin çok ötesine geçmektedir. Belirlenemezlik, bilim ile mitler arasında şaşırtıcı ortaklıklar yaratır. Einstein'ın yenilenmiş, yerel, farklı, anlık "modern bir nedensellik"i ısrarla savunmasının sebebi budur. Klasik paradigmayı tartışılır hale getirmeyi sağlayacak bu açık nedensellik çizgisel olmayan bir tarihsel nedenselliğe varır (burada olay sürekli olarak oyunun kuralını değiştirecektir).⁹

Stalinci terörün, bilimsel olarak tarih yapma iddiasını çılgınlık ve kurduğu mahkemelerde "nesnel suçluluk" kavramını saçmalık düzeyine çıkardığı bir dönemde, kuantum mekaniği özne ile nesne arasındaki sınırı bulanıklaştırır. Fizikçiler bir kararın gerekçelerinin tam olarak bilinemeyeceğini söylemek konusunda siyasetçilerin önüne geçer. Veriler inceleme sırasında değişikliğe uğramaktadır.

Fizik bilgisi de kendi açısından stratejik bir noktaya gelir.

Böylece yirmili yıllarda fiziğin krizi, egemen nedensel paradigmayı reddetme konusunda manevi ve siyasal krizle, daha son-

8 Niels Bohr, *Atomes et connaissance* [Atomlar ve Bilgi] ve Alexandre Kojève, *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, [Klasik Fizikte ve Modern Fizikte Belirlenimcilik Fikri], 1932. Süreksizliğin her türlü bilimsel tasarım üzerindeki olası etkilerinin bilincinde olan René Thom, bir "süreklilik metafiziği" önerir: "Benim temel inancım, evrenin ve fenomenlerin ve fenomenlerin dayanağının sürekli olduğudur. Bu yüzdendir ki, felaketler kuramının esası, görünürdeki kesintilikleri alttan alta gelişen ağır bir evrimin kendini göstermesi olarak belirlemektir" (*Prédire n'est pas expliquer* [Öngörmek Açıklamak Değildir], Paris, Flammarion, Champs, 1993).

9 F. Halbwachs, *Les Théories de la causalité de* [Nedensellik Kuramları], Paris, PUF, 1971. Halbwachs, neden diye sorarak, bir nedeni bir sonuca bağlayan "basit nedensellik" ile, karşılıklı nedensellik ve döngüsel nedensellik arasında; bir olgular sınıfına ait "nasıl" sorusuna nedeni sonuçtan ayırmaksızın ortaya koyan "homojen ya da biçimsel nedensellik" arasında; bir düzey değişikliği gerektiren "batijen (*bathygène*) nedensellik" arasında ayırım yapar (bu son durumda, çoğu zaman görünmeyen örtük bir mekanizma belli bir olguyu göz önünde tutar [fizikte makroskopik düzey açısından mikroskopik düzey; biyolojide hücre düzeyi açısından genetik düzey böyledir]).

ra da iktisadi krizle birleşir. Neredeyse aynı dönemde Freud'un (Uygarlığın Huzursuzluğu, 1930), Kojeve'in (Belirlenimcilik Fikri, 1932), Whitehead'in (Fikir Serüvenleri, 1933), Popper'ın (Bilimsel Buluşların Mantığı, 1934), Husserl'in (Avrupa Bilimlerinde Kriz, 1935) kitaplarında bilimsel akılsallığı yeniden tanımlama ya da bilimlerin birliğini kurtarma çabası görülür.

Bu girişimler içinde en dokunaklı olanı Husserl'inkidir. Husserl bilimlerin "mutlak temel"inden vazgeçmeksizin, var olan bilimlere özgü genel bilim fikrinin bir yer değiştirmeye "varsayıma dayalı bilimler fikrine dönüştüğü"nü belirtir.¹⁰ Descartes'çı devrimin çatışkaları ya da daha doğrusu, "felsefeyi mutlak temellere sahip bir bilim yapmak üzere felsefede gerçek bir reform yapma" çabasının başarısızlığı; geometri ve matematiksel fizik ideali, "yüzyıllar boyunca zararlı bir etki" yarattığı ölçüde, söz konusu "Avrupa bilimlerinde kriz"in de temelinde yer alacaktı.

10 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* [Kartezyen Meditasyonlar], Paris, Vrin, 1936. Daha otuzlu yılların başından itibaren Whitehead, bilimsel idealin sınırlarına işaret etti ve felsefenin işlevini canlandırdı. Buna göre bilim bir dönemece gelmiş bulunuyordu: "Fiziğin istikrarlı temelleri gücünü kaybetti", fizyoloji başlı başına bir bilgi şekli olarak kendini kabul ettirdi, "bilimsel düşüncenin eski temelleri anlaşılmaz duruma geldi". XVII. yüzyıldaki bilimsel yükseliş ve matematiğin gücünü kabul ettirerek öne çıkması, doğanın akılsal bir düzeni bulunduğuna ve hakikate şeylerin doğasını analiz ederek ulaşılabilceğine içgüdüsel bir inancı varsayıyordu. XIX. yüzyılın modern bilimlerin mirasına katkısı, "yeni bilimsel bilgi"ye ve "bilim insanlarının amatörükten profesyonelliğe geçişi"ne bağlı bulunan "yeni keşif yöntemi"ne dayanır. Bunun sonucunda bilgi alanında bir altüst oluş ve bir "bilimsel zafer sarhoşluğu" ortaya çıktı. Fiziğin krizi ve kuantum devrimi bir uyanış sağladı. Daha önce görülmemiş "doğruluk ilişkileri" bilimin yeni bir sunumuna doğru harekete geçmeyi gerektirir: "Bu konferanslardaki öğretiyi *organik mekanizmanın kuramı* diye adlandırıyorum [...] Bu kurama göre, moleküller, genel yasalarla uyumlu gözü kapalı bir akış izleyebilirler; ancak, moleküller, içinde bulundukları durumların genel organik planlarıyla uyumlu biçimde, özlerinden gelen karakteristikleri düzeyinde birbirlerinden farklıdır [...] Kendi tarihi daha kapsamlı, daha derin, daha eksiksiz bir şemanın tarihinin ayrılmaz bir parçası durumundaki tek bir bütün, söz konusu daha kapsamlı şemanın cephelerinin onun varlığına hâkim hale geldiğine tanık olmak ve bu daha kapsamlı şemaya ait gerekçelerin onda kendi varlığının gerekçesi olarak yansıdığına tanık olmak durumundadır. Organik mekanizma kuramı budur" (A. N. Whitehead, *La Science et le monde moderne* [Bilim ve Modern Dünya], 1926, Monaco, Editions du Rocher, 1994, s. 101. Ayrıca bkz. *Aventures d'idées* [Düşüncelerin Serüvenleri], 1933, Paris, Cerf, 1993, s. 215

Felaket yaklaşırken, otuzlu yılların dünyası, hesapçı aklın zincirlerinden boşanması ile fırsatçı gözbağcıların karanlık hesapları arasında kalmıştı. “Varlığın bilimi olarak yolunu yitirmiş” pozitif bilimin çıkmazı, bir dönemin sonunu ilan ediyordu. Her şeyin “kuşku-culuğa, akıldışıcılığa, gizemciliğe düşmek” tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu *Kriz*’de Husserl, kendimize dönmekten başka bir çıkış yolu görmüyordu.¹¹ “Önce dünyayı paranteze alarak ortadan kaybedip”, sonra “kendi kendinin evrensel bilincine ulaşarak onu yeniden bulmak”, böylece hâlâ anlamı olanı kurtarmak gerekiyordu.

Bilim yapmanın acı verici bir şekilde gözden geçirilmesi pahasına da olsa bunu yapmak gerekiyordu. Çünkü “yalın olgu bilimleri yalın bir insanlık olgusu ortaya koyar” Fırtınanın tam ortasında kalan, pozitivist paradigmadır. Yıkımın eşiğinde ortaya atılan iç daraltıcı soru hâlâ kulaklarımızda yankılanmaktadır: “Orada huzura kavuşabilecek miyiz? Tarihsel olayın sonu gelmez bir çıkışlar ve acı hayal kırıklıkları zincirinden başka bir şey olmadığı bu dünyada yaşayabilir miyiz?” İnsanlığın düpedüz taşlaşmasına karşı, aklın eleştirel çabası pozitivist modele itiraz etmekle işe başlar: “Bilimin kesin olarak temellendirilmiş kendi hakikat idealini pozitif bilimlerimize yöntem düzeyinde egemen olan nesnellik çerçevesinde tasarladığı her zaman doğru değildir [...]. İnsana özgü sorunların bilimin alanından uzaklaştırıldığı her zaman doğru değildir [...]. Çağımızın pozitivist bilim kavramı, tarihsel bakımdan göz önüne alındığında, sınırlı bir kavramdır. Daha önce metafizik kavramı çerçevesinde ele alınan bütün sorunlara boş vermiştir.” Bu yanıtsız sorunları bir kenara bırakarak “akılsal bir bilim tarafından sistematik biçimde yönlendirilen, bütünsel anlamda akılsal olma fikri”ni yaratarak, “bu görülmemiş yenilik”i hâkim kılarak, modern bilim “deyim yerindeyse felsefenin boynunu vurmuş”tu.

Bu durum aklımızı kaybetmemizle ve araçsal akılcılığın öç peşinde koşan akıldışıcılığa dönüşmesiyle sonuçlandı. Aslında tek

11 Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [Avrupa Bilimlerinde Kriz ve Transendental Fenomenoloji], Paris, Gallimard, “Tel”, 1989.

yanlı akılsallık “en büyük tehlike”ye, “kuşkuculuk seline kapılıp boğulmak” tehlikesine zemin hazırladı. Yanıltıcı umutlar veren kısa süreli duraklamalara rağmen, bu sel son bulmadı. Ahlakı umursamayan bir teknik ile ahlaqsallaştırıcı düşünceler arasındaki sapkın işbirliği yıkımın da göstergesiydi.

“Gerçek anlamda bilimsel” bilgi, “doğrudan ve yalnızca göreli tecrübeden elde edilebilecek yetersiz malzemeden yola çıkarak” dünyanın ve ondan kaynaklanan nedenselliklerin sistematik bir düzenine varmak istedi. Cisimler dünyasının (ilk kez *nesnel* dünya olarak ortaya konmuş bu dünyanın) matematikleştirilmiş ideali ve ölçme becerisinin inanılmaz gelişimi sayesinde, Galilei’nin “nedenselliğin evrensel üslubu”nu yaratan devrimi, varsayımlar, tümevarımlar ve öngörülerin yolunu açtı. Her kazanım gibi, bu “yeni bilgi çağı” da kendi sıkıntılarını beraberinde getirdi. Onun zorlu yürüyüşü, ilerleme güzergâhı üzerinde büyük ödünler verilmesini gerektiriyordu. “Modernitenin en büyük kâşifi” Galilei ile birlikte, yalıtık ve kendi içine kapalı bir cisimler dünyasının kaygı verici örneği, “deyim yerindeyse ilk kez tam takım sahneye çıktı”. Matematik idealler dünyası, gerçek ya da olası tecrübenin tek dünyası, “gündelik yaşam dünyamız” haline geldi.

Daha baştan bölünmüş bu akılsal dünya, “disiplinler halinde örgütlenmiş bilimler” lehine “kesin bilim olarak felsefe”nin sonunu ilan ediyordu. Matematik ve fizik çerçevesinde “kendi evinde olduğu ölçüde”, bu yeni akılsallık ve evrensellik ideali, dikkate değer bir ilerleme ortaya koydu; ancak “söz konusu bilimlerin model rolünün nereye kadar uzanabileceği sorusu işin rengini değiştirdi [...]. Descartes’ın tamuyar doğa bilimlerinin nesnelciliğini metafizik olarak mutlak bir bilginin güvencesi saymakta acele etmesi, fazla ileri gittiğini gösteriyordu; çünkü salt ego’nun edimler ve yetiler bakımından neye sahip olduğunu ve yönelimsel etkinlik bakımından gücünün neye yettiğini sistematik olarak sorgulamamıştı.” Dolayısıyla onun radikal nesnelciliğinin öbür yüzünde, iyi belirlenmemiş bir öznelcilik bulunuyordu.

Bilginin “disiplinler halinde örgütlenmiş bilimler”e (Husserl onlara “burjuva meslekleri” der) bölünmesi, “onlarda yaşayan derin anlamın kaybedilmesi” demektir. “Sözcüğün gerçek anlamında” bilimler iken, “farkına varmaksızın, şaşırtıcı bir tür yeni sanatlara”, “öğretilen ve öğrenilen disiplinler”e dönüştüler. Felsefenin ilan edilen sonunun çok uzağında olan bu Husserl’ci eleştiri, “esas itibarıyla temellendirici ve evrensel bir bilim olarak” felsefe özlemine canlandırmak ister gibidir; Nietzsche’nin “zorlayıcı bilgi” (*stenge Wissenschaft*) dediği şeydir bu; Aydınlanmacıların “gizlenmiş saçmalıklarla dolu” akılcılıklarına karşı, tehlike anında onun acilen başa geçmesi gerekecektir.

Pozitif bilginin yenilmişleri ve kurbanları adına söz alan “Alman bilimi”, böylece bıkmadan usanmadan, matematikleştirelemeyen, “boşlukları doldurmak”ı amaçlayan “ikinci geometri”den yoksun bir “biçimler geometrisi”nin cıvıllığından yakındır. Husserl, çok açık bir biçimde “eski akılcılığa yeniden dönme”nin söz konusu olamayacağına inanır. Eski akılcılığın çıkmazları, mitsel bir söylem uğruna her türlü akılsallığın bırakılması tehlikesini taşır; söz konusu söylem, “ortak anlayış, halk iradesi, ulusların ideal ve siyasal amaçları”na yöneliktir; “ancak bireyin kişisel alanında geçerli” kavramların benzetme yoluyla genelleştirilmesidir ve “romantizm ve mitoloji”den kaynaklanır.

Oysa “akıl üstün bir yeti” dir.

Zarar görmüş parçaları yüzünden yok olup gidecek değildir.

1935’te, tehdit altındaki akılsallığın bu dokunaklı savunusu, tam anlamıyla bir ölüm kalım sorunudur; hatta öne sürülen gerekçe tehlikede olanın düzeyine erişemediği için daha da dokunaklıdır. “Bu zeminin üstüne çıkacak” bir düşünme talebine rağmen, “yaşamın sağlığına dönme isteği”, özgerçeklik jargonuyla flört etmektedir.¹²

12 Edmund Husserl, *Avrupa Bilimlerinde Kriz ve Transendental Fenomenoloji*, a.g.y. Heidegger (*Varlık ve Zaman*’da) “bilimin varoluşsal bir kavramı”na ulaşmayı hedeflediği için, varlık sorununu “her türlü bilimsel araştırmanın itici gücü” olarak tanımlar. Bu durumda pozitif bilimlerin bunalımı, Pierre Bourdieu’nün “tarihselci varlıkbilim” diye nitelediği paradoksal bir varlıkbilime varır.

Büyük tehlike olarak ilan edilen bezginlik, sonunda tükenmişliğe varır.

Manevi olarak kin duymak ile barbarlık her zaman bir yerde buluşurlar. Buna karşılık, ince uzun çıkış yolu kaçınılmaz olarak felsefi bir yenilenmeden geçse de, *Kriz*'e gösterilecek salt felsefi bir çıkış yolu mevcut değildir.

Burgaçlı mantıklar

Galilei'den dört yüzyıl sonra, düzeni esas alan bir bilimin yanına, düzensizliği esas alan bir bilim gelip yerleşti. Buna göre, değişmez ve kesin yasalarla yönetilen sistemlerin davranış şeklini öngörmek her zaman mümkün değildir. “Kendi kaosunu yaratabilmek”i başaran düzen, artık yasayla eş anlamlı değildir; düzensizlik, yasadan yoksunluk demektir. Ayrıca her sistemin, ya-
lın sistemler açısından belirlenimci yasaların ve karmaşık sistemler için de istatistik yasaların ihtiyatlı bir arada varlığına uygun olarak, kendine özgü kurallara tabi bulunduğu artık doğru değildir. Klasik belirlenimciliğin öne sürdüğü evrenin birliği ve düzeninin homojenliği ilkesi, sistemler ve alt sistemlerin üst üste binmesi çerçevesinde (bu durumda yerel ve bölgesel yasalar iç içe geçmiş olacaktı) artık kendiliğinden gerçekleşiyor değildir. Birbirine benzer düzeyleri yöneten bir “yatay ilke”, evreni birleştirilmiş bilimsel nesne olarak bir arada tutabilmek için zorunlu hale gelir.

Bacon'cu bilgiler çağı kapanır.

Modern bilim fikri belirir.

Geleceğin geçmiş karşısındaki göreceli bağımsızlığı deneyin yenilenmesini artık güvence altına almadığı ölçüde, deneysel yöntemin tümevarım ilkesi ve açıklama ile öngörü arasında varsayılan simetri de bundan zarar görür.¹³ Aynı şekilde, klasik bilimin zeminini, sistemler kuramı ve belirlenimci kaos yeni bir paradigmanın ve

13 “Kaosun bize söylediği şudur: Kuramımız belirlenimci olduğu zaman bile, onun bütün öngörülleri yenilenebilir deneyler sağlamaz” (Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés? [Tanrı Zar Atar mı?]*, Paris, Flammarion, Champs, 1994)

geniştirilmiş bir akılsallığa yönelen geçitlerin henüz tamamlanmamış çevre çizgilerini oluşturur.

Hadamard'ın yer ölçümleri, Poincaré'nin izoklin girişiklikleri, Picard'ın "kalıtımsal mekanik"i, başlangıç koşullarına duyarlı sistemlere yaklaşmanın yollarını ortaya çıkardı. Bununla birlikte, öngörülemezlik genellikle, dalgalanmaların ve burgaçların indirgenemez biçimde rastlantısal karakterinden çok, ölçüm hatalarına atfediliyordu. Dalga akışlarının öngörülemezliğinin dinamik olarak kararlı ve dinamik olarak kararsız düzenlerin karışımına ve yalnızca ona atfedilmesi için bir süre daha beklemek gerekecekti. Bir denge durumundan öbürüne dramatik ilerleyişte çizgisellikten uzak oluş ağır basar. Başlangıç koşullarına duyarlı bir sistemde başlangıç verilerindeki küçük değişimler, zamanla üstel bir artış gösteren bir fark yaratır. Onun birkaç haftada geçireceği zamanı öngörebilmek için bir elektronun 10^{10} ışık yılı mesafedeki etkisini hesaba katabilmek gerekirdi. Belirlenmiş olsa da, sistemin davranış tarzı artık öngörülebilir değildir.

1986'da, Londra Royal Society'de yapılan bir konferansta kaos kavramı için "belirlenimci bir sistemde ortaya çıkan rastlantısal davranış tarzı" tanımı ileri sürüldü. *Stochastikos* kavramı, rastlantısal davranış tarzlarını belirtmek için kullanılan bilimsel bir ifadedir. *Stochastikos*, Yunanlılarda, hedefine ulaşmak için rastlantı yasalarına bakma ya da onları kullanma sanatında ustalaşmış kişiyi belirtir. Aslında kaos, "bütünüyle bir yasaya bağlı, yasadan yoksun davranış tarzı"nı gösterir. Kaos dinamiği, zamansal geriye dönüşsüzlükte bir dizi çatal ve dallanma (burada olabilirlikler tomurcuklanabilir, açılabilir, yok olabilir) meydana getirir. Versaylıların gösterdiği tepkinin şokuyla Blanqui, bu durumu bozgunların bitmeyen döngüsünün hayaletini kovmak için kullandı: tarihsel umuda açık tek şey olarak "çatallanmalar faslı"nı görüyordu. Poincaré tarafından kararsızlığı incelemek üzere öne sürülen çatallanma kavramı o zamandan beri fizikçilerden ve matematikçilerden kabul gördü.

Eskiçağ atomcuları bu kaotik fırtınaları şairane bir şekilde sezmışlerdi. Demokritos burgacı, hayranlık verici bir ifadeyle “zorunluluğun özü” olarak görmüştü. Lucretius bir güneş ışığında düzensiz şekilde hareket eden cisimcikleri dikkatle gözlemeyi tavsiye ediyordu; “çünkü böyle her çalkantı, maddeyi oluşturan unsurların sürüklediği görünmez hareketleri ortaya çıkarır”: “Çoğu kez bu tozların büyük bölümünün, herhalde fark edilemeyen şokların itmesiyle yön değiştirdiğini, geri geldiğini, bazen sağa, bazen sola, her yöne döndüğünü göreceksin.” Böylece denizin dibine dalan rüzgâr “inanılmaz bir kaynaşma”ya yol açar. Aynı şekilde, “çok sayıda atom gökyüzünde uçuşurken çıkıntıları sayesinde birden birleştiklerinde ve esnek ama sıkı bir biçimde bir araya geldiklerinde bulutlar oluşur”, daha sonra yoğunlaşan ve rüzgârlarla taşındıklarında “korkunç bir fırtınanın doğması”na yol açan “hava keseleri” meydana getirirler.¹⁴ Gaz ve sıvı burgaçları, sürekli değişen meteorolojik figürler sayesinde, kıvrıntılar ve sarsıntılar, örgüler ve bükümler yeniden ilgi uyandırdı.

1860’lı yıllarda, termodinamik ve evrim kuramı çelişkili perspektifler açtı. Clausius, “şaşırtıcı ölçüde soyut” entropi kavramı (bir sistemdeki ısı enerjisinin kaybolmasının ölçüsü) sayesinde enerjinin korunumu ve azalması gibi birbiriyle açıkça uyuşmaz kavramları bağdaştırdı. Clausius’un kanıtladığına göre, maddi dünyada evrensel eğilim enerjinin kaybolması, giderek artan düzensizlik, seviye farklarının nihai sönüp gitmeye kadar devamı yönündedir; ta ki bütün enerji düzenli bir şekilde yayılan düşük derecede ısıya dönüşünceye kadar.

Bir yanda fiziksel dünya aralıksız olarak yıpranır.

Diğer yanda canlı dünya düzelir ve mükemmelleşir. Böylece entropinin tatsız hükmünü reddederek daha yüksek bir düzene, daha fazla benzemezliğe, daha fazla örgütlenmeye karşıt bir eğilim tutturup evrimci biyolojiyi “tarihin temel bilimi” haline getirir.¹⁵

14 Lucretius, *Doğa Üzerine*, a.g.y., s. 56, 211.

15 Stephen Jay Gould, *Fırtınadaki Kirpi*, a.g.y., s. 25. XX. yüzyılın başında Bernard Brunhes’in belirttiği gibi, evrim ile enerjinin azalması arasındaki çelişki, canlı or-

Kapalı bir fiziksel sistemde nihai durum tek yanlı olarak başlangıç koşullarıyla belirlenmiştir; entropi her zaman pozitifdir; düzen sürekli olarak yıkılır. Zamanın oku fenomenlerin geriye döndürülemezliğini onaylar. Açık (canlı) sistemler ise esas olarak kendi çevreleriyle sürekli bir madde ve enerji değiş tokuşuyla belirgindir. Bu sistemlerde termodinamik eğilimler sürekli olarak negatif entropi girişiyle tersine döner. Böylece organizmalar “inanılmaz şekilde olasılık dışı” bir durumda yollarına devam ederler. Geleneksel fizik ve kimya, durağan yapılar ve saat hareketleri kapalı sistemleri temsil eder; canlı organizmalar, ateşin dansı, ekolojik bütünler ise açık sistemleri temsil eder.

Evrim kuramı ile termodinamik arasındaki çelişki, ikinci ilke ancak kapalı sistemlere uygulanırsa ortadan kalkar. Açık bir sistemde, yani örgütlenme, düzenin artması ve entropi azalmasının birbiriyle uyduğu bir sistemde, yüksek düzeyde bir örgütlenmenin (enerji yönünden zengin malzemenin katkısıyla) sürdürülmesi termodinamik olarak mümkündür.

Klasik bilimin indirgemeci yöntemleri karşısında çağdaş bilimler yeniden bütünlüğe önem verdiler. Uzlaşmaların, karşılıklı etkilerin, örgütlenmenin, erekselliğin önemini keşfettiler. Uzun süre tam anlamıyla metafizik bir kavram olarak görülen bütünsellik yeniden önem kazandı. Klasik fiziğin yalıtılabilir nedensel zincirleri, bir bütün olarak ele alınan organizmayı ve örgütlenmiş karmaşık sistemleri anlamakta yetersiz kalıyordu. Sistem birleşik bir bütün olduğu ölçüde, bir düzensizlik, karşılıklı iç etkileşimlerden kaynaklanan yeni bir geçici durum yaratır. Söz konusu sistem bağımsız nedensel zincirlere bölünürse, özelleşmiş bölümler de bağımsız hale gelir ve düzen kaybolur. “Yeni matematiksel düşünce biçimleri” gerektiren yeni sorunlar ortaya çıkar.

Bertalanffy’nin kuramsal biyolojisi açıkça Claude Bernard’a ve Whitehead’in “organik mekanik”ine gönderme yapar. Mekanik fi-

ganizmalar aracılığıyla azalmanın yararlı bir şekilde yavaşlatılmasını (bir çeşit geri dönüş etkisi) sağlıyor, ama onu tamamen ortadan kaldırmıyordu (Bernard Brunhes, *La Dégénération de l’énergie* [Enerjinin Azalması], Paris, Flammarion, 1909).

zik çizgisel nedenselliğin kısmi süreçlerine, bileşenlerine, parçalarına dikkat ederken, canlının dinamiği, açık sistemlerin karakteristiği olan büyümeyle ve özdüzenlemeyle ilgilenir. Durağan modellere ve mekanik yapılara indirgenemez olan hücre ve organizma, yeniden kararlı bir duruma dönmek için düzenlenmiş sürekli bir yıkılma ve yeniden canlanma sürecine katılır. “Canlı sistemlerin büyük gizemi” buradadır.¹⁶ İlk bakışta “soluk, soyut ve boş”, renksiz bir kavram gibi gözükse de, aslında “dünyayı bir düzenleme olarak sunan” bir “organik devrim”in “gizli vaatlerle dolu” çekirdeğidir.

Sistemler kuramı, metabolizma, eşeklilik, ısıldenge, erekbilim gibi özel kategorileri devreye sokar. Metabolizma, organik değişim (Stoffwechsel) özümleme ve dışarı atma işlemlerini belirtir. Kapalı bir sistemde nihai durum tek yanlı olarak başlangıç durumuyla belirlenmişken açık bir sistemde nihai duruma, farklı başlangıç koşullarından, farklı yollardan hareketle ulaşılabilir. Özcü belirlenimciliğe karşı eşeklilik, her türlü stratejik düşüncenin önemli bir unsuru olarak ortaya çıkar. Nihayet, ısıldengesel davranış biçimleri sistemin deneme yanılma dalgalanmaları çerçevesinde döngüsel bilgi zincirlerine bağlı olarak uyarlanışını ifade eder. Tepkisel bir durumdaysa, tekyönlü nedensel diziler düzenleyici kıvrımlar halinde kendi üzerlerine kapanırlar.¹⁷

Bertalanffy bir sistemi, birbirleriyle ve çevreleriyle bir denklemler bütünü çerçevesinde etkileşim halinde olan belli sayıda unsurla tanımlar. Onun biçimsel tanımı, daha önce dirimselci ya da metafizik kalıntılarla dolmuş kavramları yeni bir bakışla aydınlatır: “Çağdaş bilimin temel sorunu, gerçekliğin bütün alanlarında karşılıklı dinamik etkileşimdir; onun genel ilkeleri sistemler kuramıyla tanımlanmalıdır.”¹⁸ Bertalanffy’nin, sistemik bütünselliklerin bilimsel incelemesi olarak “genel sistemler kuramı” modern

16 Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes* [Sistemler Genel Kuramı], Paris, Dunod, 1993, s. 168.

17 Isıldenge ve alometri, tepki ve düzenleme ilkeleridir: Alometrik denklem bir bedenin boyu ile metabolik süreçler arasındaki en basit ilişkiyi ifade eder.

18 Ludwig von Bertalanffy, *Sistemler Genel Kuramı*, a.g.y., s. 86.

düşüncenin temel bir eğilimini ifade eder; söz konusu eğilim si-bernetikte (geri tepki ve döngüsel nedensellik fenomenleri); bilişim ve oyunlar kuramında (karşıt dinamikler ve akılsal rekabet); stratejik karar alma kuramlarında (ilişkilerin matematiksel topolojisi ya da çok değişkenli fenomenlerin faktör analizinde) devreye girer. Geleneksel fizik ve kimya dinamik bir denge durumuna yönelen kapalı sistemleri ele alıyordu. Açık sistemler kuramı ise, kapsamlı bir biyolojik ve toplumsal fenomenler bütününe uygulanır. Aslında canlı sistemler kendi çevreleriyle sürekli giriş ve çıkış, yapım ve yıkım ilişkileriyle belirgindir.

Biyoloji ve toplum bilimlerinin etkisiyle, bir “genel bilimsel tutum ve anlayış değişikliği” ortaya çıktı. Yalıtık nedensel zincirlerin yönetiminde bir dünyanın bilimsel görüntüsü bozuldu. Saltanatını kurmuş teknolojinin ölçüsüzce yüceltilmesine karşı, karmaşıklığı yeni kategoriler ve yeni kavramlarla ortaya çıkan bir “büyük düzen” görüşü belirmeye başladı. Yasa koyucu bilimlerin açıklayıcı ilkeleriyle değerini kaybeden, kliometrik araştırmaların başarısıyla gölgede kalan anlatsal bilimlerin kapsayıcı açıklamaları bilgi alanında yeniden meşru bir yer kazandı.

Daha İkinci Dünya Savaşı’nın ertesinde John Bernal, egemen bilimsel paradigmadaki bu değişimin belirtilerini başarılı bir biçimde ortaya koydu: “Günümüzdeki zorlukları bilenlerden hiçbiri, fiziğin bunalımının bir el çabukluğuyla ya da mevcut kuramların değiştirilmesiyle çözülebileceğine inanmıyor. Köklü bir değişiklik kaçınılmaz ve bunun fiziğin çok ötesine geçmesi beklenmelidir. Yeni bir dünya perspektifi ufukta görünüyor ama nihai şeklini almadan önce, daha çok deney ve tartışma gerekiyor [...]. Bu perspektifin boyutu yeni varlıkların kökeni ve gelişimi üzerine bir açıklama da getirmelidir. Bu konuda biyoloji ve toplum bilimlerinin birleşen eğilimleri esas alınmalıdır (onlar açısından düzenli bir model ile evrimsel bir tarih iç içe geçmiş durumdadır).”¹⁹ Bilimsel bilginin birliği artık, Carnap’ta olduğu gibi, fizik dilinin hegemon-

19 John D. Bernal, *Science in History [Tarihte Bilim]*, Londra, 1957.

yası altında sağlanamaz. Bu birlik ılımlı bir şekilde, alanların ve söylemlerin eşyapılılığının sonucudur. Bilimlerin ve tekniklerin toplumsal pratiğinin etkisiyle, doğa bilimleri ile manevi bilimler arasındaki makas, doğanın insanileşmesi ve insanın tartışma götürmez doğallaşmasıyla kapanır. Laplace'çı belirlenimciliğin üç temel direği –bir anlaşılabilirlik idealine bağlı doğal bir nedensellik yapısına inanmak, matematik yasaların öngörme gücüne inanmak, mekanik indirgemeciliğin verimliliğine güvenmek– sallanmaktadır. Bir düzen biliminin yanı başında bir düzensizlik bilimi ortaya çıkar. Değişmez yasalara bağlı sistemlerin davranışı her zaman öngörülemez. “Kendi kaosunu yaratabilen” düzen artık yasayla eş anlamlı değildir. Düzensizlik artık yasa dışı değildir.²⁰

Uzun süre şöyle bir uzlaşmayla yetinildi: Mekanik belirlenimcilik yalın sistemlere, istatistik belirlenimcilik ise karmaşık sistemlere uygulanabilir. Onların alanlarına saygı göstermek ve barış içinde bir arada yaşamalarına izin vermek yeterli olacaktır. Oysa sistemler üst üste biner ve birbirine karışır. Evrimin tarihsel tikellikleri fiziğin düzenli modellerinin içinden geçer. Klasik belirlenimciliğin öne sürdüğü birleştirilmiş evrenin yerini farklı düzenleme düzeylerinin belli bir perspektifte buluşması; yerel ve bölgesel kurallara sahip sistemler ve alt sistemlerin üst üste binmesi alır. Böylece, termodinamiğin ikinci ilkesi; enerji kaybına açık yalıtık sistemler ile, organik değiş tokuşun gerçekleştiği canlı sistemlerde özdeş değildir. Artık bilim kavramı bile tartışmaya açıktır. Bilimsel ideal kendi serüveninin koşulu olarak evrensel anlaşılabilirliğe sahip belirlenimci bir ilkeyi esas aldığı ölçüde, öngörme gücünden vazgeçmek ona ciddi bir darbe vurur. Oysa “kaosun da bize gösterdiği gibi, kuramımız belirlenimci olduğunda bile, onun bütün öngörülerini yenilenebilir tecrübelerle varmaz.”²¹

20 Ian Stewart, *Tanrı Zar Atar mı?*, a.g.y., s. 17. Egemen bir paradigmayla birleştirilmiş tek bir bilim fikrinden, birbirinden farklı bilimsel bilgilere (eşyapılılıkları, temkinli olmak koşuluyla dolaşıma ve değiş tokuşa izin veren bilimsel bilgilere) geçme fikri akla yatkın gözükse de, bu farklı bilim yapma şekilleri in kendi özel konularının zorlamasıyla karşı karşıya bulundukları da doğrudur.

21 Ian Stewart, *Tanrı Zar Atar mı?*, a.g.y., s. 407.

Metaların maskeli balosu

On dokuzuncu yüzyılın ortasında anlatısal bilimlerde tam bir taşkın yaşandı. 1850’li yıllarda, Devoniyen denilen dönemle ilgili tartışma, paleontologlar tarafından gerçekten “tarihin yerine oturulması” olarak selamlandı. “Tarihin temel bilimi” sayılan evrimci biyoloji ilk adımlarını attı.²²

1856’da *Guide des antiquités* [Antikçağlar Kılavuzu] yayımlanan Christian Jürgensen Thomsen, tarihöncesinin öncülüğünü yaptı. 1867’de açılan Paris Dünya Sergisi’nde ilk kez sunulan bir çalışma tarihi pavyonunda çalışma aletleri koleksiyonu tanıtıldı. Darwin’in öğrencilerinden John Lubbock, *L’Homme avant l’histoire* [Tarihöncesi İnsan] (1856) adlı yapıtında, “Yontma Taş Çağı” ve “Cilalı Taş Çağı” terimlerini ileri sürdü. 1870’de Morgan, *Système de consanguinité et d’affinité de la famille humaine*’i [İnsan Ailesinin Kanbağı ve Yakınlığı] yayımladı. Uluslararası ilk istatistik kongresi 1854’te Brüksel’de toplandı. “Töreler istatistiği”nin öncüsü Adolphe Quételet 1864’te öldüğünde, “sıradan insan”la ilgili araştırmalar henüz başlangıç aşamasındaydı. 1840 ve 1850’li yıllar, enerjinin sakınımı, elektromanyetizm üzerine coşkulu araştırmalarla belirgindir; matematiksel topoloji, görelilik kuramı ve elbette kuantum devrimiyle ilgili araştırmalarsa arkadan gelecektir. Marx’ın kuramı bu kaynaşmaların içinde sürekli gelişen bir tarihsel araştırma ile büyük değişmelerin eşliğindeki bir fizik biliminin kesiştiği yerde ortaya çıktı. *Kapital*’ın I. cildi 1867’de, *Türlerin Kökeni*’nden sekiz yıl, Clausius’un yasaları açıklandıktan iki yıl sonra yayımlandı. Sermayenin düzenli düzensizlikleri de farklı bir akılsallığın bulunmasını gerektiriyordu.

Aslında klasik iktisat, doğrudan doğruya Newton fiziğinden esinlenmiştir. Locke’un bir parlamento üyesine yazdığı, “Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money” [Faizin Düşürülmesinin ve Paranın Değerinin Yükseltilmesinin Sonuçlarına İlişkin Bazı Düşünceler]

22 Stephen Jay Gould, *Fırtınadaki Kirpi*, a.g.y., s. 25, 88.

(1691) başlıklı önemli mektubu, Newton'ın *Principia* (1687) adlı yapıtıyla aynı döneme aittir.²³ Uzamın fiziksel soyutlamasının karşısında, parasal ilişki aracılığıyla emeği ve zenginliği ölçülebilir kılan pazarın iktisadi soyutlaması vardır. Homojen ve boş olan fiziksel zamanın karşısında dolaşımın ve birikimin çizgisel zamanı vardır (bunların uyumunu ancak rastlantısal bozukluklar ve doğal felaketler bozabilir). Denge ütopyası klasik mekanik ile klasik iktisadın ortak paydasıdır. Mübadelenin çoğalmasından doğan, pazarın tek-biçimli iktisadi ve mali uzam-zamanı, ölçünün ve bir art arda geliş kuralına indirgenmiş yasanın olabilirliğini temellendirir. Bu durum, emek ve sermayenin fiziksel nedenselliği esas almış, fizik olarak ölçülebilir karakterine dayanan bir iktisadi nedensellik ortaya koyar. Klasik düşüncenin kurucu bir unsuru olan “kurumlaşmış pazar” kavramı, bir mübadele uzamı ile bir düzenleyici hukuksal-mali kurumun birliğini kuramsal olarak düşünmeyi ve onun kuramsal farkını ticari ilişkilerin salt fikrî gelişimine göre belirlemeyi mümkün kılar. Hatta iktisadi yasanın ortaya çıkışıyla bir bütün oluşturur.

Walras'ın neoklasik iktisadı, onu enerji kuramının katkısıyla bütünleştirmeye çalışarak belirlenimci denge geleneğine bağlanır. Walras'ın klasik pazar modelini iktisat biliminin, kaos ekonomisinde bile sürece konu olarak korumak çabası, neoklasik araştırma programına bir çıkış sunabilecek gibi gözükür.²⁴ Kaos bir bakıma ekonomiden gelir ve ona geri döner. Piyasanın istikrarsızlıkları ve borsa dalgalanmaları her zaman kuramcılarının da ilgisini çekmiştir. Kuantum mekaniğinin etkisiyle, rastlantısal süreçler otuzlu yıllar-

23 “XVIII. yüzyılda doğacak olan ekonomi politik, XVII. yüzyılda ortaya çıkan bilimsel bilgiye ilişkin kargaşanın sonuçlarından biridir” (Henri Denis, *Histoire de la pensée économique* [İktisadi Düşünce Tarihi], Paris, PUF, 1977). “Bir kültürde ve belli bir anda, her türlü bilginin olabilirlik koşullarını tanımlayan yalnızca bir episteme vardır” (Michel Foucault, *Les Mots et les choses* [Kelimeler ve Şeyler], Paris, Gallimard, 1966).

24 Philip Mirowski, “From Mandelbrot to Chaos in Economic Theory” [Ekonomi Kuramında Mandelbrot'tan Kaosa], *Southern Economic Journal*, Temmuz 1980. Ayrıca bkz. Richard Goodwin, “Economic Evolution Chaotic Dynamics and the Marx-Keynes-Schumpeter System” [İktisadi Gelişme, Kaotik Dinamikler ve Marx-Keynes-Schumpeter Sistemi], *Rethinking Economics* içinde, G. Hodgson ve E. Screpantis, 1991.

rın ekonomimetre devrimiyle birlikte ekonomiyi ele geçirdi. 1963'te Benoît Mandelbrot, yayımladığı bir makalede, o dönemden beri "fraktal geometrinin kaynakları"ndan biri kabul edilen fiyat değişimlerini ele aldı. Fiyatların mekanik olmayan kararsızlıklarının ve özellikle de kesintili değişimin bilincinde olan Mandelbrot çizgiselliği bir kenara bıraktı. Rastlantısal olan artık geçici bir bozukluk olarak değil, iktisadi tecrübenin yapısal bakımdan önemli bir parçası olarak görülüyordu. Bir yıl sonra yayımlanan *Le Manifeste fractal prématuré* [Erken Fraktal Manifesto] bu söylemi genişletti. Sağduyuya karşıt yönde ilerleyen Mandelbrot, iktisadi zaman ile Newton'cu zaman arasındaki temel farka işaret etti. İklimsel olayların periyodik olmayan kararsızlıkları ve fiyatlar "ikinci tipten bir belirlenimsizlik" in kaygan zeminini incelemeyi gerektiriyordu. "Bu yeni modeller kaçınılmaz olarak eskilerden farklıydı. Başka bir deyişle, bilimde belirlenimsizliğin yeni bir evresini kabul ettirdiler. Bu değişiklik yanıtların yalnızca ayrıntılarını değil, bir sorunun bir cevap alacak şekilde iyi formüle edilmesini ve ortaya konmaya değer olmasını sağlayacak koşulları da etkileyecektir."²⁵

Buna karşılık, kaos ya da sistem kuramlarının, klasik fiziğin paradigmasından belirgin şekilde etkilenmiş ve onun benzetmelerinden yararlanmış bir disiplini altüst etmesi kaçınılmazdı. Neoklasik iktisada göre, katışıksız ve kusursuz bir rekabet sisteminde, bütün pazarlarda arz talep eşitliğini sağlamaya ve böylece genel dengeyi sürdürmeye yatkın bir fiyat sistemi mevcuttur. Bu denge durumu matematiksel belirlenimciliğin zincirlenmeleri kadar ideal ve varsayımsaldır. Onun durağan yaklaşımı ne büyümenin analizini ne de kararsızlıkların dinamik şekilde kavranmasını bütünleştirmeye izin verir. Tam rekabetin yöneldiği kabul edilen kendiliğinden denge, bozulmuş bir rekabetten kaynaklanan bunalımların oluşumunu, sistemin gelişimine içkin yasalara değil, ona dışsal etkenlere bağlamakla sonuçlanır.

25 Benoît Mandelbrot, "Towards a Second Stage of Indeterminism in Science" [Bilimde Belirsizliğin İkinci Aşamasına Doğru], *Interdisciplinary Science Review*, 12. Cilt, no 2, 1987.

Neoklasik denge yasalarında krizlere yer yoktur.

Ve bununla birlikte, patlak vermeleri dünyanın dönmesi kadar kesindir.

Ekonomi politiğin eleştirisi soyut bir uzam yerine, çapraşık, havzalar, kaynaklar, kuyular akıntılardan oluşmuş bir topoloji, üst üste ve iç içe geçmelerin eklemlendiği, fayları ve kırıkları eşitsiz mübadelenin metabolizmasını oluşturan bir uzam ortaya çıkarır. Rosa Luxemburg dünya pazarının uzamsal benzemezliğinin dinamik işlevini aydınlığa kavuşturdu. Ancak, ulusal pazarın benzemezliği de (hammaddelere, taşımalara ulaşma imkânı; el emeğinin varlığı ve kalifikasyonu) sermayenin hareketliliği tarafından sürekli kullanılır (yatırımlar ve yerleşmeler de en elverişli rantabiliteyi bulmak üzere değişir); bu da yeniden ekolojik kirlenmeyle ve birikimin itici güçlerinden biri olan bölgesel eşitsizliğin artmasıyla sonuçlanır. Aynı şekilde, ekonomi politiğin eleştirisi, homojen bir zamanı değil, ritmik, çarpmalar, hıçkırıklar ve bunalımlarla bölünmüş bir zamanı, çoğalma ve azalmalarla belirgin bir zamanı inceler. Sermayenin bu rastlantısal davranış tarzı karşısında klasik akıl, düzenini yitirir.

Mekanik denklemler ile iktisadi denklemler aynı mantıktan kaynaklanmaz. Toplumsal mübadeleler alanında, “büyüklükler arasında hiçbir değişmez ilişki bulamıyoruz; belirleyebildiğimiz başlıca büyüklüklerin de genellikten yoksun tarihsel bir anlamı vardır ancak” İçinde bulunduğumuz koşulları belirleyebilseydik bile, nicel düzeyde öngörülerde bulunmak olanaksız olurdu: “İktisadi sorunların nicel düzeyde ele alınması ancak *bir iktisat tarihi* çerçevesinde mümkündür; *bir iktisat kuramı* çerçevesinde asla mümkün değildir [...] Bugünün tahminlerini ancak bugünün fiyatlarıyla ifade edildikleri ölçüde değerlendirebiliriz.”²⁶ Oysa fiyatlar geriye dönük olarak değeri belirler. Malın üretimi için gerekli

26 Ludwig von Mises, *Calcul économique et régime socialiste* [İktisadi Hesaplama ve Sosyalist Rejim], Londra, 1938. Von Mises’in gerekçesi, Avusturya okulunun diğer yandaşları gibi, ekonomiye öznelci bir temel aramakla ilgilidir.

toplumsal emek zamanı pazar fiyatlarının oluşumunda *a posteriori* olarak ortaya çıkar. Değerin ve fiyatın döngüsel ilişkisi (onu dönüşüm terimleriyle düşünmeye kararlı pek çok iktisatçıyı şaşırtan bu ilişki) Marx'ın düşüncesinde iletişim kuramları çerçevesinde kendini gösterir. Fiyatlarla ilgili bilgi geriye dönük olarak değeri belirler: “Fiyatın değerden farklılaşması, yalnızca Nominal değerın Gerçek değerden ayırt edilmesi, onun yalnızca altın ya da para olarak belirlenmesinden ibaret değildir; çünkü değer fiyatın oluşturduğu hareketin yasası olarak ortaya çıkar. Aslında onlar tamamen rastlantısal ve istisnai durumlar dışında hep birbirinden farklıdır ve asla örtüşmezler.”²⁷ Nasıl ki Spinozacı töz “yapı olarak” (kronolojik olarak değil) onu belirleyen duygulanımlardan önce geliyorsa, değer de onu belirleyen fiyatlardan mantıksal olarak öncedir.

Aslında ekonomi çizgisel değil, açık bir sisteme benzer. Ekonomimetre modelleri yatırımların, teknolojik değişimlerin, parasal krizlerin ve borsa çöküntülerinin indirgenemez belirsizliklerini bir arada düşünmekte büyük zorluklarla karşı karşıyadır. Stratejik bir akıl yürütmede tek ve kararlı bir denge fiyatı belirleme varsayımı tutmaz. Ekonomi açık bir sistem olarak sürekli “dış etkiler” sorunuyla karşı karşıyadır (söz konusu etkiler ekonominin kendi sınırlarını silikleştirir). Neoklasik akıma bağlı bir iktisatçı olan Arthur Pigou’ya göre, “ileriye dönük tahminlere fazla istek duyulmaması”, devletin düzeltici müdahalesini haklı çıkarır. Yalnızca özel yararlar ve yararsızlıklar çerçevesinde harekete geçen özel etkenler, marjinal toplumsal kazancı ve çevre kirliliği, sağlık, işsizlik gibi dış etkileri hesaba katan, kaynakların optimal tahsisini belirtmekte yetersiz kalır.²⁸ Özel kazanç ile toplumsal kazanç arasındaki ayırım önemli ve zihin açıcıdır. Bu noktada pazarın kusurları özden

27 Karl Marx, *Grundrisse*, I. cilt, a.g.y., s. 72, 128.

28 Arthur Cecil Pigou, *L'Économie du bien-être* [Refah Ekonomisi], Londra, 1912-1920. Ekonomiyi açık bir sistem olarak görmek, bazı tartışmaların terimlerini değiştirmeyi gerektirir (sözgelimi krizlerin patlak vermesi ve çözülmesiyle ilgili olarak ve dış etkenler üzerindeki tartışmada görüldüğü gibi). Açık sistemde sebepler sürekli sonuç haline gelir; öyle ki, teknolojik yenilenmeyi ya da savaşları iç/dış seçeneğine göre sınıflandırmak çok anlamlı değildir.

gelen, Hayek'in çok önemseydiği yanlış bilgiye indirgenemeyecek bir çelişki barındırır.

Kendi özgün konusunun –ekonomi politiğin– zorlamasıyla, *Kapital*'in çıkmazları vurguyu bir bilim yapma tarzı ve onun sınırları üzerine koyar. Bu çıkmazlar, XIX. yüzyılın bilgikuramsal ufku düşünüldüğünde yanıtız sorular (bunların verimliliği bugün ortaya çıkıyor) ortaya atar. Marx'ın Newton'cı bir iktisatçı olduğunu savunan yersiz efsane sürüp gitmiştir: "Marx'ın esas olarak tarih yasalarını biçimlendirmeye çalıştığı fizik yasaları asla var olmadı. Newton üç bilyenin hareket tarzını öngöremezken Marx nasıl üç kişinin hareket tarzını öngörebilirdi? Çok sayıda tanecik ya da kişinin oluşturduğu bütünü hareket tarzındaki düzenlilik istatistik temellidir ve çok farklı bir felsefi düşünceye dayanır. Geriye dönük olarak, kuantum öncesi fizikteki gerekliliğin ideolojik çıkmazı ancak üç bilyeyi rehinciden kurtararak önleyebildiğini görebiliyoruz."²⁹ Bu düşüncesizce öne sürülmüş iddiaların tersine, Marx hiç kuşkusuz toplumsal ilişkinin üç bilye ile üç bedenden fazlasını bir araya getirdiğini biliyordu. Ekonomi onun açısından, siyasetten özerk kapalı bir sistem değil, mücadelenin değişebilir belirlenimlerinde ortaya çıkmış bir tarihi anlatan bir tür "kalıtsal mekanik"ti. Bu yüzden malın gerdiği çarmıhta, bugünün değeri yarının fiyatlarının geriye dönüşlü etkisiyle ölçülür (onlar da salt iktisadi çizgisel bir nedensellik değil, siyasal ve toplumsal ilişkilerle koşullanmışlardır). Belirlenimler mantığının döngüselliliği ve geleceğin (fiyatların) sürekli özgürleşmesi (ısı dengeli sistemlerde görüldüğü gibi, şimdi [değer] üzerinde etkili olmaktan geri kalmaz) buradan kaynaklanır.

Marx'ı belirlenimci kaosu öncüsüne dönüştürmek, zamana aykırı olduğu gibi, gülünçtür de. Buna karşılık, onun karşılaştığı zorlukları, itiraf ettiği açmazları, bilinen arayışlarını, bilimsel kültürün gelişmesine ve ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu dünya görüşüne dayanarak aydınlatmak meşrudur. Marx'ın Demokritos ve Epikuros'un atomculuğuna duyduğu ilgi, onu modern atomculuğun araştırmalarına hazırladı. Belirlenimci bir tasvirden yana

29 Ian Stewart, *Tanrı Zar Atar mı?*, a.g.y., s. 66.

gibi gözükse de, aslında okun parçaladığı ve açtığı gelecek oyununa bağlı kaldı: “Böylece hiçbir yerde engel kalmayacak ve okun geçtiği her yerde sürekli yeni bir manzara ortaya çıkacaktır.”³⁰

Mücadeledeki dalgalanmalara o kadar duyarlı olan Marx’ın hâlâ belirlenimci olduğu neye dayanarak söylenebilir? Jean-Paul Sartre, Karl Popper ve Jean-Yves Calvez’in koro halinde iddia ettiklerinin tersine, Marx felsefi belirlenimciliğin bir temsilcisi değildir.³¹ İçsel ve içkin yasalar olarak, *Kapital*’in iktisadi yasaları tarihsel, değişken ve değişebilir. Kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenemez olan doğa kendini, etkin olmayan yetiler ve güçlerin, gücül olanakların, olabilirlikler ve hazır kuvvetlerin, iradede de hâkim düşünceden de yoksun bir karşılıklı bağımlılık ve etkileşim çerçevesindeki çatışmalı gelişimiyle belirler.

Toplum bilimleri bu açıdan bakıldığında evrim bilimlerinden kaynaklanır; bu açıdan, değişen parametrelere bağlı bulunan gelecek belirlenmiş olmamakla birlikte öngörülebilir de değildir; bu noktada, tarihsel tikellikler geleceği parçalara ayırır ve onu çok sayıda kanalı olan dallara böler. Bunun sonucunda, öngörüsöl olmaktan çok kavrayıcı bir tarihsel bilgi, gerçeğin kıpraşma hali ortaya çıkar. Her durum için pek çok olabilir çıkış sunan çatallanma ve dallanmaların belirmesi kolaylaşır.

Hegel’in mantığı zamansallaştırmasına benzer şekilde, tarihi ekonominin içine sokan Marx, burgaçsı bir ekonomi tasarlar; bu noktadaki çemberler çemberleri ve baş döndürücü figürler günümüzün kaos fizikçilerini cezbetmektedir: “Aşağı yukarı periyodik olan iktisadi döngüler fiilen gözlendi. Teknolojinin daha ileri düzeylerinde, gelişmenin yeterince yüksek iki üç düzeyinin üst üste gelmesiyle karşı karşıya kalabiliriz; bu noktada, *düzensiz değişme-*

30 Lucretius, *Doğa Üzerine*, a.g.y.

31 “Marx’ın belirlenimci olup olmadığını bilmek sorusuna gelin’ce, benim açımdan yanıtta bir problem yoktur ve kategoriktir: Marx belirlenimciliği bildiği ve bir kenara attığına göre, yanıt hayırdır” (Michel Vadée, “Marx était-il déterministe?” [Marx Belirlenimci miydi?], *M* dergisi, no 73, Ekim 1994; Yvon Quiniou’nun “Marx penseur déterministe” [Belirlenimci Düşünür Marx] makalesine [*M* dergisi, no 71, Haziran 1994] yanıt).

ler ve başlangıç koşullarına duyarlı bir bağımlılık gösteren dalgalı bir ekonomi beklenmelidir. Günümüzde artık böyle bir ekonomide yaşadığımızı belirtmekte bir sakınca yok.” Öyle ki, “niceliksel bir analiz yapılmaya çalışılırsa, ekonomideki döngülerin ve diğer kararsızlıkların genel bir büyüme zemini üzerinde ortaya çıktığı gerçeğiyle karşı karşıya kalırız”.³²

Kapital'de, zamanın kavramsal düzenlenişi, tam da farklı periyotlaşmaların bu üst üste gelişini açıklar (üretim zamanından farklı olan çalışma zamanı, üretimin, dolaşımın, yeniden üretimin eşzamanlı olmayan çevrimleri, sabit sermaye ile döner sermayenin birbirine eklemlenmiş döngüleri). Bu kavramsal düzen, dengeli olmayan dalgalı bir ekonominin (böylesi bir ekonomi değerin fiyatlarla geriye dönüşlü olarak geçici biçimde belirlenmesinin etkisiyle dengenin geçici büyüklükleriyle sürekli ters düşer) düzensiz değişmelerini anlamayı sağlar.

Marx'ın ortaya koyduğu dinamik ekonomi, daha o zamandan, başlangıç koşullarına duyarlı bir kararsız sistem olarak ortaya çıkmaktadır. Kendi sınırları içinde, genel sistemler kuramını, ekolojik dinamiği, ekolojik düşüncüyü haber verir. Sermaye kendi üzerine döner, bükülme ve esnemelerle parçalanır. Toplumsal ilişkiler bu parçalanmış biçimler içinde kendi şaşırtıcı koreografilerini sunar.³³ Bu kaotik motifler *Kapital*'in diyalektik mantığının motifleridir. Tıpkı Claude Bernard'ın “yönlendirici güçler”i gibi, onun eğilim yasaları da uzun zaman mekanik yasalar yüzünden hor görülmüş pek çok nedenselliği (işlevsel, yapısal, karşılıklı, morfolojik, bükümlü, rastlantısal, düzdeğişmeceli, simgesel) yeniden gündeme getirir. Fiyat eğrileri potansiyel bir değerin çevresine dolanır. Pazar değerinin gerçek değere ulaşmak üzere eşitlenmesi, “pazar değerinin sürekli dalgalanmaları sonunda ortaya çıkar”. Değer ya-

32 David Ruelle, *Hasard et chaos [Rastlantı ve Kaos]*, Paris, Odile Jacob, 1991, s. 110.

33 “Burgaçlanmalar, siklonların antisiklonların üzerinden tıpkı bir çalışma kartının üzerinden geçer gibi kayması. Ekin saplarının düğümlenmesi. Bir ilişkiler bütünü. Bembeyaz bulutların geçişi. Bir hamle daha alevlerin dansı” (Michel Serres, *Açıklamalar*, a.g.y., s. 180).

sası, klasik fiziğin soyut yasalarından farklı olarak, “iç bağlaşım” ve “gizli iç yapı” olarak kendini kabul ettirir. “Düzensizliğin düzeni” olan değer yasası böylece, pazarın sapmalarını denetleyecek bir çeşit alışılmamış kapan gibi, görünüş oyununu içeriden yoluna koyar. Beklentiye açık çatlama noktalarının tek tek noktalarında, stratejik seçim, uçuş halindeki olabirleri avlamakta ustalaşmış okçunun hedeflenmesi devreye girer.

Ereklilik üzerine çoğu kez karanlıkta kalan tartışma bu kez farklı şekilde aydınlanır. Marx, Darwin’in “doğa bilimlerinde ereklilik”e indirdiği “ölümcül darbe”yi canıgönülden selamladı. Bu coşku onun Spinoza’ya duyduğu hayranlığa da uygun düşüyordu; Spinoza’nın töz felsefesi nihai amaçlara başvurma’nın bütün yollarını dışlar: “Doğanın önceden belirlenmiş hiçbir amacı yoktur ve bütün nihai nedenler insanların kurgularından ibarettir.”

Marx’ın Darwin’de desteklediği şey, onun dünya tarihine tanrısal bir hedef ve son atfeden eski dinsel erekliliğe açtığı savaştır. Ancak, kendi kendini düzenleyen, nihai bir durumun kararlılığıyla koşullanmış ve ona yönelmiş sistemik bir davranış tarzı da, bambaşka bir anlamda ereksel diye adlandırılabilir. Sistemler kuramı eski bir zorluğu yeni bir ışıkla aydınlatmaktadır. “Alman bilimi” salt mekanik nedensellik lehine ereklilikten asla vazgeçmemiştir. Kant bu erekliliği kesin “iç amaç” olarak ileri sürer. Schelling’e göre doğa “kendinden hareketle düzenlenmiş ve kendi kendini düzenleyen bir bütün”dür. Hegel’in kavram öğretisi *canlının erekliliğini* ortaya koyar: “Ereklilik mekanizmayla tam bir karşıtlık içindedir; mekanizmada nesneye dayatılan belirlenmişlik esas itibarıyla dışsaldır; başka hiçbir belirlenim ortaya koymayan bir belirlenmişliktir [...]. Ereksel etkinlik hakkında söylenebilecek tek şey, onda sonun başlangıç, vargının esas, sebebin sonuç olduğu, onun olup bitenin oluşu olduğudur.” Onun bir amaca yönelik eylem olarak düşünüldüğü, gerçek süreçlerin içkinliğine işaret ettiği göz önüne alınırsa, burada artık sekülerleşmiş bir ereksellik söz konusudur; çağdaş bilimin kendiliğinden düzenleme üzerine katkıları, kıvrım halinde düzenleme, ısıldüzensel kontroller onun içeriğini yenilemiştir.

Marx'ın kuramında, fiyatların değerle ilişkisi, paranın dolaşımın önkabulü olarak rolü, mekanik bakış açısından söz konusu erekliliğe geçişin göstergeleridir. Özne olarak sermaye, organik anlamda mübadele, değerini kendi kendini belirlemesi, bir bütünselliğin uğrakları olarak ortaya çıkarlar; bu bütünselliğin tam anlamıyla içkin olan dinamiği, hiçbir dışsallığa izin vermez. Aynı şekilde bireysel sermayenin ortalama kârı, üretimde doğrudan el konulan artık değerle değil, toplam sermaye tarafından el konulan toplam artık değer miktarıyla belirlenir. Böylece bireysel sermaye toplam sermaye içindeki payı oranında pay alır.

Bu bakış açısından sermayenin düzeni erekseldir.

Nihai nedenleri (yanı sıra düzenleme, bütünsellik, yönetsellik kavramlarını) eleyen klasik belirlenimci paradigma fizik bilimleri açısından olağanüstü bir verimlilik sağladı. Dirimselcilik ise tam tersine, nostalji peşinde kuşku uyandırıyordu. Canlı bilimlerinin özünde bulunan bu eğilim, kendi açısından, sistemlerin geriye dönüşlü işleme ve karşılıklılık etkisini hesaba katıyordu. Tek yönlü mekanik nedensellik nihai bir durum arayışının yönlendirdiği uyarlanma davranışlarını göstermez. Bu durumda ereksellik, bir yazgının gerçekleşmesi ya da dışarıdan belirlenmiş bir amacın peşine düşmek biçiminde değil, geçici bir durum arayışına içkin özdüzenleme olarak yeniden ortaya çıkar. Olayların bu nihai durumun ışığında yorumlanması, olabilir dünyaların en iyisi gibi dinî fantazmagorilere zemin yaratsa da, burada söz konusu olan ereksellik insan biçimcilikten farklı bir anlam kazanabilir. “Geleceğe bağlanmanın” işareti olarak bir “tersinden nedensellik” etkisi anlamına gelir (bu durumda sürecin yönünü gelecekteki koşullar belirler).³⁴

Sermayeyi kronik dengesizlikteki bir toplumsal ilişki olarak gören Marx, anlamlarını henüz çözemesi de “zamanın kumu üze-

34 Gramsci erekliliğin bu iki yanlı anlamını ince bir şekilde dile getirdi: “Tarihsel misyon teriminde ve kavramında ereksel bir kök yok mudur? Aslında pek çok durumda, bu kavram iki yanlı ve mistik bir değer kazanır. Ama başka durumlarda, Kantçı ereklilik kavramının ardından, praksis felsefesi tarafından desteklenen ve doğrulanan bir anlamı vardır” (*Hapishane Defterleri*, 11, a.g.y., s. 224).

rindeki kaos izlerini” seçer gibidir.³⁵ Boşlukları doldurmaya ve yalnızca hesaplamayı mükemmelleştirerek ulaşılamayan tarihsel tikelliklere yönelen Marx’ın bilimi öncelikle meta biçimlerinin bir eleştirisidir.

Söz konusu olan yalnızca dünyayı yorumlamak değilse nedir? Hiç kuşkusuz onu değiştirmektir.

Marx bazen felsefenin bilim haline gelmesini haber verir gibidir (sanki Aydınlanmacıların pozitif kesinliği, karanlıkta kalmış yorumsal belirsizlikleri tamamen aşılabırmış gibi). Böylece Marx’ın *Kapital*’e önsözü fiziğin doğal yasalarına dokunaklı bir övgüyle başlasa da, bilginin toplumsal verim olarak polemik karakterine işaret ederek biter: “Ekonomi politik alanında özgür bilimsel araştırma, başka araştırma alanlarına göre daha fazla düşmanlıkla karşı karşıyadır.” Dünyadaki köleliklerin esaretinden kurtulamayan bu özgür araştırma, bilimin ve bilim insanların yücelttikleri imgelere uygun olarak, keyfi bir şekilde “savaş alanı”nda yer alır; orada “insan kalbinin en şiddetli, en utanç verici ve en nefret edilesi tutkularıyla, kişisel çıkarın bütün taşkınlıklarıyla karşı karşıya kalır”.³⁶ Bir anlamda ve bir ölçüde bilimsel olan ekonomi politiğin eleştirisi böylece, kendisi de fetişizmin tuzaklarından kurtulmayı tam olarak başarmaksızın kamuoyunun ideolojik yanılgılarıyla çarpışmak zorundadır. “Organik bir mekanik”in gelecekteki inceliklerini, düzenli bir düzensizliğin parlak bilgisini, kısacası başka bir bilim yapma tarzını düşündürür ve davet eder.

Kesintili ve düzensiz hareketlerle karşı karşıya kalan düşünce, kabullenmek ve kural koymaktan kaçınmak yerine, inanılmaz bir çaba göstererek, düzenin ve düzensizliğin birbirini dışlamasına göz yummak yerine, onları birlikte ele almayı başarır. Nasıl ki düzensizlik her zaman belli bir düzenin bozulmasıysa, düzen de belli bir düzensizliğin yoluna sokulmasıdır. Değer yasasının bütün paradoksları böylece gerçek anlamını kazanır.

35 Ian Stewart, *a.g.y.*

36 Karl Marx, *Kapital*’in birinci baskısı

MADDENİN ÇİLESİ (SİYASAL EKOLOJİNİN ELEŞTİRİSİNE KATKI)



Üretimin kötü cini mi, ekolojinin koruyucu meleği mi? İster bürokratik üretim yandaşlığından ve onun yarattığı felaketlerden sorumlu tutulsun, ister tam zamanında yeşile boyanmış olsun, Marx'ın kuramında savunma yerine geçebilecek küçük cümleler kolayca bulunabilir. Gençlik metinlerinden “Wagner Üzerine Notlar”a uzanan çizgide, Marx'ın eserleri elbette homojen değildir. Ancak, bugünün tecrübelerine bakıldığında, didaktik söylemlerin ağır yüküyle uzun zamandır tıkanmış bulunan yolların yeniden açıldığı görülüyor.

Marx'ı kendi zamanının Prometheus'çu hayallerinden bağışık tutmak elbette aykırı bir tutum olurdu. Onu aşırı sanayileşmenin ve tek yanlı ilerlemenin sorumsuz bir sözcüsü saymak da aynı ölçüde abartılı olur. Onun sorduğu sorular ile daha sonra sosyal demokrat ve Stalinci izleyicilerinin verdiği yanıtları birbirine karıştırmak mümkün değildir. Bu noktada olduğu gibi, başka noktalarda da SSCB'deki bürokratik karşıdevrim bir kopmaya işaret eder.

Vernadski, Gause, Kaçarov, Stanşiski'nin araştırmaları, yirmili yıllarda “yaşam tarzının dönüştürülmesi” konusunda verilen sözlerle bütünleşebilecek öncü bir ekolojinin yolunu açmıştı. Bu tarihler anlamlıdır. Stanşiski hapse atıldı, giriştiği serüven engellendi, fikirleri Sovyet üniversitelerinden uzaklaştırıldı. Zorla kolektifleştirilen üretimi taşıyan taşkınlıkları, hızlı sanayileşmenin alıp başını

gitmesi, Stahanov'cu aşırılıklar, eleştirel bir ekolojinin yenilikleriyle uzlaşamazdı. Rejimin ideologlarının “tek ülkede sosyalizmin inşası”nı öne sürdükleri sırada böyle bir ekoloji, Sovyet ekonomisinin gelişimini, çevresindeki dünyanın gereklerine göre düşünmeye yöneltirdi. Bu durum öncelikler ve büyüme biçimi konusunda iktidara el konması ve ayrıcalıkların belirginleşmesiyle mutlak biçimde çelişen demokratik tercihler gerektirecekti. Nihayet, insan ile doğa arasında belli bir karşılıklı bağımlılık fikri, insanın toplumsal ve doğal olarak çifte belirlenmişliğinin bilinci, insanı “en değerli sermaye” sayan bürokratik iradecilikle cepheden karşı karşıya gelirdi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, eleştirel ekolojinin yeniden doğuşu, tarihin kurtarıcı bir amacı bulunduğu inancının (buna göre kendiyle uzlaşan insanlık sonsuza dek zamanların bolluğunun tadını çıkaracaktı) sarsılmasına katkıda bulundu. Bu ideolojik kalıntıları kazıyıp unutulmuş kuramsal damarı yeniden bulmak koşuluyla bugünün sorgulamaları geçmiştekileri farklı bir şekilde anlamayı sağlayacaktır.

Doğal bir insani varlık

Marx üretim ilişkisini ayrılmaz bir şekilde, insanların doğayla ilişkisi ve insanların birbirleriyle ilişkisi olarak görür. Canlının indirgenemezliği doğanın toplumsallaşması içinde kaybolmaz. Buna göre, “her türlü insan tarihinin ilk şartı, yaşayan insan bireylerinin varlığıdır” Daha 1844 *Elyazmaları*'ndan itibaren, doğa “insanın inorganik bedeni” olarak belirtilmiştir. Doğal bir insani varlık olarak, “insan, doğrudan doğruya *doğanın bir parçasıdır*” Bir yandan *canlı doğal varlık* olarak “doğal güçlerle, yaşamsal güçlerle donatılmıştır” Diğer yandan, “etten kemikten, duyarlı, nesnel bir doğal varlık olarak, tıpkı hayvanlar ve bitkiler gibi edilgin, *bağımlı ve sınırlı bir varlıktır*”¹ *Kapital*'deki, emeğin maddi zenginliklerin babası ve doğanın da onların anası olduğu formülü rastgele söylenmemiştir. Bu formül tam bir sürekliliğe işaret eder.

1 Karl Marx, 1844 *Elyazmaları*, Paris, Éditions sociales, 1962, s. 136-138.

Genç Marx'ın yaklaşımı aslında ekonomi politiğin eleştirisinin uzun güzergâhının başlangıcıdır. İnsanın doğaya ait olması ya da daha doğrusu onun “doğal varlık”ı, insanın üretim sürecinde kullanılan emek gücünün de, köken itibarıyla, yaşamsal güç olduğunu gösterir. Doğal varlık, “doğal bir insani varlık”tır. Bu insanlıkta doğal belirlenim, ortadan kalkmaksızın kendini yadsır. Meta fetişizmi insani ilişkileri nesneye dönüştürmekle kalmaz, doğal olanı da “hayvani” olana dönüştürerek bozar. Rollerin ve değerlerin tersine dönmesi genelleşmiştir: “Demek ki şu sonuca varıyoruz: İnsan kendini ancak hayvansal işlevlerinde, yani yemek, içmek ve çoğalmak, çok çok da barınmak, giyinmek vb.’de özgür bir şekilde etkin hisseder ve insani işlevlerinde de kendini ancak hayvan gibi hisseder. Hayvani olan insani olana ve insani olan da hayvani olana dönüşür. Yemek, içmek, çoğalmak vb. de elbette gerçek anlamda insani işlevlerdir. Ama insani etkinliklerin geri kalan bölümünden soyut bir şekilde ayrılıp, böylece nihai ve tek amaç haline geldiklerinde hayvanidirler.² Sermaye tarafından belirlenmiş ihtiyaçlar insanlığı zenginleştirmez; tek yanlı ve zorlayıcıdır. İnsanı ele geçirenler bunlardır, tersi geçerli değildir. Bu yadsınan özgürlük, insanı artık kökensel ya da doğal bir hayvaniliğe değil, pekâlâ çok daha vahşi olabilen toplumsal bir vahşiliğe sürükler.

İnsandaki insaniliğin reddi, onun özgürleşmesinin koşulu olarak doğallığının onarılmasını gündeme getirir. Bu yüzden genç Marx, hümanizm ile tutarlı bir doğalcılığın özdeşliğini ileri sürdükten sonra, komünizmi yalın bir biçimde, “tamama ermiş bir doğalcılık” sayar.

Bu sorunsal, ekonominin eleştirisine varır; kendine hayalî bir özerklik atfeden kısmi bir akılsallığın alanı olarak ekonominin eleştirisi söz konusudur. Yaşayan insanın artık değer üretme gücü, son tahlilde “ekstra-ekonomik” bir gerçektir: “*Ekstra-ekonomik tek gerçek*, insanın en gerekli ürünleri üretmek için bütün zamanını harcamaya ihtiyacının olmaması ve yaşamını sürdürmek için ge-

2 Karl Marx, 1844 *Elyazmaları*, a.g.y., s. 61.

rekli emek zamanının dışında boş zamanının bulunmasıdır; öyle ki, aslında gerçekten bir artık değer yaratabilecek durumdadır.”³ Marx dikkate değer bir kararlılıkla canlı emeğin bu bolluğunda ısrar eder; bu emeğin taşkınlık derecesinde bulunması iktisadi hesabın ötesine geçer ve onun çerçevesini parçalar.

Daha 1844’ten itibaren geçerli olan bu mantık felsefi bilincin tasfiyesiyle gündemden düşmedi. Tam tersine, yoluna devam etti.

- 1) Köktenci bircilik [*monisme*] ilkesini ortaya koyan Marx, canlının önceliğine parmak basar ve madde karşısındaki sefil bağımlılığından dem vuran zihni küçümser. Önce yemek ve örtünmek, der Hegel. İnsan öncelikle yürüyen ve nefes alan bir bedendir, diye bahsi yükseltir Marx. “İnsan köken itibarıyla doğanın bir parçasıdır”, “nesnel doğal bir varlıktır”. Her şey buradan başlar.
- 2) Klasik felsefi çatışkılar (maddecilik ile idealizm; doğa ile tarih çatışkısı), söz konusu bircilik çerçevesinde ortadan kalkar. Marx yanlıcı karşıtlıkların kısır çemberini parçalar. Belli bir çağdaş ekoloji anlayışı doğalcılık ve hümanizm tartışmasını yeniden canlandırırsa da, Marx tam tersine “tutarlı doğalcılık” ve hümanizmin birbirinden ayrılmayacağını belirtir. Maddecilik ile idealizm arasındaki biçimsel çelişki de, onların birliği çerçevesinde ortadan kalkar. Bu içten birliğin bakış açısından, “dünya tarihinin hareketini anlama gücüne yalnızca doğalcılık sahiptir”. Bunun sonucu olarak, özne ile nesne ilişkisi altüst olur, hatta özne ve öznellik, nesne ve nesnellik kavramları bile dönüşüme uğrar: “Kendi dışında hiçbir nesne bulunmayan bir varlık nesnel bir varlık değildir.” Nesnellik öznenin tamamlanmamışlığını ve başkalığını varsayar.
- 3) İnsanın köken itibarıyla doğaya ait olması ya da daha doğrusu onun “doğal varlık”ı, insanın öncelikle “doğal güçlerle, yaşamsal güçlerle donatıldığını” gösterir. Üretim sürecinde “emek gücü” olarak ortaya çıkan şey, köken itibarıyla aslında “yaşam gücü”dür. Bu doğal belirlenme emek gücünün toplumsal belirleniminde de sürer. İsteddiği kadar kendiyile gururlansın, insan hayvansal ve bitkisel cephesini

3 Karl Marx, *Grundrisse*, I. cilt, a.g.y.

muhafaza eder. Kâr *ex-nihilo* [yoktan] var edilmiş gibi gözükse de, *Kapital*'deki sömürü ve artık değer kuramı bu yokluğun gizemini aydınlatır. Ama emek gücünün kendini yeniden üretmek için gerek duyduğundan fazlasını sağlama yeteneği, aynı zamanda “yaşamsal güç”ün gizemli bir özelliğini de ortaya çıkarır.

- 4) İnsanın ilk belirlenimi karşısındaki indirgenemez “bağımlılık”ı, her türlü ihtiyaç sisteminin çıkış noktası olan doğal ihtiyaçta kendini gösterir. Doğal ihtiyaç insanın doğayla olan tamamlanmamışlık ilişkisini, parçanın bütüne ilişkisi olarak ifade eder. İnsanın sonluluğu ona eksikliğini sürekli hatırlatmaktan geri kalmaz. Öncelikle de açlıkla hatırlatır; beden bu yatıştırılmaz talebi zihni sürekli olarak yere indirmekten geri kalmaz ve onu sefil maddi durumunu “itiraf etmek”e zorlar.⁴
- 5) Aşağı çekilmiş olanın yukarı çıkarılması gerekir. Marx, aptallık etmeye hep hazır meleşti yerden kaldırır. İnsan doğal bir varlıktır ama “doğal bir insani varlık”tır. Söz konusu insanlıkta doğa yok olmaksızın kendini yadsır. Parçalanmaksızın çatlar ve farklılaşır. Nasıl ki varlık ve hiçlik oluşta birleşiyorlarsa, doğal olan ile insani olan da onlara özgü oluşta, tarihte birleşirler. Çünkü “ne nesnel anlamda doğa ne de öznel anlamda doğa tam olarak, dolaysız biçimde insani varlık olarak mevcuttur”. Buna göre, kendi doğal evrenselliğinden ayrılmış, tikelliği içinde insan, özel olarak kendi tarihselliğiyle belirlenmiştir; tarih onun doğum akdidir. Bu yüzden doğaya aşılmaz bir çatışkiyla karşıt olmaktan uzak insan açısından, “tarih insanın gerçek doğal tarihidir”

Daha sonraki kuramsal düzeltmelerin ötesinde, genç Marx'ın bu yaklaşımı sürecektir. Üretimin bütün biçimlerinde, insan emeğinin gücü her zaman “doğal bir gücün dışlaşması” olarak kabul edilmiştir. Emek sürecinde insan “doğal güç olarak doğanın maddi gücünün karşısındadır” O, insan olarak “doğa üzerinde dışsal bir

4 Bkz. Dionys Mascolo, *Le Communisme* [Komünizm], Paris, Gallimard, 1953; Agnès Heller, *La Théorie des besoins chez Marx* [Marx'ta İhtiyaçlar Kuramı], Paris, UGE, 1978; Philippe Bayer, *Besoin radical et contradiction radicale chez Marx* [Marx'ta Temel İhtiyaç ve Temel Çelişki], Poitiers, 1992.

güç uygular ve onu değiştirir; değiştirirken aynı zamanda kendi doğasını da dönüştürür” ve “doğasındaki atıl güçleri geliştirir”.⁵

İnsanın dolayımından geçmeyen doğal bir “kendinde”nin ve doğa karşısında bilince atfedilen özerkliğin eleştirisi burada önceliklidir. Tarih ne (Schopenhauer’da olduğu gibi) kaotik bir olgular bütünüdür ne de (Hegel’de olduğu gibi) birleştirilmiş bir anlamlı yapıdır. Eklemlenmiş bütünsellik olarak dünya ona anlam kazandıracak hiçbir bütünleştirici fikre tabi değildir. Tam anlamıyla ütopya karşıtı bir olgu, doğal bitimliliğin nihai çağrısı olan ölüm, her türlü metafiziğin ve her türlü ilahiyat ilminin güçsüzlüğünü ortaya koyar. İnsan özgürlüğünün özgül belirlenimi bu sınırdadır. Ölümün felsefe alanının dışında kalmasının sebebi de budur. Bu konuda söylenecek çok şey, düşünülecek ise pek az şey vardır.

1844 *Elyazmaları*’nın ve *Feuerbach Üzerine Tezler*’in açtığı yol, on yıl sonra *Grundrisse*’nin ustalıkla açıklamalarına varacaktır. Mutlak artık değerın sermaye tarafından yaratılması, dolaşım çemberini sürekli genişlemeye zorlar. Demek ki, sermayenin güdümündeki üretim, “*dolaşım çemberinin sürekli genişlemesini gerektirir*; bu ya söz konusu çemberin doğrudan büyümesi ya da çemberin üzerindeki daha çok sayıda noktanın, üretim noktalarına dönüşmesiyle gerçekleşir.” Dünya pazarını yaratma eğilimi “doğrudan doğruya, sermaye kavramında mevcuttur”

Üretici güçlerin artmasını esas alan artık değer üretimi, diğer yandan “yeni tüketim yaratılması”nı gerektirir; bunun için önce “var olan tüketim miktarının artması”; ikincisi, var olan ihtiyaçların daha geniş bir çevreye yaygınlaştırılması; üçüncüsü, “yeni ihtiyaçlar yaratılması” ve “yeni kullanım değerleri yaratılması” gerekir. Bunun sonucu “doğanın bütünüyle sömürülmesi”, “nesnelerde yararlı yeni özellikler aranması”, “üretilmiş ürünlerin bütün coğrafyalarda ve bütün ülkelerde dünya ölçeğinde mübadelesi”, “doğal ürünlerin yapay işlemlerden geçirilerek” onlara yeni kullanım de-

5 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, Paris, Flammarion, Champs, t. I, 1985, s. 139.

ğerleri kazandırılmasıdır. Nihayet, bunun sonucu, “*Gezegeenin her yönden sömürülerek, kullanılabilecek yeni nesneler aranması; yanı sıra, eskilere yeni kullanım özellikleri kazandırılması ve onların yeni özelliklerinin hammadde olarak kullanılması; doğa bilimlerinin en üst düzeyde gelişmesi; toplumun içinden gelen yeni ihtiyaçların keşfedilmesi, yaratılması ve tatmin edilmesidir.*” Gerçek anlamda kapitalist üretimle birlikte, “doğa insan için salt bir nesne, salt bir yararlanma konusu haline gelerek kendi başına bir güç olmaktan çıktı; hatta onun özerk yasalarının kuramsal bilgisi bile, onları insan ihtiyaçlarına (tüketim nesnesi ya da üretim aracı olarak) uydurmaya yönelik bir aldatmacaya dönüştü”

Sermayeyi esas alan üretim, hem dünya ölçeğinde bir sanayi hem de doğal ve insani nitelikleri dünya ölçeğinde sömüren bir sistem yarattı. Artık hiçbir şey, bu üretim ve toplumsal değiş tokuş çemberinin dışında kendi başına bir değere, kendi başına bir geçerliliğe sahip olamaz. Dolayısıyla “burjuva sivil toplumunu yaratan ve doğanın ve toplum üyelerinin toplumsal birliğinin *dünya ölçeğinde ele geçirilmesini* sağlayan” yalnızca sermayedir. Sermayenin “önemli ölçüde uygarlaştırıcı etkisi” buradan kaynaklanır. Sermaye öyle bir toplumsal gelişme düzeyi yaratır ki, onunla karşılaştırıldığında, ondan önceki bütün gelişmeler yerel ve sınırlı bir doğal putperestlik görüntüsü verir. Sermayenin bu dinamiği, “sınırları ve ulusal önyargıları” altüst eder. “Üretici güçlerin gelişmesini, ihtiyaçların çoğalmasını, üretimin çeşitlenmesini ve doğal ve zihinsel güçlerin sömürüsünü ve değiş tokuşunu frenleyen engelleri” yıkıp geçer.

Sermaye her ne kadar bu türden her engeli “fikir düzeyinde” aşsa da, “gerçekte o kadar da başarılı değildir” Onun yaptığı üretim “sürekli geride bırakılan çelişkiler içinde gerçekleşse de, bunlar aynı süreklilikle yeniden ortaya çıkar”. Sermayenin özlem duyduğu evrensellik, onun doğasından gelen sınırlara takılır; bunlar onun gelişiminin belli bir aşamasında “evrensellik eğilimi için büyük bir engel” oluşturur.⁶

6 Karl Marx, 1857-1858 *Elyazmaları*, a.g.y., t. I, s. 346-349.

Bu çok önemli metin, kapitalist üretim tarzına musallat olan çelişkinin tam içine girer:

- 1) Mutlak artık değerin yaratılması, genişletilmiş yeniden üretimin ve genelleşmiş meta üretiminin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasının özünde bulunan tarihsel hızlanmanın anahtarını oluşturur. Bunlar “sermaye kavramının içinde dolaysız olarak mevcuttur”. 1858’de böyle bir anlayışa ulaşmak, şaşırtıcı bir kuramsal öngörü gücünün göstergesidir.
- 2) Mübadele değerinin, kullanım değeriyle çelişkili birliği içindeki önceliği, doğa ve onun gerekleri karşısında bir mesafeli duruşu (bir “çevreden kopuş”) mümkün kılar. Üretim “uğrak”ı, birbirine benzemez ama birbirine bağımlı ürünler arasında zorunlu dolayım haline gelmiş ticaret uğrağına bağlanır. Bunun sonucu olarak tarım, ticari üretimin katı yasasına uyarak kendi koşullarından ve doğal düzeninden uzaklaşarak dönüşür. Marx’ın, bu bakış açısını hammadde, enerjiyi ve çevreyi de içine alacak şekilde genişletmemesine üzülebiliriz. Bununla birlikte, Marx’ın zamanında en gelişmiş ülkeler açısından tarımın hâlâ belirleyici olduğunu, sanayileşmenin sınırlı kaldığını unutmamak gerekir. *Kapital* modern finans emperyalizminin ortaya çıkışından önce yazılmıştır.⁷
- 3) “Görece artık değer üretimi” ve üretkenlikten kaynaklanan kazançların aranması yalnızca üretim sektörünün sürekli genişlemesini ve üretimi bir ileriye sarkmayı gerektirmez; dolaşım sektörünün de onunla orantılı olarak genişlemesi ile ihtiyaçların sürekli dönüşüme uğramasının eşzamanlılığını gerektirir. Aslında üretimin sınırsız artışı yalnızca tüketim miktarının artmasıyla eritilemez. Bu artış “yeni ihtiyaçların yaratılmasını ve yeni kullanım değerlerinin keşfedilmesini ve yaratılmasını” teşvik eder. Böylece sermayenin kendine özgü mantığı, tüketim toplumunun gelişimini de haber verir.
- 4) Üretim ile dolaşımın karşılıklı olarak birbirini sürüklediği bu burkaç, hiç görülmemiş bir şekilde, “bütün doğanın sömürülmesi”yle sonuçlandı. Bu ifade insan emeğinin sömürülmesine benzetilerek

7 Bkz. Ted Benton, “Marxism and Natural Limits” [Marksizm ve Doğal Sınırlar], *New Left Review*, Kasım 1989.

kaçınılmaz olarak küçümseyici bir anlamda kullanılmış değildir. Verimli bir dinamizme işaret eder; “nesnelerdeki yararlı yeni niteliklerin araştırılması”na ve ihtiyaçların (dolayısıyla insanlığın) doğal engellerin ve coğrafi özelliklerin ötesine geçerek dünya ölçüsünde yaygınlaşmasına kadar uzanır. Bunun sonucunda doymak bilmez bir merak, maddedeki “yeni nitelikler”in coşkulu bir biçimde araştırılması, bilimde, hatta toplumsal ihtiyaçlarda görülmemiş ölçüde bir gelişme ortaya çıktı. Bununla birlikte, sömürü kavramı doğa için rastgele kullanılmış değildir. Bir çelişkiye işaret eder ve ortodoks anlayışın çabucak uzaklaştığı yollara parmak basar; Walter Benjamin en büyük tehlikenin felaket duygusunu keskinleştirdiği anda bu yolları yeniden keşfetmeyi başarmıştır: “Anlaşıldığı kadarıyla, günümüzde emeğin, doğanın sömürülmesini amaçladığı düşünülüyor ve naif bir kendini beğenmişlikle bu sömürü proletaryanın sömürülmesiyle karşılaştırılıyor [...]. Emeğin bozulmuşluğu fikrine tamamlayıcı bir karşılık olarak Dietzgen’in formülüne göre, orada, bedava duran bir doğa fikrinin tamamlayıcılığı konuyor.” Emek ve doğayla ilgili bu tamamlayıcı arayışların karşısına, “emeğin ürünleri emekçiye yarar” anlayışı ve “doğayı sömürmekten uzak” olduğu gibi, “ondan, bağrında atıl olarak duran potansiyel ürünleri yaratmak” gücüne de sahip bir emek fikri çıkarılır.⁸ Bu durumda, artık zorlayıcı bir etkinlik olmayan emek, gerçek anlamda bir emekten çok, yaratıcı özgür bir etkinliktir.

- 5) Sermayenin kırbacı altında oluşan, “doğal ve insani özellikleri dünya ölçüsünde sömüren bir sistem”, doğanın kutsallıktan arındırılması sürecini de başlattı. Bu kutsallıktan arındırma kaçınılmaz olarak, yabancılaşmış bir hayal kırıklığı biçimine bürünmüşse, bu saptamada hayal kırıklığı yaratmış bir dünyaya duyulan geçmişçi nostaljiden bir iz bulunduğu sonucu çıkmaz. Sermaye yalnızca, fetişizmin hâlâ dinsel bir nitelik taşıyan biçimleri çerçevesinde, mistik kâbuslarından kurtarılmış insan yaşamının dünyevileşmesini sağlamıştır.
- 6) Kendi atılımının rüzgârına kapılan bu Prometheus’çu coşku, hiç zaman kaybetmeden, doğanın gizemcilikten arındırılmasından

8 Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*, a.g.y., XI. tez.

“dünya ölçeğinde ele geçirilmesi” noktasına vardı ve insan ilişkilerinin bütünüyle toplumsallaşmasında, tek yanlı olarak, sermayenin “uygarlaştırıcı” etkisini öne çıkardı. Uzun zaman gizemli ve zorba bir güç olarak maruz kalınan doğa, sonunda “insan açısından salt bir nesne”ye ve “salt bir yararlılık konusu”na indirgendi. Hatta bilim de onun yasalarını kabul ediyormuş gibi yapıp, buradan onun sınırlarını daha iyi ortaya çıkarmak ve onları üretimin ve tüketimin hizmetine sunmak için yararlandı.

- 7) Uygarlığın temel göstergelerinden biri onun evrenselleşme derecesidir. “Bir dünya pazarı yaratma eğilimi” geleneklerin dar sınırlarını kaçınılmaz olarak yıkar ve ufuk hattını değiştirir. Bir daha düzelmeyecek şekilde “milli önyargıları” altüst eder ve doğanın büyüğü bir şekilde yüceltilmesine son verir. Bu noktada *Komünist Manifesto*’nun, sermayenin “bütün bunları hiç durmadan” yıkmak ve dönüştürmek, ihtiyaçları genişletmek ve çeşitlendirmek konusundaki enerjisini takdirle vurguladığını görüyoruz. Çünkü insan zamandışı bir öz değil, onu hem doğal hem toplumsal çevresiyle karşılıklı bir değiştokuş ve farklılaşma içine sokan kendi ihtiyaçlarının birliğidir. Dolayısıyla ihtiyaçlarının nicel ve nitel gelişimi onun genel ve bireysel kişiliğini de zenginleştirir. Burada Robinson’culuktan en küçük bir iz bulunmaz. Doğayla basit bir uyum içinde yaşayan insanlığın ilk dönemlerine yönelik hiçbir özlem söz konusu değildir.
- 8) Bununla birlikte Marx “ilerleme”nin gözü kapalı bir savunmasına da kalkışmaz. İhtiyaçların gelişmesi hiç kuşkusuz kişiliğin giderek zenginleşmesine işarettir. Ama bunların sermayenin zorlamalarıyla belirlenmesi, emeğin yabancılaştırılması ve metaya bağlı şeyleşme, onları üzerlerinde oynanmış ihtiyaçlara dönüştürür. Demek ki doğanın kutsallıktan arındırılması, özgürleştirici bir hareket olmakla birlikte, bunun yerini hemen yeni fetişlerin zorbalığı ve ticari ilişkilerin açıkça hayal kırıklığı yaratması alır. Sözü edilen evrenselleşme, kuşa çevrilmiş bir evrenselleşmedir ve kendi kendinin sınırı haline gelen sermayenin engellerine çarparak kendi kendini inkâr etmekten kurtulamaz.

Bu açıklamalar Marx’ın doğa kavramına ilişkin çeşitli görüşlerinin örnekleridir. Marx’ın romantik doğalcılığa ve onun kuşku

verici mitolojilerine erkenden tepki göstermesi birçok aceleci yorumcuyu onun doğanın ele geçirilmesi ve egemenlik altına alınması konularında aşırı istekli olduğuna inandırmıştır. Bayağı ve üretimcilik yanlısı sosyalistlerden farklı olarak Marx, doğanın “bedava” verildiğini hiçbir zaman düşünmemiştir. Buna göre, “her türlü insanlık tarihinin çıkış noktası elbette, *yaşayan bireysel* insanların varlığıdır. Demek ki ilk yapılacak şey bu bireylerin fiziksel çevresini ve doğanın geri kalan bölümüyle ilişkilerini düzenlemektir. Elbette burada ne insanın gerçek doğası ne de insanlığın içine düşmüş bulunduğu jeolojik, hidrografik, iklimsel ve diğer doğal koşullar konusuna girebiliriz. Her türlü tarihsel inceleme bu doğal temellerden ve onların insanların etkinliği sonucundaki değişiminden hareket etmek zorundadır.”⁹

Lukacs’ın iddia ettiğinin tersine, doğal belirlenme tarihsel toplumsallaşma içinde ortadan kalkmaz. “İnsanın inorganik bedeni” olan doğa genç Marx’ta Spinoza’nın tözüyle benzerlik gösterir. Dolayısıyla Marx, maddi zenginliğin kaynaklarını salt emeğe indirgemez. Emeğin insanların babası, doğanın ana olduğu formülü, Darwin’in biyolojik olan ile kültürel olanın sürekliliğini göstermesinden de güç alarak, Engels tarafından yeniden gündeme getirilir: “İktisatçılar emeğin her türlü zenginliğin kaynağı olduğunu söylüyorlar; gerçekten de öyledir [...] Emeğe, zenginliğe dönüştürdüğü maddeyi sağlayan doğayı da eklemek koşuluyla.”¹⁰ “Alman İşçi Partisinin Programı için Kenar Notları”nda son nokta konur: “Emek her türlü zenginliğin kaynağı değildir. Doğa da emek kadar kullanım değerlerinin kaynağıdır; emeğin kendisi doğal bir güç olan insani emek gücünün dışlaşmasından başka bir şey değildir.”¹¹

9 Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, a.g.y.

10 Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, a.g.y., s. 171. Bu yaklaşım Marx’ı Liebig’in ekolojiiyi önemseyen sezgilerine olumlu bakmaya yöneltti. Azalan verim kavramını bir kenara atarken, tahripkâr tarım ile onarıcı tarım arasındaki ayrımı da, büyük tarım işletmesi ile küçük ölçekli tarım, büyük kentsel yerleşmeler ile dağınık yerleşim arasındaki ayrımı da önemli buluyordu.

11 Karl Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*, a.g.y.

Alfred Schmidt, ikna edici bir biçimde, doğanın Marx açısından toplumsal bir kategoriye indirgenemez olduğunu savunur: “Maddenin yaratılıştan gelen özellikleri arasında hareket, ilk ve en çok göze çarpanıdır; yalnızca mekanik ve matematik hareket olarak değil, daha çok içgüdü, yaşamsal güç, yaygın güç, (Jacob Böhme’nin deyişiyle) *maddenin çilesi* olarak göze çarpan odur. Daha sonraki gelişimi içinde maddeciliğin bakış açısı daraldı, *his-sedilen dünya başlangıçtaki çekiciliğini kaybetti ve geometri kafasının soyut maddesine dönüştü*. Fiziksel hareket *matematik ya da mekanik* harekete feda edildi. Maddecilik insandan kaçır oldu. Kendi alanındaki insandan kaçışı ve bedenden uzaklaşmayı aşabilmek için maddecilik kendi bedenini yok saydı ve çilecilğe yöneldi. Kendini akılsal bir varlık olarak sunarak, anlığın katı mantığını alabildiğine ilerletti.”¹² Marx’ın gençlik metinleri aslında, mekanik olmayan bir madde anlayışı ortaya koyar. Mekanik ve matematik, hareketin uğraklarıdır; onların somut bütünselliği, atılım, yaşamsal güç, yayılma gücü gibi kavramlarla anımsatılan bir canlı mantığını gerektirir.

Doğa insani olanın dışında ve ona bağlı olamayacağı gibi, insan da egemen özne haline gelemmez. Haklarına sahip çıkan özneler ile bilgi nesneleri arasındaki karşıtlık, özne ile nesnenin diyalektik birliğine hepten aykırıdır. Bu yüzden, başlangıçtan itibaren soyut ve keyfî biçimde dışlanmış bir doğayı, iktisadi hesabın “içine almak” kuramsal olarak kabul edilemez. Tarihsel gelişme genel bir melezleştirme (doğallaştırma/insanileştirme) sürecidir. “Melez nesneler” (aynı zamanda doğal ve toplumsal güçler) ve “bilimin toplumsal ilişki olarak” kavranması, *Feuerbach Üzerine Tezler*’den itibaren, edilgin maddeciliğin gizemci bir etkinlik olarak daha baştan reddedilişiyle aynı çizgide birleşir.

Marx’ın pratik kategorileri, madde ile bilgi “melezler”idir.

Marx da hiçbir zaman modern olmamıştır.¹³

12 Karl Marx, *Kutsal Aile*, a.g.y., s. 155. Ayrıca bkz. Alfred Schmidt, *Le Concept de nature chez Marx* [Marx’ta Doğa Kavramı], Paris, PUF, 1994.

13 Bu konuda bkz. Bruno Latour, *Nous n’avons jamais été modernes* [Biz Hiç Modern

Marksizmin bunalımı üzerine bayağı söylem, Marx'ı zamanı dolmuş bir "bilgikuramsal kaide"ye bitiştirerek, onu kendi yüz-yılının sınırlı ufkuна hapseder. Buna göre Marx, tam anlamıyla belirlenimci ve mekanikçi bir felsefenin geç kalmış bir temsilcisi oluyordu. Bu baştan savma niteleme, *Kapital*'in özündeki mantığa ve onun mimarisine bütünüyle aykırıdır.

Kutsal Aile'den başlayarak, Hegel'in anlık eleştirisinden esinlenmiş, mekanik olmayan bir madde anlayışı, soyut geometrileştirmeye karşı çıkar ve "Fransız doğa bilimi"yle arasına mesafe koyar. Jacob Böhm'e ve Alman diyalektiğinin gizemci kaynaklarına vurgu boşuna değildir. Kapitalist ekonominin gizemleri yalnızca ekonomi alanında kalarak çözülemez.

Emek "maddenin çilesi"nin, yaşamın yaşam-olmayanı zahmetli bir şekilde istilasının tanığıdır: "Demek ki emek, kullanım değerlerinin yaratıcısı olarak, yararlı emek olarak, insanın bütün toplumsal biçimlerden bağımsız varlığının koşullarından biridir. İnsan ile doğa arasında zorunlu, dışsal bir doğal dolayım oluşturur."¹⁴ İnsan emekte yalnızca nesneleşmekle kalmaz, yabancılaşır da. Bedeni ondan tam anlamıyla çalınmış, varlığı iktisadi işlevine indirgenmiştir. Emegın kendi doğal koşullarından ayrılması, toprak ve emeği sayesinde yaşayan insana bağılı doğal insanlık durumunun yok olmasıyla sonuçlanır. Bununla birlikte, "emek zamanının kendisi ancak etkinliğin öznel biçimiyle vardır": "Öznel açıdan bunun anlamı, işçinin emek zamanının başka birininkiyle doğrudan değıştokuş edilemeyeceğidir."¹⁵ Bu genel değıştokuşun gerçekleşebilmesi için, "kendisinden farklı bir biçim alması gerekir" Kısacası, soyut hale gelmesi, nesneleşmesi, yabancılaşması, bireyleri "sıradan çalışma organları"na dönüştüren soyut genel emek haline gelmesi gerekir.

Bu durumda "zaman her şey, insan hiçbir şeydir".

"Çok çok zamanın iskeletidir..."

Olmadık], Paris, La Découverte, 1991. Ayrıca bkz. Bruno Latour ve Catherine Larrère'in *Écologie et politique*'teki makaleleri (no 5, 1991).

14 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, a.g.y.

15 Karl Marx, *Grundrisse*, I. cilt, a.g.y., s. 153.

İktisadi soyutlamaya indirgenemez bir tikelliğe sahip canlı ve bireysel unsur, soyut emeğin dolayımı sayesinde, *ortak ölçü* haline gelir. O, sonunda isyan edecektir, çünkü insanın doğayla zorunlu ilişkisi, “bir insanın emek gücü, aslında onun *bireyliğinde canlı olan* şeyden ibarettir” Canlının bireyselliği üzerinde ısrar eden Marx, soyut ve biçimsel evrenselleşmeye karşı her türlü direncin temelini ortaya koyar. “Yaşamsal güç” metanın kaderini paylaşan ve işletmenin zorbalığına boyun eğen emek gücünün altından kendini dışa vurur. Demek ki iktisadi kategoriler asla kendilerine yeter değildir. Kullanım değeri mübadele değerinde kendini yadsır. Yaşamsal erekliliğin iktisadi erekliliğe dönmesinde de bir tersine dönme ortaya çıkar. Dolaşımın kendi başına değere değer kazandırmakta yetersiz kalması onu üretimin, yani *artık değeri üreten bedenin gizli laboratuvarına* geri gönderir.

Michel Henry bu noktada, sermayenin de üretilmesini sağlayan, bir “görünüş çemberi ile özneliliğin bir gizli çemberi” arasındaki ayrışmanın izni teşhis eder.¹⁶ Buna göre, yaşayan insanın artık değer üretme gücü, son tahlilde, “ekonomi dışı” [*extra-économique*] bir olgudur, Marx’ın deyişiyle, “ekonomi dışı tek olgu”dur. Demek ki salt üretim zorlamasının ötesinde bir zamana sahip olma gücü canlının (doğanın) belirleyici bir niteliği olarak karşımıza çıkar. “Canlı emek”in bu aşırı bolluğu, doğal belirlenim bilmecesini akla getirir. “Emek, maddeye biçim veren canlı bir alevdir; onda dayanıksız ve geçici olan şeydir; nesnenin yaşanan zamana bağlı bilgisidir [...]. Canlı emek bu nesneleri kavramalı, ölmüşlerini diriltmeli ve onları olabilir kullanımdan etkin kullanıma kavuşturmalıdır. Emeğin alevinden geçmiş, onun organları haline gelmiş, onun nefesiyle kendi işlevlerini yerine getirmeye davet edilmiş bu nesneler, aynı zamanda tüketilmeye de açıktır.”

Sermayede, ölü olan canlı olanı ele geçirir.

Emekte, yaşam pusuya yatmış ölüme karşı inatla isyan eder.

16 Michel Henry, *Marx, une philosophie de la realite* [Marx, Bir Gerçeklik Felsefesi], I. cilt, Paris, Gallimard, “Tel”, 1991, s. 241.

Kapital'de genç şapkacı Mary-Ann Walkley'nin ölümü üzerine ilk bakışta önemsiz gibi gözüken açıklamalar, tersine, tam yerine oturur. Çalışma hayatının yaşama ve ölüme ilişkin bu fenomenolojisi, çok gerekli olan gizemden arındırmayı sağlar: "Kapitalist birikim yasasını daha iyi anlamak üzere, bir an için emekçinin özel yaşamı üzerinde durmak ve onun beslenme ve barınmasına bir göz atmak gerekir."¹⁷ Çünkü "bu dünya emekçinin varlığına dayanır" ve sermaye "canlı emeğin kanı"na bir "vampir gibi susamış"tır. Sömürü öncelikle canlı bedenlerin egemenlik altına alınması ve sakatlanmasıdır. Bu yüzden, *Kapital*'deki bazı açıklamalar bedenine işkence edilen proleterin yüceltilmesine varır.

"Organik değiştokuş" ya da metabolizma (*Stoffwechsel*) kavramı daha 1844 *Elyazmaları*'nda ortaya çıkmıştır. Bu kavram, mekanik nedenselliğe karşıt olan bir canlı mantığına gönderme yapar ve doğmak üzere bulunan ekolojiyi haber verir. Marx bu kavrama, hareket halindeki bütünsellik olarak düşünülmüş doğayı ve özne ile nesnenin birliğini esas alan Alman felsefe mirası sayesinde ulaşmıştır. *Kapital*'in redaksiyonuyla aynı dönemde yayımlanan Jacob Moleschott'un kitapları (*Physiologie des Stoffwechsel in Planzen und Tieren* [Bitki ve Hayvanlarda Metabolizma Fizyolojisi], 1851; *Der Kreislauf des Lebens* [Yaşam Döngüsü], 1857; *Die Einheit des Lebens* [Yaşamın Birliği], 1864), Schelling'in doğa felsefesinden esinlenmiş doğalcı-bilimsel bir maddeciliği savunuyordu. Bu kitaplarda doğa büyük bir dönüşüm ve değiştokuş süreci olarak çözümleniyordu. Bu gelenekten etkilenen Marx, emeğin "canlı alevi"yle dolayımlanan insan ile doğa arasındaki organik değiştokuşu "toplumsal varlığın stratejik düğümü" olarak görüyordu.¹⁸

17 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, a.g.y., s. 427.

18 André Tosel, "Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social" [Praksis Felsefesi ve Toplumsal Varlığın Ontolojisi], *Idéologie, symbolique, ontologie* [İdeoloji, Simgeleş, Varlıkbilim] içinde, Paris, Éditions du CNRS, 1987. Alfred Schmidt, organik değiştokuş kavramının Marx'ın kuramında insan ile doğa arasındaki ilişkilere yeni bir anlayış getirdiğine işaret eder – böyle bir anlayış Aydınlanmacıların kültürel ufkuna yabancıdır (a.g.y., s. 112).

Hegel’de Doğa, kendinde belirlenmiş bir varlık değil; mutlak Zihin’de kendine dönmeden önce evrensel soyutlama olarak yabancılaşmış fikrin uğrağıdır. Mantık ile Zihin arasındaki dolayım durumundaki Doğa, tikelliğe yönelmiş üç uğrak olarak kendi içinde de bölünmüştür: uzam ve zaman, madde ve hareket kategorilerinin kaynağı olan mekanik uğrağı; evrensel, tikel ve tekil kategorilerinin bağlandığı fizik uğrağı; nihayet, artan somutluk sırasına göre jeolojik, bitkisel ve hayvansal doğaya bölünen organik (ya da canlı) fizik uğrağı. Bu Doğa felsefesine göre, mekanik ve fizik, bilimsel akılsallığın yetkin modeli değil, canlının somut organikliğinin uğraklarıdır. Aynı şekilde Yaşam, kavramın mantığına ve kavramın mantığında da, bütünselliğin tamamen erdiği uğrağa, İdea’nın uğrağına aittir.

Kapital’in mantığı da (zamanın çizgisel ve mekanik bir düzenlenişle belirgin olan) üretim uğraklarını (zamanın döngüsel fizik bir düzenlenişle belirgin olan) dolaşımın ve (canlının organik bir zamansallığıyla belirgin olan) bütünün yeniden üretiminin uğraklarını kateder. Bu belirlenmiş soyutlamalar boyunca sermaye, yavaş yavaş canlı bir varlık, hatta daha çok “bir vampir” olarak ortaya çıkar. Birçok sermaye arasındaki rekabet, “organik değiş tokuş”un metabolizmasını akla getirir. Dolayısıyla *Kapital*’in III. cildinde vücut ve kan dolaşımıyla ilgili benzetmelerin giderek artması rastlantı değildir.

Canlıyla ilgili bu mantık, ilerleme dışlısının mekanik imgesiyle uyuşmaz. Döneminin teknolojik iyimserliğinden uzaklaşan Marx, tarihin gittiği yönde düzgün adım ilerleyen homojen bir gelişme fikrini reddeder. Daha çok, “maddi üretimin gelişmesi ile sözgeli mi sanatsal üretim arasındaki eşitsiz ilişki” üzerinde; ya da “üretim ilişkilerin hukuksal ilişkiler olarak eşitsiz bir gelişme izlemesi” üzerinde durur. Daha da önemlisi, “ilerleme kavramını bilinen soyut biçimiyle ele almama”yı tavsiye eder.¹⁹

İlerleme, ilerleme olarak değil, soyutlama ve biçimcilik yanılla mahkûm edilmiştir. Aslında, “uygarlıktaki bütün ilerlemeler,

başka bir deyişle, toplumsal üretici güçlerdeki, yani emeğin üretici güçlerindeki her türlü artış –bilimin sağladığı buluşlar, işbölümü ve işbirliği, iletişim araçlarının gelişmesi, dünya pazarının, makinelerin ortaya çıkması vb.– emekçiyi değil, sermayeyi zenginleştirir, yani bunun sonucu olarak emek üzerinde egemen gücü artırmaktan başka bir şey yapmadığı için, yalnızca sermayenin üretici gücünü çoğaltır. Sermaye emekçinin karşı kutbu olduğuna göre, bu ilerlemeler ancak emek üzerinde hâkim olan nesnel gücün artmasına yarar.”²⁰

Egemen ideoloji tarafından yüceltilen bu ilerleme görüntüsünün eleştirisi rastgele yapılmış değildir. Bu eleştiri bilimci ve üretimci, tarihin gidiş yönünü saf bir biçimde garanti altında gören klişeleşmiş Marx görüntüsünü reddeder: “Hem ücretlinin hem kapitalistin oluşumunun birlikte geliştiği görüşü, emekçilerin köleliğini esas alır; *buradaki ilerleme köleliğin biçimini değiştirmeye*, feodal sömürünün yerine kapitalist sömürüyü koymaya yarar.”²¹ Sermayenin belirlemesine bağlı bulunan ilerleme, fiilî bir ilerlemenin ötesine geçemez; kendi kendini yadsımaktan geri kalmayan, çekinceye ve koşula bağlı bir ilerlemedir. Buna göre, “kapitalist tarımdaki her ilerleme, yalnızca köylüyü soyma değil, *toprağı mahvetme* becerisini de göstermektir; toprağın verimliliğindeki geçici her artış, *bu verimliliğin kökünü kurutacak* bir artıştır” Daha genel anlamda, “emeğin verimliliği de, üretkenlik arttıkça çoğu kez verimliliğin düşmesiyle sonuçlanan doğal koşullara bağlıdır. Bu farklı sektörlerde ters yönde bir gelişme olmasının sebebi budur. Burada ilerleme, orada gerileme vardır.”²² Bu önemli pasaj, kapitalist “ilerleme”nin ikiyanlılığını ortaya koymakla kalmaz. Onu sınırsız sömürü ile doğal gereklilik arasındaki çelişkili ilişkiye de bağlar. Emekçi doğal bir varlık olarak kaldığı sürece, hammaddeler, aletler ve çevre, son tahlilde, “organik değiştokuş”un önemli unsurları olduğu sürece, doğal belirlenim toplumsal belirlenim üzerin-

20 Karl Marx, *Grundrisse*, I. cilt, a.g.y., s. 247.

21 Karl Marx, *Kapital*, I. cilt, XXVI. bölüm.

22 Karl Marx, *Kapital*, III. cilt, t. I, a.g.y., s. 272.

deki baskısını sürdürür. Marx bu yüzden, toplumsal üretkenlikteki “ilerleme”nin bozulmasını, “doğal koşulların” bilenmesi ve onların “verim”indeki azalmaya bağlar. İnsanın doğal insani varlık olarak sınırlılığı ve bağımlılığı, kendini ona acımasızca hatırlatır: “Bir yandan, daha önceki tarihsel dönemlerde hiç akla gelmeyecek bilimsel, endüstriyel güçler ortaya çıkar. Diğer yandan, tarihin ancak Roma İmparatorluğu’nun son dönemlerinde gördüğü zulmü bile geride bırakan *çöküntü belirtileri* vardır. Günümüzde her şey, kendi çelişkisini içinde taşımaktadır. İnsanın çalışma süresini kısaltacak mükemmel kapasitelerle donatılmış makinelerin emekçinin aç kalmasına ve yok olmasına yol açtığını görüyoruz. Yakın zamanda keşfedilmiş zenginlik kaynakları anlaşılabilir bir büyü sonucu yoksunluk kaynaklarına dönüşüyor. Sanatın başarılarının ahlaki değerler pahasına kazanıldığı anlaşılıyor. İnsanın doğa üzerindeki egemenliği giderek artarken, insan başka insanların ve kendi düşmüşlüğüne esiri haline geliyor. Cehaletin karanlık fonu üzerinde bilimin temiz ışığı bile parlamaz oluyor. *Bütün buluşlarımız ve ilerlemelerimiz maddi güçleri düşünsel bir yaşamla donatmış gözükürken, aslında insan yaşamını kaba bir maddi güce indiriyor.*”²³

Üretimcilik yandaşlarının davasında, Marx’a yumuşak başlı bir sanık gözüyle bakılmıyordur elbette. Marx “üretici güçler” kavramının iki yana da çekilebilmesi nedeniyle suçlanmaktadır.²⁴ Bununla birlikte bu güçler Marx’ın kuramında, belli bir üretim tarzındaki somut üst üste binmelerinden bağımsız olarak tek yanlı bir ilerleme unsuru oluşturmazlar. Bu güçler, yeni bilgiler ve toplumsal işbirliği biçimleriyle zenginleşebilecekleri gibi, karşıtlarına, yani yıkıcı güçlere dönüşerek kendi kendilerini de yadsıyabilirler.

Doğmakta olan işçi hareketini bozan ilerlemeci ideolojinin habercisi, emek fetişizmi, “burjuvaya özgü boş söz”den kaynaklanır:

23 Karl Marx, “Speech at the Anniversary of the People’s Paper”, 1856.

24 Martinez-Alier şöyle der: “İnsanlık durumuna ilişkin ekolojik bakış açısı, üretim güçleriyle uyumlu bir tanımla kolayca Marksizme bağlanabilirdi. Marx’ın yapmadığı da buydu.”

“İnsan bütün çalışma araçlarının ve maddelerinin ilk kaynağı olan doğa karşısında bir mülk sahibi gibi davrandığı, onu kendisine ait bir nesne gibi kullandığı ölçüde, kendi emeği de kullanım değerlerinin, dolayısıyla zenginliğin kaynağı durumuna gelir. Burjuvaların emeğe bu doğa üstü yaratma gücünü atfetmek için sağlam gerekçeleri vardır; çünkü emeğin doğaya bağlı olmasının sonucu olarak, kendi emek gücünden başka hiçbir şeye sahip olmayan insan, her toplum ve uygarlıkta, çalışmanın nesnel koşullarını ellerinde bulunduran diğer insanların kaçınılmaz biçimde kölesi haline gelecektir.”

Bununla birlikte, “bir yandan maddeci felsefenin öncülleri ile tarih kuramı arasında, diğer yandan bunlarla iktisat kuramının bazı temel kavramları arasında bir kopukluk” vardır.²⁵ Bu kavramlar ilerleme soyutlamalarına ilişkin eleştirel sezgilerle karşılaştırıldıklarında bir gerilemeye işaret eder. İktisadi kategorilerin tam anlamıyla toplumsal belirleniminde doğal belirlenim kaybolmaya yüz tutar. Bu kafa karışıklığı Marx’ın bazı metinlerde yer bulmuş olan ekolojik krizleri anlamasını engelleyecekti.

Zamanlarının etkisi altında kalan Marx ve Engels, sonuçta doğal sınırları kabul etmekten kaçındılar. Malthus ile polemiklerinde, Malthus haklı bile olsa, toplumsal bir dönüşümün, içgüdüleri bastırmayı sağlayacak toplumsal koşulları yaratmaktan daha acil olduğunu öne sürdüler. Böylece nüfus sorununun esası üzerinde durmak istemediler. Engels bu sorunun ekonomik soruna indirgenmesi gerektiğini kuvvetle vurguladı: “Gerek bu kurama, gerekse genel olarak ekonomiye baktığımızda, dikkatimizi çeken şey, toprağın ve insanlığın üretici gücü oldu; bu iktisadi umutsuzluğu bertaraf ettikten sonra da, aşırı nüfus korkusundan tamamen kurtulduk.” Engels, sermayenin kendi yarattığı “engeller”de mevcut bulunan geçici toplumsal sınırları kabul etmekle birlikte, ekonomi politişin kendini savunma bahanesi saydığı “doğal sınırlar”ı reddeder.²⁶

25 Ted Benton, “Marxism and Natural Limits” [Marksizm ve Doğal Sınırlar], *ag.y.*

26 Malthus ile ilgili tartışmalar, dünya ölçeğinde sürdürülen nüfus konulu konferanslarda güncelliğini kesinlikle koruyor. Bunun için bkz. *Les Spectres de Malthus* [Malthus’un Hayaletleri], kolektif çalışma, Paris, ORSTROM-EDI-CEPAD, 1991. C.

Toprağın doğal niteliklerinin “hammadde” işlevine indirgenmesi bu konunun eleştirel bir gözle derinleştirilmesini de engelleyecekti. Bu durumda bu nitelikler artık sanayi üretimi sürecine bağlanan bir tarımın araçsal gelişimi çerçevesinde düşünülecektir: “Tarımsal çalışma sürecinde, dönüştürme sürecinden farklı olarak, insan emeği bir hammaddeyi dönüştürmek üzere kullanılmaz. Bu emek daha çok, tohum ya da gübreyle çevre koşullarını desteklemek ve düzenlemek üzere kullanılır. Bu tip çalışma sürecinde de, bir dönüştürme anı vardır ama bu dönüşümler insan emeğiyle değil, belli organik mekanizmalarla elde edilir. Dolayısıyla, tarım ve diğer çevre düzenleyici çalışma süreçleri, dönüştürücü emek süreçlerinden çok farklı bir amaca yöneliktir.”²⁷ Marx ise, tersine, her türlü emek sürecini üretici-dönüştürücü modelle bir tutar. Oysa avlanma, toplayıcılık, söküp çıkarma gibi işler ilk bakışta çevreyi düzenlemekten çok üretim gibi gözükseler de “bu etkinliklerde kullanılan temel hammaddeler ve ikincil maddeler de mevcut doğal malzemeden ya da belli bir amaçla kullanılmaktan kısmen ya da tamamen uzak şeylerden elde edilmiştir”. Buna göre, basit bir şekilde sahiplenme, doğal koşulları dönüşüme uğratmaz; büyük ölçüde onlara bağlıdır.

Nihayet, Marx’ın emek sürecini ve dönüştürme sanayilerini kavramlaştırma şekli hatalıdır. Ted Benton şu sebepleri sayar:

- a) aletlerin ve hammaddelerin maddi yapısı onların insansal amaçlarla kullanımını-dönüşümünü ergeç sınırlayacaktır;
- b) bu aletler daha önceki bir çalışma sürecinin ürünü bile olsalar, dolayımli bir şekilde de olsa, doğadan elde edilmeleri sürecektir;
- c) emeğin kendisi de emek gücünün harcanması olarak, doğal belirlenimin zorlaması altında kalmaya devam eder.

Reboul, *Monsieur le Capital et Madame la Terre* [Sermaye Bey ile Toprak Hanım], EDI-INRA, 1983; Hervé le Bras, *Les Limites de la planète* [Gezegeenin Sınırları], Paris, Flammarion, 1991; ayrıca bkz. Maxime Durand’ın “Pour en finir avec Malthus” [Malthus ile Hesabı Bitirmek] adlı mükemmel makalesi, *Critique Communiste*, no 139, Sonbahar 1994.

27 Ted Benton, a.g.y.

Buna göre Marx, doğal olarak sağlanmış ve istenildiği gibi düzenlenemeyen koşulların görelî özerkliğini küçümsemiştir.²⁸ Bu eleştiri herhalde Engels'in bazı metinlerinde ifade edilmiş üretimi inancı gerekçe göstermektedir: "İnsanı çevreleyen ve onu egemenliği altında tutan bütün yaşam koşulları alanı, artık insanın egemenliği ve denetimi altındadır; insan artık kendi toplumsal düzeninin efendisi haline geldiği için, ilk kez Doğa'nın da gerçek ve bilinçli efendisi olmaktadır. Kendi toplumsal eyleminin, ona doğanın yasaları kadar yabancı olan yasaları artık onun tarafından, tam bir yetkinlikle kullanılacak ve idare edilecektir."²⁹ Descartes'çı aklın araçsal mantığı burada lirik bir şekilde kanatlanıp uçmaktadır.

Doktor Jekyll'in altından Bay Hyde boy göstermektedir.

Kayıp enerjinin peşinde

Birtakım alıntılara başvurarak, vakitsiz ortaya çıkmış ekoloji yanlısı bir Marx'ın karşısına üretim yanlısı bir Marx'ı dikmek gülünç olur. En iyisi onu çelişkileri içinde ele almak ve bu çelişkileri de ciddiye almaktır. Bu sorunlu noktadan hareketle farklı okuma stratejileri çarpışır. Bilimsel ve teknolojik bir iyimserliğe sahip olsa da Marx ne düpedüz bir yalvaç ne de sıradan bir zamane çocuğudur. Onun *Kapital*'in I. cildini son kez gözden geçirdiği yıl, Haeckel'in de ekoloji kavramını ortaya koyduğu yıldır.

Ekoloji bugün ekosistemlerin, yani boyutları ne olursa olsun (bataklık, göl, orman) organizma ile biyosfer arasında işlevsel bir birlik ortaya koyan alt kümelerin bilimi olarak tanımlanır. Onun konusu da modern bilim geliştikçe yavaş yavaş belirginleşmiştir: Linné'nin önerdiği "doğanın ekonomisi"nden, Haeckel'in *Morphologie générale des organismes*'ine [Organizmaların Genel Morfolojisi] kadar ve Fraas'ın bitki örtüsü ve iklim üzerine incelemelerinden, Liebig'in modern tarımın eleştirisine, Wallace'ın

²⁸ A.g.y.

²⁹ Friedrich Engels, *Ütopya dan Bilime Sosyalizmin Gelişimi*, Paris, Éditions sociales, 1960.

canlıyı dinamik etkileşim terimleriyle açıklamasına kadar uzanır: “Kapitalizmin fetihçi ve yağmacı dinamiğini benimsemiş toplumlarda ihtiyaç, açıkça doğanın sömürülmesini yaygınlaştırmak ve artırmak üzere onun işleyişini daha iyi anlamayı amaçlar. Ekoloji bu zorunluluk ve bu ihtiyaçtan doğdu. Aynı doğal dengenin hem toplumun hem doğanın işleyişine egemen olduğu fikri, ekonomi kadar ekolojinin de temelindedir.”³⁰

Ernst Haeckel, ekolojiden, “organizmalar ile bünyesinde yaşam mücadelesinin etkenlerini daha iyi teşhis edebileceğimiz dış dünya arasındaki ilişkileri inceleyen bilim”i anlar. Bilime ve ilerlemeye daha çok güvenen bir dönemde ortaya çıkan ekoloji, bitki ve hayvan ekolojisi, okyanusbilimi ve gölbilimine bölünerek kendini kabul ettirdi. 1850-1860’lı yıllarda enerji kuramlarının gelişmesi, akışkanların ölçülmesini gündeme getirdi. Böylece yeryüzü tarafından tutulan, sonra yeniden boşluğa yayılan güneş enerjisi miktarının ve bunun bitkiler tarafından karbona dönüştürülen miktarının belirlenmesi mümkün oldu.

Genişletilmiş toplumsal yeniden üretim (kapitalist üretim tarzında sermaye birikimi biçimine bürünür) Marx’a göre kendini yenilemek için tükettiğinden daha fazla enerji üretmek gibi şaşırtıcı bir yeteneğe sahip olan emek gücüne dayanır. Ancak Marx bu gizemi aydınlatmaya çalışmamıştır.

Ukraynalı sosyalist Sergey Podolinski, 1880’de *Revue socialiste*’te çıkan “Le Socialisme et l’unité des forces physiques” [Sosyalizm ve Fiziksel Güçlerin Birliği] başlıklı kısa bir makale yayımladı. Hiç uzatmadan şu soruyu soruyordu: “Marx tarafından formüle edilen ve sosyalistler tarafından kabul edilen kurama göre, insan emeğinin, *fiziğin diliyle konuşacak olursak*, ürettiği ürünlerde biriktirdiği enerji, emek gücünün üretimi için harcanan enerjiden daha fazladır. Bu birikim niçin ve nasıl gerçekleşmektedir?” Ve insan emeği kendini yeniden üretmek için gerekli zamandan daha fazla

30 Jean-Paul Deléage, *Histoire de l’écologie* [Ekoloji Tarihi], Paris, La Découverte, 1991, s. 58.

iş görmeyi nasıl bir mucizeyle başarmaktadır? Podolinski enerjinin dağılım yasalarına ve güneş ışını akışının sürekliliğine işaret eder. “Güneş enerjisinin bu dağılımında bazı değişiklikler yapmak insanlığın elindedir”, çünkü insan “yeryüzünde biriken güneş enerjisinin miktarını artırabilir ve dağılan miktarı azaltabilir”; özellikle de tarımı ve doğanın biyolojik verimliliğini geliştirerek bunu başarabilir. Podolinski’nin, Fransız tarımının enerji bilançosundan hareketle yaptığı hesaba göre, bir hektarlık yapay yeşil alanı yetiştirmek için harcanan emeğin her kalorisinin, o dönemin üretkenlik koşulları çerçevesinde, kırk kat getirisi vardır.

Peki bu durumda çarpan faktörü nedir?

Termodinamiğin yasalarına göre, evrenin enerjisi sabit olsa da, bu enerji dağılıma eğilimindedir. Entropi, başka enerji biçimlerine dönüştürülemeyen artan miktarda enerjiyi gösterir. Hemen hemen aynı zamanda Joule, Mayer, Helmholtz tarafından 1840’lı yıllarda formüle edilen ilk ilke (enerjinin sakınımı ilkesi), kapalı bir sistemdeki enerji miktarının değişmez olduğunu belirtir. Daha 1824’te Carnot tarafından öngörülen ve 1865’te Clausius tarafından formüle edilen ikinci ilke (*ısının harekete geçirici gücü*), her türlü enerji dönüşümünün bir azalmayla birlikte ortaya çıktığını belirtir. Böylece enerji hiçbir zaman yok olmaksızın (nicel sakınım), biçim değiştirerek (niteliğin bozulması) ısıya dönüşür; tersinden bakıldığında da, bu ısıyı tamamen harekete çevirmek mümkün değildir.³¹ Podolinski açık sistem ile kapalı sistem arasında ayrım yapmaz. Aynı şekilde, termodinamik ile doğal seleksiyon arasındaki ilişkiyi de ele almaz (oysa sosyal Darvencilığa karşı yürüttüğü bir polemik vardır). Podolinski’nin gözünde yoksulluk, bir enerji azlığının sonucu değil, öncelikle eşitsizliğe ve savurganlığa bağlı toplumsal bir olaydır. Bununla birlikte Podolinski, birbiriyle rekabet halinde iki süreci varsayar; birincisi fotosentez yoluyla enerji biriktiren bitkilerin süreci, öbürü bu enerjiyi yok eden hay-

31 Bkz. Bernard Brunhes, *La Dégénération de l’énergie* [Enerjinin Azalması], Paris, Flammarion. 1909.

vanların sürecidir. Bitkiler ağır bastığında stoklama, hayvanlar ağır bastığında stok erimesi söz konusu olacaktır. Stokları eriten hayvansal sürece dahil olan insan, fayda yaratan emeği sayesinde, üretim ile enerji birikimi arasındaki dengeyi değiştirir. Onun emek gücü ve sömürüsü toplumsal ilişkideki artık değerın kaynağı olmakla birlikte, bunlar nihai kaynağı oluşturmaz. İnsan emeği son tahlilde sıradan bir enerji değıştiricisi gibi davranır. Buna göre toplumsal artık değerin kaynağında bitkisel ve fosil enerji stoklarının erimesi vardır.

Podolinski, Marx'a yazdığı 8 Nisan 1880 tarihli mektupta kendi yöntemini "artık değeri ile yeni fizik kuramlarını uyumlu hale getirme çabası" diye sunar. Enerji ile "toplum biçimleri" arasında karşılıklı bir ilişki bulunduğunu varsayımını öne sürer. Neoklasik iktisatçılara paralel olarak, iktisadi süreçleri termodinamik bir bakış açısından inceler. Enerjinin sakınımı kuramı insan emeğinin hiçbir şeyi yoktan yaratmadığını, yalnızca mevcut enerji akışlarını kendi ihtiyaçlarını tatmin etmek üzere değıştirdiğini belirtir. Buna göre canlı varlıklar bitkisel birikim ile yaşam sistemi tarafından soğurulan güneş enerjisinin dağılması arasındaki geçici dengeın taşıyıcı unsurlarıdır: "Burada ikisi birlikte *yaşam döngüsünü* (*Kreislauf des Lebens*) oluşturan iki paralel süreçle karşı karşıyayız. Bitkiler, güneş enerjisini biriktirme gücüne sahipken, hayvanlar bitkisel özlerle beslenerek bu birikmiş enerjinin bir bölümünü mekanik harekete dönüştürür ve böylece onu boşluğa gönderir. Bitkiler tarafından biriktirilen enerji miktarı, hayvanlar tarafından yok edilenden daha fazlaysa, bir çeşit enerji stoku elde edilir, sözelimi, bitki yaşamının hayvan yaşamına açıkça ağır bastığı dönemde taş kömürünün oluşması bu şekilde olmuştur. Buna karşılık, hayvan yaşamı ağır bastığında enerji stokları hızla tüenecek ve bitki yaşamı da bitki varlığınca belirlenmiş sınırlara kadar gireyecektir. Böylece enerji birikimi ile tüketimi arasında belli bir denge oluşacaktır: Yeryüzündeki enerji bilançosu az çok kararlı bir seviyeye ulaşacak ama net enerji birikimi sifıra kadar düşecek ya

da her durumda, bitkilerin hâkim olduğu dönemin çok daha altına düşecektir.”³²

Podolinski böylece emek verimliliğinin enerjiyle ilgili bir yorumuna yönelir. İnsanın “besinlerden alınarak biriktirilen enerjinin beşte birini kas enerjisine dönüştürme gücüne sahip” olduğuna inandığı için, bu ilişkiyi “ekonomik katsayı” diye niteler. Buradan da, insan bedeninin buhar makinesinden daha etkin bir enerji dönüştürücüsü olduğu sonucuna varır: “İnsanlık yalnızca ısıyı ve diğer fiziksel kuvvetleri dönüştürmekle kalmayıp, tersinden işleyen döngüyü, yani hareketi ısıya ve diğer gerekli fiziksel güçlere dönüştürerek ihtiyaçlarını karşılama, hatta ısıya dönüşen kendi emeğiyle kendi kazanını da ısıtma yeteneğine sahip bir makinedir.” Emeğin enerji üretkenliğinin en azından ekonomik katsayıya eşit olması koşuluyla, hayatta kalmak için harcanan daha fazla miktarda enerjiyi de biriktirebilir. Her türlü toplumun en önemli maddi temeli budur.³³

Çoğu kez ekonomi politik ile ekoloji arasındaki kaçırılmış randevudan sorumlu tutulan Engels, şaşmaz bir bilimci unvanını hak eder.³⁴ 1875 ile 1886 arasında yayımlanan *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach*, *Doğanın Diyalektiği* adlı yapıtlar, yadsınamayacak pozitivist kaymalar pahasına, bir yöntem ve içerik birliği sağlama peşindedir. “Evrenin şemasını beynimizden değil de, yalnızca beynimiz aracılığıyla gerçek dünyadan çıkarsarsak, varlığın ilke-

32 Sergey Podolinski, “Menschliche Arbeit und Einheit der Kraft”, *Die Neue Zeit*, 1883. Podolinski üzerine, Jean-Paul Deléage dışında bkz. Joan Martinez-Alier ve Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia* [Ekoloji ve Ekonomi], Mexico, EFE, 1991; Martinez-Alier, “la confluencia dans l’écোসocialisme” [Ekoloji ile Sosyalizmin Birleşmesi], *Sosyalizm Fikrinin Bir Geleceği Var mı?* içinde, *Actuel Marx*, Paris, PUF, 1991; ve Tizians Bagorolo, “Encore sur marxisme et écologie” [Bir Kez Daha Marksizm ve Ekoloji], *Quatrième Internationale*, Mayıs 1992.

33 Bkz. Joan Martinez-Alier ve Klaus Schlüpman, *Ekoloji ve Ekonomi*, a.g.y., s. 66-72.

34 G. Labica, *Le status marxiste de la philosophie* [Felsefenin Marksist Statüsü] adlı yapıtında, Engels’in yadsınamayacak ve çekici insani ve kuramsal kişiliğine gölge düşüren peşin fikirler ve klişelere zekice dikkat çeker. Engels’in katkısını ikincil sayacak bir “Marksist” incelemenin de esas itibarıyla yanıltıcı olacağına işaret eder.

lerini var olandan çıkarsarsak, bunun için felsefeye değil, dünya ve dünyada olup bitenler üzerine pozitif bilgiye ihtiyacımız vardır ve buradan çıkan sonuç artık felsefe değil, *pozitif bilimdir*.”³⁵ *Doğanın Diyalektiği* kötü şöhretini, doğadan çıkarsanan ünlü “diyalektiğin yasaları” formülasyonuna ve aşağıdaki bilimsel inanca borçludur: “Bütün doğa, ana hatları itibarıyla açıklanmış ve kavranmış bir zincirlenmeler ve süreçler sistemi olarak önümüze serilmiştir.” Ukraynalı mektup sahibinin tezleriyle ilgili olarak Marx tarafından fikri sorulduğunda Engels kategorik bir yanıt verir. Engels, enerjinin sakınımı ilkesinin, “geleneksel bütün kavramların gözden geçirilmesini zorunlu kıldığı”na inanmakla birlikte, enerji kuramını esas almaktan yana değildir: “Podolinski’nin anlattıkları konusunda şöyle düşünüyorum: Bence onun asıl keşfi, güneşin yeryüzü üzerindeki etkisini insan emeği olmaksızın olup biteceklerin ötesine taşıyan ve genişleten gücün gene insan emeği olduğunu bulmasıdır. Buradan çıkardığı bütün ekonomik sonuçlarsa hatalıdır... Yaptığı çok önemli keşiften hareket edip, sonunda yanlış yola saptı, çünkü sosyalizmin doğruluğunun yeni bir bilimsel kanıtını bulmak istedi ve bu yüzden *fizik ile iktisadı birbirine karıştırdı*.”³⁶ Demek ki Engels yapılan keşfin önemini takdir etmekle birlikte, çıkarılan sonuçları reddetmektedir. Bu hükümde en iyi ile en kötü birbirine karışmaktadır.

Engels gerekçelerini iki düzeyde ortaya koyar.

Güvensizliğin ilk gerekçesi doğrudan doğruya ideolojiktir. Entropi kuramından türetilmiş, “evrenin termik ölümünün durdurulması”yla ilgili dinsel genellemeleri hedef alır. Malthus’un doğal sınırlarla ilgili söylemi ve Haeckel’in yaşam alanı sorununu haber veren, ırklarla ilgili tezleri, termodinamiğin başarıları, aslın-

35 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, a.g.y.

36 Friedrich Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* [Doğa Bilimleri Üzerine Mektuplar], Paris, Éditions sociales, 1973, s. 103. Engels ve enerjinin sakınımı üzerine Eric Alliez ve Isabelle Stengers’in dikkat çekici makalesine bkz. “Énergie et valeur: le probleme de la conservation de l’énergie chez Engels et Marx” [Enerji ve Değer: Engels ve Marx’ta Enerjinin Sakınımı Sorunu], Uluslararası Felsefe Koleji’nin semineri, 1984.

da gizemci kurguları besler. Özellikle de termodinamiğin ikinci yasası kötümser bir ilahiyat tarafından istismar edilmektedir. Bu kıyamet görüşlerine karşı Engels, maddi özün sürekliliğini savunmaya girer. Termodinamiğin ilk ilkesini (enerjinin sakınımı) kabul etmekle birlikte, ikinciye (enerjinin sürekli azalması) reddeder. Entropiden kaynaklanan dağılmayı bilginin geçici sınırlarına bağlı bir görünüş sayar. Bu durumu aydınlatmak “geleceğin bilim insanları”na düşer; onlar, “boşlukta yayılan ısıнын nasıl kaçınılmaz olarak başka bir hareket biçimine dönüştüğünü ve bunun sonucunda da yoğunlaşarak yeniden etkin duruma geçtiğini göstermelidirler. Böylece, yok olmuş güneş enerjisinin ateş bulutlarına dönüştüğünü reddeden görüş gündemden düşer.”³⁷ Kaybedilen ve sonra yeniden bulunan bu enerji varsayımı, o dönem için düpedüz bir kapris değildi. Niceliği koruma ile niteliğin bozulmasından doğan zorluğu bağdaştırma ve aynı şekilde, termodinamiğin entropik bakış açısı ile evrimin yaratıcı bakış açısını birleştirme isteğini karşılıyordu. Fizikçiler daha uzun süre, her yöne yayılan büyük miktarda enerjinin yeniden yoğunlaşıp yoğunlaşamayacağını bilmek sorusunu kendilerine soracaklardır. Bazıları kapalı bir sistemde azalmayı genellikle kabul etseler de maddi dünyanın gerçekten de kapalı bir sistem olup olmadığını sorgularlar. Sözelimi William Thomson, “maddi dünyada halen geçerli bildik işlemlerin tabi bulunduğu yasalar düzeninde olanaksız” işlemler tasarlar. Daha genel bir açıdan, sakınımına inanan ama zayıflayıp kaybolmaya kuşkuyla bakan bir seçkin entelektüel kesim, XIX. yüzyıl itibarıyla, her gün

37 Enerjinin sakınımı, çözdüğü kadar problem yaratan bir ilkedir: “Bazılarına göre (Poincaré ve Duhem için) enerjinin sakınımı (geriye kalan bir şey hep vardır) verimliliğinden başka hikmeti olmayan yönetsel bir ilkedir. Bazılarına göre (Ostwald için sözelimi) farklı enerji biçimleri arasındaki nitelik farkı indirgenemez, dolayısıyla mekanik de diğerleri gibi bir bilimdir. Nihayet bir başka kesim için, enerjinin sakınımı, bütün enerji biçimlerinin tek bir enerjiye, mekanik enerjiye indirgenebileceğini gösterir. Tarihsel bağlamı içinde ele alındığında, enerjinin sakınımının keşfi diğer bilimlerin izlemek zorunda kalacakları bir model gibi gözüküyor. Daha çok, taraflardan her birinin kendi bilim anlayışını temellendirmek için sahip çıktığı ve yararlandığı bir sorun yaratıyor. Engels bu taraflardan biridir” (E. Alliez ve I. Stengers, “Enerji ve Değer...”, a.g.y.).

bir şeyler kaybolrsa bile, onun daha sonra yeniden bulunacağına ve dağılan enerjinin yeniden yoğunlaşacağına inatla inanmaktadır.³⁸

Joule'un ısının dönüşmesiyle ilgili keşiflerine ve Lyell'in jeolojiyle ilgili açıklamalarına sahip çıkmaya çalışan Engels, kendi açısından, "Descartes'ın öne sürdüğü", "evrendeki hareket miktarı değişmez" cümlesini benimser. Enerji kavramına bile, "kuvvet" kavramına yeğlese de, çekinerek yaklaşır. Enerji bir yandan, hareket ilişkisinin bütününe ancak bir yönünü, etkiyi kavrar ama tepkiyi kavramaz; öte yandan, kuşkulu bir şekilde, "maddenin dışında kalan bir şey"i akla getirir. Engels "hareketin bütün dönüşümleri içindeki niceliksel denklik" yasasına vurgu yaparak enerji dönüşümlerini farklı hareket biçimleri arasındaki değişimler olarak anlar. Hatta bunu o zamana kadar yalnızca felsefi bir varsayım olan şeyin (doğadaki bütün hareketin birliğinin) "bilimsel olgu" düzeyine çıkarılması sayar. Ancak, Clausius'un ilkelerini kabul etmekten inatla kaçınır: "Newton'ın çekim ve merkezkaç kuvveti fikri, metafizik düşüncenin bir örneğidir. Sorun çözülmüş değil, yalnızca ortaya konmuş ve bu bir çözüm gibi sunulmuştur. Aynı şey, Clausius'un ısı kaybı fikri için de geçerlidir." Entropi yasası Engels'e, açıkça dinselliğin içine dalabileceği bir boşluk olarak görünür ve *Doğanın Diyalektiği*'nde yer alan fizik üzerine notların ana motifidir: "Görünüşte kaybolmuş bulunan ısının ne olduğu sorunu ancak 1867'de net biçimde ortaya konmuştur (Clausius)."

Engels bu sorunun çözülmesi için epey zaman geçebileceğini, ama "doğada mucizelere yer olmadığı ve bulutsu kürenin ilk ısısının ona bir mucize eseri, dünyanın dışından aktarılmış olamayacağına nasıl olsa anlaşılabileceğini" düşünmektedir. "Dağılan ısının nasıl kullanılabilir hale geldiği anlaşılmadan" döngü tamamlanmayacaktır. Clausius dünyanın yaratılmış olduğunu ve yaratılmış maddenin de pekâlâ yok olabileceğini belirtiyor. Onun ikinci ilkesi nasıl sunulursa sunulsun, "enerjinin nicelik olarak olmasa da nitelik olarak kaybolduğu anlamına gelir": "Evrenin saati önce ku-

38 Bernard Brunhes, *Enerjinin Azalması*, a.g.y., s. 370-374.

rulmuş olmalıdır ki sonra denge durumuna varıncaya kadar ilerleyebilsin; bu andan itibaren ancak bir mucize onu bu durumdan çıkarıp yeniden harekete geçirebilir.”³⁹

Bahis konusu edilen şey ortadadır. Engels termodinamiğin ikinci yasasını ondan çıkarılabilecek dinî sonuçlar yüzünden reddeder. Bilimsel bir keşfi, bilim insanının varsayılan ideolojisi adına mahkûm ederek, kendisi de ideolojik bir duruş sergiler. Engels’in üslubu bir inanç açıklamasına dönüşür: “Madde sonsuz bir döngüde hareket eder [...] Bu öyle bir döngüdür ki, maddenin her türlü sonlu varoluş tarzı geçicidir ve sürekli değişen, sürekli hareket halindeki madde ve onu hareket ettiren ve değiştiren yasalar dışında hiçbir şey sonsuz değildir.” Ancak, “bir güneş sisteminde, organik yaşamın koşullarının tek bir gezegende gerçekleşmesi için bile ne kadar uzun bir zaman gerekirse gereksin, organik canlıların önce ortaya çıkması ve sonra yok olmasının ardından, içlerinden düşünmeyi bilen bir beyne sahip hayvanların çıkması için ne kadar çok organik canlının gelip geçmiş olması gerekirse gereksin ve düşünmeyi bilen bu canlılar yaşamalarına uygun çok kısa bir zaman bulup sonra ne kadar acımasızca yok edilmiş olursa olsunlar, şundan eminiz ki, bütün dönüşümleri boyunca madde sonsuz olarak aynı kalacak, niteliklerinden hiçbirini kaybolmayacak ve dolayısıyla bir gün onun en yüksek verimi olan düşünen zihin kaçınılmaz olarak yeryüzünden silinmek zorunda kalırsa, aynı zorunlulukla, başka bir yerde ve başka bir zamanda yeniden ortaya çıkacaktır.”⁴⁰

Termodinamiğin yaratılışçı eğilimlerine karşı Engels, madde- nin sonsuzluğunu vurgulayan kozmolojik bir ilkeyle yanıt verir. Engels, bilimsel bilgilerin geçerliliğini yalnızca onların kendi uygulama alanlarında onaylamayı tavsiye ettiği halde, bu tavsiyeye uymayan (hem de iki kez) gene kendisidir: “Bütün resmî fiziğimiz, kimyamız, biyolojimiz, *yalnızca yeryüzü için öngörülmüştür*, yani gezegen merkezlidir.”⁴¹ Bu sağlam ilke Engels’i Clausius’un

39 Friedrich Engels, *Doğa Bilimleri Üzerine Mektuplar*, a.g.y., s. 292.

40 Friedrich Engels, a.g.y., s. 291.

41 Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, a.g.y., s. 241.

yasalarını bu (kapalı) sistem çerçevesinde kabul edip, daha geniş (açık) bir sistem çerçevesinde, kaybolan enerjinin muhtemel geri kazanımı üzerinde spekülasyondan kaçınmaya (ona özgü yasalar henüz bilinmediğine göre) yöneltmeliydi. Ayrıca evrim kuramı da, ona kül olmuş bir evren görüşüne karşı sağlam gerekçeler sağlayabilirdi. William Thomson 1852’de yayımladığı yankı uyandıran makalesinde “mekanik enerjinin doğada yayılmasını evrensel bir eğilim” sayarken, Darwin’e göre evrim yasası, yaşamın akışı içinde çevre koşullarına daha iyi bir uyumu öngörüyordu. Fizikçiler de kendi açılarından, yaşamsal güçlerin termodinamik yasalarına aykırı olarak çoğalmasını çekinceli karşılıyorlardı. Bazıları bu iki yaklaşımı birbiriyle bağdaştırmak için yaşamın dinamiğini, dağılan enerjinin zihinsel enerjiye dönüşmesiyle açıklamaya çalıştılar.

Çelişki bir ölçüde (Engels’in de tehlikesini sezdiği gibi), toplum-salın fiziksele indirgenmesinden kaynaklanıyor. Bilişimi, düzenlemeyi konu alan açık sistemler kuramı, o dönemden bu yana, termodinamik entropi ile evrimin yaratıcılığı arasındaki şaşırtıcı çelişkiye cevap olabilecek bazı unsurları ortaya koydu. Doğal seleksiyon, toplumsal içgüdüleri olduğu kadar başka içgüdüleri de ayıklayarak, akılsallığın artmasını kolaylaştırır ve dayanışma ve yardımlaşma davranışlarına bir ayrıcalık atfeder: “Ortada doğal seleksiyonun bir başka etkiyle karşıtlaşan, ilkel ama seleksiyonun kendisiyle karıştığı için daha iyi bilinen bir etkisi vardır; bu etki başlangıçta, daha az uygun olanların elenmesi yoluyla türün yetkinleşmesini sağlamıştır. Böylece, elemenden korumaya, dışlamadan yardımlaşmaya geçilir. Demek ki, kendi tarihsel evrimi içinde doğal seleksiyon kendi kendini inkâr noktasına varır.” Patrick Tort’un, insana kadar uzanan ayıklamacı mantığın bünyesi içinde, “tersine döndürme etkisi” ya da “kopmaksızın tersine dönme” dediği şey budur.⁴²

Genellikle evrim termodinamik eğilimleri kısmen etkisizleştirir ya da düzeltir. Böylece tersine döndürme etkisi, yenilenebilir olmayan enerjilerin hızla tüketilmesinin ekolojik sonuçlarına

42 Patrick Tort, *La Raison Classificatoire* [Sınıflandırmacı Akıl], Paris, Aubier, 1991, s. 406-408.

korkmadan bakma olanağını verir; böylece kendi mekân ve zaman çerçevemizde önüne geçilemez bir termik sonu kader saymaktan kurtulabiliriz. Bitkisel fotosentez güneş enerjisinin ancak %1'ini kullanacak, sanayi sistemi, tüketilen enerjinin %50'sinden fazlasını gereksiz yere harcayacak ve tüketilen enerjinin ancak %10 ila %20'si, elde edilmek istenen sonuçlara göre doğru kullanılmış olacaktır. Bu durumda iletişimin (bilgi ve toplumsal işbirliğine yönelik olarak) gelişmesiyle bağlantılı bir tersine döndürme etkisi, entropik eğilimleri, enerji tüketimini daha verimli hale getirerek, yenilenebilir enerjilere yönelerek, stokların yenilenmesine izin veren daha yavaş bir tüketim yaparak önlemeyi sağlar.

Fiziksel emek, toplumsal emek

Engels'in ikinci eleştirisi bilgikuramsal düzeydedir.

Büchner ya da Moleschott'un bayağı maddeciliğine karşı giriştiği polemiğin devamı olarak, Podolinski'yi “sosyalizmin doğruluğunun yeni bir bilimsel kanıtını ortaya koyma”ya çalışmakla suçlar. Sınıf mücadelesinde rol oynayan ve belirleyici olan şey, hiçbir zaman bir uzmanlar tartışmasına indirgenemez; bu tartışma ister tekniğin masumiyetini savunmak, ister ekolojik bir politikayı bilimsel olarak temellendirmek için yapılmış olsun. Marx birçok kez toplum ve doğa bilimlerini “tek bir tarih bilimi”nde bütünleştirme niyetinden söz etmiş olsa da, bu uzun vadede olabilecek bir şeydir. Engels şu an için “fizik ile ekonomiyi iç içe sokmak”, onlardan biri ya da öbürü için geçerli “güç” kavramlarını birbirine karıştırmak, “doğa bilimlerinin kuramını topluma uygulamak” niyetini reddeder. İşçiliği ve sermayeyi “joule” cinsinden ölçmeye yanaşmaksızın, moda olan enerji dogmatizmine (Walras ve neoklasik iktisatçılar ondan esinlenmişlerdir) ve bireylerin basit enerji dönüştürücülerine indirgenmesine karşı çıkar.

Demek ki Podolinski'nin hatası ekonomiyi gereksiz yere fizik diliyle ifade etmekten kaynaklanır. Onun zekice öne sürülmüş varsayımı, bayağı maddeciliğin ve “doğa bilimlerinin kuramını

topluma uygulama iddiası”nın reddedilmesi açısından işe yarar. Engels *Anti-Dühring*’de ve “Anti-Büchner” notlarında (*Doğanın Diyalektiği*), sürekli olarak fizik ile ekonominin birbirine karıştırılması sorunuyla karşı karşıya kalmıştı. 1820’li yılların fiziğinde emek kavramı bile, enerji kavramına ve termodinamiğe bir yol açarak, makinelerin ekonomisini düşünme noktasında rol oynamıştı.⁴³ Buna göre emek kavramı, olabildiğince daha çok yararlanmak için insanların ve makinelerin üretimini ve sarfiyatını ölçmek üzere fizik ile ekonomiyi kuramsal olarak birbirine bağlar. Böylece Leibniz’in canlı güçlerle ilgili gerekçelendirmesinde mevcut olan büyük evrensel mekanik sorununu gündeme getirir.

Coulomb’un 1778 tarihli, *La Force des hommes* [İnsanların Gücü] başlıklı incelemesi, “insanların güçlerini farklı şekillerde kullanmalarına bağlı olarak günlük çalışmalarıyla elde edecekleri iş miktarını belirlemeyi” amaçlar. Burada çalışmanın akılsallaştırılması süreci içinde, olağandışı performansları değil, “düzgün bir çalışma günü” çerçevesinde ortalama insanın olağan kapasitesini ölçmek söz konusudur. Değerin toplumsal ölçümü kademeli olarak emeği soyutlayarak bir yasaya bağlandığından (Coulomb ortalaması), bu ölçüm emeğin iktisadi verimliliğini, verim/yorgunluk ilişkisini en yüksek düzeye çıkararak fiziksel olarak hesaplamayı amaçlar. Aslında ücretlendirilmek istenen şey, emeğin toplumsal gücü değil, *fiziksel* yorgunluktur. İnsan salt bir enerji dönüştürme makinesi olarak görüldüğünde, ortada “normal çalışma günü”nü belirleyen ticari metabolizmadan başka onu değerlendirecek bir şey kalmaz.⁴⁴

43 Emek kavramı Coriolis tarafından 1829’da resmî olarak fiziğin içine sokuldu. Bu noktada François Vatin’in *Le Travail, économie et physique, 1780-1830* [Emek, Ekonomi ve Fizik] adlı değerli incelemesine (Paris, PUF, 1993) bakınız.

44 Bu fizikçi idealinin örneği Lavoisier’nin 1789’da Bilimler Akademisi tarafından yayımlanan incelemesinde çok iyi görülebilir: “Söylev veren bir adamın, bir müzik aleti çalan bir müzisyenin çabasının ne tuttuğu bilinebilir. Hatta düşünen filozofun, yazar edebiyatçının, beste yapan müzisyenin çalışmasındaki mekanik olan şeye de değer biçilebilir. Tamamen manevi düzeyde sayılan bu işlerin, çalışan insanın işleriyle karşılaştırılabilecek fizik ve maddi bir cephesi vardır. Fransız dili in zihinsel çabalar kadar bedensel çabalara, büro işleri kadar askerî işlere de ‘çalışma’ gibi ortak bir ad vermesi çok yerindedir.”

XIX. yüzyılın başında fiziğe duyulan hayranlık, klasik ekonominin de imdadına yetişti. Farklı çalışmalara ortak bir ölçü arayan Navier, yapılan işin içeriğinden bağımsız olarak yalnızca bir makinenin gücünü ölçmeye yarayan bir “mekanik para”dan söz eder gibidir. Buna karşılık Coriolis, fiziksel biçimcilik ile iktisadi anlam arasında ayırım yaparak işe başlar. Çalışma her şeyden önce “makinenin işlemesi ve onların verimliliklerine bağlı faydalı işin randımanının doğru ölçülmesi”dir. Gösterilen çaba kadar, bu çabanın sonucunu da belirtmek için kullanılan çalışma kavramı belirsiz kalır. Çalışma fiziksel olarak korunabilir durumdaysa da, onun bir bölümü, üretici için gerçekleşmesi sırasında azalarak iktisadi açıdan kaybolur.⁴⁵ Böylece Aydınlanmacıların mekanik bilgisini esas alan mühendislerin fiziksel-iktisadi tasarılarının sınırına varılmış olur. Onların kapitalist gelişmeyle karşı karşıya kaldıklarında imkânlarının sınırına varan kavramları, yeni termodinamik düşüncenin doğmasını gerekli kılmıştır: “Zaman sorununun ele alınması, eski fizikten yeni fiziğe (ekonomi dolayısıyla) geçişin temelini oluşturur... Canlı gücün emeğe dönüşmesi üzerine düşünmek, aslında geriye döndürülemez bir süreç, kuramsal düzeyde bile kayıpsız gerçekleşmeyecek enerjisel bir dönüşüm tasarlamak anlamına gelir. Salt fiziksel değil, fiziksel-ekonomik düşüncenin bir kategorisi olan emek kavramı, bir süre sonra termodinamik tarafından kavramlaştırılacak olan zamanın okunu varsayar.”⁴⁶

Yorulup çalışarak ortaya konmuş fizyolojik-ekonomik büyüklük anlamında “iş miktarı”nı belirlemeyi öngören Coulomb, mekanik maddecilik ile İncil’e özgü sembolizmi iç içe sokar. Marx ise, tersine, soyut emek gücü açısından zorunlu, somut emek açısından ise imkânsız bir şey olan, emek gücü hesabını toplumsal çelişkinin içine yerleştirir. Navier’nin “harcanan insani güç miktarı” olarak

45 François Vatin, *a.g.y.*, s. 78. Coriolis, fiziğin henüz entropi yasasından habersiz olduğu bir zamanda, çalışmadaki ekonomik kaybı teşhis etmiştir. Böylece çalışmanın kendisi ile “çalışma üretme yeteneği” arasında önemli bir ayırım yaparak çalışma ile emek gücü arasındaki kesin ayrımı haber vermiş olur.

46 *A.g.y.*, s. 91.

belirlediği mekanik parayla biçimsel benzerliğine rağmen, Marx'ın emek değer kavramı zemin değiştirip enerji boyutunu toplumsal boyutla bütünleştirerek fiziksel olan ile ekonomi arasındaki denkliliği bozar. Birbirine benzemez mallar ile mal olarak emek gücü arasında ortak bir ölçü bulma hedefi geçerliyse, ekonomi politığının eleştirisi kendine fizik ile ekonomi arasındaki karışıklığın karşısında bir zemin yaratır. Bu durumda Engels'in kuramsal bir geriye düşme ve gerileme olarak belirlediği şey karşısındaki dikkati daha iyi anlıyoruz.

Gene aynı sebeple Engels, Marx'tan farklı olarak doğa bilimi ile insan "bilim"i, toplumsal belirlenme ile doğal belirlenme arasındaki mesafeyi korumakta ısrarlıdır. Ona göre ekonomi politığının eleştirisi tarih ve kültür cephesinde yer alır. Karmaşık olanın bilimleri (sistemler kuramı ve kaos kuramları), bilimsel bilgi konusunda yeni bir holist paradigmaya sahip çıktıkları ölçüde tartışma gündemden düşmüş görünebilir. XIX. yüzyılda, bir bilimin kendi konusuyla özel ilişkisinin tavizsiz bir şekilde savunulması, bilimsel yöntemleri ideolojik kabuklarından kurtarmak için zorunlu bir mücadele anlamına geliyordu. Engels, aceleci bir enerji kuramı hayranlığıyla ekonomi ile fiziğin birleştirilmesini reddettiğinde ya da Spencer'ın "yaşam mücadelesi"ni insan bilimlerine de yayma isteğine karşı çıktığında, peşin hükümlere kanmayıp ona hakkını teslim etmek gerekir. Onun söylemi, o dönemde bilimlerin sınıflandırmasında geçerli olan, doğa bilimleri ile insan ya da toplum bilimleri (Engels ekonomi politığı bir "tarihsel bilim" olarak ele alır) arasındaki ana ayrımı gözetir. "Doğa bilimleri"nin (mekanik, fizik, kimya) konusu "hareketin farklı biçimlerinin incelenmesi"dir.⁴⁷ Mekanik yalnızca niceliklerle ilgilenirken, fizik ve kimya niceliğin niteliğe dönüşmesiyle karşı karşıyadır. Canlı organizma "hiç kuşkusuz, mekanik, fizik ve kimyayı bir bütünde birleştiren yetkin bir birliktir ve onun bünyesinde bu üçlü hiçbir şekilde birbirinden ayıramaz". Bu durumda sorun, ekonomi politığının eleştirisi, ekolo-

47 Karl Marx'a 30 Mayıs 1873 tarihli mektup.

ji, tarih gibi karmaşık bilgilerin sınıflandırmacı aklın ayırdığı bilgileri nasıl birbirine bağladığıdır. Çalışmalarına bakılırsa, Engels sıkı ve pozitif bilimlerin özerkliğini gözetmeye Marx'tan daha yatkındı. Ticaretten çekilip Londra'ya yerleştikten sonra, “matematik ve doğa bilimlerinde tam bir kapanma dönemi”ne girdi.⁴⁸ Bununla birlikte her türlü idealist eğilime karşı, bilimsel bilginin matematik de dahil olmak üzere insan ihtiyaçları dolayısıyla tarihe kök saldığını savunacaktır.

Engels sonuç olarak Podolinski'yi ekonomiyi fiziğin diline aktarmaya çalışmak ve (“hareketin ölçüsü olarak”) toplumsal emek kavramıyla karıştırmakla suçlar. Bu eleştiri Marx'ın (*Gotha Programının Eleştirisi*'nde) el işçisinin çalışmasının, zenginliği toplumsal ürün olarak değil de neredeyse doğal ürün olarak mucizevi bir şekilde üretme gücüne sahip olduğu öne sürülerek kabaca idealleştirilmesine karşı giriştiği polemikleri hatırlatır. Ortaya konan çalışma ile ürünlerin adil toplumsal bölüşümü arasında kurulan bağ, sömürünün köküne inmek yerine hayalî bir bölüşüm sosyalizmine varabilir.

Engels de, tedbirsizce ekonomi alanına aktarılan termodinamiğin emek değer kuramını tehdit edebileceğini düşünerek aynı şiddetle tepki göstermiştir. Engels iktisadi çalışma ile mekanik çalışma arasındaki ayrımı korumaktan yanadır. Enerji kuramları ile değer kuramı arasındaki biçimsel benzerliği göz önünde tuttuğunda, bu ikisinin birbirine karışmasının, entropi yasasının yaygınlaştırılması sonunda, negatif bir artık değer fikrine, hatta kârın ve birikimin sırrına cevap olarak sömürü ilişkisinin tutarlılığını tehdit edecek basit bir kayıp fikrine varabileceğini anladı. Aslında toplumsal değiş tokuşun enerji düzeyinde hesaplanmasıyla, emekçinin üretici çalışmasıyla yerine koyduğundan daha fazla enerji tükettiği sonucuna da varılabilir. Bu durumda birikimin bütün gizemi, onu tam anlamıyla fiziksel bir el koyma ve doğal rezerv stoklarının erimesi şeklinde düşünmezsek, tamamıyla cevaplanmamış

48 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*'e önsöz, a.g.y.

kalacaktır. Podolinski'nin varsayımlarını saçma bularak reddeden Engels, insanın kendi emeğiyle kendi tükettiğinden daha fazla enerji yaratamayacağını belirtir (çünkü onun enerji verimi kaçınılmaz olarak 1'in altındadır). İktisadi etkinlik insanın harcadığı emekten enerji olarak daha yüksek bir üretim elde etmesini pekâlâ sağlayabilir ama bu insanın kendi enerji verimliliği sayesinde değil, emek gücünün *toplumsal* sömürüsüyle, diğer enerji kaynaklarına el konması ve bunların dönüştürülmesi sayesinde mümkündür (bunlara el konması ve bölüşümü de çalışma düzeninin toplumsal dolayımından geçer).

Demek ki tarihsel olarak belirlenmiş bir üretim tarzına özgü çerçevede Podolinski'nin varsayımı emek değer kuramına tehdit oluşturmaz. Birikmiş sermaye ödenmemiş emeğin açıkça belirgin hale gelmesidir. Bu yaklaşım toplumsal çatışma dinamiğinin nedenlerini aydınlatmayı, çatışan çıkarları ayırt etmeyi, tarafını belirlemeyi sağlar. Engels termodinamiğin ilkeleri ışığında, enerjiyi esas alan her türlü kuramı kategorik olarak reddeder; çünkü böyle bir kurama göre, "enerji hesabı emek değer kuramına bilimsel bir temel sağlayacaktır":⁴⁹ "Bir çekicin, bir vidanın ya da bir dikiş iğnesinin değerini üretim maliyetlerine bakarak enerji cinsinden ölçmek hiç olmayacak bir şeydir. Kanımca iktisadi ilişkileri fiziksel ölçümün birimlerine göre ifade etmek kesinlikle mümkün değildir." Ancak, bir belirleme öbürünü ortadan kaldırmaz. Onlar farklı düzeylerde etkili olur. Değer kuramının üretim ilişkilerinin özel alanındaki geçerliliği, enerji hesaplarının başka bir zaman ölçeğindeki önemini ortadan kaldırmaz.

Çatışmalı sınıf ilişkisi, enerjinin stoklanması ile stoğun erimesi arasındaki örtük çelişkiyi (insan emeği dönüştürücü rolünü oynadığına göre) belli bir biçime oturtur. Nasıl ki sınıf sömürüsünün ortadan kalkması cinsel baskının kendiliğinden son bulması anlamına gelmiyorsa, esas çatışmanın çözüme kavuşturulması da söz konusu çelişkiyi yok etmeye yetmez. Başka bir deyişle, ekolojik

49 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*'e önsöz, a.g.y., s. 69.

kıyımlar da en az öbürleri kadar yıkıma yol açabilir. Köktenci ekoloji zorunlu olarak kapitalizm karşıtıysa da, bu zorunluluk hiçbir şekilde yeterli değildir.

Engels'in bu eleştirileri onu verimli varsayımlar ortaya koymaktan alıkoydu. Onun ekolojik bir sorunsal ortaya koyma noktasına geldiği düşünülürse bu durum daha da üzücüdür. Engels ünlü metni "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü"nde şöyle der: "Doğa üzerindeki zaferlerimizden fazla gurur duymayalım. O bunların her biri için bizden intikamını almakta [...] Dolayısıyla, olguların da her adımda hatırlattığı gibi, biz doğa üzerinde kesinlikle bir fatihin yabancı bir halka egemen olması gibi, doğanın dışında biri gibi egemenlik kurmuş değiliz; etimizle, kanımızla, beynimizle ona aidiz, onun bağrında yaşıyoruz ve onun üzerindeki tüm egemenliğimiz diğer canlıların bütününe göre avantajlı olmamızdan, onun yasalarını bilmemizden ve onları zekice kullanmamızdan kaynaklanıyor [...]. Bu böyle olduğu sürece, insanlar yalnızca hissetmekle kalmayıp bir kez daha bileceklerdir ki, onlar doğayla bütünleşmişlerdir ve şu saçma ve doğaya aykırı düşünce, zihin ile madde, insan ve doğa, ruh ve beden arasında bir karşıtlık bulunduğu fikri de kabul edilemez." Engels daha sonra, ilerlemenin iki yana da çekilebilirliğinin tam anlamıyla bilincinde olarak şunları söyler: "Organik evrimdeki her ilerleme, aynı zamanda bir gerilemedir; çünkü tek yanlı bir evrim belirleyerek böylece farklı yönlerdeki pek çok evrim olasılığını dışlamaktadır."⁵⁰ Demek ki ilerleme, zamansal akışın tekbiçimli eksenini üzerinde ilerleme ve gerileme terimleriyle değil, daha çok karşılaştırmaların, geçici olarak terk edilmiş olanakların ve tamamen kaybedilmiş potansiyellerin terimleriyle ölçülebilir.

Gelişme asla basit bir niceliksel artış değildir. Her zaman bir seçimdir de.

Bu durumda gelişme, kısa ve uzun vadeli kayıpları umursamayan, doğrudan kazançların ölçülüp biçilmesine indirgenemez.

50 Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, a.g.y., s. 316.

Oysa sermaye, geçmiş üretim tarzlarının tek yanlı akılsallığını doruk noktasına çıkarır; bunlar “yalnızca emeğin en dolaysız yararını amaçlıyor, gelecekteki, ancak daha sonra gündeme gelecek, ancak yineleme ve sürekli birikim sonucu devreye giren sonuçlarını ise bütünüyle bir kenara bırakıyordu”. Aslında, “bugünkü üretim tarzında, doğa karşısında olduğu kadar toplum karşısında da, esas itibarıyla *en yakın, en ulaşılabilir sonuç* göz önünde tutulur”.⁵¹ Engels doğrudan sonuçlar ile gelecekteki etkiler arasındaki “ortak ölçü” sorununu ortaya koymakla kuşaklar arasındaki ihtiyaçların ve zenginliklerin birlikte ölçülmesi gibi zor bir sorunu da gündeme getirir. Enerji hesabı tek başına bir cevap getiremez. Bununla birlikte, çok değerli bilgiler sağlayabilir.⁵²

1920’lerde, iki yanlı bir termodinamik süreç (güneş enerjisinin birikmesi ve dağılması) fikri ortaya çıktı; böylece ekolojik bir toplumun yapısı belirginleşiyordu. Sovyet araştırmacılar o dönemde gelişim aşamasındaki bir düşüncenin peşindelerdi. Vladimir Vernadski *Biyosfer* adlı yapıtında yerküreyi bir bütün olarak inceledi. Bu kitap sayesinde küresel ekolojinin kurucusu sayıldı. Daha 1930’da Raymond Queneau, *La critique sociale* dergisinde bu kitap için bir değerlendirme yazısı kaleme aldı. Queneau, “yaşamın gezegenimizdeki kimyasal olgularla iç içe geçmiş ilişkilerinin nicel açıdan incelenmesinin önemi”ne işaret etti. Vernadski, yalnızca beslenme modellerinin ve enerji kaynaklarının değişmesi dışında çözümü bulunmayan kaygı verici bir azalmaya dikkati çekiyordu. O dönemin genç Sovyet Cumhuriyeti’nde ekolojiyi konu alan pek çok araştırma ve eğitim enstitüsü vardı.

1930’da, dördüncü Panrus zoologlar kongresinde şu açıklama yapıyordu: “Ekoloji yalnızca uygulamaları açısından değil, kuramsal açıdan da olağanüstü bir öneme sahiptir.” Kongre tarım ve pedagoji yüksekokullarında ekolojiye yer verilmesini talep ediyor-

51 Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, a.g.y., s. 182-183.

52 Wilhelm Ostwald enerji zorunluluğunu göz önünde tutarak, ilerlemeyi enerji tasarrufunun artması, insan enerjisinin yerine başka alternatif enerjiler konması ve enerji kullanımında termodinamik verimin artması olarak yeniden tanımlar.

du. D. N. Kaçarov, *Environnement et communautés* [Çevre ve Yaşam Toplulukları] başlıklı, yaşam topluluklarının ekolojisi üzerine bir el kitabı yayımlamış ve *Journal d'écologie et de biocénologie*'nin [Ekoloji ve Biyosenoloji Günlüğü] çıkarılmasını önermişti. Gause, ekolojik topluluklar ve nişler üzerine çalışmalarında, “canlı topluluklarının dinamik ve evrimsel yapısını, bunların farklı topluluklar içindeki bütün stratejik çeşitliliği (saldırı, savunma, geçiştirme, kaçma, işbirliği, ortakyaşam, parazitlik) çerçevesinde inceliyordu.”⁵³ Vernadski ve Gause’un çalışmaları Sovyetler Birliği’nin dışında neredeyse hemen tanındı ve takdir edildiyse de, aynı durum Ukraynalı Vladimir Stanşiski için geçerli değildir. Stanşiski “biyosferdeki canlı madde miktarı doğrudan doğruya canlılar dünyasının ekonomik temeli”ni oluşturan “ototrof bitkilerce dönüştürülmüş güneş enerjisi miktarına bağlıdır” der. Biyosfer de alt-sistemlerden (biyosenozlardan) oluşmuştur. Her biyosenozun dinamik dengesi, “ototrof ve heterotrof bileşenler, otçul ve etçil yerleşik ve parazit canlılar arasındaki”, bugüne kadar bilinmeyen belirli ve orantılı ilişkilerin varlığıyla açıklanır. Stanşiski 1931’de yayımlanan bir makalesinde, kuramsal bir biyosenozun yıllık enerji bilançosunu matematik bir modelle ortaya koydu.⁵⁴ Fakat entelektüel serüveni 1933’te sona erdi. Bürokratik zulmün kurbanı oldu, görevden alındı, hapse atıldı ve fikirlerinin üstü örtüldü.

Ulaştığı yüksek düzey 1931’de toplanan Bilim ve Teknoloji Tarihi Uluslararası Kongresi’nde açıkça görülen bu öncü çevrecilik, 1920’lerde müjdesi verilen “yaşam tarzı dönüşümü”ne katkıda bulunabilirdi. Ne var ki, bürokratik geri adımın elinden kurtulamadı. Bunun da anlaşılır nedenleri var.

– Tutarlı bir çevrecilik, ne zorunlu kolektifleştirmenin ve hızlandırılmış sanayileşmenin pahası ne olursa olsun üretim çılgınlığına, ne de 1930’lu yılların Stahanov’cu deli temposuna uyum sağlayamazdı.

53 Jean-Paul Deléage, *Ekoloji Tarihi*, a.g.y., s. 166-172.

54 Bkz. Jean Batou, “Révolution russe et écologie (1917-1934)” [Rus Devrimi ve Ekoloji], *xx^e siècle*, 35, 1992.

- Tam da rejimin ideologları “tek ülkede sosyalizm”i kurgulamaya çalışırken, Sovyet ekonomisinin gelişimini küresel çevresinin kısıtları içinde tasarlama zorunluğunu yaratırdı.

- Benimsenecek öncelikler ve gelişme tarzı konularında gerçek bir demokratik seçim gerektirirdi, ki bu, billurlaşmış bulunan bürokratik ayrıcalıklarla ve iktidarın gasp edilmiş olması gerçeğiyle doğrudan doğruya çelişirdi.

- Nihayet, insanla doğa arasında karşılıklı bağımlılığa ilişkin belirli bir düşünce, insanın toplumsal ve doğal çifte belirleniminin bilinci, daha yenilerde insanı “en değerli sermaye” ilan etmiş olan bürokratik iradecilikle kafa kafaya çarpışırdı.

Demek ki, doğmakta olan Sovyet ekolojisi, *art nouveau*’nun [yeni sanat], şehirleşme karşıtlığının, avangard pedogojinin kaderini paylaştı. Bürokratik Thermidor’ dan sonra artık yaşamı değiştirmek değil, kapitalizmin performansını “yakalamak ve geçmek” söz konusuydu (sanayideki ve spordaki rekabetçi özdeyiş bunu ifade etmekteydi).

Bununla birlikte, basiretli okurlar açılan perspektifleri sezmişlerdi. Queneau, Vernadski’yi tanıtan yazısında, biyolojik zaman ile astronomik zaman arasındaki farklar üzerinde durdu. *La Critique sociale* dergisinin bir başka sayısında, Avusturyalı iktisatçı Julius Dickmann, “doğal kaynakların tükenmesi” ile gezegeni sarsan toplumsal altüst oluşların acımasızlığı arasında bir ilişki arıyordu. Hatta Dickmann şu noktaya dikkat çekecek kadar ileri gitti: Sosyalizm, üretici güçlerin coşkulu bir hamlesinin sonucu değil, daha çok, “kapitalizmin saçıp savurduğu doğal kaynak havuzunun azalması”nın getirdiği bir zorunluluk olacaktı. Dickmann bütünün yeniden üretimindeki ilişkilere vurgu yapıyordu: “Yeniden üretimin bakış açısı ihmal edildiği için üretici güçlerin artma kapasitesi konusunda tamamen yanılıyorlar.”⁵⁵ Ona göre, kapitalizmin bugünkü evresini belirgin kılan şey, üretici güçlerin ilerlemesine

55 Julius Dickmann, “Kapitalist Üretim Gerçek Sınırı”, *La Critique sociale*, no 9, Eylül 1933. Queneau’nun Vernadski ile ilgili yazısı aynı derginin Ekim 1931 tarihli 3. sayısında çıkmıştır.

koyduğu engellerden çok, bunların düşüncesizce gelişmesidir; “sürekli yeniden üretimin koşulları”na zarar veren bu gelişme, insan türünün varoluş koşullarını bile bozmaktadır. Bu yüzdendir ki, emeğin verimliliğinin sürekli artma ihtimalini epeyce kuşkuyla karşılamak yerinde olur.

İktisadi aklın ekolojik akılsızlıkları

Dünya savaşının ortasında Raymond Lindeman tarafından önerilen ekosistem (doğadaki enerji değiş tokuşlarının bir bütün oluşturması) kavramı, modern ekoloji çağını başlatmıştır. Ekonominin dünya ölçeğinde yaygınlaşması ile bir “ekolojik dünya”nın ortaya çıkması arasındaki bağ açıkça görülebilir: “Dünya ölçeğinde bir üretim uzamının oluşması, dünyanın ekolojik anlamda birleşmesinin de habercisidir.” Bu eğilim, biyokimyasal süreçlerdeki, iklim bozulmalarındaki, nüfus değişimelerindeki kırılma tehlikelerinin bilincine varmayı kolaylaştırdı. “İnsan uygarlığı, hepsi de sınırsız büyüme eğiliminin izini taşıyan bir dizi karşılıklı döngüsel süreci içeriyor. Bunun tek bir istisnası var: madenlerden ve yeryüzü zenginlikleri ile ekosferden gelen kaynakların katkısıyla oluşmuş bulunan, yeri doldurulamaz olan ve kesinlikle temel önem taşıyan doğal süreç. İnsan etkinliğinin, söz konusu döngünün içinde ilerlemeye çalışan çeşitli sektörlerinin bu eğilimi ile doğanın aşılmaz sınırları arasında bir çatışma bu durumda kaçınılmaz hale gelir.”⁵⁶ İktisadi durgunluk, Altı Gün Savaşı, petrol fiyatlarındaki aşırı yükselmeye belirgin bir ortamda, yetmişli yıllar, ekoloji bilincinin ortaya çıkması, René Dumont gibi isyankâr sıra dışı kişilerin çağrıları ve Roma Kulübü’nün resmî uyarılarıyla kendini gösterdi. Uygarlıklarımız ölümlü olduklarını hatırladılar.

Günümüzde, en zengin ülkelerin büyüme ve tüketim modelinin bütün gezegene yayılamayacağı açıktır. Bu ülkelerde bir kalori besin, sekiz ila on kalori fosil yakıtla mal olmakta. Bu ritimle, “ekolojik kriz” tehlikesi kaçınılmazdır: “İnsanlık tarihinin tempo-

56 B. Commoner, *Ekoloji Tarihi* içinde Deléage tarafından anılmıştır, a.g.y., s. 270.

su ekolojik tarihin temposunun üstüne çıktığında, ekosistemlerin yeniden üretilemez olduğu ya da kendi artan entropilerine bağlı bulunan eşikler kesinlikle aşılmış demektir.”⁵⁷

Bununla birlikte tartışma henüz bitmiş değildir.

Biyosferle ilgili incelemeler onun dengelerinin ve ince ayarlarının kolayca bozulduğunu gösteriyor. Dolayısıyla doğal gereklerin serbest kalması (biz bunu gururla kendi özgürlüğümüz olarak talep ediyoruz) geri döndürülemez bir bozulma tehlikesi taşıyor. Peki sınırlı bir madde ve kullanılabilir enerji akışı fikri yerinde midir?

İnsanların ve hayvanların, bitkisel ya da fosil enerji şeklinde birikmiş güneş enerjisi stokunu harcadıkları varsayımı göz önüne alındığında, sanayideki seçimler, nüfus artışı, daha önce verilmiş zararlar bu stoku hızla eritmektedir. Ancak buradan tamamen enerjisiz kalma tehdidi altında olduğumuz sonucu çıkmaz. İnsan türü ölçeğinde, enerji akışı güneş ateşinin sönmesi ya da *big crunch* [Büyük Çöküş] gerçekleşene kadar, giderek artan harcamalara da cevap vermeye yetecektir. Dolayısıyla, sözü edilen kıtlık görelidir. Enerjinin aynı zamanda “depolanmış zaman” olduğu doğruysa, burada bir tempo sorunu söz konusudur. Tehlike sıradan bir arıza değil, yeniden stoklanmaları için gerekenden daha hızlı tüketilen bazı enerji türlerinin tükenmesidir. Bu elbette başlı başına tehlikeli bir durumdur; enerji politikaları, tedarik zincirlerinin seçimi, yenilenebilir enerjilere öncelik vermek gibi çok önemli sorunları gündeme getirir. Ancak bu durum, felaket ideolojilerine ve Robinson’cu eğilimlere hak vermek için yeterli bir sebep değildir. İnsanlığın başka enerji kaynakları keşfetmesi ve başka tüketim biçimleri belirlemesi her zaman mümkündür.

Bu arada, tüketimlerin bilinçli ve gönüllü olarak sınırlanması elbette düşünülebilir (hatta zorunludur). Hiç kuşkusuz, sorun bu bilinci ve bu onayı gösterebilmekte. Tutarlı bir ekolojik seçim, eşitsizliklerin sürüp gitmesini kabul edemez; çünkü eşitsizliklerin de-

57 Jean-Paul Deléage, *a.g.y.*, s. 250.

vamı birilerinden istenen fedakârlığın diğerlerine tanınan sorumsuzluğu telafi etmesi ve aklaması demektir.

Seçim dönemlerinin dışında, ekolojik tartışma önemli toplumsal sorunları bekletmeden ortaya koyma başarısını gösterir. Bazı yanıtlar kapitalist ya da bürokratik üretimcilik karşısında eleştirel olmakla kalmaz, açıkça üretim karşıtı ve doğalcıdır. Bunların mantığı hekimlikteki ilerlemelerin şu ya da bu hastalığı yok ederek doğal nüfus düzenlemesini bozduğundan şikâyet etme noktasına gelebilir; öyle ya, insanlığın daha uzun süre ya da daha kalabalık olarak yaşamaktan hoşlandığı ya da bundan çıkarı olduğu hiçbir yerde yazılmış değildir. Bu pişmanlık belirten kollayıcı yinlemeler dinsellikten çok da uzak değildir.

Söz konusu karşı çıkış yeni sayılmaz. 1850’de Marx, Daumer’in *Die Religion des neuen Weltalters* [Yeni Çağın Dini] adlı kitabı için *Yeni Ren Gazetesi*’nde çıkan değerlendirme yazısında, Ortaçağ nostaljisinin bu tipik örneğine değinir. Doğa ve kadın, diye yazar Daumer, “insanlıktan ve erkekten farklı olarak, tapınılması gereken varlıklardır” İnsanın doğaya, erkeğin kadına tabi olması, “tek gerçek boyun eğmedir; en yüce ve aslında olabilecek tek erdem ve inançtır” Perspektifteki bu tersine dönme, kendi meşruluk zeminine sahiptir. Modern bilim ve teknoloji, birbirine bağlı olarak, kadının kamu ve öğrenme alanlarından dışlanmasına yol açmıştır. Onların düzeni ve kategorileri erkek egemenliğinin etkisi altındadır. Marx, Daumer’deki gerici doğalcılığın vurgularına işaret etmekten çekinmez. Söylemi çarpıcıdır: “Bay Daumer, kendisine doğru ilerleyen tarihsel trajediye karşı sözde doğaya, yani saçma çoban şiirlerine sığınıyor [...]. Modernleştirilmiş bir biçime bürüyerek Hıristiyanlık öncesi eski doğa dinini diriltmeye çalışıyor [...]. Kadınları içinde bulundukları burjuva sefaletinde teselli etmeye çalışarak yeteneklerinin evlilikle tamamen ereceğini, daha sonra çocuklarıyla ilgilenip, hatta altmış yaşına kadar emzirmeye devam edebileceklerini vb. söylüyor. Bay Daumer bütün bunları erkeğin kadına boyun eğmesi diye adlandırıyor.” Böylece pagan doğa kültlerini diriltme ve kadınların özgürleşmesini anneliğin doğal

işlevleri adına yok etme peşindeki doğalcı ekolojinin karanlık yüzü ortaya çıkıyor.⁵⁸

Ekolojik olaylar uzun vadeli, hatta çok uzun vadeli. Onların zamansal temposu ile belli bir üretim tarzı içindeki toplumsal değiş tokuş arasında kendiliğinden bir ortak ölçü belirlenemez. Jean-Baptiste Say doğal kaynakları iktisadi akıllsallığın ulaşamayacağı kadar uzağa koyuyordu: “Doğal kaynaklar tükenmez, çünkü öyle olmasaydı onları bedava elde edemezdik. Çoğalmaları da tükenmeleri de mümkün olmadığına göre, iktisat bilimlerinin konusu olamazlar.” Bu düşünce tarzı tamamen döngüseldir. Doğal kaynaklar bedava ise, bunun sebebi onların kıt olmamalarıdır. Kıt değilse, tükenmeleri mümkün değildir. Demek ki doğal denilen zenginlikler iktisadi zenginlikler değildir.

Say, kıt kaynakların idaresi olarak tanımlanan bir “iktisat”ı var-sayar. Oysa onun bedavalık kavramı iktisadi bir kategoridir (sınırlı ürünlerin mübadelesine bağlıdır) ve kendisinin doğal zenginlik anlayışına göre, hiçbir kanıt gerekmez “ekonomi dışı” alana itilebilir. Belli bir üretim tarzının sınırları içinde iktisadi anlamda bedava sayılan şey, başka bir mekân-zaman ölçeğinde de bedava sayılır mı?

Ekoloji ile ekonomi arasındaki tartışma (en azından klasik ve neoklasik iktisadın anladığı kadarıyla) iki benzemez zamansallık

58 Yeşil ve dinî köktencilikler arasındaki yakınlık rastlantı değildir. André Gorz bunun işaretini veren bir metin aktarır: “Yıkıntının başlayacağı çatlağın nerede olduğunu öngörmek kibirlilik olurdu. Dünya kendi aleyhine yaşadığı bolluğun kurbanıdır; ancak, daha az ikamet, güzellik ve zenginlik sayesinde kendini yenileyecek ve sonunda daha çok dengeye kavuşacaktır [...]: Bizi kurtaracak tek şey yoksulluktur, vazgeçmek mecburiyetidir. Ve hiç kimse zenginlikler elinin altındayken kendi isteğiyle yoksulluğu seçmeyeceğine göre, bu yoksulluğun kaçınılmaz bir kader gibi kurulması gerekir” (Jürgen Dahl, “Son Hayal”, 23 Kasım 1990 tarihli *Die Zeit* gazetesi; aktaran André Gorz, *Kapitalizm, Ekoloji, Sosyalizm* içinde). Romantik bir ekolojinin çıkmazlarına karşı Gorz ekolojik bir akılsallığı koyar; böyle bir ekoloji, maddi ihtiyaçları en yüksek kullanım değerini ve dayanıklılığı gözeterek olabildiğince az malzemeyle, yani en az emek, sermaye ve doğal kaynakla karşılamayı amaçlar: “Oysa en yüksek ekonomik verimin amacı, en yüksek etkinlikle gerçekleştirilmiş en yüksek sayıda ürünün olabildiğince büyük bir kârla satmaktır ki, bu da tüketimin ve ihtiyaçların en yüksek düzeye çıkarılmasını gerektirir.”

arasındaki kopmaya gönderme yapar: Sermayenin ve emek gücünün yeniden üretimiyle ritim kazanan iktisadi bir zamansallık ve enerjinin stoklanması ve harcanmasına bağlı ekolojik bir zamansallık; bu aynı zamanda depolanmış zaman demektir. Marx, “Darwin’den önce Darvinci” diye nitelediği Nikolaus Fraas’ın, zamana bağlı olarak iklimi ve bitki örtüsünü ele alan bir kitabını Engels’e okuması için tavsiye ederken, bazı tarım biçimlerinin uzun vadede verdiği zarara (çölleşmeye) dikkat çeker. Bu konuya *Kapital*’in II. cildinde yeniden dönerek, uzun vadeli ormancılık faaliyeti ile ticaret ekonomisi arasındaki kopuşa vurgu yapar: “Sınırlı sayılabilecek bir çalışma zamanı içinde gerçekleştirilmiş olsa da uzun bir üretim zamanına yayılan ve *rotasyon sürelerinin uzunluğu* dikkat çeken ormancılık, kapitalist sömürüye pek elverişli olmayan, daha çok özel bir faaliyettir.”⁵⁹

Enerji akışı terimleriyle hesap yapacak durumda olmasa da ve verimlilik artırıcı maddelerin enerji maliyetini hesaba katmasa da Liebig, daha 1840’tan itibaren, tarım işletmeciliğinden koruyucu tarıma geçmenin yollarını arıyordu. O dönemde bitkiler tarafından karbona dönüştürülen güneş enerjisinin payını belirlemek mümkündü. 1880’li yılların başında Podolinski, enerji sorununu ekonomi politiğin eleştirisine katmaya çalışıyordu. Clausius 1885’te yayımlanan “Sur les réserves énergétiques et leur utilisation au service de l’humanité” [Enerji Kaynakları ve Bunların İnsanların Yararına Kullanılması] başlıklı broşüründe, “kömür sorunu” konusunda uyarıda bulunuyordu: “Daha şimdiden bu kaynakları tüketiyoruz ve mirasyediler gibi davranıyoruz.”

Bununla birlikte, enerjinin dönüşümüne ve yayılmasına ilişkin buluşlar iktisat kuramı üzerinde hemen etkili olamadı. “Siyasal ekolojinin eleştirisi”yle ilgili pek çok engel vardı, çünkü kapitalizmin gelişmesi işbölümünü ve araçsal aklın güçlenmesini kolaylaştırıyordu. Yaygınlaşan Marksizm de ne yazık ki aynı yönde mücadele veriyordu. II. Enternasyonal’in ortodoks kuramcıları çoğunlukla

59 Karl Marx, *Kapital*, II. cilt, a.g.y., t. II, s. 225.

doğayı yüce insanlığa bahşedilmiş bir fırsat olarak görüyorlardı. Pozitivizm ve bilimcilik de aynı görüşteydi.

Sermaye hemen yararlanmak ve yarını düşünmemek anlayışıyla günü gününe yaşar. Onun dar görüşlü bencilliğiyle ancak bürokrasi yarışabilir. Onun sonsuzluk iddiasını, siyasal ekoloji ağır bir şekilde mahkûm eder. Siyasal ekoloji meta fetişizminin peşin hükümlerine karşı gerçekten etkili bir anti-mit oluşturur. Buna göre, pazar ihtiyaçları değil, talebi karşılar. Gene aynı şekilde para gerçeği değil, onun hayali sunumunu ifade eder. Benzer bir şekilde kolektif yarar bir bireysel yararlar toplamına indirgenemez. Yani iktisadi olan zorunlu biçimde toplumsal olanı belirtmez ve bugünün kazançları kaçınılmaz olarak yarının istihdamını sağlamaz. Ve nihayet, meta ekonomisinin oluşturduğu sektör, biyosferin oluşturduğu hacme denk değildir; söz konusu sektör kısmi akılsallığı çerçevesinde bütünün zararına çalışan küçük bir kabarcıktan ibarettir.⁶⁰

“Ticari indirgemecilik” gerçek ve parasal akışlar sanki birbiriyle mübadele ediliyormuş, aynı mantığa tabilermiş gibi davranır. Öyle olsaydı, ticari düzenlemenin uyumunu yeniden sağlamak için ekolojik harcamanın toplumsal bedelini “hesaba kaydetmek” yeterli olurdu. Böyle bir çözüm ticari kârı en yüksek düzeye çıkarmak ile doğal çevrenin yeniden kazanılmasının uyuşabileceğini varsayar; enerji bu durumda “ticari alana girsin girmesin her türlü ürünün ortak ölçüsü” kabul edilecektir. Buna göre, her türlü maddi ürünü içerdigi enerji miktarıyla göstermek mümkün olacaktır.⁶¹

60 “Doğa belli bir akıştan (güneş ışınları) hareketle stoklarını (biyomas) en yüksek düzeye çıkarırken, ekonomi, ticari olmayan doğal stokları (bunların azalması hiçbir iktisadi bilançoda yer almaz, söz konusu akışlar üzerinde de hiçbir düzeltici etkide bulunmaz) tüketerek meta akışını en yüksek düzeye çıkarır. Doğa bir karşılıklı bağımlılık ve döngüsellik mantığına tabiyken, iktisadi karar, bir harcama ile bir sonucun değişimini karşılaştıran kaba bir çizgisel nedensellik ilişkisini esas alır. Oysa bu mantık gereği, ekonomi sektörüne giren her unsur, biyosferin farklı bölümlerine yayılır ve etkisini göstermeye devam eder” (René Passet, “Limites de la régulation marchande” [Ticari Düzenlemenin Sınırları], *Le Monde diplomatique*, Haziran 1992.)

61 René Passet, *l'Économie et le vivant* [Ekonomi ve Canlı Olan], Paris, Payot, 1979.

Talihsizlik şu ki, diye karşı çıkar René Passet, “ekonomi sektörü ile biyosfer asla aynı mantığa göre çalışmadı ve ekonomi biyosferin varlığını tehdit etmediği sürece bu gerçek göz ardı edilebilirdi, ama bugün durum farklı: Binlerce yıl (hatta bazen milyonlarca yıl) boyunca devam eden ve birbirine uyum sağlayan doğal ritimleri, ekonomik düzen kısa süreli yüksek verimler elde etmek için bozuyor; öyle ki bu kopuşun etkisi ancak gelecek kuşaklar üzerinde hissedilebilecektir.”⁶² Bu eleştiri, siyasal bilinci de toplumsal kaygısı da bulunmayan robotsu bir ekonominin alanına yabancı, ticari olmayan bir önlem talep etmektedir. Burada ekonomiyi bir ekolojik ve toplumsal belirlenimler bütününe katmak söz konusudur. Para odaklı bilgi akışının yerini tam olarak alamasa da madde bilançosu ve enerji bilançosu gibi ölçütler, ticaret mantığının bilmediği bilgiler sağlayacaktır. Böylece ekonomik düzenin ekotoplumsal bir bütüne katılması “zorla sağlanan bir normatif yönetim şekli” gerektirecektir; başka bir deyişle, ihtiyaçlarca belirlenmiş ve uzun vadeye yayılmış bir sivil seçim, ticari otomatizme hâkim olmalıdır.

“Normatif yönetim şekli” kavramı ve sürdürülebilir ya da kalıcı büyüme gibi kaypak kavramlar sanki bürokratik planlama hayaletini yeniden canlandırıyor. Bunlar radikal ekolojiye karşı öne sürülen en önemli liberal çıkışlardır. Gözü kör rekabetin sonuçlarına karşı çıkarken, totaliter planlamanın eski hayallerini canlandırma peşindedir. Normatif ekolojik yönetim tarzı da aslında sosyalist planlamanın karşı karşıya bulunduğu tehlikelere maruzdur. Yeni bir teknokratik otoriterlik biçimine bürünebilir ya da müstakbel bir özyönetimli ve demokratik planlamaya dönüşebilir.

René Passet gerçekten mantıklı düşünüyor. Uzun vadeli öngörü, yenilenebilir olmayan kaynaklara dayalı ekonomi, yeni bir tüketim tarzının tanımlanması, bütün bunlar üretim tarzının da değiştirilmesini gerektirir ve kısa vadeli ticari ölçütlerin diktatörlüğüyle bağdaşmaz. Ancak radikal bir siyasal demokrasi doğrudan ortak

62 René Passet, “Régulation marchande au temps des pollutions globales” [Global kirlenmeler Çağında Ticaret Düzeni], *Le monde est-il un marché?* [Dünya Bir Pazar mı?] içinde, *Actuel Marx*, Paris, PUF, 1991.

ölçüsü bulunmayan alanlar arasında bir ortak payda belirleyebilir. Sorun bu noktada düğümleniyor: “Ekolojik ekonominin ortodoks ekonomiye karşı öne çıkaracağı temel gerçek ancak *ölçülemezlik* olabilir. Tükettiğimiz ürünlerin ekolojik bedelini para cinsinden hesaplayabilecek durumda değiliz.”⁶³ Ancak uzun, hatta çok uzun vadede fark edilebilen bu bedeller, kendi önceliklerimizi ve kendi değer yargılarımızı atfedemeyeceğimiz kuşaklar tarafından değerlendirilebilecektir.

Bugün, söz konusu bedelleri, kendileri de zamanla değişen ölçüm aletleriyle nasıl hesaplayabiliriz? Bazıları açıkça “ortak ölçülebilirlik diye bir şey yoktur” sonucuna varıyor.⁶⁴ Aslında böyle bir şey “ekonomi politik”in sınırlı alanında söz konusu olamaz. Akılsallığın tarihsel göreliliğini açıkça ortaya koyan ekonomi politigin ekolojik eleştirisi, toplumsal eleştiriye ağırlık verir. Sözgelimi Georgescu-Roegen, klasik ekonominin bakış açısının sınırlılığını belirtmekle yetinmez: Onun, Henryk Grossmann tarafından da belirtilmiş bulunan, denge terimleri dışında düşünmekteki başarısızlığını ortaya çıkarır. Bu yetersizlik, zamanını doldurmuş mekanikçi bir bilgi kuramına işaret eder (iktisadi süreci kapalı bir sistem sayan analitik ekonomi de bu kurama bağlı kalmıştır).⁶⁵

Aslında, kapalı sistem olarak meta ekonomisinin inşası, bu şekilde belirlenen inceleme konusunun iç etkenleri ile “dış” etkenleri arasında bir ayırım yapmayı gerektirir. Bu durumda “dış etkenler” tam rekabet idealinden uzaklaşma olarak ve çevre de onların özel durumlarından biri olarak düşünülür. Çevresel ürünlerin ve hizmetlerin parasal karşılığı onların “gerçek değer”ini ancak eksik bir

63 Joan Martinez-Alier ve Klaus Schlüpman, *La ecologie y economia* [Ekoloji ve Ekonomi], a.g.y.

64 William Kapp, *Les Coûts sociaux dans l'économie de marché* [Pazar Ekonomisinde Toplumsal Bedeller], Paris, Flammarion, 1976.

65 “Gerçekliğin doğru yorumlanmasından başka bir anlayış yoktur. Ekonomik sürecin sadece fiziksel yönünü ele alsak bile, döngüsel değil, tek yönlüdür. Bu perspektiften de ekonomik süreç, düşük bir entropinin yüksek bir entropiye, yani geri dönülemez bir israfa sürekli dönüşümünden oluşur.” (Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* [Entropi Yasası ve Ekonomik Süreç], Londra, 1971).

biçimde ifade eder. Aslında, böyle bir değerlendirmeyi üretim ve mübadeleden ayrı olarak, malların toplumsal ortak ölçülebilirliğini temellendiren soyut emekten ayrı olarak “doğru biçimde” yapmak imkânsızdır. Pigou’ya göre, “refah ekonomisi” bile, ticari bir önlem olarak değil, devletin toplumsal masrafların bir bedeli olarak, yani doğrudan doğruya siyasal bir değerlendirme sonucunda belirlediği vergiler öngörüyordu. Pigou açısından vergi, tam rekabeti yeniden sağlamak için konmuş bir fiyat işaretidir. Bu içselleştirme girişimleri, biyosfere başka bir zaman çerçevesinden verilmiş kalıcı zararlardan çok, yaklaşık olarak ticari ölçütlere dönüştürülmüş zararları hesaba katar. Toplumsal ekonomi önlemlerine karşı, rekabetçi mantık ve en yüksek kârın amaçlanması, girişimleri sürekli olarak, bedelleri dışa atmaya ve kazançları içeri almaya iter. Dolayısıyla ekonomi dışı bir “çevre normu”nun belirlenmesi, son tahlilde, demokratik arabuluculukların belirsiz bir işlemi olarak kalır.⁶⁶

Her türlü zenginliğin sefil ölçüsü

André Gorz, kâr oranının azalma eğilimi göstermesini çevre açısından esas sayar; demek ki farklı gerekçeleri birbirine karıştırmadan birleştirmek mümkündür. Doğal kaynakların azalan verimi ya da görelî olarak erimesi sermayenin organik bileşiminde dolaylı olarak bir yükselmeye yol açabilir. Ancak, çevre etkisi, kapitalist birikimin kendine özgü eğilimlerinde dolaysız bir kesinti yaratmaz. Bu etki ona özgü kavramsal kategoriler (organik bileşim, artık değer, ortalama kâr oranı) aracılığıyla kendini belli eder; öyle ki, onun oluşumunda enerji bilançolarının doğrudan müdahalesi söz konusu olmaz. Ekonomik düzey ile ekolojik düzey arasındaki ölçülemezlik mutlak değildir. Bu durumda kapitalist üretim tarzı çerçevesinde de kendini göstermekten geri kalmaz ve böylece tarihsel sınırlarını ortaya koyar.

Daha önce *Grundrisse*’den aktardığımız uzun pasajdan da anlaşılabilceği gibi, Marx bu noktada geniş bir bakış açısına sahiptir.

66 William Kapp, *Pazar Ekonomisinde Toplumsal Bedeller*, a.g.y.

Sanayi üretimi geliştikçe, çalışma düzeni karmaşıklaştıkça, emeğin kendisi de biriken toplumsal bilgidен daha fazla yararlandıkça, “yaratılan zenginlik” ile “onu ortaya koymak için harcanan doğrudan emek zamanı” arasındaki mesafede de giderek büyür. Söz konusu zenginliğin yaratılması, “bilimin genel düzeyine ve teknolojinin ilerlemesi”ne bağlıdır: “Gerçek zenginlik daha çok, harcanan emek zamanı ile yarattığı ürün arasındaki inanılmaz orantısızlıkta kendini gösterir; tıpkı salt bir soyutlamaya indirgenmiş bir emek ile onun kontrolündeki üretim sürecinin gücü arasındaki nitelik uyumsuzluğunda olduğu gibi.” Yaşayan emekçi giderek emeğe yabancılaşır. “Üretim sürecinin asıl unsuru olmak yerine kenarına” itilir.

Bu dönüşümün en çarpıcı sonucu, her türlü zenginliğin ölçüsü (dolayısıyla yalıtık ve parçalı emekleri kendi aralarında birleştiren her türlü toplumsal ilişkinin ortak ölçüsü) olan şeyin gülünç ve “sefil” hale gelmesidir: “Halihazırdaki zenginliğin esası olan, başkasının emek zamanını çalarak ortaya çıkan kaynak, büyük sanayi tarafından yaratılmış kaynakla karşılaştırıldığında *sefil bir kaynak* gibi gözüktür. Emek dolaysız biçimiyle zenginliğin asıl kaynağı olmaktan çıktığında, emek zamanı da kaçınılmaz olarak onun ölçüsü olmaktan ve dolayısıyla mübadele değeri de kullanım değerinin ölçüsü olmaktan çıkar [...]. Demek ki sermaye bir yandan bilimin ve doğanın bütün güçlerine, onların yanı sıra da, zenginlik yaratmayı, onda payı olan emek zamanından görelі olarak bağımsız kılmak üzere toplumsal birleşme ve işbirliği güçlerine hayat verir. Öte yandan sermaye, böylece yaratılmış bu dev toplumsal güçleri emek zamanıyla ölçmek ve onları daha önce yaratılmış değeri değer olarak korumak amacıyla konmuş sınırlar içinde hapsedmek ister.” Bu sefil kaynak, insanların kendi aralarındaki ve aynı zamanda doğayla olan ilişkilerinde gördüğümüz genel bozukluğu da içinde taşır.

İşte vardık! Yapısal olan kitlesel işsizlik, eksik istihdam ve genelleşmiş marjinalite, dünya ölçeğindeki toplumsal güçlerin ölçüsü olarak emek zamanının yetersizliğini ortaya koyar. Ekolojik eleştiri, bu teşhise şunu ekler: Emek zamanı, insan ile doğa arasındaki karşılıklı ilişkileri düzenlemek ya da kuşaklar arasında bir

dayanışma ilişkisi kurmak açısından çok “sefil” bir ölçü birimidir. Başka bir deyişle, ekonomi ile ekolojiye özgü zamansallıkları tam anlamıyla ve kabaca birbirine karıştırmak, özgül ama birbirine bağlı bilgi alanlarını iç içe sokmak tehlikeli olsa da, onlar ölçülemezliğe yönelik ortak bir eleştiride, genelleşmiş ölçü krizini emek zamanında ve toplumsal ilişkiyi başka bir şekilde düzenlemek gereğinde görmek bakımında birleşirler. Emegin dönüşümleri, emek zamanının giderek daha çok israfı ve dünya ekolojik krizinin parametreleri arasında mantıksal, organik, biçimsel olmayan bir bağ kurmak başarılırsa, bu karşılaşma yeni bir kuramsal birleşmenin çıkış noktası haline gelebilir.

Joan Martinez-Alier’e göre ekolojik eleştiri, ekonomi politığın sınırlarına işaret ederek Marksist kuramın iki eksiğini ortaya koyabilir.

1) “Ekolojik bakış açısı üretici güçler kavramını tartışmaya açar ama ekonomik değer üzerine yeni kuramlar önermez.” Üretici güçler kavramını ona “açık bir deneysel başvuru noktası” sağlayarak daha uygun bir biçimde tanımlar. Bu kavramın eleştirel olmayan bir kabulü, komünist hayalleri besleyecektir; buna göre bolluk jokersi dağıtımdaki çelişkileri ve paraya bağlı olmayan bir bilgilenme sorununu ortadan kaldıracaktır. Aslında Marx hiçbir zaman bu üretici güçleri tanımlamamıştır. Belirlemeden belirlemeye geçerek çoğu zaman tasvir edici bir envanterle yetinmiştir; söz konusu envanterde, hammaddeler, teknik donanımlar ve çalışma düzeni kadar, bilimsel bilginin gelişmesi ve üretiminin kurumsal koşulları belirtilmiştir. Demek ki üretici güçler, tıpkı toplumsal sınıflar ya da üretici emek gibi, farklı üretim tarzlarında ortak olan geniş anlamıyla; ya da *kapitalist üretim tarzına özgü anlamıyla* ele alınmasına göre, aynı içeriğe de aynı anlama da sahip değildir. *Sermaye açısından üretici sayılan* bu güçler, insanlığın geleceği açısından yıkıcı olabilirler.

En soyut belirlenimlerden (doğal ve teknik) en somut olanlara (emeğin toplumsal ilişkisi, üretim ve bilimsel bilgilerin uygulan-

ması vb.) geçildiği ölçüde, çelişki yalnızca üretici güçleri ve üretim ilişkilerini kapsamaz. Üretici güçlerin odağına da ulaşır ve gelişme ve büyüme gibi kavramları da işin içine katar. Aslında “gelişmesiz büyümeler”de vardır; o noktada araçsal aklın nicel açıdan çok öne çıkması kendi toplumsal amaçlarını yadsır.

Potansiyel olarak üretici güçlerin gerçekten yıkıcı güçlere dönüşmesi fikri, hiç kuşkusuz, başka bir zamansal düzeyde, üretici güçlerin gelişmesi ile onları engelleyen üretim ilişkileri arasındaki karşıtlığa ilişkin mekanik şemadan daha verimlidir. Bu fikir, üretim kavramının, tek yanlı ilerleme hayalleri soyutlamasının karşısına “farklılaşmış ilerleme” olarak (bu Ernst Bloch’un bir formülüdür) eleştirel bir hazırlık çerçevesi konmasını sağlar.

2) Joan Martinez-Alier, “enerji hesabında değer kuramlarının eleştirisine bir katkı” bulmaya çalışmakla, bir bakıma kendi inanç açıklamasıyla çelişir: “Biz ekolojist iktisatçılar yeni bir değer kuramı önermiyoruz; isterse fiyat, kalori ya da üretim süresi terimleriyle ifade edilsinler, ortak ölçülebilirliği yadsıyoruz.”⁶⁷ Birbirine benzemez zamansallıkların ortak ölçülemezliğini kabul ettiği halde, Martinez-Alier’in ortaya çıkan mantıksal sonuçları çıkarmadığı görülüyor. Emek değer kuramı yeni bir iktisat bilimi kurmak iddiasında değildir. Olumsuz bir bilgi, ekonomi politiğin eleştirisi olarak kalır; kendi özel konusuna (ayrı bir sektör olarak ekonomi) içkin bu eleştiri, ekonomi politiğin aşılmasıyla son bulacaktır. Oysa ekolojik eleştiri, tersine, madde bilançosu ya da enerji gibi terimler kullanarak, bir zemin değişikliğiyle, biyosferin bakış açısından ekonomi politiğin aşılmasını talep eder. Ekolojik eleştiri başka bir mantıksal düzeyde kalır ve kendi belirleme düzeyinde kaldığı sürece geçersizleştiremeyeceği değer kuramından farklı bir akılsallık ortaya koyar.

Canlı varlığın kendi organik birliğine dönmesiyle birlikte, çekici ve şiirsel bir varsayım olarak Gaya ortaya çıkar. İnsan artık çevresinden kopuk değildir, parça ile bütün gibi onunla karışmıştır. Kucaklayıcı ve okşayıcı Gaya’dır söz konusu olan. Ancak, bir

67 Joan-Martinez-Alier ve Klaus Schlüpman, *La ecologia y la economia* [Ekoloji ve Ekonomi], a.g.y.

tanrıça, tanrıça olarak kalır. İnsanmerkezciliğin açıkça reddi onun vücudunu beslerken, doğanın insana benzeyerek bir büyüye dönüşmesiyle, beklendiği gibi, yeniden gizemli ve anaç kadın haline gelir. Alttan alta gelişen bir dinselilik sözcüklere kadar sızınca Gaya'nın yaratıcısı da endişelenmeye başlar: "Gaya'yı hiçbir şekilde duyarlı bir varlık, bir Tanrı benzeri gibi düşünmedim [...] Gaya üzerine ilk kitabımı kaleme aldığımında," diye yazar James Lovelock, "onun dinî bir kitap gibi karşılanacağı aklıma gelmemişti. Onun asıl konusunun bilim olduğuna inanmıştım; anladığım kadarıyla pek çok okur o fikirde değilmiş. O dönemde aldığım ve hâlâ almaya devam ettiğim mektupların üçte ikisinde Gaya'nın anlamı dinsel inanç bağlamında düşünülmüştü."⁶⁸

Lovelock'ın endişesini haklı gösteren bir nokta da ekosistemi bozan bir etken olarak insan özgürlüğünün reddinin, beklenmeyen "yeni birleşmeler"e yol açabilecek olmasıdır; şu gibi öneriler sözelimi: zorla doğum kontrolü, zorla kısırlaştırma, doğum kontrol tekniklerinden vazgeçilmesi (piyasa mantığından ötürü değil de yapaylığa karşı doğayı savunmak adına), annelik işlevlerinin doğaya uygunluğu adına hamileliği önleme ve çocuk aldırma karşıtı kampanyalar. Daha genel anlamda, radikal bir doğalcılığın antihümanist bir "gerçekçilik"e varması şaşırtıcı değildir: "Büyük kentlerin yoksul mahallelerindeki zavallı insanlar için duyduğumuz kaygı ve ölüm, eziyet ve acı karşısındaki neredeyse arsızca takıntımız –sanki oldukları haliyle bize kötülük ediyorlarmış gibi– bütün bu düşünceler zihni doğal dünya üzerindeki kaba ve aşırı egemenliğimize bağlı sorundan uzaklaştırır."⁶⁹

Yön ve öncelik değişikliği.

Kopernikçi ve Darvinci devrimin son sahnesi.

Prometheus'çu büyük düşün sonu. Dünyanın merkezinden kıyısı olmayan sınırlarına doğru sürülen insan, artık insan için sır

68 James Lovelock, *Les Ages de Gaïa [Gaya'nın Çağları]*, Paris, Laffont, 1990. Bu konuda bkz. R. Lohead ve C.-A. Udry'nin yazısına: "La vie en retour.... d'une rupture" [Bir Kopuşun Yinelenen Öyküsü], *La Brèche*, 17 Ocak 1992 tarihli özel sayı, Lozan.

olmaktan da parola olmaktan da çıkar. Onun sefaletleri, salgınları, acıları ve ölümü, aklı da iradesi de olmayan (Leibniz'i ürküten) büyük dengenin düğümlenmelerinden ve serüvenlerinden ibarettir.

Bütün yarattıklarına aynı ölçüde açık olan Gaya'nın kalbinde kendine öncelikli bir yer atfetmek ancak insan denen hayvanın kudurmuş bencilliği, kendini beğenmişliği ve gururunun eseri olabilirdi. Bu mantığa göre doğa önünde sonunda her şeye katlanmak zorundadır. Doğanın insanlarla ilişkisi, insanların birbiriyle ilişkilerinin dolaşımından geçse de, doğanın insan üzerindeki ilan edilmiş üstünlüğü çok özel toplumsal çıkarların bahanesi olmaya devam eder. Rio Dünya Zirvesi* ekoloji ile sömürü, bağımlılık ve egemenlik gibi toplumsal ilişkilerin nasıl üst üste geldiğinin kendine özgü bir örneğidir.

Olası pek çok gelişmeye gebe olan ekoloji yeni bir "açıl susam açıl" değildir. "Eko gelişim", bilimlerin, tekniklerin, üretim ve tüketim seçimlerinin bilinçli ve kolektif bir kullanımını gerektirdiğine göre, buna bağlı olarak, ekolojiyi biçimsiz bir ilerlemeye payandalık etmek gibi basit bir role indirgemeyi reddeden radikal demokratik ve birlikte hareketi savunan bir seçenek olarak "ekok-rasi", tam tersine, reformcu ve teknokrat bir çevrecilik biçimine bürünüp, uzmanlık gerekçesiyle vatandaşın yetki ve sorumluluğunu üstlenebilir. Ekoloji şu soruya cevap veremez: Kim ve hangi ölçüt-lere göre karar veriyor? Bilim insanları topluluğu fikir ayrılığına düşerse, uzmanlık tek başına anlaşmazlığı çözemez.

Ekoloji siyasetin dışında kalmaz. Doğalcı ekoloji ile siyasal ekoloji arasında bir seçim temel sorunlara gönderme yapar. Bu noktada, aldatıcı gerçekler, sorunları görmeyi zorlaştırır. Ekoloji terimi bile, iyi tanımlanmış ve temellendirilmiş bir bilimsel disiplin fikrini doğrular gibidir. Oysa Popper onu, Marksizm ve psikanalizle birlikte, yanlışlanamaz bilimler, yani bilim-olmayanlar arasında saymıştı. Ekoloji diye belirtilen şeyin özgül inceleme konusunu ayırt etmek hiç kuşkusuz zordur. Ekoloji bazen kendi inceleme ko-

* Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı 1992'de Rio'da gerçekleştirilmiştir. -Türkçe ed.

nusunu belirlemeye ve daha önce oluşmuş kısmi disiplinlere yaklaşmaya çalışır. Bazen de organik bir bütünün bilgisi olarak ortaya çıkar ve tarihötesi, bilimötesi ve fizikötesine ulaşmaya çalışır.

Ekoloji bu iki seçenek arasında, ekonomi ve mevcut kuramlarla ilişkilerini daha alçakgönüllü bir biçimde tanımlamalıdır. Uzun vade açısından Jean-Paul Deléage, enerji sistemlerini, çeşitli üretim sistemlerinde ortak olan önemli belirleyiciler sayar. Böylece bir enerji sistemi farklı üretim tarzlarını kendine bağlayabilir. Sözelimi nükleer enerji, pazara bağlı kapitalist ekonomilerin olduğu kadar, bürokratik kumanda ekonomilerinin de dinamiğini oluşturabilir.⁷⁰ Uzun vadeyi konu alan tarihsel çalışmalardan beslenen bu varsayım, onların paradoksal sonuçlarını da paylaşır. Pierre Chaunu ve Emmanuel Le Roy Ladurie gibi Marx'ın iktisadi belirlenimciliğini suçlayan yazarlar, iklim, jeoloji, demografi konusunda aşırı bir belirlenimciliği benimseyerek, olayı, tarihsel olarak üzerine hiçbir şey söylenemeyecek rastlantısal bir düğümlenmeye indirgerler. Üretim tarzları arasındaki farkları önemsemeyerek ve *insani ölçekte temel* toplumsal seçimleri belirsizleştirerek uzun vadeli dönemleştirmeler öneren ekoloji ve enerjide aşırı belirlenimcilik de benzer sonuçlara varır. Bu durumda ekonomi politiğin eleştirisi genel ekolojinin dipsiz ve kıyasız okyanusunda kaybolup gidecektir. Rüzgâr değirmeninden nükleere uzanan enerji seçimi insanlığı, artık hâkim olamadığı bir serüvende yüzyıllarca oyaladıysa, tamamen siyasal, iyiden iyiye koşullara bağlanmış ve son derece kısıtlanmış sorumluluklarda ancak sınırlı bir hareket alanı tanır. Bu durumda ancak yağmacı bir büyümenin doğrudan sonuçlarını hafifletmek ve nihai felaketi önlemek için dua etmek söz konusu olabilir.

En azından söylem değiştirmek ve siyasal ekolojinin eleştirisi adına, “doğal insani varlık” olarak insan için özgür sorumluluğun ve sorumlu özgürlüğün artmasını talep etmek gerekir.

70 Jean-Paul Deléage; Jean-Claude Debeir ve Daniel Hémerly ile birlikte, *Les Servitudes de la puissance [İktidarın Yol Açtığı Bağımlılıklar]*, Paris, Flammarion, 1986.

Hümanizm ile tutarlı doğalcılığın özdeşliğini savunan genç Marx, komünizmi “tamama ermiş doğalcılık” olarak görüyordu. “Komünizm özel mülkiyetin (kendine insani olarak yabancılaşmak demektir) olumlu anlamda ortadan kalkması, dolayısıyla insanın gerçek özüne insan tarafından ve insan için sahip çıkmasıdır; demek ki kendi için insanın toplumsal, yani insani insan olarak bütünüyle geri dönmesidir; bu bilinçli geri dönüştür ve daha önceki gelişmenin bütün zenginliğini muhafaza ederek gerçekleştirmiştir. Tamama ermiş doğalcılık olarak komünizm = hümanizm; tamama ermiş hümanizm olarak komünizm = doğalcılık formülü, insan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendini olumlama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki mücadelenin gerçek çözümüdür. Tarihin çözüme ulaştırılmış sırrıdır ve kendini bu çözüm olarak bilir.”⁷¹

Felsefi çatışkılarının tarihsel olarak bu aşılışı, bilimsel bilgi için cesur bir sonuca işaret eder: “Demek ki toplum insanın doğayla olan temel birliğinin tamama ermesi, doğanın gerçek dirilişi, insanın tamama ermiş doğalcılığı ve doğanın tamama ermiş hümanizmidir [...] Tarih de doğa tarihinin, *doğanın insana dönüşümünün* gerçek bir parçasıdır. Doğa bilimleri daha sonra nasıl insan bilimini kapsayacaksa, insan bilimi de doğa bilimlerini kapsayacak ve *tek bir bilim olacaktır*.”⁷² Bilimci, pozitif doğa bilimlerini bilimselliğin mutlak modeli sayan bir Marx fikrine sahip olanlar, yukarıdaki bakış açısı karşısında ancak şaşkınlığa düşebilirler. Bu bakış açısı, deneysel bilimler ile insan bilimleri, doğa bilimleri ile toplum bilimleri, kural koyucu bilimler ile düşünsel bilimler arasındaki sınıflandırmacı büyük sınırı altüst eder. Doğanın bütünüyle toplumsallaşması, “doğanın insana dönüşmesi” fikri, doğa bilimlerinin insan bilimi içinde erimesini akla getirir. Oysa Marx’ın sözünü ettiği bu değildir. O daha çok üçüncü bir yola, karşılıklı bir ku-

71 Karl Marx, 1844 Elyazmaları, a.g.y.

72 A.g.y., s. 96.

şatmaya işaret eder; buna göre, doğa bilimleri onları “saran” insan bilimini “içerirler”. Bu bilgikuramsal ilke düşünsel bir strateji demektir. Tutarsız bir doğalcılık insan bilimlerini bir doğa üst bilimine bağlarken, “tutarlı doğalcılık” toplumsallaşmış doğayı gerçek bilginin inceleme konusu yapar.

Marx birkaç ay sonra, *Alman İdeolojisi*’nde bu noktaya dönecektir. “*Tek bir bilim biliyoruz, o da tarih bilimidir.* Ancak tarih, doğa tarihi ve insanlık tarihi şeklinde bölünerek her iki cepheden de ele alınabilir. Bununla birlikte bu iki cepheyi birbirinden ayırmamak gerekir; insanlar var oldukça doğa tarihi ile insanların tarihi birbirini karşılıklı olarak belirler.” Bu fikir Feuerbach’tan kopmayı getirmiştir. İnsan tarihinden önceye ait doğa “günümüzde belki güney denizleri ve bazı atoller dışında hiçbir yerde mevcut değildir” Artık o da insan emeğiyle insanileşmiş ve tarihselleşmiştir. Doğadan yalnızca dünyayı ve onun yakın çevresini değil, bütün evreni anlıyorsak, söz konusu varsayım olgusal olarak yanlıştır. Ancak, Vico’dan ve onun “yeni bilimi”nden esinlenen bir anlayışta devam etmektedir; buna göre, doğanın bilinebilecek bölümü tam da emek sayesinde insanileştirilmiş bölümüdür; yani praksisin fark edilebilir damgasını vurduğu bölümüdür.

Bu bakış açısından, doğa ile toplum arasında nihai bir bölünme olamaz. Toplumsal belirlenimin doğal belirlenimi ortadan kaldırmadığına ilişkin, sürekli yinelediği kendi iddiasına karşın Marx, toplumsal sınırların dışında hiçbir doğal sınır bulunmadığını düşünüyor gibidir. En azından Lukacs’ın yorumu budur; Lukacs tarihsel gelişmenin belli bir evresinde, doğayı toplumsal bir kategoriye indirger: “Doğa *toplumsal bir kategoridir*, yani toplumsal gelişmenin belli bir evresinde doğa, bu doğa ile insan arasındaki ilişkinin gerçekleştiği tarz olarak ve biriyle öbürü arasındaki uyumu gerçekleştiren biçim olarak ortaya çıkar; dolayısıyla, doğanın biçimi ve tarzından, kapsamı ve nesnelliğinden doğan anlamı her zaman toplumsal olarak belirlenmiştir.”⁷³ İdealist yanı ağır basan

73 György Lukács, *Histoire et conscience de classe* [Tarih ve Sınıf Bilinci], Paris, Éditions de Minuit, 1965.

bu yorum, doğayı tarihsel praksisin etkisiyle ulaştığı kendi düzeni-
ne indirgeyerek öznelleştirir. Tam tersine, Stalincileştirilmiş poziti-
vist ortodoks Marksizm ise tarihsel praksişi nesnel doğal ilişkile-
rin sıradan bir cephesine dönüştürür.

Bu çifte eğilim, aşılammamış bir güçlüğü işaret eder; bu noktada
doğa ile tarih arasındaki belirsiz ilişki, aynı ölçüde sorunlu olan
ölü ile canlı, “hareket halindeki, canlı olmayan madde”nin evren-
sel biçimi olarak doğa (Engels) ile, canlı maddenin kendi dinamik
düzeni olarak tarih arasındaki ilişkiye de uzanır. Kendi dönemi-
nin bilgikuramsal ufku içinde Marx, daha sonra Carnap’ın yapa-
cağı gibi, bilimin birliğini, her türlü bilimsel düşünmenin fizik
modeline indirgenebilirliğine dayandırmaz. Fiziksel bilimler ile
tarihsel bilimler arasındaki büyük dağılımı da esas almaz. Gerçek
bir çelişkinin içine yerleşir. Bilimin birliği keyfi bir şekilde ilan
edilemez. Özne ile nesne arasında dolayımlanan tarihsel bir bir-
leşme sürecidir.

Bu şekilde düşünüldüğünde, “tek bir bilim” bakış açısı zama-
nımızın temel eğilimleriyle daha çok uyuşmaktadır: haberleşme ve
sistemler kuramı sayesinde canlı bilimleri ile toplum bilimlerinin
birbirine yaklaşması; ekolojik sistemlere (ekosistemler ve biyosfer)
açık ekonomik alt sistemler arasında değiş tokuşlar ve karşılaşmalar,
yapısal ve yorumsamalı diyalektik, biçim bilimlerinin gelişmesi.⁷⁴

Ekonomi politiğin eleştirisi, genel bir ekonomi bilimi kurmanın
peşinde değildir. Onun amacı sermayenin eleştirisidir. Dolayısıyla
doğal belirlenimlerin gereklerini sona erdirmeyi ve maddenin çile-
sine son vermeyi başaramaz.

Buna karşılık siyasal ekoloji de ekonomi politiğin eleştirisini
kesinlikle üstlenemez. Ancak, her ikisi de, farklı zamansallıklardan
hareket ederek verimli bir ilişki kurabilirler. Onların diyalog-
ları “metodolojik bireycilik”in kurallarıyla kesinlikle uyuşmaz;

74 İktisat ile “yaşam bilimleri” (tercihen mekanik bilimler) arasındaki benzerliğe XX.
yüzyılın başından bu yana, birbirinden çok farklı araştırmacılar (K. Boulding, Daly,
René Passet, James Lovelock, Benoît Mandelbrot) tarafından işaret edildi.

özel çıkar hesabı, kuşaklar arasındaki evrenselci ve özgeci ilişkiden ilke olarak habersizdir. “Yalnızca taraflar arasındaki değiştokuşları esas alan ve hareket tarzı, öngörülmüş akılsallığa ve yarar hesabına dayanan iktisat kuramı, kuşaklar arasındaki, tükenebilir kaynakların tahsisi konusuna değinmekten uzaktır.”⁷⁵

Parasal ortakölçülebilirliğin bulunmaması durumunda, bu ilişki ahlaki, estetik ya da yalnızca siyasi terimlerle ortaya konmalıdır. Aslında tükenebilir kaynakların kullanılması ve dağıtılması söz konusu olduğuna göre, iktisadi verimlilik ile toplumsal ölçüyü birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu durumda, dar anlamda iktisat kavramını, salt iktisadi, kaba ticari mantığı asla kabul etmeyen düşüncelerle karşı karşıya kalıyoruz. “Toplumsal ekonomi”den söz eden Coupé de l’Oise Konvansiyonu’nun bildirisi ya da “ahlaki ekonomi”den söz eden tarihçi Edward P. Thomson’ın görüşleri yeniden gündeme geliyor.⁷⁶ İster toplumsal ister ahlaki olsun, böylesi bir ekonomi salt parasal ölçüye de salt enerji ölçüsüne de indirgenemez. Demokratik seçim sayesinde, bu tarz bir ekonomi bu iki ucu birleştirmeye çalışıyor. Doğanın bütünsel anlamda toplumsallaşması hayalinden de vazgeçilmesi durumunda çelişki direngen bir gerçek olarak kendini gösterecektir.

O halde maddenin çilelerinden kurtulmak imkânsızdır. Bilgi (haberleşme, özdüzenleme, negatif entropi konularında), termodinamiğin can sıkıcı öngörülerıyla çelişen bir gelişme gösteriyor. Sorun, türlerin evriminde olduğu gibi, kolektif bilincin bu “geriye dönüşlülük ilkesi”nin ekonomi ile ekoloji arasındaki çatışkırı çözüp çözemeyeceğidir. Başka bir deyişle, *ahlaki ve nihayet siyasi ekonominin*, doğal kaynakların yenilenme ritmini, izin verilen kesintileri, doğal ortamların gönüllü olarak arıtılmasını, bu arada yenilebilir yeni enerji kaynaklarının keşfini ya da verimsiz olarak

75 Joan Martinez-Alier ve Klaus Schlüpman, *Ekoloji ve Ekonomi*, a.g.y., s. 209.

76 Agnès Heller, *Marx’ta İhtiyaçlar Kuramı* adlı çalışmasında, ihtiyaçlar kategorisinin ekonomi politüğının sınırlarının ötesine geçtiğine dikkati çekiyor; bu kategori özellikle, ihtiyaçların tarihselliği çerçevesinde, doğal olan ile toplumsal olanı birleştiriyor. Dolayısıyla ekonomi politüğının ufkunun bir tür eleştirel kategorisi ve komünizmin ufkuna doğru ilerleyen bir kategori olarak çalışıyor.

dağılmış büyük miktarda enerjiyi yeniden dolaşıma sokmayı birbiriyle uyumlu hale getirip getiremeyeceğidir.

“Demek ki toplumun gerçek zenginliği ve onun yeniden üretim sürecinin kesintisiz olarak genişlemesi imkânı, artık değerın süresine değil, toplumun üretkenliğine ve bu üretimin gerçekleşmesini sağlayan koşulların gelişmesine bağlıdır. Aslında özgürlüğün krallığı, dıştan dayatılan zorunluluğa ve avantajlı koşullara bağlı çalışmadan vazgeçildiğinde başlar; demek ki bu krallık, doğası gereği, gerçek anlamda maddi üretim sektörünün ötesinde bulunur. Nasıl ki ilkel insan ihtiyaçlarını gidermek, hayatta kalmak ve çoğalmak için doğayla mücadele etmek zorundaysa, uygar insan da toplumun yapısı ve üretim tarzı ne olursa olsun aynı şeyleri tekrar tekrar yapmak zorundadır. Toplumun gelişmesiyle birlikte, doğal zorunlulukların alanı da genişler, çünkü ihtiyaçlar artar; ama aynı zamanda, onları karşılayacak üretici güçler de çoğalır. Bu alanda, olabilecek tek özgürlük, toplumsal insanın, birleşik üreticilerin doğayla olan değiştokuşlarını akılcı biçimde düzenlemeleri, onun gözü kör gücüne boyun eğmek yerine hep birlikte onu kontrol etmeleri ve bu değiştokuşları en az güçle ve insan doğasına daha yakışır, daha uygun koşullarda gerçekleştirmeleridir. Ancak, bu etkinlik her zaman zorunluluğun krallığını oluşturur. İnsani güçlerin kendinde bir amaç olarak gelişmesi, yani özgürlüğün gerçek krallığı zorunluluğun ötesinde başlar; özgürlüğün krallığı ancak öbür krallık, öbür temel, yani zorunluluk üzerinde gelişebilir. Bu gelişmenin temel koşulu, çalışma gününün kısaltılmasıdır.”⁷⁷

Marx’a tarihin özgürlüğün krallığında sona ereceği gibi peygamberce bir görüş atfetmek beylik bir düşüncedir. Bu bayağı düşünce, kaçınılmazlık ile karıştırılan “zorunluluk”un keyfi şekilde yorumlanmasının sonucudur. Daha önce de gördüğümüz gibi, zorunluluk geleceğin pozitif kesinliğine sahip değildir; sermayenin içsel sınırlarının olumsuz bir şekilde algılanmasıdır. Siyasal ekolojinin eleştiri-

risi ekonomi politiğin eleştirisini güçlendirir. Sermaye kendi sınırlarının demir çemberinde ayakta kalabilir ve parçalanabilir. Kasılıp gevşemeden ölçek de boyut da değiştiremez, çünkü insanların kendi aralarındaki ve doğayla olan ilişkilerini uyumlu hale getirmeyi sağlayacak yeni toplumsal önlemler alma gücünden yoksundur.

Emek gücünün ticari olarak sömürülmesi ve toplumsal ilişkilerin toplumsal emek zamanı ortak ölçüsüne indirgenmesi *Grundrisse*'de öngörülen bir işlev kaybını ortaya çıkarır: kitlesel bir işsizlik salgını, yeni kararsızlıklar ve marjinallikler, üretim fazlası krizleri, bunların yanı sıra soyut emeğe indirgenemez toplumsal etkinliklerin ortak ölçülebilir olmayışında giderek artış yaşanması söz konusudur. Sanat yapıtında da benzer bir durum vardır; onun değeri, üretimi için zorunlu toplumsal emek zamanıyla ilişki kurmaksızın spekülative bir biçimde belirlenir. Entelektüel ve bilimsel çalışmalar için de giderek böyle bir durum ortaya çıkmaktadır: “Üretici süreç bilimin uygulama alanı haline gelirse, o zaman bilim de tersine, bir üretici süreç işlevine dönüşür [...]. Bilim entelektüel çalışma ürünü olarak her zaman değerinin altında kalır. Çünkü onun yeniden üretilmesi için gereken emek zamanının asıl üretimi için gereken emek zamanıyla hiçbir ilişkisi yoktur.”⁷⁸ Ekonomi politik burada tam da benzemez zamansallıklar (sermaye çevrimi ve doğanın çevrimleri, kuşaklar arasındaki zamansal ilişkiler) arasındaki ölçülemezliğe ve onun ekoloji tarafından eleştirisiyle doğrulanan, kendi ölçülerinin sefil karakterine gelip dayanır.

78 Karl Marx, 1861-1863 *Elyazmaları*, a.g.y.

KAYNAKÇA

Genel Kaynakça

- ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx* [Marx İçin], Paris, Maspero, 1965.
— vd., *Lire le Capital* [Kapital'i Okumak], 2 cilt, Paris, Maspero, 1965.
— *Réponse à John Lewis*, [John Lewis'e Cevap], Paris, Maspero, 1973.
— *Éléments d'autocritique* [Özeleştirici Öğeleri], Paris, Hachette, 1973.
— *Positions* [Konumlar], Paris, Éditions sociales, 1976.
— *L'avenir dure longtemps*, [Gelecek Uzun Sürer], Paris, Stock, 1992.
ANDERSON, Perry, *Sur le Marxisme occidental* [Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler], Paris, Maspero, 1977.
— *Les Antinomies de Gramsci* [Gramsci'nin Çatışıkları], Paris, Maspero, 1978.
— *In the Tracks of Historical Materialism* [Tarihsel Materyalizmin İzinde], Londra, Verso, 1983.
ANDRÉANI, Tony, *De la société à l'Histoire* [Toplumdan Tarihe], 2 cilt, Paris, Klincksieck, 1989.
ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme* [Totalitarizmin Kaynakları], 3 cilt, Paris, Seuil, 1972 ve 1984.
ARON, Raymond, *Marxismes imaginaires* [Hayali Marksizmler], Paris, Gallimard, 1970.
ASSOUN, Paul-Laurent ve RAULET, Gérard, *Marxisme et théorie critique* [Marksizm ve Eleştirel Teori], Paris, Payot, 1978.
BAILLY, Jean-Christophe ve NANCY, Jean-Luc, *La Comparution* [Yargı Önünde], Paris, Christian Bourgois, 1992.
BAILLY, Jean-Christophe, *Adieu* [Elveda], Éditions de l'Aube, 1993.
BALIBAR, Etienne, *Écrits pour Althusser* [Althusser için Yazılar], Paris, La Découverte, 1991.
— *La Philosophie de Marx* [Marx'ın Felsefesi], Paris, La Découverte 1993.
BATAILLE, Georges, *La Part maudite* [Lanetli Pay], Paris, Minuit, 1990.
BHASKAR, Roy, *Dialectic, The Pulse of Freedom* [Diyalektik, Özgürlüğün Nabızı], Londra, Verso, 1993.
BIDET, Jacques, *Que faire du Capital?* [Kapital'i Ne Yapmalı?], Paris, Klincksieck, 1985.
— *Théorie de la modernité* [Modernite Kuramı], Paris, PUF, 1992.
BLANCHOT, Maurice, *L'Amitié* [Dostluk], Paris, Gallimard, 1971.
BLOCH, Ernst, *Le Principe espérance* [Umut İlkesi], 3 cilt, Paris, Gallimard, 1976-1994.
BUHARIN, Nicolay, *Manuel populaire de sociologie marxiste* [Marksist Sosyoloji El Kitabı], Paris, Anthropos, 1967.
BROHM, Jean-Marie, vd., *Marx ou pas?* [Marx ile mi Marx'sız mı?], Paris, EDI, 1986.
CHAVANCE, Jean-Marie, vd., *Marx en perspective* [Konumuz Marx], Paris, EHESS, 1985.

- COLLETTI, Lucio, *De Rousseau à Lénine* [Rousseau'dan Lenin'e], Paris, Gordon and Breach, 1974.
- *Le Marxisme et Hegel* [Marksizm ve Hegel], Paris, Champ libre, 1976.
- *Politique et philosophie* [Siyaset ve Felsefe], Paris, Galilée, 1975.
- *Le Déclin du marxisme* [Marksizmin Çöküşü], Paris, PUF, 1984.
- CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels* [Karl Marx ve Friedrich Engels], 4 cilt, Paris, PUF, 1955-1970.
- DE GIOVANNI, Biagio, *La teoria politica delle classi nel capitale* [Sermayeye Göre Sınıfların Siyasal Kuramı], Bari, 1976.
- DELLA VOLPE, Galvano, *Rousseau et Marx* [Rousseau ve Marx], Paris, Grasset, 1974.
- *La Logique comme science historique* [Tarihsel Bilim Olarak Mantık], Brüksel, Complexe, 1977.
- DENIS, Henri, *Logique hégélienne et systèmes économiques* [Hegel Mantığı ve Ekonomik Sistemler], Paris, PUF, 1984.
- DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx* [Marx'ın Hayaletleri], Paris, Galilée, 1993.
- D'HONDT, Jacques, *De Hegel à Marx* [Hegel'den Marx'a], Paris, PUF, 1972.
- *La Logique de Marx* [Marx'ın Mantığı], Paris, PUF, 1974.
- DOGNIN, Paul-Dominique, *Les Sentiers escarpés du Capital* [Kapital'in Dikenli Patikaları], 2 cilt, Paris, Cerf, 1977.
- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme* [Yapısalcılığın Tarihi], 2 cilt, Paris, La Découverte, 1992.
- DUMÉNIL, Gérard, *Le Concept de loi économique dans le Capital*, [Kapital'de İktisadi Yasa Kavramı], Paris, Maspero, 1978.
- DUSSFL, Enrique, *La production teorica de Marx*, [Marx'ın Kuramsal Yapıtı], Mexico, Siglo XXI, 1985.
- *Hacia un Marx desconocido* [Bilinmeyen Bir Marx'a Doğru], Mexico, Siglo XXI, 1988.
- Économie et société n°s 6-7, *Marx et la fin de la préhistoire* [Marx ve Tarihöncesinin Sonu], Grenoble, PUG, 1994.
- ELSTER, Jon, *Karl Marx, une interprétation analytique* [Karl Marx, Analitik Bir Yorum], Paris, PUF, 1989.
- FARJOUN, Emmanuel ve MACHOVER, Moshe, *Laws of Chaos* [Kaos Kuramları], Londra, New Left Books, 1981.
- FAUSTO, Ruy, *Marx, logique et politique* [Marx, Mantık ve Siyaset], Paris, Publisud, 1986.
- FURET, François, *Marx et la Révolution française* [Marx ve Fransız Devrimi], Paris, Flammarion, 1986.
- GODELIER, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie politique* [Ekonomi Politikte Akılsallık ve Akıldışılık], Paris, Maspero, 1966.
- *L'Idéal et le matériel* [Fikri Olan ve Maddi Olan], Paris, Fayard, 1984.
- GOLDMANN, Lucien, *Recherches dialectiques* [Diyalektik Araştırmalar], Paris, Gallimard, 1967.
- *Marxisme et sciences humaines* [Marksizm ve İnsan Bilimleri], Paris, Gallimard, "Idées", 1970.

- GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison [Hapishane Defterleri]*, 4 cilt, Paris, Gallimard, 1978-1992.
- GROSSMANN, Henryk, *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen Systems*, 1929.
- *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique* [Marx, Klasik Ekonomi Politik ve Dinamik Sorunu], Paris, Champ libre, 1975.
- GUIBERT, Bernard, *La Violence capitalisée* [Sermayeye Dönüşmüş Şiddet], Paris, Cerf, 1986.
- HABERMAS, Jürgen, *Après Marx* [Marx'tan Sonra], Paris, Fayard, 1985.
- *Discours philosophique de la modernité* [Modernitenin Felsefi Söylemi], Paris, Gallimard, 1990.
- HEGEL, Friedrich, *Science de la logique* [Mantık Bilimi], 2 cilt, Paris, Aubier, 1949.
- *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* [Felsefi Bilimler Ansiklopedisi El Kitabı], Paris, Vrin, 1987.
- HELLER, Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx* [Marx'ta İhtiyaçlar Kuramı], Paris, UGE, 1978.
- HENRY, Michel, *Marx, une philosophie de la réalité* [Marx, Bir Gerçeklik Felsefesi], 2 cilt, Paris, Gallimard, 1976.
- HOBBSAWM, Eric J., *Storia del marxismo* [Marksizm Tarihi], 5 cilt, Turin, Einaudi.
- HYPPOLITE, Jean, *Études sur Marx et Hegel* [Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar], Paris, Marcel Rivière, 1955.
- JAKUBOWSKI, Frantz, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire* [Tarihsel Maddeci Anlayışta İdeolojik Üstyapılar], Paris, EDI, 1971.
- JOSHUA, Isaac, *La Face cachée du Moyen Age* [Ortaçağ'ın Gizli Yüzü], Paris, La Brèche, 1988.
- KAUTSKY, Karl, *Karl Marx Ökonomische Lehren* [Karl Marx, İktisadi Öğreti], Stuttgart, 1894.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Histoire du marxisme* [Marksizmin Tarihi], 2 cilt, Paris, Fayard, 1987.
- KORSCH, Karl, *Marxisme et philosophie* [Marksizm ve Felsefe], Paris, Minuit, 1964.
- *Karl Marx* [Karl Marx], Paris, Champ libre, 1971.
- *L'Anti-Kautsky* [Kautsky'ye Karşı], Paris, Champ libre, 1973.
- *Karl, Escritos políticos* [Siyasal Yazılar], 2 cilt, Mexico, Folios Ediciones, 1982.
- KOSIK, Karel, *La Dialectique du concret* [Somutun Diyalektiği], Paris, Éditions de la Passion, 1988.
- LABICA, Georges, *Le Statut marxiste de la philosophie* [Felsefenin Marksist Statüsü], Bruxelles, Complexe, 1976.
- *Le Marxisme-lénisme* [Marksizm-Leninizm], Paris, Bruno Huisman, 1984.
- *Karl Marx, les thèses sur Feuerbach* [Karl Marx, Feuerbach Üzerine Tezler], Paris, PUF, 1987.
- *Le Paradigme du Grand-Hornu* [Büyük-Hornu Paradigması], Paris, La Brèche, 1987.
- LABICA, Georges ve Gérard BENSOUSSAN, *Dictionnaire critique du marxisme* [Marksizm Sözlüğü], Paris, PUF, 1982.

- LABICA, Georges ve Jacques TEXIER, *Labriola d'un siècle à l'autre* [Bir Yüzyıldan Öbürüne Labriola], Paris, Klincksiek, 1988.
- LABRIOLA, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* [Tarihsel Maddeci Anlayış Üzerine Denemeler], Paris, Gordon and Breach, 1970.
- LAZARUS, Sylvain, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser* [Louis Althusser'in Yapıtında Siyaset ve Felsefe], Paris, PUF, 1993.
- LEFEBVRE, Henri, *Logique formelle et logique dialectique* [Biçimsel Mantık ve Diyalektik Mantık], Paris, Éditions sociales, 1947.
- *Au-delà du structuralisme* [Yapısalcılığın Ötesinde], Paris, Anthropos, 1971.
- LENİN, Vladimir İlyiç, *Cahiers philosophiques*, [Felsefe Defterleri], Paris, Éditions sociales, 1973.
- LÖWY, Michael, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx* [Genç Marx'ta Devrim Kuramı], Paris, Maspero, 1970.
- *Paysages de la vérité* [Hakikat Manzaraları], Paris, Anthropos, 1985.
- *Dialectique et révolution* [Diyalektik ve Devrim], Paris, Anthropos, 1973.
- LUKÁCS, György, *Histoire et conscience de classe* [Tarih ve Sınıf Bilinci], Paris, Minuit, 1960.
- LUXEMBURG, Rosa, *Introduction à l'économie politique* [Ulusal Ekonomiye Giriş], Paris, Anthropos, 1970.
- *L'Accumulation du capital* [Sermaye Birikimi], Paris, Maspero, 1969.
- MALER, Henri, *L'Utopie selon Karl Marx* [Karl Marx'a Göre Ütopya], Paris, L'Harmattan, 1994.
- *Convoiter l'impossible* [Olanaksızın Peşine Düşmek], Albin Michel, 1995.
- MANDEL, Ernest, *Traité d'économie marxiste* [Marksist Ekonomi El Kitabı], 2 cilt, Paris, Julliard, 1962.
- *La Formation de la pensée économique de Marx* [Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu], Paris, Maspero, 1968.
- *Le Capitalisme du troisième âge* [Üçüncü Dönem Kapitalizmi], 3 cilt, Paris, UGE, 1976.
- *Marxismo abierto* [Açık Marksizm], Barselona, Grijalbo, 1982.
- *El capital, cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx* [Kapital, Karl Marx'ın Eseri Etrafında Yüz Yıllık Tartışmalar], Meksika, Siglo XXI, 1985.
- *Long Waves of Capitalist Development* [Kapitalist Gelişimin Uzun Dönemleri], Cambridge University Press, 1980.
- (ed.), *Ricardo, Marx, Sraffa* [Ricardo, Marx, Sraffa], Londra, Verso, 1984.
- MARKUS, György, *Langage et production* [Dil ve Üretim], Paris, Denoël, 1982.
- MASCOLO, Dionys, *A la recherche d'un communisme de pensée* [Düşüncedeki Bir Komünizmin Peşinde], Paris, Fourbis, 1993.
- *Le Communisme* [Komünizm], Paris, Gallimard, 1953.
- MICHEL, Jacques, *Marx et la société juridique* [Marx ve Hukuk Toplumu], Paris, Publisud, 1983.
- MEHRING, Franz, *Karl Marx, histoire de sa vie* [Karl Marx, Yaşam Öyküsü], Paris, Éditions sociales, 1983.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique* [Diyalektiğin Serüvenleri], Paris, Gallimard, 1955.
- *Humanisme et terreur* [Hümanizm ve Terör], Paris, Gallimard, 1947.
- NAÏR, Sami, *Machiavel et Marx* [Makyavel ve Marx], Paris, PUF, 1984.
- NEGRI, Antonio, *Marx au-delà de Marx* [Marx Ötesi Marx], Paris, Christian Bourgois, 1979.
- Œuvre (l') de Marx un siècle après [Bir Yüzyıl Sonra Marx'ın Yapıtı], Paris, PUF, 1985.
- PAPAIOANNOU, Kostas, *De Marx et du marxisme* [Marx ve Marksizm Üzerine], Paris, Gallimard, 1984.
- POTIER, Jean-Pierre, *Lectures italiennes de Marx* [Marx'ın Okuduğu İtalyanca Yapıtlar], Lyon, PUL, 1986.
- PROUST, Marcel, *A la recherche du temps perdu* [Kayıp Zaman İzinde], Paris, Laffont, 1992.
- RIAZANOV, David, *Marx et Engels* [Marx ve Engels], Paris, Anthropos, 1967.
- ROBELIN, Jean, *Marxisme et socialisation* [Marksizm ve Sosyalleşme], Paris, Klincksieck, 1989.
- ROSDOLSKİ, Roman, *La Genèse du Capital chez Marx* [Marx'ın Kapital'inin Oluşumu], Paris, Maspero, 1976.
- RUBİN, Isaac, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx* [Marx'ın Değer Kuramı Üzerine Denemeler], Paris, Maspero, 1978.
- RUBEL, Maximilien, *Marx critique du marxisme* [Marksizmin Eleştirmeni Olarak Marx], Paris, Payot, 1974.
- SACRISTAN, Manuel, *Sobre Marx y marxismo* [Marx ve Marksizm Üzerine], Barselona, Icaria, 1983.
- *Papeles de filosofía* [Felsefe Yazıları], Barselona, Icaria, 1984.
- SALAMA, Pierre, *Sur la valeur* [Değer Üzerine], Paris, Maspero, 1975.
- SALAMA, Pierre ve VALIER, Jacques, *Une introduction à l'économie politique* [Ekonomi Politğe Bir Giriş], Paris, Maspero, 1973.
- SALAMA, Pierre ve TRAN HAI HAC, *Introduction à l'économie de Marx* [Marx'ın İktisadına Giriş], Paris, La Découverte, 1992.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique* [Diyalektik Aklın Eleştirisi], Paris, Gallimard, 1961.
- *Situations philosophiques* [Felsefi Durumlar], Paris, Gallimard, "Tel" 1990.
- SCHMIDT, Alfred, *Le Concept de nature chez Marx* [Marx'ta Doğa Kavramı], Paris, PUF, 1994.
- SEBAG, Lucien, *Marxisme et structuralisme* [Marksizm ve Yapısalcılık], Paris, Payot, 1964.
- SÈVE, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste* [Marksist Felsefeye Bir Giriş], Paris, Éditions sociales, 1980.
- SMITH, Tony, *The Logics of Marx's Capital, Replies to Hegelian Criticisms* [Marx'ın Kapital'inin Mantığı, Hegelci Eleştiriyeye Cevaplar], State University of New York Press, 1990.

- *Dialectical Social Theory and its Critics* [Diyalektik Toplum Kuramı ve Eleştirisi], State University of New York Press, 1993.
- SOREL, Georges, *Décomposition du marxisme* [Marksizmin Çöküşü], Paris, PUF, 1982.
- *Matériaux d'une théorie du prolétariat* [Bir Proletarya Kuramı İçin Malzemeler], Paris-Cenevre, Slatkine, 1981.
- *Les Illusions du progrès* [İlerleme Hayalleri], Paris-Cenevre, Slatkine, 1981.
- TOMBAZOS, Stavros, *Les Catégories du temps dans l'analyse économique* [İktisadi Analizde Zaman Kategorileri], Paris, Cahiers des saisons, 1994.
- TOSEL, André, *Praxis* [Praksis], Paris, Editions sociales, 1974.
- TORT, Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie* [Marx ve İdeoloji Sorunu], Paris, PUF, 1988.
- Tran Duc THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* [Fenomenoloji ve Diyalektik Maddecilik], Paris, 1951.
- VADÉE, Michel, *Marx penseur du possible* [Olabilirin Düşünürü Marx], Paris, Klincksieck, 1992.
- VALIER, Jacques, *Une critique de l'économie politique* [Ekonomi Politikin Bir Eleştirisi], Paris, Maspero, 1982.
- VINCENT, Jean-Marie, *Fétichisme et société* [Fetişizm ve Toplum], Paris, Anthropos, 1973.
- *Critique du travail* [Çalışmanın Eleştirisi], Paris, PUF, 1987.
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques* [Spinoza ve Diğer Sapkınlar], Paris, Seuil, 1991.
- ZELENY, Jindrich, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und das Kapital* [Marx'ta ve Kapital'de Bilim Mantiğı], Berlin, 1968.

Birinci Kısım

- Actuel Marx, Fin du communisme, actualité du marxisme* [Komünizmin Sonu, Marksizmin Güncelliği], Paris, PUF, 1991.
- ALBARRACIN, Jesus, *La economia de mercado* [Ticaret Ekonomisi], Madrid, 1991.
- ALLIEZ, Eric, *Les Temps capitaux* [Temel Zamanlar], Paris, Cerf, 1991.
- ARISTOTELES, *Leçons de physique* [Fizik], Paris, Presses Pocket, 1991.
- *Métaphysique* [Metafizik], Paris, Presses Pocket, 1992.
- ARON, Raymond, *La Philosophie critique de l'histoire* [Eleştirel Tarih Felsefesi], Paris, Vrin, 1969.
- BACHELARD, Gaston, *La Dialectique de la durée* [Sürenin Diyalektiği], Paris, PUF, "Quadrige", 1989.
- *L'Intuition de l'instant* [Anın Sezgisi], Paris, 1931.
- BARSOC, Christian, *Les Lendemain de la crise* [Kriz Sonrası Dönemler], Paris, La Brèche, 1986.
- *Les Rouages du capitalisme* [Kapitalizmin Çarkları], Paris, La Brèche, 1994.
- BENJAMIN, Walter, *Le Livre des Passages, Paris capitale du XIX^e siècle* [Pasaajlar, XIX. Yüzyılın Başkenti Paris], Paris, Cerf, 1989.
- *Écrits français* [Fransızca Yazılar], Paris, Gallimard, 1991.

- BENSAID, Daniel, *Walter Benjamin, sentinelle messianique* [Walter Benjamin, Mesihçi Nöbetçi], Paris, Plon, 1991.
- BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité* [Süre ve Eşzamanlılık], Paris, PUF, "Quadrige", 1992.
- BLANQUI, Auguste, *L'Éternité par les astres* [Yıldızlardan Ebediyete], Paris, La tête de feuille, 1972.
- BONNAUD, Robert, *Les Alternances du progrès* [İlerlemenin Seçenekleri], Paris, Kimé, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* [Martin Heidegger'in Politik Ontolojisi], Paris, Minuit, 1988.
- BOYER, Robert, *La Théorie de la régulation, une analyse critique* [Düzenleme Kuramı, Eleştirel Analiz], Paris, La Découverte, 1986.
- BOYER, Robert ve Jean-Pierre DURAND, *L'après-fordisme* [Fordizm Sonrası], Paris, Syros, 1993.
- BROSSAT, Alain, *La Théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky* [Genç Troçki'de Sürekli Devrim Kuramı], Paris, Maspero, 1972.
- CANGUILHEM, Georges, *Le Normal et le pathologique* [Normal ve Patolojik], Paris, PUF, "Quadrige", 1991.
- Centre d'études et de recherches marxistes, *Le Mode de production asiatique* [Asya Tipi Üretim Tarzı], Paris, Éditions sociales, 1967.
- Centre d'études et de recherches marxistes, *Les Sociétés précapitalistes* [Kapitalizm Öncesi Topluluklar], Paris, Éditions sociales, 1967.
- COHEN, Gerald A., *Karl Marx's Theory of History, A Defence* [Karl Marx'ın Tarih Teorisi], Oxford, 1978.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Max Weber et l'histoire* [Max Weber ve Tarih], Paris, PUF, 1990.
- COURNOT, A. A., *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* [Modern Zamanlarda Fikirlerin ve Olayların Akışı Üzerine Düşünceler], Paris, Vrin, 1973.
- *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* [Maddecilik, Dirimselcilik, Akılcılık], Paris, Vrin, 1987.
- DARWIN, Charles, *L'Origine des espèces* [Türlerin Kökeni], Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps* [Heidegger ve Zaman Sorunu], Paris, PUF, 1990.
- DERRIDA, Jacques, *Glas* [Yas Çanı], Paris, Denoël, "Médiations", 1981.
- DESANTI, Jean-Toussaint, *Réflexions sur le temps* [Zaman Üzerine Düşünceler], Paris, Grasset, 1993.
- DOCKÈS, Pierre ve Bernard ROSIER, *Rythmes économiques* [İktisadi Ritimler], Paris, La Découverte, 1983.
- DUMONT, Louis, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.
- Économies et sociétés n° 7/8, *Les mouvements de longue durée dans la pensée économique* [İktisadi Düşüncede Uzun Dönem Hareketleri], Grenoble, PUG, 1993.

- ENGLANDER, Jean-Loup, *Pour l'incertain* [Belirsiz Üzerine], Syllepse, 1990.
- FITOUSSI, Jean-Paul ve Philippe SIGOGNE, *Les Cycles économiques* [İktisadi Döngüler], Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1993.
- FLEISCHMANN, Eugène, *Hegel et la politique* [Hegel ve Siyaset], Paris, Gallimard, "Tel", 1993.
- FEUERBACH, Ludwig, *Manifestes philosophiques* [Felsefi Manifestolar], Paris, UGE, 1973.
- Futur Antérieur, École de la régulation et critique de la raison économique* [Yakın Gelecek, Düzenlemeci Okul ve İktisadi Aklın Eleştirisi], Paris, L'Harmattan, 1994.
- FUKUYAMA, Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme* [Tarihin Sonu ve Son İnsan], Paris, Flammarion, 1993.
- GARDIËS, Jean-Louis, *La Logique du temps* [Zamanın Mantığı], Paris, PUF, 1975.
- GOLDMANN, Lucien, *Lukacs et Heidegger* [Lukacs ve Heidegger], Paris, Denoël, "Médiations", 1973.
- GOULD, Stephen Jay, *Aux racines du temps* [Zamanın Kökenlerinde], Paris, Grasset, 1990.
- *La vie est belle* [Yaşam Güzeldir], Paris, Seuil, 1991.
- *La Foire aux dinosaures* [Dinozorlar Fuarı], Paris, Seuil, 1993.
- *Un hérisson dans la tempête* [Fırtınadaki Kirpi], Paris, Grasset, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt* [Bilgi ve Kazanç], Paris, Gallimard, 1986.
- HAWKING, Stephen, *Une brève histoire du temps* [Zamanın Kısa Tarihi], Paris, Flammarion, 1989.
- *Commencement du temps et fin de la physique* [Zamanın Başlangıcı ve Fiziğin Sonu], Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
- HEGEL, Friedrich, *La Raison dans l'histoire* [Tarihte Akıl], Paris, Plon, 1965.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie* [Felsefe Tarihi Dersleri], Paris, "Folio-Essais", 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps* [Varlık ve Zaman], Paris, Gallimard, 1992.
- *Temps et Etre* [Zaman ve Varlık], Paris, Gallimard, 1990.
- HORKHEIMER, Max, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* [Burjuva Tarih Felsefesinin Başlangıcı], Paris, Payot, 1980.
- HUSSERL, Edmund, *La Phénoménologie et la conscience intime du temps* [Fenomenoloji ve Zamanın İçsel Bilinci], Paris, PUF, 1964.
- *La Crise des sciences européennes* [Avrupa Bilimlerinde Kriz], Paris, Gallimard, "Tel", 1989.
- ITOH, Makoto, *La Crise mondiale, théorie et pratique* [Dünya Bunalımı, Teori ve Pratik], Paris, EDI, 1987.
- KONDRATYEV, Nikolay, *Les Grands cycles de la conjuncture* [Konjonktürün Büyük Döngüleri], Paris, Economica, 1992.
- KOYRÉ, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* [Felsefi Düşünce Tarihi Üzerine İncelemeler], Paris, Gallimard, "Tel", 1981.
- KRACAUER, Siegfried, *History, The Last Things before the Last* [Tarih, Sondan Bir Önceki Şeyler], New York, 1969.

- LEFEBVRE, Henri, *La Fin de l'histoire* [Tarihin Sonu], Paris, Minuit, 1970.
- LEWIN, Moshe, *La Formation de l'Union soviétique* [Sovyetler Birliği'nin Oluşumu], Paris, Gallimard, 1990.
- LOUÇA, Francisco, *Cycles and Growth, Theories, Methods and Problems* [Döngüler ve Büyüme, Teoriler, Yöntemler ve Sorunlar] Lizbon, Ekim 1994.
- MAÏMONIDE [İbni Meymun], *Épîtres* [Mektuplar], Paris, Gallimard, "Tel", 1993.
- MARIATEGUI, Jose Carlos, *Invitación a la vida heroica* [Kahramanca Bir Yaşama Davet], Lima, 1989.
- MARRAMAO, Giacomo, *Il politico e le transformationi* [Siyaset ve Dönüşümleri], Bari, 1979.
- MEILLASSOUX, Claude, *Femmes, greniers, capitaux* [Kadınlar, Ambarlar, Sermayeler], Paris, Maspero, 1975.
- MISSAC, Pierre, *Passage de Walter Benjamin* [Walter Benjamin'in Pasajı], Paris, Seuil, 1987.
- MOSES, Stephane, *L'Ange de l'histoire* [Tarih Meleği], Paris, Seuil, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles* [Zamana Aykırı Bakışlar], Paris, Gallimard, "Folio", 1993.
- POPPER, Karl, *La Société ouverte et ses ennemis* [Açık Toplum ve Düşmanları], Paris, Seuil, 1979.
- *Misère de l'historicisme* [Tarihselciliğin Sefaleti], Paris, Presses-Pocket, 1988.
- *Conjectures et réfutations* [Kestirimler ve Çürütmeler], Paris, Payot, 1985.
- *L'Univers irrésolu* [Çözümlememiş Evren], Paris, Hermann, 1984.
- *La Connaissance objective* [Nesnel Bilgi Üzerine], Brüksel, Complexe, 1985.
- *La Quête inachevée* [Bitmeyen Arayış], Paris, Calmann-Lévy, 1981.
- *La Leçon de ce siècle* [Bu Yüzyılın Dersi], Anatolia, 1993.
- PROUST, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire* [Kant ve Tarihin Tonu], Paris, Payot, 1991.
- *L'Histoire à contretemps* [Uyumsuz Tarih], Paris, Cerf, 1994.
- RENAN, Ernest, *L'Avenir de la science* [Bilimin Geleceği], Paris, Calmann-Lévy, 1949.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit* [Zaman ve Anlatı], 3 cilt, Paris, Seuil, 1983-1985.
- ROSIER, Bernard, *La Théorie des crises* [Bunalımlar Kuramı], Paris, La Découverte, 1987.
- RUELLE, David, *Hasard et chaos* [Rastlantı ve Kaos], Paris, Odile Jacob, 1991.
- SAMARY, Catherine, *La Crise, les crises, l'enjeu* [Bunalım, Bunalımlar, Bahis], Paris, La Brèche, 1987.
- SERRES, Michel, *Le Passage du Nord-Ouest* [Kuzeybatı Geçidi], Paris, Minuit, 1986.
- SIMMEL, Georg, *Problèmes de la philosophie de l'histoire* [Tarih Felsefesinin Problemleri], Paris, PUF, 1984.
- STIRNER, Max, *L'Unique et sa propriété* [Biricik ve Mülkiyeti], Paris, Stock, 1978.
- THOM, René, *Paraboles et catastrophes* [Paraboller ve Felaketler], Paris, Flammarion, "Champs", 1989.
- TRAVERSO, Enzo, *Siegfried Kracauer, itinéraire d'un intellectuel nomade* [Göçebe Bir Entelektüelin Güzergâhı], Paris, La Découverte, 1994.
- TROÇKI, Lev, *The First Five Years of the Communist International* [Komünist Enternasyonalin İlk Beş Yılı], New York, Monad Press, 1972.

- *La Révolution permanente* [Sürekli Devrim], Paris, Gallimard, "Idées", 1964.
- WEBER, Max, *Histoire économique* [İktisat Tarihi], Paris, Gallimard, 1991.
- WRIGHT, Erik Olin, *Interrogating Inequality* [Eşitsizliği Sorgulamak], Londra, Verso, 1994.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zahor* [Zahor], Paris, La Découverte, 1984.
- ZEA, Léopoldo, *El positivismo en Mexico* [Meksika'da Pozitivizm], Mexico, 1984.

İkinci Kısım

- Actuel Marx, L'idée du socialisme a-t-elle encore un avenir?*, [Sosyalizm Fikrinin Hâlâ Bir Geleceği Var mı?], Paris, PUF, 1992.
- *Le nouveau système du monde* [Yeni Dünya Sistemi], Paris, PUF, 1993.
- *Paradigmes de la démocratie* [Demokrasinin Paradigmaları], Paris, PUF, 1994.
- *Le marxisme analytique anglo-saxon* [Anglosakson Analitik Marksizmi], Paris, PUF, 1990.
- ANDERSON, Perry, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme* [Antikiteden Feodalizme Geçişler], Paris, Maspero, 1977.
- *L'État absolutiste* [Mutlakiyetçi Devlet], Paris, Maspero, 1977.
- ANDRÉANI, Toni ve Marc FERAY, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* [İnsanlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine Konuşma], Paris, L'Harmattan, 1993.
- ARRIGHI Giovanni, Samir AMİN ve André GUNDER-FRANK, *Le Grand Tumulte* [Büyük Kargaşa], Paris, La Découverte, 1990.
- BAHRO, Rudolf, *L'Alternative* [Alternatif], Paris, Stock, 1979.
- BARCELONA, Pietro, *Le Retour du lien social* [Toplumsal İlişkinin Geri Dönüşü], Montpellier, Climats, 1992.
- BAUDELLOT, Christian, Roger ESTABLET ve Jacques MALEMORT, *La Petite-Bourgeoisie en France* [Fransa'da Küçük Burjuvazi], Paris, Maspero, 1974.
- BERMANN, Marshall, *All that is Solid Melts into Air* [Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor], New York, Simon et Schuster, 1982.
- BERTHOUD, Arnaud, *La Théorie du travail productif et improductif chez Marx* [Marx'ta Üretici ve Üretici Olmayan Emek Kuramı], Paris, Maspero, 1974.
- BIHR, Alain, *Du grand soir à l'alternative* [Koyu Karanlıktan Alternatife], Paris, L'Harmattan, 1990.
- BLOCH, Marc, *La Société féodale* [Feodal Toplum], Paris, Albin Michel, 1968.
- BOURDIEU, Pierre, *La Misère du monde* [Dünyanın Sefaleti], Paris, Seuil, 1993.
- *La Reproduction* [Yeniden Üretim], Paris, Minuit, 1970.
- *La Distinction* [Ayrım], Paris, Minuit, 1979.
- *Questions de sociologie* [Sosyoloji Meseleleri], Paris, Minuit, 1980.
- CARSE, James P., *Jeux finis, jeux infinis* [Sonlu Oyunlar, Sonsuz Oyunlar], Paris, Seuil, 1988.
- COUTROT, Thomas ve Michel HUSSON, *Les Destins du tiers monde* [Üçüncü Dünyanın Yazgısı], Paris, Nathan, 1993.

- DAHRENDORF, Ralf, *Classes et conflits de classe dans les sociétés industrielles* [Sanayi Toplamlarında Sınıflar ve Sınıf Çatışması], de Gruyter, 1972.
- DUMÉNIL, Gérard, *La Position de classe des cadres et employés* [Devlet Kadrolarının ve Memurlarının Sınıfsal Konumu], Grenoble, PUG, 1975.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1979.
- El marxismo y los estudios clasicos* [Marksizm ve Klasik İncelemeler], Madrid, Akal, 1981.
- ESTABLET, Roger, Jacques TOISIER ve P.-O. FLAVIGNY, *Qui travaille pour qui?* [Kim Kimin İçin Çalışıyor?], Paris, Maspero, 1979.
- GIDDENS, Anthony, *The Class Structure of the Advanced Societies* [İleri Toplamların Sınıf Yapısı], New York, 1973.
- *A Contemporary Critique of Historical Materialism* [Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi], University of California Press, 1981.
- GILLY, Adolfo, *Sacerdotes y burocratas* [Din Adamları ve Bürokratlar], Mexico, 1981.
- GORZ, André, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme* [İşçi Stratejisi ve Neokapitalizm], Paris, Seuil, 1964.
- *Adieux au prolétariat* [Elveda Proletarya], Paris, Galilée, 1980.
- *Métamorphoses du travail* [Emeğin Dönüşümleri], Paris, Galilée, 1989.
- *Capitalisme, écologie, socialisme* [Kapitalizm, Ekoloji, Sosyalizm], Paris, Galilée, 1991.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [İletişimsel Eylem Kuramı], 2 cilt, Paris, Fayard, 1992.
- *Morale et communication* [Ahlak ve İletişim], Paris, Cerf, 1991.
- HEGEDUS, Andreas, *Socialism and Bureaucracy* [Sosyalizm ve Bürokrasi], Londra, 1976.
- KOTARBİNSKI, Tadeusz, *Leçons sur l'histoire de la logique* [Mantık Tarihi Dersleri], Paris, PUF, 1964.
- MCNALLY, David, *Against the Market* [Pazara Karşı], Londra, Verso, 1993.
- MORIN, Edgar, *De la nature de l'URSS* [Sovyetler Birliği'nin Yapısı Üzerine], Paris, Fayard, 1983.
- MUGUERZA, Javier, *Desde la Perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- NOVE, Alec, *The Economics of Feasible Socialism* [Uygulanabilir Bir Sosyalizmin İktisadi], Londra, 1983.
- PARKIN, Frank, *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique* [Marksizm ve Sınıf Kuramı: Bir Burjuva Eleştirisi], New York, 1979.
- PLA, Alberto, *Modo de produccion asiatico y formaciones economicosociales Inca y Azteca, Mexico* [İnkalar ve Azteklerde İktisadi-Toplumsal Yapılar ve Asya Tipi Üretim Tarzı], El Cabillito, 1982.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation* [Büyük Dönüşüm], Paris, Gallimard, 1983.
- POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politiques et classes sociales* [Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar], Paris, Maspero, 1968.
- *Les Classes sociales dans le capitalisme au jourd'hui* [Günümüz Kapitalizmde Toplumsal Sınıflar], Paris, Seuil, 1975.
- PORTIS, Larry, *Les Classes sociales en France* [Fransa'da Toplumsal Sınıflar], Paris, Éditions ouvrières, 1988.

- RAKOVSKI, Christian, *Les Dangers professionnels du pouvoir* (1929) [*İktidarın Profesyonel Tehlikeleri*], Paris, Maspero, 1971.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice* [*Bir Adalet Teorisi*], Paris, Seuil, 1987.
- *Justice et démocratie* [Adalet ve Demokrasi], Paris, Seuil, 1993.
- *Individu et justice sociale* [Birey ve Toplumsal Adalet], Paris, Seuil, 1988.
- ROEMER, John, *A General Theory of Exploitation and Class* [Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı], Harvard University Press, 1983.
- ROEMER, John (ed.), *Analytical Marxism* [Analitik Marksizm], Cambridge University Press, 1986.
- SAINTE-CROIX, Geoffrey de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* [*Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*], Duckworth and Cornell University Press, 1981.
- SCHUMPETER, Joseph, *Capitalisme, socialisme, démocratie* [Kapitalizm, Sosyalizm, Demokrasi], Paris, Payot, 1983.
- *Impérialisme et classes sociales* [Emperyalizm ve Toplumsal Sınıflar], Paris, Flammarion, “Champs”, 1984.
- SIMMEL, Georg, *Le Conflit* [Çatışma], Strasbourg, Circé, 1992.
- STANISZKIS, Jadwiga, *La Révolution autolimitée* [Kendi i Sınırlayan Devrim], Paris, PUF, 1982.
- THERBORN, Göran, *Science, Class and Society* [Bilim, Sınıf ve Toplum], Londra, New Left Books, 1976.
- *What Does the Ruling Class When it Rules* [Egemen Sınıf Yönetirken Ne Yapar?], Londra, New Left Books, 1978.
- TORT, Patrick, *La Raison classificatoire* [Sınıflandırmacı Akıl], Paris, Aubier, 1989.
- TROÇKİ, Lev, *Défense du marxisme* [Marksizmi Savunurken], Paris, EDI, 1972.
- VAN PARIJS, Philippe, *Qu'est-ce qu'une société juste?* [Adil Bir Toplum Nedir?], Paris, Seuil, 1991.
- VEBLEN, Thorstein, *Les Ingénieurs et le capitalisme* [Mühendisler ve Kapitalizm], Paris, Gordon and Breach, 1971.
- VOSLENSKI, Michael, *La Nomenclatura* [Nomenklatura], Paris, Livre de poche, 1980.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu], Paris, Presses Pocket, 1985.
- WITTFOGEL, Karl, *Le Despotisme oriental* [Doğu Despotizmi], Paris, Minuit, 1964.
- WRIGHT, Erik Olin, *Class, Crisis and the State* [Sınıf, Kriz ve Devlet], Londra, New Left Books, 1978.
- *Classes* [Sınıflar], Londra, Verso, 1985.
- *Interrogating Inequality* [Eşitsizliği Sorgulamak], Londra, Verso, 1994.
- *The Debate on Classes* [Sınıflar Üzerine Tartışmalar], Londra, Verso, 1989.

Üçüncü Kısım

- ABOULAFIA, Abraham, *Épître des sept voies* [Yedi Yolun Mektubu], Paris, Éditions de l'Éclat, 1985.

- BACHELARD, Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique* [Yeni Bilimsel Tin], Paris, PUF, 1934.
- BACON, Francis, *Du progrès et de la progression des savoirs* [İlerleme ve Bilgilerin Artması Üzerine], Paris, Gallimard, "Tel", 1991.
- BADIOU, Alain, *Manifeste pour la philosophie* [Felsefe İçin Manifesto], Paris, Seuil, 1989.
- *Conditions* [Koşullar], Paris, Seuil, 1992.
- *L'Être et l'événement* [Varlık ve Olay], Paris, Seuil, 1988.
- BAGAROLO, Tiziano, *Marxisme ed Ecologia* [Marksizm ve Ekoloji], Milan, Neve Edizione Internazionale, 1989.
- BERNAL, John D., *Science in History* [Tarihte Bilim], Londra, 1957.
- BERTALANFFY, Ludwig von, *Théorie générale des systèmes* [Sistemler Genel Kuramı], Paris, Dunod, 1993.
- BIARD, J. vd., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel* [Hegel'in Mantık Bilimi'ni Okumaya Giriş], 3 cilt, Paris, Aubier 1983, 1987, 1991.
- BOHR, Niels, *Physique atomique et connaissance humaine* [Atom Fiziği ve İnsan Bilgisi], Paris, Gallimard, "Folio/Essais", 1991.
- BRUNHES, Bernard, *La Dégradation de l'énergie* [Enerjinin Azalması], Paris, Flammarion, 1909.
- BUEY, Francisco Fernandez, *La Illusion del método, Ideas para un racionalismo bien temperado* [Yöntem Yanılgısı, İyi Uyarlanmış Bir Akılcılık Üzerine Düşünceler], Barselona, Editorial Critica, 1991.
- Kolektif, *Chaos et déterminisme* [Kaos ve Belirlenimcilik], Paris, Seuil, 1992.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Le Désenchantement de l'État* [Devletin Büyüsünün Bozuluşu], Paris, Minuit, 1993.
- DELÉAGE, Jean-Paul, *Histoire de l'écologie* [Ekoloji Tarihi], Paris, La Découverte, 1991.
- DELÉAGE, Jean-Paul, Jean-Claude DEBEIR ve Daniel HEMERY, *Les Servitudes de la puissance* [İktidarın Yd Açtığı Bağımlılıklar], Paris, Flammarion, 1986.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique* [Spinoza: Pratik Felsefe], Paris, Minuit, 1981.
- FICHTE, J.G., *La Théorie de la science, exposé de 1804* [Bilim Kuramı, 1804 Yılı Dersi], Paris, Aubier, 1967.
- FLEISCHMANN, Eugène, *La Science universelle ou la logique de Hegel* [Evrensel Bilim ya da Hegel Mantığı], Paris, Plon, 1968.
- FRIEDMANN, Georges, *Leibniz et Spinoza* [Leibniz ve Spinoza], Paris, Gallimard, "Idées", 1975.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses* [Kelimeler ve Şeyler], Paris, Gallimard, 1966.
- *L'Archéologie du savoir* [Bilginin Arkeolojisi], Paris, Gallimard, 1969.
- FREUD, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion* [Bir Yanılsamanın Geleceği], Paris, PUF, 1971.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation* [Uygarlığın Huzursuzluğu], Paris, PUF, 1971.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, *The Entropy Law and the Economic Process* [Entropi Yasası ve Ekonomik Süreç], Londra, 1971.

- GEYMONAT, Ludovico, *Scienza e Realismo* [Bilim ve Gerçekçilik], Milano, Feltrinelli, 1977.
- *Galilée* [Galilei], Paris, Seuil, 1992.
- *Filosofia e filosofia della scienza* [Felsefe ve Bilim Felsefesi], Milano, Feltrinelli, 1966.
- *Storia del pensiero filosofico e scientifico* [Felsefi ve Bilimsel Düşüncenin Tarihi], Aldo Garzanti Editore, 1972-1976.
- GLEICK, James, *La Théorie du chaos* [Kaos], Paris, Albin Michel, 1989.
- GORTARI, Eli de, *Dialectica de la fisica* [Fiziğin Diyalektiği], Mexico, 1986.
- HALBWACHS, F., *Les Théories de la causalité* [Nedensellik Kuramları], Paris, PUF, 1971.
- HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit* [Tinî Fenomenolojisi], 2 cilt, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.
- HEISENBERG, Werner, *Physique et philosophie* [Fizik ve Felsefe], Paris, Albin Michel, 1971.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes* [Kartezyen Meditasyonlar], Paris, Vrin, 1936.
- IACONO, Alfonso, *Le Fétichisme, histoire d'un concept* [Fetişizm, Bir Kavramın Tarihi], Paris, PUF, 1992.
- JOHSUA, Samuel ve Jean-Jacques DUPIN, *Introduction à la didactique des sciences et des mathématiques* [Bilimlerin ve Matematiklerin Öğretimine Giriş], Paris, PUF, 1993.
- JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité* [Sorumluluk İlkesi], Paris, Cerf, 1992.
- KAPP, K.W., *Les Coûts sociaux dans l'économie de marché* [Pazar Ekonomisinde Toplumsal Bedeller], Paris, Flammarion, 1976.
- KOJÈVE, Alexandre, *L'Idée de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* [Klasik Fizikte ve Modern Fizikte Belirlenimcilik Fikri], Paris, 1932.
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes* [Biz Hiç Modern Olmadık], Paris, La Découverte, 1992.
- LEIBNIZ, W.G., *De l'horizon de la doctrine humaine* [İnsan Öğretisinin Ufku Üzerine], Paris, Vrin, 1993.
- *Monadologie* [Monadoloji], Paris, Livre de poche, 1991.
- *Essais de Théodicée* [Théodicée Denemeleri], Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- LINDENBERG, Daniel, *Le marxisme introuvable* [Ele Gelmez Marksizm], Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- LOVELOCK, James, *Les âges de Gaïa* [Gaya'nın Çağları], Paris, Laffont, 1990.
- LUCRÈCE, *De la nature* [Doğa Üzerine], Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- MANDELBROT, Benoit, *Les Objets fractals* [Fraktal Nesneler], Paris, Flammarion, 1990.
- MARCUSE, Herbert, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* [Hegel'in Ontolojisi ve Tarihselci Kuram], Paris, Gallimard, "Tel", 1991.
- MARTINEZ-ALIER, Joan ve Klaus SCHLUPMAN, *La ecologia y la economia* [Ekoloji ve Ekonomi], Mexico, 1991.
- PASSET, René, *L'Économique et le vivant* [Ekonomi ve Canlı Olan], Paris, Payot, 1979.
- PLANCK, Max, *L'Image du monde dans la physique moderne* [Modern Fizikte Dünya İmgesi], Paris, 1963.

- POINCARÉ, Henri, *Science et méthode* [Bilim ve Metot], Paris, 1908.
- *La science et l'hypothèse* [Bilim ve Varsayım], Paris, Flammarion, 1968.
- *La valeur de la science* [Bilimin Değeri], Paris, Flammarion, 1970.
- PRIGOGINE, İlya, *Les Lois du chaos* [Kaosun Yasaları], Paris, Flammarion, 1994.
- PRIGOGINE, İlya ve Isabelle STENGERS, *La Nouvelle Alliance* [Yeni İttifak], Paris, Gallimard, 1983.
- *Entre le temps et l'éternité* [Zaman ile Sonsuzluk Arasında], Paris, Fayard, 1988.
- ROCHE, Claude, *La Connaissance et la loi dans la pensée économique libérale* [Liberal İktisat Düşüncesinde Bilgi ve Yasa], Paris, L'Harmattan, 1993.
- SCHRÖDINGER, Erwin, *Physique quantique et représentation du monde* [Kuantum Fiziği ve Dünyanın Tasviri], Paris, Seuil, 1992.
- SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale* [Bir Ahlak İçin Defterler], Paris, Gallimard, 1983.
- SELLERI, Franco, *Le Grand Débat de la théorie quantique* [Kuantum Kuramı Üzerine Büyük Tartışma], Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
- SERRES, Michel, *Éclaircissements* [Açıklamalar], Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
- SPINOZA, Baruch, *L'Éthique* [Etika], Garnier-Flammarion, 1970.
- STENGERS, Isabelle, *L'Invention des sciences modernes* [Modern Bilimlerin Kuruluşu], Paris, La Découverte, 1993.
- *La volonté de faire science* [Bilim Yapmak Kararlılığı], Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1992.
- STEWART, Ian, *Dieu joue-t-il aux dés?* [Tanrı Zar Atar mı?], Paris, Flammarion, "Champs", 1994.
- THOM, René, *Prédire n'est pas expliquer* [Öngörmek Açıklamak Değildir], Paris, Flammarion, "Champs", 1993.
- TOSEL, André, *Du matérialisme de Spinoza* [Spinoza'nın Maddeciliği Üzerine], Paris, Kimé, 1994.
- VATIN, François, *Le Travail, économie et physique 1780-1830* [Emek, Ekonomi ve Fizik], Paris, PUF, 1993.
- VERNADSKI, V. İ., *La Biosphère* [Biyosfer], Paris, Félix Alcan, 1926.
- VIVIEN, Franck-Dominique, *Économie et écologie* [Ekonomi ve Ekoloji], Paris, La Découverte, 1995.
- WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science* [Bilim Kuramı Üzerine Denemeler], Paris, Plon, 1965.
- WHITEHEAD, Alfred North, *La Science et le monde moderne* [Bilim ve Modern Dünya], Paris, Rocher, 1994.
- *Aventures d'idées* [Düşüncelerin Serüvenleri], Paris, Cerf, 1993.
- YAKIRA, Elhanan, *La Causalité de Galilée à Kant* [Galilei'den Kant'a Nedensellik], Paris, PUF, 1994.

İsim Dizini

- Althusser, Louis 15, 300, 302, 307, 311,
330, 366, 462, 465
Aristoteles 83, 104, 111, 272, 277, 278,
321, 343
Aron, Raymond 91, 131
Augustinus (Aziz) 80, 109

Babeuf, François-Noël 79
Bacon, Francis 88, 269, 383
Balibar, Étienne 90, 94, 95, 273
Baudelot, Christian 237, 238, 239
Bayle, Pierre 277, 292
Benjamin, Walter 15, 16, 59, 80, 91, 115,
120-122, 124, 125, 126, 355, 369,
370, 409, 468, 470
Benton, Ted 408, 419, 420
Bernal, John 388
Bernard, Claude 45, 374, 385, 386, 397,
423, 428, 464, 468, 470, 474
Bertalanffy, Ludwig von 386, 387
Blanchot, Maurice 11, 12, 290, 313
Blanqui, Louis Auguste 115, 126, 356,
384
Bloch, Ernst 40, 59, 122, 367, 452
Bohr, Niels 265, 376, 377, 378
Bonnaud, Robert 40, 41, 96
Bossuet, Jacques-Bénigne 96
Böhme, Jacob 268, 412, 413
Brejnev, Leonid 221, 267
Brenner, Robert 60, 170
Buharin, Nikolay 15, 55, 56, 99, 137, 307
Büchner, Ludwig 431, 432

Calvez, Jean-Yves 396
Canguilhem, Georges 54, 56, 57

Carnot, Sadi 350, 423
Chaunu, Pierre 455
Clausewitz, Carl von 307, 349
Clausius, Rudolf 350, 385, 390, 423, 428,
429, 445
Cohen, Gerald 16, 60-66, 68, 69, 72, 73,
76, 78, 93, 94, 161, 168, 170, 188,
206, 219, 225
Colletti, Lucio 267
Comte, Auguste 25, 27, 28, 99, 100, 137
Coulomb, Charles-Augustin de 432, 433
Cournot, Antoine Augustin 99, 100, 360

Dahrendorf, Ralf 131, 132, 149
Darwin, Charles 41, 56, 88, 89, 94, 103,
269, 337, 342, 343, 390, 398, 411,
430, 445
Daumer, Georg Friedrich 443
De Giovanni, Biagio 144, 145
Deléage, Jean-Paul 422, 425, 439, 441,
442, 455
Demokritos 82, 83, 104, 358, 359, 384, 395
Descartes, René 277-279, 304, 330, 344,
353, 379, 381, 421, 428
Dickmann, Julius 440
Dilthey, Wilhelm 27, 117, 337, 341
Duménil, Gérard 317, 320, 326, 329, 362,
363, 364
Dumont, René 32, 441
Dussel, Enrique 268

Einstein, Albert 377, 378
Elster, Jon 16, 29-32, 34, 48, 60, 62, 63,
67-71, 74-76, 78, 94, 161-164, 170,
172, 173, 175, 176, 178, 179, 181,
186-192, 220, 255

- Engels, Friedrich 19, 22, 23, 53, 55, 75,
85-87, 92, 99, 110, 131, 134, 138,
149, 154, 179, 255, 266, 271, 280,
291, 302, 305, 309, 311, 321, 326,
333, 341, 343, 368, 411, 419, 421,
425, 432, 434, 435, 438, 445, 458,
463, 466
- Epikuros 82, 83, 104, 358, 359, 395
- Etablett, Roger 237, 238, 239
- Feuerbach, Ludwig Andreas 110, 292,
293, 406, 412, 425, 457, 464
- Fichte, Johann Gottlieb 263, 269, 279
- Fleischmann, Eugène 98, 329, 359, 360
- Fraas, Nikolaus 421, 445
- Freud, Sigmund 40, 307, 343, 379
- Galileo Galilei 343, 344, 381, 383, 476
- Gause, Georgy 401, 439
- Georgescu-Roegen, Nicholas 448
- Geras, Norman 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 176
- Godelier, Maurice 49, 50, 68, 317, 321,
330
- Goethe, Johann Wolfgang von 55, 56,
263, 269
- Goldmann, Lucien 115, 251
- Gorz, André 240, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 252, 253,
254, 255, 444, 449
- Gramsci, Antonio 14, 15, 16, 21, 45, 56,
57, 58, 74, 82, 99, 122, 127, 137,
138, 203, 307, 348, 366, 367, 368,
399, 462
- Gray, John 183, 184
- Grossmann, Henryk 105, 448
- Habermas, Jürgen 199, 201, 202, 203
- Hadamard, Jacques 375, 384
- Haeckel, Ernst 421, 422, 426
- Hayek, Friedrich August von 395
- Hegel, Wilhelm Friedrich 15, 23, 25, 33,
34, 36, 42, 44, 57, 82, 83, 94, 97,
98-101, 103, 104, 106, 119, 138,
139, 162, 263, 268, 270-272, 274,
275, 277-283, 285-291, 293, 295,
301, 311, 312, 314-316, 318-320,
324, 325, 327-331, 341, 344-347,
357-360, 362, 367, 369, 396, 398,
404, 406, 413, 416, 463, 464, 469,
474, 475
- Heidegger, Martin 80, 115, 116, 117, 118,
119, 121, 122, 382, 468, 469
- Heisenberg, Werner 376, 377
- Helmholtz, Hermann von 423
- Husserl, Edmund 11, 12, 59, 276, 328,
379, 380, 382
- Joule, James Prescott 423, 428
- Kaçarov, D. N. 401, 439
- Kant, Immanuel 96, 97, 139, 269, 276,
277, 282, 344, 369, 398, 470, 476
- Kautsky, Karl 15, 51, 53, 187, 464
- Kierkegaard, Søren 23
- Kojève, Alexandre 97, 377, 378, 379
- Kolakowski, Leszek 22, 44, 50
- Korsch, Karl 15, 266
- Ladurie, Emmanuel Le Roy 455
- Laplace, Pierre-Simon 83, 371, 373, 374,
389
- Lassalle, Ferdinand 84, 278
- Lefebvre, Henri 80, 84, 118, 312, 356
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 263, 265,
275, 277, 278, 279, 287, 290, 330,
344, 352, 353, 354, 355, 356, 357,
369, 432, 454, 474
- Lenin, Vladimir İlyiç 43, 55, 58, 74, 76,
77, 81, 156, 233, 234, 243, 253,
278, 289, 312, 316, 362, 369, 463
- Liebig, Justus von 411, 421, 445
- Lindeman, Raymond 441

- Linné, Carl von 421
- Locke, John 390
- Lovelock, James 453, 458
- Lubbock, John 390
- Lucretius 104, 261, 359, 385, 396
- Lukacs, György 115, 118, 155, 156, 310, 349, 411, 457, 469
- Luxemburg, Rosa 15, 55, 393
- Lyell, Charles 428
- Malemort, Jacques 237
- Mallet, Serge 233
- Malthus, Thomas Robert 419, 420, 426
- Mandel, Ernest 86, 247, 248
- Mandelbrot, Benoit 391, 392, 458
- Marcuse, Herbert 285, 320, 357
- Marmontel, Jean-François 292
- Martinez-Alier, Joan 418, 425, 448, 451, 452, 459
- Marx, Karl 11-17, 19, 21-59, 62-68, 70-79, 82-90, 92-95, 99, 100, 101, 103-108, 110-120, 122-125, 127-156, 159, 161-170, 172, 173, 176-185, 188-196, 205, 206, 211, 217, 218, 220, 223, 224, 226, 231-233, 237, 241-245, 248, 250, 253-256, 258, 259, 261, 263, 264, 266-268, 270-273, 275-279, 286-292, 294-303, 305-314, 316-318, 320, 321, 323-337, 341-344, 348, 358-368, 370-372, 374, 390, 391, 394-408, 410-426, 431, 433-435, 443, 445, 447, 449, 451, 455-468, 471
- Mayer, Julius Robert von 423
- Mehring, Franz 368
- Meyer, Eduard 338, 341
- Michel, Louise 18, 32, 33, 43, 72, 83, 89, 96, 137, 220, 275, 277, 278, 291, 293, 308, 360, 361, 377, 391, 396, 397, 414, 464, 465, 467, 470, 471, 474, 475, 476
- Mill, John Stuart 25, 27, 28
- Moleschott, Jacob 415, 431
- Münzer, Thomas 79
- Newton, Isaac 15, 28, 102, 104, 110, 343, 349, 350, 371, 373, 390-392, 395, 428
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 41, 114, 115, 118, 119, 124, 382
- Nozick, Robert 211
- Parijs, Philippe Van 60, 161, 176, 179, 193, 205-211, 232
- Parvus, Aleksandr 40
- Pascal, Blaise 311, 344
- Passet, René 446, 447, 458
- Péguy, Charles 115
- Picard, Charles-Émile 384
- Pigou, Arthur 394, 449
- Podolski, Sergey 422, 423, 424, 425, 426, 431, 435, 436, 445
- Poincaré, Henri 375, 384, 427
- Popper, Karl 16, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 268, 270, 307, 318, 379, 396, 454
- Poulantzas, Nicos 228
- Prigogine, İlya 351, 374
- Proudhon, Pierre-Joseph 31, 35, 36, 136, 181, 332
- Proust, Françoise 80, 103, 120, 369
- Proust, Marcel 314, 464, 466
- Przeworski, Adam 60, 170, 171
- Queneau, Raymond 438, 440
- Quételet, Adolphe 360, 390
- Rancière, Jacques 121, 122
- Rawls, John 171, 176, 179, 196, 197, 199-205, 207, 211, 223, 224
- Ricardo, David 72, 226, 256, 302, 303, 305, 307, 311, 366, 465
- Rickert, Heinrich 27, 337
- Ricoeur, Paul 100, 102, 103, 196

- Roemer, John 16, 60-62, 64, 65, 73, 76, 94, 161, 164, 170, 176, 179, 193, 208, 211, 214-226, 229, 231, 232
- Rosdolski, Roman 15, 55
- Ruge, Arnold 23, 30, 155, 254, 268
- Sacristan, Manuel 267, 268, 270, 291, 294, 295, 296
- Sartre, Jean-Paul 312, 313, 349, 396
- Say, Jean-Baptiste 444
- Schelling, Friedrich 279, 398, 415
- Schmidt, Alfred 412, 415
- Schmidt, Conrad 311, 320
- Schopenhauer, Arthur 406
- Schumpeter, Joseph 131, 132, 133, 134, 135, 188, 264, 391
- Simmel, Georg 90, 91, 339, 340, 341
- Smith, Adam 29, 103, 256, 290, 305, 307, 310, 311, 326
- Soljenitsin, Aleksandr 267
- Sorel, Georges 115, 192
- Spartaküs 79
- Spencer, Herbert 434
- Spengler, Oswald 372, 376
- Spinoza, Baruch 32, 33, 102, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 287, 290, 311, 320, 330, 344, 352, 353, 358, 369, 398, 411, 467, 474, 476
- Stahanov, Aleksey 402, 439
- Stalin, Josef 78
- Stański, Vladimir 401, 439
- Stengers, Isabelle 11, 18, 426, 427
- Stirner, Max 30, 33, 34, 35, 40, 41, 136
- Thomsen, Christian Jürgensen 390
- Thomson, Edward Palmer 459
- Thomson, William 427, 430
- Touraine, Alain 233
- Tran Hai Hac 193, 194, 259, 467
- Trémaux, Pierre 342
- Troçki, Lev 40, 43, 71, 77, 468
- Vadée, Michel 72, 277, 278, 360, 361, 396
- Vernadski, Vladimir 401, 438, 439, 440
- Volterra, Vito 375
- von Kries, Johannes Adolf 338
- Wallace, Alfred 421
- Walras, Léon 391, 431
- Weber, Max 229, 230, 298, 338, 339, 341, 468
- Weydemeyer, Joseph 155
- Whitehead, Alfred North 122, 351, 379, 386
- Windelband, Wilhelm 337
- Wood, Ellen Meiksins 61, 164, 170, 171, 178, 179
- Wright, Erik Olin 16, 60, 61, 66, 135, 161, 214, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 241
- Yovel, Yirmiyahu 33, 272, 273, 274, 275, 276
- Zasulic, Vera 49, 77
- Zeleny, Jindrich 329, 330, 361

Daniel Bensaïd, *Davetsiz Misafir: Marx'ta, Marx'a ve ekonomi politik kuramının köklerine*, bunlar etrafında yaşanan tartışmalara ve fikir ayrılıklarına odaklanıyor. Marx'ın üç eleştiri başlığını, tarihsel akıl, sosyolojik akıl ve bilimsel pozitivizm eleştirisini okurlara sunarken bu konularda gündeme getirilen temel görüşleri ele alıyor: Tarihin sonu felsefesi, proletaryanın kaçınılmaz zaferini ilan eden ekonomik ve toplumsal determinizm, halkların yönelimini tespit ettiğini savunan kesin bilimler. Bunlar Marx'ın yönelttiği eleştirilerin temelini oluştururken kitabın genel çerçevesini de belirliyor.

Bensaïd, Marx'ın temel eserlerini yeniden ve ısrarla okumanın çağdaş soruları yanıtlamada, günümüz dönüşümlerini ve krizlerini anlamlandırmada, cinsiyet, milliyet, din gibi çeşitli çatışma odaklarının Marksist kuramda nasıl ele alındığının ve güncel olarak hangi bağlamlarda ele alınabileceğinin düşünülmesinde işaret ettiği yolların izini sürüyor.

Davetsiz Misafir: Marx, Marx'ın eleştirel bakış açısının kendi dönemindeki etkilerini tartışırken bunların bugüne, güncelliğe yankılarına kulak vermeye davet ediyor.



Yordam Kitap

f YordamKitap t YordamKitap i YordamKitap



ISBN 978-605-172-535-2



9 786051 725352