

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>

AÇIK MARKSİZM

Geleneklere
Karşı

Derleyen:
Werner Bonefeld
Richard Gunn
John Holloway
Kosmas Psychopedis

çev. Şükrü Alpagut



Otonom 87

Politik ekonomi 11

Açık Marksizm:
Geleneklere Karşı

ISBN 978-975-6056-90-5
1. Basım Ağustos 2017

Kitabın Özgün Adı
Open Marxism: Against Traditions
© Werner Bonefeld
© Otonom Yayıncılık 2016

İngilizceden Çeviren
Şükrü Alpagut

Yayıma Hazırlayan
Münevver Çelik

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Gün Matbaacılık Reklam Film Basım Yayın San.Tic.Ltd.Şti.
Beşyol Mah.Akasya Sk. No: 23/A
Küçükçekmece / Sefaköy/ İstanbul
Tel: 0212 580 63 81



Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmaşı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

AÇIK MARKSİZM

Geleneklere Karşı

Derleyenler:
Werner Bonefeld, Richard Gunn,
John Holloway, Kosmas Psychopedis

Çeviren:
Şükrü Alpagut



İÇİNDEKİLER

7	Giriş: Devlet, Sermaye ve Kriz Werner Bonefeld
15	Tarih Sonrasının Suç Ortaklığı Adrian Wilding
35	Ret Çılgılığından Güç Çılgılığına: İşin Merkeziliği John Holloway
69	Sermaye Hareket Eder John Holloway
79	Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm Richard Gunn
129	Günümüzde Sınıfın Durumunun Yorumlanması: Yöntemsel Boyutlar Antonio Negri
167	Marksist Kuramda Sınıf Perspektifinin Terse Çevrilmesi: Değerlenmeden Kendini Değerli Kılmaya Harry Cleaver

- 209 | Kriz, Fetişizm, Sınıf Bileşimi
John Holloway
- 237 | Felsefe ile Bilim Arasında: Eleştirel Kuram Olarak
Marksist Ekonomi Politik
Hans-Georg Backhaus
- 279 | İksel Birikimin Sürekliliği:
Meta Fetişizmi ve Toplumsal Kuruluş
Werner Bonefield
- 297 | Devlet, Sınıf Mücadelesi ve Sermayenin Yeniden Üretimi
Simon Clarke
- 319 | Şeyleşme Zamanı ve Başkaldırı Zamanı. Bazı Notlar
Sergio Tischler
- 337 | Soyut Emek: Doğasına Karşı ve Zamanı Üzerine
Werner Bonefeld

GİRİŞ:

DEVLET, SERMAYE VE KRİZ

WERNER BONEFELD

I

Bu cilt muhtemelen en iyi aşağıdaki şu üç alıntıyla açılabilir.

Toplum bir anda kendini barbarlık durumuna düşürülmüş buluyor; sanki bir kıtlık, genel bir yok etme savaşı, tüm geçim araçlarını toplumun elinden almış, sanayi ve ticaret yok edilmiş gibi görünüyor. Peki ama niçin? Çünkü o toplumda çok fazla uygarlık, çok fazla geçim aracı, çok fazla endüstri ve çok fazla ticaret var. Toplumun elindeki üretici güçler, artık burjuva mülkiyet ilişkilerini desteklemeye hizmet etmiyor; aksine bu güçler, o ilişkilere büyük gelmeye ve onları engellemeye başladı; engellerden kurtuldukları zaman ise tüm burjuva toplum düzenini bozuyorlar ve burjuva mülkiyetin varlığını tehlikeye sokuyorlar. Burjuva ilişkiler, kendi yarattığı zenginliği kucaklayamayacak kadar darlaşmış durumda. Burjuvazi, krizleri nasıl aşıyor? Bir yandan üretici güçlerin büyük bölümünü zorla yok ederek, öte yandan yeni pazarlar fethedip, mevcut pazarları daha fazla sömürerek.¹

1 K. Marx ve F. Engels, *The Communist Manifesto*, Londra: Pluto Press, 1997, s.18-19 [*Komünist Manifesto*, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, 1998].

Aynı bağlamda, *Manifesto* burjuvazinin kozmopolit karakterinden bahseder ve devleti onun icra heyeti olarak tanımlar. Aşağıda yer alan ve biri S. Clarke'a diğeri H. Radice'e ait olan iki alıntı bu konuya odaklanır:

Devlet siyasi olarak ulus temelinde kurulmuş olsa da, onun sınıfsal karakteri ulusal terimlerle tarif edilemez; kapitalist mülkiyet yasası ve sözleşme ulusal hukuk sistemlerinin ve dünya parası da ulusal paraların üzerindedir.²

Her şey bir yana, devlet kesinlikle kapitalist devlet olarak kalır, sınıf savaşının dışında duran tarafsız bir araç değildir ve hatta solun "devletin içinde ve ona karşı" mücadele etme üzerine kurulu sofistike stratejilerinin... çok az şansı vardır.³

II

Neo-liberalizmin eleştirilmesi gerekir. Ne var ki bu eleştiri, küresel kapitalizme karşı demokratik yenilenmenin bir aracı olarak ulus devlet lehine bir eleştiriye neden olacak şekilde kısa kesilmemelidir. Bu kitap, kapitalist devletin temelde liberal bir devlet olduğunu iddia ediyor. Sermayenin kurduğu dünya piyasası toplumuna yöneltilen eleştiri, bu sebeple onun siyasi biçiminin de eleştirisi olmalıdır. Yani emeğiyle ya da emek gücünü satarak yaşayan herkes "kendini, toplumu oluşturan bireylerin bugüne kadar kolektif bir anlam yüklemiş oldukları devletin tam karşısında bulur. Dolayısıyla, birey olarak kendilerini gerçekleştirmek için devleti yıkmaları gerekir"⁴ "Komünist birey" yasanın gücüyle, yani devletin gücüyle, hükmedilebilen bir şey değildir.⁵ Devlet biçimi kitlelerin üretim araçlarından ayrılmasını önvarsayar. Bu ayrılma sermayenin ve onun siyasi biçimi devletin dayandığı toplumsal temeldir. Her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir top-

2 S. Clarke, "The Global Accumulation of Capital and the Periodisation of the Capitalist State Form", Bonefeld W., Gunn R. ve Psychopedis K. (haz.) *Open Marxism*, C. 1, Londra: Pluto, 1992.

3 H. Radice, "Globalization, Labour and socialist renewal", *Capital & Class*, no. 75 (2001), s.113-126.

4 K. Marx and F. Engels, *Die deutsche Ideology*, MEW 3, Berlin: Dietz, 1962, s. 77 [*Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, 2013].

5 H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Londra: Routledge, 2000 [*Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2013].

lum, siyasi iktidarın toplumdan ayrı bir kurum olarak var olmasını dışlar. Komünist birey ne iktisadi soyutlamalarla ne de siyasi soyutlamalarla yönetilebilir. Komünist birey yeni tahakküm biçimleri için değil, birleşik üreticilerin doğrudan demokrasisi için mücadele eder.

Burjuva sınıf toplumunun siyasi biçimi olarak devletin eleştirisi, devleti ne iktisadi temel/altyapı ve siyasi üstyapı şeklindeki ortodoks kavramlaştırma tarafından ileri sürülen iktisadi zorunluluğun siyasi bir türevi olarak, ne Marksist siyasi kuramın gerektirdiği bir çözümleme bağlamında nesnel bir biçimde verili bir siyasi yapı olarak, ne de herkesçe bilinen bir kara kutu gibi amaç ve içeriği sınıf güçlerinin dengesine bağlı ve bu güçlerce tanımlanan belirsiz bir şey olarak görür. Sermayenin amacı kâr elde etmektir ve devlet bu amacın siyasi biçimidir. Aslında kâr iktisadi bir kategori değil, daha ziyade toplumsal zenginliğin sapkın bir kategorisidir.⁶

Şüphe yok ki dürüst ve samimi sosyal demokrat reformlar peşinde koşmak, koşullarda bir iyileşme sağlayabilir. Leo Panitch bu bağlamda, ulus devletin bir dönüşüm aygıtı olarak kullanılması yoluyla mümkün hale gelecek olan kapitalizmin “sosyal demokratlaşması”ndan bahseder.⁷ İnsani olmayan koşulların insanileşmesi komünizm için doğru yönde verilen mücadeleye işaret eder, lakin paradoksal bir biçimde, bu da kendinde çelişiktir. İnsanileştirme çabası, ilk baştaki insanileştirme çabalarını teşvik eden aynı gayri insani koşulları ebedi olarak görür. Yani, “sosyal demokrat devlet teorisi... devletin iktisattan kurumsal ayrılığına odaklanır ve böylelikle siyasi bir kurum olarak devletin özerkliğini vurgular. ‘Siyasal olanın’ ‘iktisadi olandan’ analitik olarak ayrılması, teorik bakımdan üretimin dağıtımdan radikal biçimde ayrılmasına dayanır.”⁸ Clarke’ı takip edersek, işte bu yüzden kapitalistin kâr kaygısı iktisadi büyümedeki ulusal cı-kara ve dolayısıyla ulusal ekonominin amaçları için işçi sınıfının istihdamına dönüşür. Bu nedenle işçiler kendileri için değil ulus için çalışırlar ve ulus, tıpkı fiyat ve kâr gibi iktisadi kategoriler

6 Bkz. Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, Bloomsbury, 2016.

7 L. Panitch, “‘The State in a Changing World’: Social Democratizing Global Capitalism?”, *Monthly Review*, 50:5 (1998).

8 S. Clarke, *The State Debate*, Londra: Macmillan, 1991, s. 3-4 [*Devlet Tartışmaları*, çev. İbrahim Yıldız, Ütopya Yayınevi, 2004].

kadar bir soyutlamadır. Sosyal demokrasinin yeniden bölüşüm ve tam istihdam politikaları iktisadi büyümeye ve dolayısıyla ulusal ekonominin uluslararası arenadaki rekabet gücüne bağlıdır. Sömürü yoluyla zenginlik üretimi olmaksızın zenginliğin yeniden bölüşüm söz konusu olamaz, yani zenginliğin yeniden bölüşümü emeğin ürününün sermayenin mülkü olduğunu önceden varsayar. Diğer bir deyişle, sosyal demokrasinin bölüşüm politikası, istihdam ve sosyal güvenlik talebini devlet üzerindeki iktisadi büyüme ve birikim oranı artışını kolaylaştırmaya yönelik baskı olarak tercüme eder. Bu sebeple işçi sınıfı “her daim devlet gücünün nesnesi olarak kalır. Devletin yargı gücü, işçi sınıfının kendi ürettiği ürün üzerindeki hakkını savunmak için kolektif gücünü kullanmasını önlerken, kapitalist sınıfın karşılığını vermeden emeğe el koymasını bütünüyle destekler.”⁹ (7) Diğer bir deyişle, devlet biçiminin amacı zorunlu olarak onun burjuva karakterinde içerilir. Tekrarlana tekrarlar artık kabak tadı verir hale gelmiş olan “devletin burjuvazinin icra heyeti olduğu” şiarı bunu iyi bir biçimde özetlemektedir.

Sermaye doğumundan bu yana küresel bir güçtür. Hem ulus devletin hem de dünya piyasasının kuruluşu, kapitalizmin şafağında feodal toplumsal ilişkileri alt üst eden aynı toplumsal mücadelelerin ürünleridir. Bu yüzden, “devletin ulusal entegrasyonu sorunu uluslararası devletler sisteminin entegrasyonundan ayrılamaz”.¹⁰ Sol Picciotto’nun ileri sürdüğü gibi, ulus devletin oluşumu, “uluslararası bir devletler sistemi”, Marx’ın vakti zamanında gördüğü gibi, “Uluslararası üretim ilişkileri. Uluslararası iş bölümü. Uluslararası mübadele ve itihalat. Döviz kuru” üzerine kurulu bir devletler-arası ilişkiler “sistemi”olarak ortaya çıkmıştır.¹¹ Üstelik devletler-arası sistem, başından itibaren “küresel üretim ve mübadele” ilişkileri

9 S. Clarke, “State, Class Struggle, and the Reproduction of Capital”, *The State Debate*, Londra: Macmillan, 1991 [“Devlet, Sınıf Mücadelesi ve Sermayenin Yeniden Üretimi”, *Devlet Tartışmaları*, çev. İbrahim Yıldız, Ütopya Yayınevi, 2004].

10 S. Picciotto, “The Internationalisation of Capital and the International State System”, S. Clarke (haz.) *The State Debate*, s. 218 [“Sermayenin Uluslararasılaşması ve Uluslararası Devlet Sistemi”, *Devlet Tartışmaları*, çev. İbrahim Yıldız, Ütopya Yayınevi, 2004].

11 K. Marx, *Grundrisse*, Londra: Penguin, 1973, s. 108 [*Grundrisse* 1, 2, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, 2003].

içine yerleşmiştir. Diğer bir deyişle, “dünya pazarı ulusal ekonomiyle bütünleşmiştir.”¹² Kısacası, devlet ve iktisat aynı temel üretim ilişkilerinin ayrı biçimleridir ve dünya piyasası, baştan itibaren devletlerin sınırları içerisinde ve bu sınırlar yoluyla varlığını sürdürmektedir.

III

Peki, Neoliberal ortodoksiye karşı ne tür bir ulusal alternatiften bahsedilebilir?¹³ Burada en tehlikelisi, uluslararası iş bölümünü ulusal iş bölümünün altında ele alma girişimidir. Sosyalizm ulusal olamaz. Ulusal bir mesele olarak sosyalizm kavramı, “yirminci yüzyıl siyasi ve iktisadi düşüncesinin en güçlü miraslarından birini ifade eder: “Tek ülkede sosyalizm kuramı.”¹⁴ Geçtiğimiz yüzyıl bize pek çok ders öğretti. Bunlar arasında en önemlisi, sosyalizmin ancak enternasyonalizm anlamına geldiğidir. Ulusal iş bölümü uluslararası işbölümünü önvarsayar ve ulusal korumacılık dünya piyasası içinde bir savunma demektir, ona karşı değil. Kapitalist toplumsal ilişkiler, her daim hâlihazırda kriz yönelimli dünya piyasası ilişkileridir. Bu kitaba yapılan katkıların gösterdiği gibi, bu ilişkilerin kriz yönelimli gelişiminin merkezinde sınıf mücadelesi yer alır. Sermaye kaçışının, emek mücadelelerine karşı verilen disiplinli bir yanıt olduğu doğrudur. Ne ki, sermaye nereye giderse sınıf çatışmasının da oraya gideceği o kadar doğrudur.¹⁵

Küreselleşmenin gerçekliklerine devletin kapitalizmi reforme etme ya da dönüştürmeye yönelik varolagelen kapasitesini maskeleyen bir ideoloji olarak saldırılamaz. Ne de sermayenin dünya piyasası toplumu, zengin ülkelerin yoksul ülkeleri sömürdüğü “uluslar-arası” bir iktisadi düzen olarak görülebi-

12 C. von Braunmühl, “On the Analysis of the Capitalist Nation State within the World Market Context”, J. Holloway ve S. Picciotto (haz.) *State and Capital*, Londra: Edward Arnold, 1978, s. 163, 168.

13 H. Radice, “Globalization, Labour...”, J. Holloway ve S. Picciotto (haz.) *State and Capital*, Londra: Edward Arnold, 1978, s. 118.

14 A.g.e.

15 Bkz. A. Bonnet, “The Command of Money-Capital and the Latin American Crises”, Bonefeld, W. ve S. Tischler (haz.) *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the question of revolution today* Aldershot: Ashgate, 2002. Ayrıca bkz. H. Cleaver, J. Holloway ve C. Marazzi’nin aynı kitaptaki makaleleri.

lir. Arkasına askeri kumanda araçlarının desteğini almış olan Neo-merkantalist emperyalizm gerçekten de kapitalist yenden üretimin mülksüzleştirme yoluyla yayılmasındaki gerçek güçtür. Marx'ın o gün itibarıyla ABD'de doğum sertifikası olmaksızın peydahlanan sermayenin büyük bir kısmının daha öncesinde İngiltere'deki çocukların sermayeye dönüştürülmüş kanı olduğu şeklindeki kavrayışı, o zamanlar olduğu kadar bugün de güçlü bir yargı teşkil etmeye devam etmektedir.¹⁶ Şöyle ki zamanımızın neo-emperyalizmi küresel kapitalist sınıf ilişkilerinden soyutlamayla anlaşılamaz. Elbette burjuvazi için kendi ülkelerinin süregiden emperyalist tahakküm biçimlerini suçlayarak içerdeki ayaklanmaları bastırmak ve böyle yaparak "bu tahakkümdeki kendi suç ortaklıklarını maskelemek siyasi olarak kolay olandır."¹⁷ Bu sebeple insani kurtuluşa yönelik gerçekçi bir mücadele kavramına, küresel kapitalist çıkarların gerekliliklerine karşı ulusal kurtuluşun potansiyel gücü olarak devlet biçimi hayaline yenik düşmeyen ve sınıf mücadelesini "komünist birey" için bir laboratuvar olarak yeniden keşfeden bir kavrama ihtiyacı var.¹⁸

Bu yüzden biz sadece "baskı altında tutulanlara ait geleceğin bize öğrettiği 'olağanüstü halin' istisna değil bir kural olduğu iç görüşüyle uyumlu bir tarih anlayışı değil,¹⁹ aynı zamanda üretim üzerindeki ve her işyerinde ve her mahallede artı değere el konulmasına karşı yürütülen gündelik mücadeleyi... küresel ölçekteki sınıf mücadelesinin temeli olarak" anlayan bir anti-kapitalizm kavramı da geliştirmeliyiz.²⁰ Sınıf mücadelesini, uluslar-arası düzenin verili, temel birimi olarak

16 K. Marx, *Capital vol. I*, Londra: Lawrence & Wishart, 1983, s. 707 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011]; ayrıca bkz. Mariarsa Dalla Costa, "Capitalism and Reproduction", Bonefeld W., Gunn R. ve Psychopedis K. (haz.) *Open Marxism*, C. 1, Londra: Pluto, 1992 ["Kapitalizm ve Yeniden Üretim", İlkel Birikim: Sermayenin Kaldırıcı, Notabene Yayınları, 2014].

17 A. Hoogvelt, *Globalization and the Post-Colonial World*, Londra: Palgrave, 1997, s. 49.

18 Bkz. W. Bonefeld, "The Capitalist State: Illusion and Critique", W. Bonefeld (haz.) *Revolutionary Writing*, New York: Autonomedia, 2003.

19 W. Benjamin, "Geschichtsphilosophische Thesen", *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1965, s. 84.

20 S. Clarke, "Class Struggle and the Global Overaccumulation of Capital", R. Albritton ve diğerleri (haz.), *Phases of Capitalist Development*, Londra: Palgrave, 2001, s. 90-91.

ulus düzeyinde tutmak, bu mücadelenin küresel karakterini baskı altına alır, bu mücadeleyi rakip bölgesel birimler biçiminde böler, emek örgütlenmesini ve direnişi milliyetçileştirir ve böylelikle milliyetçileşmiş işçi sınıflarına askeri kaynak olarak da başvurulabilen rekabetçi üretim faktörleri olarak muamele eder. Proleter enternasyonalizmi (neo) liberalizme, özellikle de onun siyasi krizinin arka planına karşı verilebilecek tek cevaptır. Eğer diktatörlük anlayışı, popülist milliyetçilik, ve savaş bugün muhtemel gözüküyorsa, 100 ya da 25 yıl öncesinde de aynı derecede muhtemel gözüküyordu ve bugün dünden daha muhtemeldir.

TARİH SONRASININ SUÇ ORTAKLIĞI

ADRIAN WILDING

Tarih zor zamanlar geçiriyor. Tarihin öldüğü, devrini doldurduğu yönündeki açıklamalar son birkaç yılda çoğalıyor ve revaç buluyor. Bu açıklamaların ortaya koyduğu tespitlerde az ya da çok açık olarak Marksizme ima yollu gönderme yapılıyor: Doğu Avrupa’da 1980’lerin sonunda oluşan “demokratik devrimler”in yalnızca (Boris Yeltsin’in yaftaladığı gibi) “Marksist deney”in başarısızlığını haber vermekle kalmadığı, biza-tihi tarihin sonuna da işaret ettiği söyleniyor.¹ Fukuyama’nın şimdi yerlerde sürünen tezinin yanı sıra, onun tarihin gereksiz olduğu inancını paylaşan benzer bir düşünce çizgisi gelişiyor. Bu kuram, tarihsel sürece dair genel savlara dayandırılan her siyaseti, Marksizmle örneklediği söylenen bir siyaseti mahkûm ediyor. Bu, çağdaş postyapısalcı ve postmodern düşünce de yinelenip duran bir izlektir. Nitekim Foucault, tarih felsefesini “Platonculuk”la suçluyor;² Lyotard da benzer terimlerden yararlanarak özgürleşme “üst anlatıları”na karşı açıkla-

1 Bkz. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, Harmondsworth, 1992 [*Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Profil Yayıncılık, 2016].

2 M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977.

malar yapıyor.³ Yüzeysel olarak bakılınca, “tarih sonrası”nın iki damarı⁴ kıyas kabul etmez gibi görünüyor: İlki (bir zamanlar komünizmin durduğu yere liberal demokrasiyi koyarak) teleolojik bir tarih felsefesi benimserken, ikincisi tarihe ilişkin her türlü genel kuramı reddediyor. Bununla birlikte, ikisi de Marksizmin bir kuram ve uygulama olarak devrini tamamladığı sonucunda birleşiyor.

Ben ise Marx’ın tarih yorumunun bu analizlerin ikisine de bire bir uymadığını ve dahası bizzat tarih sonrası öğretisindeki sakatlıkların ve eksikliklerin birçoğuna Marx’ta çare bulunabileceğini iddia ediyorum. Tarih sonrasının, tanımayı reddettiği bir tarihi töhmet altında bıraktığı iddia edilecektir; oysa bu ret, tam da ayrıntılarıyla betimlemeye giriştiği toplumsal gelişmeler karşısında onu güçsüz bırakır. Tarih sonrasının tanınmayan tarihinin yeniden inşası, onun yineleyip durduğu suç ortaklığını ifşa eder. Öncelikle, bu tanınmayan tarih, felsefi bir tarihtir –öncülerinin Kant’ta ve Hegel’de (Fukuyama’da) ve Nietzsche’de (postmodernizm) bulunduğunu iddia ettikleri halde, bu iki tarih sonrası damar, bu düşünürlerin karmaşıklığını ve radikalliğini takdir etmez.⁵ Aynı zamanda, tarih sonrasının tarihsel baskısı da cebelleşmekte sürekli başarısız olduğu toplumsal ve siyasal bir dünyadır. Bu çerçevede tarih sonrasının bir eleştirisi, Marx’ın tarih üzerine yazılarının düşününsel ve pratik içeriğini belirginleştirmeye de hizmet eder. Bunu akılda tutarak, ilk önce tarih sonrasının felsefi silsilesini inceleyeceğim.

Tarihi Anlatmak

1784’de Immanuel Kant, “Kozmopolitan Bakış Açısından Evrensel Tarih Fikri” başlıklı makalesini yayımladı. Kant’ın bu girişimi, bir “tarih felsefesi”ne (aslında bu deyim kökleri

3 J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester, 1984 [*Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, 2014].

4 Karş. L. Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, Verso, Londra, 1992.

5 Niethammer, yirminci yüzyıl düşüncesinde tarih sonrası kavramının ne denli etkili olduğunu ortaya koyuyor; bununla birlikte, bu fikirlerin ve tartışmalarının birçoğunun köklerinin Kant tarafından başlatılan felsefi modernitede yattığı gerçeğini süreç içinde hafife alıyor.

Voltaire'e gider) yönelik ilk girişim değildi; yine de bu makale, tarih disiplininin geliştireceği terimleri kurması bakımından oluşturuca nitelikteydi. Kant'ın savının merkezinde rastgele ve bağlantısız görünen geçmiş olayların süzgeçten geçirilerek genel tutarlılığa ve anlaşılabilirliğe sahip bir şeyler elde edilebileceği olan inancı yer alıyordu. Bu anlamıyla "tarih", salt geçmişin ne olduğunu ifade etmekle kalmaz, tutarlı insan eylemlerini "anlatma" ya da ele alma girişimini de belirtir. Bir anlatının mümkün olması ise bütün diğer doğal olaylar gibi insan eylemlerinin de izinin Kant'ın "evrensel yasalar" dediği noktaya kadar sürülebileceği gerçeğinden kaynaklanır. Bu yasaların keşfedilmesiyle doğan umut,

genel anlamda insanın özgür iradesini dikkate aldığımızda, onda düzenli bir hareket sezinleyebileceğimiz ve tek bir bireyde karmaşık ve kaotik görünen şeyin, bir bütün olarak insan ırkı açısından bakılınca, insanın asıl doğasının yavaş da olsa sürekli ve ileriye doğru evrileceği umududur.⁶

Dolayısıyla tarih, "kendilerine ait hiçbir planı olmayan yaratıkların kesin bir planı" olup çıkar. Tarih yasaları, niyet edilmemiş sonuçların yasalarıdır. Öyleyse, tarihin bu düzenli hareketinin içeriği nedir? Kant bunun, insanlar arasındaki ve devletler arasındaki "doğal antagonizmalar"ın ilerlemeci işleyişinden ibaret olduğunu iddia eder. Kant'a göre tarih, insanın toplumsallığı ile başkalarına yönelik saldırganlığı, yani insanın "toplumsal olmayan toplumsallığı" arasındaki doğal diyalektik yüzünden hareket eder. Dahası bu, doğrusunu söylemek gerekirse, aralarında barış içinde bir arada varoluşun -bir "evrensel sivil toplum"un- kurulmasıyla *sonuca ulaşan* bir mücadeledir.

Kant, tarihsel sürece yalnızca genel bir anlam yüklemekle kalmaz; bu sürecin gerçekleşme, tamamlanma ve sonlanma olasılığını da savunur. Bir tarih felsefesi projesi, daha en başından itibaren, genel bir tarih görüşünün ikili olasılıkları ve bu görüşün nihai noktasının belirlenmesi açısından tanımlanır. Bu ikincisi (tarihsel bir telos [erek]), birinciyi (tarihin anlamına ilişkin bilgiyi) olanaklı kılan şeydir. Elbette, burada teolo-

6 I. Kant, *On History*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1963, s. 11.

jiye yapılan bir göndermeden fazlası vardır. Löwith'in⁷ işaret ettiği gibi, tarih felsefesi, bağrından doğduğu tarih teolojisinin damgasını taşır. Evrensel tarih, (özellikle Hristiyanlıktaki) teolojiye özgü bir zaman modeli alır; bu modelde hem bir köken (yaratılış) hem de yeryüzündeki varoluşun yerini Tanrı'nın Krallığı'na bırakacak bir son (kıyamet) vardır. Tikel olaylar ancak gelecekteki bu vahye önceden işaret ettikleri ölçüde anlaşılabilir. Tarihsel bir varlık olarak insanın sonu, tarihin amacının apaçık ortaya çıkmasıyla örtüşür. Kant'ın tarihin öğrettiği tek mesaj "İlahî Takdirden memnuniyet"tir⁸ şeklindeki önermesi, bu teolojik mirası vurgulamaya hizmet eder. Kant'a göre tarih tasarımı, ancak, tarih tarafından aşama aşama gözler önüne serilen ilahi lütufa istemeden dahil olması gereken tarih aktörlerinin "kavrayışlarının üstünde" açığa vurulur.

Başka bakımlardan Kant'ı acımasızca eleştiren bir düşünür olan Hegel, bu ilerleyici tarih anlayışının belirleyici unsurlarını korur. Ne var ki, "evrensel tarih ... tinin kendilik bilinci ve özgürlük uğraklarının zorunlu gelişmesidir"⁹ diyen Hegel'in bu inancı, onun "teleoloji"sini bertaraf etmeye çok hevesli olanların ortaya attığı sayısız indirgeyici yorumun kaynağı olmuştur. Böylesi nitelemelerde göz ardı edilen şey, Hegel'in çoğu zaman eş tutulduğu türden soyut şemaya *karşıt* olduğudur. Hegel, tarihe dışarıdan dayatılan her türlü modeli, "tarihe manipüle edilecek bir şey gibi yaklaşan ve onu olduğu gibi bırakmayıp, önyargılı kavramlara uymaya zorlayan ve *a priori* bir tarih inşa eden" her türlü düşüncüyü eleştirir.¹⁰ Hegel'in gözünde özgürlüğün gelişimi ne doğrusaldır ne de ön-belirlenimlidir, aksine karmaşık ve önceden kestirilemezdir.¹¹ Hegel, liberal demokrasinin savunusunu da yapmaz (Fukuyama *kusura bakmasın*). Hegel'e göre, burjuva toplumu hiçbir şekilde tarihin "amacı" değildir; bir dizi biçimsel özgürlük getirmiş olmakla birlikte,

7 K. Lowith, *Meaning in History: Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949 [*Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, 2012].

8 I. Kant, *On History*, s. 68.

9 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Dover, New York, 1956, s. 63 [*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2016].

10 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. II.

11 Karş. G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, Athlone, Londra, 1981.

bu toplumun bir sürü yeni kısıtlama alanı yarattığı da açıktır. Hegel'in yanlış tanıma fenomenolojisi, Kant'ın hem epistemolojisini hem de tarih kuramını harekete geçirerek, bizi tarihi tarih "kuramı" fikrinin, bilgi ve tarih için ayrı alanlar çizecek herhangi bir yaklaşım fikrinin, yanına bir soru işareti koyar.¹² Belirtilmesi gerekir ki, Hegel'e yönelttiği eleştirilere rağmen, Marx, bu analizin eş zamanlı *düşünüm selliğini* ve *devingenliğini* her zaman korumuştur.

Tarih felsefesine en güçlü eleştiriyi Nietzsche yapar. Nietzsche'nin "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine" başlıklı makalesi, tarihe yönelik dikkatin ve geçmişle iştigal etmenin, şimdide düşünceyi ve eylemi nasıl da tıkayabileceğine işaret ederek bunu eleştirir. Tarih saplantısı, burada ve şimdi olanla herhangi bir şekilde ilgilenmenin yerini almaya başlar. "Tarihsel anlam artık yaşamı korumayıp, mumyaladığında"¹³ yanlış giden bir şeyler var demektir. Nietzsche'nin itirazı, yalnızca, Kant'ın ve Hegel'in geliştirdiği *anlatı* ile ilgilidir. Nietzsche, tarihi tutarlı bir bütünlükle anlatmanın, genellikle benzeştiremez olan fenomenleri kıyaslamak olduğunu iddia eder. Tarih yazarı, "şeylerde hâlihazırda bir plan birliği yoksa, böyle bir plan birliğinin o şeylere aşılınması gerektiği önvarsayımıyla, yalıtılmış olayı bütünün içine dokuma"ya¹⁴ eğilimlidir. Anlatı haline getirilen tarihin bu genellemeci eğilimi karşısında Nietzsche, eylem ve yaratıcılık alanı olarak gördüğü "an"ın bütünlüğüne yeniden can vermeye girişir. Yine de bu hamlenin sonucu, *başlı başına* tarihin reddi değildir. Aksine, Nietzsche'nin öne sürdüğü üzere,

tarihe gereksinimimiz var, ama bizim bu gereksinimimiz, bilgi bahçesindeki aylağın tarihe gereksinim duymasından farklı nedenlere dayanıyor ... Başka bir deyişle, biz, yaşam ve eylem için tarihe gereksinim duyuyoruz... Tarih ancak yaşama hizmet ettiği ölçüde biz de ona hizmet etmek isteriz.¹⁵

Tarih felsefesi içindeki belirli temalara ilişkin bu (kabul edelim ki kısa) açıklamadan çıkan sonuç, "tarih sonrası"na dair

12 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1977 [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2014].

13 F. Nietzsche, *Untimely Mediations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 75.

14 A.g.e., s. 91.

15 A.g.e., s. 59.

çağdaş fikirlerin, herhangi bir anlamda yepyeni olmak şöyle dursun, eski motifleri hiçbir şekilde geliştirmeksizin salt özetlemekle yetindiğidir. Bu geleneğe ait motifleri yinelemekle birlikte (Fukuyama, Kant'ın ve Hegel'in evrensel tarihlerinden; Foucault ve Lyotard, Nietzsche'nin "anlatı" eleştirisinden yararlanmışlardır), her iki damar da bu gelenekle olan ilişkilerini anlamış değildir. Fukuyama, Hegel'in zaten Kant'ta eleştirmiş olduğu soyut bir teleolojik şemayı Hegel adına üretir. Keza postmodernizm de "üst anlatılar"ı (Lyotard) dağınık ve kıyaslanamaz olguların bütünleştirilmeleri olarak görüp Nietzsche adına reddederek, Nietzsche'nin tarihsel meselelerle ne kadar ustaca savaştığını göremez. Kuşkusuz ne Hegel teleolojik bir liberal ne de Nietzsche bir tarih düşmanıydı. Dolayısıyla tarih sonrası, ciddi anlamda ikili bir yanılaşa düşer: Soyut evrensel tarih ile tarihin soyut olumsuzlanması yan yana koyulur. Ama yeri geldiğinde bu karşıtlık da bir bütün olarak tarihe ve tikel tarihsel olaylara gösterilen dikkat arasında bir kopuşa işaret eder. Tarih sonrası, evrensel ve tikel olanın bu kopuşunu diyalektik olarak temalaştırmak yerine özetlemekle yetinir. Böylelikle, kendi kuramsal ikiliklerine karşılık gelen toplumsal ayrışmayı ("bölünmeler") eleştirel olarak irdeleyebilme olanağından yoksun kalır. Bu durumda alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç var.

Zaman ve Devrim

Dikkatle bakılmadığında Marx tam da yukarıda anlatılan türden soyut evrensel tarihe uygun görünür. *Komünist Manifesto*'da "Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir" şeklindeki ünlü ifadenin yanı sıra 1859 tarihli Önsöz'de yer alan kapitalizmle birlikte "insan toplumunun tarih öncesinin sona erdiği"¹⁶ ifadesi, evrensel tarih yaklaşımında gördüğümüz "anlatı" tarzını izliyor gibidir. Ne var ki, Marx'ın tarihe ilişkin en önemli içgörülere, yukarıda formüle edilen ifadelerden ziyade *Kapital*'de ve *Grundrisse*'de ortaya konulan daha somut analizde mevcut-

16 K. Marx, "Introduction", *A Contribution to the Critique of Political Economy*, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 29 içinde, Lawrence and Wishart, Londra, 1975, s. 264 ["Önsöz", *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 2011].

tur.¹⁷ Marx'ın 1859'daki kıyametçiliği, işgününe dair açıklamalarında gördüğümüz zaman analizinden birçok yönüyle daha az katkı sağlar. Burada Marx'ın tarihe getirdiği açıklamanın görünürdeki soyut evrenselliğinin yanında, özgül zaman deneyimine yönelik bir dikkat, Nietzsche'nin kanısına göre tarih felsefesinin ihmal ettiği "an"a yönelik bir dikkat bulmak olanaklıdır. Bunu ortaya koymak için, Marx'ı "üretimin gizli mekânı"na kadar izlemek ve işgününün zamansallığını incelemek gerekir.

Marx'ın içgörüsü, bizzat kapitalizmin tarihsel zaman deneyimimizi dönüştürme tarzını açığa çıkarır. Bunu bir örnek ile açıklayabiliriz. Homojen "saat" zamanına ilişkin algımızın köklerini keşfetmek için, boş zamanın, kapitalizmin doğuşuna eşlik eden emek zamanına tâbi kılınmasının izin sürmek gerekir. E. P. Thompson'ın¹⁸ ortaya koyduğu gibi, iş yerinde saatle ölçüm tekniklerinin (Taylor'ın "bilimsel yönetim"iyle doktrin statüsü kazandırılan olgunun) gelişimi, bir tür çığır açıcı deney olmak şöyle dursun, emek sürecinin örgütlenmesi ile homojen zamanın kurumsallaştırılması arasında zaten kurulmuş olan genel bir bağıntıyı sadece belirginleştirmiştir. Çağdaş zaman bilincinin (en dikkat çekici olarak da ilerleme ve yineleme kavrayışlarımızın) kökenine burada, çalışmanın yaygın olarak dayatılmasında rastlanabileceğini söylemek abartı olmaz. Modern mekânın, bu noktayı zayıflatmak yerine homojen zamanı doğada bulması, zamanla ilgili kavramlarımızın ne kadar da bulanıklaşmış olduğunu göstermekten başka bir işe yaramaz.

Marx'ın *Kapital*'de yaptığı işgünü analizi, tam da zamanın sermayenin değerlendirilmesi sürecine tabi kılınmasına ilişkin böyle bir açıklama sağlar. İşgününün uzatılmasıyla ilgili olarak Marx şöyle der:

eski yasalardeki o son derece basit gece ve gündüz kavramları bile öylesine çapraşık bir hale geldi ki, daha 1860 yılında bir İngiliz yargıç, gecenin ve gündüzün ne olduğunu "hukuki olarak" açıklamak için, Talmud yorumcularına yaraşır bir keskin zekâ sergilemek zorunda kaldı.¹⁹

17 K. Marx, *Capital*, vol I, Penguin, Harmondsworth, 1976 [*Kapital* I, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011]; K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973 [*Grundrisse* 1,2, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, 2003].

18 E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, no. 38, 1967.

19 K. Marx, *Kapital*, Cilt I, s. 390.

Sermaye, artı değer üretimine harcanan zamanı artırma-ya yönelik girişimleri sayesinde bizzat yıldız zamanında devrim yapar. Sonuç, soyut niceliğin zamansallaşması olur, çünkü sermayenin değerlenmesi yalnızca artı emek zamanının *uzatılmasına* dayalıdır. Soyut niceliksel zaman, tek biçimli ve homojendir. Homojen zaman, nedenselliğin herhangi bir şekilde etkileyebildiği tek zaman olduğu için (ancak her an eş değerde olunca, bunlardan birinin sonrakinden çıktığı söylenebilir), her zaman biriminin eşdeğer olması, sonraki anın öngörülebilirliğini (dolayısıyla da denetimini) beraberinde getirir. Bu nedenle emek zamanının homojenliği, artı değer üretiminin öngörülebilirliğiyle örtüşür.

Ama Marx'ın ortaya koyduğu gibi, bu hiç de tek yanlı bir süreç değildir. Sermayenin zamanı homojen kılmaya (ve böylelikle kesintisiz birikimi güvence altına almaya) yönelik girişimleri, sıklıkla, işçilerin apaçık reddiyle karşılaşır.

Dört günün ücretiyle bütün bir hafta yaşayabilmeleri gerçeği, işçilere, diğer iki günde de kapitaliste çalışmaları için yeterli bir neden gibi görünmüyordu.²⁰

Sermaye bu direnişe karşı hem iş yeri düzeyinde (başka emek gücü kaynakları olarak) hem de devlet düzeyinde (işgününü uzatmayı ve "tembellik"le mücadeleyi amaçlayan yasalar çıkararak) yanıt verdi. Bunu izleyen uzun mücadeleler hem işçi sınıfı direnişinin gelişen örgütlenmesini hem de sermayenin zamanı kendisine değer katmak için kullanmaya çabalarırken sergilediği vahşeti gözler önüne serdi. Marx'ın çıkardığı sonuca göre, "Bu nedenle, normal bir işgününün yerleştirilmesi, kapitalist sınıf ile işçi sınıfı arasındaki uzun süreli ve az ya da çok örtülü iç savaşın ürünüdür."²¹

Bu mücadelelerin konusu, her şeyden önce zamanın kendisidir. Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde sınıf mücadelesinin ayırt edici bir özelliği olarak burada ışıktı tuttuğu mesele, sadece zaman konusuyla sınırlı değildir. Marx'ın zaman üzerindeki çatışmaya dair açıklaması, kapitalist yeniden üretimin genel bir ayırt edici özelliği olarak görülebilir. Apaçık

20 A.g.e., s. 385.

21 A.g.e., s. 412.

olan bir husus da sermayenin homojen saat zamanını egemen kılma girişiminin çoğu kez sert bir direnişle karşılaşmasıdır. Marx'a göre "İşçinin çalıştığı süre, kapitalistin işçiden satın aldığı emek gücünü harcadığı süredir. Eğer işçi, kullanılabilir zamanı kendisi için harcarsa, kapitalisti soymuş olur."²² Soyut homojenliğin elinden kurtarılan kullanılabilir zaman, niteliksel bir karaktere sahiptir ve yalnızca içerdiği projelerin mahiyeti tarafından yapılandırılır. Dolayısıyla, artık çalışmanın ya da emek gücünü yeniden üretmenin boyunduruğunda olmayan bu zaman parçaları, kapitalist yeniden üretimde doğrudan yıkıcı nitelik taşır.

Niteliksel değerlendirme zamanı ile niteliksel bağımsız işlerin zamanı, yani "kendini değerli kılma"²³ zamanı arasındaki; artı değer üretimine feda edilen zaman ile (çalışma veya tüketim aracılığıyla) sermayeyi değerli kılmayan ve basitçe emek gücünü yeniden üreten işlerin yapılandırmadığı zaman arasındaki bir çelişki sermayeyi çatlatır. Bizim tarih anlayışımız açısından bunun sonuçları oldukça önemlidir. Kendini değerli kılmanın *burada ve şimdi*²⁴ komünizmi kurması, tarihsel maddecilikle ilişkili standart dönemleştirmeyi dağıtır. Komünizm gelecekteki bir erek değildir, (boğulmuş ve yadsınmış olduğu için) çelişkili biçimde zaten şimdide mevcuttur. Sermaye, kendi tarihsel olumsuzlanmasını kendi içinde barındırır. Bu nedenle tarih, güven verici bir doğrusallık sunmaz, sunduğu tek şey çelişkinin zorluğudur. Marx'ın homojen doğrusal zamana yönelik eleştirisi, homojen doğrusal tarihe yönelik bir eleştiri doğurmuş ve buna denk düşen *eleştirel* bir tarih için zemin hazırlamıştır.

Normalde Marx'a atfedilen anlamda tarihsel teleoloji, tam da zamanın homojenleştirilmesi tuzağını kurduğu için Marx'ın düşüncesine tümüyle aykırıdır. Bu, Marx'ın kapitalist yeniden üretimin kalbine yerleştirdiği ve bizatihi zamanın içeriği üzerinde verilen mücadeleyi, her bir tarihsel anın doğasında yatan diyalektik gerilimi göz ardı etmektir. Marx, emek gücü üzerindeki egemenlik olarak, yani sömürü ve tahakküm zamanı

22 A.g.e., s. 342.

23 Karş. A. Negri, *The Politics of Subversion*, Polity Press, Cambridge, 1989 [Yıkıcı Politika, çev. Akın Sarı, Otonom Yayıncılık, 2006].

24 A.g.e.

olarak homojen niceliksel zamanın analizini yapar. Dolayısıyla, tarihi gelecekteki bir amaca doğru pürüzsüzce geliyor gibi görmek, bu tür gelişmenin meydana geldiği şeyleşmiş sürekliliği gözden kaçırmak olur. Daha da önemlisi, ancak bu yabancılaşmış sürekliliğin kırılmasıyla gelen gerçek ilerleme anını görmemek anlamına gelir.

Süreksiz Tarih

Walter Benjamin şöyle yazıyor: “Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söyler. Ama belki bu bütünüyle farklıdır. Belki de devrimler, bu trenlerde imdat frenlerine uzanan insanlardır.”²⁵ Şiddetle durdurulan bir tarih imgesi, Benjamin’in “mesiyanik” dediği bir zaman deneyimini gösterme girişimidir. Tarih felsefesinde kullanıldığını gördüğümüz kavramların birçoğu gibi, mesiyanik zaman fikrinin de teolojik ve eskatolojik kökenleri vardır. Ama Benjamin bu kavramı, hem seküler hem de politik anlamda kullanır. Ona göre bu kavram, “her bir tarihsel anın politik durumdan çekip çıkardığı karakteristik devrimci olanağı”²⁶ adlandırır. Benjamin’in vurguladığına göre, komünizmi işte tam da bu açıdan yorumlamalıyız: “Sınıfsız bir toplum fikrinde Marx, mesiyanik zaman fikrini sekülerleştirdi ve bunu hakkıyla yaptı.”²⁷ Benjamin, belirli tarih anlayışlarının içerdiği politik tuzaklara dikkatimizi çekmeye çabalar. Tarihin görünürdeki sürekliliğinin, tahakkümün sürekliliğinden başka bir şey olmadığını, tarihte *fortuna*’nın (olasılığın) rolünü karartma, geleceği önceden belirleme girişimi olduğunu teşhir eder. Ama Benjamin’in buradaki içgörüsü temel niteliktedir:

kendi homojenliğini sürenin üzerine yerleştiren zamansal düzen, içerisinde heterojen, artakalan parçaların var olmasını önleyemez. Bir niteliğin niceliksel ölçümle tanınmasını sağlamak, anımsanması gereken yerlerin bir bakıma tatiller biçiminde boş bırakıldığı takvimlerin işiydi.²⁸

Zamanı denetlemeye ve homojenliğe indirgemeye yönelik her girişim, ona karşı mücadeleyle, takvimin eş zamanlı nice-

25 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (6 cilt), Suhrkamp, Frankfurt, 1974-1985, Cilt 1, 1974, s. 1232.

26 A.g.e., s. 1231.

27 A.g.e., s. 1231.

28 A.g.e., s. 642.

liksele ve niteliksele zamansallığının farkına varmaksızın açığa çıkardığı bir mücadeleyle uğraşmak zorundadır.

Komünizmi (sermayeye boyun eğdirilmiş zamanlar arasında bulunan ve her daim tehdit altında olan ara boşluklara rağmen) burada ve şimdi var olan bir kendini değerli kılma zamanı olarak tanımak, her türlü teleolojik ya da ilerlemeci Marksizmin önünü keser. Bunun pratik sonuçları son derece önemlidir. Komünizmin yolunu döşemek için önceden belirlenmiş tarihsel dönemleri geçmenin gerekli olduğuna, “geri kalmış” ekonomilerin üretim araçlarını modernleştirmeleri gerektiğine ilişkin bir açıklamayı Marx’ta bulmanın tehlikelerini bize yirminci yüzyıl öğretmiştir. Stalincilik deneyimi ve az gelişmiş ülkelerdeki sayısız modernleşme deneyleri, böyle bir modelin yıkıcı sonuçlarına tanıklık etmektedir. Bu ilerlemeciliğe karşı, önceleri apayrı olduğu düşünülen tarihsel dönemleri birbiriyle örtüşen dönemler olarak, örneğin feodal toplumsal ilişkileri kapitalizmin “yeniden formüle ettiği”²⁹ ilişkiler olarak ve sonuçta tarihi de “çağdaş olmayan” toplumsal biçimlerin bir karışımı olarak³⁰ görmek gerekir. Doğrusal bir tarih görüşünün yerinden edilmesi yeni politik anlayışlara yol açar. Tarihin süreksizliğinin tanınmasıyla birlikte, söz gelimi dinsel köktencilüğün ya da kan ve toprak mitolojisinin süregiden çağırısı karşısında duyulan şaşkınlık artık bir anlam ifade etmez olur. Belirli mistik fikirlerin son derece güncellik kazandığı bir zamanda Benjamin’in belirttiği gibi,

bugün yaşamakta olduğumuz şeylerin yirminci yüzyılda “hâlâ” mümkün olması karşısında duyulan merak felsefi değildir. Bu merak bilginin başlangıcı değildir –bunun doğmasına yol açan tarih görüşünün savunulamaz olduğuna ilişkin bilgi olmadıkça.³¹

Grundrisse’teki kısa bir notta Marx, materyalist tarihsel gelişme kavramının “zorunluluğu ima eder görüldüğü”nü,³² yani şansı gölgede bırakır görüldüğünü kabul eder. Ama bu kavramın yine de “rastlantıya bir gerekçe” sunduğunu vurgulamaya

29 Karş. A. Negri, *Yıkıcı Politika*.

30 E. Bloch, *Heritage of Our Times*, Polity Press, Cambridge, 1991.

31 W. Benjamin, *Illuminations*, Schocken, New York, 1968, s. 257 [*Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2016].

32 K. Marx, *Grundrisse*, s. 109.

devam eder. Peki bu nasıl mümkün olur? Yukarıdaki tartışmanın ışığı altında en az bir tane yanıt önerebiliriz. Marx'ta, onun zorunluluk gibi görünen tarih yorumuna aykırı düşen bir okuma için kaynaklar vardır. Homojen zamana karşı mücadele analiziyle Marx, kendi tarihsel görüşlerinin yeniden düşünülmesi için, "eşitsiz gelişme" kavramının her türlü kötüleyici çağrışımından kurtarılması için ve çalışmaları içinde süresiz bir tarih yorumunun arayıp bulunması için gerekli temeli sağlar.

Benjamin, "tarihin maddeci sunumunun, içkin bir ilerleme eleştirisiyle el ele gittiği"ni³³ iddia eder. Marksizm, "tarihteki epik öğeyi terk etmeli" ve bunun yerine "dönemin sürekliliğini parçalamalıdır."³⁴ Marx'ı izleyen Benjamin, bu olasılığın "diyalektik deneyim"den (Marx'ın "devrimci ya da pratik-eleştirel faaliyet"inden) başka hiçbir yerde gerçekleşmeyeceğini iddia eder. Pratiğin dağıtıp savurduğu şey, ilerleme ve tekrardan oluşan ikili mittir (sermayenin egemenliğinin sürekli ve sonsuz olduğu mitidir):

Şeylerin her zaman aynı oldukları görüntüsünü, hatta tarihin yinelenildiği görüntüsünü yık mak, diyalektik deneyimin eşsiz özelliğidir. Gerçek siyasal deneyim bu görüntüden mutlak şekilde arınmıştır.³⁵

Başka bir deyişle homojen zaman, aynen Marx'ın ekonomi politik kategorilerini tanımladığı anlamda, "belirli soyutlama" olarak anlaşılır. Tıpkı emek kategorisinin hiçbir tarih dışı ya da sonsuz uygulanabilirliğe sahip olmadığı,³⁶ aksine yalnızca özgül bir tarihsel oluşumla (kapitalizmle) ilişkili olduğu nasıl gösterilmişse, soyut niceliksel zaman da zamanın çalışmaya kapitalist tâbi kılınmasından doğan bir soyutlama oluşturur. Elbette, belirli soyutlamaların "belirliliği", o tikel alan içinde somut bir varoluşa sahip olmalarında yatar. Homojen zaman bu noktaya kadar "gerçek" güce sahiptir: Kapitalizm birçok bakımdan tekrarlı, tekdüze ve öngörülebilirdir. Ne var ki, bu homojen zaman kavramının olumsuzluğunu bir kez tanıdığımızda, bunun değişmezliği (ekonomi politik kategoriler gibi) köklü şekilde sorgulanır hale gelir.

33 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Cilt V, 1974, s. 596.

34 A.g.e., s. 592-3.

35 A.g.e., s. 591.

36 K. Marx, *Grundrisse*, s. 105.

Parantez içinde belirtilmesi gerekir ki, benim Marx'ta ön tasavvur olarak kuramlaştırıldığını saptadığım "süreksizlik", Althusser'in yazılarında sözünü ettiği "epistemolojik kopuş"³⁷ değildir. Bu sonraki süreksizlik kavramı, yapısalcılığın değişimi açıklamak için mücadeleden koparılmış transandantal bir modelden yararlanmaya dönük yetersiz girişiminden ibarettir. Yapısalcılığın "süreksizlikler"i, farklı tarihsel paradigmaların, yani herhangi bir şekilde toplumsal eylemce yaratılmış ya da dönüştürülmüş olmaktan çok, toplumsal eylemi önceleyen yapıların kıyaslanamazlığını ifade etmekten öteye gitmez. Benjamin'in süreksizlik kavramının gücü, önceden verili herhangi bir yapıda içkinmiş gibi anlaşılmaktan çok, sermayenin toplumsal faaliyetlere yapısal kısıtlamalar getirme girişimine karşı mücadelede içkin olarak anlaşılmasıdır. Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerinde yazdığı üzere, "tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür."³⁸

Postmodernizm ve Tarih Sonrası

Tarihin postmodern inkârı en baştan itibaren bir çelişki içerir: "Postmodernite", tarihselci bir dönemleştirmeye tanınılanı. Bunun, "geç kapitalizm"i³⁹, yani medya teknolojilerinin hızlanarak yayılması ve üretimin sibernetikleşmesi sonucunda muhalefet için zemin oluşturabilecek her türlü eleştirel alanın ortadan kalktığı bir dönemin⁴⁰ teorik ifadesini kurduğu söylenir. Teknolojik değişimin hızla kontrolden çıkışının ulaştığı boyut, herhangi bir direnişin, ancak her yere nüfuz eden bir görünürlüğe dönüşen şeyi parodileştirmek biçimini alabileceği anlamına gelir.

Ne var ki bu tespit, yukarıda ana çizgileriyle özetlenen ilerlemeci tarih görüşünün tekrarından başka bir şey değildir; aradaki tek fark, toplumun ilerlemesini yöneten ve buy-

37 L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital*, New Left Books, Londra, 1970 [*Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2007]. Ayrıca bkz. M. Foucault, *The Order of Things*, Travistock, Londra, 1970 [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 2015].

38 W. Benjamin, *Parıltılar*, s. 261.

39 Karş. F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londra, 1991 [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Nirengi Yayıncılık, 2011].

40 Bkz. J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*.

ruklarına hem pratikte hem de teoride uymamızı isteyen şeyin bu defa teknolojik gelişme olmasıdır. Sanki Lenin'in "komünizm, elektriğe ve Sovyetlere eşittir" şeklindeki kötü formülünü güncellercesine, postmodernizm de sibernetiğin ve serbest piyasaların toplamının bir felaket olacağını söyler. Her iki görüşün ortak yanlışı, teknolojiyi toplumsal gelişmenin lokomotifleri olarak görmeleridir. Tarihe yön veren teknoloji değildir. Teknoloji daha ziyade kapitalist gelişmenin diğer alanlarına musallat olan tüm çelişkileri –sermayenin insanın üretici faaliyetini homojenleştirerek programlanabilir kılma girişimini ve bunun kaçınılmaz olarak karşılaştığı muhalefeti– gözler önüne serer. Gelişmenin bir açıklaması olarak teknolojik belirlenimcilik, homojen zamanı, programlama ve denetim zamanını varsayar; Benjamin'in deyişiyle, tarihin muzafferlerinin yanında saf tutar.

Kabul etmek gerekir ki postmodernizm, günümüz toplumunda bazı otorite biçimlerinin gerçekten değiştirilmesini önerir, ama bunu *istemedi* yapar. Sermayenin kendi etkisini toplumsal yaşamın tüm alanlarına genişletmek için yaptığı girişimleri (Marx'ın zaten "emeğin gerçek boyunduruğu" olarak önceden görmüş olduğu şeyi) içinde (örneğin Foucault'nun genelleşmiş "iktidar" kavramında) barındırır, ama yine de bu süreci kuramlaştırmayı, bundan herhangi bir eleştirel kavrayış çıkarmayı başaramaz. Dahası, bunu yapma yeteneğinden yoksundur, çünkü böylesi gelişmeleri anlaşılabilir yapan çatışmayı ve mücadeleyi ya bir kenara atmış ya da simgesel hale getirmiştir. Negri'nin savunduğu gibi, "Marx'ta boyunduruğun inşası için dinamik anahtarları oluşturan antagonist çerçeve postmodernizmde fiilen ortadan kaldırılır."⁴¹ Postmodern düşüncede ziyadesiyle gördüğümüz üzere, sermayenin yıkıcı eğilimlerinin onaylanması fikri, bu eleştiri yoksunluğuyla tutarlıdır, ama bu tutarlılık hiç de ikna edici değildir.

Bu nedenle, tarihin öldüğüne ilişkin duyurularda tehlikeli bir olgunlaşmamışlık vardır. Bizatihi tarihsel zamanın niteliği üzerinde yürütülen mücadele, kapitalist gelişimde merkezi bir öge olduğu için, tarihin sona erdiğini duyurmak kesinlikle acelecilik olur.⁴² Bu yüzden, tarih sonrasına karşı tutum, tari-

41 A. Negri, *Yıkıcı Politika*, s. 204.

42 Fukuyama'nın zaferciliği, Jacques Derrida'yı şu polemikle karşılık vermeye sevk etmiştir: "Bazılarının, insanlık tarihi idealinin gerçekleştirildi-

hin “kaçınılamaz” olarak görüldüğü bir tutumu savunmaktan da aynı ölçüde sakınmak durumundadır, çünkü bu, sıklıkla (ve solun Fukuyama’ya verdiği yanıt tipik olarak böyle olmuştur), ilerleme etiğini geri getirmekten başka bir sonuç doğurmaz (Marx’ın lokomotif mecazı açısından, “hâlâ rayda” olduğunuz söylenir). Tarihin sonu fikri, epistemolojik açıdan da sakat bir yanıttır. Nitekim Niethammer, tarih sonrası fikrinin Arşimet’e özgü bir bakış açısı aradığını iddia ederek onu reddeder.⁴³ Tarihe ilişkin “makro teorik” perspektifleri, yani onun gözünde, tarihin “başlangıcı ve sonu hakkında önemli bir şeyler” bildiğini iddia eden perspektifleri eleştirir. Niethammer, post-yapısalcılığa karşı olduğunu belirtmesine rağmen, burada Foucault’un tarihsel “Platonculuk”a yönelttiği saldırıyı tekrarlar. Süreç içinde, zaman ve mekânın tikellikleriyle kendisi de karmakarışık edilmiş olmayan herhangi bir tarihsel bilgi olasılığını dışlar. Bilginin yerleşikliği kabul edilir, ama tarihsel düşünümseelliği, geçmişi daha geniş bir ölçekte anlamlandırabilme umudunu feda etme pahasına kabul edilir. Bu kurama göre, Marx’ın “Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir” şeklindeki savı, sınınamayan bir varsayımdan daha öte bir şey olmaz.

Tarihin “sonsuz” mahiyetini savunan yanıt da aynı ölçüde sorunludur, çünkü bu görüş, homojen zamanı belirsiz bir geleceğe yansıtır. Burada ve şimdi verilen mücadelelerin, tarihin sürekliliğini bozma kapasitesini beraberinde getirdiği gerçeğinin tanınması, erteleme üzerine kurulmuş her düşünceyi, ister Kantçı “sınırsız ahlaki görev” isterse ondan türeyen, demokrasi

gi liberal demokrasi ideali adına yeni havariliğe soyunmaya cüret ettikleri günümüzde, haykırmak gerekir: Şiddet, eşitsizlik, dışlama, açlık ve bu nedenle ekonomik dışlama asla dünya ve insanlık tarihinde bu kadar çok insanı etkilememiştir. Liberal demokrasi idealini ve kapitalist piyasanın gelişini tarihin sonundan duyulan sevinçle yüceltmek yerine, “ideolojinin sonu”nu ve büyük özgürleşme söylemlerinin sonunu kutlamak yerine, sayısız bireysel acılardan oluşmuş bu koskocaman kanıtı asla unutmayalım: Yeryüzünde bu kadar çok erkeğin, kadının, çocuğun boyunduruk altına alındığı, açlığa mahkûm edildiği ya da ortadan kaldırıldığı gerçeğini göz ardı etmemize hiçbir ilerleme gerekçe olamaz” (J. Derrida, *Spectres de Marx: L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993, s. 141[Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001]).

43 L. Niethammer, *Posthistoire*, s. 144.

“gelecek”⁴⁴ diyen, bizi sürekli bir hedefin peşine düşüren yapı-sökümcü vaat olsun, her felsefeyi çürütür. Ernst Bloch’un “tarihsel beyhudelik” dediği politika, aşamacı ve sosyal demokrat-tır.⁴⁵ Bu tür düşünüş, açıklık adına, paradoksal olarak geleceğin önünü kapatır, çünkü durmaksızın ertelenen (gelecekteki?) bir demokrasi, gerçekleştirilemeyecek bir demokrasidir.⁴⁶

Tarihsel Bilgi

Bununla birlikte, Niethammer’in ortaya attığı nokta önemlidir, çünkü tarihsel iddiaların epistemolojik statüsü sorunu Marksizmin ele alması gereken bir sorundur. Yine de Niethammer’in kendisinin bu probleme verdiği yanıt pek tatmin edici değildir. “Anlamlı tarih, geçmişe ait gerçek olayların izlerinin yorumunda kaydedilen ilerlemeler yoluyla yaratılır”⁴⁷ şeklindeki tezi, “yorum”un hakiki içeriğiyle ilgili hiçbir şey söylemiyor. Bu tür bir yorumun hakikiliğini, kendi yaşam öykülerini anlatan konuşmacıların oluşturduğu bir topluluğa dayandırmak için Niethammer’in daha sonra (Habermasçı çizgide) yaptığı girişim de aynı ölçüde sorunludur; çünkü Niethammer tarih felsefesinin soyut evrenselliğinin yerine, perspektiflerin kısmiliğini koymakla yetinmiştir. Canlı tanıklıklara dayalı bir tarihsel analizin kapsamı elbette son derece kısıtlı olacaktır.

44 Karş. J. Derrida, *Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*.

45 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Cilt I, s. 1231.

46 Demokrasiyi hem tutuculukla (demokrasinin hâlihazırda yerleşmiş olduğu görüşüyle) hem de devrimle (demokrasinin kesin olarak yerleştirilebileceği görüşüyle) karşılaştırarak düşünme girişiminde bulunan Derrida’nın yakın tarihli yazısı, *avenir* (“gelmek”) temasından yararlanır. Derrida, en sonunda kesin olarak gerçekleştirdiğimizi asla iddia edemediğimiz sürece demokrasi pratiğinin *sınırsız* olduğunu öne sürer. Adını hak eden herhangi bir demokrasinin, eğer rehavetten kaçınılmak isteniyorsa, sürekli yenden korunması gerekliliğini övgüye değer bir şekilde kavramakla birlikte, Derrida’nın “sınırsız fikir”i, *bizatihi sermayenin gerçek demokrasiyi ertelemeye uğraştığı* gerçeğiyle karşı karşıya getirilince, eleştiriden yoksun olduğunu kanıtlıyor. Yapısökümü, Rousseau’da yalnızca iç karartıcı bir tahmin olarak görülen o fikirden bir siyasal kuram çıkarıyor: “Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, onların yönetimi demokratik olurdu. Böylesine mükemmel bir yönetim insanlar için değildir” (J. J. Rousseau, *The Social Contract*, Penguin, Harmondsworth, 1968, s. 114 [*Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, 2016]).

47 L. Niethammer, *Posthistoire*, s. 145.

Eğer Marksizm, tarihsel gelişimin merkezine çatışmayı koyuyorsa, tarihsel yorumun merkezine de onu koyar. Eğer tarihin sürekliliği yalnızca *muzafferlerin sürekliliği* olarak mevcutsa⁴⁸ ya da Negri'nin⁴⁹ ifade ettiği gibi, "süreklilikler, hâkimiyet altına alınmış süreksizliklerden ya da kopuşlardan başka bir şey değil" ise, o zaman geçmişin yorumlanış tarzına ilişkin sorular büyük önem kazanacaktır. Bu durumda herşeyden önce ele alınması gereken şey, geçmiş kuşaklardan bize aktarılan tarihin, her bir toplumsal ve ideolojik çatışmada zafer kazananların mağlup ettiklerini fiilen *silip attıkları* bir tarih olduğu gerçeğidir. Her tarihsel inceleme, konusunun böyle vahşice dışlanarak oluşturulduğunu takdir etmedikçe, onulmaz şekilde eleştiriden yoksun kalacaktır. Tarihçinin görevi, Nietzsche'nin deyişiyle zaferlerin ve galibiyetlerin "anıt-sal tarihi"ni özetlemek değil, daha ziyade geçmişe dair bu anlatıda dışarıda bırakılan şeyleri kılı kırk yararcasına incelemektir. Tarihçi, bu tortulaşmış tahakküm anlatısını bozmak istiyorsa, fırça darbelerini tarihçiliğe karşı yöneltmelidir. Dolayısıyla, homojen zaman eleştirisinin ihtiyaç duyduğu şey, geçmişin soyut bir olumsuzlanması olarak değil de yeniden incelenmesi ve inşası olarak anlaşılan "aşağıdan bir tarih", tarihin "yıkılması" gibi bir şeydir.⁵⁰ Bu, tarihin epistemolojik içeriği problemine bir çözüm önermek değildir, ama herhangi bir Marksist tarih yazıcılığının içerdiği güçlüklerin ve risklerin altını çizmektir.

Öyleyse Marksizm, tarih sonrasını savunan ve tarihi karalayanların iddia ettikleri gibi, evrensel bir tarih midir? Kant'ın anladığı şekliyle, kalıcı barışa doğru ilerleyen özgürleşmenin bir öyküsü anlamında değil elbette. Yirminci yüzyılı kirlettiği görülen büyük felaketler düşünülünce, "Daha iyi bir dünya

48 W. Benjamin, *Parıltılar*, s. 256.

49 A. Negri, "Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects," W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis (yay. haz.) *Open Marxism*, Cilt II içinde, Pluto Press, Londra, 1992, s. 80 ["Günümüzde Sınıfın Durumunun Yorumlanması: Yöntemsel Boyutlar", *Açık Marksizm: Geleneğe Karşı*, çev. Şükrü Alpagut, Otonom Yayıncılık, 2017].

50 Elbette, "aşağıdan tarih" şimdi tarih yazıcılığı içinde önemli bir karşı akım haline gelmiştir. Başkalarının yanı sıra, Edward Thompson, Christopher Hill ve Peter Linebaugh'nun çalışmaları bu bakımdan çığır açıcı olmuştur.

planının tarihte açığa çıktığını ve onu birleştirdiğini söylemek alaycılık⁵¹ olur diyen Adorno'ya katılmamak elde değildir. Bununla birlikte, eğer Marx'ı izleyerek evrensel tarihi sınıf mücadelesinin tarihi olarak yeniden yazarsak, o zaman evrensel tarih kavramını neredeyse kopma noktasına kadar germiş oluruz, çünkü sınıf mücadelesini öne çıkarmak tarihin sürekliliğinin merkezindeki yarılmayı tespit etmektir. Marx'ta evrensel tarih, Adorno'nun koyduğu hem "inşa edilmiş [*konstruieren*] hem de yadsınmış" olma koşuluna denk düşer.⁵² Eğer tarihi birleştiren bir şey varsa, bizatihi sınıf mücadelesinin (her zaman önceden kestirilemez olan) hareketinden başka bir şey değildir. "Evrensel tarihe ilişkin asıl kavramın Mesiyanik bir kavram olması"⁵³ tarihin birliğinin iyiden iyiye kırılan olduğunu ima eder. Eğer Marx, tarih yazıcılığında tümellik ile tikellik arasındaki gerilimi (tarih sonrasında yeniden üretildiğini ama inkâr edildiğini gördüğümüz gerilimi) uzlaştırmaksızın tanırıyorsa, o zaman böyle bir gerilimin tarihin kendisine içkin olduğu biliniyor demektir.

Bloch'un sözleriyle,

[tarih] örneğin son aşama olarak kapitalizmin tüm önceki aşamaları çözdüğü, ilerlemeci tek bir çizgi değildir; yeterince bastırılmamış ve henüz hiçbir şekilde açığa çıkarılmamış köşeleri olan çok ritimli ve çok mekânlı bir kendiliktir.⁵⁴

Yaratılıştan başlayıp kurtuluşa uzanan teolojik "tek çizgi",⁵⁵ bugün hâlâ aşamacı sosyal demokraside ve modernleştirici öncücülükte sekülerleşmiş olarak görülebilir. Buna karşı ve baştan beri savunulduğu üzere, eğer Marx'ın sınıfsız toplum görüşü herhangi bir teolojik öncüle sahipse, bu, "tek çizgi"nin teleolojisinde değil, "Mesiyanik" kavramında, yani bizatihi teleolojinin *yerinden edilmesinde* yatar.⁵⁶ Yalnızca *bilinen* bir tarihin gelişim sürecini tamamlamış olduğu söylenebileceği için,

51 T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge, Londra, 1973, s. 320 [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2016].

52 A.g.e.

53 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Cilt V, 1974, s. 608.

54 E. Bloch, *Heritage of Our Times*, s. 62.

55 Karş. F. Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford University Press, Stanford, California, 1965, s. 3.

56 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Cilt I, 1974, s. 1231.

tarihin son bulduğuna ilişkin güncel açıklamalar ahmakça buyruklar gibi görünüyor. Tarih sonrası, sosyal demokraside ve öncücülükte rastladığımız ilerlemeci şemaların benzerinden pek de farklı bir şeyi temsil etmez, “ilerleme iyimserliğinin seçkinci, kültürel açıdan kötümser ters yüz olmuş hâli”dir.⁵⁷ Kendisini çağdaş toplumsal değişimlere –liberal demokrasinin yayılmasına (Fukuyama) ve geleneksel otorite biçimlerinin dönüşmesine (postmodernizm)– eklemlenmeye çabalayan tarih sonrası, tarihsel öncüllerin ve bu gelişmeler için gerekli ön koşulların kavranmasına engel olma noktasına gelip dayanıyor. Fukuyama soyut bir evensel tarihi savunduğu halde, postmodernizm, o tarihin “tiranlığı”nı reddederek, tikel olayın “serbestleştirici” soybilimini benimsiyor. Her ikisi de Marx’ın bizatihi kapitalizmin özünde saptadığı o ayrışmaları farkına varmaksızın düşüncede yeniden üretiyor. Sonuçta, her iki kisvesiyle –tarihten *sonra* kuram ve tarih *olmadan* kuram kisvesiyle– tarih sonrası, kötülediği o tarihin insafına kalıyor.

57 L. Niethammer, *Posthistoire*, s. 144.

RET ÇIĞLIĞINDAN GÜÇ ÇIĞLIĞINA: İŞİN MERKEZİLİĞİ

JOHN HOLLOWAY

I

Başlangıçta çığlık vardı.

Deneyim çığlığı. Öfke çığlığı, Dehşet çığlığı. Yaşadıklarımız ve gördüklerimiz, okuduğumuz gazeteler, izlediğimiz televizyon programları, günlük yaşamlarımızdaki çatışmalar nedeniyle yükselen bir çığlık. Kitlemel açlık ile bolluğun bir arada var olabilmelerini, bu kadar çok çalışmanın ve bu kadar çok kaynağın insan yaşamını mahvetmek için ayrılabilmesini, dünyanın bazı bölgelerinde özel mülkiyeti korumanın tek yol olarak sokak çocuklarını sistemli şekilde öldürme yoluna başvurulmasını kabul etmeyen bir çığlık. Bir ret çığlığı.

Aynı telden çalmayan, uyaksız, çoğu kez ifade edilmeyen bir çığlık: Bazen sadece bir mırıldanma, bazen düş kırıklığından doğan gözyaşları, bazen kendine güvenli bir kükremlama –ama hepsi de dünyanın tepetaklak olmuşluğuna, dünyanın yalanlığına işaret eden.

Peki, ama çığlığın ötesine nasıl geçeriz? Dünyayı tepetaklak olarak, yalan olarak, negatif olarak nasıl anlarız? Basın-yayın organlarında, kitaplarda, okullarda üniversitelerde toplum

her zaman pozitif olarak sunulur. Toplum bilimleri eğitimi alıyorsa, “şeyleri oldukları haliyle” öğreniriz. “Şeylerin oldukları hal” eleştirilebilir, ama olan şey ile bizim duygusal tepkilerimiz arasında açık seçik bir ayrım yapılır. Çılgılık, toplum biliminin merkezî bir kategorisi olarak boy göstermez. Aksine, toplum bilimi, tam da çılgılığı dışlamasından dolayı kendisini bilimsel diye tanımlar. Dünyanın olduğu haliyle, pozitif olarak incelenmesi, bizim negatifiğimizi bize geri atar, negatifiği bizim bireysel sorunumuz olarak, uyum bozukluğumuzun ifadesi olarak yeniden tanımlar. Bize söylendiğine göre, dünyanın akılcı şekilde anlaşılması, bizim özel duygusal tepkimizden oldukça farklıdır.

Negatif toplum kuramları, çılgılığın bakış açısını kurtarma, deneyimin negatifiğine saygı duyup onu güçlendiren alternatif bir dünya tablosu kurma uğraşına girer. Bu tür kuramlar, kaçınılmaz olarak, negatifiğimizin kolektif mahiyetini açıklığa kavuşturan ve pekiştiren tartışmalar ve mücadeleler yoluyla ortaya çıkar. Toplumsal negatifiklik deneyimi farklı tarihsel biçimler aldığı gibi, onun tarihsel ifade biçimleri de değişir.

1960’ların sonu ile 1970’lerin başında dünya çapında yükselen mücadele ve isyan dalgası, çoğumuzu topluma karşı varoluşumuzu anlamlandırmanın ve güçlendirmenin bir yolu olarak Marksist geleneği tanımaya yöneltti. Yüzümüzü Marksizme dönerken, bir toplum kuramı değil, topluma karşı bir kuram arıyorduk.¹ Bir siyaset bilimi, bir sosyoloji ya da bir iktisat bilimi değil, bir karşı siyaset bilimi, bir karşı sosyoloji ve bir karşı iktisat bilimi arıyorduk: “Bilimsel” söylemin bölük pörçüklüğü içinde deneyim çılgılığının ortadan kaldırılmayacağı negatif bir toplum kuramı arıyorduk.

Başlangıçta Marksizme meyiletmenin ardındaki negatif dürtü apaçık olmasına rağmen, çok geçmeden meseleler batağa saplandı. Topluma *karşı* bir kuram, topluma *ilişkin* belli bir anlayışın varlığını ima eder. Kapitalist toplumdan *kopuşa* odaklanan bir kuram, kapitalist toplumun *yeniden üretime* dair bir

1 Marksizmin niçin bir toplum kuramı olmadığı konusunda bkz. R. Gunn, “Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse”, W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis (haz.), *Open Marxism*, Cilt II içinde, Pluto Press, Londra, 1992 [“Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm”, çev. Şükrü Alpagut, *Açık Marksizm: Geleneğe Karşı*, Otonom Yayıncılık, 2017].

kavrayış gerektirir. Mücadele dalgası geriledikçe, 1968'deki negatiflik patlaması artık bir anı olmaya başladıkça, topluma *karşı* bir kuramı topluma *ilişkin* bir kuramdan, *kopuşu yeniden üretimden* ayıran çizgiler giderek bulanıklaştı. Öğrencilerin ayaklanmaya katılmalarının etkilerinden birisinin, izleyen yıllardaki kuramsal tartışmaların çoğunun, topluma *ilişkin* kuramlar ve toplumsal *yeniden üretim* kuramları ile yerleşik üniversite disiplinlerinin daha sıkı şekilde iç içe geçtiği üniversitelerde yapılmış olması gerçeği de bunun üstüne tuz biber ekti. İlk baştaki dürtünün negatifliğini yatıştırmaya, Marksizmi toplum bilimleri çerçevesiyle bütünleştirmeye ve çılgılığı susturmaya çabalayan farklı düşünce akımlarının yükselişi, vurgudaki değişmeyi ifade ediyordu.

Açıkçası bütün suçu üniversitelere ve pek çok Marksistin kendini bütünleşmiş halde bulduğu disiplinler yapılarına yüklemek yanlış olacaktır. Marksist kuramın dolambaçlı yolları, Komünist Partilerin ve Marksist kuramı kılavuz edindiği iddiasındaki başka siyasal grupların uzun tarihinden ayırlamayacağı gibi, en başta da eski Sovyetler Birliği'nin tarihinden ayırlamaz. Sovyetler Birliği'nde Marksizm, bir olumsuzlama kuramı olmaktan büyük oranda çıktı ve mevcut güç yapılarını meşrulaştırmak için seçici şekilde manipüle edilir duruma geldi. Bu, yalnızca "komünist" denilen devletlerin sınırları içinde değil, tüm dünyada Komünist Partilerin etkisiyle, daha dolaylı olarak da kendilerini Komünist Partilere muhalif olmakla tanımlayan başka partilerin ve grupların etkisiyle Marksizmin anlaşılmasını ve Marksist geleneğin gelişimini etkiledi.

Yerleşik toplumsal düzene karşı mücadelelerin niteliği, o mücadeleleri kuramlaştıırken Marksizmden yararlanmanın zorluklarını daha da artırdı. Toplumsal çatışmayı sermaye ile emek arasındaki sınıf çatışması olarak gören Marksist analizin geleneksel yorumunu, sonraki yıllarda çok büyük önem kazananak olan eğitim, barınma, sağlık, nükleer enerji, çevre, ırk ve cinsiyet çerçevesindeki çatışmalarla ilişkilendirmek zordu. Marx'ın sınıf kuramını iyileştirip daha da geliştirmeye yönelik çeşitli sosyolojik çabalar (Poulantzas, Wright, Carchedi vb.), kısmen Marx'ın sınıf kuramını sosyolojik bir kuram gibi yorumlayıp onu negatiflikten yoksun bırakmaları yüzünden pek işe yaramadı.

Birçoklarının gözünde, mevcut topluma karşı oluşlarını ifade etmenin bir aracı olarak Marksizmin çekiciliğini kaybetmiş olması pek şaşırtıcı değildir. Son yıllarda ekoloji kuramı ve en başta da feminizm çok daha geniş kabul görmektedir ve bazı bakımlardan halkın davranışlarında daha derin kökler salmıştır.

Sovyetler Birliği'nin, etrafındaki devletlerin ve dünyanın her yerindeki pek çok Komünist Partinin çöktüğü günümüzde, Marksizmin uygunluğu meselesi oldukça yeni bir bağlamda ortaya konuyor. Sovyet rejiminin çöküşü hem Marksizmin özgür kalmasıdır hem de varlığını sürdürmesine karşı bir tehdittir. Bu bir özgürleşmedir, çünkü "Sovyet Marksizmi"nin korkunç yükünün çok büyük bir kısmı daha kolayca atılabilir. Ama aynı zamanda da bu, Marksizmin varlığını sürdürmesine karşı bir tehdittir, çünkü Sovyetler Birliği'nin çöküşü öylesine yaygın olarak Marksizmin başarısızlığı gibi görülmektedir ki, giderek daha az sayıda kişi kapitalist topluma karşı olduklarını ifade etmenin bir yolu olarak Marksizme meyiletmektedir.

Topluma karşı bir kuram geliştirmeye çalışırken hâlâ Marksist kategorileri kullananlarımızın giderek yaşlandığına şüphe yok. Zaman zaman, sanki çok az kişinin anladığı ve öğrenmek istediği son derece gelişmiş bir dil olan Latinceyle konuşuyormuş duygusuna kapılırız. On ya da on beş yıl önce-siyle karşılaştırdınca, Marx'ın topluma karşı kuramının temel-lerini anlamaya olanak sağlayan temel metin olarak *Kapital*'i okuyanlar bugün *çok daha az sayıdadır*. Kapitalizme karşı protesto çılgılığı elbette susmayacak olmasına karşın, Marksizmin o çılgılığı ifade etmek için bir dil olma işlevini yitirmesi tehlikesi gerçekten vardır.

Peki bu bir sorun mu? Platon, Aristoteles, Hobbes ve Rousseau'nun yanı sıra okunmak üzere Marx da siyasal düşünce tarihi ile uğraşan öğretmenlere ve öğrencilere güvenle emanet edilemez mi? Eğer Marksizm, mevcut topluma karşı mücadelenin dile getirilmesi olarak başarısızlığa uğramışsa, onu farelerin ve siyaset kuramı öğretmenlerinin eleştirisine terk etmek daha iyi olmaz mı?

Marksizm böyle bir yazgıya hazır değildir. Bu makalenin tezi, var olan en güçlü topluma karşı bir kuram olarak, kapitalizmi olumsuzlayan en güçlü kuram olarak Marksizmin hâlâ uygun olduğudur. Bunun açıkça ortaya çıkması için, komünist

hareketin trajik tarihinin analizi yeterli değildir: Aynı zamanda Marksist gelenekte derine kök salmış bazı kavramsal problemlerin de ele alınması gerekir.

II

Topluma karşı bir kuram olarak Marksizme özgü nedir?

Deneyim çılgılığınan, mevcut toplumun deneyimsel reddinden yola çıkarsak, o zaman Marksizm, bir toplum kuramı olarak değil, mevcut topluma karşı bir kuram olarak değerlendirilmelidir. Marksizmin bugüne uygunluğu, öncelikle, sahip olduğu açıklayıcı güç açısından değil, toplumu olumsuzlama gücü açısından düşünülmelidir. Kuramsal referans çerçevesini sağlayan şey, öncelikle genel olarak toplumsal bilimler değil, radikal toplum kuramlarıdır, mevcut toplumun reddini başlangıç noktası olarak alan kuramlardır. Yapılması gereken, Marksizmin entelektüel itibarını göstermek değil, itibarsızlığının gücünü göstermektir. Marksizm, ancak bir toplum kuramı içeren topluma karşı bir kuram olarak anlaşılabilir.

Marksizmin topluma karşı kuramlar arasında benzersiz bir yer tuttuğunu öne sürmek, onun kapitalizmin reddini dile getirmenin bir biçimi olarak ayakta kalmasının taşıdığı önemi savunmaktır. Marksizmi diğer negatif toplum kuramlarından ayıran şey, toplumun olumsuzlanmasını diğer radikal kuramların hepsinden daha ileri taşımasıdır. Bu, duygu yoğunluğuyla ya da kullanılan dilin sertliğiyle değil, olumsuzlamanın her şeyi kucaklayan niteliğiyle ilgili bir meseledir. Marksizm, toplumun bütününe olumsuzlukta çözer ve başka hiçbir radikal kuram bunu bu şekilde yapamaz.

Toplumun olumsuzlanması, tipik haliyle dışsal bir olumsuzlama şeklinde, onlara karşı biz şeklinde başlar: erkeklere karşı kadınlar, beyazlara karşı siyahlar, zenginlere karşı yoksullar. "Zenginlere ölüm!" sloganı bunu çok iyi ifade eder. Zenginler açıkça biz-olmayan olarak tanımlanır, onlara karşı mücadelemiz açıkça dışsal mücadeledir. Bu yaklaşımın çekiciliği ve gücü apaçıktır. Zayıflığı ise başı sonu olmayan dışsallığında yatar. Bugün biz zenginleri öldürürüz, yarın onlar bizi öldürür, sonra biz onları öldürürüz ve bu böyle sürüp gider. Bizim negatifliğimiz, dışsal ve potansiyel olarak sonsuz yüzleşme içinde

onların pozitifliğiyle karşılaşır. Zenginlerin bize baskı yaptıkları, bizim onlardan nefret ettiğimiz ve onlara karşı dövüş-tüğümüz açıktır, ama bu yaklaşım bizim gücümüz ve onların sarsılabilirliği hakkında bize hiçbir şey anlatmaz. Genel olarak, radikal kuram, baskının kırılğanlığına ya da devinimine odaklanmaktan ziyade, baskının kendisine ve baskı karşısındaki mücadeleye odaklanma eğilimindedir. Örneğin feminist kuram, toplumda cinsiyet baskısının niteliğine ışık tutmakta son derece etkili olmuştur. Geliştirilmemiş olan ise o baskının sarsılabilirliğine ya da tarihselliğine ilişkin bir kuramdır. Radikal kuramın, tarihi dışsal mücadelelerin bir toplamı olarak anlama eğilimi vardır –geleneğe verilen ağırlıkla, çoğu kez tutucu bir etki yaratmakla sonuçlanabilen bir kavram.

Radikal kuramın bu “onlara karşı biz”ine karşı Marx şöyle haykırır: “Ama ‘onlar’ diye bir şey yok, yalnızca biz varız. Tek gerçek, tek güç biziz. Bizden başka hiçbir şey, negatifliğimizden başka hiçbir şey yok. İşte bu yüzden, ret çığılığı bir güç çığılığıdır”.

Marksizmi radikal kuramın diğer çeşitlerinden ayıran temel sav, tüm dışsallığı çözme iddiasıdır. “Onlar”a karşı saldırısının çekirdeği, “onlar”ın bize bağımlı olduklarını, çünkü “onlar”ın sürekli olarak bizim tarafımızdan yaratıldıklarını göstermektir. Bizler, güçsüzler, tüm güce sahibiz. Radikal kuramın “onlara karşı biz” dışsallığının eleştirisi, sıradan muğlak bir kuramsal nokta değil, toplumu devrimle dönüştürme olasılığına ilişkin Marksist anlayışın özüdür. Ancak “onlar”ın bizim için dışsal *olmadıklarını*, sermayenin emek için dışsal *olmadığını* anlamamız sayesinde ki, kapitalist tahakkümün sarsılabilirliğini anlayabiliriz. “Onlara karşı biz” dışsallığının ötesine geçmek, aynı zamanda da baskıya ilişkin bir radikal kuramın ötesine geçip Marksizmin kaygısına –baskının *kırılğanlığı* sorununa– ulaşmaktır.

III

Marksizmi negatif kuramın diğer çeşitlerinden ayıran şeyin, bütünlüklü bir olumsuzlama niteliği taşımasından kaynaklandığı şeklinde yukarıda ortaya atılan (aşağıda daha eksiksiz olarak tartışılacak) sav, Marksist geleneğin büyük kısmı-

na aykırı düşer. Marksizmi diğer radikal kuramlardan ayıran şeyin, onun üstün bilimsel niteliği olduğu yönündeki iddia çok daha yaygındır. Bu iddia, örneğin, ütöpik ve bilimsel sosyalizm arasında sıklıkla (ilk önce Engels tarafından) yapılan ayırmada ifade bulur. Burada “ütöpik” sosyalizm, eninde sonunda başarı kazanılacağı düşünden ilham alan radikal militanlığın potansiyel olarak sonu gelmez mücadelesine gönderme yapar. Marksizmin “bilimsel” olma iddiası, bu bağlamda, mücadelenin sonu gelmez olmadığına gönderme yapar, zira analiz, kapitalizmin çelişkilerle sarsıldığını ve bunların ya onun çöküşüne ya da gitgide istikrarsızlaşmasına yol açacağını gösterir.

Buradaki sorun, Marksizmin bilimsel niteliği değil, bu iddianın sıklıkla dayandırıldığı “bilimsel”den ne anlaşıldığıdır. “Ortodoks” Marksizm geleneğinde, “bilimsel” ile “nesnel” özdeş varsayılır. “Bilim”, pozitivist anlamda öznelliği dışlamak olarak anlaşılır. Marksizmin “bilimsel” olduğu iddiası, öznel mücadelenin kapitalizmdeki çelişkilerin nesnel hareketinde destek bulduğu anlamında ele alınır. Böylelikle, (öznel) mücadele ve mücadelenin (nesnel) koşulları arasında ayırım yapılır.

Özne ile nesne, öznel ile nesnel arasındaki ayırma dayanan bu “bilimsel”lik anlayışı, Marksist geleneğe baştanbaşa yayılan bir düalizmin temelini kurar. Bu, mücadele ile çelişki arasındaki, mücadele ile yapı arasındaki, sınıf mücadelesi ile nesnel gelişme yasaları arasındaki, siyaset ile iktisat arasındaki, emek ile sermaye arasındaki, protesto çılgılığı ile nesnel gerçekliğin soğukkanlı değerlendirmesi arasındaki bir ayırım olarak çok farkı şekillerde ifade edilir. Gelenek içinde, düalizmin her iki teriminin önemi her zaman kabul edilir –hiçbir Marksist, sınıf mücadelesinin önemli olmadığını söylemez– ama iki terim arasındaki ilişki pratikte eşit bir ilişki değildir. “Bilim” nesnellikle özdeşleştirildiği ölçüde, bilimsel analiz, bu ikililerin her birinin ikinci terimine, yani çelişkiye, yapıya, nesnel gelişim yasalarına, iktisada, sermayeye, nesnel gerçeğin soğukkanlı değerlendirmesine öncelik verir. Genel olarak Marksist kuramcılar, mücadeleye yaptıkları katkıyı, nesnelin analizi, kapitalizmin çelişkilerinin analizi olarak anlamışlardır.

Bunların hiçbirinde mücadele yadsınmaz: Genel olarak Marksist gelenekte yapılan çalışmalar, bir şekilde mücadele içinde olmaktan doğar. Ne var ki motivasyon ne olursa olsun,

böyle “bilimsel” bir analiz, mücadeleye ikincil bir rol biçer. Bonefeld’in deyişiyle, mücadeleye bir “ama yine de” rolü verilir:² Mücadelenin, kapitalist gelişim yasalarının ara boşluklarında etkinlik göstermesine olanak tanınır, gelişimin nesnel yasalarınca belirlenmemiş halde duran boşluklarda gölge yapmasına, nesnel koşulların sunduğu fırsatları yakalamasına olanak tanınır. (Aynı zamanda ama yersiz olarak, Marksizme her ne zaman belirlenimcilik suçlaması yöneltile, mücadelenin bir inkâr bahanesi sağlamasına da olanak tanınır.) Mücadelenin önemi yadsınmaz, ama Marksizm, “bilimsel kisve”siyle, bir mücadele kuramı değil, mücadelenin nesnel koşulları kuramı, yani çok farklı bir şey olup çıkar.

Bu düalist geleneğin aşırı soldan tutun da geç dönem Komünist Partilerin revizyonizmine kadar uzanan en kapsamlı ifade biçimlerinden birisi, “Marksist iktisat” kavramıdır. Marksist iktisat fikri (Marksist iktisat eleştirisinin aksine), çelişkinin mücadeleden ayrılmasının bir ifadesidir. Marksist iktisat, genellikle, kapitalizmin nesnel gelişim yasalarının ve güncel iktisadi gelişimle olan ilişkilerinin incelenmesi olarak anlaşılır. İktisat ile mücadele arasındaki ayrım verili bir şey olarak kabul edilir, iktisat ile siyaset arasındaki ayrım da öyle. Bu ayrım, Poulantzas’ın³ anladığı gibi, ayrı bir “Marksist siyaset bilimi” ya da aslında bir “Marksist sosyoloji” olasılığını ima etmesine karşın, genellikle Marksistler, iktisadi, kapitalizmin çelişkilerini inceleyen ayrıcalıklı bir alan olarak görmüşlerdir.

Marksist iktisat kavramının içerdiği imalar çok derinlere gider, çünkü Marx’ın çalışmasının ve kullandığı kategorilerin belirli bir okumasını geçerli sayar. *Kapital*, alt başlığı Ekonomi Politğin Eleştirisi olmasına rağmen, Marksist iktisadın kilit metni olarak görülür ve orada geliştirilen kategoriler (değer, artı değer, fiyat, kârların düşme eğilimi yasası, kriz, kredi) iktisadi kategoriler olarak, sınıf mücadelesine bağlı olmayan nesnel bir geçerliliğe sahip kategoriler gibi anlaşılır. Yine elbette sınıf mücadelesi yadsınmaz, ama Marksist iktisat analiz-

2 W. Bonefeld, “The Reformulation of State Theory”, W. Bonefeld ve J. Holloway (haz.), *Post-Fordism and Social Form* içinde, Macmillan, Londra, 1991.

3 N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, Londra, 1973 [*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu ve Şen Süer Kaya, Belge Yayınları].

lerinden ayrı gibi görülür. İktisadi analiz, mücadelenin nesnel koşullarını analiz etmek olarak anlaşılır. Aşırı sola ait denilebilecek analizlere, toplumun dönüşümünde öznel mücadelenin rolünü –söz gelişi Pannekoek, Mattick ya da Luxemburg örneğinde olduğu gibi– vurgulayan analizlere bakıldığında bile, kapitalizmin çelişkilerinin gelişimine ilişkin nesnel, iktisadi analizi ile söz konusu çelişkilerin ortaya çıkardığı öznel mücadele olasılıkları arasında bir ikilik olduğu farz edilir. Özne ile nesne arasında, mücadele ile çelişki arasında bir ikilik, Marksist iktisat kavramından ayrı tutulamaz.

İşte, hâkim Marksist geleneğin bütün bu ikiliklere dayalı yaklaşımı bugün apaçık bunalım içindedir. Yaptığı bu ikili ayrımların her iki yanında da bunalım içindedir. “Nesnel” yana bakarsak, bilimsel nesnelci bir yaklaşımın vaat eder görüldüğü kesinlikler, yakın zamanlardaki kalkışmaların ışığı altında inandırıcılıktan uzaktır. Ama daha önemlisi, bu türden Marksizmin ima ettiği üzere öznelliğin kurama ve çoğu kez pratiğe tabi kılınması, bir mücadele kuramı olarak, topluma karşı bir kuram olarak, Marksizmin inandırıcılığına darbe vurmuştur.

IV

Eğer Marksist geleneğin bütünü bu düalizmden oluşsaydı, üzerinde tartışılacak pek az şey kalırdı. Kapitalist toplumun reddini kuramlaştırmak için ölümcül derecede sakat bir dil sayılıp, Marksizmin ölmesine izin verilebilirdi. Neyse ki, durum böyle değildir. Marx’ın kendi çalışmalarından oldukça ayrı olarak, “ortodoksluk”un öldürücü ve ölümcül düalizmine karşı siyasal ve kuramsal mücadelenin oluşturduğu uzun, çoğu kez yeraltında gelişmiş bir gelenek vardır. Siyasal ve kuramsal olarak büyük çeşitlilik içeren bu gelenek, siyaseten “ortodoksluk”a karşı çıkan ama bunun kuramsal gereklerini her zaman sonuna kadar yerine getirmeyen insanlardan ve kuramsal olarak isyan eden ama bazen Komünist Partilerin çizgisine uyum gösteren insanlardan oluşan karma bir gelenektir. Bu gelenekte sayılabilecek bir kişilerin listesini yapmak sorunlu olsa da, Luxemburg, Pannekoek, erken dönem Lukács, Korsch, Mattick, Bloch, Adorno, Rubin, Pashukanis, Rosdolsky, Agnoli, Tronti, Negri kesinlikle bu listeye dahil edilecek isimler olurdu –bunların

hepsi, diğer heterodoks Marksistlerin pek çoğu için referans noktalarıdır.⁴

Bir mücadele (ve ortodoks geleneğin düalizmini aşma) kuramı olarak Marksizmin gücünü ele alırken başlangıç noktası, mücadelenin ta kendisi olmalıdır, bu makalenin çıkış noktası olan öznel, deneyimsel ret çığılığı, nesnelci “bilimsel” Marksizm anlayışının susturduğu çığılık olmalıdır. Öznelliğe yapılan vurgu, ortodoks Marksizm karşıtlığı açısından sürekli yinelenen bir izlek olmuştur.

Son yıllarda, bunun en güçlü formülasyonlarından biri, 1960’lı yıllardan başlayarak öncelikle İtalya’da gelişen ve “otonomist Marksizm” ya da “işçicilik (*operaismo*)” gibi çeşitli adlarla anılan akımdan gelmiştir. Nesnelci ortodoks Marksizm geleneğinin eleştirisi, Mario Tronti’nin kaleme aldığı ve “otonomist” Marksizmin yaklaşımını tanımlamaya büyük katkı yapacak olan *Lenin in England (Lenin İngiltere’de)* başlıklı makalede keskin bir dille formüle edilmiştir:

Biz de kapitalist gelişimi birinci ve işçileri ikinci sıraya koyan bir anlayışla çalıştık. Bu yanlıştır. İşte şimdi problemi baş aşağı döndürmeli, kutupları terse çevirmeli ve tekrar başından başla malıyız: başlangıç ise işçi sınıfının sınıf mücadelesidir.⁵

İlk adım, Marksist geleneğin kutuplarını terse çevirmek ve açıkça aşağıdan, mücadeleden, negatifikten başlamak olmalıdır. Ama kutupları terse çevirmek yetmez, incelenmesi gereken şey kutupsallığın kendisidir. Kutupları terse çevirmek, bizi yeniden doğru başlangıç noktasına getirir: Marksizmin bir toplum kuramı değil, topluma karşı bir kuram; mücadelenin nesnel koşullarının kuramı değil, bir mücadele kuramı; bir sermaye kuramı değil emek kuramı; bir yeniden üretim kuramı değil kopuş kuramı olduğunu yeniden ortaya koymaktır. Başlangıç noktası olarak negatifiği almak esastır, ama bu yine de Marksizmin negatif kurama neler katması gerektiğini biz göstermez.

Tronti, kutupların terse çevrilmesini hemen bir adım ileriye taşır. İşçi sınıfının mücadelesinden yola çıkmak, işçi sı-

4 Bkz. “Introduction”, Cilt I, *Open Marxism*, Pluto Press, Londra, 1992.

5 M. Tronti, “Lenin in England”, *Working Class Autonomy and Crisis*, CSE/Red Notes, Londra, 1979, s. 1.

nıfına özgü bir perspektif benimsemek değil, aksine Marksist yaklaşımı tamamen terse çevirerek, işçi sınıfı mücadelesini kapitalist gelişimin belirleyicisi olarak görmek anlamına gelir:

toplumsal olarak gelişmiş sermaye düzeyinde, kapitalist gelişme işçi sınıfı mücadelelerine tabi hale gelir, bu mücadeleleri takip eder ve sermayenin kendi yeniden üretiminin siyasi mekanizmalarının uymak zorunda olduğu tempoyu bu mücadeleler belirler.⁶

Moulier'nin "*operaismo*'nun... Kopernikçi tarzda Marksizmi tersyüz etmesi"⁷ dediği şeyin özü budur ve Asor Rosa'ya göre bu,

işçi sınıfını sermayenin dinamik motoru yapan ve sermayeyi işçi sınıfının bir fonksiyonu haline getiren bir formüle... böyle bir tutumun siyasal olarak ima ettiği perspektiflerin tersyüz edilisinin büyüklüğü hakkında fikir veren bir formüle özetlenebilir.⁸

Mücadele çılgılığını bir mağdurun feryadı olarak değil de bir iktidar çılgılığı olarak düşünmek istiyorsak, bu tersyüz ediş zorunludur. Ama kapitalist bir toplumda, kesinlikle sermayenin ve kapitalist sınıfın gereksinimlerinin hâkimiyeti altında görünen bir toplumda, böyle bir tersyüz ediş nasıl haklı gösterilebilir, sermaye nasıl işçi sınıfının bir fonksiyonu olarak anlaşılabilir?

Bu sorunun daha zayıf ve daha kuvvetli denilebilecek iki olası yanıtı vardır. Daha zayıf yanıtta, sermayenin tarihi işçi sınıfının mücadelesine verilen bir *tepki* tarihi olduğu için, sermayenin işçi sınıfının bir fonksiyonu olarak anlaşılabilirdi. Neredeyse aynı şekilde, söz gelişi savaştaki bir ordunun savunma hareketleri, saldıran ordunun hareketlerinin bir fonksiyonu olarak görülebilir ya da belki polisin gelişimi suçluların faaliyetlerinin bir fonksiyonu olarak görülebilir. Daha güçlü yanıtta ise sermaye işçi sınıfının ürününden başka bir şey olmaması, bu nedenle de yeniden üretimi için her an işçi sınıfına bağımlı olması gibi basit bir neden yüzünden ser-

6 A.g.e.

7 Y. Moulier, "Giriş", A. Negri, *The Politics of Subversion* içinde, Polity Press, Oxford, 1989, s. 19 [*Yıkıcı Politika*, çev. Akın Sarı, Otonom Yayıncılık, 2006].

8 A.g.e.

mayenin işçi sınıfının bir fonksiyonu olduğu söylenebilirdi. İlk durumda, işçi sınıfı ile sermaye arasındaki ilişki bir karşıtlık ilişkisi, *dışsal* bir ilişki olarak görülür. İkinci durumda ise bu ilişki, karşıtlığın bir kutbunun diğer kutup tarafından üretildiği *içsel* bir ilişki olarak anlaşılır. Birinci durumda, işçi sınıfı sırf sermaye karşısındaki bir varlık olarak kavranırken, ikinci durumda işçi sınıfı sermaye *karşısında ve içinde* varolur. Bu iki yorum, yani “tepki” yorumu ve “ürün” yorumu, illaki birbirini karşılıklı olarak dışlayıcı değildir, ama bunların birine ya da diğerine vurgu yapılmasına bağlı olarak, oldukça farklı kuramsal ve siyasal sonuçlar ortaya çıkabilir.

Otonomist analizde bu öğelerin ikisi de mevcuttur, ama ilk yorum, yani “tepki” yorumu çok daha baskındır.⁹ Kapitalist gelişmenin dinamiği, genelde işçi sınıfı hareketinin gücüne bir tepki olarak anlaşılır. Dolayısıyla sermayenin gelişimi de işçi sınıfı hareketinin ayaklanma anlarında açığa çıkan gücüne karşı sermayenin verdiği bir savunma tepkisi olarak kavranır. Örneğin, Negri’nin analizinde¹⁰ Keynesçilik, sermayenin ancak işçi sınıfı hareketini tanıyarak ve bütünleştirerek varlığını sürdürebileceğini açıkça ortaya koyan 1917 devrimine verilen bir yanıttır. Bu analizler son derece anlamlıdır ve burada parmak basılan nokta, kapitalist gelişimin bir tepki süreci olarak, emek ile sermaye arasındaki ilişkinin de *dışsal* bir ilişki olarak anlaşılmasıdır.

Emek ile sermaye arasındaki ilişkinin *dışsal* olarak anlaşılması, son derece önemli siyasal ve kuramsal sonuçlar içerir. Siyasal bakımdan işçi sınıfı hareketinin gücünün vurgulanma-

9 Diğer yorum, yani sermayenin emek ürünü olduğu için emeğe bağımlı olduğu anlayışı da otonomist tartışmaların bazılarında yer almaktadır. Örneğin Tronti’nin sonraki bir makalesinde yer alan şu paragrafa bkz. “Sermayenin koşulları işçilerin ellerindeyse, emek gücünün canlı faaliyeti olmadan sermaye için faal yaşam söz konusu değilse, sermaye zaten doğumunda bile üretici emeğin sonucuysa, işçilerin eklemlenmesi olmadan hiçbir kapitalist toplum var olamazsa, başka bir deyişle, sınıfsal ilişki olmadan hiçbir toplumsal ilişki ve işçi sınıfı olmadan da sınıfsal ilişki söz konusu değilse ... o zaman kapitalist sınıfın, doğumundan itibaren, aslında işçi sınıfına tabi olduğu sonucuna varılabilir” (M. Tronti, “The Strategy of Refusal”, *Working Class Autonomy and Crisis içinde*, s. 10 [“Ret Stratejisi”, çev. Akın Sarı, *Conatus 4 içinde*, Otonom Yayıncılık, 2005]).

10 A. Negri, “Keynes and the Capitalist Theory of the State post-1929”, A. Negri, *Revolution Retrieved içinde*, Red Notes, Londra, 1988.

sı apaçık bir çekiciliğe sahiptir. Ne var ki, emek ile sermayenin bu şekilde ayrılması, her ikisinin de gücünün paradoksal (ve romantik) surette büyütülmesine yol açar. Emek ile sermaye arasındaki ilişkinin içsel niteliğinin araştırılmaması, otonomist analizi, emeğin ne dereceye kadar kapitalist biçimler içinde var olduğunu yeterince hesaba katmamaya götürür. Emeğin kapitalist biçimler içinde var olması, daha sonra daha etraflıca ele alınacağı gibi, *hem* emeğin sermaye boyunduruğunda olmasını *hem de* sermayenin içsel kırılğanlığını ima eder. Bu nedenle, emek ile sermaye arasındaki ilişkinin içsel niteliğini gözden kaçırmak, *hem* emeğin sermaye içinde sıkışıp kalmışlığını küçümsemek (dolayısıyla da emeğin sermayeye karşı gücünü abartmak) *hem de* sermayenin bünyesindeki içsel çelişki olarak emeğin gücünü küçümsemek (dolayısıyla sermayenin emeğe karşı gücünü abartmak) anlamına gelir.

Sermaye ile emek arasındaki kutupsallığı terse çevirmek, başlangıç noktası olarak temel önem taşımasına rağmen, kutupsallığı farklı bir biçimde yeniden üretmekle sonuçlanır. Geleneksel Marksist analiz, sermayenin mantıksal gelişimini vurgular ve sınıf mücadelesine bir “ama aynı zamanda da” rolü biçer; otonomist kuram, sınıf mücadelesini kendisine biçilen bağımlı rolden özgürleştirir, ama yine de onu dışsal sermaye mantığıyla karşı karşıya bırakır. Farklılık, sermaye mantığının artık “iktisadi” yasalar ve eğilimler açısından değil de düşmanı yenmeye yönelik siyasal mücadele açısından anlaşılıyor olmasıdır. Otonomistler, kapitalist gelişimin Marksist iktisadi yorumunda kilit kavram olan değer yasasını fazlalık olarak görürler.¹¹ İşçi sınıfı hareketinin gücü karşısında, sermaye şimdi bütünleşmiş bir dünya kapitalizmi halini almıştır ve biricik mantığı da iktidarı elinde tutma mantığıdır.¹² Emek-sermaye ilişkilerini *tepki* üzerinden anlamak, belki kaçınılmaz olarak kapitalizme ayna-görüntü gibi bakılmasına yol açar: işçi sınıfı hareketinin gücü ne denli büyükse, kapitalist sınıfın yanıtı da o denli yekpare ve topyekündür. Otonomist kuram, Marksist kuramın bir mücadele olarak niteliğini yeniden öne çıkarılma-

11 Karş. A.g.e.

12 Karş. F. Guattari ve A. Negri, *Communists Like Us*, Semiotext(e), New York, 1990 [*Bizim Gibi Komünistler*, çev. İ. Sümer, M. Erata ve B. Özçorlu, Otonom Yayıncılık, 2006].

sında belirleyici olmuştur, ama Marx'ın mücadele kuramının gerçek gücü, sermaye ile emek arasındaki kutupsallığın terse çevrilmesinde değil, çözülüp yok edilmesinde yatar.¹³

V

İkilik yaklaşımını alt etmenin bir yolu da düalizmin iki kutbu arasındaki ilişki sorununu, birbiriyle bağlantılı kategoriler olan biçim, bütünlük ve eleştiri açısından ortaya koymak olmuştur; bu yaklaşım sıklıkla biçim analizi olarak anılmaktadır.

“Biçim” kavramı, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı tartışmanın merkezinde yer alır; orada Marx, *örneğin değeri ve parayı, değer biçimi ve para biçimi* olarak –toplumsal ilişki biçimleri olarak– anlamanın önemini ısrarla vurgular. *Kapital*'in birinci bölümünde Marx, kendi yaklaşımını, eleştirdiği ekonomi politikçilerin yaklaşımından ayırt etmek için “biçim” kavramını kullanır:

Ekolün en iyi temsilcileri Adam Smith ve Ricardo bile, değer biçimini, hiç önemi olmayan, metaların niteliğiyle ilgisiz bir şey gibi ele almışlardır. Bunun nedeni, yalnızca, bunların dikkatlerini tamamen değerın büyüklüğü analizinde toplamış olmaları değildir. Bunun daha derin nedenleri vardır. Emek ürününün değer biçimi, burjuva üretim tarzında ürünün aldığı yalnızca en soyut biçim değil, aynı zamanda da en genel biçimdir ve o üretim tarzına, belirli bir toplumsal üretim türü olarak damga vurur, dolayısıyla da ona özel tarihsel karakterini kazandırır. Öyleyse, bu üretim tarzını, Doğanın her toplum durumu için ebediyen baki kıldığı bir tarz olarak ele alırsak, o zaman değer biçiminin, sonuç olarak da meta biçiminin ve onun sonraki gelişimleri olan para biçiminin, sermaye biçiminin vb. ayırt edici özelliklerini ister istemez gözden kaçıırız.¹⁴

“Biçim” kavramı burada çeşitli imalar taşır. Smith'in ve Ricardo'nun eksikliklerine işaret ederken Marx'ın belirttiği gibi, “şeyler”in “biçimler” olarak anlaşılması, onların geçici do-

13 Otonomist kurama dair bir tartışma için bkz. W. Bonefeld, “Human Practice and Perversion: Beyond Autonomy and Structure”, *Common Sense*, no. 15, 1994.

14 K. Marx, *Capital*, Cilt I, Progress Publishers, Moskova, 1965 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

ğasına, (en azından) potansiyel olarak tarihsel aşkınlığına dair bir kavrayışı ima eder. Kapitalist toplumu toplumsal biçimler açısından analiz etmek, onu tarihsel gelip geçiciliği açısından görmektir, kalıcı gibi görünen şeylere geçici gibi bakmaktır, pozitif gibi görünen şeyleri negatif olarak sunmaktır. Biçim kavramını ortaya atmak, fotoğraf baskısının negatifine gitmektir. Örneğin, değerden değer-biçimine geçiş, tartışmanın perspektifini tümüyle tersyüz etmek, ekonomi politikten ekonomi politiğin eleştirisine geçmektir. İşte bu yüzden, eğer kapitalist toplumsal ilişkilerin (burjuva toplum biliminde yapıldığı gibi) kalıcı olduğu farz edilirse, Marx'ın yürüttüğü tartışmanın belki de merkezi kategorisi olan "biçim" kategorisi tamamen anlamsız hale gelir.

Ayrıca "biçim" kategorisi, toplumsal "şeyler" arasındaki bağlantıların içsel niteliğini (dışsal olmayışını) ima eder. Paradan bir değer biçimi olarak söz etmek, değerden emek ürününün bir biçimi olarak söz etmek, değerden ve paradan toplumsal ilişki biçimleri olarak söz etmek, değer, para, emek, toplumsal ilişkiler arasındaki ilişkinin içsel niteliğini vurgulamaktır. Toplumun ayrı gibi görünen "şeyler"i (devlet, para, sermaye vb.) toplumsal fenomenlerdir, toplumsal ilişki biçimleridir, dışsal (örneğin, nedensel ilişkiler) olarak değil içsel olarak, dönüşüm ya da başkalaşım süreçleri olarak anlaşılması gereken şeyler arasındaki karşılıklı bağlantılardır.

"Varoluş tarzı" terimi, "biçim" in bu çeşitli imalarını (tarihselliğini, negatifiğini, içselliğini) iyi ifade eder.¹⁵ Dolayısıyla, örneğin paranın toplumsal ilişkilerin "varoluş tarzı" olduğunu söylemek, "biçim" kavramının içerdiği tarihsel özgüllük, negatifik ve içsellik imalarının tümünü aynen taşır.

Burada kullanıldığı şekliyle "biçim" kavramı, bir "bütünlük" kavramını ima eder. Eğer toplumun tüm yönlerini toplumsal ilişki biçimleri olarak anlamak gerekiyorsa, o zaman açıkça bunların hepsi içsel bakımdan ilişkili bir bütünün parçalarını oluşturur, hepsi de toplumsal bir bütünlüğün uğraklarıdır. Dolayısıyla, "biçim" in Marx'ın kuramının merkezi kategorisi olduğunu söylemek, Lukács'ın ünlü ifadesiyle uyuşur: "Marksizm ile burjuva düşüncesi arasındaki belirleyici farkı oluşturan şey,

15 Bkz. R. Gunn, "Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm."

tarihsel açıklamada iktisadi güdülerin taşıdığı öncelik değil, bütünlüğün bakış açısıdır.”¹⁶

“Biçim” ve “bütünlük”, üçüncü bir kavramı, “eleştiri” kavramını ima eder. Eğer ayrı gibi görünen şeyler (diyelim ki, para ve devlet) tek bir bütünlüğün farklı biçimleri olarak anlaşılacaksa, bundan çıkan sonuç, anlama sürecinin, bunların görünürdeki ayrılığının bir eleştirisini gerektirdiğidir. Eleştirmek, bu anlamıyla, “şeyler” arasındaki karşılıklı bağlantıları araştırmak, toplumun ayrı ve yalnızca dışsal olarak ilişkili gibi görünen yönlerinin, nasıl da aynı toplumsal bütünlüğün içsel bakımından ilişkili biçimleri olduğunu göstermektir.

Biçim analizi, yani “şeyler”in ve “olgular”ın toplumsal ilişkiler bütününe biçimleri olarak analizi, katı gerçekliği eriteyerek toplumsal ilişkilerin değişen biçimlerinin akışına katar. Ayrı gibi görünen ne varsa (devlet, para, ülkeler vb.), artık birlik içindeki ayrılıkları ya da ayrılık içindeki birlikleri açısından anlaşılabilir. Özne ile nesnenin ayrılığını birlik içindeki bir ayrılık şeklinde yeniden kavramlaştırarak ve özne ile nesneyi aynı toplumsal bütünlüğün biçimleri olarak gören bir kavrayışa ulaşmak için düalizmi eleştirerek, özne ve nesne düalizminin kuramsal olarak nasıl alt edilebileceğini anlamak artık mümkündür. Önceden katı ve nesnel gibi görünenin geçici, akışkan olduğu şimdi açığa çıkar. Kapitalist gerçekliğin tuğlaları ve harcı kuramsal olarak ufanıp çöker.

Biçim analizi, Marksist geleneği çok büyük ölçüde karakterize etmiş olan düalizme yönelik her saldırının merkezinde yer alır ve bunların hepsi de 1960’ların sonu ile 1970’lerin başında yeniden keşfedilen Lukács, Rosdolsky, Rubin ve Pashukanis gibi yazarların çalışmalarından etkilenmiş çok sayıda kuramcı tarafından son yıllarda haklı olarak vurgulanmıştır.¹⁷ Ne var ki, zayıf da olsa “biçim analizi” örnekleri olarak nitelenebilecek yaklaşımların birçoğunda olduğu gibi, eleştirilen düalizmin ötesine geçmek açısından pek az şey başarılmıştır. Sonuç olarak çoğu kez, sınıf mücadelesine pek az yer veren salt mantık-

16 G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londra, 1971, s. 27 [Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1998].

17 Biçim analizi, örneğin “devlet üretme tartışması” denilen tartışmanın merkezinde yer alır. Bu konuyla ilgili bkz. J. Holloway ve S. Picciotto, *State and Capital: A Marxist Debate*, Edward Arnold, Londra, 1978.

sal (bazen “sermaye mantığı” olarak anılan) bir kapitalist gelişme anlayışı ortaya çıkmıştır.

Burada iki tür zorluktan bahsedilebilir. “Mantıksal” denilebilecek bir düzeyde, “biçim”i anlama sorunu vardır. Kuşkusuz “biçim” terimi farklı şekillerde anlaşılabilir. Burada kullanıldığı şekliyle, yani “varoluş tarzı” anlamında bu kavram esasında eleştireldir: Ayrı gibi görünenin birliğini, kalıcı gibi görünenin geçici niteliğini, görünüşün sahteliğini ortaya koyar. Eğer bir yandan, çoğu kez yapıldığı üzere, cins-tür tipi bir kavramsallaştırmada bir alt bölümü anlatmak için kullanılırsa, örneğin “buğday, bir tahıl biçimidir” şeklinde kullanılırsa, o zaman bu kavram eleştirel karakterini tamamen yitirir ve bizi, asıl konumuz olan düalizmden uzaklaştıran hiçbir şey yapmaz.¹⁸

Ama “biçim” daha güçlü anlamda, varoluş tarzı olarak, “A, B’nin biçimidir” şeklinde, B’yi A’nın varoluş tarzı sayan anlamda anlaşılabilir, biçim analizinin sırf içi boş bir kategoriler mantığı haline gelebilmesi, yalnızca gerçekliğin kategoriler arasındaki mantıksal ilişkiler olarak görüldüğü bir söylem biçimi olup çıkabilmesi tehlikesi yine de vardır. Şüphesiz bütünlük kategorileri, biçim ve eleştiri, Marksist geleneğin temel kuramsal/siyasal problemi olduğu saptanan düalizme yönelik saldırıda son derece önemlidir, ama bunlar nasıl anlaşılmalıdır? Bu kadar fazla “biçim analizi” tartışmasının laf ebeliğinden nasıl kaçınılacaktır? Neyin bütünlüğü, neyin biçimleri? Bütünlükten, biçimden ve eleştiriden söz ettiğimiz zaman ne hakkında konuşuyoruz?

En yalın yanıt, bütünlüğün bir toplumsal ilişkiler bütünlüğü, biçimlerin ise toplumsal ilişkilerin biçimleri olduğudur. Dolayısıyla paradan, değerden ya da devletten para biçimi, değer biçimi ya da devlet biçimi olarak söz etmek, kendilerini şeyler olarak gösteren bu olguların toplumsal ilişkilerin biçimleri olduğunu söylemektir. Tüm toplumsal olgular, insanlar arasındaki ilişkilerin varoluş tarzı olarak eleştirilmelidir (gizemli olmaktan çıkarılmalıdır). Yine problemi tümünden çözmek için bu yetmez: Birçok “biçim analizi” örneğinde, toplumsal ilişkilere yapılan atıf katıksız şekilde biçimsel bir atıftır, çünkü toplumsal ilişkilerin mantıksal olarak önceden çizilmiş bir gelişim

18 Karş. R. Gunn, “Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm”.

çizgisi izlediği farz edilir. Sonuç olarak, düalizm yeniden ortaya çıkar, ama bu kez bir yanda toplumsal ilişkilerin mantıksal olarak önceden belirlenmiş gelişimi (sermaye mantığı) ve diğer yanda kapitalizmin toplumsal ilişkilerinden farklı olarak anlaşılan sınıf mücadelesi arasındaki ayrılık açısından kavranır.

Toplumsal ilişkiler ile mücadele arasındaki ayrılık, ancak, kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin doğası gereği uzlaşmaz, doğası gereği çatışmalı olduğu, kapitalizm içindeki tüm toplumsal ilişkilerin sınıf mücadelesi ilişkileri olduğu kavranarak alt edilebilir. Toplumsal ilişkilerin bir bütünlüğü olarak bütünlükten söz etmek, uzlaşmaz toplumsal ilişkilerin (sınıf mücadelesinin) bütünlüğü olarak ondan söz etmektir. Paranın bir toplumsal ilişki biçimi olduğunu söylemek, onun bir sınıf mücadelesi biçimi olduğunu, gelişiminin bir mantıksal süreç olarak değil, ancak bir mücadele (belirli bir varoluş tarzına sahip, ama önceden belirlenmiş olmayan bir mücadele) süreci olarak anlaşılabilceğini söylemektir.

Bu şekilde ele alındığında bütünlük, biçim ve eleştiri kategorileri, bizi, tüm toplumsal olguları sınıf mücadelesinin varoluş tarzları olarak anlamaya ve buna karşılık, sınıf mücadelesinin o toplumsal olgular içinde ve onlar yoluyla var olduğunu anlamaya götürür. Toplumum tüm yönlerini sınıf mücadelesinin varoluş tarzları olarak anlamak, bizi, toplum ve mücadele, nesne ve özne şeklindeki düalist ayrımın ötesine taşır, ama hâlâ iddia düzeyinde kalırız. Örneğin, devletin sınıf mücadelesi bütünlüğünün belirli bir biçimi olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Ya da siyaset ile iktisat arasındaki ilişkinin, sınıf mücadelesinin ayrılık içinde birliği/birlik içinde ayrılığı açısından anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu ifadelerin ikisi de siyasi ve iktisadi gelişimi anlamak için önemlidir, ama bir sorunun daha sorulmasını gerektirir: Niçin? Siyaset ile iktisadın (ayrılık içinde) birliğini oluşturan nedir, toplumsal ilişkilerin bütünlüğünden söz etmemize olanak sağlayan nedir? Bütünlük kavramının ima ettiği birlik nereden gelir? O birliği yaratan nedir, onun doğuşunu nasıl anlarız? Bütünlük kavramı, ciddiye alındığında, bizi doğuş (ya da oluşum) sorusuna götürür. Güç sorunu, ancak, bütünlük ve biçim kavramlarından o bütünlüğün (ve o biçimlerin) doğuşuna ya da oluşumuna geçtiğimiz zaman ortaya çıkar.

VI

Düalizmin ezici ağırlığını alt etme girişimi, bizi, (sınıf mücadelesi ilişkileri olarak) toplumsal ilişkiler bütünlüğünün türeyişini anlama sorusuna götürür. Toplumsal olguların türeyişini ya da oluşumunu araştırmak, Marx'ın tüm yaklaşımında kritik öneme sahiptir. Bu yalnızca onun tüm çalışmalarını (en açık olarak *Kapital*'i) yapılandırmakla kalmaz, bilimsel yöntem konusunda yaptığı tanım olarak da tekrar tekrar belirtilir. Bu konudaki en bilinen paragraftan birisi, 1857 tarihli *Grundrisse*'ye "Giriş"te yer alır ve uzun uzadıya aktarılması gerekir:

Gerçek ve somut olanla, gerçek ön koşulla başlamak, dolayısıyla örneğin iktisatta bütün toplumsal üretim eyleminin temeli ve öznesi olan nüfusla başlamak doğru gibi görünür. Ne var ki daha yakından incelenince, bunun yanlış olduğu anlaşılır. Nüfus, örneğin onu oluşturan sınıfları dışarıda bırakırsam, bir soyutlamadır. Öte yandan, örneğin ücretli emek, sermaye vb. sınıfların üzerine kuruldukları öğeleri bilmiyorsam, bu sınıflar da boş birer sözcüktür. Bunlar da mübadeleyi, iş bölümünü, fiyatları vb. önvarsayar. Örneğin, ücretli emek olmadan, değer, para, fiyat vb. olmadan sermaye bir hiçtir. Dolayısıyla, nüfusla başlayacak olsaydık, bu, bütüne ilişkin karmakarışık bir kavrayış [*Vorstellung*] olurdu ve o zaman daha başka belirlemeler yoluyla, analitik olarak gitgide daha yalın kavramlara [*Begri*], imgelenen somuttan gitgide daha yalın kavramlara [*Begriff*] ve daha incelikli soyutlamalara varırırm, ta ki *en yalın belirlemelere* ulaşınca kadar. Oradan itibaren yolculuğun gerisin geriye yapılması gerekirdi, ta ki en sonunda yine nüfusa ulaşınca kadar, ama bu defa bütüne ilişkin karmakarışık bir kavrayış olarak değil, birçok belirlemeden ve ilişkiden oluşan zengin bir bütünlük olarak... Bu ikincisi açıkça bilimsel olarak doğru yöntemdir. Somut, birçok belirlemenin birliği olduğu, bu yüzden de farklılığın birliği olduğu için somuttur. Bu nedenle [somut], gerçeklikteki çıkış noktası olsa, dolayısıyla aynı zamanda da gözlem [*Anschauung*] ve kavrayış için çıkış noktası olsa bile, düşünme sürecinde bir çıkış noktası olarak değil, bir dikkat toplama süreci olarak, bir sonuç olarak görünür. Birinci yol boyunca, tam kavrayış buharlaşıp geride soyut bir belirleme bırakır; ikinci yol boyunca, soyut belirlemeler somutun düşünce yoluyla yeniden üretilmesine götürür... Ama bu hiçbir surette, somutun kendisinin varlık kazandığı süreç değildir.¹⁹

19 K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, s. 100-1 [*Grundrisse* 1,2, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, 2003], vurgular yazara ait.

Kapital'de de aynı noktaya tekrar tekrar parmak basılır; *örneğin* Marx'ın teknoloji eleştirisinden yol çıkıp din eleştirisine geçtiği bir dipnottaki özlü bir sözde bunu görürüz:

dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini analizle keşfetmek, aslında tersinden giderek yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkıp bu ilişkilerin kutsallaştırılmış biçimlerini bulmaktan çok daha kolaydır. Bu ikinci yöntem, biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir.²⁰

Ama Marx niçin bunun biricik bilimsel yöntem olduğunda ısrar eder? Kuramsal açıdan daha çetin bir iş olduğu açık olduğu halde, bu niçin önem taşır? Peki genetik bağlantıyı nasıl anlayacağız? Bu soruların yanıtı din eleştirisi üzerine yazdıklarında bulunabilir. "Dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini analizle" keşfetmeye yapılan atıf, Feuerbach'a ve onun, Tanrı'nın varlığına olan inancın insanın kendine yabancılaşmasının bir ifadesi olduğu, başka bir deyişle, insanın kendine yabancılaşmasının dinin "dünyevi özü" olduğu şeklindeki savına yapılan bir atıftır. Marx'ın cümlesinin "yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkıp bu ilişkilerin kutsallaştırılmış biçimlerini" bulmakla ilgili olan ikinci kısmı, Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği, kendine yabancılaşmanın soyut anlamda değil, pratik (ve bu nedenle de tarihsel) anlamda kavranması gerektiği yönündeki eleştirisine gönderme yapar. Feuerbach, tanrıyı insanın yarattığına (ve bunun tersinin doğru olmadığına) işaret etmekte haklıdır, ama yaratma süreci pratik olarak, duyuşsal olarak anlaşılmalıdır. "Tanrı" kavramı, insan düşüncesinin ürünü olarak kavranmalıdır ve bu düşünce de tarih dışı bireysel bir edim değil, belirli tarihsel koşullardaki toplumsal pratiğin bir veçhesidir.

Marx'ın Feuerbach eleştirisi önemli siyasal imalar içerir. Din, insanları nesne olarak, tek yaratıcı, tüm şeylerin kökeni, tüm gücün kaynağı, biricik Özne olan Tanrı'nın yarattığı varlıklar olarak sunar. Feuerbach'ın din eleştirisi, insanları dünyanın merkezine yerleştirir, ama onlara gerçekten güç ve yetki vermez, çünkü Feuerbach'ın insanı, sonsuz bir kendine yabancılaşmanın tuzağında kısıp kalmıştır. Tanrının üretilmesinin toplumsal, tarihsel bir insan pratiği olduğu bir kez anlaşılın-

20 K. Marx, *Kapital*, Cilt I, s. 372-3.

ca, insanlar artık birer nesne olmazlar, sonsuz bir güçsüzlük boşluğuna kısıp kalmışlıktan çıkarlar: *Aksine, insan pratiğinin tek yaratıcı, tüm şeylerin kökeni, tüm gücün kaynağı, biricik Özne olduğu kabul edilir.* Bu anlamda pratik-genetik olarak anlaşılan din eleştirisi, insanların çevrelerindeki dünyayı kendilerinin “hakiki güneş”i olarak yapılandırmalarına olanak sağlar.

“Din eleştirisi”, der Marx, “tüm eleştirinin öncülüdür”.²¹ Marx’ın ekonomi politikçilere yönelttiği eleştiri, Feuerbach’a yönelik eleştirisiyle aynı örüntüyü izler. *Kapital*’de Marx’ın dikkati, dinsel tanrıdan çok daha güçlü olan bir tanrıya, yani paraya (değere) yönelmiştir. Para, gündelik düşüncede, kendini dünyanın hâkimi olarak, gücün tek kaynağı olarak ilan eder. Ricardo (Feuerbach’ın yerini alarak), bunun böyle olmadığını göstermiştir: İktisadın (para dininin) “imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özü”nü, değer tözü olarak insan emeğinin oluşturduğunu “analizle” keşfetmiştir. Bununla birlikte, Feuerbach kendine yabancılaşmayı nasıl ele alıyorsa Ricardo da emeği tıpkı öyle –insanlık durumunun sonsuz, tarih dışı bir özelliği olarak– ele alır.

Ekonomi politik, ne kadar eksik de olsa, değeri ve büyüklüğünü gerçekten analiz etmiş ve bu biçimlerin altında neyin yattığını keşfetmiştir. Ama emeğin niçin kendi ürününün değeriyle ve emek zamanının da niçin o değerın büyüklüğüyle ifade edildiğini bir kez bile sormamıştır.²²

Sonuç olarak tıpkı Feuerbach gibi Ricardo da insanı dünyanın merkezine yerleştirir, ama insanlığı sonsuz, değişmeyen bir güçsüzlük boşluğuna kısıp kalmış halde bırakır. Paranın gücünün (ve insanların güçsüzlüğünün) eleştirisi, ancak değerin ve paranın toplumsal, tarihsel insan pratiğiyle üretilmesinin izi sürülerek insan gücüne ilişkin bir kurama, insan pratiğinin, yani çalışmanın gücüne ilişkin bir kurama dönüşür.

Bu örnekler, genetik yöntemin sırf üstün bir mantık uygulama meselesi olmadığını düşündürüyor. Bazen Marx’ın yöntemi, kategorilerin mantıksal “türetim”ine (paranın değerden,

21 K. Marx, *Contribution to a Critique of Hegel’s Philosophy of Law, Introduction*, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 3 içinde, Progress Publishers, Moskova, 1975, s. 175 [*Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997].

22 K. Marx, *Kapital*, Cilt I, anılan eser, s. 80.

sermayenin paradan vb. türetilmesine) dayanan bir yöntem olarak anlatılır. Örneğin, Marksist bir devlet kuramı geliştirmenin, “devlet” kategorisinin türetilmesini içerdiği savının ortaya atıldığı “devlet türetme tartışması”nda da durum böyledir. Bu doğrudur, ama türetme ya da genetik bağ salt mantıksal açıdan anlaşıldığı ölçüde, Marx’ın yaklaşımının özü yanlış kavranır ve sonuçta ortaya çıkan kuram, toplumsal karşılıklı bağlantıları salt mantıksal açıdan anladığı için toplumsal pratiği güçlendirmekten ziyade güçsüzleştirmekle sonuçlanan bir kuramdır. Marx’ın yönteminin bilimsel olduğu iddiası, mantığının üstün olduğu ya da daha sağlam olduğu iddiası değil, pratik üretim sürecinin hareketini düşüncede takip ettiği (ve dolayısıyla, bilinçli olarak onun içinde yer aldığı) iddiasıdır. Üretim, ancak insana özgü üretim olarak, insan yaratımının gücü olarak anlaşılabilir.

O halde “bütünlük” kavramına geri dönersek ve “bütünlük bakış açısı”na (Lukács’ın ifadesi)²³ temel sağlayan şeyin ne olduğunu –“bilimsel olarak doğru” tek yaklaşımın, toplumsal olguların çokluğunun birliğinden yola çıkmak olduğu iddiasına gerekçe sağlayan şeyin ne olduğunu– sorarsak, o zaman, bütünlük olarak bütünlüğü oluşturan şeyin (dolayısıyla da bizatihi toplumsal ilişkilerin “biçimler”ini oluşturan şeyin), yaratıcı insan pratiğinin (çalışmanın) münhasır gücü olduğu şeklinde yanıt verilmelidir. “Bütünlük” kavramı (biçim ve eleştiri de) ancak genetik-pratik olarak çalışma temeline oturtulduğu zaman bilimsel/siyasal bir güç kavramı olarak anlam kazanır.

Eğer üretim (ya da türeme) bu anlamda, insan pratiğinin genetik gücünün düşüncedeki hareketi olarak kavranırsa, işte o zaman, Marx’ın 1857 tarihli “Giriş”teki paragrafta sözünü ettiği “en yalın belirlemeler”in ancak çalışma (insan pratiğinin yaratıcı gücü) olarak anlaşılabilceği ortaya çıkar.²⁴ Marx’ın yöntemi (Gunn tarafından “belirli soyutlama”²⁵ olarak tanımlanan yöntem) ancak soyutlama süreci de dahil tüm toplumsal bağlantılar pratik şeyler olarak anlaşıldığında bilimsel olarak kavranabilir.

23 Karş. G. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*.

24 K. Marx, “Giriş”, *Grundrisse*.

25 R. Gunn, “Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm”.

Kapitalizmin nesnelliği, “olduğu haliyle” kapitalist gerçeklik artık çözülüp dağılmıştır. Bütünlük, biçim vb. kavramlar, özne ile nesne arasındaki katı ayrılığı aşmaya, bu ayrılığı birlik içinde ayrılık/ayrılık içinde birlik olarak kavramlaştırmaya zemin oluşturur. Yine de bu kavramlar ancak pratik-genetik bir anlamda anlaşıldıkları zaman, özne ve nesne simetrisi ortadan kalkar. Nesne diye bir şeyin olmadığı, yalnızca öznenin olduğu ancak o zaman açıklık kazanır.

VII

Çılgılık şimdi yeni bir boyut kazanmıştır. Bir olumsuzlama, reddetme çılgılığı olmaktan çıkıp, bir güç çılgılığı haline gelmiştir. Başlangıç noktası, “nesnel mevcut toplum”un öznel reddiydi: O nesnel şimdi çözülüp dağılmış ve geriye öznenin gücünden başka bir şey kalmamıştır. Gücsüz mağdurun Marksist kuramın kullandıkları sayesinde işitilen çılgılığı, güçlü öznenin çılgılığına dönüşür.

Bu dönüşümün anahtarı, çalışma kavramıdır. Marx’ın kuramında olumsuzlamaya güç katan nirengi noktası, insan pratiğinin, çalışmanın yaratıcı gücüdür. Marx’a göre insanlık, bilinçli yaratıcı pratikle tanımlanır: “özgür bilinçli faaliyet, insan türünün ‘karakteristiği’dir”.²⁶ Pratik ya da çalışma kavramı, her şeyden önce bir güç kavramıdır. Dinde ifadesini bulan insanın güçsüzlüğü fikrinin eleştirisinde ortaya çıkar: Pratik ve yaratıcı olan tanrı değil, insanlardır. Eğer insanlar pratik, yaratıcı varlıklar iseler, o zaman aralarındaki tüm ilişkiler de pratik ilişkiler olarak, çalışma ilişkileri olarak anlaşılmalıdır: “Tüm toplumsal yaşam temelde pratiktir. Kuramı gizemciliğe götüren tüm gizemler, ussal çözümünü insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur” (Feuerbach Üzerine VIII. Tez). Pratiğin kavranması, toplum hakkında kuram geliştirmenin anahtarıdır, çünkü toplum, pratikten başka bir şey değildir. İşte bu nedenle Marx, *Kapital*’in başlangıcında, “metaların içerdiği emeğin iki yönlü niteliği”nden, “ekonomi politiği açık seçik kavramının çıkış noktası” olarak söz eder.²⁷

26 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 3 içinde, s. 276 [1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2011].

27 K. Marx, *Kapital*, Cilt I.

Çalışma, yaratma ve pratik burada birbirinin yerine kullanılabilen sözcüklerdir. Kapitalizmde çalışma, emeğin iki yönlü niteliği biçiminde, somut ve soyut emek olarak varolur: Somut emeğin (çelişkili ve uzlaşmaz bir şekilde) soyut emeğe (değer üretimine) tabi kılınması, çalışmanın, “insan türünün niteliği” olan “özgür bilinçli faaliyet”i olumsuzlayan biçimde var olması demektir. Marx’ın kapitalizme yönelik temel eleştirisi, insanların insan yapan şeyden yoksun kılarak onları insanlıktan çıkarıyor olmasıdır. Yine de çalışmanın değer üretici emek olarak var olması, çalışmanın her şeyi oluşturan gücünü hiçbir surette değiştirmez: Çalışma, toplumda (herhangi bir toplumda) tek yaratıcı güç olduğu için, başka türlü olamazdı. İşte Marx’ın değer kuramının gücü tam da buradan gelir: Bu, hem çalışmanın tabi kılınmasına ilişkin bir kuram hem de çalışmanın ayrıcalıklı gücüne ilişkin bir kuramdır.

Öyleyse, çalışma (1857 tarihli “Giriş”teki söylendiği gibi ifade edilirse) “en yalın belirleme”dir. Bu şekilde anlaşılan çalışma, özneliktir –pratik özneliktir, zira başka bir şey yoktur; çalışma aynı zamanda negatiftir, zira var olanın pratik olumsuzlanması içerir. Çalışma, her şeyin kurucusudur. “Nesnellik”, nesnelleşmiş öznellikten başka bir şey değildir: Öznellikten ve onun nesnelleştirilmesinden (nesnel bir varoluş tarzına dönüştürülmesinden) başka hiçbir şey yoktur.

İlk başta bilimselliğe karşı gibi görünen (ve akademik tartışmaların çoğunda öyle muamele edilen) öznel çılgılık, şimdi bilimsel düşünümün temel başlama noktası olarak ortaya çıkmıştır. Eğer toplum, öznenlikten ve onun nesnelleştirilmesinden başka hiçbir şey değilse, bundan çıkan sonuç şudur: Öznellik (pratik), toplumun kavranması için tek olası başlama noktasıdır, toplumun anlaşılması, kendi öznelliğimizin (nesnelleştirici) biçimlerinin izini sürme sürecidir –“bilimsel nesnellik” fikrine bütünüyle kapalı bir yol. Dünya ancak öznel, eleştirel, negatif olarak aşığdan anlaşılabilir. Bir toplum kuramı değil, topluma karşı bir kuram arayışıyla yola çıktık: Şimdi açıkça görülüyor ki, ancak topluma karşı bir kuram (“nesnel”in öznel eleştirisiyle başlayan bir kuram) aracılığıyla toplumu öznenin nesnelleştirilmesi olarak anlamak olanaklıdır. Öznenin toplumdan farazi (ve kaçınılmaz olarak kurmaca) dışlanmasını (ya da uzaklaştırılmasını) başlangıç noktası yapan bir toplum

kuramı,²⁸ çalışmanın öznel gücü açısından toplumu anlama noktasına muhtemelen ulaşamaz. Özneyi güçsüzleştiren nesnelleştirmeyi ancak olduğu gibi kabul edebilir, böylelikle o güçsüzleştirmeye katkıda bulunur. Oysa toplum ancak negatif olarak, ancak topluma karşı bir kuram yoluyla anlaşılabilir.²⁹

VIII

Pratik (ve kuramsal) öznellik olarak, “en yalın belirleme” olarak eksen niteliğindeki çalışma kavramından yola çıkılınca, toplumu yeniden bileştirmek ve öznenin nesnelleştirilmesi, öznenin nesne olarak varoluşu sürecini geriye doğru izlemek mümkün hale gelir.

Somut ve soyut emek olarak çalışmanın eksen niteliğindeki varoluşundan yola çıkılıp geriye doğru yolculuk yapmak, Marx’ın *Kapital*’de üstlendiği görevdir. Değerden başlayan Marx, çalışma ürününün büründüğü biçimler olarak paranın, sermayenin, kârın vb. doğuşunun izini sürer, aynı anda da insanlar arasındaki ilişkilerin (pratik ilişkilerin, çalışma ilişkilerinin) nasıl şeyler arasındaki ilişkiler biçimini aldığını ortaya koyar. Marx, buna, yani pratik toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler şeklinde varoluşuna fetişizm der.

Peki fetişizmin anlamı nedir? Eğer insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler olarak varoluyorsa, yani özneler arasındaki ilişkiler nesneler arasındaki ilişkiler olarak varlık gösteriyorsa, o zaman bu argümanın temasını oluşturan öznellikten geriye ne kalır? Eğer insanlar arasındaki ilişkiler, belirli bir biçimde, nesnel olarak varlık gösteriyorsa, o zaman bunlar nesnel ilişkiler değil midir? Eğer kapitalizmin eleştirisi, onun öznel ilişkileri nesnelleştirdiği şekildeyse, bundan çıkan anlam, kapitalizmi incelemenin bu nesnelliği incelemek zorunda olduğu anlamına gelmez mi?

Nesnelcilik sorunu, fetişizm kavramı aracılığıyla arka kapıdan tekrar içeri girer. Ana akım Marksizmin nesnelci gele-

28 Karş. R. Gunn, “Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm”.

29 Fransız devriminin kuramcısı olarak Hegel ya da 19. yüzyıl ortalarındaki devrimci hareketlerin kuramcısı olarak Marx örneğinde olduğu gibi, devrimci düşüncenin gücü buradan gelir.

neği lehine ileri sürülebilecek gerekçe, artık insanlar ile nesnel koşullar arasındaki basit bir düalizm olduğu değildir; daha ziyade türsel karakteristikleri bakımından, gerçek yaşamda, pratik yaratıcı varlıklar olan insanların kapitalizmde nesneler olarak, insanlıktan çıkarılmış olarak, özneliliklerinden yoksun bırakılmış olarak varlık gösterdikleridir. İnsanların nesneler olarak var olmaları diye devam eden bu tez, kapitalizmi, ilk önce Marx'ın *Kapital*'de analiz ettiği, sonra da Marksist iktisat geleneğinin incelediği "nesnel gelişim yasaları"nın mantıksal gelişimi açısından anlamamıza olanak verir. Bu görüşe göre, sınıf mücadelesi, sermayenin mantığına karşı mücadeledir ve açıkça ondan ayrıdır.

Nesnelciliğin geçerli gösterilmesi, fetişizmin (ya da yabancılaşmanın, şeyleşmenin, nesnelleşmenin –hepsi de temelde aynı süreci tanımlayan bu terimlerin) "katı" bir yorumu denilebilecek şeye dayanır. Fetişizm, gerçekleşmiş bir olgu olarak ele alınır. Fetişleştirilmiş biçimler, insanlar arasındaki ilişkilerin ayrıcalıklı varoluş tarzı olarak ele alınır.

Fetişizmin siyasal ve kuramsal olarak nasıl anlaşıldığı Marksizmin merkezi sorunudur. Siyasal olarak, katı fetişizm kavramı belli bir açmaza yol açar: Eğer kapitalizmde insanlar nesneler olarak var iseler, o zaman devrim nasıl kavranabilir? Bu açmazın üç olası çözümü vardır. İlki, hiçbir çıkış yolunun olmadığını, toplumsal devrim olasılığının bulunmadığını, bir umut taşımadan yalnızca eleştirebileceğimizi söylemektir: çoğu zaman Frankfurt Okuluyla ilişkilendirilen kötümserlik. İkincisi, nesneler olarak içinde bulundukları durumdan kendilerini özgürleştirmeyi başaranların eylemi ve liderliğiyle, başka türlü söylenirse, öncü bir partinin liderliğiyle, ileriye doğru bir yolun olduğunu söylemektir: Leninist tutum. Üçüncüsü ise devrimin öznel eylem açısından düşünülmemesi gerektiğini, nesnel çelişkilerin kendiliğinden çözülmesi sonucunda kapitalizmin yıkılacağını ve öznenin özgürleşeceğini öne sürmektir: İkinci Enternasyonal'in tutumu. Bu stratejiler, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen, aynı çıkış noktasını paylaşır –fetişizmi gerçekleşmiş bir olgu olarak anlar. Eğer insanlar nesnelleşmiş olarak anlaşılırlarsa, o zaman bunun peşinden, şu ya da bu biçimde onları birer nesne olarak ele alan bir siyaset gelir.

Fetişizmin nasıl anlaşıldığı, kuramsal açıdan diğer tüm

kategorilerin anlaşılmasını etkiler. Eğer toplumsal ilişkiler nesnelleşmiş olarak anlaşılırsa, o zaman o toplumsal ilişkilerin (ve karşılıklı ilişkilerinin) varoluş biçimleri nesnel, gelişimleri ise kapalı bir mantık olarak anlaşılacaktır. Nitekim bu gelenekte, örneğin değer, sınıf mücadelesinin bir biçimi olarak değil, iktisadi bir kategori olarak (sıklıkla bir fiyat kuramının temeli olarak) anlaşılır. Para da bizatihi sınıf mücadelesinin bir biçimi olarak değil, nesnel varlığa sahip olarak, sınıf mücadelesini etkileyen koşulların yaratıcısı olarak anlaşılır. Bu kategoriler, kendi kendine yeterli bir mantığa göre gelişiyor olma anlamında “kapalı” olarak kavranır.

Bu fetişizm anlayışı, kapitalizme dair genetik değil analitik bir tartışmaya yol açma eğilimi taşır. Eğer gerçekten fetişizm tamamlanmışsa, o zaman genetik yaklaşımın taşıdığı önem bir anlam ifade etmez. Eğer insanlar nesnelleşmişlerse, o zaman onların öznelliklerinin nesnelleşmesinin izini sürmekte ne yarar var? Eğer çalışmanın değil değerın hükmü geçiyorsa, o zaman Marx'ın ısrarla yapmamızı istediği gibi, “emeğin niçin ürününün değeriyle ifade edildiği”ni sormanın ne anlamı var? Hâkim Marksist iktisat yaklaşımı, üretim ve biçim sorusunu düpedüz kulak ardı etmek olmuştur. Örneğin değerle ilgili tartışmalarda, değerın (büyüklüğünün aksine) biçimine pek az dikkat harcanmıştır ve Marx'ın Ricardo'ya ilişkin son derece önemli eleştirisi tümünden unutulmuştur.

Biçim analizinin tarihsel olarak anlaşılması gerektiği görüşünü benimseyenler, biçim fikri ile “katı” bir fetişizm anlayışını birleştirmeyi başaran daha sofistike bir yaklaşım ileri sürerler. Bu görüşe göre, Marx'ın biçim üzerindeki ısrarının önemi kapitalizmin tarihselliğini göstermekten ibarettir. Öyleyse toplumsal ilişki biçimlerinin doğuşu, tarihsel olarak anlaşılmalıdır: Değer ya da para egemenliğinin kurulması, kapitalizmin ilk döneminde başarılmış tarihsel bir süreçti.³⁰ Bu perspektiften bakılınca, değer bir mücadele biçimi değil ama bir tahakküm biçimi olarak anlaşılabilir. Kapitalizmde çalış-

30 Bkz. örneğin B. Jessop, “Polar Bears and Class Struggle: Much Less than a Self-Criticism”, W. Bonefeld ve J. Holloway (haz.), *Post-Fordism and Social Form* içinde ve J. Hirsch, “The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State”, J. Holloway ve S. Picciotto (haz.), *State and Capital* içinde.

manın aldığı biçim olarak değer üretimi, çalışmanın geçmişiyile ve en başta da gelecekteki özgürleşmesiyle karşılaştırılınca bir kapitalist tahakküm biçimidir.

Katı fetişizm yorumunun Marksist gelenekte hâkim yorum olduğu ve komünist siyasal geleneğin en kötü yanını karakterize etmiş bir tutumla, insanlara siyaset özneleri olarak değil, daha ziyade nesneler olarak muamele edilmesiyle bir şekilde ilişkili olduğu kuşku götürmez. Basitçe ifade etmek gerekirse bu fetişizm yorumu, öncücü geleneği büyük ölçüde nitelemiş olan otoritercilikle uyum içindedir.

Bununla birlikte fetişizmi yorumlamanın alternatif bir yolu, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı gibi "geriye doğru giderek" anlamının başka bir yolu daha vardır. Ernst Bloch bu noktayı şöyle vurgular:

eğer biraz da olsa yabancılaşmanın karşıtı, yani kendikendine olma, kendisiyle olmanın ölçütü, yabancılaşmanın ölçülebilmesine karşı bir ölçü olmasaydı, yabancılaşmanın insanların özgürlüğünü çaldığı ve dünyayı ruhundan yoksun bıraktığı görülemezdi bile.³¹

Başka bir deyişle yabancılaşma ya da fetişizm kavramı, kendi karşıtını ima eder: yüreklerimizin derinliklerinde esasen yabancılaşmamış bir "köşe" olarak değil, gündelik pratiğimizde yabancılaşmaya karşı bir direniş, ret, yadsıma olarak. Yabancılaşmayı ya da fetişizmi ancak bir yabancılaşmamışlık (ya da daha iyisi, karşı-yabancılaşma) ya da karşı-fetişizm kavramı temelinde kavrayabiliriz. Bu nedenle, fetişizm tamamlanmış olarak anlaşılamaz: Ancak bir süreç olarak, fetişleştirme olarak anlaşılabilir.

Fetişizm eğer fetişleştirme olarak anlaşılırsa, o zaman toplumsal ilişkilerin kapitalist biçimlerinin doğuşu sırf tarihsel bir ilgi alanı olmaktan çıkar. Değer biçimi, para biçimi, sermaye biçimi, devlet biçimi vb. kapitalizmin doğuşunda kesinkes kurulup bitmiş değildir. Aksine bunlar toplumsal ilişki biçimleri olarak sürekli sorun edilir, sürekli sorgulanır, mücadele yoluyla kurulur ve yeniden kurulur (ya da öyle olmaz). Toplumsal ilişki biçimleri, toplumsal ilişkileri oluşturma süreçleridir.³²

31 E. Bloch, *Tubinger Einleitung in die Philosophie*, Cilt II, Suhrkamp, Frankfurt, 1963, s. 113.

32 Bu, ilksel birikimin sürdüğü yolundaki savla bağlantılıdır. Bkz. W. Bo-

Öyleyse varoluşumuz yalnızca, fetişleştirilmiş toplumsal ilişki biçimleri içinde bir varoluş değildir. Sırf kapitalizmin nesnelleşmiş kurbanları olarak var olmayız. Kapitalist biçimlerin dışında da var olamayız: Kapitalizmden arınmış bir varoluş alanı yoktur, fetişleştirilmemiş ayrıcalıklı bir yer yoktur, çünkü her daim başkalarıyla ilişkilerimizi oluşturmakta ve onlar tarafından oluşturulmaktayız. Daha ziyade bu tartışmanın başlangıç noktası olan çılgının düşündüğü gibi, sermaye karşısında-ve-içinde var oluruz. Kapitalizm karşısında varoluşumuz bilinçli bir tercih sorunu değil, baskıcı, yabancılaştırıcı bir toplumda yaşamımızın kaçınılmaz ifadesidir. Gunn, “özgürlükten yoksun olmak, yalnızca, ezilenlerin (kendi kendiyne çelişen) isyanı olarak varlık gösterir”³³ sözüyle bu noktayı çok güzel ifade eder. Sermaye- karşısında-varoluşumuz, sermaye-içinde-varoluşumuzun kaçınılmaz şekilde sürekli olumsuzlanmasıdır. Bunun aksine, sermaye-içinde-varoluşumuz (ya da daha açık bir deyişle, sermaye içinde kısıp kalmışlığımız), sermayeye karşı isyanımızın sürekli olumsuzlanmasıdır. Sermaye içinde kısıp kalmışlığımız, toplumsal ilişkilerimizin fetişleştirildiği, oluşturulduğu devamlı bir süreçtir, süregiden bir mücadeledir.

Fetişizmi fetişleştirme olarak ve dolayısıyla kapitalist toplum içindeki varoluşumuzu sermaye karşısında-ve-içinde bir varoluş olarak alan bu anlayış, Marksist düşüncenin tüm kategorileriyle ilgili anlayışımızı etkiler. Eğer toplumsal ilişkilerin (ekonomi politikçilerin kategorilerinde ifade edilen) biçimleri, toplumsal ilişkiler oluşturma süreçleri olarak, dolayısıyla da mücadele olarak anlaşılırsa, kategorilerin ucu açık olarak anlaşılması gerektiği kuşku götürmez. Örneğin değer, iktisadi bir kategori ya da bir tahakküm biçimi olarak değil de bir mücadeleye biçimi olarak anlaşılırsa, o zaman bu kategorinin fiili anlamı, mücadelenin seyrine bağlı olacaktır. Düşünce kategorileri, nesnelleşmiş toplumsal ilişkilerin ifadeleri olarak değil de onları nesnelleştirme mücadelesinin ifadeleri olarak anla-

nefeld, “Class Struggle and the Permanence of Primitive Accumulation”, *Common Sense*, no. 6, 1988 [“Sınıf Mücadelesi ve İlk Birikimin Sürekliliği”, bu cilt içinde]; ve Dalla Costa “Capitalism and Reproduction”.

33 R. Gunn, “Tarihsel Materyalizme Karşı: Birinci Basamak Bir Söylem Olarak Marksizm”.

şılınca, büyük bir öngörülemezlik fırtınasına yakalanırlar. Paranın, sermayenin, devletin, Hegel'e ait bir deyişle "sırf yaşam kargaşası"nı biçimlendirme, zapturapt altına alma ve yapılandırma mücadelesinden başka bir şey olmadığı bir kez anlaşıldığında, bunların gelişiminin pratik olarak, önceden belirlenmemiş mücadele olarak anlaşılabileceği açıktır.³⁴ Bir mücadele kuramı olarak Marksizm, kaçınılmaz şekilde bir belirsizlik kuramıdır.³⁵ Mücadele kavramı, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının garanti olduğu mutlu sona ilişkin herhangi bir fikirle bağdaşmaz: Diyalektiği anlayabilmenin tek yolu, onu negatif diyalektik³⁶ olarak, hakiki olmayanın açık uçlu olumsuzlanması olarak, özgürlük yoksunluğuna karşı isyan olarak anlamaktır.

IX

Marx'ın yöntemi bir güçlendirme/güçsüzleştirme hareketidir.

Bu makalenin ama teması, yöntem politikalarıdır. Marksizmi açmak, Marksist yöntemin kabul gören yorumunu sorgulamak, kuramsal değil ama siyasal nedenler yüzünden son derece önemlidir. Marksizmi açma projesinin önündeki en büyük engellerden biri, Marksist yöneme ilişkin sorunları sanki bunlar siyasetle hiç mi hiç ilgili değilmiş gibi tartışma eğiliminin hâlâ çok yaygın olmasıdır. Geleneksel Marksizmin en önemli eleştirilerinin birçoğu, sanki yazarların saf bir kuram âleminde yüzdüklerini ve yazdıklarının siyasal imalarıyla pek az ilgilendiklerini düşündüren bir üslupla kaleme alınmıştır.

Yöntem sorunu, devrimci güç sorunudur –ama Leninist anlamda değil. 1927'de Moskova'da verdiği "Marx'ın Sisteminde Soyut Emek ve Değer"³⁷ konulu bir konferansta I. I. Rubin, *Grundrisse*'nin "Giriş"indeki daha önce aktarılan paragrafa

34 Karş. W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis (haz.), *Open Marxism*, Cilt I ve Cilt II, Pluto Press, Londra, 1992.

35 Ayrıca bkz. Kosmas Psychopedis, "Emancipating Explanation", W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis (haz.), *Open Marxism*, Cilt I, Pluto Press, Londra, 1992.

36 Karş. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1973 [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2016].

37 I. I. Rubin, "Abstract Labour and Value in Marx's System", *Capital & Class*, no. 5, 1978.

gönderme yapıyor ve Marx'ın yöntemini iki adım açısından, yani analitik adım ve diyalektik ya da genetik adım açısından tanımlıyordu. Rubin'in tezinin siyasal imaları bu konferansta hiç dile getirilmedi, ama yine de onun hayatına mal oldu –Stalinist temizlikte Rubin ortadan kaldırıldı. Büyük olasılıkla Stalin ya da uşakları, Marx'ın yönteminde ima edilen güç ve devrim kavramının, Rus Devriminin tuttuğu yolla asla bağdaşmaz olduğunu kavradılar.

Marx'ın yönteminde analitik hareket, devrimci sorunun yanıtını vermeye girişir: Gücsüzlerin gücünü nasıl kavram-sallaştırabiliriz? Bu saçma bir sorudur, çünkü toplumdaki her şey bize gücsüzlerin gücsüz, siyasetçiler, çeteciler, uyuşturucu baronları ve zenginlerin ise güçlü olduğunu anlatır. Ama gitgide daha iyi görüldüğü üzere, insanlık için bir gelecek tahayyül etmenin başka hiçbir yolu olmadığı için bu kaçınılmaz bir sorudur.

Marx'ın bu soruya şöyle yanıt verir: Sürekli ötekinin (tanrının, paranın, sermayenin, devletin, uyuşturucu baronlarının) gücünü ve kendi gücsüzlüğümüzü ifşa eden toplumsal ilişki biçimlerini çözümleyerek, tüm bunları oluşturan ve dolayısıyla hepsinin bağlı olduğu bir gücün varlığını anlamak mümkündür ve her şeyi oluşturan bu güç emektir, çalışmadır, pratiktir. Gücsüzlerin gücünü oluşturan, onları (bizi) insan yapan şeydir, yani çalışmadır. Gücsüzlerin gücü, güçlülerin gücsüzlere olan bağımlılığıdır.

Bu saçma bir soruya verilmiş saçma bir yanıttır, kaçınılmaz bir soruya verilmiş kaçınılmaz bir yanıttır. Analizin hareketi bir güçlendirme hareketidir. Gücsüzlüğümüzün bütün biçimlerinin ardında bizi tümünden güçlü yapan tek şey yatar: çalışma. Emek değer kuramının ilk, apaçık ve genellikle göz ardı edilen anlamı budur. Bu, göğüs kabartan büyük bir haykırıdır: “Biz insanlar, işçi olarak, tüm gücün sahipleriyiz”. Erken dönemdeki din eleştirisinden tutun da *Kapital*'de bunu büyük ölçüde yetkinleştirmesine kadar, Marx'ın tüm çalışmalarında yankılanan izlek budur. Bununla dünya baş aşağı çevrilir: Dünyayı “toplum bilimleri”nden oldukça farklı bir şekilde yeniden şekillendirip düzenlemeye buradan başlayabiliriz.

İkinci adım, yani Rubin'in diyalektik hareket dediği şey, sınırsız gücümüzün gücsüz kılınmasını, emeğin sınırsız gü-

cünün nasıl olup da emeğin güçsüzlüğü biçiminde var olduğunu araştırır. Emeğin değerin tözü olduğunu bir kez anladığımızda, akla hemen “Emek ürünü niçin değer biçimini alır?” sorusu gelir.

Marx’ın yönteminin ikinci evresinde izini sürdüğü süreç olan fetişleştirme, iki yüzü olan bir süreçtir. Bu bir yandan, emeğin güçsüz kılınmasıdır. Metaya, değere, paraya, sermayeye dönüştürülen emek ürünü artık emek ürünü gibi görünmez. Fetişleştirme süreci emeğin gücünü (asla tamamen olmasa bile) ortadan kaldırır. Fetişleştirme, emeğin gücünün (asla tamamen değilse bile) para, devlet, sermaye biçiminde var olmasına yol açan süreçtir. Emeğin (asla tamamen olmasa bile) soyut, değer üreten emeğe indirgendiği süreçtir, alternatif geleceklerin asla tamamen olmasa bile yok edildiği süreçtir.

Öte yandan tüm toplumsal gücün kaynağı olduğu için emeğin güçsüz kılınması imkânsızdır. Fetişleştirme tam anlamıyla, emek gücünün dönüştürülmesidir. Emeği soyut, değer üreten emeğe indirgeme mücadelesinde sermaye ne denli başarılı olursa olsun, var olmak için her zaman emeğe bağımlıdır. Kapitalizm öznel emeğin nesnelleştirilmesi esasına dayanır, ama bu nesnelleştirme ne denli tam olursa olsun, yine de öznelin nesnelleştirilmesi olarak kalır. Sermayenin tahakkümü ne denli mutlak ve dehşetengiz olursa olsun, kendini emeğe bağımlı olmaktan kurtarabilmesinin hiçbir yolu yoktur. Sermayenin emeğe bağımlılığı, sermaye içinde çelişki olarak varlığını sürdürür.

Bu nedenle emeğin gücü, “karşı ” ve “içinde” sözcükleri arasında açık seçik bir ayrım olmaksızın sermaye karşısında-ve-içinde var olur. Başlangıç noktamız mücadeledir: çılgılık, sermayeye açıkça muhalefetimiz, emeğin sermaye karşısında varoluşu, grevlerde, sabotajda, işe devamsızlıkta ve her türlü militan eylemde ifadesini bulan emeğin yıkıcı gücü. Sermayeye muhalefet her zaman açıktan olmaz, sıklıkla kontrollüdür ve bütünleşmiştir: Emeğin yıkıcı gücü üretici güç olarak işe koşulur. Burada kaskatı engeller, açık seçik ayrım çizgileri yoktur: Emeğin sermayeye karşı gücü ile emeğin sermaye içindeki gücü arasında bir süreklilik vardır. Üretici güç her zaman bir ölçüde yıkıcıdır, isyan asla bütünüyle yok olmaz. Bununla birlikte fetişleştirilmiş ve denetim altına alınmış olsa bile emeğin gücü

her zaman oradadır. Bu güç, somut ve soyut emek arasındaki, kullanım değeri ile değer arasındaki, üretken sermaye ile para-sermaye arasındaki çelişki olarak görünür: Mutlak artı değer genişlemesine getirilen sınırlama olarak, kârların düşme eğiliminde ifadesini bulan göreceli artı değer üretiminin çelişkisi olarak görünür. Çelişki, emeğin her yerde var olan gücünün fetişleştirilmiş ifadesidir. Emek ürününün değere dönüştürülmesi, sermayenin bağımlı olduğu emek gücünü içerir, ama aynı zamanda da sermayenin kalbindeki onulmaz bir kaotik kırıl-ganlık olarak onu yeniden üretir.

Dolayısıyla kapitalizme karşı bir kuram olarak Marksizmin yaptığı özgül katkı, kapitalizme karşı mücadelenin sistemdeki “nesnel çelişkiler”ce desteklendiği değil, hem apaçık hem de denetim altına alınmış emek gücünün kapitalizmin kırıl-ganlığını oluşturduğudur. Kapitalist gelişim dinamiği (yani sınıf mücadelesi), sermayenin emek gücüne bağımlılığından kaçmak için giriştiği sonu gelmez ve umarsız çabadır. Kapitalist kriz sorunu işte bu açıdan anlaşılmalıdır.

Emek hareketinin dünya çapında böyle yenilgilere uğradığı şimdiki gibi zamanlarda, emeğin gücü gözden kaybolmuş gibi görünür. Kapitalizmin sıkıntıları, farklı türden bir toplumun temelini yaratabilecek olan mücadelelerle hiç ilgisi yok sanılan iktisadi yasaların sonucuymuş gibi görünür. Çalışma, “en yalın belirleme” olabilir, ama muhalefet hareketlerinin bugünkü güçsüzlüğüyle oldukça ilintisiz gibi görünür. Bu durumda, “geriye doğru gitmek”, çalışmanın gücünü yalnızca kategorik olarak değil tarihsel olarak da ortaya sermek, yakın tarihi sermayenin iş gücünü fetişleştirmek için verdiği mücadele olarak yorumlamak, bu fetişleştirmenin nasıl da hem isyanı silahsız bıraktığını hem de emeğin gücünü kapitalizmin istikrarsızlığı –bir uyarı mesajı ve bir umut mesajı– olarak yeniden ürettiğini göstermek her zamankinden daha büyük bir önem kazanmaktadır.

SERMAYE HAREKET EDER

JOHN HOLLOWAY

“Sermaye hareket eder” cümlesinin apaçık, sağduyulu yorumu, normal olarak bir yerde olan sermayenin bulunduğu yerden kalkıp başka bir yere hareket ettiğini ima eder. İngiliz sermayesi Afrika’ya ihraç edilir ve orada yatırıma dönüştürülür. Japon sermayesi Japonya’yı terk eder ve Birleşik Devletlere akar. Sermaye esasında durağan olarak anlaşılır, ancak hareket yeteneği vardır. Sermaye bağlanır, ne var ki kendini ayırma yeteneği vardır. Nitekim bir Alman şirketi olan Volkswagen’in Pueblo’da bir araba fabrikası vardır, ancak biz onun fabrikasını kapatabileceğini ve sermayesini başka bir yere taşıyabileceğini biliriz. Sermayenin hareket yeteneği vardır, fakat bu ilk olarak onun bağıllığı minvalinde belirlenir: Bir şirkete bağıllık (Volkswagen), bir endüstri koluna bağıllık (otomotiv endüstrisi) ve bir yere bağıllık (Puebla, Almanya). Böylelikle aynı akıl yürütmeyi izleyerek, tekstile yatırım yapan sermaye sıklıkla “tekstil sermayesi”, banka endüstrisindeki sermaye “banka sermayesi”, Meksikalılara ait sermaye “Meksika sermayesi”, ABD’ye ait olanı “ABD sermayesi” vs. olarak anılır. Sermayenin hareket etme kapasitesine rağmen ya da kendini belirli bir sahipten ya da ekonomik faaliyet kolundan ayırabilmesine rağmen, sermaye-

nin hareketi, hiç sorgulanmaksızın, onun bağlanma ve sabitlik bağlamındaki birincil tanımına tali olarak ele alınır.

Bütün bu örneklerde, sermaye bir şey, sahip olunabilir bir şey, normal olarak belirli bir yere, bir şirkete, bir ekonomik faaliyet koluna bağlanabilir bir şey olarak görünür; bir yerden bir yere, bir şirketten bir şirkete, bir iş kolundan bir diğerine hareket edebilir bir şey.

Tüm bu anlatılanlar aşikâr, gözle görülür haldedir; ancak bir kez olsun sermayeyi onun şeyliğinden yoksun bırakmayı denersek, daha az aşikâr hale gelir. Neden sermayeyi onun şeyliğinden yoksun bırakmayı denemeliyiz ki? Sermayenin hareketinin bu düpedüz ortada olan analizi neden yeterli değil? Yanıt şüpheşiz, bizim neyi anlamak istediğimize bağlıdır. Eğer ekonomistler gibi kapitalist gelişimi anlamak istersek ya da sermayenin toplumu tahakküm altına alma biçimini anlamak istersek, o zaman belki de sermayenin şeyliğini sorgulamanın hiç gereği yoktur. Bununla birlikte, eğer sermayenin tahakkümü ve yeniden üretimini değil de, sermayenin savunmasızlığını ve parçalanmışlığını anlamak istiyorsak, diğer bir deyişle, kapitalizmin nasıl işlediğini değil de nasıl yıkılabileceğini anlamak istiyorsak, o zaman sermayenin şeyliğini tartışmaya açma, hakikatini bozguna uğratma, “sermaye vardır, sermaye hareket eder, sermaye hükmeder, işler bu şekilde yürür” yanılsamasını/gerçekliğini bozguna uğratmak ihtiyacındayız. Marx’ın ömrünün çoğunu sermayenin bir şey değil, bir toplumsal ilişki, fetişleşmiş bir şey biçiminde var olan toplumsal bir ilişki olduğunu göstermeye vakfetmesinin nedeni tam da budur.

Eğer sermaye bir şey olarak değil de bir ilişki olarak anlaşılırsa, o halde “sermaye hareket eder” demenin anlamı nedir? Yanıt şu an daha az açıktır. Bir toplumsal ilişki nasıl hareket eder? Sermayenin hareketiyle sadece sermayenin devingenliğinden ya da belki daha iyi bir anlatımla, kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin, kapitalizm koşullarındaki iktidar ilişkilerinin akışkanlığından ve değişkenliğinden söz edilir.

Kapitalist toplumsal ilişkilerin devingenliğinin ne anlama geldiğini en iyi kapitalizmle feodalizmi karşılaştırarak görebiliriz. Feodalizm koşullarında tahakküm/sömürü ilişkisi doğrudan ve kişisel bir biçimdeydi. Bir serf belirli bir lorda

bağlıydı, bir lord da kendisine miras yoluyla kalan, miras yoluyla kalmadıysa güç uygulayarak boyunduruğu altına aldığı serfi sömürmeyle sınırlanmıştı. Bu iki sınıf da bağlıydı: Serf belirli bir lorda bağlıken, lord da belirli bir serf grubuna bağlıydı. Lord zalim olsa bile, serf bırakıp gitmeyi ve başka bir lord için çalışmayı tercih edemezdi. Serfler tembel, beceriksiz ya da bunların dışında itaatsizse, lord onları yola getirebilir ancak tümüyle kovamazdı. Serf ve lord arasındaki ilişki sabit, durağan bir özelliğe sahipti. Ortaya çıkan hoşnutsuzluk ifadesini bir yandan serflerin başkaldırısında bulurken, diğer yandan da lordların güçlerini ve servetlerini genişletmek için izledikleri farklı yollarda bulmaktaydı. Feodal esaretin kişisel, durağanlaşmış ilişkisi kendisinin emek gücünü kontrol altında tutmanın ve sömürmenin yetersiz bir biçimi olduğunu gösterdi. Serfler kasabalara kaçtı, feodal lord egemenlik ilişkisinin parasallaşmasını kabul etti.

Feodalizmden kapitalizme geçiş bu nedenle her iki sınıfsal kesim için bir özgürlük hareketiydi. Her ikisi de birbirinden kaçtı: Serfler lordlardan (liberal teorinin vurguladığı gibi), ama lordlar da serflerden, paraya çevrilmiş servetlerinin hareketi yoluyla. Her iki kesim de (egemenliğin bir biçimi olarak) uygunsuzluğu kanıtlanan egemenlik ilişkisinden kaçtı. Her iki kesim özgürlüğe doğru kaçtı.

Özgürlüğe kaçış bu nedenle feodalizmden kapitalizme geçişin merkezidir. Ancak, burada farklı ve bir birine karşıt iki özgürlük anlayışı (liberal teorinin merkezi çelişkisi olan bir düalizm) söz konusudur. Serflerin kaçışı lordlara boyun eğmekten kaçış, köhne boyun eğişi çeşitli sebeplerle artık kabul etmeyenlerin kaçışıydı, başkaldırıya kaçıştı. Lordların kaçışı buna taban tabana zıttı: Ne zaman ki servetlerini paraya çevirdiler, boyun eğmenin yetersizliğinden kaçtılar, başkaldırıdan kaçtılar. Bir tarafta başkaldırıya kaçış, diğer tarafta başkaldırıdan kaçış: Her iki tarafta da görülen, sınıf ilişkisinin yeni hareketliliğinin, serfin ve lordun karşılıklı olarak kaçışının itici gücü olan emeğin başkaldırısıydı.

Emeğin başkaldırısına/baskaldırısından kaçış, iki sınıfın karşılıklı birbirini itelemesi elbette sınıf ilişkisini sona erdirmedi. Hem serf hem de lord için özgürlüğe kaçış, karşılıklı bağımlılık ilişkisinin yeniden kurulması noktasına geldi. Öz-

gürleşmiş serfler çalışmaya son vererek kendilerini özgür kılamadıklarını fark etti: Üretim araçlarını kontrol etmedikleri sürece bir patron için, üretim araçlarını kontrol eden biri için çalışmak zorundaydılar. Hayatta kalmak için kendilerini boyunduruk altına sokmak zorundaydılar. Ama bu, eski ilişkiye geri dönüş değildi: Artık belirli bir patrona bağlı değillerdi, şurası var ki hareket etmekte, bir patronu terk etmekte ve gidip bir başkası için çalışmakta özgürdüler. Feodalizmden kapitalizme geçiş, egemenlik ilişkilerinin kişisellikten sıyrılmasını, örtükleşmesini ya da akışkanlaşmasını gerektirdi. Sömürü ilişkisi kişisel bağımlılığın çözülmesiyle ortadan kalkmış olmadı, ancak biçimsel olarak kökten değişime uğradı. Serfi tek bir patrona bağlayan özel bağ çözüldü ve hareketli, akışkan, örtük bir yapıya sahip olan bir ilişkiyle, kapitalist sınıfa boyun eğme ilişkisiyle yer değiştirdi. Başkaldırıya kaçış, tam da yeni sınıf ilişkisi tanımının içine girmektedir.

Toplumun diğer kesiminde yer alan ve servetlerini paraya çeviren eski lordlar da¹ sömürüye ve sömürülenlerin, işçilerin, yani eski serflerin boyun eğmesine hâlâ bağımlı olmalarından ötürü özgürlüğün bütünüyle onların hayal ettiği gibi olmadığını fark ettiler. Kapitaliste dönüşen lordlar için başkaldırıdan

1 Bu yazının ilk taslağına yaptığı destekleyici yorumlarda Chris Arthur yazının, fiilen kapitalistin yeni bir şapka takmış lord olduğu iddiasında bulunduğu konusunda uyardığını belirtmektedir. Bu herhangi bir kanıt sunmadan büyük ölçekli bir tarihsel revizyonizmdir. "En azından yeni üretim tarzının, minimum haliyle, lordun düşüşü ve kapitalistin ortaya çıkışı, maksimum haliyle de, bu iki sınıf arasındaki Fransız Devrimi gibi olaylarla noktalanmış keskin sınıf mücadelesi anlamına geldiğini ifade eden genel anlatı istemeden de olsa kabul edilmelidir." Chris kesinlikle haklıdır: Bu yazının iddiası kapitalistin gerçekte dönüşüme uğramış lord olduğudur. Önemli olan, kişisel devamlılık meselesi (bazı durumlarda mevcutken diğerlerinde bulunmama) değil, feodalizmden kapitalizme geçiş tahakküm ve mücadele ilişkisinin ya da daha doğrusu, emeğin boyun eğmesinin/başkaldırısının biçiminde bir değişim olarak anlamaktır. Eğer sınıf bir grup insan (kapitalistler, lordlar) olarak değil de antagonist tahakküm ilişkisinin bir kutbu (karş. Marx; Gunn 1987) olarak anlaşılırsa, kapitalistler ve lordlar arasındaki mücadeleyi iki sınıf arasındaki bir mücadele olarak görmek alenen yanlıştır. Bu daha çok sınıf tahakkümünün biçimi, başkaldıran emeği boyunduruk altına alma biçimi üzerindeki bir mücadeledir. Gerçekten büyük ölçekli tarihsel revizyonizm için, bkz. oldukça etkileyici zenginlikteki kanıtlarla Marksist tarihçilerin ortodoksisine karşı benzer bir argümanı destekleyen Gerstenberger 1990, (İngilizce'de bkz. Gerstenberger (1992), Holloway 1993, Gerstenberger, 1993).

kaçış çözüm değildi, çünkü servetlerinin büyümesi emeğin boyun eğişine bağlıydı. Belli bir işçi grubunu (herhangi bir nedenle, örneğin tembellik, uygun olmayan beceriler vb.) sömürmeyi terk edebilirler ve başka bir grup işçiyle doğrudan sömürü bağını kurar ya da üretken olmayan yatırım yoluyla emeğin küresel sömürüsüne katılırlardı. Onların servetlerinin büyüklüğü, emeğin sömürülmesi ilişkisinin hangi özel biçimini alırsa alsın, işçiler tarafından üretilen toplam servetin büyüklüğünün bir parçasından daha fazla olamazdı. Sınıf egemenliğinin hangi biçimi olursa olsun, emek yegâne kurucu güç olarak kalıyordu. Tıpkı eski serflerinin durumunda olduğu gibi, özgürlüğe kaçış da bağımlılığın yeni bir biçimine, kaçışa dönüşüyordu. Tıpkı serflerin boyun eğmekten kaçışı onları boyun eğmenin yeni bir biçimine tekrar sürüklediği gibi, lordların başkaldırıdan kaçışı da onları yine aynı başkaldırıya göğüs germeye geri sürükledi. Ama ilişki değişmişti, çünkü sermayenin başkaldırıdan kaçışı onun boyun eğmeyi dayatma mücadelesinin merkezinde yer alıyordu (örneğin, her daim mevcut olan fabrika kapatma ya da iflas etme tehlikesi gibi). Başkaldırıdan kaçış yeni sınıf ilişkisinin özünü ortaya koyan bir vafsa dönüşmüştü.

Emeğin başkaldırısı bu nedenle sermayenin sermaye olarak tanımının tersyüz edildiği eksendir. Kapitalizmi önceki sınıflı toplumlardan ayıran, herhangi bir sınıflı toplumda olduğu gibi kapitalizmin de temellendiği sömürüye diğer sınıflı toplumlardan farklı olarak ona özgü bir biçim veren şey, bu iki sınıfın boyun-eğdirmeye-kaçış ve boyun-eğmeden-kaçış biçimde birbirlerini itelemesidir. Başkaldırının huzursuzluğu sınıf ilişkisine emeğin ve sermayenin (birbirlerine karşı) hareketi olarak girer.

Başından beri bu yeni sınıf ilişkisi, yani kapitalistler ve işçiler arasındaki (ya da daha doğru bir deyişle, kişisel olmayan bir ilişki olduğundan beri, sermaye ve emek arasındaki) ilişki karşılıklı bir kaçış ve bağımlılık ilişkisidir: Başkaldırıya kaçış-başkaldırıdan kaçış, yeniden boyun eğmeye bağımlılık. Sermaye daha fazla servetin peşinden giderken, tam da tanımı gereği emeğin başkaldırısından kaçır, ama emeğin boyun eğmesine olan bağımlılığından asla kurtulamaz. Emek, daha baştan, otonomi, refah, insanlık peşinde giderken sermayeden kaçır, ancak sermayeye bağımlılığından ve boyun eğişinden yalnızca

onu yıkarak, emeğin ürünlerine özel mülkiyetin el koymasına son vererek kurtulabilir. Bu nedenle sermaye ve emek arasındaki ilişki karşılıklı birbirinden kaçış ve bağımlılık ilişkisidir, ancak bu ilişki simetrik değildir: Emek kaçabilir, sermaye kaçamaz. Sermaye emeğe, emeğin sermayeye hiçbir surette olmadığı kadar bağlıdır. Emek olmaksızın sermayenin varlığı sona erer: Sermaye olmaksızın emek, pratik yaratıcılığa, yaratıcı etkinliğe, insanlığa dönüşür.

Hem serf (şimdi işçi) hem de lord (şimdi kapitalist) sömürü ve emek ilişkisinin antagonistik kutupları olarak duruyor, ancak söz konusu ilişki artık aynı değil. Emeğin başkaldırısı ilişkinin tanımına refah, devingenlik, akışkanlık, değişkenlik, istikrarsızlık, sürekli kaçış olarak girdi.² Sınıf ilişkisi, bütün kapitalistlerin bütün işçilerin sömürüsüne ortak olduğu ve bütün işçilerin sermayenin yeniden üretimine katıldığı ve sömürü örüntülerinin, örnek ve düzenlerinin durmaksızın değiştiği, sürekli dönüşen, kendinde devingen bir ilişki haline geldi.

Kapitalizme geçişle, her bir sınıf ilişkisinin özü olan emeğin başkaldırma/boyun eğme diyalektiği ayırt edici bir biçime – emeğin başkaldırısından/başkaldırısına kaçışın yeni bir boyun eğmeye doğru antagonistik hareketine – sahip olur. Bu özgün tarihsel biçim politik ekonominin bilindik kategorileriyle ifade edilir: Emek gücünün var olmasıyla ve emeğin meta biçimindeki ürünleriyle, değer, paranın, sermayenin var olmasıyla. Bu kategorilerin tümü kapitalist egemenliğin dolaylı ve telaffuz edilmeyen karakterini ifade eder. Bütün bunlar kapita-

2 Bu, sınıf antagonizmasının sadece üretim terimleriyle değil dolaşım ve üretim birliğinin terimleriyle anlaşılabilirliği yaklaşımını izler. Üretimi birincil ve dolaşımı ikincil olarak gören bakış açısı işçi sınıfını üretimde boyun eğdirilen bir sınıf, yani sanayi proletaryası olarak görmeye meyleder. Eğer sermaye üretim ve dolaşımın birliği (ya da başkaldırıdan ve boyun eğmenin dayatılmasından kaçışın birliği) üzerinden anlaşılırsa, ortaya farklı bir resim çıkar. Sermaye boyun eğdirerek ve boyun eğme ilişkisinden ayrılamaz olan başkaldırıdan kaçarak yaşar: Emeği sömürmek için içine alır, sonra da yenilip yutulamayan bir şey olarak tükürür. İşçi sınıfını tanımlayan antagonizma sadece boyun eğme ilişkisi değildir, boyun eğme/başkaldırı ilişkisinin her ikisidir: İşçi sınıfı boyun eğen kurban değildir, sermayenin kaçtığı ve boyun eğdirilmesi gereken başkaldırıdır. Eğer sermaye içine alarak ve tükürerek yaşıyorsa, işçi sınıfı en doğru haliyle dünyanın ağza alınıp tükürülen yenilip yutulmazı olarak tanımlanabilir.

lizimde emeğin boyun eğişine “özgürlük”, “işçilerin özgürlüğü” ve “kapitalistlerin özgürlüğü” yoluyla ya da diğer bir deyişle, başkaldırıya/başkaldırıdan kaçış yoluyla geçildiği gerçeğini ifade eder. Bu yüzden, sıklıkla, bu kategorilerin kapitalist gelişimin yasaya-bağlı karakterini cisimleştirdiği kabul edilse de, gerçekte bunlar kapitalist boyun eğme ilişkisinde emeğin başkaldırısının belirleyici mevcudiyetinin, diğer bir deyişle, kapitalist egemenliğin kalbindeki kargaşanın ifadesidir.

Bu tepe taklak olmuş görünmektedir. Örneğin değeri bu bağlamda düşünmeye alışık değiliz. Değeri, düzen oluşturu- cu (“değer yasası”) olarak, özerk bir üreticiler toplumunda toplumsal bağ olarak düşünmek daha yaygındır. Şayet liberal teorinin eleştirisi doğrultusunda bir vurgu söz konusuysa bu doğrudur. “Değer yasası” fikrinin gerçekte söylediği şudur: “Görünenlerin aksine/gerçekte, kapitalist toplumun görünüş- te özerk olan üreticileri kendilerinin haberi olmaksızın işleyen toplumsal bir bağ ile – değer yasasıyla – birbirlerine bağlan- mışlardır. Öte yandan, parçalanmış bireycilik görünümünden değil de emeğin başkaldırısının boyun eğme tanımına yönelik tarihsel saldırısından yola çıkarsak, o vakit değer, feodalizmin daha birleştirici egemenliğine yapılan bu saldırıyla meydana gelen parçalanmayı ifade eder. Değer yasası, eş zamanlı olarak, değer yasa-sızlığı, toplumun gelişiminin üzerinde her hangi bir toplumsal kontrol kaybı, başkaldırının boyun eğmeye içkin mevcudiyetidir. Daha önce de söylendiği gibi, çelişik bir yapıya sahip olan başkaldırıya/başkaldırıdan kaçış, boyun eğmenin kendisine içkindir ve değer bu kaçışın mevcudiyetinin ekono- mi-politik ifadesidir, tıpkı liberal politik teoride özgürlüğün değer kate- gorik ifadesi olması gibi.

Para biçimindeki değer, sınıf ilişkisinin yeni akışkanlığıdır. Toplumsal ilişkilerin işçinin bir patrondan bir diğerine yer değiştirmesini (her iki durumda da belirli bir para miktarına karşılık işçinin emek gücünü satması söz konusudur) olanaklı kılan para yoluyla işlerlik kazandığı bir gerçekliktir. Kapitaliste dönüşen lordun bir grup işçiyi başından atıp bir diğerine yö- nelmesini ve emeğin küresel sömürsüne katılmasını olanaklı kılan servetini paraya dönüştürebilmesi gerçeğidir.

Para sadece sınıf ilişkisini akışkanlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda onu dönüştürür ve fetişleştirir. Sınıf ilişkisine

kendi rengini verir, boyun eğme/başkaldırma ilişkisini bir antagonizmadan, uzlaşmaz bir çelişkiden daha ziyade zengin ile yoksul, paralı olanla parasız olan arasındaki bir eşitsizlik ilişkisi gibi gösterir. Antagonist boyun eğme/başkaldırma ilişkisini para ilişkisine dönüştürür, emek-sermaye ilişkisini tanımlayan boyun eğmeden kaçışla boyun eğmeye kaçışı paranın hareketine, (ekonomik bir olgu olarak algılanan) sermayenin hareketine dönüştürür.

Yazının başladığı şu basmakalıp cümle, “sermaye hareket eder” şimdi yeni bir anlama sahiptir. Bu bir totolojidir. “Sermaye hareket eder” ifadesi, sermayenin normalde hâlâ ve şu anda hareket ettiği anlamına gelmez, hareket sermayeye içkindir.

Dolayısıyla sermaye, toplumsal bir ilişkidir. Ama basitçe toplumsal bir sömürü/boyun eğme/başkaldırı ilişkisi değildir. İçinde başkaldırının belirleyici mevcudiyetinin bitimsiz bir huzursuzluk, hareketlilik olarak ifade edildiği toplumsal bir boyun eğme (vs.) ilişkisidir. Bu hareketlilik hem fonksiyonel (meta üretkenliğinden para sermayeye ve sonra yine meta üretkenliğine dönüşen sermaye olarak) hem de uzamsaldır (kendi kendine genişlemenin araçlarını bulmak için dünya üzerinde akan/dolanan/uçan sermaye olarak). Sermayenin ayırt edici bir özelliği olan kendine mahsus boyun eğme/başkaldırı birliği, üretim ve dolaşım birliğinde ya da sermaye dolaşımının farklı işlevsel biçimlerinin birliğinde (*Kapital Cilt II*'de Marx tarafından tartışılmıştır) veya sınıf savaşının (boyun eğme ve başkaldırı arasındaki ilişki) alanı olarak dünyanın birliğinde ifadesini bulur. Diğer taraftan, üretim ve dolaşımda ya da sermaye döngüsünün farklı işlevsel biçimlerinde veya sermayenin uzamsal akışında/kaçışında ortaya çıkan bozulmalar ve kaymalar, sadece ve sadece, başkaldırı ve boyun eğmenin birlik-içinde-ayrılığı, sermayenin emeği kapsama konusundaki daimi acizliği, başkaldırının sürekli olarak boyun eğmenin sınırlarına sığmayıp öteye taşması, sermayenin karşısındaki-ve-içersindeki (sadece içersindeki-ve-karşısındaki değil) emeğin mevcudiyeti olarak anlaşılabilir.

Bütün bunlar, son yirmi yılı aşkın bir süredir CSE tartışmalarının merkezi temasının ve bunun da ötesinde yapısal-cılığa – yapı ve mücadelenin ayrılmasına– yönelik eleştirinin başka bir biçimde ifade edilmesi ve geliştirilmiş halidir. Yapı

ve mücadelenin ayrılması, temelde başkaldırı ve boyun eğme arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Anaakım Marksist gelecekte kapitalizm, arada sırada sınıf mücadelesi (başkaldırının açık ifadesi) tarafından sekteye uğratılan temel olarak kendi kendini yeniden üreten başkaldırı/boyun eğme sistemi olarak, kapsadığı sömürülen işçilerin, açık mücadele halinde oldukları nadir durumlar haricinde kurban olduğu kendi kendini yeniden üreten ekonomik bir sistem olarak düşünülür. Bu gelenekte, emek değer teorisi kapitalizmin kendi kendini yeniden üretmesini açıklayan mekanizma olarak anlaşılmaktadır: Emek değer teorisinin en görünür özelliğine – yani, sermayenin emeğe bağımlı olduğu teorisi, dolayısıyla sınıf mücadelesinin teorisidir – yönelik tuhaf bir körlük bulunmaktadır.

Sermayenin hareketliliği fikrinin çoğu sermayenin “uluslararasılaşması” veya “küreselleşmesi” tartışmalarındaki kullanılma biçimi, başkaldırı ve boyun eğme arasındaki, yapı ve mücadele arasındaki ayrıma bir örnektir. Bu tür tartışmalarda, emek, tabi eğer öen plana çıkarılırsa, kapitalist tahakkümdeki son gelişmelerin bir kurbanı olarak belirir yalnızca. Öte yandan ABD sermayesi, Japon sermayesi, Avrupa sermayesi ya da finans sermaye gibi adlar taşıyan aktörlerden bu tartışmalarda sıklıkla bahsedilir. Tartışmanın merkezinde “finans sermaye”nin etkisinin giderek artması, “ABD sermayesi ile Japon sermayesi arasındaki rekabet gibi emperyalistler arası rekabet” gibi ifadeler yer almaktadır. Bu kategorilerin hepsi bir şey olarak sermaye fikrine, başkaldırının gücü bağlamında sermayenin rahatsızlığını yakalama/anlama/görme girişimini dışlayan bir fikre dayanır. Eğer kapitalizmdeki mevcut değişimler farklı ulusal sermayeler arası çatışkı bağlamında anlaşılırsa,³ o zaman bir şekilde ortaya çıkan sınıf mücadelesi, sadece değişen tahakküm biçimine tepki olarak algılanır, bu değişimin özü olarak değil. Bu durumda her şey altüst olmuştur: Sermayenin küreselleşmesi (para biçimindeki

3 Ulusal sermaye fikrinin tek olası gerekçesi, ulus devletin küresel kâr oranını eşitletmesinin önündeki bir engel olarak anlaşılması bağlamında söz konusu olabilir (karş. *Kapital Cilt III*, bölüm 10), ancak ortaya böyle bir argüman koyulduğunu görmedim ve böyle bir şey söz konusu olacaksa sınıf terimleriyle yapılmalıdır. Örneğin Britanya, Amerika Birleşik Devletleri, Meksika, İrlanda, Japonya, vs., gibi sorgulanabilir kategorilerin önsel doğruluğunu kabul etmek için kesinlikle herhangi bir neden görmemekteyim. Toplumsal teorinin diğer herhangi bir kategorisi gibi, bunlar da eleştirilmelidir.

sermaye akışının/kaçışının/dolaşımının hızında ve büyüklüğünde devasa bir artışa göndermede bulunmaktayım), sermayenin emeğe boyun eğdirme konusundaki aczinin bir göstergesi olmaktan ziyade sermayenin gücünde bir artış olarak görünür.⁴ Paranın şiddeti sermayenin emeğin başkaldırısından kaçışının ve ona yeniden boyun eğdirme ihtiyacı konusundaki çaresizliğinin bir ölçüsüdür.⁵

Marksizm sermayenin gücünün değil, başkaldıran emeğin teorisidir.

Kaynakça

- Bonefeld, W., *The Recomposition of the British State*, Dartmouth, Aldershot, 1993.
- Bonefeld, W. ve J. Holloway, *Global Capital, the National State and the Politics of Money*. Macmillan, Londra, 1995 [*Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, çev. Özgür Yalçın, Otonom Yayıncılık, 2007] .
- Gerstenberger, H., *Die subjektlose Gewalt: Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 1990.
- Gerstenberger, H., "The Bourgeois State Form Revisited", W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis (haz.) *Open Marxism*, Vol.1, Pluto Press, Londra, 1992.
- Gerstenberger, H., "History and 'Open Marxism': A reply to John Holloway", *Common Sense* No. 14, 1993.
- Gunn, R., "Notes on Class", *Common Sense* No.2, 1987.
- Holloway, J., "History and Open Marxism", *Common Sense* No. 12, 1993.
- Marx, K. *Kapital*.

4 Bu yazıdaki kimi argümanların geliştirilmesi konusunda, bkz. Bonefeld (1993), Bonefeld ve Holloway (1995).

5 Bu yazının ayakları yere basmıyor gibi görünmektedir, ancak öyle değildir. Arka planda Chiapas'daki Zapatista ayaklanması ile dünya finans piyasasındaki ayaklanmanın kışkırttığı kargaşa ("dünya kapitalizmine yönelik bütün sistemi etkileyen risk") ve onunla birlikte Meksika pesosunun devalüasyonu arasındaki ilişki yatmaktadır. Sermayenin Meksika'dan kaçışının Chiapas'daki ayaklanmadan tamamıyla ayrı bir ekonomik olgu (yapının mücadeleden ayrılması) olarak anlaşılması hoşnutsuzluğun iki biçimi, Chiapas kırsalı ile dünyanın en büyük şehri arasında bir birlik oluşturmayı daha zor hale getirmektedir. Bağlantı fitili bir kez ateşlendiğinde dünyayı değiştirebilir.

TARİHSEL MATERİYALİZME KARŞI: BİRİNCİ BASAMAK BİR SÖYLEM OLARAK MARKSİZM

RICHARD GUNN

Marx, bir toplum kuramcısı olarak, yani “toplum”u bir kuramsal düşünüm konusu olarak benimseyen biri olarak ünlenmiştir. Bu yazının amacı, onun bir toplum kuramcısı olmadığı gibi, gerçekte bu anlamda bir “kuramcı” da olmadığını savunmaktır. (Benim “kuramcı” sözünden anladığım, her ne olursa olsun bir konu hakkında kafa yoran, ilgili konuyu bir şekilde kavramlar, kategoriler ya da terimler dizisi haline tanımlayan birisidir.) Değindiğim noktaya ilişkin ilk yorum şöyle dile getirilebilir: Marx, bir toplumsal kuram önermez, ama tıpkı bir felsefe eleştirisi (erken dönem yazılarında) ve bir ekonomi politik eleştirisi (1844’te başlayarak ve 1857-8 tarihli *Grundrisse* elyazmasında ve *Kapital*’de yenilenmiş olarak) önerdiği gibi, aynı anlamda toplumsal kuramın bir eleştirisini de önerir. Marx’ın bir sosyolog değil, sosyolojiyi eleştiren biri olduğu söylenerek de aynı nokta ifade edilebilir: “Marksist sosyoloji”, terimlerde bir çelişkiyi ifade eder. (Benim “sosyoloji” sözünden anladığım, 19. yüzyılın ikinci yarısında yeni Kantçı temeller üzerine kurulmuş –karş. Rose 1981, Bl. 1– özgül bilim dalından ibaret değildir, hangisi olursa olsun topluma ilişkin herhangi bir genel kuramdır; “genel” kuramın bir tanımı aşağıda

verilmiştir.) İddiamın başka bir ifade şekli şöyledir: *Tarihsel materyalizm Marksist değildir* ve bu, salt terminolojiyle¹ ilgili ya da örneğin Marx'ın 1859'da *Ekonomi Politikin Eleştirisi* Katkı'ya yazdığı Önsöz'deki formülasyonlara gelip dayanan ekonomik belirlenimcilikle ilgili nedenlerden dolayı da değildir.²

Özgün argümanlara geçmeden önce, yukarıdaki iddiaları bir bağlama oturtmak gerekiyor. *Siyasal açıdan* bu argümanlar kapsamlı şekilde kurulan “otonomist” bakış içinde yer alır; *kuramsal olarak* ise –ve bu yazıda kendimi kuramsal yanlarıyla sınırliyorum– Marksist düşüncede (birinci basamak) “kuram” ile (ikinci ya da daha yüksek basamak) “metakuram” arasındaki ilişkiye yönelik bir araştırmadan kaynaklanır. Marksizm, ayrı ayrı kuramsal, örneğin sosyolojik ya da bilimsel düşünce sistemleri ile metakuramsal, örneğin felsefi ya da metodolojik düşünce sistemleri arasında yapılan geleneksel ayrımı reddeder. Bu reddediş, Marksizmin desteklediği türden *düşünümSELLİĞİN* sonucudur (kullandığı kategorilerin, terimlerin vb. geçerliliği üzerinde düşündüğü zaman “düşünümSEL” sayılan bir kuram). Marksizmin özgün iddiasına göre kuram, *pratik açıdan* düşünümSELDİR (kendi kategorilerinin geçerliliğini yine kendi pratik durumu üzerinden düşünmenin *seyri içinde* düşündüğünde düşünümSEL sayılan bir kuram ve bunun tersi de doğrudur: karış. Gunn 1987a). *Pratik düşünümSELLİK*, birinci basamak –pratik, “toplumsal” vb.– düşü-

1 “Tarihsel materyalizm” ifadesini ne Marx ne de Engels kullanmıştır. Engels (Marx 1971, s. 220), “materyalist tarih anlayışı” tabirini yeğlemiştir. Marx'ta eş değerde bir tabir bulunamaz. Buna rağmen, benim düşünceme göre, *tarihsel materyalizm*, Marx'ın (ara sıra) ve Engels'in (daima) yanılıp içine düştükleri genel toplum kuramı çeşidinin makul ölçüde doğru bir tanımlamasıdır.

2 *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı'nın* Önsöz'ü, tarihsel materyalizmin *locus classicus'u* olarak çok sık alıntılanır. Bu metin çok farklı çevreler tarafından alıntılandığı için daha da dikkat çekicidir. Lenin'e göre, burada, “insan toplumuna ve tarihine uygulandığı şekliyle materyalizm ilkelerinin bütünsel bir formülasyonu”nu buluruz (n.d, 21, s. 55). (Not: “uygulama” fikrine iyi dikkat edin.) Eduard Bernstein'in yorumuna (1909, s. 3) göre, –her ne kadar Bernstein en başta Engels'in 1890'larda Bloch, Schmidt ve arkadaşlarına yazdığı mektupları kendisine dayanak yapmış olsa da– “Burada Marksist tarih felsefesine ilişkin hiçbir önemli düşünce eksikliği hissedilmiyor”. Plamenatz (1970, s. 18, 19), Önsöz'ü, Marksizmin “klasik formülasyonu” olarak görüyor. Michael Evans'a (1975, p. 61) göre, Önsöz, Marx'ın vardığı “genel sonuçlar”ın “klasik anlatımı”dır. Cohen (1978) de aynı görüşü dile getirir.

nümün metakuramsal olarak dahil olmasına izin verdiği ölçüde, geleneksel kuram/metakuram ayrımını zayıflatır ve bunun tersi de doğrudur: Sanki “kuramsal” ve “metakuramsal” cephelerde eş zamanlı olarak, bir ve aynı kuramsal hareketle ilerler. Marx’a göre ve bana kalırsa Hegel’e göre de diyalektik düşünce, bütünleştirmeyi işte bu yolla oluşturur.

Başka bir deyişle, Marx’ın savunduğu kuram/pratik birliği, bir kuram/metakuram birliğini beraberinde getirir. Başka bir yazımda (Gunn 1989a), bunun içerdiği imalardan bazılarını “metakuram” ekseninde kapsamlı şekilde incelemiş bulunuyorum: Bu imalar, Marksizmde felsefenin ya da metodolojinin doldurabileceği hiçbir kavramsal boşluk olmadığı yönündedir. Marksizm, felsefenin sorduğu soruları kulak ardı ettiği (*à la* pozitivizm) için değil, bunların felsefi biçimini, yani ayrı bir disiplin alanına ait sayılmalarını mahkûm ettiği için böyle bir boşluk içermez. Bu makalede, kuramlaştırmamanın birinci basamak ya da “kuramsal” eksenini ele alıp irdeliyorum. Kuram/pratik bütünlüğü bir kez parçalanıp, sonuçta kuram ile metakuram birbirinden ayrılınca (ayrı disiplinlerin konuları haline gelince), etkilenen yalnızca birinci basamak ve daha yüksek basamak kuramlaştırma arasındaki ilişki değil, aynı zamanda bunların her birinin niteliğidir. İlk olarak, Marx’a göre nasıl ki devlet sivil toplum madalyonunun öteki yüzü ve sivil toplum da devlet madalyonunun öteki yüzü ise bunlar da aynı madalyonun zıt ama birbirini tamamlayan yüzleri olarak birbirleriyle ilişki içindedir. Ama ikinci olarak, kuramlaştırmamanın artık karşılıklı birbirini dışlayan kısımlarının her birisi içinde çarpışık bilmeceleler ortaya çıkar.

Metakuram, kuramın kategorilerini doğrulama ya da eleştirme görevini kendisine saklar. Bir kuram/metakuram ayrılığı öncül olarak varsayıldığında öyle de *yapmalıdır*, çünkü aksi halde birinci basamak kuramın kendi kategorilerini doğrulaması gerekir ve bunun sonucunda bir kısır döngü ortaya çıkar.³ Ama

3 Bkz. örneğin Althusser 1970, s. 59; burada Althusser, bilimlerin ancak “hakikaten oluştukları ve geliştikleri” zaman kendi doğruluk ölçütlerini getirebileceklerini ifade eder. Peki, ama neyi hakiki oluşum olarak görmek gerekir? Bunu birinci basamak kuramın kendisi mi belirler? Althusser, başlı başına doğruluğun, doğruluk ve yanlışlık göstergesi (*indeksi*) olduğu yolunda Spinoza’nın dile getirdiği görüşü savunur. Öyleyse, söz gelimi bilimci dini hareket ya da UFOloji kendi davasını kanıtlayabilir mi?

öyle yaparsa, o zaman da aynı önül uyarınca kısır döngünün yerini sonsuz gerileme alır: İkinci basamak bir kuram, kendini doğrulamak için üçüncü basamak bir kuram gerektirir ... ve sona erme umudu olmadan bu böyle devam eder. Tam da böyle bir gerileme tehlikesi, Platon'daki "Üçüncü Adam" savından (karş. Cornford 1939) tutun da Kant'ta kategorilerin doğrulanmasına yönelik savlar üzerindeki çekişmeye kadar felsefe tarihi boyunca yankılanır.

Birinci basamak kuram, metakuramsal terimlerle tanımlanan bilişsel bir konuyu herhangi bir şekilde açıklamayı kendine görev edinir. Her şeyden önce metakuram, kuramın konusunu belirler ve sonra kuram işlemeye başlar. Kuşku yok ki günümüzde meseleler bu kadar açık değildir. Metakuram, Kuhn'da (1962), Althusser'de (1976) ya da Bhaskar'da (Bhaskar ve ark. 1988; Bhaskar 1989) olduğu gibi, *yardımcı* rolüne soyunmaya eğilimlidir. Bu yardımcı rolü, Kuhn'da bilim felsefesini bilim tarihine benzetme biçimini alır; Althusser'de muğlak olarak⁴ felsefenin tarihselleştirilmesi biçimine bürünür; Bhaskar'da ise bilimin pratiğinden bilimin açığa çıkardığı nedensel yapıların gerçekliğine yönelen aşkınlık iddiası şeklinde ortaya çıkar.⁵ ("Postampirist" bilim felsefesi denilen akım, büyük ölçüde, Locke'un tevdi etmiş olduğu yardımcı rolünün üç yüz yıl sonra bu tür felsefeye yeniden verilmesidir: 1980'lerde ve 1990'larda alçak gönüllülük çok rağbette görünüyor.) Ama yardımcı konuma geçiş sayesinde başarılan hiçbir şey yoktur (söz gelişi Bhaskar, bir metakuram

4 Althusser'in *Marx İçin ve Lenin ve Felsefe* adlı yapıtlarından tutun da *Özeleştirici Öğeleri* adlı yapıtına kadar uzanan metinlerde, metakuram olarak felsefenin kendi kendini alçaltışını okuyabiliriz. Metakuram olarak felsefe, "kuramsal pratiğin kuramı" olarak yola çıkmış ve "kuram alanında sınıf mücadelesi" olarak sonlanmıştı. Ama bu alçalışa rağmen Althusser'in görüşüne göre, felsefe yine de "diyalektik materyalizm" içinde belirleyici olmaya devam etmektedir. Nihai sonuç, Althusser'in savunmaya koyulduğu yapısalcı "tarih bilimi" madalyonunun öteki yüzü olan bir tarihselcilik ve görececiliktir (önceki nota da bakın).

5 Deneyüstü (aşkın) argümanlar, kategorileri *temellendirmeye* kalkışınca birer kısır döngü olup çıkar: X eğer Y'yi öngörürse, bu hiçbir şekilde ne Y'nin geçerliliğini ne de (Y'den yapılan bir çıkarımla) X'in geçerliliğini gösterir. Dolayısıyla, yine tarihselcilik ve görececilik söz konusudur. Deneyüstü sav biçimleri, *ad hominem* (fikre değil de fikri öne süren kişiye saldıran) savlar olarak saygın bir rol üstlenir, ama Bhaskar, kendisini bir yardımcı (karş. Bhaskar 1989) olarak sunmasına rağmen, görünüşte bunların daha çok şey başarmasını ister.

olarak Eleştirel Gerçekçiliğin, nedensel yapıların gerçekliğini tanımayanlar gibi bilimcileri de boşa düşürebildiğini öne sürdüğü paragraflarda, alçak gönüllü olmaktan çok kibirli tavrını korur). Aslında kibirli/alçak gönüllü ikiliği, kuram ve metakuram bir kez karşılıklı birbirinden farklı olarak anlaşılınca aralarında başlayan suç ortaklığını –aynı madalyonun iki yüzü olduklarını– kavrayamaz. Yardımcı konumun manevrası, *ya* sadece birinci basamak kuramın pratiklerine fazlasıyla güvendiği için katıksız bir görececilikle, *ya da* kuramın, metakurama tarafından çözülecek problemler ortaya attığı önermesiyle sonuçlanır. Başka bir deyişle yardımcı konum, “kuram”ın metakuramdan gelecek çözümleri beklemesini gerektirir (tıpkı metakuramın mecburen kuramdan gelecek soruları beklemesini gibi) ve bunun tersi de doğrudur: Genel bilinç, felsefi problemlerin bilimsel araçlarla çözülmesini bekler. “Metakuramcılar gerekli sınıflandırmaları yapınca çalışmaya başlayabilir”, “kuramcılar ise gerekli bağlantıları kurunca, nihayet sonuçlar çıkarabiliriz”: Bu tür bir argümandaki her hareket, diğerinin pislüğünü temizler. Bu şekilde ortaya atılan savların sonucu, sırasıyla *ya* sonsuz gerileme *ya da* kısır döngüdür.

Bu makalenin amaçları açısından bizi ilgilendiren husus, metakuramsal sonuçlardan ayrı olarak kuramsal sonuçlardır. Bunlar şöylece toparlanabilir: Her “kuram” bir ...’nın kuramıdır. Kuram, ...’nın kuramı olarak, ancak metakuramsal açıdan ayırt edilebilir; kuram ile metakuramın karşılıklı etkileşimi (yardımcılık stratejisinin ilan ettiği şey) devreye girse bile bu böyledir. Bir “... kuramı”, kategorik olarak özgül bir konu gerektirir; kategorik olarak özgül bir konunun kuramı, “... kuramı”dır. Günümüzde hangisi olursa olsun her kuramı “... kuramı” olarak düşünme eğilimindeyiz, yani başlı başına kuramlaştırmayı, Hegel’in (örn. 1977, Giriş) “bilinç” dediği şeyin bakış açısına benzetmeye meylediyoruz; Hegelci anlamıyla “bilinç”in ayırt edici özelliği, nesnesini, onu bildiği iddiası taşıyan öznenin karşısına dikilen bir şey olarak yorumlamasıdır –ve dolayısıyla, *onu bir nesne olarak oluşturmasıdır*. Kısacası bilinç ve “... kuramı” olarak kuram, nesnesini şeyleştirme tehlikesine girer. Bu nokta öylesine önemlidir ki, bunu daha kapsamlı ele alacağım.

“... kuramı” *ya da* “bilinç”, nesnesini şeyleştirmeye eğilimli olduğu için, Hegel bunu yabancılaşmış dünyanın pratik düzeyiyle bağlantılandırır. Yirminci yüzyıl fenomenolojisi de aynı

şeyi söyler: Merleau-Ponty'ye (1962) göre, bilinç kendisini birinci şahıs görüşlerinden üçüncü şahıs görüşlerine aşırıya eğilimlidir. Eğer o zaman başlı başına kuram bize "... kuramı" olarak görünürse ve başlı başına bilinç bize böyle aşmış olarak ulaşırsa, bu, Hegelci ve Marksist öncüllere göre, deyim yerindeyse kuramsal-pratik varlıklar olarak içinde yaşadığımız dünyanın yabancılaşmasına bağlanabilir. Bilinç içindeki şeyleşme, pratik içindeki yabancılaşmayı bildirir ve bunun tersi de doğrudur. Bu yabancılaşma öyle yoğundur ki, "... kuramı" olmaktan çıkarsa kuramın ne olabileceğini hayal etmek bize zor gelir. Kuramın sözde "... kuramı" olarak sunumuna ancak epistemolojik söylemin sınırlarında meydan okunur. Söz gelişi, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuramındaki bir çekince, doğrunun ve yanlışın yalnızca gerçekler hakkında kuram oluşturmayla değil, gerçeklerin kendisiyle ilişkili olduğu yönündedir. Ya da yine: "*Hakikaten altüst olmuş bir dünyada doğru, yanlışın bir uğrağıdır*" (Debord 1987, paragraf 9). Gerçekten de önceki alıntıların ortaya koyduğu gibi, kuramın, *bir şeylere* (kavramlara, toplumlara, doğaya: ama bu terimlerin hepsi sorunlu terimlerdir) ilişkin kuramdan başka bir şey olarak yorumlanması, muhtemelen biricik kültürel kaynağını paradoksta bulur.

Burada kasıtlı bir paradokstan öte bir şeylerin bulunduğu-nu görmek için, "... kuramı" kavramını daha yakından incelemeliyiz. Ne olursa olsun herhangi bir şeyin "kuramı"nı, *genel* bir kuram olarak adlandıracam. Genel bir kuram, *nesnesinin tümünü ve yalnızca kendi nesnesini* (bu, genel kuramın "kapsamlı" koşuludur) ele alan, ama aynı zamanda da *nesnesini* aşırı belirlemediği gibi yetersiz de belirlemeyen (bu da onun "yoğun" koşuludur) bir kuramdır. Söz gelişi, genel bir toplum kuramı (kapsamlı koşul), tüm toplumları ama yalnızca toplumları ele alma yeterliliğine sahip olurdu; koşulun bu ikinci kısmı, teolojik ve doğalcı kavramsal şemaları dışlardı. (Elbette böyle bir kuram, tarihsel materyalizmin yaptığı gibi, örneğin toplumun doğayla ilişkisi üzerine düşünme ve hatta bu ilişkiyi merkeze koyma yeterliliğine sahiptir, ama şu koşulla ki toplum/doğa ilişkisini kendi payına bir toplumsal ilişki olarak yorumlarsa: Lukács'ın [1971] belirttiği üzere, doğa bir "toplumsal kategori"dir.) Ayrıca, genel bir toplum kuramı (yoğun koşul), örneğin teolojik ve doğalcı açıklamalar getirerek nesnesini

yetersiz belirlemediği gibi, toplumsal varoluşun bir yönüne, örneğin ekonomik ya da kültürel yönüne ayrıcalık tanıyarak onu aşırı da belirlememelidir: Althusser'in (1970) tabiriyle "toplum etkisi"ni işaret etmelidir. (Elbette toplumun herhangi bir yönünün *de facto* ayrıcalıklı olduğu ortaya çıkabilir, ama metodolojik gerekçelerle böyle bir ayrıcalık kurulamaz.) Genel bir kuramın *hem* kapsamlı *hem de* yoğun koşullarını belirtmek gereksiz görünebilir, zira *başarılı* bir genel kuram, kapsamlı ve yoğun koşulların birlikteliğinden ibarettir. Örneğimize geri dönersek, eğer "toplum" kuramsal olarak ne aşırı ne de yetersiz belirlenmiş değilse o zaman kuramın nesnesi tüm toplum ve yalnızca toplum olacaktır ve bunun tersi de doğrudur. Ama koşullar arasında ayırım yapmak anlamlıdır, çünkü bunların her birisi genel kuramın oluşumunda farklı bir rol oynar. Kapsamlı koşul, genel kuramın nesnesine ilişkin (yorumsal anlamda) ilk yargıyı veya ön kavramsallaştırmayı sağlar: Yukarıdaki örnekte, hepimiz "toplum"un ne anlama geldiğini kendimizce ve aşağı yukarı biliriz. Dolayısıyla kapsamlı koşul vazgeçilmez bir şeye, yani genel kuramın başlangıç noktasına işaret eder; ama *yalnızca* kapsamlı koşul işlerlikte olsaydı, genel kuram kaba, yani kategoriden etkilenmeyen gerçeklerin dillendirildiği bütünüyle mantık dışı alana havale edilmiş olurdu. (Açmazları ne olursa olsun, sırf kapsamlı koşulla işleyen bir genel kuram, neredeyse her zaman bu mantık dışı alana girmeye karşı direnmiştir.) Buna rağmen, genel kuramın yoğun koşulu, kapsamlı koşuldan kaynaklı problemler ortaya çıkarınca devreye girer: Örneğin *toplumun ne olduğuna* dair bilgimiz varsa ve bu bilgi dahilinde onu ne aşırı ne de yetersiz belirlemek istiyorsak, o zaman onun bilinebilmesini sağlayan terimler, kavramlar ve kategoriler sorununu ele almak zorunda kalırız. Yoğunluk, genel kuramın oluşturulmasında ikinci adımı ifade eder; ne var ki bu, birincisinin geriye dönük sorgulanmasını içeren (ilk baştaki sorular ne denli iyi yöneltmiştir?) bir adımdır. Aslına bakılırsa, mantıksal önceliği olan, yoğun koşuldur. Çünkü bir problemin ileriye dönük çözümü için yeterli kategoriler dile getirilmedikçe problem çöker. Benim genel kuram konusunda yaptığım ve uygulamada onu *bir nesne ile ilgili* genellik olarak yorumlayan tanımlama bu önceliği yansıtır. (Bu tanımlamada, tek bir moleküle ilişkin genel bir kuram imkânsız olmaz-

dı.) Buradaki “ile ilgili” ibaresi, yoğunluğu, yani metakuramsal bir sorun olan, şu ya da bu nesnenin bir nesne ya da başka bir deyişle, potansiyel olarak bildik bir şey *olabilmesini* sağlayan kategorileri belirleme sorununu ön plana çıkarır.

Buna uygun olarak, genel kuram, “... kuramı”dır ve bunun tersi de doğrudur. Birinci basamak bir kuram, metakuramsal boyutundan bir kez koparılınca –kuram/pratik birliğinin olmayışından dolayı, başka bir deyişle, yabancılaşmadan dolayı– genel kuram olup çıkar.

Bizim “... kuramı”nı genel kuram olarak tanımlamamız, önemli bir şeyi gün ışığına çıkarır: birinci olarak, saf şekilde birinci basamak düşünce içinde *tümel ile tikel arasındaki ilişkinin* niteliği. Yoğunluk, kapsamlılık karşısında öncelik kazandığı için tümel de tikel karşısında öncelik kazanır: “... kuramı” *biricik olası nesneleri*, belli türde tümel kategorilerin çevresine sokulabilenlerdir. Elbette bu tümel kategoriler, tikellerle karşılaşmadan önce bilinebilir (Kant’ın ilk iki eleştirisinde ağır basan “belirli yargı yetisi”) ya da tikellerde veya onlarla temas yoluyla üretilebilir (“yardımcı” yaklaşımlarda olduğu gibi, Kant’ın üçüncü eleştirisinin “düşünümsel” yargısıyla birlikte, ama bu sonuncusu, başlı başına genel kuramdan kopmaya zaten başlar). Her iki yaklaşımda, yani belirlenmiş ve düşünümsel yaklaşımlarda şüpheli kalan şey, tümellerin kapsamına sokulamayan tikellerin hiç mi hiç dikkate değer biliş nesneleri olmadıkları görüşüdür. Bunlar ya mevcut değildir veya önemsiz ya da tiksindiricidir: Örneğin Platon (karş. Cornford 1939), “kıl” ve “kir” ile ilgili hiçbir biçimin ya da tümel fikrin olmadığını üstüne basa basa öne sürmüştür. Aslında burada, Sokrates’tan itibaren kuramın her zaman genel kuram (“... kuramı”) olduğunu varsayan Batı düşüncesinin merkezî bir motifiyle karşılaşırız. Tümellere tabi kılmaksızın tikelleri nasıl bilebiliriz –onlara nasıl “kategorik haklar” verebiliriz? Örneğin Kant, birinci eleştirisinde, on iki ve yalnızca on iki kategorinin nesnelliği benzersiz şekilde görebilmeyi sağlayan “mercekler” olduğunu ileri sürecek kadar ileri gitmiştir. Bu tümelleri tikellerle ilişkilendirme problemi, Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde “şematizm” ve onunla bağlantılı bir kavram olan “üretici imgelem” konulu irdelemesinde su yüzüne çıkar (karş. Walsh 1975): Mantıksal öncelik hangisininidir? Şemaların mı, üretici imgelemin mi? Bi-

rinci eleştirinin mi, üçüncünün mü? Kant uzmanları bir türlü karar verememişlerdir.

Tikeli ihya etmenin bir yolunu arayacak olsak, bir kez daha epistemolojik düşüncenin sınırlarına döneriz. *Adcılık*, (a) tümevarım *probleminden* –gerçekte bu, Kant’ın Hume’dan devraldığı bir ifadedir– ve (b) kendiliğinden apaçık bir koşul olan, tikellere ilişkin tüm bilginin, kendi payına, tümel kategoriler yoluyla gelmesi koşulundan dolayı iflas etmiştir. Buna uygun olarak, Frankfurt Okulu’nun kuramı, tikellerin öldürülmesini ve yadsınmasını reddeden her türlü kavrayışın, kendisine karşı düşünen düşünceyi içerdığını (böylelikle tümel kategorileri ele aldığını) dile getirir (Hegel zaten *Tinin Fenomenolojisi*’nde saf tümelci “anlayış”ı cinayetle bir tutmuştu). Adorno (1973) bu paradoksu, tikelliğin kendisinin tümel bir kategori olduğu noktasına kadar vardırır. Yirminci yüzyıl, tikellerin *gerçeküstücü* bir ihyasına tanıklık etmiştir; örneğin Walter Benjamin’in *The Origins of German Tragic Drama*’ya yazdığı önsözde (buradaki fikir, tikellerin, tümeli kendi içlerinde taşıyan “monadlar” olduklarıdır) ve Bataille’in (1985) erken dönem yazılarında, hakikati, bu tikellerden bir tümevarım olmaktan çok bir tikeller “küme”si olarak gören doktrinde bu yapılmıştır. Ne var ki, tikelleri ihya etmeye yönelik bu girişim henüz kuramlaştırılmamıştır. Tikellerin zaten tikel tümel mahiyetinde olduklarını göstermek, tümel olmak sıfatıyla tümellerin tikelliği kendi içlerinde nasıl taşıdıkları sorusunu yanıtsız bırakır.

“... kuramı”nı genel kuram olarak betimlememizden doğan ikinci önemli nokta, genel kuramın beraberinde getirdiği cins ile tür arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Bu ilişki, kendileri de cinsler altında yer alan türlere tabi bireylerin o bildik ağaç diyagramı ilişkisidir. Böyle ilişkilerin (genel kuramsal olarak) geçerli olması, yukarıda irdelenen tümellere/tikellere ilişkin noktadan yapılan bir çıkarımdan ibarettir. Ama bu nokta, başlı başına genel kuram kavramından açılıp geliştirilebilir.

Genel kuram, bir tikeller alanını, kategorik terimlerin oluşturduğu bir dizide yoğun olarak tanımlanan bir “nesne” halinde düzenlediği ölçüde “genel” sayılır. Kuram, ancak o zaman, ... kuramı sayılabilir. Ama tam da bu düzenlemenin başarırlı olması ölçüsünde daha başka kapsamlı sorular (problemleri sistemleştirmeye ve ileriye dönük çözümler üretmeye yönelik

özgül yoğun programların üstünde ve ötesinde) ortaya çıkar. Bu genel kuramın sağladığı veriler, deyim yerindeyse, daha da genel türden bir genel ... kuramının kanatları altına çekilebilir mi? Kapsamlılıktan yoğunluğu doğru oluşum-hareket, aynı türden daha başka bir hareketin başlangıç noktası olabilir mi? Böyle soruların mantıksal kuvveti, hiçbir bilginin kategoriye duyarsız olmaması ("kaba gerçekler"ın olmaması), dolayısıyla öyle verilerin, kuramın sonucu olarak üretilmiş oldukları zaman bile, asla katıksız şekilde bir sonuç olarak görünmemeleri durumundan kaynaklanır; aynı zamanda bunlar, ilgililerin tümü tarafından doğru kabul edilseler bile, üzerinde düşünmek için taze bir başlangıç noktası da sayılmalıdır. *Veriler* yeni sorular ortaya çıkarır ve *doğru* veriler, özgül türden soruların aksine genelleyici türden sorular ortaya çıkarır. Sorunlu veriler, yanıımızdan geçip, sonsuz gerilemenin üst merdivenini tırmanır; iyi belirlenmiş veriler ise yanıımızdan geçip, türden cinse çıkan merdiveni tırmanır vb. (Eşit derecede, yanıımızdan geçip merdivenden *aşağı* da iner: Türler, *ad infinitum* ya da hiç olmazsa gitgide daha çok bireyselleşemezler ve tikelleşemezler mi ?) Deyim yerindeyse, "... kuramı", dikey çıkışı metakuramlar aracılığıyla düzleştirerek yalnızca birinci basamak kuramlaştırmada geçerli tek boyutlu çıkış haline getirir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabı, bu hususun on sekizinci yüzyılda ele alınışını ustaca bir anlatımla irdeler. Elbette, on dokuz ve yirminci yüzyıllar bu türden Aristotelesçi şemaların hepsinden uzaklaşmıştır. Ama bu ayrılmalar, başarılı olmaları ölçüsünde, yerel ve kültürel Aristotelesçiliğin hemen yanına değil, bizatihi genel kuramının yanına bir soru işareti koyar. Genel kuramın mantıksal yapısı, birey ile cins arasındaki orta noktada durmasına *olanak verir*. Bu orta nokta bir kez yapısökümüne uğratılınca, genel kuramın tüm yapısı sarsılır ya da daha doğrusu yıkılır.

Yukarıda metakuramdan ayrılan ama onun bayrağı altına gelişen birinci basamak bir kuramın taslak çerçevesi oluşturulmaya çalışıldı. Böyle bir kurama meydan okumak, mantıksal olanlardan epeyce farklı şekilde, onun yabancılaşmış sularda yüzdüğünü iddia eder: kuram/pratik ayrılığı. Deyim yerindeyse, bu makalenin geriye kalanında az çok polemik içeren bir yaklaşımla, haklılığımın gerekçesini artık söyleyebilirim. Bu

minvalde genel kuram olarak kuramın taslak olarak bir alternatifini ortaya koyacağım. Böyle bir taslağı kurmanın ve onun içinde kuramsal düşünmenin, Marx'ın benzersiz (aşılamayan) başarısı olduğu kanısındayım.

Peki neyden vazgeçmek gerekiyor? Öncelikle ve benim ilk tanımıma göre, sosyolojiye. Genel kuram fikri bir kez alaşağı edilince, sosyoloji (hangi türden olursa olsun toplumla ilgili, iradeci ya da belirlenimci, bireyselci ya da yapısalcı, Weberci ya da Durkheimci, “burjuva” ya da “Marksist” herhangi bir genel kuram olarak) yok olup gider. Kuramla pratik arasındaki birliğe ilişkin tezini ciddiye alıyorsa Marx, yine benim önceki tanımıma göre bir toplum kuramcısı *olamaz*. Aslında “tüm toplumsal yaşam temelde pratiktir” (“Feuerbach Üzerine Tezler”, VIII) açıklamasını yaptığı ve aynı anlama gelmek üzere, 1844 *Elyazmaları*'nda, yabancılaşmış emeğin özel mülkiyetin kurulmasının anahtarı olduğunu söylediği için Marx bir toplum kuramcısı *değildir*. Böyle kategoriler, toplumsal yapılarla karşılaştırılınca, eylem ya da pratik üzerine vurgu yapar: “Toplum”u anlamak isterseniz, der sanki Marx, başlı başına topluma bakmayın, sonuçta (güncel olarak ve yabancılaşma altında) toplumu üreten pratiğe bakın. Elbette bu tür ifadeleri, eyleme dayalı bir *sosyolojinin* savunulması anlamında yorumlama yönünde güçlü bir istek ortaya çıkar. Ama böyle ifadeleri yukarıdaki irdelemenin ışığı altında artık daha iyi yorumlayabiliriz: Bunlar aslında bir sosyoloji eleştirisini (yaygın tabirle *avant la lettre* [adı konmadan önce]) dile getirir. Eyleme yönelik bir sosyoloji bile –ve böyle bir sosyolojinin genellikle içerdiği bireyselci imalardan epeyce ayrı olarak– yine de bir toplum kuramıdır: Marx'ın şiddetle karşı çıktığı, işte bu birbirini tamamlayan iki şey, yani bir “... kuramı” ve bir “toplum”dur. “... kuramı” ve “toplumlar” ancak kuram/pratik birliği ortadan kalktığında varolur.

Daha önce değinildiği gibi, bu düşüncüler, Marksist sosyoloji kisvesiyle ortaya çıkan her şeyi, böyle bir sosyoloji ne denli konjonktürel olursa olsun altüst eder, zira nihayetinde “genellik”, yoğun olarak tanımlanmıştı. Küçük ölçekli analiz hiç çare olmadığı gibi, küçük ölçeğin büyük ölçekle ilişkisi de türün cinsle ilişkisi gibidir. Her biri diğerini meşrulaştırır. Örneğin Fordist/post-Fordist tartışması, “geçiş sosyolojileri”

denilen tarza aittir ve Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabını yazdığından beri geçiş sosyolojisi terimi az çok sosyolojinin ta kendisinin tanımı olagelmıştır. Ya da yine, konjonktürel analizi paradigmatik olarak yansıtan Gramsci, Marksizme ne kadar dayanıyorsa seçkin kuramlara da o kadar dayanır (Bellamy 1987). Son olarak, bireysel karara dayalı bir mikro siyasetten sınıfa dayalı bir makro siyasetin yeniden inşa edilmesi yönünde Akılcı Seçim kuramının yaptığı öneri (Elster 1985; Roemer 1986), dengeler kavramını devreye soktuğu anda genel sorunlara yönelir. Mesele, bu konjonktürel şemaların her birinde Marksist olmayan bir genel kuramdan medet umulması değildir; daha ziyade medet umulan genel kuramların Marksist olmamasının *gerekmesidir*, çünkü Marksizm, yukarıda yorumlandığı üzere, hangi türden olursa olsun genel bir kurama (örneğin, genel bir toplum *kuramına*) karşı çıkar.

İkinci olarak, tarihsel materyalizmden vazgeçilmesi gerekir. Tarihsel materyalizm denilen şey, Marx'ın yazılarının –en başta da *Alman İdeolojisi* Kısım 1'in ve 1859 tarihli Önsöz'ün– içerdiği genel bir toplum kuramına en yakın yaklaşımdır. Tarihsel materyalizmin “genel” karakterini, en açık şekilde yol açtığı problemlere yapılan atıf gösterir: *Kapsamlı olarak*, Asya tipi üretim tarzıyla Marksist bir hesaplaşma (Wittfogel 1953; Lichtheim 1963; karş. Hobsbawm 1964, Giriş.), Bahro'nun (1979) Marksizmde bir krizin patlak vereceği yer olarak Asya tipi üretim tarzına işaret etmesiyle birlikte siyasal açıdan aşırı önem kazanan bir hesaplaşma söz konusudur. Asya tipi üretim tarzına dair tartışmalar, kuşkusuz tarihsel materyalist bir çerçevede tarihin başlangıcına gönderme yapar; bunun yanı sıra tarihin sonuna dair mantıksal açıdan güçlü kapsamlı tartışmalar da daha az değildir. Bütün bir Marksizm Okulu (Lukács 1971, beşinci makale; Marcuse 1941; Horkheimer 1972, s. 229; Sartre tarihsiz, s. 34) tarihsel belirlenimciliğin, *de facto* belirlenimci bir kapitalizm anlatısı olarak gayet iyi olduğunu söylemekle birlikte, emek ile sermaye arasındaki antagonist ilişkinin önünü açan özgürlükçü varoluşa rehberlik ettiğinden emin değildir. Bu sonuncu okul, kapsamlı mülahazaları ön plana çıkarırken bile *yoğun* mülahazalara dayanır: buradaki problemler, Marx'ın 1859'daki Önsöz'ünün içerdiği apaçık ekonomik belirlenimcilikle ilgilidir. Söz gelişi, Lukács'a (1971,

s. 27) göre: “Marksizm ile burjuva düşüncesi arasındaki ayırt edici farklılığı oluşturan şey, tarihsel açıklamada ekonomik motiflerin önceliği değil, bütünlüğe dair bakış açısıdır.” Elbette, “motifler” ve “bakış açıları” gibi formülasyonlar, Lukács’ın eğitimini almış olduğu Weberci paradigmaya hâlâ aşırı yakın durur; metodolojik bireysellik (yapısalcılık madalyonunun öteki, Weberci yüzü) bunların normu olmaya devam eder. Ama Lukács’ın –daha sonra Marcuse, Horkheimer, Sartre ve aslında Gramsci’nin yanı sıra– şunu söylediği yeterince açıktır: Ekonomik belirlenimcilik (a) Marx’ın 1844 *Elyazmaları*’nda kinaye yollu değindiği “kunduzlar toplumu” (Marx 1971, s. 21) türünden bir şeye benzeterek toplumsal varoluşu yetersiz belirler, ama aynı zamanda da (b) “insanların ... çatışmanın bilincine vardıkları ve bunu mücadeleyle çözdükleri” toplumsal alanın bütününe üstyapısal sayıp parantez dışında bırakarak onu aşırı belirler. Tarihsel materyalizmde toplulaştırıcı ve nedenselci perspektifler arasındaki belirsizlik (bkz. dipnot 12, aşağıda), genelleyici düşüncenin yoğun eksenini boyunca onun problemleri niteliğini iyice belirginleştirir.

Başka bir deyişle tarihsel materyalizm, “... kuramı” olarak kuramın (kuram/pratik birliği tezinden kaynaklanan) Marksist eleştirisinin kurbanı olur. *Kapital*’i türeyimsel bir tarihsel materyalist anlayışın özgül bir uygulaması⁶ sayan Leninci ve Engelsçi fikir yok olur gider (cins/tür ilişkileri de ona eşlik eder). Çağdaş Fordist/post-Fordist sosyolojiler de bunların Marksist kökenine ilişkin tartışmalarda ortaya atılan nedenlerden oldukça başka nedenler yüzünden ortadan kalkar. Tarihsel materyalist kökenlerine rağmen bunlar yine de başarısız olur. Burada ortaya konulan tarihsel materyalizm eleştirisi, onun

6 Uygulama, ne denli “yaratıcı” olursa olsun, bir cins/tür çerçevesi içinde yer alır. Cins/tür çerçevesinin Marksist olmadığını öne sürerken boşa kürek çekiyormuş gibi görünmemiz halinde, bütün bir ortodoks Marksizm okulunun (diyalektik materyalizm ya da DİAMAT) bu çerçeveyi kendine mal ettiğini belirtmemiz gerekir. Diyalektik materyalizm, “materyalizm” cinsinin bir türü olarak görüldü ve tarihsel materyalizm de diyalektik bir materyalizm türü olarak anlaşıldı. Komünist Parti eğitim kursları ve buralarda okuyanlar, tam da bu Aristotelesçi tarzda örgütlendiler. Bu cins/tür şemasına karşı ilk hamleler, diyalektik materyalizm karşısında tarihsel materyalizmi ve materyalizme karşısında da tarihi öne çıkaran Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde ve Gramsci’nin *Hapishane Defterleri*’nde (örneğin, Gramsci 1971, s. 454-6) yapıldı.

(yoğun şekilde tanımlanan bir genel kuram olarak) içeriğinden ziyade biçimine işaret eder. Tarihsel materyalizm içinde ve tarihsel materyalizme dair elbette sayısız tartışma yapılmıştır. Örneğin, tarihsel materyalizmin toplulaştırıcı mı, yoksa nedenselci mi olduğu sorusu tekrarlar sorulur; bununla bağlantılı olarak, ekonomik “temel”in siyasal ve hukuksal, ideolojik bir “üstyapı”dan bağımsız şekilde kavramsallaştırılıp kavramsallaştırılamayacağı sorusu vardır;⁷ bir de üretim güçlerinin üretim “ilişkiler”ine göre öncelikli olup olmadığı ya da bunun tersinin geçerli olup olmadığı sorusuyla ilgili bir anlaşmazlık vardır.⁸ Üretim güçlerinin ve ilişkilerinin tam tanımı konusundaki anlaşmazlığın da bundan aşağı kalır yanı yoktur.⁹ Bu tartışmaların hiçbirisi, tarihsel materyalizmin statüsü ya da biçimi sorusunu ele almaz. Dolayısıyla, şimdiki bakış açısına göre bunlar ikincil sayılır. Bu tartışmaların seyri içinde dile getirilmiş belki de tek anlamlı söz, Marx’ın 1859’daki Önsöz’ünde (yaptığı incelemelerde “rehberlik eden temayı” tanımlıyorken) sınıftan hiç bahsetmediği, oysa *Komünist Manifesto*’nun ilk cümlesinde bu temanın sınıf mücadelesi pratiği olarak nitelendiği şeklindeki saptamadır.

Daha önce değinildiği üzere tarihsel materyalizm, Marx’ın düşüncesinde en az özgünlük taşıyan bölümler arasında yer alır. Tarihsel materyalizme dair “öngörüler” arayıp bulmak bir tür akademik hobi olup çıkmıştır (örneğin, Pascal 1938; Skinner 1965; Meek 1976). Marx’ın yazılarında ekonomi politiği eleştiri çarklarından geçirip işlemesine rağmen, tarih anlayışı-

7 Acton 1955; Plamenatz 1970, böl. 5, kesim 2; Cohen 1978, böl. 5; Lukes 1984; vb.

8 Poulantzas 1978; Panzieri 1976.

9 Marx’a göre, “üretim güçleri” doğabilimini kapsar. Ayrıca “genel toplumsal bilgi”yi ve “insanın kendisi”ni de kapsar (Marx 1973, s. 706, 422). Emegın kendisi “en büyük üretici güç”tür (a.g.e., s. 711). *Kapital*’de ve *Alman İdeolojisi*’nde elbirliği ve iletişim güçleri de bunlara dahil edilir. Genel kuram açısından bakılınca zorluk, neyin üretici güç sayıldığını bilmekten ziyade, neyin sayılmadığını bilmektir. Yine aynı açıdan bakılınca aynı zorluk üretim ilişkileri için de geçerlidir. *Ücretli Emek ve Sermaye*’de (Marx 1967, s. 28), tüm toplumsal ilişkilerin üretim ilişkileri olduğunu –yani sadece “temel” ya da “ekonomik” ilişkiler olmadıklarını– öğreniriz. Bu nedenle, üretim güçleri ve üretim ilişkileri birbirinin içine geçmiş görünür. Bunlardan biri diğeri sayılabilir. Peki ama Marx’ın düşüncesinde bunu güçlü bir yan olarak mı, yoksa bir zayıflık olarak mı görmeliyiz?

nı –dolayısıyla da “toplum etkisi” anlayışını– az çok güvene dayanarak benimsediği yönündeki tezi Comninel’e (1987) borçluyuz (ayrıca karş. Gerstenberger’in Cilt 1’deki yazısı). Öngörülerin kolayca keşfedilmesinin tek nedeni, tarihsel materyalizmde yeni hiçbir şeyin olmamasıdır. Comninel, *mücadeleyi* kritik bir tarihsel materyalist mesele olarak öne çıkarır ve yaptığı çalışma, geçiş sosyolojilerine içkin erekselciliğe dair muhteşem bir teşhis içerir (karş. Fordizm/post-Fordizm ile ilgili aynı doğrultuda bir sav için Bonefeld 1987), ama yine de Comninel’in istediği bir *tarihsel materyalist mücadeledir*. Bana göre ise mücadele, tarihsel materyalizmin sınırlarını patlatır (havaya uçurur ve içe çökertir) ve bir mücadele “kuramı” olarak mücadele –mücadeleyi konu edinen bir genel kuram– terimlerde çelişki olduğu için tarihsel materyalizmin koyduğu sınırların ötesine işaret eder. Bu argümanı destekleyen sav yukarıda sunulmuştur. Ya mücadele ya da genel kuramın şeyleştirmeleri söz konusu olabilir, bunların arasında orta ya da üçüncü bir yol yoktur.¹⁰

Bunu söylemek, tarihsel materyalizmin içindeki ve tarihsel materyalizme dair tüm argümanların, eşit derecede boş (ya da geçerli) oldukları anlamına gelmez. Argümanlardan bazıları, tarihsel materyalizmin biçiminden kopma tehlikesi yaratırken, diğerleri yaratmaz. Böyle bir tehlike yaratanlar, bütünsellik üzerine kurulmuş argümanlardır, çünkü bunlar, tümellik ile tikellik arasındaki ilişki sorusunu devreye sokar. Tikellerin (anamlı bir ifadeyle) tümellerin altında yer almasına temel oluşturan cins/tür şeması, ne denli basit ya da “karmaşık” (karş. Althusser 1969, 6; 1970, böl. 5) olursa olsun tümelin tikel içindeki varlığını kaydeden bir bütünsellik anlayışıyla sorunsallaştırılır –ve bunun tersi de doğrudur. Sartre (tarihsiz; 1976) “bütünlük”ün edilginliği karşısında bütünleştirmenin

10 Ya/ya da içeren formülasyonlar daima sorunludur ve bu yüzden bir çekince ifadesi olarak görülmelidir. Ya/ya da karşıtlaştırması, yalnızca kuramın başlama noktasıyla ilgilidir, yapının mücadeleye indirgenmesi ise bunun tersi kadar iticidir. Buradaki diyalektik sorun, yer darlığından dolayı bu makalenin ancak kısaca üstünde durabildiği “biçim” ve “içerik” kategorileriyle ilgilidir. Tek sorun, karşılıklı birbirini dışlayan sorunsallıklar meselesi olabilir. Bir öznellik diyalektiği şeyleşme olarak nesnellığı kapsayabilirken, bir nesnellik diyalektiği, öznelliği göz önüne almaktan uzak durabilir ve yalnızca iradecilik ya da tarihselcilik yoluyla onunla yeniden ilişki kurabilir. Dolayısıyla, burada bir indirgemecilik sorunu yoktur.

etkinliğini haklı olarak vurgulamak için Lukács'la polemige girdiğinde, bu, küçük ama hoş karşılanan bir düzeltmeden ya da başka bir deyişle aile içi bir tartışmadan ibarettir: Bütünlük, çelişkinin hareketinden başka bir şeye işaret etmez (karş. Hegel'in *Jena Logic'i*: Hegel 1986, s. 35 vd.). Tikelliğe bir kez hakkı verilince, genellik –daha ziyade önceden tanımlandığı haliyle *saf* genellik– patlar. Bu nedenle, Lukács ve diğerleri sadece kapsamlı olarak değil, yoğun olarak da genel kuramın yörüngesinden uzaklaşırlar. Ortaya attıkları soru, *soi disant* (kendinden menkul) genel ya da tümel kategorilerin tarihsel özgüllüğüne ilişkindir: Marx'ın fetişizmi ya da şeyleşmeyi sorgulaması (karş. Goldmann 1977), başka hiçbir şeyi sorunsallaştırmaz.

Bu noktada bir parantez açmak istiyorum. Yukarıdaki argüman zincirinde ne olursa olsun herhangi bir şey geçerli ya da merak uyandırıcı bulunursa, o zaman başlı başına sanal bir ortodoksluk hâline gelmiş olan *Marx'ın entelektüel gelişimi* konusundaki anlayışın gözden geçirilmesi dışında bir seçenek yoktur. Bu anlayış, Marx'ın çalışmalarını “erken dönem” ve “olgunluk dönemi” yazıları olarak ikiye ayırır, bunları birbiriyle duruma göre eşit ya da eşitsiz olarak tartar. Bu dönemeleştirmenin en aşır versiyonu elbette Althusser'in yaptığıdır: Althusser (1969; 1970; 1976), Marx'ta yaklaşık 1845'te bir “epistemolojik kopma”nın patlak verdiğini öne sürer. 1845'ten önceki Marx bir ideolojik hümanistti; 1845'ten sonraki Marx ise (ana hatlarını açıklığa kavuşturmayı bizzat Althusser'in imkânsız bulduğu) tarihsel materyalist bir bilimin temellerini kurmaya başladı;¹¹ David McLellan'ın Marx üzerine yaptığı sayısız yorum (bunların *özet*i McLellan 1973'te yer alır), aynı tezin sulandırılmış bir versiyonunu önerir: Marx (Althusser alınmasın ama), 1845'te hümanist olmayı bırakmadı, ama

11 Althusser'in tüm kitaplarının sözlükçelerinde “başat durumdaki yapı”nın tanımına bakın. Herhangi bir devirde hangi anın ya da pratiğin veya durumun başat olduğu –son tahlilde–ekonomiyle belirlenmiş olarak ortaya çıkar. Nihayetinde Althusser, yalnızca, Engels'in son dönem mektuplarının yorumlayıcısı olarak görünür. Ekonomi dışı faktörler birer bağımsız değişken (ne denli hafif olursa olsun) olarak mı, yoksa yerel sıkıntılar olarak mı görünür? Tarihin vektöründe (Engels'in kullandığı mecaz) gerçek bir fark yaratabilirler mi? Bu bakımdan, ne Engels ne de Althusser bize apaçık bir görüşe yaklaşan herhangi bir şey öğretir.

“Feuerbach Üzerine Tezler”de taslak olarak ortaya atılan ve *Alman İdeolojisi*’nde en azından geçici olarak pekiştirilen tarihsel materyalizm yine de onun düşüncesinde ileriye doğru atılmış kapsamlı bir adımı temsil ediyordu. Bu makaledeki argümanın iması, hiç de böyle bir şeyin olmadığı yönündedir. 1845’teki (ve 1859’da yanlış olarak anımsanan)¹² tarih-

12 Marx’ın 1859’da farelerin kemirici eleştirisine terk edildiğini söylediği metin elbette *Alman İdeolojisi*’ydi. 1859’daki Önsöz, Marx’ın, *Alman İdeolojisi*’nin taslağının yazıldığı yer olan “Brüksel’de” vardığı “kılavuz ilke” (*Leitfaden*) konusundaki bir raporla sonuçlanan entelektüel bir otobiyografi (“Çalışmalarımın seyrine ilişkin birkaç kısa değinme”: Marx 1971, s. 19) sunar. Marx’ın vardığı ve 1859’daki Önsöz’de özetlediği “genel karar”, buna uygun olarak, *Alman İdeolojisi*’nde (özellikle Kısım 1’de) ifade edilendir. Burada iki yorum uygun olur. Birincisi, 1859’daki Önsöz’ün içerdiği özet, *bilimsel bir statüye sahip değildir* ve bunun tek nedeni, 1857-8’de Hegel’in *Mantık Bilimi*’ni yeniden okuyan Marx’ın pekâlâ Hegel’in önsözlerle ilgili görüşünü –Marx’ın 1859’daki görüşlerinden ancak bir *Hauptprinzip*’in (karş. Hegel’in *Mantık Bilimi*’ndeki giriş kısmı) çıkarılabileceğini 1890’lerdeki yazışmalarında dile getirdiği zaman Engels’in onaylıyor görüldüğü bir görüşü– paylaşıyor olabilmesi değildir, aynı zamanda da Marx’a göre “bilim”in (*Wissenschaft*) ancak 1859’daki Önsöz’ün sonunda patlamasıdır. İkinci ve daha önemlisi, 1859’daki Marx, bilerek ya da bilmeden, *Alman İdeolojisi*’nin söylemini yalanlar. *Alman İdeolojisi*’nin 1. Kısımının “Materyalist Tarih Anlayışının Öncülleri” başlıklı bölümü –eğer öyle bir şey varsa, bir editörün alt başlığı– okununca, Marx’ın 1845-6’daki yaklaşımında toplulaştırıcı ve nedenselci görüşler arasında bir *muğlaklık* ortaya çıkar. Söz konusu öncüller, geçim araçlarının, “yeni gereksinimler”in, yeniden üretim yapılarının, “belirli bir elbirliği tarzı”nın, dilin (ve dolayısıyla, bilincin) üretilmesine ilişkin öncüllerdir: hepsi de yükselen bir sıralamayla (Marx/Engels 1975, Cilt 5, s. 41-44). Bu yükselen sıralama fikri, ahlaktan önce yemek temelinde *nedenselci*dir, tıpkı Engels’in Marx’ın mezarı başında yaptığı ve Toplumsal Darwinci bir tutumla, toplumsal gelişimin gerekli ve yeterli (nedenselci) koşullarını vahim bir şekilde birbirine karıştıran konuşmanın da öyle olması gibi. Ama Marx’ın (Marx/Engels 1975, s. 43) eklediği üzere, sözünü ettiği “toplumsal faaliyetin yönleri, ... farklı aşamalar olarak” değil, daha ziyade başlı başına toplumsal varoluşun ayırt edilebilir “anlar”ı olarak alınmalıdır. Perspektif burada nedenselci (yemek, ahlakı koşullandırır) olmaktan çıkar ve *toplulaştırıcı* hale gelir; çünkü geçim araçlarının ya da “yeni gereksinimler”in üretilmesi, söz gelişi bilinç ya da özdüşünüm aracılığıyla bir kez *toplumsal* (yeniden) üretim haline gelince, artık hiçbir şey aynı olamaz. Öne sürülen öncüllerin “sıralama”sı kesinlikle sorunlu hale gelir. Sonuncusu pekâlâ birinci sırada olabilir. Toplumsal (düşünümsel, antagonist) üretim, arıların, kunduzların ya da karıncaların düşünümsel olmayan üretimiyle eşit olamaz. *Alman İdeolojisi*’nde, nedenselci ve toplulaştırıcı görüşler arasındaki bu muğlaklığın devam ettirilmesi, Marx’ın o sekizinci yüzyıl *materyalistlerinin “mekanizma”sı ile Hegel ve Kant’ın “teleoloji”sini birbirine*

sel materyalizm, kuramsal bir ilerlemeden ziyade ekonomi politik ve toplum eleştirisine erken dönemde musallat olan bir “çocukluk hastalığı”na (Lenin) işaret eder. Doğrusal süreklilik çizgisi, ekonomi politik eleştirisinin her ne kadar ahlakçı bir rekabet çerçevesinde de olsa ilk kez dile getirildiği 1844’ten başlayıp, (daha sonra yerini 1859’daki Önsöz’e bırakan) “Giriş”in taslağının hazırlandığı 1857’ye uzanır. Marx’ta hayret verici olan, sınıf eksenli yazılarının ilk dönemden son döneme değin kararlı bir süreklilik arzetmesidir. Bu süreklilik çizgisi içinde tarihsel materyalizm, 1980’lerde aşına olduğumuz bir şey olarak boy gösterir. Sanki Marx, ekonomi politik ve toplum eleştirisini ilan ettikten sonra sendelemiş ve görüşlerini dayandıracığı bir *toplumsal kurama* başvurmuştur. Çarpıtmaları ne olursa olsun 1859’daki Önsöz bu durumu dürüstçe ifade eder: İşte bu Önsöz’ün sonunda Marx, bilimin geliştiği bir dönemde değil, “bilimin başlangıcında” olduğumuzu söyler (Marx 1971, s. 83). Yaşamının son on yılında bile Marx’ın, hiç de bundan aşağı kalmayan bir gayretle aynı savaşı sürdürdüğünü görürüz: “Wagner Üzerine Notlar”, “değer”in bir “kavram”dan epeyce farklı bir şey olduğunu, yani meta üretimi türünün altında sınıflandırılabilir bir cins olduğunu belirtir.

Ama tarihsel materyalizm *olmasa* Marksizm ne anlama gelir? Bu sorunun genel yanıtı, daha önce söylenmiş olanlarda gizlidir. Marksizm, durağanlık yerine mücadeleyi, edilgenlik yerine etkinliği (ya da pratiği), öz yerine özneliği, tek başına tümellik (ve onun cins/tür ayrıştırması) yerine tümellik içinde-ve-yoluyla tikelliği vb. savunur. Başka bir deyişle, öncelikle böyle bir listede sıralanan terim çiftlerinden ilkinde değil ikincisine, örneğin durağanlığa değil de mücadeleye ayrıcalık tanıyarak Marksizmin kaygılarını tanımlayabiliriz. İlk eksen boyunca Marksizm, eylem yönelimli bir sosyolojiye yakın durmaktan daha ziyade eylem adına sosyolojiye yakındır –ve bu, Marksizmin de karşı çıktığı (1976 s. 280) böylesi sosyolojilerin

karşı mevzilendirmesine olanak sağlar. *Alman İdeolojisi*’nin öngörüsünün 1859’daki yorumunda, yalnızca nedensellik anımsanır ve toplulaştırma gözden kaybolur. Marx’ın kendisinin böyle bir anımsamama için iyi (*Real-politiker*) nedenleri olabilir (karş. Prinz 1969), ama onun nedenleri pek de bizimkilere benzemez.

tipik metodolojik bireyselciliğiyle hiç mi hiç ilişkili değildir.¹³ Böyle söylemek, yukarıda sözü edilen terim çiftlerinde ikinci terimin Marx'a göre gerçek dışı ya da önemsiz olduğu anlamına gelmez. Meta üreticileri arasındaki toplumsal ilişkiler, onlara, "şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler" olarak görüldüğü zaman, "nasılsalar öyle" görünürler (Marx 1976, s. 166; karşı. Geras 1972). Tümellerin altında kalabileceğimiz ya da karanlıkta fiziksel nesnelere toslayabileceğimiz gibi kolayca polis coplarının altında da kalabiliriz –toplumsal bir gerçek. Marksist anlayışta, durağanlık *mevcuttur*, ama yabancılaşmış halde, örneğin *yadsınmış olma tarzında* devam eden bir mücadele olarak. Yapı pratik olarak vardır, ama yine yabancılaşmış ve yadsınmış tarzda (Gunn 1987b). Yukarıda sıralanan terim çiftlerinin ikincisi, bir asalaklığa, yani kuramsal nesnelerin "yaşamın o arı dinginsizliği"nden (Hegel 1977, s. 27) çıkarılmasına işaret eder. Hegel'in (1977, s. 265) ifadesine göre, yabancılaşmış varlık, "*dünyasını ve kendi yerini artık kendisinin dışına koymaz*". Marx'ın yabancılaşma üzerine yazdığı ve kaynağını Hegel'den alan polemikleri de tam aynı şeyi söyler. Tarihsel materyalizm kisvesi altında bile olsa genel kuram her şeyi bozar. Genel bir kuramın rehberliğindeki bir siyasal pratik, kendi yolunu çizdiği bölgenin sınırlarını parçalamaz, aksine tahkim eder; bu sınırları parçalasa da bunu ancak nazikçe yapar. Umarım yukarıdaki tartışma temelinde tüm bunlar açıklık kazanmıştır.

Kuşkusuz Marksist kuramlaştırmının ne olmadığı açısından dile getirilen şey, Marksist kuramlaştırma alanına ilişkin bir belirlemedir. Tam da *özgürleşmiş* bir dünyaya dair bir söylemin dile getiriliyor görüldüğü noktalarda Marx'ın *bu* dünyaya dair söylemi boyunca çınlayan Marx'ın sessizliğinin –sanki boğuk sesli çanların çalıyormuş gibi– dolgun tınısı dikkate alınınca, bunun yeterli olduğu öne sürülebilir (Gunn 1985). Bu

13 "Eylem adına ...": Burada yine temkinli olmamız gerekir, zira *sui generis* (nevi şahsına münhasır) olarak yorumlanan eylemin boş biçim olması son derece kolaydır. *Biçim analizi*, anahtardır. Demek istediğim (karşı. Backhaus'un Adorno tarzı "nesnellik" eleştirisi: Cilt 1), biçim analizi ancak eylem adına ortaya çıkabilir. Klasik burjuva ekonomi politiği bile, "bu içeriğin niçin o belirli biçime büründüğünü bir kez olsun sormamıştır" (Marx 1976, s. 174). Benim değindiğim nokta, bu zorluğun ortaya atılmasına olanak sağlayan kategorik yorumlarla ilgilidir.

makale sahiden Marksist olsaydı, burada biterdi. Örneğin komünizm Marx tarafından hiçbir yerde bir “toplum” biçimi olarak ifade edilmemiş, yalnızca (*Alman İdeolojisi*’nde ve *Fransa’da İç Savaş*’ta) işçi sınıfının gerçek –ya da daha iyi bir ifadeyle, “fiili”¹⁴– hareketi olarak dillendirilmiştir. Bu nedenle, komünizm hâlihazırda vardır –buradaki “var olma”, Sartre ya da Ernst Bloch’a göre *ek-stasis* (durağanlıktan çıkmış) olarak anlaşılmalıdır. Bloch’un dilinde var olma, her zaman ve hâlihazırda henüz olmayan varoluştur. Marksizm, “baskıya ilişkin bir kuram değil, baskının çelişkilerine ilişkin bir kuramdır” (Holloway 1989); bu çelişkiler de hareket eder. Bu minvalde Marksist kuramlaştırmamızın ne *olduğuna* ilişkin bir açıklamaya girişeceğim. Ne de olsa polemik niteliğinde bazı başka fısıltılara ihtiyaç var. Benim tezlerimi başından beri izlemiş ve onaylamış biri için makalemin geriye kalanı tam anlamıyla *de trope*’tur (fazlalıktır). Okumayı burada bırakın.

Marksist kuramlaştırmamızın daha vurgulu ya da pozitif bir açıklaması, yukarıda işaret edilen pratik düşünümSELLİK kavramının derinleştirilmesine yönelir. Marx’ın 1857 tarihli (vazgeçilmiş ve bu nedenle sessiz) “Giriş” yazısında (Marx 1973, s. 83-111) yapmaya çalıştığı budur. Bu metin, Marksizm içinde en çok tartışılanlardan birisidir –Kautsky tarafından yayınlanmış, Lukács tarafından Kautsky’ye karşı alıntılanmış, Althusser tarafından yapısalcı ilan edilmiş, McLellan tarafından ise hümanist ve toplulaştırıcı sayılmıştır– ve dahası, Marx’ın *öteki benlik’e* yönelik tarihsel materyalist eleştirisinin bizzat Marx tarafından yapıldığını bildirir. Burada her şey akışkandır. Metnin odak noktasında, itici ya da akademik gibi görünebilen bir sorun, yani soyutlama yer alır. Soyutlamayı nasıl yorumladığımıza bağlı olarak Marx, sanki siyasetimizi sınıf mücadelesinin doğru ya da yanlış yanına çevirmemizi söylüyor gibidir (Negri 1984, Birinci Ders; 1988, böl. 4). Başka bir deyişle, görünüşte anlaşılması zor kavramsal noktalar, beraberrinde, doğrudan kolay anlaşılır siyasal çağrışımlar taşıyabilir.

14 Almancada “fiiliyat (*Wirklichkeit*)” ile “faaliyet” arasındaki sözcük oyunu, tıpkı İngilizcede olduğu gibi işler (bkz. Hegel 1969, s. 546; Moltmann 1985, s. 313). Fiiliyat gerçeklikten (ve elbette durağan bir “verili” gerçeklik değil) çok pratiği çağırıştırır. Marx’ın *Alman İdeolojisi*’ndeki “fiili, faal (*wirkliche werkenden*)” emekçileri de aynı noktaya işaret eder: Fiiliyat ve faaliyet aynı şeydir.

Marx'ın 1857 tarihli eleştirisinin gücü, bunların İster istemez böyle yapmak zorunda olmalarında yatar. Düşünme tarzımız masum değildir. Her kim “o” tikel olandan türeyimsel ya da tümel olana yükselmeye çalışırsa –her kim öteden beri “tümevarımcılık” denilen programa sadık kalırsa– sahte gerçeklerin doğru ve hakiki gerçeklerin ise sahte görünebildiği bir dünyanın ağına takılıp kalır (Marx 1973, s. 100-1). Sonuç, bir “kaotik temsil [*Vorstellung*]”dır: Hegelci terminolojide, terim [*Begriff*] daha sonra gelir. *Vorstellung*’u *Begriff*’e dönüştürmenin yolu, der Marx (1973), somut ve tikelden soyuta değil, soyuttan somuta yükselmektir. Elbette burada, idealizm tehlikesi (*a priori* ve pratikle bağlantısız düşünüş anlamında) baş gösterir. Marx, “Giriş”te (s. 101-2) bu tür düşünüşe karşı çıkmakla birlikte, bazen kendisi de buna düşüyor gibidir (*Kapital*’ın Birinci Basımına Önsöz: Marx 1976). Böylece şu soruyla karşı karşıya kalınır: Böyle bir gidişe –deyim yerindeyse tümevarımcılık yerine tüm dengelimciliğe– karşı Marx’ın elinin altında bulunan sistematik savunmalar nelerdi? 1857 tarihli “Giriş”in geriye kalanı her şeyi açıklığa kavuşturur.

Tümevarımcılık, “[bir şey]den soyutlama” yapmaktır. Önerdiği şey, tikelleri tümellerin çerçevesine sokmaktır ve buna yöneltilen eleştiri (Hume’dan Popper’a), haklı olarak bunun yapılamayacağını söyler. *Tümdengelimcilik*, “[bir şey] i soyutlama”ktır; bunun duruş noktası, Kant’ın “belirli yargı yetisi” kavramıdır ve olası tikellerin hepsini şu ya da bu tür tümellerin altında toplamayı önerir. Tümdengelimciliğe yöneltilen (Sokrates/Platon’u hedef alan Sofistlerden Adorno/Benjamin’e ve Bataille’ya kadar) haklı suçlama, tikellerin baş eğmez oldukları yönündedir: Tikeller, özellikle de insan iseler, akla gelebilecek her türlü sınırlandırma sistemine karşı çıkmaya eğilimlidir. Bu nedenle, hem “[bir şey]den soyutlama” hem de “[bir şey]i soyutlama” –bu stratejilerin birine ya da diğerine dayanan her soyutlama anlayışına *ampirist* soyutlama dememe izin verin– başarısız olur. Marx’ın 1857’deki (sessiz) “Giriş”ini savunmak için ne tümevarıma ne de tümdengelimine dayalı bir soyutlama anlayışı geliştirmelidir. Gerçekten bu “Giriş”in sessiz olması, kuram ile pratiğin birliği tezi konusunda Marx’ın tutarlılığına tanıklık eder: “taslağını yazmış olduğum genel bir giriş çıkarıldı, çünkü . . . *hâlâ doğrulanmayı bekleyen sonuçları*

önceden kestirmek bana kafa karıştırıcı görünüyor" (Marx 1971: vurgu eklenmiştir); öyle anlıyorum ki, doğrulama (Marx'ta her zaman olduğu gibi) pratik ve siyasal bir nitelik taşır. Başka bir deyişle, 1857 tarihli –komünizmi inşa eden sessizliğe havale edilmiş– "Giriş"inin anıştırdığı tümevarımsız ve tümdegenlimsiz soyutlama anlayışına Marx'ın 1857'de başvurması, fiilen var olan sınıf mücadelesinin akıbeti üzerine bir *bahis tutuşma*¹⁵ konumuna sahiptir. "İnsan anatomisi, kuyruksuz maymun anatomisinin bir anahtarını içerir" (Marx 1973, s. 105): Öyle anlıyorum ki –zira yukarıda anlatılanlar Marx'ın bir genel kuramcı *olamayacağı*mı göstermiş olmalıdır– bu, bir tür Aristotelesçi erekbilimciliğin lehine değil, soyutlamaların büyük ölçüde Bloch'ın (1986) anladığı anlamda kökten ucu açık bir gelecek öngörüsünde bulunduğu fikri lehine bir açıklamadır. Marx, *soyutlamaların zamansal olduklarını* söyler, oysa hem "[bir şey]den soyutlama" hem de "[bir şey]i soyutlama" bunu yadsır. Kuyruksuz maymunlar teleolojik olarak insan hâline gelmeye eğilimli değildir; ama insanlar, pratiklerini yepyeni bir gelecek tasarımı üzerine kurdukları için, kuyruksuz maymunları –ve kendi geçmişlerini– anlamlandırabilirler. Marx'a göre, soyutlamalar zaman içinde var olurlar; benzer şekilde, tümel olabilmelerine rağmen, kendi paylarına tikeller olarak var olurlar. Tikelleri kavramak için kendisine karşı düşünmesi gereken (Adorno) tümelci düşünce yerine, biz, tümelci düşüncenin tikelci –tarihsel toplumsal, pratik varoluşunu –başka bir deyişle, bütünleştirmeyi (Marx 1973, s. 100-1) koyarız.

Marx'ın 1857'deki "Giriş"te önerdiği, bu şekilde anlaşılan bir tümelci kategori örneği, *emek* kategorisidir. Emek, "[bir şey]den soyutlama" ya da "[bir şey]i soyutlama" olarak kesinlikle "tüm dönemler"de geçerlidir; ama *pratikte* –soyut şekilde– var olan bir soyutlama olarak emek, ancak kapitalist toplumsal ilişkiler (emek gücünün bile yalnızca bir meta olarak varlık gösterdiği ölçüde genel ve yoğun meta üretimi) ön plana çıkınca

15 Bunu Pascal'ın kastettiği anlamda söylüyorum. Pascal'ın *kitsch* (niteliksiz) versiyonu, öteki türlü bakınca kaybedecek hiçbir şeyiniz olmadığı için kendinizi pekâlâ ölümsüz sayabileceğiniz yönündedir. Daha az *kitsch* versiyonu ise kurtuluşunuz karşılığında aklınızı bahse koymanız gerektiğini bildirir. Pascal'ın seküler versiyonu, aklın ve kurtuluşun –felsefenin ve proletaryanın– aynı kart destesinden yola çıkılarak anlaşılabilirliğini vurgular (ama yine de bu yalnızca bir bahistir).

geçerli duruma gelir (Marx 1973, s. 105). Emek gücünün kullanımını emek piyasasında satılığa çıkaran herhangi birisi, *emeğin soyut olduğu* önermesinin doğruluğunu hemen anlar. Soyut anlayışı “canice” sayan Hegel’in bu iddiası burada pratik bir şekilde (işçi ölümleri üzerine bir rapor olarak) yeniden gündeme gelir.

Bununla birlikte Marx’ın “emek” örneğinin kötü bir seçim olduğu itiraf edilmelidir. Belki de *her* örnek kötü seçim olurdu, çünkü haddizatında örnekler, soyutlamaya ilişkin cins/tür anlayışının –1857’de Marx’ın bağıni koparmış olduğu anlayışın– özünde vardır. Yaşamı boyunca Marx, emeği jenerik (cinse ait) ve dolayısıyla genel bir tarzda anlayan ekonomi politikçilere karşı çıktı. Emek değil ama sermaye/emek arasındaki karşılıklı ilişki daha anlamlı bir örnek olurdu: *Salt kuramda değil, pratikte de varlık gösteren bir soyutlama olarak emek* ancak bu karşılıklı ilişki içinde ortaya çıkabilirdi. “Özgürleştirilen çalışma [kendisi de sorunlu bir kategori], çalışmadan özgürleşmez” (Negri 1984, s.165): Komünizm ve bu özgürlük hâlihazırda mevcuttur. Yukarıdaki argümana uygun olarak, emeğin yerine sermaye/emek ilişkisinin örnek verilmesi Marx’ın (1857 sonrası) düşüncesindeki ampirist soyutlamanın yapısökümünü daha iyi açıklardı.

Ampirist soyutlamayı terk eden bir düşünce neye benzerdi acaba? Hiç kuşkusuz *Grundrisse* ve *Kapital*’e benzerdi: Marx, toplumu yalnızca pratikte var olan soyutlamalar açısından ele almayı ilke meselesi haline getiren ilk (ve tek) toplumsal kuramcıydı. Marx bu yüzden kendi düşüncesini radikal bir şekilde tarihselleştirir ya da toplulaştırır. Bu düşünce sırdan görünmesin diye *tek* sözcüğünü vurguluyorum, çünkü ne de olsa (McLellan ve hümanizmden tutun Althusser’e ve yapısalcılara, hatta ötesine de varıncaya kadar) hiç kimse, kuram ile pratiğin birliğine ilişkin bir tezin Marx’ın düşüncesinin kontrol ettiğini yadsınamıştır.

Elbette her şey gelip, bu tezin nasıl anlaşıldığına bağlanır. Yukarıda öne sürdüğüm üzere, bunu *pratik düşünümSELLİK* anlamında kavramak gerekir. Bu, Marx’ın, soyutlamaları sırf toplumsal bakımdan yerleşik olarak (ideolojik biçimler olarak) değil, toplumsal açıdan gerçek olarak anlamasına olanak sağlar. *Tüm* toplumsal yaşam, soyutlama da dâhil esasında pratiktir. Elbette, toplumsal

açıdan gerçek olmayan –ya da daha doğrusu, düşünümsel– soyutlamalar bulunabilir; ama ancak pratiği yansıtan düşünce, gerçek olan soyutlamaların (emek, sınıf, değer vs.) varlığını aydınlatabilir; dahası, pratik düşünümSELLİK, soyutlamaların kendilerine ait olan ya da olmayan gerçeklik açısından sorgulanmalarını *gerektirir*. Başka bir ifadeyle, ampirist soyutlama ile bağımsız ya da *belirli* soyutlama (Gunn 1987b) denilebilecek şey arasında bir ayırım yapılmasını gerektirir ve bunu olanaklı kılar –bu ikincisi, yalnızca kuramda değil, pratikte de var olan türden soyutlamadır.

Bu nedenle, Marx'ın çalışmalarının sürekliliği, doğrudan doğruyakuram/pratik birliği tezinin dile getirildiği erken dönem ("Feuerbach Üzerine Tezler"e kadar ve o da dâhil) yazılardan, belirli soyutlama fikrinin ilk kez görüldüğü 1857'deki Giriş'e kadar uzanan bir çizgi izler. Tarihsel materyalizmi inceleyen *Alman İdeolojisi* ve özellikle de *Alman İdeolojisi*'ni yanlış anımsayan 1859 tarihli Önsöz, yalnızca bu yoldaki sapmalar sayılır.

Pek çok şey bu belirli soyutlama fikrine bağlıdır. Ampirist soyutlama, katıksız şekilde birinci basamak bir soyutlamadır: Tür ile cins arasındaki ayırım ve tikeller karşısında tümeller sorunu onunla ilgilidir. Ampirist soyutlama, 1857'deki Giriş'ten farklı olarak 1859 tarihli Önsöz'e yol gösterir. Bu düşünce, Marx'ın 1859'daki sözlerinin *nedenselci* tınısını açıklamakta bir miktar yol kat eder. Hiç kuşkusuz, tikeller karşısında tümellere öncelik tanıyan tüm analizlerin nedenselci olması gerekmez (Platon'dan Kant'a kadar *a priori* nitelikteki tüm metafizik şemalar böyle bir kuralın istisnaları olarak öne çıkar), ama en az bunun kadar kuşku götürmez şekilde, nedenselci şemalar tam da bu türden ayrıcalıkla uyumludur: Nedenselciliğin tikelleri tali konuma itmesi, nedensel açıklamanın anlaşılabilirliğinin bir koşulu olarak aynı nedenin *her yerde* ve *her zaman* aynı sonuçları doğuruyor olarak görülmesi gerektiği şartında yatar. Tikeller ister istemez yalnızca birer olgu olarak boy gösterir, onların çeşitliliğine (tümel olmaları hasebiyle) kayıtsız olan tümellerin altında yer alır: Nedensellik ve cins/tür/tikel ayırımı el eledir. Üstelik tümel kategoriler bir kez kuramsal ya da birinci basamak kuramlaştırma eksenini boyunca bu şekilde öncelikli kılınıncı, metakuramsal ya da daha yüksek basamaklı eksen boyunca sonsuz gerileme başlar; başka bir deyişle, eksenler ayrılır. Marx söz konusu olduğun-

da, sırf 1859 tarihli Önsöz'ün içeriğinin özgül olarak *ekonomik* belirlenimciliğini değil, aldığı biçimin nedenselciliğini (zayıf ya da güçlü şekilde belirlenimci karakterini) de burada istisna tuttuğumuza dikkat edin. *Tüm nedenselcilikler, hatta eyleme yönelik olanlar ve "özgürlük nedensellikleri"*¹⁶ bile, yukarıdaki sözlerin ışığı altında mahkûm edilmiş durmaktadır. Dahası, nedenselcilik tümellere öncelik verdiği *ve böylelikle* cins/tür ayırımına dayandığı ölçüde, 1859 tarihli Önsöz'de üretim tarzlarının (burada "üretim tarzı" tümel ve jenerik olarak anlaşılır) "Asya tipi, antik, feodal, modern burjuva" (Marx 1971, s. 21)¹⁷

16 Karş. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* –çeşitli yerlerde ya da örneğin Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. Özgür irade her zaman nedenselcilikle el ele vermiştir. Yorumsal (hermenötik) sosyoloji (örneğin Weber), tercih edilen yorumlar için nedensel bir açıklama beklediği ölçüde aynı şeyi yapar. Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'u, aynı hareket içinde hem eylemi sosyolojikleştirir (yani, eylemi ampirist soyutlama bayrağı altına sokar) hem de *toplumsal* eylemi, başkalarının görüşlerini dikkate alan eylem olarak tanımlar. Giddens'in, "insan eylemi"ni, "toplumsal dünyayı inşa etme"yi başaran ama aynı zamanda tam da kendi yarattığı "o dünya" tarafından "koşullandırılan ya da sınırlandırılan" eylem olarak gören anlayışı (Giddens 1981, s. 54) aynı geleneğin içinde yer alır. Bhaskar (1989, böl. 5) da öyle. Belirtmek isterim ki, söylem terimleri bir kez ampirist olmayan bir zemine kaydırılınca, iradeci/belirlenimci sosyolojiler karşıtlığına ilişkin kadim tartışma (bunların varsayılan karşılıklı ilişkileriyle birlikte) gereksiz hale gelir.

17 Üretim tarzlarının (ya da daha geliştirilmiş yapısalcı versiyonda toplumsal oluşumların) tarihsel bir sıra izlediği fikriyle ilgili cins/tür çerçevelerine karşı açıklama yapmak, hesaplaşılması çok kolay bir nokta gibi görünebilir. Ama bu durumda kapitalizm öncesi tarzlar nasıl kuramlaştırılacaktır? Benim tezimin içerdiği ima, bunların ancak, pratik anlamda düşünümsel olması nedeniyle kendisini kapitalist (yani, toplumsal olarak çelişkili) zemine yerleşmiş gören bir yaklaşım içinden kuramlaştırılabileceği yönündedir. Çünkü ancak o zaman etnolojik soyutlamalar –din, aile, büyü, iktisat ve bizatihi üretim– sorunsallaştırılabilir. Söz gelişi, "ilkel din" veya aslında "feodal din", anlamsız soyutlamalar olarak kalır. Bu sorunsallaştırmanın, toplumsal açıdan tarafsız gibi görünen emek kategorisinin (çünkü hiç kuşkusuz tüm toplumlar kendi geçim araçlarını üretmek için "çalışmak" zorundadır?) ne kadar derinine inebildiğini gösteren bir açıklama için karşı. Baudrillard 1975. Başka bir deyişle, Marx'ın 1857'deki Giriş'te kullandığı, ampirist niteliğini hâlâ koruyan "genel olarak üretim" kategorisi, burada anahtar *değildir*. Aynı metinde Marx, sanki ampirist *alter egosunu* –1859'daki Önsöz'ün yazarını– ansızın durduruyormuş gibi, "genel olarak üretim diye bir şey... yoktur" diyecek kadar ileri gider (Marx 1973, s. 86). "Üretim tarzları" tartışmasının kökenleri için bkz. Dobb 1946; Hilton 1978; Hobsbawm (Aston 1965 içinde).

vb. şeklinde betimlemesini istisna tutmak için gerekçeler keşfederiz. Tam da böyle bir *sosyoloji* Marksist değildir ve bu özgül üretim tarzlarının art zamanlı olarak –devirler olarak– veya eş zamanlı olarak ya da ikisinin birliği olarak anlaşılmasına bakılmaksızın (karş. Althusser 1970; 1971, s. 98) öyledir. İtiraz edilebilir olan, bizatihi betimlemenin biçimidir (karş. Comninel 1987; Gerstenberger’in 1. Ciltteki yazısı). Ayrıca tarihin çizgisi boyunca ileriye doğru çok sayıda yolun ya da sadece bir tek yolun olup olmamasına da itiraz edilebilir (Hobsbawm 1964).

Ampirist soyutlama, genel kuramın söylem tarzıdır, çünkü hem tümevarımcılık hem de tümdengelimcilik (ve deneyüstü tümdengelim), tikelleri görmek için bakılacak tümel, kategorik merceklerin metakuramsal doğrulanmasını bekler. Tümellerin kendileri de bir kez tikeller olarak –ve bunun tersi de geçerlidir– görülebilince her şey değişir: Eğitimci (metakuramcı olmak sıfatıyla bir kuramcı ve bunun tersi de doğrudur) eğitilmiş hale gelebilir. Tam da Marx’ın atfettiği kendi kendine eğitim ve kendi kendine özgürleşme kavramları,¹⁸ kuram/metakuram arasındaki karşılıklı ilişkinin bu şekilde görülmesine bağlıdır. Başka türlü söylenirse, *belirli* soyutlama –pratik ve tikel olarak var olabilen soyutlama– genel kuramla bağını koparan ve böyle yaparak aynı zamanda eleştirel kurama ve eleştirel pratiğe giden yolu açan söylem tarzıdır.

Aynı hususa ilişkin daha başka bir formülasyon ise şöyledir: *Toplulaştırıcı* kuram, yalnızca, nedenselciliğin toplumsal yaşam içindeki alanlar, ögeler, olgular, pratikler ya da faktörler arasında yaptığı ayrımla bağını koparmakla kalmaz, nedenselciliğin dayandığı (daha önce ana çizgileriyle anlatılan) genel kuram formatıyla da bağını koparır. Tümellik ile tikellik arasında içsel bir ilişki varsa, tümellere zaten tikellik bulaşmış olur. Türler ve tikeller arasındaki dışsal ilişki bir kez düşünce ilkesi düzeyine yükseltilince, bunlar hâlihazırda –Hegel’in ifadesiyle, “canice”– tümellerin *altında yer alır*. Biçim ve içerik, sırasıyla, metakurama ve kurama karşılık gelir, böylece de tümel kategorilerin somut (“fiilî”) varlığa sahip olabildikleri şeklindeki toplulaştırıcı iddia bir kez yadsınınca, daha önce dikkate alınan bütün o kısır döngü ve sonsuz gerileme ile ilgili zorlukları yatıştırır. *Grundrisse*’yi ve *Kapital*’i özgün başarıların tayf-

18 Birinci Komünist Enternasyonal, 1872 versiyonu.

ları olarak okumamıza olanak veren Marx'ın en temel içgörüsü, pratik düşünümSELLİK anlamında kuram ile pratiğin bütünleştirilmesinin, bizatihi toplulaştırmanın da anahtarı olduğu yönündedir. Kuram ile pratiğin –burjuva “bilgi sosyolojileri”nde söylendiği gibi, salt nedensel olarak ilişkili değil– içsel olarak da ilişkili olduklarını söylemek bile çok zayıf kalır. Kuram ile pratiğin “etkileştikleri”ni ancak bir ilk tahmin olarak söyleyebiliriz. Tıpkı insan özbilincinde ya da özdüşünümünde toplumsal olmayan hiçbir şeyin bulunmaması (karş. Hegel 1977, s. 110-11) gibi, keza kuramın en seyreltik olduğu bölgelerde bile –karş. Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda “bilim” üzerine söyledikleri– kuruluş ilkesi şu ya da bu pratik alanın dışında yatmayan hiçbir şey yoktur. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde, soyutlamalara dayandığı için Proudhon'u suçlar. Bu suçlama çok kolayca yanlış anlaşılabilir. Marx'ın Proudhon'a karşı öne sürdüğü şey, onun soyutlamalarının arzu giderici ve gerçekdışı olmasından ziyade, burjuva bir dünya içinde tamamen gerçek ve uyumcu bir varlığa –pratik varlığa– sahip olmasıydı. Kısacası Marx'a göre Proudhon, soyutlamalarının belirlenmiş olduğunu kavrayamadı (pratik olarak onlar üzerinde düşünmeyi başaramadı). Elbette 1847'de, Marx'ın Proudhon eleştirisinin bu boyutu yeterince geliştirilmeden kalmıştır. Ama *Grundrisse*'deki paralel pasajda (Marx 1973, s. 248-9) her şey açıklığa kavuşturulur.

Yalnızca toplulaştırıcı kuram, soyutlamaların statüsünü yeterince güçlü şekilde sorgulayabilir. Ama toplulaştırıcı düşüncenin *tümü*, yeterince derine inen bir sorgulama yapamaz. Pratik düşünümSELLİK, belirli soyutlama ve *güçlü* toplulaştırma birbirinden ayrılamaz: Argümanımızın buraya kadar ulaştığı pozitif sonucu ifade etmenin tek yolu budur.

Kuşkusuz bu sadece bir yoldur: Genel toplumsal kuramın, Marx'ın düşüncesinin temel bir direği olmak söyle dursun, o düşüncede hiç yerinin olmadığını, yukarıdaki sözlerin her ne kadar taslak biçiminde de olsa *kanıtlanmış olduğuna* inanıyorum. Pratik yansısallık ve kuram/üstkuram ayrımına karşı berabere getirdiği direniş, genel kuramı bir can çekişme hırıltısına çevirir. Genel *toplumsal* kuram, söz gelimi tarihsel materyalizm, tam da çingiraklı yılanın kuyruğu gibidir, zira herhangi bir toplumsal kuram atıldığında, pratik düşünümSELLİK sorunu kesinlikle kaçınılmaz görünür. Marx bu kuyruğu yakalar ve

sallar: Bazen (1859) yılan ısırır; bazen de (1857) kuyruk kopar. Hümanizme yapılan her türlü başvuruyu bir yana koyarak, zehrin Marx'ın düşüncesine girdiği anları ayırt edebilmeliyiz.

Sosyolojik Marksizm, yani belirli soyutlamadan ziyade ampirist soyutlamaya dayanan Marksizm, terimleri bakımında bir çelişki içerir. Keza biçimi genel kurama dayalı olduğu için tarihsel materyalizm de öyledir.¹⁹ Diyebilirim ki, bu sonuçlara yalnızca bir tek karşılık verilebilir: Eğer ampirist soyutlamayı güverteden suya atarsak, Marksist kuramın birinci basamak yönü ne olabilir? Çapa halatının kesildiği aynı hareket içinde, *a priori* ve “bağımsız alan” (karş. Marx: 1975, V, s. 447) olarak kuramın göklerine yükselmez miyiz?

Bu doğrultudaki bir itirazın yanıtı, *biçime* ilişkin bir anlayışı temel alır. Soyutlamalar somut olarak ve pratikte var olabilir; tümeller, tikel olarak var olabilir ve bunun tersi de doğrudur; somut, soyut olarak var olabilir (sermaye altındaki emek, yani Marx'a göre değer üreten emek örneğinde olduğu gibi). Demek ki bir şeyin biçimi, o şeyin var oluş tarzı olarak anlaşılabilir, bu “bir şey” ister soyut ister somut olsun ve (sırasıyla) biçimi ister somut ister soyut olsun. “Var oluş tarzı” kavramı burada kritik kavramdır. Belirli soyutlamayı pratiğe bağlar (karş. Gunn 1987b; 1989a). Deyim yerindeyse, her “dır” beraberinde bir “nasıl” getirir ve ona bağımlıdır. Ermişler ancak ermişçe var olabilirler. Ermişçe eylem, ermiş olmanın koşuludur. Sıfatlar (“birçok özelliğe sahip şey”de olduğu gibi: karş. Hegel 1977, böl. 2) zarflara aktarılır, böylelikle eylem, şeylik öncesi olarak anlaşılır; “ermişçe varoluş” ancak varoluşun dışarıda varlık, kendinin dışında oluş ya da esrime olarak, yani faal bir şekilde yorumlandığında anlam ifade eder. Keza “görünüş” de “gerçeklik”in varoluş tarzı olarak anlaşılabilir (Hegel, *Encyclopaedia*, para. 131), bir tek şu koşulla ki, görünüş görünme olarak anlaşılsın ve şu ek koşulla ki, “gerçeklik” ya da öz, “fiiliyat” teriminin yukarıdaki tanımına göre “fiiliyat” ile bağlantılı olarak anlaşılsın. Varoluş tarzı terimi, ancak içerisinde hiçbir

19 Düzenleme Okulu ve Fordizm/post-Fordizm tartışması yanlıları tarafından yapılan soyutlamadaki “ara” düzeyler fikri bile onu kurtaramaz. Arada olma fikri, bir cins/tür biçimi ve dolayısıyla ampirist bir biçim almış olan soyutlamanın doğasında zaten vardır ve aslında soyutlama tanımının ta kendisidir.

durağan şeyin –sözgelimi Spinoza’nın *conatus* (varlık çabası) kavramındaki gibi– bulunmadığı şeklinde algılanınca burada anılmaya uygun bir terimdir. Ontolojinin, varlığa, aldığı biçimler karşısında ayrıcalık tanıdığı her durumda, varoluş tarzı (biçim), ontolojiyi (Spinozacı “tarzlar” dakiler dahil) çürütür. Doğrudanlık –söz gelişi Heidegger’de (karş. Adorno 1973) varlığın kendi kendine mevcudiyeti– mahkûm edilir. Biçim, sonuna kadar diyalektiktir. Ama tümel yasaları, ampirist yaklaşımla pratikten soyutlama yaparak dile getiren her diyalektik türü, biçimin ve varoluş tarzının eşdeğerliliğini ilan ettiğimiz anda ifşa edilir.

Ayrıntılarıyla açıklanan “biçim” nosyonu hemen bir yana atılsaydı, soyutlama somut şekilde var *olamazdı*. “Biçim” elbette eylemi etkiler, bu da Marx’ın yabancılaşmış emeğin (faaliyetin) özel mülkiyetin (toplumsal bir kurum: edilgenlik) koşulu olduğu şeklindeki açıklamasını onun sonraki yazıları açısından daha bir öngörülü ve derin kılar. Buna karşılık pratik, –yukarıdaki gibi bir esrime olarak varsayıldığı anlamda– biçimleri aracılığıyla var olur ve elbette bu biçimlerin çoğu yabancılaştırıcıdır. Pratik, yazılı tarihin tüm seyri boyunca (karş. *Komünist Manifesto*’nın başlangıç cümlesi), yalnızca yadsınmış olma biçiminde ya da tarzında varlığını devam ettirmiştir. Somut ya da pratikte var olan soyutlamayı konu edinen söylem, buna uygun olarak, pratiği şekleştirmiş kategorilerin içine yansıtan söylemdir. *Belirli* soyutlama ve *pratiğe yönelik* soyutlama el ele dir. Dolayısıyla, bu tür soyutlama ne yaparsa yapsın, kuramsal olarak, “bağımsız” –pratikten bağımsız– bir alan olarak kuram oluşturmaktan çok uzaktır.

Yine de ampiristlere göre, bu doğrultudaki bir argüman yeterince uzağa gidemez. Şimdi kaba hatlarıyla anlatılan tarzda kuramlaştırma, “biçimden yoksun” görünmeye adaydır. Özgün bir odağı yoktur (karş. Jessop’un Holloway’e yönelik suçlaması²⁰ ve Althusser’in “özcülük” üzerine veya başka bir deyişle,

20 Jessop (1991), örneğin Holloway’in ifadde ettiği haliyle sınıf mücadelesinin “biçimsiz” karakterine karşı çıkar. Jessop kendi payına, sınıf mücadelesi “modaliteler”ini “ete kemige büründürmek” için bir program ilan eder: “Büründüğü özgül biçimleri dikkate almadan sınıf mücadelesi üzerine odaklanırsak... yanlış yöne gideriz”. Dahası, bazı mücadelelerin “sınıf niteliği kazanması” mümkünken, diğerleri öyle yapamaz. Jessop böylelikle, hem sınıf mücadelesi modalitelerinin *kendi içinde* hem de özgül olarak sınıf

türün cinse indirgenmesi üzerine polemikleri: Althusser ve Balibar 1970). Biçim, varoluş tarzı ve belirli soyutlama kavramlarına gelip dayanan bir Marksizm konjonktürel sorunları nasıl ele alabilir? “Konjonktür”ün cins/tür söylemli bir dünyaya ait olduğunu söylemek (bu gerçekten doğrudur), bu türden sorgulamalar için fazlasıyla basitleştiricidir. Bunun ardından sorulan, Marksizmin *gerçek* ya da fiili dünya ve dolayısıyla ampirizm algısının, varoluş tarzı konusuna dair kendi yorumunu dile getirdiğidir. Varoluş tarzı olarak biçimi vurgulayan izler, ampirist soyutlama söylemi içinde sezilebilir, çünkü ampirizm bağrından doğduğu adcılık (nominalizm) ile aynı doğrultuda, türleri cinslerden ve tikelleri de her ikisinden daha gerçek var-sayar. Adcılığın tümünde olduğu gibi burada da tikele itibar kazandırma yönünde ciddi –ama– yeterince ileri gitmeyen bir hamle vardır. Tikeller, yalnızca, bir kez daha tümellerin *altına düşebilsinler* diye odağa yerleştirilir. Sanki birileri şöyle diyecek gibidir: “Bireysellik, kapitalizmde *hâlihazırda mevcuttur*”, bu yüzden bireyselliğin sermayenin elinden çektiği yabancılaşmalar atlanır (ve bu yolla, onlar için *sotto voce* [fısıltıyla] bir mazeret dile getirilir). Dolayısıyla, *biçim eleştirisi*, *soi disant* (kendinden menkul) bireyselci kuramların anahtarıdır. Aynı şekil-

mücadeleleri ile başka türden mücadeleler *arasında* bir cins/tür şeması kullanılır. “Biçim”, hiç de “varoluş tarzı açısından değil, yalnızca “tür” açısından anlaşılır (aşağıya bkz.). Kapitalizm öncesi mücadeleleri –söz gelişi, aile üzerinde verilenleri (karş. Gunn 1987)– sermaye/emek sınıfsal ilişkisi içinde ve onun aracılığıyla *yeniden* biçimlendirme fikri böylelikle gözden yitip gider. Modaliteler, şu ya da bu cinsin altında durağan olarak yer alan türlerden başka bir şey değildir. Jessop’ın burada tartışılan yazısındaki söyleminin temelde *sosyolojik* olan yanı, keza değere dair yorumlarda da ortaya çıkar. Jessop, “değer biçiminin (ya da daha doğrusu birçok farklı anlara sahip olduğu için, “meta biçiminin) başatlığı”na gönderme yapar: “farklı anlar”, örneğin “meta, fiyat ve para biçimleri”nin anlarıdır. Başka bir deyişle, Jessop’a göre değer, sırf içerisinde sayısız türleri –ya da tür *anlamında* “biçimler”i– barındıran bir cins olduğu için bir “meta biçimi”dir. Bu düşünüşün türden cinse uzanan ve (yenilenmiş bir tür sayılarak) daha başka bir cinsten yansıyan yata-uzantısı... elbette meseleleri seçip ayırmak için bir çeşit metakuramsal dikey yükseliş gerektirir. Bhaskar’ın Eleştirel Gerçekliğini kucaklamakta Jessop’un (1988/9) böyle istekli davranması belki bu yüzdendir. Sosyoloji (metakuramdan koparılmış birinci basamak söylem) ve felsefe (elverişli ortam hazırlamak ya da komuta etmek istediği kuramdan koparılmış yüksek basamak söylem), bana kalırsa, aynı madalyonun –birbirini gerektiren– iki yüzüdür: ya da kısır döngüsellik ya da sonsuz gerileme. Bu madalyonun ise Marksist açıdan hiçbir geçerliliği yoktur.

de, ampirizm içindeki özgürlükçü ve adcı akım, ancak ampirist soyutlamanın yerine belirli soyutlama konulduğu zaman hak ettiğini alabilir. Somut olan (konjonktür), ancak soyutlamaların çelişkili bir etkilenmesi olarak varlık gösterir, der Marx'ın 1857'deki Giriş yazısında. Başka bir deyişle, soyutlamanın cins/tür şemalarıyla bağı bir kez koparılınca, "biçimden yoksunluk" (örneğin, Jessop 1991) suçlaması güçsüz kılınır ya da daha doğrusu tersine çevrilir. Zira ampirizm, ancak bu sonrakiler bir şeyin ya da ötekinin "altına düştüğü" ölçüde; başka bir deyişle, ancak yukarı yönde özüksenebildikleri (Althusser'in özçülük karşıtı eleştirisinin merak uyandırıcı yanı) ölçüde, konjonktürleri ele alabilir. Konjonktürün anlaşılması için gerekli olan soyutlamaların bizzatı konjonktürün yapısında var olarak (gerçekte, onu oluşturuyor olarak) görülmesi anlamında, *belirli soyutlamaların bir kümesi olarak anlaşılan* konjonktürler daha net bir odağı korur. Konjonktür daha net bir odakta gösterilir, çünkü hiçbir şeyin altında yer almaz ve hiçbir şeye özüksenmez. Bu dereceye kadar, ampirizme bir yardım eli uzanır. Ama aynı zamanda bu yardımseverliğin imaları ortaya serildikçe el geri çekilir: (a) Nihayetinde, belirli soyutlama fikrinin içinde ampirizmin yakınlaşabileceği hiçbir şey yoktur ve (b) konjonktürler bir kez kümeler olarak anlaşılmaya, ampirist anlamda artık var olmazlar.

Yukarıdaki savunmayı açıklığa kavuşturmak için iki tanım gereklidir: "belirli soyutlama" ve "biçim". Her iki tanım da daha önce söylenenlerde üstü örtülü olarak vardır. Fenomenlerden elde edilen *soyutlama* olarak ampirist soyutlamanın aksine, belirli soyutlama, fenomenlerin *içinde varolan ve onlar aracılığıyla* elde edilen soyutlamadır. Sayısız ampirist soyutlama aslında belirli soyutlamadır, ama ancak fetişleştirilmiş ve şeyleştirilmiş bir dünyada: Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin asıl anlamı budur. Pratikte varoluş (pratik ne denli yabancılaşmış olursa olsun), belirli soyutlamaların uyması gereken ölçüttür.

Yukarıda önerildiği üzere, biçim, *varoluş tarzı* anlamına yorulmalıdır. Soyut, somutun varoluş tarzı (ve öteki türleşü) olabildiği ölçüde, "biçim", "belirli soyutlama"yı önsayar ve bunun tersi de doğrudur. Burada işaret edilen, içsel olarak ilişkili bir "alan" fikridir: Herhangi bir şey başka herhangi bir şeyin varoluş tarzı olabilir (ama elbette bu, her şeyin gerçekte başka

her şeyin varoluş tarzı *olduğu* anlamına gelmez). Dahası, tıpkı böyle içsel olarak ilişkili *terimlerin* çeşitli –soyut, somut, tümel, tikel vb.- olmaları gibi, varlık gösterdikleri *tarzlar* da çeşitli olabilir. Sınırlayıcı bir durum bu bakımdan özellikle önemlidir: Bir terim, *yadsınmış olma tarzında* var olabilir (karş. Gunn 1987b), yani bir terim, *onunla çelişen* başka bir terim içinde ve onun aracılığıyla var olabilir. Bana kalırsa, Marx'ın meta fetişizmi fikrinin anahtarı budur. “Kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler” olarak görünen toplumsal ilişkilerin böylelikle “oldukları gibi” (Marx 1976, s. 166) göründüklerini öğrendiğimiz zaman, yadsınmış olma tarzında varoluş fikrini kafamıza iyice sokmadıkça anlayamayacağımız bir koşulun bilgisine ulaşırız.

Biçimin varoluş tarzı olduğu şeklindeki bu anlayış, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ana temasıdır. Böyle bir iddiayı açıklığa kavuşturmamıza yer darlığı nedeniyle olanak yoktur; bununla birlikte, Hegel'in, mantığının aynı zamanda metafizik ya da ontoloji olduğu (Hegel 1969, s. 63; *Encyclopaedia*, para. 24) konusundaki ısrarının işte bu anlamda okunması gerektiğini öne sürüyorum. Belirli soyutlamalar olarak düşünce biçimleri, birer varoluş tarzıdır. Marx'ın, “ele alış yöntemi açısından, ... Hegel'in *Mantık*'ına tekrar göz atmış olmam gerçeği” (Marx'tan Engels'e, 14 Ocak 1858: Marx/Engels tarihsiz, s. 121) *şeklindeki açıklamasını da hiç kuşkusuz aynı ışık altında algılanmalıdır*.²¹

21 Bu makalede üzerine düşünce üretilen tümel/tikel, biçim/içerik vb. kavramların hepsi Hegel'e aittir. Makalem bir taslaktan fazlası olsaydı, sonuçta, *Mantık Bilimi*'nin –baştan sona, belirli soyutlama kavramı üzerinde duran bu yapıtın– ya bir yeniden yazımı ya da bir eleştirisi ortaya çıkardı. Örneğin bkz. Marcuse 1987. Hegel'e ait kategorilerden birisi olan nicelik/nitelik kategorisi üzerinde daha fazla yorum yapmaktan kendimi alamayacağım. Engels'e özgü Marksizm, niceliksel değişikliğin (bir noktada) niteliksel değişikliğe geçiş yaptığını ve bunun tersinin de geçerli olduğunu ilan etmiş olmakla ünlüdür (örneğin, Engels 1964, s. 63). Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki paralel pasajlar çok daha ünlüdür ve Lenin'in “Felsefe Defterleri”nde bunlara yorumlar getirilmiştir. Ama Hegel'de (1969, s. 375 vd.) bundan sonra bir pasaj gelir ki, orada nicelik salt niteliksel değişikliğe geçiş yapıyor olarak değil, nitelik *olarak* irdelenir: Bununla ilgili olarak Lenin, yalnızca, “Geçiş... çok muğlak şekilde açıklanmış” yorumunu yapar (Lenin, tarihsiz, XXXVIII, s. 125). Engels'in ve Lenin'in vay haline ki, Hegel'deki bu “geçiş”, Marx'ın *Kapital*'inin dayandığı kritik bir pasajdır. Orada niceliksel değişiklikler –değer, artı değer vb.– *niteliksel olarak*, yani sınıf mücadelesi meseleleri olarak (karş. Cleaver 1979) anlaşılır. Hat-

Ampirist soyutlama, bir *dışsal* ilişkiler söylemini yeğleme eğilimindedir: Burada tikeller birbirlerine karşı kayıtsız durur ve ancak türler aracılığıyla birleştirilir (tıpkı türler arasındaki ilişkinin ancak onların üstündeki bir cins aracılığıyla ortaya çıkması gibi). Buna karşılık ve az önce belirtildiği gibi, belirli soyutlama ise *içsel* ilişkililiğe meyleder, zira B her nerede A'nın varoluş tarzı ya da "biçim"i olsa A ile B arasında içsel bir ilişki meydana gelir. Şimdi A'yı (belki) B'nin de bir varoluş tarzı olarak ve C'yi (belki) A'nın da bir varoluş tarzı olarak ve D'yi, A olarak kendi varoluş tarzına da sahipken, (belki) B'nin bir varoluş tarzı olarak düşünsek vb., en sonunda *bütünlüğe* varan bir çapraz dolayılımlamalar alanı keşfederiz: Alandaki hiçbir terim kendisi olarak durmaz. "Toplulaştırıcı" tarihsel materyalizmin²² Marksizmle ilişkisinin, "nedenselci" tarihsel materyalizm ilişkisinden daha yakın olduğu yönünde daha önce ileri sürdüğüm savı bu pekiştirir (nedenselci kuramlar, anlaşılabilir olmak için, her zaman neden ile sonucun dışsal ilişkili olmasını gerektirir). Ama toplulaştırıcı tarihsel materyalizmin, tarihsel

ta Hegel, gerekli emek ile artı emek arasında oluşan tam da böyle bir ters orantı fikrini, niceliksel ayrımların nasıl ve niçin niteliksel olarak da anlaşılması gerektiğini gösteren örnek olarak seçer (1969, s. 378): Hegel'in düşüncesi içinde artı değer fikrinin açılıp serildiği *bir yer varsa* –karş. MacGregor 1984– işte burasıdır. Engels ve Lenin, gözlerinin önünde duran şeyi okuyamamışlardır. Nicelik, Marx'a ve Hegel'e göre, niteliğin varoluş tarzıdır ve bunun tersi de doğrudur. Niceliğin niteliğe dönüşmesi ve bunun tersi, son derece dışsal bir ilişki olarak kalır: Marksist sosyoloji onun sonucudur, burjuva-Marksist iktisat da öyle (karş. Backhaus, Cilt I). "... kuramı" ifadesindeki "kuram" ile "..." arasındaki ilişkinin dışsallığı sorunu ele alındığı ölçüde, nitelik *olarak* nicelik (ve bunun tersi), sosyolojinin –genel toplumsal kuramın– eleştirisini ilan eder. Lenin'in "çok muğlak" dediği şey, DİAMAT'ın kendinden menkul Marksist düşüncesinden başka bir şey barındırmadığını ifade eder.

22 Örneğin bkz. Lukács 1971, 5. deneme; Marcuse 1941, s. 316-9; Sartre, tarihsiz, s. 34. Bu toplulaştırıcı söylem içinde, nesnelliğinin fetişleştirilmiş karakterinden dolayı kapitalizm, ilk *sosyolojik* toplum olarak görünür. (Karş. "mekanizma" ve makineler konusunda Backhaus, Cilt I ve Horkheimer 1972, s. 229). Başka şekilde söylenirse, en genel haliyle (1859 tarihli Önsöz'de olduğu gibi) Marx, en iyimser şekilde okununca, en tikel ya da hiç değilse en özgül haliyle Marx'tır. Beraberinde getirdiği tüm belirlenimcilikle, *yalnızca* kapitalist toplum, tarihsel materyalist toplumdur. Bu nedenle, en jenerik Marksist soyutlamaların temelinde *tikel* bir odak yatar. Bu minvalde örneğin komünizme ait bir tarihsel materyalizm (sosyoloji), terimlerde bir çelişki olurdu.

materyalizmin ötesine, yani ne türden olursa olsun herhangi bir genel toplumsal kuram olarak anlaşılan “sosyoloji”nin ötesine işaret ettiği yönünde ileri sürdüğüm savı da aynı derecede pekiştirir, zira belirli soyutlama, ampirist soyutlamanın dayandığı “... kuramı” fikrini çürütür.

Bu son noktanın daha fazla irdelenmesi gerekir. Birincisi, toplulaştırıcı kuram, belirli soyutlama kavramını *gerektirir*. Bu kavram *olmayınca*, “farklı anlar” arasında meydana gelen bir “karşılıklı etkileşim” anlayışı, tıpkı “her organik bütün” (Marx 1973, s. 100) örneğinde olduğu gibi, sıradanlıkla aynı kapıya çıkar: Her şey bir şekilde başka her şeyi etkiler (karş. Williams 1973). Bütünlüğü ete kemiğe büründürmek için, terimlerin nasıl yalnızca birbirleri aracılığıyla değil, birbirleri *içinde ve* aracılığıyla –ya da daha doğrusu birbirleri *olarak*– var olabildiklerini anlamamız gerekir. Terimlerin nasıl başka terimleri biçimlendirebildiklerini ve yeniden biçimlendirebildiklerini ya da oluşturabildiklerini ve yeniden oluşturabildiklerini anlamamız gerekir: Bir terimin varoluş tarzı nasıl *hiç kalıntı bırakmaksızın* başka bir terim olabilir. Mantıksal açıdan daha güçlü olan bu anlayış, sırf karşılıklı etkileşime (duruma göre nedenselci olabilen ya da olmayabilen bir eyleme) ilişkin muğlak anlayışın elinden bütünlüğü ve “diyalektiği” kurtarabilir. Mantıksal açıdan daha güçlü olan bu yaklaşımda, *tüm etkileşimler* toplulaştırıcı sayılmaz. Elbette –yukarıdaki savın ışığı altında açıkça anlaşılması gerektiği gibi– kendi payına bütünlük, yadsınmış olma tarzında varlık gösterebilir.

İkincisi, “... kuramı” nosyonudur: Ampirist soyutlama programı şöyle bir şeydir. Jenerik kavramı bir kez elde ettiğimizde, türe ilişkin bir kurama sahip olabiliriz (söz gelişi, cinsi bildiğimiz zaman, tümel yasaları temel alan nedensel açıklamaların çerçevesini çizebiliriz: şimşek, “Tanrı’nın öfkesi”nden çok, “elektrik boşalım”ı” cinsine aittir vb.); yeri gelince meta-kuram da jenerik kavramlara temel oluşturur. Sonuç olarak, kavram ile nesne arasında doğru uygunluk ya da haritalama ortaya çıkar. Bu kuramsal uyum fikrinin genel kuramı tanımlayan şey olduğunu zaten gördük. Şimdi açıklığa kavuşturulması gereken şey, deyim yerindeyse, belirli şekilde soyut (toplulaştırıcı, “diyalektik”) kuramın bu bakımdan uyumsuzluğudur. Belirli şekilde soyut kuram, ancak hiçbir şeyin “kuramı”

olabilir, zira kendi terimlerini, ifade ettiği pratik alanın içine yerleştirir.²³ Hegel'in "bilinç" in bakış açısı dediği şeyi reddeder. Belirli şekilde soyut kuramın karşısına dikilen hiçbir şey yoktur. Kavramlarının hareketini her defasında nesnesinin (pratik ya da "fiiliyat") potasına atar, böylelikle uyum ya da haritalama fikirlerinin yöneldiği "kavram" ve "nesne" ayrımını zayıflatır. Genel kuram ilk önce nesnesine *ait* bir kuram (ya da metakuram) ve ancak ikinci olarak nesnesinin *içinde* bir kuram tasarlar. Belirli şekilde soyut kuram bu önceliği tersine çevirir, deyim yerindeyse, içeriden yola çıkar. Bu böyle olunca, pozitivizm, diyalektiği alaya almakta kendi bakış açısından oldukça haklıdır. Farklı türden soyutlamalar arasında bir uzlaşma sağlanabileceğini varsayan diyalektik kuramcılar –denilebilir ki "Engels'ten Bhaskar'a" – çok daha büyük zan altındadırlar.

Benim tezimin son bir adımı var. Ampirist soyutlamadan belirli soyutlamaya –genel kuramdan toplulaştırıcı kurama, tarihsel materyalizmden ya da sosyolojiden Marksizme– geçiş, kuramlaştırmayı yalnızca olumsal pratik rüzgârların insafına terk etmeye mi yarar? Bir kez "... kuramı" ayrıcalıklı yerinden atılınca, kendimizi sonunda hangi sahillerde bulacağımızı kim bilebilir?

İyi ya da kötü olsa da belirli soyutlama aslında kendine ait bir özgülüğü beraberinde taşır. Yani, doğurduğu birinci basamak kuramın bir metakuramı olarak ona dayalı reçeteler yazabiliriz. Burada aslında bir ikilem işlerliktedir. Ya genel kuramı terk etmenin birinci basamak sonuçları konusunda sessiz kalırız (tıpkı ve belki de kısmen aynı nedenden dolayı, Marx'ın komünizm reçetesi yazmayı reddetmesi gibi) ya da ampirizmi mahkûm etmenin, gerek *sotto voce* (fısıltıyla) gerekse yüksek sesle irrasyonalizme kur yapmak olduğunu kabul ederiz –ve bu, her zaman pozitivizmin karşı eleştirisi olmuştur. Bu ikilemden kaçmak, reçete yazarak kendimize sadakatsizlik etmek olur; onun içinde kalmak ise yenilgiyi itiraf etmektir. İkilemin iki ucuna karşı da direnmek, kuram/metakuram ve dolayısıyla, kuram/pratik ay-

23 "Alan" terimini burada vurgulamak gerekir. Daha sonra irdelediğim çelişkiler alanının dışındayatan hiçbir şey yoktur ya da daha ziyade "içinde" ve "dışında" düalizmi ortadan kalkar. *Bir (pratik) çelişki zemininin ötesinde* kuramın duracağı *hiçbir yer yoktur*: Karş. Kojeve 1972, terimin Hegelci anlamıyla "bütünlük" konusunda aynı noktaya işaret eder.

rımını yenilemektir. Bir okuyucunun buraya kadarki tezi ikna edici bulmuş olduğu farz edilse bile, bu yalnızca onun dayanaklarını çürütmeye yönelik bir zorlamayla aynı kapıya çıkar.

Bu minvaldeki itiraza aslında *hiçbir* yanıt verilemez. Belirli soyut kuram, *hiç olanı* kuramlaştırır: bu –ve gerçekte bizim yanıtımız budur– yapılabilecek tek kuramlaştırma türüdür. “Hiç”ten hiçbir şeye, yani belirlenebilen, koşullandırılabilen ya da sabitlenebilen hiçe: Bu, paradoksa sığınmak yerine bir kelime oyununa sığınmaya çalışmak gibi görünebilir. Kendiliğinden açık olduğu üzere, Parmenides ve Platon’dan başlayarak herkesin iki bin yıldan beri belirttiği gibi, “hiçin kuramı” asla mümkün değildir. Hiçliğin karşısına saçma bir ikilemle çıkılmıştır: Ya gerçek olarak bir şeydir (o durumda kendisiyle çelişir) ya da hakikaten hiçtir (o durumda da Platon’dan Augustinus’a, bir oluş ya da iyilik yoksunluğudur). Bildiğim kadarıyla, böylesi yasalardan ilk kopan Hegel’ di: Düşüşü irdelerken (*Encyclopaedia*, para. 24), insan doğası gereği “kötü”dür, dedi ve bununla anlatmak istediği, Tanrı’nın çerçevesinde insan soyunun günahkâr olduğu değil, insanlığın negatif olmakla Tanrı’nın kısıkcısından sonsuza kadar (ya da her zaman-hâlihazırda) kaçtığıdır. Çünkü Tanrı’nın yaratabildiği yalnızca “bir şey”dir –fetişizm tarzında, herhangi bir şeydir. Bu nedenle, yukarıdaki itirazlara *hayır* yanıtını yeğlemekle, iddiayı kabul etmiş sayılmayız. Hiçlik, ampirist soyutlamadan *kaçar* ve bizim işimiz, kaçış rotasını takip etmektir. Ampirizm ve ilahiyat, fetişler inşa eder (örneğin bir şeyleştirme olarak “toplum”) ve bunu kabul etmek, meseleleri hayli basitleştirir. Kaçış rotasını takip etmeye itiraz, kavramsal olmaktan çıkar. Bu sadece gitmeye niyetlendiğimiz yeri gardiyanlarımıza önceden söylememe meselesidir.

Belirli soyutlama, ancak gardiyanların bakış açısından bakıldığı zaman birinci basamak kuramın terimlerini *salık verir*. Belirli soyutlama, (aynı zamanda metakuramsal olmakla birlikte) birinci basamak kuramdır ve bunun tersi de doğrudur: Kendiliğindenciliğin yeri burasıdır.²⁴ Gerek *Alman İdeolojisi*’nde

24 Sırf dolaysızlık ifade eden “kaba” anlamda olmaktan ziyade bir çelişki hareketini ifade eden “klasik” anlamda kendiliğindencilik: “Bir yanda günbegün verdiğimiz mücadele, öte yanda toplumsal devrim vardır. Sosyalist hareketin hedefine yürürken içinden geçtiği diyalektik çelişkinin koşulları böyledir” (Luxemburg 1970, s. 128-9).

gerekse *Fransa'da İç Savaş*'ta insanın gelecekteki durumu olarak değil, ama her ikisinde de kuramlaştırmının pratiğe yansıtıldığı alan –işçi sınıfının gerçek ya da fiili hareketi– olarak betimlenen komünizmle birlikte, Marx'a göre, birinci basamak kuramın sıkıntıları gözle görülür hale gelir. Göze çarpan tüm metakuramsal düzeyler lağvedilir. İşçilerin özne olarak önvarsayılması, metodolojik bakımdan (ama metodoloji bile patlamış haldedir) kuramlaştırmının ortak duyusu olarak ortaya çıkar. (Burada “ortak”, kuram ile metakuramın birliğini ifade eder.) İrrasyonalizmle aynı kapıya çıkmak şöyle dursun, kuramlaştırmının karşılaşıp karşılaşılabileceği en çetin sınavı –çünkü gelenlerin çoğuna açıktır– burada keşfederiz. Hakikat iddiaları ancak *neyi sevdiğinizi (onlara karşı) söyleyebilmeniz* koşuluyla ortaya atılabilir.²⁵

Pratik olarak düşünömsel ya da belirli şekilde soyut kuramın kuramlaştırdığı hiçlik, yaklaşık şöyle bir şeydir: Çelişkiden oluşur. Ampirist soyutlamanın bakış açısından, kendisini çelişkili olarak görülen bir gerçeklik (ya da fiiliyat) üstünde yoğunlaştıran söylem, tutarsızlıktan ya da keyfiliikten başka bir şey olamaz, çünkü bir çelişkiden her türlü önerme çıkarsanabi-

25 Bu hayli gayri resmi çetinlik nosyonunun savunusu için bkz. Gunn 1989b. Söz konusu yazıda Gunn, kavramların nesneler üzerinde birebir haritalanmasına –“... kuramı”na– ilişkin ampirist fikre hâlâ haddinden fazla brl bağlar. Gunn'ın mantıksal olarak daha güçlü sezgisi, “denklik” anlamında hedefini tutturan bir hakikatin, bir vuruşta deliğe giren golf topu gibi olduğu şeklindedir: Gerek hakikat iddialarında bulunan kuramcı gerekse sopasını kaldıran golf oyuncusu elde ettiği başarıyı nasıl kazandığını söylemek zorunda değildir. Gunn'un savunmaya girdiği hakikatin uzlaşısal çeşidi, Alman felsefesine özgü bir ilke olan *düşünömsellik* ilkesini içerir: Hakikat, ancak ve ancak bütün gelenlerin önünde savunulabilirse hakikat sayılır. Bu yolla, rastlantısal doğruluk, hakikat olan nitelendirilemez. Hakikate ilişkin denklik kuramlarının eksikliği, böyle rastlaşmaları ilkeleri arasına kabul etmeleri, böylece de kendilerini yukarıda dile getirilen tarihselcilik ve görececilik suçlamalarına açık hedef yapmalarındır. Hakikat, düşünömsellik içerir. düşünömselliğin *olmadığı* hakikat, tahminden ibaret kalır. düşünömsellik, belirlisoyutlamaya giden yolu açar; belirlisoyutlama ise her bireyin özgürlüğünü ve sonuçta tüm bireylerin özgürlüğünü koşul olarak koyan karşılıklı tanımanın olduğu topluma giden yolu açar. Gunn, iyi niyetle bazı noktalar ortaya atar, ama bunların, belirli soyutlamayla temsil edilen ateşte arınmaları gerekir. Ancak her bireyin özgürlüğü tüm bireylerin özgürlüğünün koşuluysa, hakikat iddialarına, hitap ettikleri kitleler hakkında biraz fikir sahibi olmayı gerektiren bir (pratik) düşünömsellik çerçevesinde geçerlilik kazandırılabilir.

lir (Popper 1963, s. 139). Bu kesinlikle doğrudur: “Diyalektik” çelişkiyi biçimsel olmayan şu ya da bu türden çelişkide söndürmeye çalışan programlar (örneğin, Cornforth 1968; Gunn 1973) şu noktayı gözden kaçırır: Eğer A, B’nin varoluş tarzıysa, o zaman A aynı zamanda A’dır ve A olmayandır. (Hegeli terminolojide, “Ben, benim” şeklindeki hareketsiz totoloji” –Hegel 1977, s. 105– öz-bilincin kendi hareketini söylemez.) Çelişkiler, gerçektir ya da daha ziyade fiilidir. Thales her şeyin *gerçekten* su olduğu iddiasını ortaya attığından beri, ampirist soyutlama çelişkiyi şu ya da bu cins/tür ipi üzerinde birlikte asılı duran terimlerin *farklılığına* (karşılıklı kayıtsızlığına) benzeterek ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bunu yapmak *zorundadır*, çünkü “... kuramı” şeklindeki öncül, her şeyin başka bir şey değil, ne ise o olduğudur. (Bir ... kuramı, peki ama neyin?) Belirli soyutlama, çelişkinin fiili olduğunu kabul etmek *zorundadır*, çünkü belirtildiği gibi, eğer A, B’nin varoluş tarzı olabiliyorsa, o zaman A, A olmayan olabilir: Kaçış yoktur. Bu nedenle, diyalektik ya da toplulaştırıcı (Marksist) düşünce, Popper’ın itirazıyla cepheden karşılaşmalıdır. Karşılaşabilmesinin tek yolu ısrarla vurgulamaktır: Bir çelişkiden çıkarsanabilen şeylerin sınırsız çeşitliliği içinde *yalnızca bazı* çıkarımlar isabetlidir. Çıkarımın “isabetliliği”, eldeki ana konu tarafından belirlenecektir (yeni-den bir kavram/nesne birliği).²⁶

Böylece irrasyonalizme karşı savunma, dönüp dolaşıp, belirli şekilde soyut kuramın ana konusuna ilişkin bir tartışmaya dayanır. Otonomist kurama ve Marx’ın komünizm kavramsallaştırmasına gönderme yapmakla, buna ilişkin bir ön kavram-

26 “İsabetlilik” burada bir diyalektik kıvraklık daha gerektirir. İsabetli “noktalar”, epistemolojik açıdan pekâlâ –tamamen fetişleştirilmiş ve şeyleştirilmiş şekilde– yerleşmiş olarak görünür. Belirli soyutlama, böyle bir sabitlik bayrağı altında anlaşılan bir epistemolojik dünya üzerinde yeni bir fırtına gibi eser. Burada belirtilen cümlelerin isabetlilikle ilgili uyandırdığı noktayı değerlendirmek için, *eğer soyutlamalar* (belirli olmaları nedeniyle) *gerçek olabiliyorlarsa*, o zaman kendi paylarına *toplumların da doğru ya da yanlış olabileceklerini* anlayabilmemiz gerekir. Yanlış topluluksal soyutlamalar, eğer doğrulukları –yanlış olduklarının doğruluğu– gerçekten iyi ifade edilecekse, belirli şekilde soyut olan doğru kuramı gerektirebilir. “Gerçekten altüst olmuş bir dünyada, doğru, yanlışın bir anıdır” (Debord 1987). Eldeki-ana-konu, herhangi bir sosyolojik anlamda, onu tutmak isteyen parmakların arasından kayıp düşecek şekilde önceden oluşturulmuş ana konudur. Karş. Horkheimer 1972 ve Adorno 1973.

sallaştırmayı zaten kabataslak çizmiş bulunuyoruz: Bu, işçi sınıfından başkası değildir. Ama olur ya, ön kavramsallaştırmalar önermekten daha iyisini yapabiliriz. Hegel'in ve Marx'ın öncelemelerini temel aldığımızda, çelişkinin nasıl ortaya çıktığı hakkında bir şeyler söyleyebiliriz. Aşağıda bahsedeceklerim birer risk olarak nitelediğim şeylerdir, daha fazlası değil.

Tüm çelişkiler karmaşıktır ve üçlü terimlerden oluşur. Tamamen biçimselci olmayan nedenlerle, tüm çelişkiler en azından üçlü terimler halindedir. Çünkü bir çelişki ancak başka bir çelişkiyle çelişebilir: bir şeyin çelişeceği hiçbir şey (bir çelişki) olmasaydı, sonuç, çelişkinin kendisinin hareketi –“çelişilebilirliği” ya da *modus vivendi*'si (yaşam tarzı) (Marx 1976, s. 198)– olmaktan çok, tutarsızlık ya da durağanlık olurdu. Aynı anlamda –belki aynı ruhla– Spinoza, ancak özgürlüğün özgürlüğü sınırlayabildiğini ifade etmiştir. Aynı noktanın tersi de geçerlidir. Gerçek ya da fiilî olduğu saptanan bir çelişki, “kendisini çelişkide koruyup sürdürme gücüne sahip olan” çelişkidir (Hegel, *Encyclopaedia*, para. 382). “Tinini yaşamı, ölümden çekinen yaşam değildir ... daha ziyade ona katlanan ve kendisini onda devam ettiren yaşamdır” (Hegel 1977, s. 19). Başka bir deyişle, *çelişki-çelişilen*, en azından potansiyel olarak, çelişkinin kendisinin koşuludur. Kavram olarak ortaya attığımız üç terimden ikisini buraya kadar ele aldık.

Ama çelişkinin bu iki terimli hali bile mantıksal –ontolojik ve siyasal– iş görebilir. Çelişki (I), Hegel'in (1977, s. 101) “saf özdevinimin bu mutlak huzursuzluğu” ve Marx'ın işçi sınıfının gerçek hareketi dediği şeydir. Başka bir söyleyişle, şimdiki amaçlar açısından Hegel/Marx denilebilecek bir kuramcının duruşu, kendi kendisini belirleyen varlık yönündedir. Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda “tür varlığı” ile ilgili yorumlar başka bir anlam taşımaz. Özbelirleme, fiilen var olan çelişkiyi beraberrinde getirir, çünkü böyle varlık (henüz) öyle olmayandır ve öyle olan (henüz) değildir (Kojève 1969, s. 7; Bloch 1986, Giriş). Buna karşılık, çelişki atfetmek ancak kendi kendisini belirleyen varlığın içeriği bakımından bir anlam ifade eder. Doğanın düzeni içinde bir taş, biz ona tekme atıncaya kadar bir taştır (*her neyse* odur). Ona tekme attığımızda, doğayı bir “topluluksal kategori” sine çeviririz (Lukács 1971). Ama önceden tekmenilmiş taş, söz gelişi Engels'te olduğu gibi, hâlihazırda bir çe-

lişki olarak anlaşılırsa (karş. Gunn 1977),²⁷ o zaman sonuç, bir “animist projeksiyon”dan (Monod 1972) öteye geçemez. Zira gerçek çelişki kavramına anlam kazandıran şey, varlığın henüz-mevcut-olmayan boyutudur. Yalnızca tasarıları olan varlıklar bu şekilde mevcut olabilir. Doğa bir topluluksal kategori olunca, insanlık/doğa etkileşimi kendi payına insani sayılır (Schmidt 1969). Buradan çıkarılacak siyasal sonuçlar şöyledir: Ne doğanın teknolojik ihlaline ne de doğanın ihlal edilmeden yönetilmesine ilişkin kategoriler bir anlam ifade eder. Burada kendi başımıza kalırız.

Hümanist Marksizm,²⁸ çelişki (i) düzeyinde durur; tek başına odak noktası yapılan özbelirlenim sonuçta öz tatmine dönüşür. Çelişki (ii) –özbelirlenim olarak çelişkiyle çelişen çelişki– Marx’ın deyişiyle işçilerin “kendi kendisini özgürleştirme” gücünü ve ayrıca, *On Sekizinci Brumaire*’in ilk sayfalarında söz ettiği özeleştiriyi gün ışığına çıkarır. Siyasal düşünce tarihi boyunca, çelişki (ii) genelde çelişki (i) ile karşı karşıya konulmuştur: Söz gelişi, Arendt’in özgürlük ve özgürleşme arasında yaptığı ayırım (1973) böyledir. Aynı ayırım, Rousseau’nun o ünlü “özgür olma zorunluluğu” paradoksuna da temel oluşturur. Arendt’in ve Rousseau’nun ifadelerine temel oluşturan soru, özgür olmayan bir durumdan özgür bir duruma nasıl geçebileceğimizdir. Eğer özgürce geçerse, o zaman başlangıçta özgürlükten yoksun olmazdık, ama eğer özgürlükten yoksun şekilde geçerse, o zaman sonuç asla özgürlük olamaz (hiç değilse, özbelirlenim anlamında). Arendt’in ayırımı ve Rousseau’nun paradoksu, Hegel’in geçişi potansiyellikten fiiliyata geçiş sayan anlayışından (*Encyclopaedia*) hiç

27 Gunn 1977, çelişkileri sırf kavramsal (= adcı, = ampirist) olarak anlama gibi vahim bir yanıla düşer. Ama bu yanlış sayılmazsa, tezin geriye kalanı az çok geçerlidir.

28 Burada, sadece, sınıf mücadelesinin gereklilikleri içinde aşırı yatıştırıcı görünen McLellan’a değil, örneğin Bloch’un henüz-olmayan-varoluş fikrine de atıfta bulunuyorum. Bloch, geçmişteki günahlarımızın geleceğimizi soldurabileceğini ima ederken katıksız bir insani ahlaklılık, dolayısıyla bir doğrudanlık, Bloch’un kendi Leninist siyasetine rağmen kaba bir kendiliğindencilik sergiler. Çelişki (i), ampirist soyutlamanın yapısında vardır: *Genel olarak* insanlar, ister kıyametçi isterse ütopyacı olsunlar (karş. Gunn 1985), son tahlilde hoş varlıklardır. Karş. Bloch’tan esinlenen aynı iyimser görüş için Holloway 1988. Ne var ki, çelişki (i) ve çelişki (ii)’nin baskısı daha ileride anlatılmaktadır, bu yüzden okumaya devam edin.

değilse daha titizdir; eğer geçişi gerçekleştirmede potansiyel özgürlük bir rol oynarsa, o zaman hâlihazırda fiilîdir; eğer oynadığı bir rol yoksa o zaman hem potansiyel değildir hem de fiilî değildir. Buradaki püf nokta, özgürlükten yoksun olmayı özgürlüğün bir varoluş tarzı olarak görebilmek olmalıdır. ampirist soyutlama, (çelişilmeyen) özgürlüğün nasıl ortaya çıkabildiğine dair bir anlayışa hiçbir şey katamaz.

Belirli soyutlama açısından bakılınca mesele şöyle görülebilir. Çelişki (i), özbelirlenim olarak özgürlüğün içinde yer aldığı çelişkidir. Bu çelişki, çelişilen konumunda [çelişki (ii)] olunca, bu, kelime anlamıyla özgürlükten yoksunluk değil, özgürlükten yoksun özgürlük –çelişilen özgürlük ya da yabancılaşmış şekilde, yani yadsınmış olma tarzında var olan özgürlük– sonucuna varır. (Ancak özbelirlenim olarak, çelişki olarak özgürlük bunu yapabilir.) *Bu nedenle*, özgürlük “kendisini koruyup sürdürme gücü”ne sahiptir (Hegel). Özgürlükten yoksunluk bir tek ezilenlerin (kendisiyle çelişkili) isyanı olarak varlık gösterir. Rousseau’da ve Arendt’te olduğu gibi, özgürlükten yoksunluktan özgürlüğe tırmanma diye bir sorun yoktur, çünkü özgürlükten yoksunluk mevcut değildir: Komünizm, sınıfın gerçek hareketi olarak *zaten* ortaya çıkar. Potansiyellik/fiiliyat ayrımları, tarih aşamalarıyla ve ampirist soyutlamayla birlikte aşılır. Başka türlü ifade edilirse: Çelişki (i) ve çelişki (ii), aralarındaki farklılığı dokunulmamış olarak devam ettirmekle birlikte, *aynıdır*. Eğer bütünüyle aynı olsalardı, özgürlük ile özgürlükten yoksunluk arasında hiçbir ayrım olmazdı, öte yandan bütünüyle farklı olsalardı, özgürlükten yoksunluktan özgürlüğe yükselme imkânsız olurdu. Her birisi bir diğeridir *ve değildir*. Her birisi ötekidir, ama yadsınmış olma tarzında öyledir.

Buraya kadar az ya da çok hümanist zeminde kaldık, çünkü yalnızca iki çelişki anı önümüze geldi. Eğer bu noktada dursaydık, sonuç, Althusser’in doğru olarak belirttiği gibi, çelişki (i) özcülüğüne varırdı. En iyimser tahminle, çelişki (ii)’den daha az fetişleştirici olmayan kaba bir kendiliğindenciliğimiz –“Sadece sokaklara çıkın!”– olurdu. Althusser’in işareti ve kritik değişimi, çelişki (iii) diyeceğim şeydir: *çelişkiyle çelişen çelişkinin içinde yer aldığı* çelişki. Yani, çelişki (ii), her birisi kendi payına

çelişkili olan iki terimi birbirine bağlar.²⁹

Bu terimlerden herhangi biri, hiçbir şeyden (bir çelişkiden) fazla bir şey olsaydı, yukarıdaki şemada dışa dönük oklarla gösterilen “alan” ya da bütünlük uzamı çökerdi. Çünkü bir çelişki, ancak bir çelişkiyle çeliştiği zaman “kendisini koruyup sürdürür”bilir. Başka bir deyişle, bu tam da bir çelişkinin sırf çökmeyip “hareket etme”sine (Hegel 1977, s. 101; Negri 1984; Marx 1976, s. 198) olanak veren bir çelişkiyle çelişmesidir. Bu, *bir şey* ile çelişmeyen bir çelişkinin dağılıp gittiğini söylemek değildir. Ama dağılmaması için, onun çelişkili olmayan “bir şey” ile ilişkisi, kendi başına çelişkili olarak anlaşılmalıdır (söz gelimi, insanlık/doğa ilişkisi *toplumsal* bir ilişki olarak görülmelidir). Bu da başlı başına çelişki kavramının yukarıda olduğu gibi ilk önce ele alınması gerektiği anlamına gelir. Çelişkinin bu üç anı temalaştırılmazsa çelişki uçup gider, zira her bir çelişki diğerini ima eder. Her birisi *diğeridir* ve diğeri *değildir*. Çelişki tek başına (i)’den oluşsaydı, katıksız şekilde kendisi olurdu, başka bir deyişle, olmazdı (tam olarak pozitivizmin suçlaması). Onun olması ve olmaması için –kendi tarzı içinde, yani çelişki olarak varlık göstermesi için– (ii)’nin devreye girmesi gerekir. Bununla birlikte, hiçbir şeyle çelişen bir çelişki, bir şey olarak, yani varlıksız olarak kalırdı; işte bu yüzden, çelişki (ii)’nin peşinden çelişki (iii) gelmelidir. Çelişki (iii), çelişki (i) açısından *bir şey* sayılır: Söz gelimi, toplumsal yapıların tüm ağırlığı, kendi kendisini belirlemeye, özgür olmaya çalışan bireyleri ezer. Nitekim *Durkheim, Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda toplumsal gerçekleri zorlayıcı olarak nitelendiririrken, çelişki (ii)’den yalıtılmış olarak yalnızca çelişki (i) ve çelişki (iii) üzerinde odaklanır. Durkheim, tam da çelişki (iii)’ün bir-şeyliğine yoğunlaşır. Bununla birlikte, eğer (i) ve (iii) çelişkili olarak ilişkiyise, o zaman (iii) kendi payına çelişkiyle yüklüdür. Toplumsal dünyalar salt bir “ölü öz”den oluşmaz, der Hegel (1977, s. 264); her birisi “*filî* ve *canlı*”dır.

Althusser kuşkusuz sadece bu canlılığı seçip alır. Onun, çelişki (iii)’ü çelişki (i) ve (ii)’den soyutlayarak, Hegel’e atfedecek

29 Karş. Gunn 1988. Aşağıdaki çizim, Hegel’deki şu iki cümlemin harfiyen ifadesinden başka bir şey değildir: “Tin, kendi yalın gerçekliği içinde bilinçtir ve içerdiği anları ayrılmaya zorlar. *Eylem* onu töz ve tözün bilinci olarak böler; tözü bölmek için yanı sıra bilinci de böler” (Hegel 1977, s. 266). Hegel’in tinin yabancılaşmalarına ilişkin argümanlarındaki *her şey* bu noktaya bağlıdır (1977, Bölüm VI).

kadar ileri gittiği öznesiz bir süreç fikri (Althusser 1976) bundan kaynaklanır. Böylelikle Althusser, bir *sosyolojinin* bahanesini doğrular: Hümanistler (birinci çelişki) çamura saplanmış hâlde bırakılır ve otonomistler (ikinci çelişki) toplumsal “... kuramı”nın sadece eşiğinde kalırlar. Çünkü hiç kuşkusuz, kendi başına alındığında çelişki (iii), tam olarak “toplum etkisi” (Althusser 1970) üzerine odaklanır. Toplumsal yapılar serpilip gelişir, ama çelişki (iii) biricik izlek olarak alınınca, yanaklarındaki kırmızılığın sağlık işareti mi, yoksa yüksek ateş işareti mi ya da yaşam işareti mi, yoksa ölüm işareti mi olduğuna ilişkin karar muallakta kalır. “Yabancılaşma”nın, Althusser –ona burada değinmemin tek nedeni, sosyolojik Marksistlerin en zorlusu olmasıdır– tarafından fırlatılıp atılan bir kategori olması hiç şaşırtıcı değildir. Hümanistlerin (1970’lerde McLellan ve ark.) yabancılaşma savunucusu kesilmeleri ve Althusser’i bağır-ça çağır bastırmaları da hiç şaşırtıcı değildir. Elbette bu tartışma tümünden faydasızdı: Zira çelişki (i) ve çelişki (iii), *birer çelişki olarak*, ancak çelişki (ii) aracılığıyla ilişki içine sokulabilir.

Tam da bu noktada bir şerh koymak gerekir. Üç sayısının mantıksal (ve *sotto voce* [fısıltıyla] ontolojik) öncelikliliğini ilk kez ilan eden kişi, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde Kant’tı. Bu ilanın ardında elbette Augustinus ve Fioreli Joachim vb. vardı. Hegel, *Mantık Bilim*’inin giriş kısmında, “üç”ün biçimselci bir anlama çekilmemesini ister –ıssız bozkırda cılız bir ses. Engels’in başkaldırısı her şeyi değiştirdi. Engels, *Anti-Dühring*’de ve *Doğanın Diyalektiği*’nde yalnızca teleolojik bir anlayış olan tez/antitez/sentez fikrini ortaya atmakla kalmadı: şaşırtıcı bir örtüşmeyle, üç (yalnızca üç) diyalektik yasa keşfetti. Daha sonra üçlemcilik, böyle bayatlamış bir kutlamanın ardından saygınlığını yeniden kazanmayı asla başaramadı. Çelişkinin kendi içsel yapısı içinde üçlü olduğunu belirttiğim için, elbette şunu demem gerekir: Çelişkiyi *oluşturan* üç çelişkiden hiçbirisinin önceliği yoktur. Benim çelişki “alanı” olarak adlandırdığımın içinde sentez diye bir şey keşfedilmez. Kullandığım (i), (ii) ve (iii) sayıları tamamen saymacadır. Hangi giriş noktasını benimsersek benimseyelim, aynı sav oluşturulabilirdi. Bu şekilde anlaşılan çelişki belirlediği anda teleoloji yok olup gider.

Bu şerhin ardından bir de iddia: Çelişkiye dair yukarıdaki açıklama, yalnızca ampirist soyutlamanın ya da genel kuramın

hüküm sürdüğü yerde anlaşılamaz olarak kalır. Anlaşılamaz olarak kalır, çünkü meseleyi açıklığa kavuşturmak için, her bir çelişkinin bir diğerinin *varoluş tarzı* olduğunu söylememiz gerekir. Her birisi, bir diğerinin biçimidir (her birisi bir diğerini yeniden biçimlendirir). Böyle bir yeniden biçimlendirme olmaksızın, ayrı olarak hiçbirisi kuramda da pratikte de var olamaz. Ayrıca, bu yazının başındaki bir konuya geri dönerek şunu da dememiz gerekir: Herhangi bir toplum kuramcısının durabileceği böyle bir çelişki alanı (işlediği varsayılan pratik düşünömsellik) dışında hiçbir yer yoktur. Belirli soyutlama, pratik düşünömselliğin çelişkiye girmesine aracılık eder ve bunun tersi de doğrudur: aynı ezgiyle olsun ya da olmasın, tikeller ve tümeller dans ederler. “Biçim”, tür olarak anlaşılmaktan ziyade varoluş biçimi olarak anlaşılmalıdır (elbette öncelenmiş olarak ama teleoloji olmaksızın yorumlanan varoluş tarzlarının alabileceği bütün öngörülemezlik ve anarşizm ile birlikte). Ampirist ya da genel kuramsal soyutlama, sabit ya da hiç değilse sabitlenebilir bir şey olarak “biçim” alır; belirli soyutlama ise onu hareket olarak alır, başka bir hiç (hiçbir şey) olarak değil. Burada ikinci bir iddia daha dile getirilmelidir. Biçimin sabitlenmemişliği geleceğe açık olduğuna işaret eder.³⁰ Bu açıklık çelişkinin özünde vardır. Bu nedenle, hem çelişki (i) –hümanizm– hem de çelişki (iii) –yapısalcılık– karşısında çelişki (ii) öncelik kazanır. Sonuç olarak, 1970’lerin otonomistleri işte bu yüzden doğru yoldaydılar.

Burada taslak olarak ortaya attığım savın beraberinde getirdiği bir dizi tezle kapatıyorum. Bu tezlerin her birisi doğrudur:

- Marksizm, genel toplumsal kuramın doğrulanmasından ziyade eleştirisidir; bu nedenle, tarihsel materyaliz-

30 Açıklık sağlamak adına, “biçim”in üç anlamı arasında ayırım yapılmalıdır: (i) biçim, kavramsal konuma atıfta bulunabilir (“Marx’ın 1859 tarihli Ön-söz’ünün biçimi en az içeriği kadar sorunsallıdır” ifadesinde olduğu gibi); (ii) biçim, basitçe türe atıfta bulunabilir (Jessop 1988/9’da olduğu gibi); ve (iii) biçim, varoluş tarzına atıfta bulunabilir, yani radikalizme yaklaşan herhangi bir şeyin ortaya çıkması isteniyorsa, “biçim”in yeniden keşfedilmesi gereken anlamına atıfta bulunabilir. Yeri gelmişken, “varoluş tarzı”nın da durağan olarak anlaşılmamasını söylemeye gerek bile yoktur. Varoluş = dışarıda varlık = kendinin dışında oluş ya da esrime. Biçimlerimizin içinde ve onlar aracılığıyla kendimizin önünde, esrimiş olarak yaşarız.

min yanı sıra Marksist sosyoloji de görmezden gelinmese bile mahkûm edilmelidir.

- Daha ayrıntıya inilince, toplulaştırıcı Marksizm, nedenselci versiyondan daha sağlamdır: Ama bu düşünce gerek hümanist gerekse yapısalcı Marksizme bir rahatlık sunmaz.

- Genel kuram nesnesinden uzak durduğu ve onun üzerinde düşündüğü halde, Marksist kuram kendisini nesnesinin içine yerleştirir (pratik düşünömsellik) ve nesnesi aracılığıyla oluşturulmuş olarak kavrar (belirli soyutlama).

- Demek ki, Marksist kuramın hiçbir nesnesi *yoktur*. Bir kuramın bir nesneye sahip olması için, o kuramın nesnesi ile kavramları arasında yeterli bir ilişki (karş. Hegel 1977, Giriş, bilinç-için-varlık ve kendinde-varlık üzerine), metakuramsal olarak temellendirilmesi gereken bir ilişki (karş. Hegel 1977, “ölçüt” kavramı üzerine) tasarlaması gerekir. *Eğer arzu edilirse* denilebilir ki, Marksizm kendisine nesne olarak çelişkinin hareketini alır; ama böyle bir formölasyon, yardımcı olmaktan ziyade yanıltıcıdır, zira çelişkinin (üçlü kisvesiyle) ayırt edici özelliği, *hareket ediyor olmasıdır*: nesnelerin –kabul gören tüm ontolojik ve epistemolojik anlamlarıyla– aksine, asla zapturapt altına alınamayacak olan da tam budur. Tüm “haritalamalar”, kavramların nesneler üzerine haritalanması dahil, en azından haritalanan şeyin göreceli bir durağanlık içinde olmasını gerektirir. Marksizm, durağanlığı saran efsane bulutunu dağıtır. Durağan bir toplum, Marksizm’e göre, özel bir olgudur, yani bir yabancılaşma ya da fetişizm olgusudur; böyle bir toplum, yadsınmış olma tarzında varlık gösteren çelişki olarak anlaşılmalıdır.

- Şematik olarak ifade edilirse, yapılar mücadelenin varoluş tarzlarıdır (“biçimleri”dir). Ama bunu söylemek, bir mücadele özcülüğüne düşmek anlamına gelmez, çünkü çelişki (iii) tıpkı çelişki (i) ve çelişki (ii) kadar gerçektir. Aksi söylenirse, bu, yapı ile mücadelenin karşılıklı birbirini koşullandırdığı (karş. Jessop 1988) bir eklektizmi (seçmeciliği) onaylamak da değildir; çünkü çelişki (iii) *aynı zamanda* çelişki (i) ve çelişki (ii)’dir. Odur ve o değildir. Üç çelişki arasında –olması gerektiği gibi– kesinlikle çelişkili bir ilişki vardır.

- Bundan çıkan sonuç, üç çelişkimizin, ampirist anlamda üç soyutlama “düzey”iyle aynı kapıya çıkmaktan uzak oldu-

ğudur Her birisi bir diğerinin bir biçimidir, ama hiçbirisi bir diğerinin bir türü değildir. Her birisi diğerinin varoluş tarzıdır. Çelişki üçlü olduğu için, ampirist soyutlama devreye sokulduğu anda çelişkinin *görünmez hale geldiği* sonucu çıkar.

- Yukarıdakilerin tümü, bir çeşit kuram ve metakuram ortak duygusunun ortaya çıkmasına olanak veren pratik düşünüm-selliğin dile getirilmesinden doğar. Kuramın *bir nesnesinin olduğu* fikri, kuram/metakuram ayrılığına bağlıdır. Kuram ve metakuramın yaptığı gibi, kavram ve nesne de aynı hareket-te birbirinden kopup ayrılır (“haritalama” programını devreye sokar). Kuram ile metakuramın birliği, kavramı nesneye yer-leştirir ve bunun tersi de doğrudur.³¹ Hegel’in “bilinç” bakış açısı dediği bakış açısı aşılır. “Nesneler” patlatılır. Kuşku yok ki, benim ampirist dediğim kapsama giren ve kuram/metakuram ayrımına dayanan kuram, bazen pratik düşünüm-selliği andıran değinmelerde bulunur (örneğin, Bhaskar ve ark. 1988; karş. Gunn 1989a, s. 94-5). Ama böyle bir değinme hiçbir şey başarmaz. Bu makalenin açıklığa kavuşturmaya çalıştığı birinci basamak bir eksen doğrultusunda kuramlaştırma yapmanın tüm yenilikçi fırsatlarına ve sonuçlarına gözlerini kapatır. Pratik düşünüm-sellik, *kuram denilen şeyi* dileyenin erişebileceği bir yere koyar.

- *Toplumsal kuram* ve bir *toplum kuramı* (bir “sosyoloji”) arasındaki ayrım son derece önemlidir. Sonraki, toplumu, kuramcının tam önünde duran bir şey olarak şeyleştirirken, ilki, kategorilerin oluşturulmasını kuramcı farkında olmadan meydana gelen bir süreç olarak yorumlar. Sonraki, özne-nesne ayrılığına (“bilinç” bakış açısına) dayanırken, ilki, düşünüm-sellikten, yani pratik bir düşünüm-sellikten yararlanır. İlkinin bakış açısına göre, sonrakinin nesnelliği fetişleştirilmiş görünürken (karş. Backhaus, I. Cilt), ilkinin bakış açısına göre, sonraki metafizik görünür –ama yalnızca ampirist soyutlama hâlihazırda *a priori* kabul edildiği için.

31 Bu nokta, Hegel 1977, *Giriş*’te büyük bir söz ustalığıyla geliştirilir; orada, “kendinde-varlık”ın her zaman “bilinç-için-kendinde-varlık” olması gerektiği öne sürülür. Hegel’e göre, kuram ve metakuram düzlemleri *bir-biriyle keşişir* ve bilinçin bir “araç” olduğu yolundaki Kantçı görüş (örneğin: karş. Bhaskar 1989), kendi ayağına dolanıp tökezler.

Toplum kuramlarına yönelik toplumsal *olmayan* sayısız eleştiri mevcuttur. Söz gelişi, metodolojik açıdan bireyselci bir bakış açısına göre toplum mevcut değildir. Ama örneğin bir Elster'in (1985) ya da bir Roemer'in (1986) bireyselciliği, bir Hegel'in ya da bir Marx'ın söylemlerini yönelttikleri bireyin toplumsal ve öznelararası oluşumunun en silik izlerini sezmek için bile fırınlar dolusu ekmek yemelidir. (Zira bir kez daha söyleyelim, elbette birey belirli bir soyutlamadır.) *Toplumsal* eleştiriler ise öteden beri aşırı sosyolojik olagelmıştır: Althusser ve onun yapısalcı çömezleri, toplumsal kuramı, (fe-tişleştirilmiş) ... *kuramına* çevirirler. Bu nedenle, toplumsal kuram (Marx) ile sosyolojik kuram (çömezler: yalnızca yapısalcı olanlar değil, durumun gereğine göre dengeler açısından ya da istenmeyen sonuçlar yasası açısından "toplum"a *yakınlaşma*-yı bile ilan etmeleri anlamında bireyselciler de) karşı karşıya konulmalıdır. Toplumsal kuramın otomatikman sosyolojik kuram olması gerektiği şeklindeki yanılsama, düşünömsel olarak sorgulanmalıdır. Sosyolojik olmayan kuramın metodolojik açıdan bireyselci olması gerektiği şeklindeki yanılsamaya da en az onun kadar karşı çıkılmalıdır. Karşı karşıya koyma işlemi uygun açıyla yapılmalıdır –çok hatasız olmalıdır. Bu makalenin açıklığa kavuşturmayı amaçladığı da böyle bir kuramsal ve pratik müdahalenin geometrisidir.

Kaynakça

- Acton, H. B., *The Illusion of the Epoch*, Londra, 1955.
Adorno, T. W., *Negative Dialectics*, Londra, 1973 [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2016].
Althusser, L., *For Marx*, Londra, 1969 [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2015].
Althusser, L.ve Balibar, E., *Reading Capital*, Londra, 1970 [*Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2007].
Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra, 1971 [*Lenin ve Felsefe*, çev. M. Belge, B. Aksoy ve E. Tulpar, İletişim Yayınları, 2008].
Althusser, L., *Essays in Self-Criticism*, Londra, 1976 [*Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, Blege Yayınları, 2000].
Arendt, H., *On Revolution*, Harmondsworth, 1973 [*Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İletişim Yayınları, 2012].
Aston, T., *Crisis in Europe 1560-1660*, Londra, 1965.
Bahro, R., *The Alternative In Eastern Europe*, Londra, 1979.
Bataille, G., *Visions of Excess*, Manchester, 1985.
Baudrillard, J., *The Mirror of Production*, St Louis, Miss., 1975 [*Üre-*

- timin Aynası, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013].
- Bellamy, R., *Modern Italian Social Theory*, Cambridge, 1987.
- Bernstein, E., *Evolutionary Socialism*, Londra, 1909 [Evrimsel Sosyalizm, çev. B. Alkım Cerit, E. Bülyacı, Kavram Yayınları, 1991].
- Bhaskar, R., *Reclaiming Reality*, Londra, 1989, [Gerçekliği Geri Kazanmak, çev. Beyza Sümer Aydaş, Notabene Yayınları, 2015].
- Bhaskar, R. ve diğerleri, "Philosophical Underlabouring", *Interlink*, no. 8, 1988.
- Bloch, E., *The Principle of Hope*, Oxford, 1986 [Umut İlkesi, 1,2, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2007, 2012].
- Bonefeld, W., "Reformulation of State Theory", *Capital and Class*, no. 33, 1987.
- Cleaver, H., *Reading Capital Politically*, Brighton, 1979 [Kapital'i Politik Olarak Okumak, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2008].
- Cohen, G.A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978 [Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma, çev. Ahmet Fethi, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998].
- Comninel, G.C., *Rethinking the French Revolution*, Londra, 1987 [Fransız Devrimini Yeniden Düşünmek, çev. Ali Çakıroğlu, İmkan Yayınları, 2016].
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, Londra, 1939.
- Cornforth, M., *The Open Philosophy and the Open Society*, Londra, 1968.
- Debord, G., *Society of the Spectacle*, Rebel Press, n.p., 1987 [Gösteri Toplumu, çev. A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 2016].
- Dobb, M., *Studies in the Development of Capitalism*, Londra, 1946 [Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler, çev. F. Akar, Belge Yayınları, 1992].
- Elster, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985 [Marx'ı Anlamak, çev. Semih Lim, Liberte Yayınları, 2004].
- Engels, F., *Dialectics of Nature*, Moskova, 1964 [Doğanın Diyalektiği, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 2006].
- Evans, M., *Karl Marx*, Londra, 1975.
- Geras, N., "Marx and the Critique of Political Economy", Blackburn (haz.) *Ideology in Social Science*, Londra, 1972.
- Giddens, A., *Historical Materialism: A Contemporary Critique*, Londra, 1981 [Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, 2000].
- Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks*, Londra, 1971 [Hapishane Defterleri 1,2,3,4,, çev. E. Ekici, B. Baysal, Kalkedon Yayıncılık, 2011, 2012, 2014].
- Gunn, R., "Marxism and Dialectical Method", *Marxism Today* c. 17 no. 7, 1973.
- Gunn, R., "Is Nature Dialectical?", *Marxism Today*, c. 21, no. 2, 1977.
- Gunn, R., "Notes on Utopia and Apocalypse", *Edinburgh Review* no. 71, 1985.
- Gunn, R., "Practical Reflexivity in Marx", *Common Sense* no. 1, 1987a.

- Gunn, R., "Marxism and Mediation", *Common Sense* no. 3, 1987b.
- Gunn, R., " 'Recognition' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Common Sense* no. 4, 1988.
- Gunn, R., "Marxism and Philosophy", *Capital & Class* no. 37, 1989a.
- Gunn, R., "In Defence of a Consensus Theory of Truth", *Common Sense*, no. 7, 1989b.
- Hegel, G. W. F., anıldığı adıyla, "Encyclopaedia": *The Logic of Hegel ve Philosophy of Mind*, Oxford, 1892/1971.
- Hegel, G.W.F., *The Science of Logic*, Londra, 1969 [Mantık Bilimi: Büyük Mantık; Mantık Bilimi: Küçük Mantık, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2014].
- Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977 [Tinini Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2014].
- Hegel, G.W.F., *The Jena System 1804-5: Logic and Metaphysics*, Kingston ve Montreal, 1986.
- Hilton, R. (haz.) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra, 1978 [Feodalizmden Kapitalizme Geçiş, çev. M. Gürer ve S. Sökmen, Metis Yayınları, 1984].
- Hobsbawm, E. J., *Introduction to Marx Pre-capitalist Economic Formations*, Londra, 1964.
- Holloway, J., "Introduction to Capital", *Common Sense*, no. 5, 1988.
- Holloway, J., "Marxism: A Theoretical and Political Programme", *Common Sense*, no. 7, 1989.
- Horkheimer, M., *Critical Theory: Selected Essays*, New York, 1972.
- Jessop, B., "Regulation Theory, Postfordism and The State", *Capital & Class*, no. 34, 1988.
- Jessop, B., "Regulation Theories in Retrospect and Prospect", *Staat-saufgaben*, University of Bielefeld Zentrum für interdisziplinäre Forschung, Bielefeld, 1988/9.
- Jessop, B., "Polar Bears and Class Struggle", Bonefeld ve Holloway (haz.) *Post-Fordism and Social Form*, Londra, 1991.
- Kojeve, A., *Introduction to the Reading of Hegel*, New York, 1969 [Hegel Felsefesine Giriş, çev. Selahattin Hilav, YKY, 2015].
- Kojeve, A., "The Idea of Death in the Philosophy of Hegel", *Interpretation*, c. 3, no. 2/3, 1972.
- Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962 [Bilimsel Devrimlerin Yapısı, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, 2017].
- Lenin, V. İ., *Collected Works*, Moskova, tarihsiz.
- Lichtheim, G., "Marx and Asiatic Mode of Production", *St Anthony's Papers*, 1963.
- Lukács, G., *History and Class Consciousness*, Londra, 1971 [Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2014].
- Lukes, S., "Can the Base be Distinguished from the Superstructure?", Miller ve Siedentop (haz.) *The Nature of Political Theory*, Londra, 1984.
- Luxemburg, R., *Rosa Luxemburg Speaks*, New York, 1970.
- MacGregor, D., *The Communist Ideal in Hegel and Marx*, Londra, 1984.
- McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Londra, 1973.
- Marcuse, H., *Reason and Revolution*, Londra, 1941 [Üs ve Devrim, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2013].

- Marcuse, H., *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge, Mass, 1987.
- Marx, K., *Wage Labour and Capital*, Moskova, 1967 [Ücretli Emek ve Sermaye, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 2008].
- Marx, K., *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londra, 1971 [*Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 2011].
- Marx, K., *Grundrisse*, Harmondsworth, 1973 [*Grundrisse 1,2*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, 2003].
- Marx, K., *Capital* vol. I, Harmondsworth, 1976 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].
- Marx, K. ve Engels F., *Collected Works*, Londra, 1975.
- Marx, K. ve Engels F., *Selected Correspondence*, Londra, (tarihsiz) [*Seçme Yazışmalar 1,2*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995, 1996].
- Meek, R., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, Londra, 1962.
- Moltmann, J., *God in Creation*, Londra, 1985.
- Monad, J., *Chance and Necessity*, Londra, 1972.
- Negri, A., *Marx beyond Marx*, South Hadley, Mass, 1984 [*Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2006].
- Negri, A., *Revolution Retrieved*, Londra, 1988.
- Panzieri, R., "Surplus Value and Planning: Notes on the Reading of Capital", *The Labour Process and Class Strategies* içinde, C. S. E. Pamphlet no. 1., 1976.
- Pascal, R., "Property and Society", *Modern Quarterly*, c. 1, no. 2., 1938.
- Plamenatz, J., *German Marxism and Russian Communism*, Londra, 1970.
- Popper, K., *Conjectures and Refutations*, Londra, 1963.
- Poulantzas, N., *State, Power, Socialism*, Londra, 1978 [*Devlet, İktidar, Sosyalizm*, çev. Turhan Ilgaz, Epos Yayınları, 2006].
- Prinz, A., "Background and Ulterior Motive of Marx's 'Preface' of 1859", *Journal of the History of Ideas*, 1969.
- Roemer, J., (haz.), *Analytical Marxism*, Cambridge, 1986.
- Rose, G., *Hegel contra Sociology*, Londra, 1981.
- Sartre, J.P., *The Problem of Method*, Londra, (tarihsiz).
- Sartre, J.P., *Critique of Dialectical Reason*, Londra, 1976 [*Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi*, çev. Rıfat Kırkoğlu, Yazko Yayınları, 1981].
- Schmidt A., *The Concept of Nature in Marx*, Londra, 1969.
- Skinner, A., "Economics and History – The Scottish Enlightenment", *Scottish Journal of Political Economy*, c. 12, 1965.
- Walsh, W. H., *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh, 1975.
- Williams, R., "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", *New Left Review*, no. 82, 1973.
- Wittfogel, K. A., "The Ruling Bureaucracy of Oriental Despotism", *Review of Politics*, Temmuz, 1953.

GÜNÜMÜZDE SINIFIN DURUMUNUN YORUMLANMASI: YÖNTEMSEL BOYUTLAR

ANTONIO NEGRI

1-3 Arası Tezler İçin Giriş Notu

Bu ilk üç tez, değer kuramına dair daha önce yaptığım çalışmaların sonuçlarını ele alıyor. İngilizce için bkz. Revolution Retrieved (Londra, 1988) ve Marx Beyond Marx (South Hadley, Mass., 1984). İtalyanca için bkz. La forma Stato (Milano, 1977) ve Macchina tempo (Milano, 1982). Bu ilk üç tez yöntem açısından önem taşıyor. Yukarıda anılan önceki çalışmalarıma aşına olmayanlar bunları zor bulabilirler. Bu durumda, 4. Tezin başında yer alan metni okumalarını ve sonra bu üç teze geri dönmelerini öneririm. Yukarıda anılan çalışmalarımda, iki geleneksel temayı –(1) değer yasasının geçerliliği sorunununu ve (2) sosyalizmden komünizme geçişin gelişimini, siyasal tarihin yeni evresiyle yani (3) kapitalist birikim sürecinde toplumun tümünden boyunduruk altına alınmasıyla ve dolayısıyla (4) yaratıcı öznenin ortaya çıktığı yer olarak fabrikadaki işçi sınıfının merkeziliğinin sona ermesiyle irtibatlandırmak için sürekli çaba gösterdim. Bu ilk üç tezde, önceki ve devrini tamamlamış bir emek örgütlenmesine ve birikime bağlı olması ölçüsünde değer yasasının ekonomik işlevini çağdaş dönemde yitirmesinin, toplumsal emekle bağlantılı çelişkilerin merkeziliğini azaltmadığını doğrulamak istiyorum. Öyleyse, yeni yıkıcı siyasal öznellik bu yeni zeminde incelenecektir.

Tez 1: Kuruluş Denilince Benim Anladığım, Değer Yasasının Belirlediği Sosyopolitik Mekanizmadır

Değerin biçimi, belirli bir toplumda kolektif emeğin örgütlenmesinin maddi temsilidir. “Temsil” derken değer biçiminin kavramsal bir ürün olduğunu anlatmak istiyoruz. Ama “maddi” temsil derken farklı bir şeyi, yani değer biçiminin, toplumsal kuruluşun bir *temsili* olmasının yanı sıra toplumsal kuruluşa *karşılık geldiğini* veya daha net söylenirse, değer biçiminin belirli bir toplumda üretken elbirliğinin ve üretilen değeri bölüştürme ve yeniden üretme sisteminin yapısına kazınmış olduğunu kastediyoruz. “Üretim tarzı” ya da bir toplumun üretim sistemi, deyim yerindeyse, değer biçiminin “temel”inde yatar; bir toplumun üretim sistemi emek süreçlerinin, tüketim normlarının, düzenleme modellerinin toplumsal olarak etkili ve temsili dolayımını oluşturur –kısacası, üretim tarzının “üstünde” yer alır. Üretim tarzı, temsilsiz toplumsal kuruluşun değer biçimidir. Bunun aksine değer biçimi, belirli bir toplumun aşkın malzemesidir –demek ki basit üretim tarzından daha üstün bir ontolojik yoğunluğa sahiptir.

Değer biçimi, emeğin eleştirisiyle tanımlanır. Emeğin eleştirisi, ilki emeğin analizi, ikincisi de gerçek eleştiri olmak üzere iki unsurdan oluşur. Ama emeğin analizi ne basitçe bir ekonomi politik analizdir ne de basitçe bir ideoloji, hukuk ve devlet eleştirisidir; tüm bu öğeleri siyasallık kategorisi altında toplayan analizdir. Bu nedenle emek analizi, belirli bir toplumun siyasetinin ya da daha net söylenirse kuruluşunun analizidir. Fakat bu kuruluş, bir özneler çokluğunun emeğinin mekanizmasıdır ve dolayısıyla, emek-değer yasasının belirli işleyişinin ürünüdür. Sonuç olarak, emek analizi burada emek eleştirisi haline gelir. Emek analizi, toplumsal emeğin gelişiminin ya bir değer birikim süreci ya da bölüşüm normlarının bileşimini ürettiğini ifade ettiğinde, emek eleştirisi bu sentezi kırar, bu kuruluşu istikrarsızlığa sürükler ve değer biçiminin içerdiği antagonizmaların tekilliğine ve dinamizmine işaret eder.

Bir kuruluşla sabitlenen antagonizmaların çözüm kuralları tarihsel olarak uyarlanıp değiştirilebilir. Değer biçimi daima bir toplumun tarihsel hareketlerine uygun olarak değişen bir ilişkinin sonucudur. Fakat tarihsel değişiklikler, antagonizmaların çözümünün gelişimi ve düzeyi tarafından belirlendi-

ği için, değer biçiminin bu antagonizmaların bir fonksiyonu ve onların çözümünün bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Bir çokluğun kuruluşunun maddi aşkınlığı olarak değer biçimi, toplumsal antagonizmaların belirlediği alternatiflere tabi kılınır; dolayısıyla alternatif olarak ya kendisini “üretim tarzı” ile özdeşleştirmeye ya da tam aksine devrimci pratik tarafından eleştirilerek varolmaya meyillidir.

Marx’ın *Kapital*’inin 1. Cilt’inin 1. Kısım’ında, değer biçimi bize (1) bir eşdeğerlik biçimi ve dolayısıyla bir ilişki biçimi, (2) kurucu bileşenleri tarihsel olarak belirlenen bir ilişki ve (3) bir mübadele ilişkisinin dinamiği olarak; (4) azami soyutlama yönünde hareket eden ve (5) bu harekette bir gizemi (eşdeğerlik olarak değeri) açığa vuran, (6) böylece ilişkinin, aldığı biçimin ve ona denk düşen üretim tarzının antagonist niteliğini gizleyen bir ilişki olarak sunulur. Değer biçimine ilişkin Marksist tanımların bu birinci dizisi eşzamanlıdır, ama bu tanımlarda zaten artzamanlı derin bir çatlak açılmaya başlamıştır, zira örneğin 2. ve 4. maddelerde, antagonizmanın tarihsel belirleniminin ve dinamizminin tanımlanmasının ontolojik bir belirlenim, öznel bir zemin ve eğilimin maddileştirilmesini gerektirdiği açıktır. Demek ki *Kapital*’ın 1. Cilt’inin 3. ve 4. kısımlarında Marx’ın sırf artzamanlı söylemi benimsemesi kesinlikle mantıklıdır. Burada değer biçiminin analizi, tarihsel değişimin kuramsal tanımı bütünleştirdiği ve ontolojik dokunun maddiliğinin de praksis olasılığını sabitlediği tarihsel-siyasal bir söyleme dönüşür.

Marx’ın düşüncesinin sınırı, değer biçimini nesnel bir ölçüye indirgemesinden ibarettir. Bu indirgeme Marx’ı, kendi eleştirel öncüllerine ve zengin analizlerine rağmen, sermayenin tarihsel gelişimini doğrusal birikim eğilimlerine göre düşünmek zorunda bırakmış ve sonuç olarak da onu sınıf mücadelelerinin hareketlerini felaket ve yenilenme ışığı altında başarıyla göstermekten alıkoymuştur. Tarihsel materyalizm, hatta *Grundrisse* gibi kâhince metinlerde bile, emeğin gitgide sermayenin boyunduruğu altına girdiği bir doğal tarih oluşturma ve değer biçimini, kendi mekanizmalarını mükemmelleştirdiği, ütopyacı olmakla birlikte ilerici ve belirlenimci bir süreç içinde gösterme tehlikesine girer.

Tez 2: Değer Yasası Krizde Olsa Bile, Emek Her Kuruluşun Temelidir

Değer yasasının krizde olduğunu söylerken günümüzde değerın nesnel bir ölçüye indirgenemeyeceğini kastediyoruz. Ama değerın ölçülemezliği, emeğin onun temeli olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bu gerçek, tarihsel bir perspektiften bakıldığında netlik kazanır.

Marx, “üretim tarzı”ndan söz ettiğinde, Asya’ya özgü bir kültürden Ortaçağa özgü bir üretim tarzına, oradan da burjuva ve kapitalist bir üretim tarzına geçişe tanıklık eden bir dünya tarihini gözler önüne serer. Marx burjuva ve kapitalist üretim tarzında, basit elbirliğinden manüfaktüre ve oradan büyük ölçekli sanayiye uzanan emek süreci tarihindeki farklı evreleri tanımlar. Bu ikinci diziyi, “üretim tarzı”nın uygun bir tanımı olarak kabul etmek burada önemli görünüyor. Aslında bugün, büyük ölçekli sanayinin ve onun gelişiminin temsil ettiği “üretim tarzı”, yalnızca burjuva kapitalist üretim tarzını değil, sosyalist kapitalist bir üretim tarzını ve onların her kalıntısını da kuşatır ve kendi çıkarlarının işlevi haline getirir. Kapitalist üretim süreci, toplumsal üretimin en küçük parçalarını bile kapsayacak kadar yüksek bir gelişim düzeyine ulaştığı zaman, Marksist terimlerle ifade edersek, sermayenin toplumu “gerçek boyunduruk” altına aldığından söz edilebilir. Çağdaş üretim tarzı işte bu “boyunduruk”tur.

Peki “gerçek boyunduruk” denilen “üretim tarzı”nın “değer biçimi” nedir? Bu, toplumsal üretim güçleri ile bizzatı üretim ilişkileri arasında doğrudan çevrilebilirliğin olduğu bir biçimdir. Başka bir deyişle üretim tarzı öyle esnek bir hâl almıştır ki, üretici güçlerin hareketleriyle, yani üretime katılan tüm öznelere hareketleriyle fiilen karıştırılabilir. Gerçek boyunduruğun değer biçimini oluşturan, tam da bu ilişkilerin bütünlüğüdür. Bu kavramı, değer biçiminin üretici güçler arasında gelişen “iletişim”in ta kendisi olduğunu kabul ederek geliştirebiliriz.

Eğer “iletişim”, üretimin dokusunu ve değer biçiminin özünü oluştuyorsa, eğer sermaye bu nedenle her ilişkiyi üretimin maddi katılıklarını süzebilecek kadar geçirgen hâle gelmişse ve eğer emek süreçleri toplumsal olanın uzandığına eşit bir boyuta uzanıyorsa, o halde değer yasasıyla ilgili olarak çıkarabileceğimiz sonuçlar nelerdir?

İlk ve temel sonuç, ölçüye kuramını artık mübadelenin evrenselliğine dışsal bir şeye dayandırmanın imkânsız olduğudur. İkinci sonuç, toplumsal birikimin ölçülemez niteliği bakımından, ölçüye ilişkin bir kuramın artık herhangi bir anlamının olmadığıdır. Üçüncüsü ise emek ilişkilerinin gelişme mekânı, toplum içindeki üretici rotalar, çalışan özneler arasındaki etkileşimler bile, tanımları gereği ölçülemezdir.

Ama değer figürlerinin ölçülemezliği, herhangi bir toplumun kuruluşunun temelinde emeğin bulunduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Eğer izleri bir emek birikimine kadar takip edilemiyorsa, üretimi, zenginliği ve uygarlığı (tanımlamak şöyle dursun) hayal etmek bile aslında olanaksızdır. Bu birikimin hiçbir ölçüsünün ve (belki) rasyonalitesinin de bulunmaması, onun içeriğinin, temelinin, işleyişinin emek olduğu gerçeğine halel getirmez. Üretimde giderek merkezî hale gelen entelektüel ve bilimsel güçler yine de emek güçleridir. Maddiliğin gitgide azalması, emeğin yaratıcı işlevini ortadan kaldırmaz, daha ziyade emeği soyutluğunda ve üretkenliğinde yüceltir. Değer tözü, onun bürünebildiği biçimlerden daha önemlidir ve kol emeği ile kafa emeği arasındaki (şimdi silikleşmekte olan) ayrışmanın da ötesinde yer alır. Soyut olan, somut olandan daha hakikidir. Öte yandan, yalnızca emeğin (kendisini ifade etme gücüne sahip canlı emeğin) yaratıcılığı, değer boyutuyla orantılıdır.

Tez 3: Sömürü, Özgürleşme Zamanına Karşı Tahakküm Zamanının Üretimidir

Değer yasası basitçe emeğin ölçüsünün tanımından ibaret olsaydı, o zaman değer yasasının krizi, kapitalist toplumun kuruluşunun krizini ifade ederdi. Oysa değer yasası, ölçü tanımına indirgenemeyeceği ve bu yasa krizde bile olsa emeğin değerlendirilme işlevini, dolayısıyla da sermayenin onu sömürme gereksinimini hâlâ olumladığı için, bu sömürünün içeriğini tanımlamamız gerekir.

Sömürü kavramı, gasp edilen emek miktarı (niceliği) ile ilişkili olarak tanımlanırsa, anlaşılır kılınamaz: Aslında, bir ölçü kuramı bulunmadığı için, bu nicelikleri tanımlamak artık olanaksızdır. İlaveten, her yere nüfuz eden üretim tarzı olarak toplumsal üretimin, iletişimin dolaşımına içsel aşkınlıkları ya

da katı noktaları ayrıştırmaya, bölmeye ve aramaya ısrarla devam edersek, sömürü kavramını anlaşılır hale getirmek zordur.

Sömürü kavramı, ancak bütünlükleri içinde boyunduruk süreçleriyle karşı karşıya getirilirse tanımlanabilir. Bu açıdan bakılınca, sömürü kavramı ve gerçeği, siyasal kuruluş ile toplumsal kuruluşu ilişkilendiren bağlantıyla tanınabilir. Toplumsal emeğin örgütlenmesini üstbelirleyen, eşitsizlik ve hiyerarşi kuralları uyarınca yeniden üretimini dayatan aslında siyasal kuruluştur. Sömürü, toplumsal üretimin üstbelirlenimine ilişkin siyasal kuralların üretilmesidir. Bunu söylemek, sömürünün ekonomik veçhesinin yadsınabileceği anlamına gelmez: Aksine sömürü tam da toplumsal elbirliği biçiminin ve ürününün ele geçirilmesi, merkezileştirilmesi ve gaspıdır, bu nedenle de çok anlamlı bir ekonomik belirlenimdir, ama biçimi siyasaldır.

Başka türlü söylenirse, gelişmiş kapitalist toplumda (ister burjuva, ister sosyalist olsun) toplumsal elbirliği biçiminin ve ürününün siyasal gaspının belirleyici olduğu düşünülürse sömürü kavramı anlaşılır kılınabilir. Sömürü, toplumsal bir hiyerarşiye, yani düzenin yeniden üretilmesine uygun bir matrisler ve limitler sistemine kaynaklık eden bir kapitalist gücün işlevi olarak siyasal olarak üretilir. Siyaset, toplumsal sürecin gizemleştirilmesi olarak, dolayısıyla da üretimin ve emeğin toplumsallaşması süreçlerini bazen kullanmanın, bazen etkisizleştirmenin, bazen de engellenmenin bir mekanizması olarak sunulur. “Gerçek boyunduruk” döneminde siyasal olan, ekonomik olanı bütünüyle soğurmaya ve ancak tahakküm kurallarını pekiştirdiği ölçüde onu ayrı olarak tanımlamaya meyleder. Bu yüzden ekonomik olanın ve en başta sömürünün ayrı oluşu, siyasal olanın, yani iktidarı elinde tutanın gizemleştirilmesidir.

Değer yasasına göre emek, yaratıcı insan enerjisinin ortaya konulduğu zamandır. İleri kapitalizmin siyasal kuruluşunda iktidarın temel işlevi, toplumsal bir süreç olan üretici elbirliği sürecini, kendi işleyişini denetleme olanağından yoksun bırakmaktır –toplumsal üretici gücü, iktidar sisteminin parmaklıkları içine kapatmaktır. Bu nedenle iktidarın zamanı, toplumsal zamanın özgürleştirici ereklarının içini boşaltmaya meyleden bir makine anlamında, toplumsal zamanın sömürülmesidir. Dolayısıyla sömürü de toplumsal elbirliği zamanını kontrol etme araçlarından oluşan bir cephaneliğin üretilmesidir. Tam,

bütün toplumsal elbirliğinin emek zamanı, burada tahakkümün sürdürülmesi yasasına tâbi kılınır. Aslında en yüksek üretkenlik zamanı olan özgürlük zamanı bu yüzden tahakküm zamanında feshedilir.

4-10 Arası Tezler İçin Giriş Notu

Bu tezlerde, emeğin yeni toplumsal örgütlenmesinin ve yeni birikim modelinin başta gelen koşulu olarak post-Fordizmi ve bu yeni üretim tarzına uygun kapitalist ideoloji olarak da post-modernizmi ele alıyorum. Bu koşulların ikisine birden, sermaye düzeninde toplumun gerçek boyunduruğu diyorum. Bu tezlerde görevim, post-Fordizmin iktisadi-siyasal çelişkilerini tanımlamak ve post-modernizmi gizeminden arındırmak. Yıkıcı Politika’da (Otonom Yayıncılık, 2006) bu gelişmenin eksiksiz bir açıklamasını sunmaya çalıştım.

Tez 4: Kapitalist Gelişimin Dönemleştirilmesi, Yeni Bir Devrin Başlangıcında Olduğumuzu Gösteriyor

Burada ele aldığımız dönem, sanayi devriminin yaklaşık 1848’den sonra başlayan ve Marx’ın “büyük ölçekli sanayi” dönemi diye tanımladığı dönemidir. Marx, büyük ölçekli sanayiden önce gelen ve kökleri “ilksel birikim” ve modern devletin inşası dönemine dayalı olan “manüfaktür” dönemini de inceler, ama Marx’ın asıl ilgisi sonraki döneme odaklanır. Marx’a göre kökleri merkez kapitalist ülkelerde yatan “büyük ölçekli sanayi”nin gelişim eğrisi, Marx’ın bilimsel deneyim ufkunun epeyce ötesine uzanır, aslında yüz yıldan uzun sürerek 1968 devrimine kadar devam eder.

Burada, bu büyük sanayi devrimi dönemini özet olarak anlatabilmek için, öncelikle bu dönemin iki evreye bölündüğünü ve bu bölünmenin yaklaşık olarak 1914-1918 arasındaki Birinci Dünya Savaşı’nda meydana geldiğini vurgulayalım.

Öyleyse, “büyük ölçekli sanayi”nin birinci evresi, 1848’den 1914’e kadar olan dönemi kapsar. Bu evre şu açılardan nitelelenebilir. (1) Emek süreçlerinin bakış açısından: İşçi, ilk kez bu dönemde makinelerin komutasına sokulur ve bizatihi makinelerin uzantısı haline gelir. Burada üretim döngüsüne eklenen emek gücü vasıfıdır (bu dönem, “profesyonel işçi” dönemidir), emek süreçleri konusunda açık seçik bilgi sahibidir. Ondan

önceki “manüfaktür” dönemiyle karşılaştırıldığında, işçi sınıfının teknik bileşimi artık derinlemesine değişmiştir, çünkü zanaatkârlar fabrikaya sokulur ve işçi sınıfının daha önce bağımsız olan vasıfları, artık daha da merkezileşen ve karmaşıklaşan makinelerin eklentisi haline gelir. (2) Tüketim normu açısından: Bu birinci evre, kitlesel üretimin sürekli daha çok kabul görmesiyle nitelenir; bu kitlesel üretim yalnızca sermayenin üretebilme kapasitesiyle düzenlenir ve yeterli bir ücret kapasitesiyle, buna karşılık gelen efektif bir taleple orantılı değildir; dolayısıyla son derece düzensiz bir ekonomik döngünün belirlenimi altında düzenlenir, sonuçta da sık sık yıkıcı çöküşler meydana gelir. (3) Düzenleme modelleri açısından: Devlet, finansal sermayenin inşası, tekellerin güçlendirilmesi ve emperyalist gelişme arasında çok daha katı kurumsal bütünleşme düzeylerinin kurulması yönünde geliştirilir. (4) Proletaryanın siyasal bileşimi açısından: Bu evre, ikili bir örgütlenmeye (kitlesel bir bileşen ile öncü bir bileşenin, sendikalist bir bileşen ile siyasal bir bileşenin varlığına) ve sanayi üretimi ile toplumsal örgütlenmenin, kitlelerin sosyalist kurtuluşuna yönelik bir proje doğrultusunda işçilerce yönetilmesini öngören bir programa dayalı işçi partilerinin kurulmasına tanıklık eder. Burada, profesyonel işçinin teknik bileşimi, sosyalist örgütlenmenin siyasal bileşiminde yeterli karşılığını bulur. Emek değerleri ve üretici fabrika emeğinin diğer her faaliyete ve toplumsal katmanlaşmaya egemen olma ve anlam kazandırma yeteneği esas kabul edilir.

“Büyük ölçekli sanayi” döneminin ikinci evresi, Birinci Dünya Savaşı’ndan 1968 devrimine kadar uzanır. Bu dönem şöyle betimlenebilir. (1) Emek süreçleri açısından: Proletarya yeni bir teknik bileşime sahiptir; ilişkili olduğu endüstriyel etkinlik bakımından tamamen soyut kılınmış ve bu haliyle Taylorizmle yeniden örgütlenmiş bir emek gücü söz konusudur. Bu şekilde “vasıfsızlaştırılan” büyük işçi kitleleri, hem son derece yabancılaştırıcı hem de karmaşık emek süreçlerinin içine sokulur. “Kitlesel işçi”, üretim döngüsüne dair bilgiden yoksundur. (2) Tüketim kalıpları açısından: Bu, Fordizmin kurulduğu, yani ücreti, kitlesel sanayinin ürettiği malları elde etme beklentisi olarak gören bir anlayışın oluşturulduğu evredir. (3) Düzenleme normları açısından: Tam istihdamın sürdürülmesi ve sos-

yal yardımların güvence altına alınması yoluyla üretici etkinliği desteklemek üzere Keynesçi siyasetin (ama aynı zamanda genelde önceki evrenin döngüsel krizlerine dair düşünmenin) teşvik ettiği müdahaleci devlet modeli oluşturulmaya başlanır. (4) Proletaryanın siyasal bileşimi açısından: Sosyalist işçi örgütlerinin deneyimleri devam etmekle birlikte (bu, özellikle, artık Stahanovcu Sovyet süpermenine! dönüşmüş eski figürlerin –“profesyonel işçi”nin– iflas etmiş siyasal hegemonyasını sürdüren Sovyet deneyimidir), özellikle ABD’de ve en ileri kapitalist ülkelerde yeni örgütlenme biçimleri oluşturulur. “Kitlese işçi”nin bu örgütlenme biçimlerinde, öncü kesimler, kitlese düzeyde hareket eder; “işin reddi” ve “ücret eşitliği” gibi kavramsal ortaklaşma noktaları geliştirir, her türlü vekâlet biçimini kökten reddeder, kitlese ve taban örgütlenmesi biçimlerinde gücü yeniden ele geçirir.

Belli ki sanayi sermayesinin tüm toplum üzerindeki egemenliğinin sürekli artan yeğlilik düzeyi bu iki evreyi birleştirir ve ayrıştırır. Bu dönemin birinci evresinin ikincisinden ayrılmasına, emeğin soyutlaşmasının daha yüksek bir evresine geçiş ya da daha kesin bir deyişle, “profesyonel işçi” hegemonyasından “kitlese işçi” hegemonyasına geçiş damga vurur. Şimdi yeni bir çağın eşiğinde bulunuyoruz. Emeğin hep daha fazla soyutlaşmasına yönelik eğilim pratikte gözden yitmiş ve yeni, özgün, köklü gelişim perspektifleri ortaya çıkmıştır.

Yeni çağ 1968’in hemen ardından gelen yıllarda başlar ve aşağıdaki olgularla nitelenir: (1) Fabrikaların otomatikleşmesi ve toplumun bilgisayarlılaşması yoluyla emek süreçleri her zaman daha köklü şekilde koşullandırılır. Doğrudan üretici emek üretim sürecindeki merkezîliğini yitirirken, “toplumsal işçi” egemen bir konum kazanır (ve bu, emeğin, toplumsal üretici ağlara aktarılan elbirliği işlevlerinden oluşan komplekstir). (2) Tüketim normları bir kez daha piyasa tercihlerine bırakılır ve bu bakış açısına göre, ön kabul olarak üretimin ve iletişimin toplumsal örgütlenmesine dayalı yeni bir bireysellik kendisini ifade etme olanaklarına sahip olur. (3) Düzenleme modelleri, çokuluslu hatlar boyunca yayılmıştır ve düzenleme, dünya piyasasını durmaksızın daha geniş ölçüde kapsayan parasal boyutlardan geçmektedir. (4) Proletaryanın bileşimi ve ikamet ettiği yer toplumsaldır; emeğin özü açısından tamamen soyut,

gayrimaddi, entelektüel; biçimi açısından ise hareketli ve çok değerlidir.

Özetle, yeni bir çağın eşliğinde olmamız ve artık basitçe emeğin soyutlaşması sürecinin tamamlandığı evrede bulunmamamız, bize ne anlam ifade eder? Bu, “manüfaktür” döneminde ve daha önemlisi “büyük ölçekli sanayi” döneminin iki evresinde, emeğin soyutlaşmasının gelişimi ve üretici güçlerin toplumsal elbirliği süreçlerinin oluşumu, endüstriyel ve siyasal kapitalist makinenin gelişmesinin sonuçları olduğu halde, şimdi elbirliğinin, sanayiden bağımsız bir koşul olarak kapitalist makineden önce konumlandığı anlamına gelir. Kapitalist üretim tarzının “manüfaktür” ve “büyük ölçekli sanayi” evrelerinden, “profesyonel işçi” ve “kitlesel işçi” evrelerinden sonraki üçüncü dönemi, sermaye karşısındaki gerçek kitlesel otonomi-yi, kendini kolektif olarak değerli kılmanın gerçek kapasitesini kanıtlayan “toplumsal işçi” dönemi olarak sunulur. Bu üçüncü sanayi devrimi midir, yoksa komünizme geçiş zamanı mıdır?

Tez 5: Marx’ın Değer Kuramı, Sanayi Devriminin Kökeniyle Bağlantılıdır

Değer biçiminin Karl Marx’ın *Kapital*’inde gördüğümüz tanımı, tamamen ikinci sanayi devriminin birinci evresi dediğimiz 1848-1914 arası döneme içkindir. Ama Ricardo’nun formüle ettiği ve Marx’ın geliştirdiği değer kuramı, aslına bakılırsa önceki dönemde, “manüfaktür” döneminde, yani birinci sanayi devriminde oluşturulmuştur. Kuramın büyük eksikliklerinin, muğlaklıklarının, fenomenolojik boşluklarının ve kavramlarındaki sınırlı esnekliğin kaynağı budur. Gerçekten de bu kuramın tarihsel sınırları, geçerliliğinin de sınırlarıdır, üstelik Marx’ın değer kuramını bir eğilim olarak güçlendirme yönünde bazen gösterdiği müthiş çabaya rağmen.

Tartışmamızı daha açık kılmak için, daha ikinci sanayi devrimi sırasında ve özellikle “profesyonel işçi”den “kitlesel işçi”ye geçişte değer kuramının temel özelliklerinin zaten kaybolmaya yüz tuttuğunu belirtelim. “Basit emek” ile “toplumsal olarak gerekli emek” arasındaki ayrım, “toplumsal olarak gerekli emeğin” soybilimini tanımlamanın olanaksızlığını göstererek (sürekli anlamsız argümanları kıskırtması hariç) bütün önemini yitirir; daha da önemlisi “üretken emek” ile “üretken

olmayan emek” arasındaki, “üretim” ile “dolaşım” arasındaki, “basit emek” ile “bileşik emek” arasındaki tüm ayrımlar silinir. Üretken emek ve üretken olmayan emek kavramları açısından bakıldığında, daha ikinci sanayi devriminin ikinci evresinde, ama asıl üçüncü sanayi devrimine girdiğimizde bu kavramların sürekli ve hızla yerinden edildiğine tanık oluruz. Gerçekte “üretken emek” artık “sermayeyi doğrudan üreten” değil, toplumu yeniden üreten emektir ve bu açıdan bakıldığında “üretken olmayan emek”ten ayrılması tamamen yersizdir. Üretim ve dolaşım kavramları söz konusu olduğunda “üretim”in giderek artan ölçüde “dolaşıma tabi kılındığı”nı ve bunun tersinin de doğru olduğunu kavramak gerekir. Üretim tarzı, kendi biçimini dolaşımda bulur. Basit emek ve bileşik emek kavramları söz konusu olduğunda ise, bu ikisi, yani vasıflı veya uzmanlaşmış ya da kuramsal veya bilimsel emek arasındaki ilişkinin bütünüyle yeniden tanımlandığını görürüz. İkisi arasındaki ilişki, niceliğe referans verebilecek doğrusal bir ilişki değil, tamamen özgün ontolojik tabakalaşmalar arasındaki bir etkileşimdir.

Son olarak, sömürü kriterinin eleştirisi gelir. Sömürü kavramı artık nicelik kategorisine sokulamaz. Aksine, sömürü tarihsel/doğal dünyanın insan tarafından değerli kılınmasının ötesinde ve ona karşı bir tahakkümün siyasal işaretidir, üretken toplumsal elbirliği üzerinde ve ona karşı bir komutadır. Sömürünün bu tanımı Marx’ın felsefesinin amacına kesinlikle içerilmiş olsa da, kuramının tarihsel sınırları içinde açıkça ifade edilmez.

Tez 6: Değer Biçiminin Kurucu Yasaları, Onun Yapısökümünün Yasalarıdır

Değer biçiminin dönüşüm süreçleri, kapitalist gelişimin bir döneminden sonrakine geçişler, kapitalist toplumsal ilişkinin dinamiğini izler ve antagonist sömürü ilişkileri tarafından belirlenir. Bu süreçler, temel ve etkili bir diyalektik biçimi içinde gelişir: Emek güçlerini sömüren sermaye, onları zor yoluyla kuşatan yapılar içinde çalıştırır; ama sırası gelince bu yapılar da toplumsal üretici güçler tarafından kırılır ya da yeni bir kalıba sokulur. Gerçek süreç, bu belirli gerilimlerden doğan sonuçtur; bu gelişimin hiçbir mantığı yoktur, kolektif iradelerin çatışmasından kalan tortudur, o kadar.

Burada bu gelişmenin teleolojiyle hiçbir ilgisinin olmadığı-
nı ısrarla vurgulamalıyız. Her sonuç ancak *a posteriori* [sonsal
olarak] değerlendirilebilir; hiçbir şey önceden tasarlanmış de-
ğildir. Tarihsel materyalizmin diyalektik materyalizmle hiçbir
alakası yoktur. Varsayılan belirli yasaların, örneğin ikinci sa-
nayı devriminin sınırları içinde hiç kuşkusuz doğru olan olgu-
ları gerçekten de iyi tanımlayan kârların düşme eğilimi yasası
gibi yasaların sınanmasına gelince, bu durumlarda bile hiçbir *a
priori*, hiçbir önsel anlaşılabilirlik yoktur; yalnızca gelip geçen-
lerin *a posteriori* hakikati vardır.

Bu temelde bilimsel ilginin sürekliliklerden ziyade (ister
kopuşlar, isterse yenilikler olsun) süreksizliklere odaklanması
gerektiği açıktır: Aslına bakılırsa, süreklilikler, hâkimiyet altı-
na alınmış süreksizliklerden ya da kopuşlardan başka bir şey
değildir. Yeniliklere gelince, bunlar da hâkimiyet yapılarından
başka bir şey değildir, ama bunlar daha istikrarsız yapılardır,
zira çatışma, mücadele ve işin reddi, kökenleri bakımından
daha güçlü olagelmıştır. İleriye doğru bir sıçramanın, bir para-
digma değişikliğinin, niteliksel bir dönüşümün araçları olma-
saldı, bu çatışmalar çözüme kavuşturulamazdı. Sermaye, ne
denli reformcu olursa olsun, asla üretim tarzının bir sonraki ya
da daha yüksek evresine isteyerek geçmez. Aslında kapitalist
yenilik, her zaman bir ürün, bir uzlaşma ya da bir yanıttır, kı-
sacası işçilerin antagonizmasından kaynaklanan zorunluluktur.
Bu açıdan bakılınca sermaye, ilerlemeyi genelde gerileme
olarak yaşar.

Yani söz konusu olan şey, bir gerilemedir, daha doğrusu bir
yapısökümdür. Çünkü yenilik ne denli köklü olursa, bunu belir-
lemiş olan antagonist proleter güçler de o denli etkili ve kudretli
olur, bu nedenle sermayenin onları tahakküm altına almak için
harekete geçirmek zorunda kalacağı kuvvet de o denli aşırı olur.
Her yenilik, başarısızlığa uğrayan bir devrimdir, ama aynı za-
manda kalkışılmış bir devrimdir. Her yenilik, devrimin dünye-
vileşmesidir. Sonuç olarak, değer biçiminin anlattığımız şekilde
toplumsallaştığı süreçler içinde, kapitalist düzenlemeyi değiş-
me uğratan ve onun yeniliklerinin anlamını belirleyen diyalek-
tik sürecin, kapitalist iktidara ve onun toplumun sosyo-politik
dönüşümleri üzerindeki hegemonyasına sürekli artan derecede
saldırdığı açıktır. Toplumun giderek karmaşıklaşması, tahak-

kümün giderek istikrarsızlaşmasıdır. (Toplumsal karmaşıklığı, içinde proletaryanın devrimci işlevinin kaybolduğu bir labirent haline getiren filozoflar ya da tarihsel karmaşıklığı, içinde farelerin sonu gelmez şekilde koştukları bir dolambaç haline getiren yorumbilimciler, bunların hepsi sadece şarlatandır.) Aslında, değer biçiminin dönüşümüne ilişkin yasalar ne denli gerçekleşirlerse, iktidarın yapısökümünü, yıkımını sağlayan kuvvetler olarak etkinliklerini de en denli gösterirler. Değer biçimini oluşturan lokomotif kuvvet, canlı emeğin üretici gücünün antagonist ifadesi, aynı zamanda değer biçiminin yapısökümünün lokomotifidir. Sermaye kendi oyununu oynama olanağına sahip olduğu sürece, yapısökümünü hazırlayan istikrarsızlaşma anlarını yönetebildiği başka bölgelere sahip olduğu sürece, sermaye ve her zaman içinde vücut bulduğu ve özdeşleştiği siyasal güçler durumu kurtarabilirlerdi. Ama şimdi, toplumun tümünden boyunduk altına alındığı ve üretim süreçlerinin tamamen çokuluslulaştığı evrede, geriye elinde ne alternatif kalmıştır? Bugün yenilik süreci doğrudan doğruya sermayeyi yapıbozumuna, yapısökümüne uğrattıyor. Yenilik anlarının art arda dizilişinde geçici olarak engellenmiş ve ertelenmiş olan devrim sıradanlaştırılmaz. Herkes, kapitalist uygarlığın sıkıntısının nereye kadar gerçekten ve sadece onun anlam anarşisi ve ruhunun boşluğu olduğunu görmek için bekliyor.

Tez 7: Değerin Yapısökümü Öznelğin Matrisidir ve Öznelğin Yapısökümü de Değerin Matrisidir

Yapısökümü, değer biçiminin dönüşümleri boyunca uzanan kesik çizgidir. Peki ama kim kimi yapısökümüne uğrattıyor? Nesneyi biliyoruz: yapısöküm, tahakkümün derin, amansız, geri döndürülemez yapısökümüdür; siyasal ve toplumsal sömürü biçiminin belirlendiği ve yeniliklerin kendisini açığa vurduğu aynı anda ortaya çıkar. Ama kim bu antagonizmanın dinamikleri içinde hareket eder? Bu aktör, en başta, çokluktur: Güçlerin ve toplumsal bilgilerin sayısız çoğulluğudur, gündelik faaliyetlerdeki anlamlar ağıdır. Henüz bir öznen söz etmiyoruz, zira bu galakside öznel nitelikler henüz atfedilemez. Öznellik yoğunlaşmasını tanımlayabilmek için belki başka eleştirel yolculara gerek vardır. Yine de şimdi, önümüzde enerji parçacıklarının oluşturduğu ince bir toz, yapısökümüne uğra-

yan çoğulluğun gerçek ve sahici ontolojik dokusu var. Burada fiilen bir öznellik geliştirilmese de, hiç olmazsa yapısöküm etkinliğine –öznelğin genetik kaynağına- içsel, onunla aynı özü taşıdığını gördüğümüz, hareket halindeki bir öznelğin icat edilmesi süreci vardır. Öznellik hayali, yapısökümünün gücü ve temel dokusudur.

On dokuzuncu yüzyıldaki ve 1968'den önceki ortodoks Marksizmde, yıkım ve yeniden inşa işlevleri, başkaldırma eyleminden ayrı tutulurdu. Doğrudan mücadele stratejisi, istikrar-sızlaştırmayı ve yapıbozumunu, bir manevra savaşının ve bir mevzi savaşının uğraklarıyla eklemlemek zorundaydı. Ne var ki, bu ayrım artık işlemiyor. Yıkım ve yeniden inşa, yapısökümünde birlikte yaşıyor. Antagonist öznelğin tanımlanmasına esas olan doku, mistik bir geleceğe, gelecekteki bir dayanağa yönelen bir eğilim değildir –aksine, öznelğin inşa süreci aynı zamanda bir yapısöküm sürecidir. Kendini değerli kılma ve sabotaj bir ve aynı öznenin ikili figürüdür ya da daha iyi bir ifadeyle Janus'un iki yüzü, öznenin kuruluşuna açılan bir kapıdır.

Eğer yapısöküm bir hayal içeriyorsa ve bir öznellik unsuruna ulaşırsa, öznelğin ancak ve ancak yapısöküm aracılığıyla yaşayabilir; işte bunu böyle anlıyoruz. Tam da antagonizmanın biçimi, öznellik ile yapısöküm arasındaki bu yeni, karmaşık ve eklemlenmiş ilişkide tanımlanır. Aslında üretim hâlihazırda tamamen iletişim ise, o zaman antagonizmanın anlamı, iletişimin kendisinden ayrı bir yere ve zamana sahip olmayacaktır. Öznenin inşa edilmesi ve çokluğun gücünü bulması, iletişimin yapısökümünde gerçekleşir.

Tez 8: Değer Dönüşümünün Eşzamanlı ve Artzamanlı Figürleri, Gelişmenin Stratejik Çelişkilerine Götürür

Her şeyden önce terimleri tanımlayacağım.

(A) Değer biçiminin eşzamanlı figürlerinden, kendilerini “toplumsal olarak gerekli emek” etrafında, onun ontolojik tutarlılığının açıklanması etrafında kuruldukları Marx tarafından gösterilen figürleri anlıyorum. Bu formülasyonu öncelikle *Kapital*'in II. Cilt'inde ve başlıca iki kavram sayesinde buluruz. İlk kavram, bizzat bu kuruluşun toplumsal boyutunu gören süreçte emek gücü değerlerinin “dolayımlanması” ya da “eşit-

lenmesi” kavramıdır. Şimdi toplumsallaşma eğilimi, her zaman daha soyut ve daha üretken olan kolektif bireysellikler oluşturduğu aynı uğrakta, sermayenin, toplumsal olarak gerekli emeğin öznel bakımdan pekiştirilmesi için uygulamak isteyeceği komutanın karşısında bu bireysellikleri antagonist varlıklar tanımlar. Marx’ın burada uzun uzadıya değindiği ikinci kavram ise değer hareketinin gitgide bütünleşmesi aracılığıyla gerçekleşen üretim ve dolaşımın birliği yönündeki eğilimdir. Marx’ın döneminde bu birlik nakliye ağlarıyla gerçekleştiriliyordu, bugün ise iletişim ağlarıyla gerçekleştiriliyor. Şimdi bu bütünleştirici dinamik, antagonizmanın ontolojik zeminde tanımlanmasında işe yarıyor, çokluğu antagonist bir kutuplaşmada bir araya getirmemize olanak sağlıyor.

(B) Değer biçiminin artzamanlı figürlerinden ise Tez 4’de zaten oldukça geniş şekilde anlatılmış olanları anlıyorum. “Profesyonel işçi”, “kitlese işçi” ve “toplumsal işçi” konusuna, onların figürlerinin hareketi tarafından belirlenen maddi çelişkilere daha da açık şekilde odaklanmak için tekrargeri döneceğiz. Ama burada, onların hareketinde hiçbir belirlenimcilik olmadığını en başından belirtmek için, bu hareketin yalnızca biçimini tanımlamak istiyorum. Aslında, değer biçimlerinin dönüşümünü ve emeğin sürekli olarak daha çok soyutlaştırıldığı ve bütünleştirildiği bir sürecin bu dönüşüm aracılığıyla devreye sokuluşunu gözlemleyerek, bir tür motor ya da ereke gelişim mantığı tahayyül edebiliriz. Ama yalnızca bir diyalektik sentez biçiminde bile olsa bunu iddia etmek, sürecin çelişkilerinin derinleşmesini maskeleyerek ve gizlemek olurdu. Bilakis, deneyimlediğimiz hiçbir şey, dönüşümlerin rasyonalitesine ve teleolojisine ulaşmamıza olanak vermez. Aksine, tarihsel gelişimde, gelişim çağlarının ve evrelerinin ardarda gelmesinde ve ayrışmasında sürekli olarak karşılaştığımız şey, sadece, eylem halindeki mekanizmaların öngörülemezliğidir, benzersiz güç ve bilgi kutuplaşmaları arasında her zaman açık olan mücadeledir. Tarihsel gelişimin, toplumsallaşan üretimde ve antagonizmada daha yüksek biçimlere geçişle belirginleşen bir ritim izliyor gibi görünmesi, ne türden olursa olsun bir yazgı ortaya çıkarmaz: Kendi yorumumuzun kurallarını tarihsel olayların muazzam çeşitliliğine dayatmak doğru olmazdı. Gerçekte bu süreçler son derece olumsaldır, çünkü akıntıda savrulup durur

ve felaketlerin damgasını taşır, çünkü bunların ileriye yönelik eğiliminin tek bir doğrusallıktan ziyade saçılım gösterdiği ortaya konulmuştur. Değer biçiminin artzamanlı süreçleri havai fişekler gibidir ve duraksamalar ile ilerlemeler arasında, her zaman daha karmaşık figürlerin ufkunda uzanır. Değer biçimlerinin artzamanlılığıyla ilgili olarak Marx'ın –özellikle “büyük ölçekli sanayi”nin oluşumunu incelerken *Kapital*'in I. Cilt'inde ve üretim ile dolaşımın tüm bileşenlerinin dünya piyasasının oluşumundaki yeniden bileşimini incelerken III. Cilt'te ya da “evrensel kolektif birey”in doğuşunu analiz ederken *Grundrisse*'de– işaret ettiği göstergeler yeniden ele alınıp kanıtlanmalıdır: Böylece, Marx'ta bazen ayırt edilebilen mantıksal belirlenimcilik kalıntılarının epeyce ötesinde, Marx'ın antagonizmayı (onun hareketlerini ve eğilimini) gelişimin tüm boyutlarına yaydığı tarihsel sezgisinin zenginliğini kanıtlayabiliriz.

(C) Stratejik çelişkiler denilince anladığım, kendilerini eşzamanlı ve artzamanlı gelişim figürleriyle ilişkilendirerek, uygun özneliliğin ortaya çıkışının sınırında ya da hiç kuşkusuz o ortaya çıkışın etrafında belirlenen etkilere.

Terimleri daha açık hale getirmek için birkaç örnek göstermeme izin verin. İkinci sanayi devriminin 1848'den I. Dünya Savaşı'na kadar olan birinci evresinde, en büyük çelişkiler (üretim döngüsüne içkin olan eşzamanlı çelişkiler), doğrudan emek süreçleri ile kapitalist üretim süreci arasında ortaya çıkanlardır. Emek sürecinin tam ortasında yer alan ve onu tamamen kontrol altında tutan “profesyonel işçi”, üretimi de kendi kontrolü altına almak ister. Emek sürecinin ve üretim döngüsü kontrolünün, işçilerin denetiminde ve yönetiminde olmasını sağlamak, bu evrede stratejik bir çelişkidir. Bunun nedenini de kolayca anlayabiliriz, zira bu dönemi genel olarak tanımlayan eşzamanlı belirlenimlerin ve artzamanlı ritimlerin olgunlaştığı bir öznelilik ve program doğmaktadır. “Profesyonel işçiler”den oluşan çokluk, işçi denetimi ve yönetimi teması etrafında devrimci bir özne matrisi inşa eder ve bir “sahiplenme” modeli içinde komünist projeyi geliştirir.

İkinci sanayi devriminin I. Dünya Savaşı'ndan 1968'e kadar olan ikinci evresinde ise stratejik çelişki, üretim süreçleri ile yeniden üretim süreçleri arasındadır ya da daha ziyade

emeğin aşırı toplumsallaşmasında yatar. Bu durumda da muazzam bir çelişkiye düşmüş, değer biçiminin eşzamanlı figürünün komplosuna yakalanmış emekçi öznelerden oluşan çokluğumuz vardır. Başka bir deyişle, burada, işçilerin reddettiği “vasıfsızlaştırılmış” soyut emeğin kitleselleşmesi ile elbirliği düzeyinin, ücret düzeylerinin ve gereksinimlerin niteliğindeki genel bir artış arasındaki çelişki patlama noktasına ulaşır. “Kitlesel işçi”, “iş reddetme” ve kendi emeğinin aşırı derecede toplumsallaşmasını keşfetme etrafında, “alternatif” bir model açılarından kendi komünizm modelini inşa eder.

Böylece, deneyimlemeye başladığımız üçüncü sanayi devrimine girmiş oluyoruz. 1970’lerden itibaren yeniden yapılanmanın ve baskının en acımasız ve anlamsız döneminde yaşama bahtsızlığına uğradık. Ama yine aynı dönemde oldukça büyük, yeni bir stratejik çelişkinin, ister burjuva ister sosyalist nitelikte olsun kapitalist komutaya karşı duran radikal üretici toplumsallaşmanın ortaya çıkardığı çelişkinin belirlenimini de yakaladık. Bu geçişin kilit unsuru, eşzamanlı çelişkilerin siyasal biçim içinde yerinden çıkması ve sömürünün nesnelliğinin kumanda yapısı yönüne kaymasıdır. Sonuç olarak çelişki, öznellik alanına dolaysızca dokunur. Çelişkinin kendisi, antagonizma olan bu belirli öznellik biçiminde açığa çıkar. Buradan temel bir sonuç doğar: Stratejik çelişki, yani gelişme antagonizmasının eşzamanlı ve artzamanlı anlarının tortusu, öznel, siyasal bir biçimde sunulur, komünizm, bir “kurucu güç” modeline göre önerilir. “Kendinin kılma” modelinden, “alternatif” modelden sonra, diğerlerini kapsayan, stratejik çelişkiyi doğrudan öznellik yönüne taşıyan “kurucu” modelle karşılaşırız. “Kurucu iktidar”, toplumsal üretime biçim verir, toplumsal ve iktisadi olanı siyasal olanının kapsamına alır, üretimin örgütlenmesini ve siyasal örgütlenmeyi radikal bir kuruulukla bir araya getirir. Ama buna daha sonra yine döneceğiz.

Bu noktada, ulaştığımız sonucun Tez 7’de savunmuş olduğumuza –“Değerin yapısökümü, özneliliğin matrisidir” tezine geri dönmekten başka bir şey olmadığını belirterek açıklamamıza son verebiliriz. Gelişmenin stratejik çelişkilerinin yeni bir antagonist öznellik gösterdiğini ya da daha iyi bir ifadeyle, ürettiğini ve tesis ettiğini şimdi doğrulayabiliriz. Tüm bunlar belirlenimci bir tarzda meydana gelmez; aksine, kendi gücünü

özgürlükte yücelten çokluğun hâkim olduğu bir sürecin meyvesidir. Öyleyse, açıklamamızı aşağıdaki şekilde sonuca bağlayabiliriz.

Tez 9: Gelişmenin Stratejik Çelişkileri, Yapısökümün Yasalarını Doğrular

Tez 10: Kapitalist Gelişmenin Şimdiki Evresinin Kurucu Dokusu, Muazzam Bir Stratejik Çelişkiler Düğümüdür

Kapitalist gelişmenin güncel döneminin (üçüncü sanayi devriminin ilk evresinin) ayırt edici özellikleri, 1970'li yıllarda ve özgül olarak da 1971-1982 yılları arasında inşa edilir. Nixon ve Kissinger 17 Ağustos 1971'de altın standardını terk ederler; bu karar, kapitalist dünyanın her yanında büyük bir deregülasyon hareketinin işaret fişeği olur. Bu, 1960'lı yıllarda (kitlesel işçi mücadelesinin son atağında) işçilerin ileri kapitalist ülkelerdeki mücadelelerinin ve Üçüncü Dünyadaki kurtuluş mücadelelerinin yarattığı baskıyı, birikmiş etkiyi kırma girişimidir. 1970'li yıllarda kapitalist Üçlü Taraf, 1960'lı yıllardaki proleter Üç Kıtaya kendi politikalarını dayatır.

Peki gelişmenin bu uğraşında sermayenin dayattığı proje nedir?

(A) Bu her şeyden önce, fabrikanın yıkılması ve özellikle Taylorist emek sürecinin hegemonyasına son verilmesidir. Emegın analizi derinleştirilir ve örgütlenmesi mekânsal olarak daha da merkezleştirilir; bunun yerine, toplumsal bilgilere el konulmasına, toplumsal çalışma ağlarının sermayeye tâbi kılınmasına, kısaca fabrika duvarlarının epey ötesine uzanan bir emekçi figürünün sömürülmesine yoğunlaşılır. Bu figüre "toplumsal işçi" diyoruz.

(B) Bu proje, toplumun bilgisayarlılaştırılmasını, özellikle iletişimin üretken kullanımını ve toplumu denetleme programının dışarıdan (fabrikadan) bizatihi toplumun içine (iletişime) aktarılmasını da kapsar. Burada bir toplumsal üretim tarzı tanımlanır hale gelir ve bunun ayırt edici temel özelliği, toplumu (yani, Marksist ifadeyle yeniden üretimi ve dolaşımı) üretimde bütünleştirmesidir. 1970'li yıllarda, öncelikle bu geçişin çirkin yüzünü görebiliyorduk: Fordist modelin, istihdam ve refah güvencesinin yıkılması, marjinalleşmenin ve çoğul

emek piyasasının inşası, az korunan kesimlerin, en başta da kadınlar ve gençler üzerindeki sömürünün şiddetlenmesi ve farklı sömürü biçimlerinin azgınca harmanlanması. Tüm bunlar üretim akışlarının toplumsallaşması sürecinde uyumlu hale gelmişti.

(C) Sömürünün, farklı sömürü katmanlarının, bileşimlerinin, düzeylerinin işte bu harmanlanışı, yeni devlet biçiminin kendisini inşa etmesiyle temelden ilişkilidir: Bu devlet biçimi, üretici toplumsal bütünlüğün farklılaşmış bir denetimi, herhangi bir anda ve herhangi bir yerde krizler üretme kapasitesi-gereksinimi haline gelir. Gelişmenin bu evresinde kapitalist devlet, bir kriz devletidir ve sadece kriz devleti olmakla kalmaz aynı zamanda krizi planlayan devlettir.

(D) Son olarak kapitalist proje, bu sömürü sisteminin dünyanın tamamına yayılmasıdır. Bu düzeyde, dikey yani çeşitli gelişim katmanları arasında ve yatay yani evrensel bütün sömürü biçimlerinin bütünleştiği bir sürece tanıklık ederiz. Kapitalist yeni emperyalizm 1970’lerde birkaç aşamadan geçer: İlki, gitgide daha da gözle görülür olan bir çokuluslulaşma sürecidir; ardından, Taylorizmin ve Fordizmin çevre ülkelere doğru kaydırıldığı ve dünya çapında işlerlik kazandırılan kaba ama etkili bir hiyerarşik sistemin kurulduğu bir evre yaşanır; son olarak da durmaksızın sıkılaştırılan dünya çapında bir finansal bütünleşme gelir. Burada kavramamız gereken nokta, deregülasyon çerçevesinde kullanılan monetarizmin, hem işçi sınıfına hem de toplumsal proletaryaya karşı korkunç bir denetim ve bastırma aygıtı hâline getirilmiş olmasıdır.

Böylece, 1982’ye, yani yeni deregülasyon ve yeni birikim biçimlerinin dünya çapında yaygınlaştığı “kahramanca” dönemin Meksika borç krizi (birçokları arasında ilki) ile sona erdiği yıla ulaşırız. 1982 kriziyle birlikte deregülasyonun, merkez ülkelerdeki işçilere karşı vahşice muamele ederken, çevre ülkelerdeki işçileri ancak kısmen vurduğunu görebildik. Deregülasyon daha ziyade üretim tarzının dünya çapında yayılmasına, merkezsizleştirme etkilerinin sermaye aleyhine görünmesine, bazen de sermayeye karşı geri tepmesine yol açan geçitler açtı. Sistemin çevresine saldıran ana çelişkiler, kendi içlerinde belki yersiz olan ama sistemin merkezine doğru ve merkezden geçen şok dalgaları yaratabilecek bir dizi isyan odağı ve bazı

devrim olanaklarını gün yüzüne çıkardı. Artık zayıf halkalar değil, zayıf ağlar söz konusuydu. Gerçekten, şimdinin dokusu muazzam bir stratejik çelişkiler düğümüdür, tıpkı patlamaları ve akışları çoğaltan patlamaya hazır bir yanardağ gibidir. 1982 yılı, şimdi girmekte olduğumuz döngünün kalıcı bir biçimi olarak krizi pekiştirir.

11-15 Arası Tezler için Giriş Notu

İşçi sınıfına ilişkin Marksist anlayışın temel sorunlarından ve çözümsüz güçlüklerinden birisi, işçi mücadeleleri ile kapitalist yeniden yapılanma arasındaki ilişkinin diyalektik bir gelişime sahip olduğu gerçeğinden kaynaklanır: Mücadeleler bu gelişime katkıda bulunur, onu belirler ve ancak siyasal bilinç müdahale ettiği zaman onu kırabilir. Bu nedenle işçi mücadelesi, sermayeye “karşı” olduğu zaman bile daima onun “içinde”dir. Bu gruptaki tezlerde ortaya attığım varsayım şudur: Gerçek boyunduruk altındaki toplumsal işçinin sınıf mücadelesinin bugünkü gelişim aşamasında, proleter bağımsızlığının yeni teknik koşulları, gelişimin maddi geçişleri içinde belirlenir ve bu yüzden yeniden yapılanmada onulmaz ve sınıf bilincinin olgunlaşmasından bağımsız bir kopuş olasılığı ilk kez ortaya çıkar. Mücadeleler-yeniden yapılanma ilişkisinin diyalektik kategorileri karşısında yıkıcı öznelğin ontolojik kategorilerini tanımlamaya yönelik bu girişimim, Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziği ve Siyasetin Gücü¹ adlı kitabımda ve en başta da Fabbri del soggetto’da (Livorno) sistematik olarak geliştirilmiştir.

Tez 11: Bugün Devrimci Çelişki Noktası, Toplumsal Elbirliği ile Üretici Komuta Arasındaki Antagonizmadır

Kapitalist üretim tarzının gelişiminin şimdiki evresini öncükilerden ayıran fark, daha önce sermayenin ürettiği üretici toplumsal elbirliğinin artık onun tüm siyasetlerinde ön kabul sayıldığı, daha doğrusu onun varoluş koşulu olduğu gerçeğidir. Bu açıdan bakılınca, eşzamanlı ve artzamanlı çelişkiler stratejik çelişkilerle sonuçlanmaz, ama onlar tarafından yeniden açılır. Dolayısıyla kriz kendisini bir zorluk, bir kaza olarak açır-

1 A. Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minneapolis, 1991; ilk basım Milano, 1981) [*Yaban Kuraldışılık Spinoza Metafiziği ve Siyasetin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, 2005].

ğa vurmaz, kriz tam da kapitalist sürecin özüdür. Demek ki sermaye kendisini ancak bir siyasal özne, bir devlet, bir iktidar olarak gösterebilir. Bunun karşıtı olarak, toplumsal işçi üreticidir, herhangi bir metadan önce bizatihi toplumsal elbirliğinin üreticisidir.

Bunu daha derinlemesine açıklamamız gerek. Kapitalist üretim tarzının gelişiminin her uğrağında sermaye her zaman elbirliği biçimini önermiştir. Bu biçim, sömürü biçimine fiilen içsel olmadığında, o biçimle uyumlu işlemeliydi. Emek ancak bu temelde üretken hale gelebilirdi. Keza sermayenin önceden var olan emek biçimlerini içerdği ve kendi değerklenmesinin sınırlarına sıkıştırdığı ilksel birikim döneminde, elbirliği biçimini koyan sermayeydi ve bu, geleneksel emekçi öznelerin önceden kurulmuş bağlarının içini boşaltmaktan ibaretti. Oysa şimdi durum bütünüyle değişmiştir. Sermaye, hipnotize edici, büyüleyici bir güç, bir fantezi, bir idol haline gelmiştir: Radikal olarak otonom kendini değerkli kılma süreçleri sermayenin etrafında döner ve bunları kapitalist biçim almaya başlamaları için havuçla ya da sopayla ikna etmeyi ancak siyasal güç başarabilir. Bu noktada ve üretici toplumsal yaşamla ilişkili küresel boyutlarda meydana geldiği üzere, iktisadi olanın siyasal olana aktarılmasında kazanılan başarının nedeni, iktisadi olanın temel belirleyiciliğinin azalması değil, iktisadi olanın toplumsal olanla harmanlanmasına ve kendini değerkli kılmayı gerçekleştirmesine yol açan eğilimden alıkoyabilecek tek gücün siyasal olmasıdır. Siyasal olan, toplumumuzun değerk biçimi olmaya zorlanır, çünkü yeni emek süreçleri işin reddi üzerine kurulur ve üretim biçimi onun krizidir. Toplumsal işçinin üretici elbirliği işin reddini pekiştirir, üreticilerin sömürüye karşı kendilerini savundukları toplumsal siperdir. Bunun karşısında bir değerk biçimi olarak siyasal olan, yalnızca gizemlileştirme ve aşırı şiddet içerir. Toplumsal olanı denetlemek üzere onun üzerinde terse çevrilen sermaye bileşiminin yüksek düzeyde yoğunlaşması da çerçeveyi önemli ölçüde değıştirmez, çünkü gerçekte üretim araçları, makineleşme figürünün ötesine geçerek ve gayrimaddileşerek ne denli soyut hale gelirse, bu soyutlaşmanın kendisi de toplumsal olanı baştan sona kat eden mücadeleye o denli içerilir. Otomasyon, yine kısmen makineler aracılığıyla denetimin eski ekonomi politığıne katılır, ama bilgisayar-

lar hâlihazırda bu ufkun ötesindedir ve olası kopuşlar için çok yüksek potansiyeller taşırlar. İletişimde gayrimaddilik tamdır ve meta saydamdır; burada mücadele olasılıkları çok büyüktür ve yalnızca dışsal bir iktidar tarafından yönetilir. Bu kısa örnekler sadece, teknolojik ilerleme alanında ve teknolojinin kendisini mükemmelleştirme sürecinin doğrudan bir sonucu olarak, toplumsal elbirliğinin otonomisine ve proleter öznelere kendini değerli kılmasına, bireysel ve kolektif mikrofiziğin yükseltilmesine karşı savunmasız, her zaman daha savunmasız sektörlerin nasıl şimdiden var olduğunu göstermeye yarar.

Tüm bunlar, proletaryanın toplumsal elbirliği ile sermayenin siyasal komutası arasındaki antagonizmanın, üretim içinde verili olmakla birlikte, kendi dışında, toplumsal olanın gerçek hareketinde kurulu olduğu şeklindeki tezimize kanıttır. Toplumsal elbirliği yalnızca siyasal ve iktisadi hareketi diyalektik olarak önceden kestirmekle kalmaz, onlardan önce de vardır: Kendini otonom olarak ilan eder.

Tez 12: Mücadeleler, Toplumsal Üretimi ve Yeniden Üretimi Önceler ve Tasarlar

Burada, elbirliğinin toplumsal proletarya tarafından tekrar kendinin kılınmasının kapitalist sistem üzerindeki bir dizi etki yarattığını ifade eden Tez 11'deki kısmi önermemizin genelde geçerli olup olmadığını inceleyeceğiz. Kapitalist gelişmenin bir döneminden diğerine geçişin ritmi, proleter mücadeleler tarafından belirlenir. Tarihsel materyalizmin bu eski hakikati, tarihin amansız hareketiyle sürekli olarak doğrulanmıştır ve siyaset biliminin tek rasyonel çekirdeğini oluşturur. Makinelerin geçirdiği dönüşümler, yeniden yapılanma, yeni alışkanlık normları ve kurumların yeniden düzenlenişi, tüm bunlar mücadelenin olduğu yeri, yani birleşik canlı emeğin özgürleştirildiği ve kendi otonom projesini ilerlettiği yerlerde ortaya çıkar. Eğer proleter mücadele, birleşik canlı emek, komuta dünyasının katılığına, ölü emeğin tahakkümüne karşı, tarihin tanıklık ettiği bu ezici darbeleri indirmekte başarısız olsaydı, hiçbir gelişme olmazdı. Fakat proleter işçi mücadelesi yalnızca, ölü ve birikmiş emeği yeniden hayata döndüren enerji dalgası olarak işlev görmekle kalmaz, aynı zamanda tarihin gerçek girişimcisidir, zira sanayi, doğa ve uygarlık, proleter

mücadelelerin içeriğine, gereksinimlerine, eğilimlerine, örgütlenme biçimlerine bağlı olarak tamamlayıcı, işlevsel ve organik bakımdan uyarlanmak üzere sınırlandırılmıştır. Bu, patronun lanetidir: sınıf mücadelesinden en çok ders alanlar başarıya ulaşırlar. Bu paradoks, patronun, yani ödünç alan ve bastıran daimi casusun utancıdır. Proleter mücadele, işçi mücadeleleri ve şimdi de toplumsal emeğin gündelik isyanındaki binlerce figür, bildiğimiz kapitalist uygarlığın, endüstriyel uygarlığın devirlerine ve evrelerine –düzen içinde– hükmediyor (yani, harekete geçiriyor, oluşturuyor, önceden tasarlıyor ve öngörüyor).

1848 olmasaydı, yani Parisli proleterlerin ve zanaatkârların meydana çıkıp burjuva özgürlüğünün sınırlarını gösterdikleri “kahrolası Haziran günleri” olmasaydı, ikinci sanayi devrimi dediğimiz tarihî döneme giriş hayal bile edilemezdi. 1917-1919 olmasaydı, yani profesyonel işçinin Sovyet diktatörlüğünde ve kapitalist üretim tarzının en alt düzeyde de olsa kendini gösterdiği tüm ülkelere yayılan ayaklanmada bir kez daha vücut bulan işçi isyanı olmasaydı, kitlesel işçinin egemen olduğunu gördüğümüz evrenin başlangıcı anlaşılamazdı. Sıçramaların, büyük çelişkilerin ve büyük patlamaların olduğu bu süreçte, sınıf mücadelesinin ve bizatihi tarihin gizemi açığa çıkar. Bu, ona katlanmak zorunda olanlar için bir gizemdir ve onların salonlarında ve gazetelerinde her zaman bir politika açığı olarak tanımlanır; proletarya açısından ise kesinlikle bir gizem yoktur, zira belirlenimlerin, sıçramaların, ileri adımların ve geri çekilmelerin anahtarı proletaryanın elindedir.

Böylece üçüncü sanayi devriminin kökenlerine ulaşırız. Burada da başlangıca damgasını buran bir devrimdir, 1968’dir; ama bu tuhaf bir devrimdir, hatta ilk başta hemen kavranabilir halde değildir. Bu devrimde entelektüel bir zihinsel özne, bir toplumsal iletişim aktörü vardır: Ama o niçin isyan etmek zorundadır? Aslında bu entelektüel töz, bu toplumsal iletişim faaliyeti, işçi emeğiyle maskelenmiş olsa bile, canlı soyut emekten başka bir şey değildir. Bu, proletaryanın yeni bir figürüdür. 1968’i izleyen yıllar, emeğin ve emek gücünün geçirdiği bu başkalaşimleri bütünüyle kavramamıza ve sonuçta kapitalist iktidar düzenlemelerinin kendilerini niçin ve nasıl böylesine hızlı ve kararlı şekilde değiştirdiğini anlamamıza olanak sağlamıştır. Sermaye bir kez daha bu devrimci gücü izlemiş, onu

bastırmış, üretimin ve komutanın yeni teknik boyutları içine hapsedmeye çalışmıştır. Sermaye bu yüzden devletin yapısını kökten dönüştürmüştür. Sonra da hep insanlığın tarihsel geçişini izleyerek ve gizemleştirerek kentsel yapılara, kamu harcamalarına, yaşamın ekolojik, ahlaki ve kültürel boyutlarına müdahale etmiştir. Her hâlükârda, kapitalist tahakkümü mükemmelleştirme sürecine rağmen, 1968 geçişinde inşa edilmiş olan mücadelelerin potansiyelinin en sonunda nereye varacağını henüz göremiyoruz.

Tez 13: Kitlelerin Gizli Yaşamı Ontolojik Olarak Yaratıcıdır

Tarihsel materyalizmin gücünü etkisiz kılmanın iki yolu vardır. Birincisi, sınıf mücadelesini doğal bir üretim tarihine indirgemekten ibarettir. Sosyal demokratların izlediği asıl hat ve proleter hareketin “kendinin kılma döneminin” özel ideolojisi buydu (1848-1914). Bolşeviklerin bu ideoloji kendilerine mal ettiklerini ve kesinlikle sosyal demokrat olmamalarına rağmen, ikinci sanayi devriminin birinci evresine (Rusya’nın gelişmişlik düzeyi nedeniyle) sıkı sıkıya bağlı olduklarını düşündüğümüzde, bu açık hale gelir. İkinci yol ise sınıf mücadelesini sermayenin diyalektik hareketi içinde eritmektir. Bu, modern reformizmin hattı ve devrimci hareketin “alternatif döneminin” özgül ideolojisiydi (1917-1968). Bu yolların ikisi de canlı emeğin gücünü ya kaba materyalist ya da diyalektik bir sentez aracılığıyla etkisiz kılar. Bu arada, tarihin yaşayan bir gerçeklik olduğunu ve yeniliğin onu sürekli ileriye taşıyan bir lokomotif olduğunu anlamamızı sağlayan şey, ancak canlı emeğin gücünü ve dayandığı temelin indirgenemez otonomisini dikkate almamızdır. Değer kuramı daha doğrusu sömürünün ölçüsü ne denli eski ve yararsız hale gelirse, canlı emek de o denli hegemonik bir varlık ve kendi gelişiminin yönlendirici ölçütü haline gelir. Bu, tahakkümün sınırlarını sürekli parçalayan ve gerçekliğin düzenlenişlerini ileriye doğru iten kaçınılmaz bir harekettir.

Buna şöyle itiraz edilebilir: Peki bu hareket nereye gitti? Onlarca yıldır bu yaratıcı güç kendini göstermedi. Ama bu doğru değil. Zira aslında sadece görmek istemeyenlerin kör gözleri onu görmezler ve kör fareler bizde her zaman acıma duygusu

uyandırmaz. Bunun yerine, modern proletaryanın yeraltındaki gizli yaşamını dikkate almalıyız: Bugün emeğe ait olarak kabul ettiğimiz elbirliği, iletişimsellik ve yenilikçilik özellikle canlı emeğin geldiği yer burasıdır ve emek buraya geniş, çoğul, son derece devingen bir fenomenolojinin binlerce rotasını geçerek gelir. Kitlelerin gizli yaşamı tarafından bozuldukları kadar yine onlar tarafından üretilmiş olsalar da, tam da sermayenin topluma hükmettiği hareket ve örgütlenme: Sermaye, bir polis sanatçının yaptığı adı kötüye çıkmış kitlelerin tasvirini verir, ama bilimsel yapısöküm bu tasviri bozarak yaşamın verimli toprağını keşfetmeyi bize öğretti. Öyleyse canlı emek, gizli varoluşunda ve öncelikle o haliyle bile, sömürülen kitlelerin özgürlük gereksinimlerini kendi varlığında biriktirerek özümser ve bu yeni varlığı, sürekli olarak daha üretken bir güç haline getirir. Üretkenlik, özgürlüğün olumlu tecellisidir. Dolayısıyla sermayeden kopmaya yönelik bu uzun süreç sona ermelidir: Tıpkı işin reddinin hâlihazırda emek zamanını ölçme gücünü sermayenin elinden almış olması gibi; proleter birliğin hâlihazırda kapitalistin üretken elbirliği biçimlerini belirleme uğraşını boşa çıkarması gibi; soyutlaşma yoluyla zekileşen emeğin hâlihazırda akli sermayeden koparması gibi. Canlı emeğin ontolojisi, bir özgürleşme ontolojisidir. Tarihsel materyalizmin bir özgürlük kuramı olarak etkinliği, bu yaratıcı maddiliğe dayanır.

Tez 14: Proleter Gücün Dizilişleri Kapitalist Gelişmenin Dizilişlerine Göre Asimetriktir

Proleter güç dizilişleri, kapitalist gelişmeye denk düşmediği gibi kapitalist gelişmenin olumsuz anlamda tersyüz edilmesi de değildir. Bu asimetri, gerçek hareketin kapitalist hareketten otonom olduğunun bir göstergesidir. Hareket, proletarya cehennâmında özgürdür. Aslında öyle özgürdür ki, proleter gücün davranışsal yasalarını belirlemek zor ve çoğu kez de olanaksızdır. Her hâlükârda, genel bir geçerliliğe sahip olacak, yani gelişme dönemlerinin akışından çıkardığımız tekil evrelerin sınırlarını aşacak (sadece) yasalar (değil, tekdüzelik bile) belirlemek kesinlikle imkânsızdır. Elbette bu tekdüzelikleri ayırt edebiliriz, örneğin ikinci sanayi devriminin ilk evresinde (1848-1914) yaşanan, sınıflar arasındaki ilişkilerin uzun ve keskin depres-

yonlara dönüştüğü ve genelde yıkıcı krizlerin şiddetlendirdiği uzun durgunluk dönemleri gibi. Fakat bu tekdüzelikleri ayırt etmek bu noktada hemen bir kriz kuramı inşa etmek anlamına gelmez. Aslında, ikinci sanayi devriminin ikinci evresine (1917-1968) bakarsak, orada krizlerin süresi (çok yıkıcı olsalar bile) asgariye inmiştir ve kitlesel işçinin dinamizmi, profesyonel işçinkinden farklı olarak son derece güçlüdür. Artık yeni bir dönemin ve yeni bir deneyimin içindeyiz: Toplumsal işçinin krizdeki deneyimi nedir? Bu dönemin tek güçlü tekdüzeliği ve eğilimi, krizin ve gelişmenin, bastırma ile yeniliğin birarada varlığı, başka bir ifadeyle karşıtların bir aradalığıdır. Bu aslında önceki tarihin nihai sonucundan türer: oyundaki iki gücün, yani proleter gücün ve kapitalist iktidarın bağımsızlığı.

Fakat bunun hareketlerin asimetrisini değil bağımsızlığını kanıtladığı şeklinde itiraz edilebilir. Böyle olduğuna inanmıyorum: Mücadelelerin gelişiminde, sırf hareketlerin bağımsızlığından daha fazlası vardır. Proletaryanın cephesinde, canlı emeğin yaratıcılığı, çelişki düğümlerinin kestirilemezliği, ele avuca sığmaz ontolojik kitlelerin birikimi vardır ve özneliliğin kuruluşuyla karşıtının yapıbozumunu birleştiren çifte sarmal vardır. Hatta tüm bunlardan çok daha fazlası da söz konusudur: ideoloji, örgütlenme, silahlanma, finans, üretim ve yeneden üretim modelleri, merkezileştirme ve demokratikleştirme, hukuk ve şiddet kullanımı vb. Son ve belirleyici olarak, proletaryanın kooperatif boyutunun kuruluşundaki otonomi vardır. Bana öyle geliyor ki, proleter gücün dizilişiyle kapitalist gelişme ve iktidar dizilişinin asimetrisini anlamak her zaman olanaklıdır; ama geçmiş dönemlerde bazı durumlarda bu koşul verili olmasa da, şimdi girmekte olduğumuz dönemde kesinlikle verilidir.

Asimetri kavramı başka sonuçları da beraberinde getirir. Birincisi, sermaye kategorileriyle bakıldığında sınıf otonomisinin fark edilemeyeceği anlamına gelir. Bu apaçıktır: Kitlesel işçi döneminde ve alternatif örgütlenme modelinin gelişme çerçevesinde zaten besbelli görülmüş olan saf ve basit bir sonuçtur; yine de bunu vurgulamak önemlidir, zira bu apaçık belirlenim, sermayenin ekonomi politliğinde herhangi bir bilimsellik varsa onun da son kırıntısını alıp götürür. İkinci sonuç ise işçi otonomisinin aksine, gelişmenin, iktidarın ve sermayenin tarihinin

ancak onun ayırt edici özelliği olan şizofreniden başlanarak tanımlanabilecek olmasıdır. Bu radikal asimetri içinde, sermayenin tarihi, biçimciliğe, yanılısamacılığa ya da artık sadece bir patolojiye götüren, potansiyelinden ayrılmış bir ontolojik süreç olarak kabul edilebilir.

Tez 15: Toplumsal Olanın Kapitalist Yapılanışı Yıkıcı, Proleter Yapılanışı Yaratıcıdır

Bu tez, önceki tezleri bir eğilim şeklinde ileriye yansıtarak onları izliyor ve tamamlıyor. Dolayısıyla, burada açıklanan tez, kuramsal olmaktan ziyade pratik görünecektir ve bu eğilim etik olacaktır. Burada, “praksisin tersyüz edilmesi” etik sayesinde olur; anlam ağı, etik yönelimli eylemle kurulur. Böylece analiz yeniden ayaklarının üstüne oturtulur. Etik, olanağın, eylemin ve umudun zeminidir. Varlık duygusunun kaynaklandığı yerdir. Buraya kadar ölü emeğin, sermayenin, iktidarın sisteminde kazı yaptık ve yaşam dolu, gizli bir yeraltı motorunun bu sistem içine nasıl da böylesine etkili şekilde saplandığını gördük. Canlı emeğin hâlihazırda tamamen ayrılmış, otonom ve varlığın her türlü doğallaştırıcı katılaştırılmasına karşı konum almış olduğu günümüz dünyasında canlı emeğin Marksist doğrulanışını deyim yerindeyse yeniden keşfettik. Bu, Luxemburg’un sermaye sisteminde canlı emeğin çelişkisinin yalnızca sistemin uç “sınırlar”ında yer aldığını öne süren yaklaşımı da (her ne kadar onun yaklaşımı dürüst bir yaklaşım olsa da) dahil, materyalist bile olsa her türlü diyalektik anlayışa aynı ölçüde karşıdır. Oysa canlı emeğin olumlanması, eğer etrafında eylem, kuruluş ve karar vermenin bakış açısı ortaya çıkmıyorsa yeterli değildir. Marx’ta canlı emek kavramı, ekonomi politik eleştirisi ile partinin kuruluşu arasındaki sınırdadır. Bu ikinci perspektifte canlı emeği varsayarak, ona yaratıcı faaliyet diyoruz. Öyleyse canlı emek, sermayenin bakış açısından, onun biliminden, hatta bilim eleştirisinden ayrı bir yaratıcı faaliyettir. Artı değer sızdırmanın ve kâr elde etmenin rasyonel örgütlenmesinin bilimi, kaynakları optimal şekilde tahsis etme bilimi, planlama ve evreni bir bilançooya indirgeme bilimi, tüm bunların artık hiçbir anlamı yoktur. Burada canlı emek, bunun bir eleştirisi olarak değil, öznelere ve grupların kendini değerli kılmasının bir kaynağı olarak, toplumsal elbir-

liğinin ve onunla birlikte, onun aracılığıyla, azami zenginliğin, mutluluğun yaratılması olarak işlev üstlenir. Bu radikal bir bilimdir, çünkü kökleri sıkı sıkıya faaliyette ve her türlü ikiyüzlü gerçekçilik protestosunun terk edilmesinde yatar.

16-20 Arası Tezler İçin Giriş Notu

Bu tezlerde, diyalektiğin “içinde-karşısında” kuramının çelişkilerini aşmaya ve “tamamen yeni” bir proleter öznellik tanımı vermeye çalışıyorum. Devrimci örgütlenme kavramının sınıf bilincinde ifade edilebileceğini, ama ancak sınıf bilinci radikal olarak, ontolojik olarak otonom olursa bunun yapılabileceğini göstermeyi amaçlıyorum. Bu bölümün teması, olasılık kategorisinin yeni bir belirlenimidir. Komünizmin olanağını ancak radikal bir kuruluş açısından mümkün görüyorum. Burjuva anayasalarının kurucu babalarından tutun da Hannah Arendt’e kadar anayasacılara olan borcumun yalnızca itibari olduğu açıktır. Geleneksel anayasacılık gerçekte bir adli düzenleme okuludur, karşılıklı denetim ve dengeleme mekanizmalarına ya da daha iyi bir deyişle, çoğulculuğa ve sınıflar arasındaki, sınıfların yeniden üretimindeki dengeye ilişkin bir kuramdır. Komünist demokrasi kuramına, uygulamasına ve geleneğine –Komünicülerden Sovyetlere, Dünya Uluslararası İşçilerinden 1970’lerdeki Avrupalı otonomistlere kadar– yaptığım atıf burada çok daha önemlidir. Lenin’in bu tutumlardan uzak olmadığı kanısındayım ve Lenin Üzerine Otuz Üç Ders: Strateji Fabrikası² adlı kitabımda bu gerçeği ortaya koymaya çalıştım.

Tez 16: Yapıdan Özneye Geçiş Ontolojiktir ve Biçimsel ya da Diyalektik Çözümleri Dışlar

Yapıdan özneye geçişin biçimsel olabilirliği, öznenin tarihsel inşasının zorluklarını çözmez; ama hiç olmazsa bunları açıklığa kavuşturur. Biçimsel bir bakış açısıyla, yapıdan özneye geçiş, yani proleter özgürlük için örgütlenme probleminin ortaya konuluşu, düz bir çizgi izliyor gibi görünür. Gerçekten, yenilikçi emek toplumun tümünü kaplayacak kadar genişlemişse (modernitenin hakiki tanımı budur), o zaman bu emek en başta yaratıcı olduğu için bizatihi toplumu yeniden inşa eder, bir

2 A. Negri, *Trentatré lezioni su’ Lenin, La fabbrica della strategia* (Padova, Milan, 1976) [*Lenin Üzerine Otuz Üç Ders: Strateji Fabrikası*, çev. Nagehan Uslu, Otonom Yayıncılık, 2016].

öznelleştirme süreci yoluyla onu devrimcileştirir. Bu süreç karışımıza hiçbir ciddi problem çıkarmamalıdır. Yine biçimsel bakış açısından, burada emekten sermayeye giden yolu terse çevirmekle ilgileniyoruz. Sermayenin tüm toplumu ele geçirecek kadar yayıldığı aynı yerde, canlı emeğin sermayeyi yapısökümüne uğratarak, onun bölgesini işgal ederek ve onun yerinde yaratıcı bir hegemonya inşa ederek sermayeyi yıkmakta nasıl önde gittiğini kavramaya çalışmalıyız. Bu açıdan bakıldığında özne, kendini değerli kılmadır.

Ama praksisin tersyüz edilmesini artık yalnızca biçimsel bakış açısından değil, gerçek bir olasılık olarak gördüğümüzde, yani eylemin ve tarihin bakış açısını benimsediğimizde, devasa zorluklar ortaya çıkar. Praksisin tersyüz edilmesi, uzlaşmaz direnişlerle karşılaşmaya mahkûmdur. Onun otonomisi, maalesef kendiliğindenlikle, mutlulukla, cennete saldırı ütopyasıyla tükenmez. Karşı karşıya kaldığı engeller ve sınırlar devasadır. Öyleyse hareketin bu zorluğuyla yüz yüze geldiğinde, praksisin tersyüz edilişi çoğu kez kötü sonuçlanır, katılaştır ve tıkanır. Dönüştürücü niyet (ki bu proletaryanın onurudur) engellenir ve kendi üzerine kapanmaya, öznel gücü şiddetlendirmeye, kör iradeciliğe, teröre, gericiliğe, düşmandan alınıp benimsenen eski baskı biçimlerinin araçsal kullanımına meyleder. Yeni bir şey kurmak? Devrimci bir mekanizma içinde? Bu sırf yanılgı ve trajedidir! Elbette tüm bunlar oldu ve yine olacak. Robespierre'den Stalin'e, 1920'lerdeki ayaklanmalardan 1970'lerdekilere, dönüşüm arzusunun terörizmle sonuçlanmasına defalarca tanıklık ettik. Galip ya da mağlup olsun, devlet ya da küçük gruplar tarafından örgütlenmiş olsun gerçekten hiç fark etmez, her olguda bu, devrimci eylemin tıkanığına işaret eder ve her zaman bir geri çekilme, belki bir *hınç*, bir yenilgi belirtisi, daha güçlü olduğu hissedilen bir düşmana karşı umarsız bir direniş şekline bürünür. Bunların hiçbirini istemiyoruz. Sonuç olarak sosyal demokrasi, bu trajediden kaçınmanın bir yolu olarak ortaya atılır. Ama biz bunu da istemiyoruz. Aslında biz bu yenilgilerin kaçınılmaz olmadığını düşünüyoruz ve yeniden deneyeceğiz. Öyleyse bizim görevimiz, yenilgiyi görmek ve yine de yenilmemektir. İradenin kötümserliği, aklın iyimserliği: İkinci Enternasyonal'den beri ne kadar yol kat etmiş olduğumuzu bu bir kez daha gösteriyor.

Hal böyleyken hem terörizmin aşırılıklarından hem de Stalinist paranoyadan kaçınacak, tersyüz edilmiş bir praksi-si nasıl önerebilir ve başarabiliriz? Öte yandan da sosyal demokrasinin cazibesini reddeden bir praksi-si nasıl önerebiliriz? Hareketini toplum içinde kuran tabandan bir devrimci süreci nasıl yaratabiliriz? Temel nokta açıkça budur. Ama eşit derecede güçsüz iki çizgi burada bir kez daha çatışır: Birisi, aşırı öznelcilikle kendilerini toplumsal diyalektiğin efendileri yapmayı umut edenlerin çizgisidir; diğeri ise kitlelerin ve kendiliğindenlik kültlerinin içine iyice gömülerek, toplumsal diyalektiğe, kopuşu ve yeniden kuruluşu başaramaz hale gelecek derecede saygı duyanların çizgisidir. Birinci grup için, gerçeklik konusundaki karar şiddet içeren davranışlarla karışırken, ikinci gruba tekrarcılık ve ikiye bölünme egemen olur. Bunun aksine, praksisin tersyüz edilmesi, etkili olmak için, gerek patron diyalektiğinin “prometeusçuluğu”na gerekse kendiliğindenlik estetiğinin “narsizm”ine teslim olmayı reddederek, gerçekliği tüm karmaşıklığıyla gerçekçi olarak kabul etmelidir. Ama Makyavelizmin eleştirisi ya da ütopya eleştirisi, Stalinizmin ya da sözleşmeciliğin reddi, bizi kendine yeterli bir konuma yerleştirmez. Aksine eleştiri, tek yanlı ve gizemleştirilmiş çözümleri saf dışı ederken bile sorunları, sorunların tutarlılığını korumayı başaramadığı zaman zarar verir.

Yapıdan özneye geçiş, ancak (kısmi, tek yanlı veya gizemleştirici oldukları için) dışlanan bütün unsurlar yeniden bir araya getirilip bileştirildiğinde mümkündür. Bizi ilgilendiren geçiş, yani proletaryanın özgürlük örgütlenmesinin kurulduğu geçiş de bizatihi bir yapı olacaktır: Kitlelerin mücadelesini, örgütlenmesini ve yaşamını oluşturan bütün gerçek unsurların –disiplin olarak ütopyanın, görüş birliğini inşa etme anları olarak otoritenin, kitlesel emeğin ve öncünün emeğinin, kendini değerli kılma ve özörgütlenmenin, düşmanı istikrar-sızlaştırmanın ve yapıbozumunun, düşmanı yapı sökümüne uğratmanın ve karşıt dengeleyici güçlerden otonom kurumlar inşa etmenin, tarihsel alternatif ve başkaldırı tutkusunun deneyiminin– yer alacağı bir yapı.

Tüm bunlar ontoloji zemininde, başka bir deyişle her türlü diyalektik ya da biçimselci metafiziğin dışında, yine başka bir deyişle öznenin kendisi üzerinde uyguladığı dönüşüm faali-

yetlerinin bileşiminden oluşan birikimin işleyişiyle meydana gelir.

Tez 17: İşçi Partisi Kuramı, Siyasal Olanın Toplumsal Olandan Ayrı Olduğunu Önvarsayar

Proletaryanın siyasal örgütlenmesi sorunu, gerek vekâleten temsile dayalı bir örgütlenmede gerekse bir öncü örgütlenmesinde, bu öncü kitlesel boyutları bünyesine almaya çabalasa bile, hiçbir şekilde çözülemez. Bu çözümlerin her ikisi de çoğu zaman birbirleriyle çelişerek ama her zaman iç içe geçerek işçi hareketinin tarihini (ve burjuvazinin devrimci tarihini de) boydan boya kat etmiştir. Bunun iyi bir nedeni vardır: Bu modellerin ikisi de, yani hem vekâlet modeli hem öncü modeli, aynı ortak, aşkın boyutu, yani tarihsel çoğulluğun dolayım lanmasını önvarsayar. Vekâleten temsil ve öncülük, dolayım lanma mekanizmalarıdır. Çokluğu birlikten, toplumu devletten ayıran süreç üzerindeki bir birliğin dayanağı olduğu her durumda, bu, ulusun, bürokratik kurumun ya da işçi sınıfının dolayım lanması olabilir. Diktatörlük parti faaliyetinin ereği olarak sunulduğunda bile, o zaman bile, temsil (bu örnekte öncününki), kavramsal bir dolayım lanma işleviydi: Eski kuramda diktatörlük, üstbelirlenmiş temsilden başka bir şey değildi.

Bu noktada, yine de sorunun kalbine gitmeli ve geleneksel temsil kuramının dayandığı hakiki temelin nasıl da toplumsal olanın o kadar “gerekli” bir dolayım lanması değil de, siyasal olanın toplumsal olandan “keyfî olarak” ayrılığı olduğunu vurgulamalıyız. Vekâlet ve genel olarak temsiliyet kavramının özgül çekirdeğinin, topluma ilişkin olanla devlet ilişkin olan arasındaki, ekonomik olanla siyasal olan arasındaki, sendikal faaliyetle parti faaliyeti arasındaki ayrılığın özgül çekirdeğiyle örtüşüğünü söylüyorum.

Tarihsel bir eleştiriye girişmeden önce bu temsil kuramının ve dolayısıyla toplumla devlet arasındaki ayrılık kuramının, sınıf mücadelesinin güncel gerçeklerine, günümüzdeki değer biçimine ve çağdaş toplumun oluşumuna hiçbir şekilde denk düşmediğini burada belirtmemeye izin verin. Bu kuram, olsa olsa, geçip gitmiş bir devrin edilgin mirasıdır. Özgül olarak, sendika ve parti arasındaki ayrım yoluyla kurulan vekâleten temsil modeli, İkinci Enternasyonal döneminde (ikinci sanayi devrimi-

nin birinci evresine denk düşer) kuramlaştırıldı ve uygulamaya geçirildi. Bu kavram, profesyonel işçi figürüne ve onun ideolojik ufkuna, dışsal öncü projesine ve emeğin özgürleştirici, ilericisi, düzenli teleolojisine uygundur. Kitle öncüsü kuramı, halk ve kitle partisi kuramı ise bir sonraki döneme, kitlesel işçi dönemine ve ikinci sanayi devriminin ikinci evresine denk düşer. Örgütlenme modeli ve temsil modeli, hâlâ toplumsal olanın siyasal olandan, sendikanın partiden ayrılmasını haklı çıkarmak için alternatif bir proje üzerinde temellenir.

Bugün bu temsil figürlerinin ortadan kalkışı açıkça görülür hale gelmiştir, zira bırakın gerçekliği baştan sona kat eden maddi süreçleri aşmaya çalışan bir dolayımına çizgisini, toplumsal olanla siyasal olan arasında bir ayrım çizgisi çekmeye bile imkân yok. Toplumsal olanla siyasal olan arasındaki, bireysel ile tümel arasındaki ayrım çizgilerinin yok oluşu, üçüncü sanayi devriminin temel ayırt edici özelliğidir; bunun sonucu ise geleneksel temsilin ortadan kalkmasıdır. Siyasal iradenin ifade edilmesinin tek zemini vardır ve o da doğrudan genel, soyut ve tümeldir. Açıkçası bizim eleştirimiz, vekâlet usulüyle (komünist ve anarko-sendikalist gelenekler bile tam bir mutabakatla bu çizgiye oldukça yakındır) o kadar da karşıtlık içinde değildir, daha ziyade temsilin ontolojik koşulları sorununu ele alır. Aslında işçi partisi ve demokrasi sorunu, ontolojik zeminde, toplumsal olanla siyasal olan arasındaki her ayrımı kesinlikle geride bırakmış bir ontoloji dikkate alınarak ortaya konulmalıdır.

Tez 18: Bugün Siyasal Olan Toplumsal Olanı Kuşatır ve Radikal Şekilde Kurar

Güç ve siyasal olan, toplumsal olanın boyutlarıdır. Bugün siyasal olanı otonom ve ayrı olarak görmenin hiçbir yolu yoktur. Bununla birlikte, toplumsal olana geri götürülmüş olsa bile, onu meşrulaştırıcı ve meşrulaştırılmış bir güç olarak ayırt eden özelliklerini hâlâ yitirmemiştir. Siyasal olanı toplumsal olanda bulmak, ütöpik bir duruşun göstergesi değildir, aksine toplumsal olanın yeni ve güçlü bir tanımını üretir. “Sosyal devlet” hakkında bunca yıldan beri süren polemiklerin nasıl da devletin toplumsal tanımına inanılmaz bir derinlik kazandırmış olduğunu belirtmek paradoksal ve öğreticidir. Günümüzde

toplumsal çoğulluk, karşı bilgilerin, karşı kültürlerin ve dolaşısıyla karşı güçlerin çoğul dokusudur, ayrıca bu nedenle meşruiyet gerekçelerinin yayılması ve uygun güç ilişkilerinin teskilidir. Bu yüzden de bugünkü değer biçiminin çerçevesi içinde praksisin tersyüz edilişi, tamamen toplumsal olanın ve siyasal olanın sürekliliğinde hayata geçirilmelidir.

Tarihin gidişatını patlatmak için mücadele edenlerin yoğunlaşması gereken hiçbir mistik ve siyasal yol yoktur. Patlamalar her gün gerçekleşmelidir, ama sırf bu yüzden hiç de daha az patlayıcı değildir. Komünizm söylemi, çoğul içkincilik düzlemlerini, son derece zengin gerilimleri boydan boya kat eder; bu açıdan bakılınca, toplumsal gerçekliğin politik olarak kuşatılması yeni deneyim, dil ve mücadele ufukları oluşturur. Bir zamanlar kurtuluş söylemi, toplumsal olandan politik olana yönelen gelişmenin ilerlemeci üstbelirlenim tekniği uyarınca ütöpik bir amaca yöneltilmişti, böylece oradan tekrar toplumsal olana geri akabileceği düşünülüyordu. Gitgide siyasal olanın toplumsal olandan ayrılması üzerine kurulu her ölçü ve hiyerarşi varsayımının gizemleştirilmiş yığını haline gelmiş olan bu söylem, şimdi tüketilmiş ve özgürlük pratiklerine yer açılmıştır.

Tez 19: Proletaryanın Gücü, Kurucu Bir Güçtür

Kapitalist kontrolün siyasal açılarından (ya da daha doğrusu, eyleminin rasyonalitesinin bulunmamasından) ve proletaryanın toplumsal ölçekte siyasal olanı yerinden etmesinden oluşan simetrik olmayan ama tarihsel olarak birbirini tamamlayıcı iki süreç, toplumsal ve hukuksal düzen açıkça kendi geçerliliğini gösteremez hale geldiğinde krizde bir hakikat uğrağına gelir. İki kısımdan yalnızca birisi hâlâ yenilikçidir, yalnızca proleter güç, kurucu bir güç olabilir.

Kurucu güç, anayasanın olağan meşruiyeti açısından her zaman “olağanüstü” bir güç olarak tanımlanmıştır. Bu olağanüstü niteliğin temelindeki olgu, normal durumun aksine kurucu gücün ontolojik açıdan hareket edebilmesidir. Kurucu güç, gerçekliği yeni bir yaklaşımla düzenleyen, kurumlar ve normatif mantıklar yaratan bir yasama gücüdür. Kurucu güç, yalnızca olağanüstü şekilde olsa bile siyasal olanı toplumsal olana (gelenekinde) taşıyarak toplumu kurar. Anayasal tarih-

te, kurucu gücün görünüşündeki muazzam zenginliğin kaynağı budur: O, toplumu icat ederek kurumsal tekdüzelikten kopar ve toplum ile devleti paydaş yapar. Ama hümanizm ve Rönesans devriminden İngiliz Devrimine, Amerikan Devriminden Fransız Devrimine, Rus Devrimine ve yirminci yüzyıldaki tüm diğer devrimlere varıncaya kadar, olağanüstü yenilik uğrağı sona erince, kurucu güç de etkilerini tüketir. Artık bu tükenme, kurucu güç kavramı üzerinde işletilen burjuva siyaset kuramının ve anayasacılığın gizemleştirilmesine dayalı bir olgunun semptomudur: Gerçek sorun hiçbir zaman geçişin hakikatiyle ilgili olmamıştır, daha ziyade geçişin *Thermidor*'unun³ tarzıyla ilgiliydi. Siyasal olanın toplumsal olanı kuşatmasının bir sonu olmalıydı: Bu son, muzaffer değer biçimini üretme ve yeniden üretme gerekliliğinin koyduğu sınırdı. Bu öylesine ileriye götürülmüştür ki, "olağanüstü nitelik"ten yararlanan hukuki dogma, *Thermidor*'u bizatihi kurucu gücün tanımı içine dahil etti. Kısacası, kurucu güç de temsil kavramıyla aynı kaderi paylaştı: Temsil gücünün mekânsal sınırlara tâbi kılındığı ve kendi içini boşaltmaya, kendisini yersiz yurtsuzlaştırmaya zorlandığı yerde, kurucu güç de projenin ve onun uygulanmasının kırıl-ganlığını oluşturan olağanüstü niteliğin kısıtladığı zamansal sınırlara tâbi kılınır.

Ama üretim tarzı devriminin koşulları ve mevcut praksisin tersyüz edilmesiyle ortaya çıkan perspektifler artık sağlam bir kurucu güç kavramının oluşmasına elverişlidir. Bu bize, kapalı olmayan, etkileri olağanüstü dönemlerle sınırlı olmayan, her zaman ve her yerde kurumlar dünyasının içinde hareket eden, bu nedenle de yaşam dünyasına yaklaşan bir kurucu güç verir. Aslında kurucu gücün bu sürekliliği bütün kurucu dene-

3 Fransa'da Nisan 1794 ile Temmuz 1794 arasındaki döneme *Thermidor* denir. Bu, Danton ile Robespierre'in giyotinle idam edilişleri arasındaki süreye tekabül eder. Napoléon'un Bonapartist iktidarına yol açan gelişmeler zinciri içinde Thermidor önemli bir yer tutar. Bu olay, devrime katılan ve onu halkçı istemlerle ilerletmek isteyen mülksüz, yoksul halk tabakalarının devrimden dışlanmasına yol açan karşı devrimci bir siyasal gelişmedir. *Thermidor*'un uzantısı olarak Fransa'da Napoléon'un Bonapartist imparatorluğu kurulmuştur. Fransız Thermidor'u sonuç olarak burjuva düzenin gelişimini güçlendirecek önlemleri almıştır, buna karşılık devrimin halkçı-radikal toplumsal dönüşüm taleplerini, yani başka bir deyişle Jakoben anlayışı durdurmuştur. Ayrıca Troçki de Stalinist geriye dönüşü Fransız devrimindeki gerileşmeye benzeterek Thermidor diye nitelendirir. -ç.n.

yimlerde vardı, ama düzenleyici bir fikir olarak: Machiavellici “ilkelere dönüş” fikri, temel haklar, sürekli devrim, kültür devrimi vb. bütün bu zımni unsurlar hiçbir zaman gerçeklik haline gelmedi. Oysa bugün her şey farklı. Tıpkı değer biçiminin yeni koşullarında olduğu gibi, üretim tarzının yeni koşullarında da biçimsel bir kurucu güç olmamasına karşın sanki azami yoğunlabilirlikle ve süreklilikle hareket eden bir deneyim tekrarı göze çarpar. Kurucu güç, yaşam dünyasının bir unsuru haline gelmektedir. Gündelik görünümleri yoluyla, burjuvazinin ona vermiş olduğu korkutucu yüzü, gerçekliğe batmanın, kurumları aşırıp taşmanın uygunsuzluğunu kaybeder: Başka bir deyişle, “olağanüstü” bir güç olma zorunluluğundan kaçır. Bunun yerine, açıkça siyasal, kamusal ve kolektif ama kapsanamaz bir yansıtıcılık ve mutlak bir şekil almayla canlandırılan bir işlev üstlenen girişimci figürüne bürünür.

Kurucu gücün bu girişimci işlev sayesinde keşfettiği bu ilişkiyi vurgulamak önemlidir. Bu bağ, bir yandan hukuki gücü, toplumsal ve ekonomik deneyimin biçimsel özellikleriyle, yani hareketlilik, dinamizm ve icatçılıkla donatır. Öte yandan da günümüzde, öncelikle kurucu güç düzeyinde, siyasal olan ile ekonomik olan arasında herhangi bir ayırım, işlevlerde herhangi bir tekrarlama yapmanın imkânsız olduğunu gösterir ve günümüzde siyasal kuruluşun ancak toplumsal olanın kuşatılışı olarak var olabileceğini açığa kavuşturur. Kurucu güç, siyasal olana ekonomik olanın doğurganlığını, ekonomik olana da siyasal olanın evrenselliğini vermelidir. Komünizm, toplumun genel yönetimini çokluğun yerine getirdiği gündelik faaliyetle: Kurucu güç, bu yeni üretim –siyasal, ekonomik, toplumsal üretim– ilişkilerinin dokusunu sürekli olarak biçimlendirir ve yeniden biçimlendirir.

Üçüncü sanayi devriminde yeniden bir partiden bahsedeceksek, bunu ancak kurucu güç açısından yapabileceğimiz açıktır.

Tez 20: Komünizmin Kuruluşu Bugün Olgunlaşmıştır

Siyasal olanın, biri diğerinden ayrı düşünülmemeyecek şekilde toplumsal olanı kuşattığını dikkate aldığımızda, Max Weber’in ve Vladimir İlyiç Lenin’in yararlandığı iktidar sosyolojisini reddediyoruz. Gerçekte, iktidarı yalıtırmak artık mümkün değildir. Fakat bundan toplumun kendisini yeterli bir ile-

tişimsel mübadele olarak düşündüğü sonucu da çıkarılamaz. Siyasal olan, biçimini tüm toplumsal olana yaymakla birlikte, içerik olarak toplumsal olanla dolar; sonuç olarak bu içerik, siyasal olan sayesinde kurucu bir biçime ulaşır. Toplumsal mübadele yalnızca bu anlamda, bugün siyasal olanı oluşturan koşullarda başat rol üstlenir: Tam da bunun güce attığı anlamda, gücü bir koşul olarak kabul eder, o doğrultuda konumlanır. Durum böyle olduğu için, bir dizi maddi koşulun –siyasal biçim ile toplumsal içeriğin örtüşmesine olanak sağlayan koşulların– verili olması gerekir. Bu ancak siyasal olanın mutlak eşitlik biçimini toplumsal olana dayatması hâlinde meydana gelebilir. Eğer toplumsal mübadele koşullarında eşitlik, mutlak eşitlik yoksa iktidarı çokluğun hizmetine sokma ve dolayısıyla, siyasal olanın biçimi ile toplumsal olanın içeriğini birleştirme olanağı da yoktur.

Günümüzde bu olanak proletaryaya –ve yalnızca proletaryaya– açıktır, çünkü başlı başına siyasal olanın biçimi ile toplumsal olanın içeriği arasında böyle bir ilişki, eşitliğin üretimi ve yeniden üretimi mekanizması yoluyla, ister kapitalist piyasa sermayesi ister toplumsal planlama sermayesi olsun bizzatıhi sermayenin tanımını ortadan kaldırır. Öte yandan, bugünkü üretim tarzının tüm koşullarının, siyasal gücün tamamen toplumsallaşması ve buna karşılık, toplumsal olanın tamamen siyasallaşması yönünde baskı yaptığı açıktır. Artık bu eğilimler, şimdi elinde tutsak oldukları gizemlileştirmelerden çıkış yolunu ancak komünizmi geliştirerek bulabilirler. Üretim tarzının gelişimi ve onu örten perdenin kaldırılması bakımından, komünizm günümüzde biricik muhtemel oluşumdur. Komünist kuruluş dışında başka hiçbir değer biçimi yoktur, yalnızca değersizlik ve ölüm vardır.

Ek: Bu Tezlerin Kuramsal Kaynaklarından Bazıları

Son yıllarda temas kurmuş olduğum ve görüşlerimin gelişmesine katkı yapan hem felsefi hem de ekonomik bilimsel tutumlardan bazılarını burada belirtmek isterim. Hepsinden önce düzenleme okuluna gönderme yapıyorum. 1970'lerde hâlâ militan bir düşünce okulu olmaya devam ediyorken bu okulla olan ilişkim dostça bir alışveriş niteliğindeydi. Bu açıdan bakılınca, Tez 4'teki şemalar bu kültürel alışverişin meyvesidir.

“İşçi mücadeleleri-kapitalist gelişim” temasının uyarlaması ve bunun “teknik gelişim” kategorileri ve işçi sınıfının “siyasal bileşimi” etrafında yapısal gelişimi ilk önce Mario Tronti tarafından *Operai e capitale*’de (Torino, 1966) ve Romano Alquati tarafından *Sulla Fiat ed altri scritti*’de (Milano, 1975) ele alınıp incelenmişti; bu temalar ancak daha sonra Fransızlar (Boyer, Lipietz, Coriat) tarafından benimsendi. Son yıllarda düzenleme okulu çarpıcı tutum değişiklikleri geçirmiştir: Akademik bir okul olup çıkmış ve işçici Marksizmin *gözünde ekonomi politik eleştirisinin bir bölümü sayılan şemayı değiştirerek işlevselci ve programcı bir şema haline getirmek için büyük bir açıklıkla çabalara girişmiştir. Bu, düzenleme okulunun artık sosyalist olmadığı anlamına gelmez: daha çok, bu okul, iktisadi açıdan bakılınca, benim kanımca Andre Gorz’un siyasal yeni Kantçılığa getirdiği yorumdan kaynaklanan apaçık reformcu olarak tanımlanıyor; felsefi açıdan bakılınca da iradeci ve değerlendirmeci seçenekleri gitgide daha fazla öne çıkarıyor. Klasik işçilik, böylelikle “öznesiz süreç”in ekonomik nesnelciliğine doğru itiliyor ve sosyalist (ve bugün gitgide daha fazla çevreci) iyi niyetlerin kutsal suyuyla takdis ediliyor.*

İkinci olarak, bu tezlerde Sartre sonrası Fransız düşüncesinde (Foucault, Deleuze, Guattari) ifadesini bulan felsefi yaklaşımları dikkate alıyorum. Bu yazarlar arasındaki farklar ne olursa olsun, şurası açıktır ki, onların inşa ettikleri iktidar (potere) eleştirisi değer yasasına temas eder ve onun krizi içinde, üniter bir mekanizma olarak, bütün doğruluk değerini iktidarın beyanlarından kurtarmaya yönelik ivedi bir talep olarak hareketler ile yeniden yapılanma arasındaki diyalektiğin ötesini yazmaya çalışır. Bu Fransız kuramlarında ontoloji, diyalektiğin karşısına konulur ve toplumsal mücadeleler ile kapitalist (toplumsal, üretici, devlet) yeniden yapılanma arasındaki ilişkiyi yönetme imkanı iktidarın elinden alınır. Bu kuramların sınırlılığı, iktidar eleştirisini bir kaçış çizgisi olarak, olayın ve çokluğun görkemi olarak sunmalarında ve yıkıcı azınlığın organı olacak bir kurucu gücü tanımayı reddetmelerinde yatar. Yine de bu düşüncenin bugünkü sınırlarını aşabileceğine ilişkin göstergeler var. Özellikle Foucault üç büyük iktidar paradigmasının evrimini incelemiştir (Deleuze de bunu geliştirmiştir): bizim dilimizle (bkz. Tez 4) ilksel birikimden birinci sanayi devrimine kadarki

dönem olarak sunulan egemenlik paradigması; sonra, disiplinler paradigma, bizim söyleyişimizle ikinci sanayi devrimi; son olarak da bizim terminolojimizde post-Fordizm çağının öne çıkan tanımı olarak 1968 sonrasına yerleştirilen iletişim paradigması gelir. Foucault'ya ve Deleuze'e göre, *bu son* paradigma etrafında belirlenen yeni ve radikal bir düzen olanağını, yani komünizmi düşünme imkânı veren niteliksel bir sıçrama vardır. Hükümrânlık toplumunda demokrasi cumhuriyetçiye, disiplin toplumunda demokrasi sosyalistse, o zaman iletişim toplumunda demokrasi komünistten başka bir şey olamaz. Tarihsel olarak, disiplin toplumu ile iletişim toplumu arasındaki geçiş, mümkün en son diyalektik geçiştir. Ondan sonraki ontolojik kuruluş, ancak *özgür bireyler çokluğunun ürünü* olabilir. Bu koşul, uygun bir maddi yapı ve toplumun tümüne yayılan bir özgürleşme sürecinde temelinde mümkündür. 1960'lı ve 1970'li yıllardaki militanlık deneyimlerini en üst felsefi soyutlama düzeyine taşıyan bu önermeler dizisi, bana göre, yararlı ve üretken bir diyalog sunuyor.

MARKSİST KURAMDA SINIF PERSPEKTİFİNİN TERSE ÇEVİRİLMESİ: DEĞERLENMEDEN KENDİNİ DEĞERLİ KILMAYA

HARRY CLEAVER

Farklı kuramlar, kapitalizmde toplumsal ilişkilerin çeşitli yönlerine farklı bakış açılarından kavrayışlar sunar. Marksist açıdan, belli bir kuramın yararlılığı, kapitalist toplumsal ilişkilerin kavrandığı belirli *sınıf perspektifi* anlayışına dayanır. Verili bir kuram, farklı kapitalist ya da işçi sınıfı bakış açılarından herhangi birini ifade ediyor olabilir. Bir kuramda sınıf ilişkisinin hangi yönlerine ağırlık verildiğini, bunlara nasıl yaklaşıldığını ve dolayısıyla, onu hangi bakımlardan faydalı bulabileceğimizi anlamak için o kurama katılmamız gerekmez. Bu makalede öncelikle ilgilendiğim husus, Marksist kuramın içinden ya da dışından olsun, işçi sınıfı mücadelesinin pozitif içeriği üzerine, yani insanların sırf kapitalizme direnmenin ötesine geçip kendi kendilerine alternatif varlık yolları inşa etmeye yöneldikleri çeşitli arayışlar üzerine yapılmış bazı son dönem çalışmaların yararlılığına ilişkin bir inceleme yapmak. Bu incelemeye yöntemsel bir giriş olarak, öncelikle iktisat kuramına uygulandığı şekliyle sınıf perspektifi sorununu ve ikin-

1 Conrad Herold, Massimo De Angelis ve bu sayının editörlerine, bu deneme hakkındaki yorumlarıyla yaptıkları yardımlarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

ci olarak da II. Dünya Savaşı sonrası İtalyan Marksizminden alınma bir örnekle sınıf perspektifinin Marksist kuram içinde terse çevrilmesi sorununu irdeliyorum.

Kuram ve Sınıf Perspektifi

Örneğin, neoklasik iktisat kuramının sınıf perspektifi oldukça açıktır. Bu kuram, kapitalizmin yöneticileri ve savunucuları için öngörü, manipülasyon ve meşrulaştırma amaçları açısından azami düzeyde yarar sağlayacak bir sınıf perspektifi geliştirmiştir. Bunu bir kez kavradığımızda, hem neoklasik mikro iktisat kuramının piyasalara, firmaların karar mekanizmalarına, tüketicilere ve işçilere yönelik yoğun ilgisini hem de bu kuramın kapitalizmin bu yönlerini ele alma tarzını anlamamız kolaylaşır. Neoklasik firma kuramı, yalnızca kâr elde etmeye yönelik davranış süreçlerine ve sonuçlarına ilişkin bir anlayış sağlamak için değil, aynı zamanda kârın maksimize edilmesine, yani marjinal maliyetler ile marjinal kazançların eşitlenmesine ya da firmaların marjinal üretkenliğine eşit üretim faktörü fiyatlarının belirlenmesine yönelik kılavuz ilkeler koymak için özgül olarak geliştirilmiştir. Bu kuram aynı zamanda, söz konusu davranışların içerdiği sömürünün antagonist sınıf ilişkilerini gizleyerek böyle davranışları meşrulaştıracak tarzda inşa edilir. Böyle bir kuramın amaçlarını ve yöntemlerini bir kez kavradığımızda, bunu, hem burjuvazinin hem de burjuva iktisatçıların iş yapma yöntemlerine ve ideolojik pratiklerine dair bir anlayış elde etmek için kullanabiliriz. Kapitalizme karşı işçi mücadelelerinde yer alanlar, düşmanın nasıl düşündüğünü, nasıl plan yaptığını ve eylemlerini başkalarına nasıl haklı gösterdiğini anlamak için bu kuramı inceleyebilirler. Sermayeyi yönetenlerin ve sermaye yanlısı iktisatçıların, bir kural olarak kendi denetimlerini devam ettirme ve genişletme girişimlerinde ne kadar ciddi oldukları düşünülürse, neoklasik kuramın incelenmesi, onların amaçlarının, yöntemlerinin ve stratejilerinin anlaşılmasını kolaylaştırır ve sınıf mücadelesinde işçilerin kendi eylemlerini hesaplamalarına yardım edebilir.²

2 Burjuva kurama karşı bu işçi sınıfı yaklaşımı, çoğu Marksistin pratiğinden oldukça farklıdır. Marksistler, geleneksel olarak, ana akım kuramı ya sırf savunmacı sayıp göz ardı etmiş ya da içsel tutarsızlıklarına veya dün-

Marksist kuram ve onun kategorileri, kapitalizmdeki toplumsal ilişkileri anlamaya yönelik kavramsal bir aygıt da sağlar. Bu aygıt, kapitalist topluma karşı mücadelede yer alanlar için yararlılığını kanıtlamıştır, zira sadece belli tahakküm mekanizmalarını başka herhangi bir eleştirel kuramdan daha büyük bir açıklıkla ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda o mekanizmaları şeffaflaştırır ve böylece onlarla karşılaşmayı ve baş etmeyi kolaylaştırır. Örneğin neoklasik firma kuramı, sömürü kavramını özel bir olguyla, yani ücreti aşan marjinal üretkenlik olgusuyla sınırlarken, Marksist kuram, kapitalistler ile işçiler arasında yeniden üretilebilir tüm ilişkilerin nasıl antagonizma ve sömürü içerdiğini gösterir, sonra da sömürünün örgütlenmesinde kullanılan özgül mekanizmaları (ücretin yapısını, iş bölümünü, mutlak ve nispi artı değeri vb.) ayrıntılandırarak devam eder.

Kapitalist yöneticiler, bu sömürü mekanizmalarıyla bağlantılı somut olguların tümünün elbette farkındadırlar. Saat ücretlerini ya da parça başı ücretleri düşük tutarak, üretimi işçilerin birbirleriyle yarışmalarını sağlayacak şekilde örgütleyerek, işgününün süresini uzatarak ya da ücret artışını sınırlayıp üretkenliği yükselterek kârlarını artıracaklarını bilirler. Ama neoklasik kuram, Marksist kuramın aksine, bu ilişkilerin antagonizmasını gizlerken, kuramın özünü ve dolayısıyla işe yararlılığını korur. Örneğin, ücretin marjinal üretkenlikle eşitlenmesi, nispi artı değerın sömürü amaçlı sızdırılmasını garantileyen pratik bir yöntem olarak değil, kârları azamileştirmek için gerekli olan sırf bir teknik verimlilik koşulu olarak sunulur.

Nitekim nispi artı değer kuramı ve optimal faktör fiyatlandırma kuramı, tamamen aynı olgu konusunda iki farklı sınıf perspektifini ifade eder. Neoklasik kuram, yöneticilere bir ka-

yanın kimi temel yönlerini kavrayamamasına dikkat çekerek eleştirmiştir. İronik olarak, böylesi maksatlı yaklaşımların iki talihsiz yan etkisi olmuştur. Birincisi, ana akım kuramın küçümsenmesini özendirerek, kapitalizme karşı mücadele edenlerin dikkatini, kendilerine karşı uygulanmakta olan kapitalist stratejilerin bir anahtarı olan o kuramın ciddi şekilde incelenmesinden saptırıp uzaklaştırır. İkincisi, bu tür eleştiriler, kuramdaki mantıksal açıkları ve gözden kaçırılmış kritik noktaları saptayarak, ana akım kuramcılarının ortaya attıkları formülasyonların sağlamlığını ve yararlılığını artırmalarına hizmet etmekten başka bir sonuç doğurmaz ve eleştiri yapanların asıl çıkarlarına zarar verir!

rar verme aracı sağlar, ama bunu yaparken, o aracı bir tahakküm silahı haline getiren antagonizmaları kendisinden bile kamufle eden bir yaklaşım benimser. Oysaki Marksizm, işçilerin o kamufleli delip geçmelerine, tahakküm mekanizmasını tanımalarına ve böylece ona karşı durma ya da onu baltalama stratejilerini açık seçik düşünmelerine olanak veren kavramsal bir çerçeve sağlar.

Marksist Kuram İçinde Sınıf Perspektifinin Terse Çevrilmesi

Yine de Marksist kuram, tam da tahakküm mekanizmalarını böylesine açık bir tarzda açıkladığı ölçüde, iki tür analizi göz ardı ederek yeterince gelişmeden kalır: Birincisi sınıf perspektifini terse çevirme konusunda yukarıda tartışılardan biraz farklı bir analiz yapma, ikincisi de tahakküme karşı mücadelelerin analizidir.

Bana göre sınıf perspektifini terse çevirme, Marx'ın artı değer analizlerinde uyguladığı türdendir. Sermayenin bakış açısından, artı değer öncelikle "kâr" olarak, yani kapitalist yatırımla ilişkili olarak var olur. Kapitalistler öncelikle artı değerle ilgilenirler, başka bir deyişle, yeterli mutlak artı değer miktarına bakarak karar vermekten ziyade, onu üretmek için gereken yatırım miktarıyla, yani kâr oranıyla, artı değer sermaye ve değişen sermaye toplamına oranıyla ilişkili olarak karar verirler. Eğer bir faaliyet alanındaki kâr oranı diğerinden az ise kapitalistler, elde ettikleri mevcut artı değer mutlak olarak büyük olsa bile, yatırımlarını kâr oranının yüksek olduğu faaliyet alanına kaydırmaya meyledecektir.

Oysa işçi sınıfının bakış açısından bakıldığında, artı değere ilişkin temel sorunlar bambaşka bir yerdedir. Birincisi, işçilerden sızdırılan mutlak artı emek zamanının miktarı daha büyük önem taşır, çünkü bu miktar sermayeye teslim ettikleri yaşam zamanının bir kısmını ölçer. İkincisi, işçiler için nispi artı değer asıl ölçüsü kâr oranı değil, sermayeye teslim ettikleri zaman ile kendi gereksinimlerini karşılamaya harcadıkları zamanı karşılaştıran sömürü oranıdır. Artı değere ilişkin bu işçi sınıfı perspektifi, hem iş dünyasında hem de burjuva iktisat dünyasında kapitalistlerin kâr önceliğinin arkasına gizlenir. Artı değeri kavramlaştırmaya yönelik bu Marksist yöntemle-

rin ikisi de genel anlamda bir işçi sınıfı perspektifini ifade eder. Yine de artı değer kavramı ve kâr olarak artı değer kavramı, açıkça farklı ve karşıt öncelikleri ve sınıfsal çıkarları ifade eder.

Gerek işgününü kısaltma mücadelesi (ki bu, mutlak artı değeri azaltır), gerekse emek gücünün değerini artırma mücadelesi (ki bu, nispi artı değeri azaltır) olsun, işçi sınıfının artı değere karşı verdiği mücadeleyi düşündüğümüzde, aklımıza öncelikle sömürü oranında bir düşüş gelir. Kapitalistlerin artı değeri genişletme çabalarını düşündüğümüzde ise onların öncelikle kâr oranını artırmayı amaçladıklarını biliriz. Dolayısıyla, Marksist kuramın bu iki uğraşında, kapitalizmi işçi sınıfının bakış açısından anlamaya çalışan topyekûn bir kuramsal yaklaşımın içinde sınıf perspektifinin bir şekilde terse çevrilmesini görebiliriz.

Marx, ortaya attığı kapitalist toplum kuramının en genel düzeyinde, analizinin her iki yanını da geliştirmekte, pek çok Marksistin aksine nadiren başarısız olmuştur. Marx, kapitalizmi iki sınıfsal öznenin birbiriyle karşı karşıya geldiği, tahakküm çabasının her zaman direnişle ve özgürlük mücadelesiyle karşılaştığı antagonist sınıf mücadelesine dayalı bir toplum olarak gören temel bakışını neredeyse her zaman korumuştur. Geçici olarak başat durumdaki kapitalist özne ve mücadele eden, zafere ulaşma potansiyeline sahip işçi özne arasındaki antagonizmaya dair ifadelerin, *Komünist Manifesto*'dan tutun *Grundrisse* ve *Kapital*'e, oradan da sonraki yazılarına varınca ya dek birçok yerde tekrarlandığını görmek kolaydır. İki sınıf arasındaki bu karşıtlık, Marx'ın devrime ve özgürlüğe, kapitalizmin ötesine geçme olasılıklarına ilişkin kuramının özünde yatar ve bu kuramın ayrıntılarında sıklıkla yinelenir. Ne var ki bazen, bu tahakküm ve mücadele ilişkilerine dair kuramsal anlayışını geliştirmeye çalışırken Marx, onun izinden giden pek çok Marksist gibi, tahakküm mekanizmalarını anlamaya ve ortaya koymaya kendini öyle bir kaptırmıştır ki, artı değer ve kâr olarak artı değerde cisimleşen türden perspektif ikiliğini kuramsal düzeyde geliştirememiştir. Böyle ayrıntılı bir incelemenin yapılmadığı yerlerde, bunu yapmanın hem aydınlatıcı hem de yararlı olduğu sıklıkla anlaşılmıştır.

Marx'ın yazılarındaki ikinci ve ilkiyle bağlantılı başarısızlık, tahakkümün tarihsel analizi, tahakküm mekanizmaları-

la denetim altına alınması amaçlanan mücadelelerin analiziyle bütünleştirilmediğinde ortaya çıkar. Bu nedenle, yazılarının hiç de azımsanamayacak bir kısmı, olsa olsa Marx'ın, uğruna kuram geliştirdiği işçilerin mücadelelerine ağırlık vermekten çok, kapitalistlerin düzenbazlıklarına oransız ağırlık veriyor gibi görünür. Böyle bir oransızlık örneği, bu noktayı açıklamak için yeterli olur. *Kapital'*deki ilksel birikim analizinde, Marx'ın üretim araçlarına el konulmasına (Bölüm 27) ve mülksüzleştirilenlere karşı çıkarılan kanlı mevzuata (Bölüm 28) ilişkin yaptığı tartışma, bu amaçlara ulaşmak için uygulanan önlemlerin şiddeti üzerinde uzun uzadıya durur, ama insanların o önlemlere karşı direnirken verdikleri mücadelelere pek az değinir. Oysa ancak o direnişin temellerine ve derinliğine ilişkin bir analiz, hem uygulanan önlemlerin şiddetini ve örüntüsünü açıklayabilir hem de benzer mahiyetteki daha çağdaş çatışmalar bakımından ders çıkarılmasını kolaylaştırabilir.³

*Kapital'*deki yer alan karşı örnek, yani Marx'ın benzer çatışmaları her iki tarafı da analiz eden bir yaklaşımla ele aldığını gösteren örnek ise iş gününün uzatılması ve kısaltılması üzerine mücadeleleri incelediği Bölüm 10'da yer alır. Burada Marx'ın analizi, hem kuramsal düzeyde hem tarih analizinde daha bütünlüklü olarak geliştirilmiştir. İş gününün süresi üzerinde yürütülen mücadeleler gerek işçilerin maruz kaldıkları sömürüyü azaltma girişimleri açısından gerekse sermayenin kârlarını genişletme ya da koruma girişimleri açısından analiz edilir.⁴ Ne yazık ki bu inceleme, kapitalistlerin tahakküm kurma çabaları ile işçi sınıfının tahakküme karşı mücadeleleri arasında kuramsal ve tarihsel düzeylerde kurduğu denge bakımından neredeyse tek örnek olarak durmaktadır. Sonuçta, Marksist kuramı işçilerin sermayeyle mücadelelerinde kullanmaları

3 Neyse ki birçok Marksist tarihçi, bu öyküdeki eksik yanın doldurulmasına büyük katkı sunmuştur, ama ilksel birikimin diğer yüzünü kuramsal olarak araştıran herhangi bir sistematik çabaya henüz tanık olmuş değiliz. Böyle bir çabanın ilk adımı için aşağıdaki değersizleşme tartışmasına bakınız.

4 "Kâr" olarak artı değer kuramına dair incelemenin tamamı *Kapital'*in III. Cildinin birinci kısmına bırakılmış olsa bile durum budur. I. Ciltteki anlatı, kapitalistlerin yalnızca eylemlerinin değil, argümanlarının da (örneğin, Senior'un işgününde herhangi bir kısaltma yapmanın işletme kârları açısından taşıdığı tehlikelere ilişkin argümanlarının) izini sürer.

için bir silah olarak –tıpkı neoklasik iktisat kuramının kapitalistlerin ellerinde bir silah olması gibi– anlayanlar, Marx’ın analizinin işçi sınıfı mücadelesi açısından taşıdığı kuramsal ve siyasal imaları eksiksiz kavramak için, belli sorunlarla ilişkilendirilen sınıf perspektifinin bu ikinci türden terse çevrilmesinin Marksist kuram (ve tarih) açısından taşıdığı imaları ortaya çıkararak Marx’ın analizini tamamlama gerekliliğiyle yüz yüze kalmışlardır.

“Sermayenin Bileşimi”nden “Sınıf Bileşimi”ne

Sınıf perspektifini bu şekilde terse çevirmenin en iyi örneklerinden birisi, İtalyan Yeni Solundan Raniero Panzieri, Mario Tronti ve diğerleri tarafından Marx’ın teknolojik değişim ve sermayenin bileşimi kavramları hakkında 1960’ların başında yapılan çalışmalarıdır. *Kapital*’in I. Cilt’inde ayrıntılarıyla ortaya konulduğu üzere, Marx’ın teknolojik değişim kuramı, kilit bir tahakküm mekanizmasına, yani canlı emeği tahakküm altına almak için sabit sermayenin kullanılmasına odaklanmak amacıyla geliştirdiği kendi emek değer kuramından yararlanarak, sermayenin kendi anlayışını, örneğin Adam Smith’in iş bölümünü verimlilik açısından analiz etmesinde ifade bulan anlayışı yeniden şekillendirdi. Marx’ın kuramının merkezî kavramları üç yönlüydü: sermayenin teknik bileşimi, sermayenin değer bileşimi ve sermayenin organik bileşimi.⁵ Sermayenin teknik bileşimi, bir üretim sürecinin içerdiği tesislerin, makinelerin, hammadde ve emeğin özgül maddi örgütlenişini ifade ediyordu. Üretkenliği artırmak için o süreçte yapılan herhangi bir yeniden örgütlenme, (verili bir emek gücü tarafından) sabit sermaye kullanımında artışa neden olduğu zaman, sermayenin teknik bileşiminde bir “artış” meydana geliyordu. Böyle bir değişikliğe ilişkin bu ifadenin alışılmış neoklasik iktisadi karşılığı, sermaye/emek oranında bir yükselmedir.⁶ Sermayenin teknik bileşimindeki bir değişiklik,

5 Marx bu kavramları birçok farklı noktada incelemiş olsa da, bunlar arasındaki farklar ve ilişkilere dair en açık anlatım, *Kapital*’in I. Cildinde 25. Bölümün ilk sayfalarında ve aynı yapıtın III. Cildinde bulunabilir.

6 Bu yalnızca kuramsal olarak uygun karşılıktır. Sermaye/emek oranını ölçmeye çalışan tüm ampirik çabalar, bu kavramı bir sonraki paragrafta ele alınan sermayenin değer bileşimine –sıklıkla piyasa fiyatlarına- daha yakınlaştıran toplulaştırma yöntemlerini içerir.

üretimdeki bir yeniden örgütlenmeyi ifade eden, sırf bir teknik kavram olarak görünür.

Marx, teknik bileşimdeki bir değişikliği değer terimleriyle incelemek için, sermayenin “değer” ve “organik” bileşimleri kavramlarını ortaya attı. Her iki durumda da tesisler, makineler, hammadde sahip oldukları değerle toplulaştırılır ve sabit sermaye olarak görünür, kullanılan emek ise değeriyle toplulaştırılır ve değişken sermaye olarak görünür. Her iki durumda da ikisinin oranı, sabit sermaye/değişen sermaye şeklinde ifade edilebilir. Değer bileşimi ile organik bileşim arasındaki ayrım, Marx’ın, sabit sermayenin değişen sermayeye oranında, sabit sermaye veya değişen sermaye değerinde teknik bileşimdeki değişimlerden kaynaklı olan ve olmayan değişimleri ayırt etme isteğinde yatar. Dolayısıyla sabit sermaye/değişen sermaye oranı, teknik bileşime atıfta bulunmak gerekmediği ya da istenmediği zaman, “değer” bileşimi olarak adlandırılır, ama böyle bir atıf gerekli olduğu ya da istendiği zaman, “organik” bileşim olarak adlandırılır. Dolayısıyla değer bileşimi (sabit sermaye/değişen sermaye), sırf, diyelim ki iyi havalardan ya da ekmeğin değerini düşüren olağanüstü bereketli bir hasattan dolayı emek gücünün değerinin düşmesiyle yükselebilir. Marx, öte yandan yalnızca emek üretkenliğini artıran yeni tesislerin veya makinelerin devreye sokulmasıyla sabit sermaye/değişen sermayede oluşan bir yükselmeyi, sermayenin organik bileşiminde bir yükselme olarak belirtir.⁷ Bu kavram, Marx’ın yalnızca teknolojik değişim analizinde değil, bunun uzun vadeli sonuçlarına, yani sermayenin kolay kontrol edilebilen makineleri zor kontrol edilebilen işçilerin yerine koyma eğilimine dair analizinde de merkezî bir önem kazanır. Bu analiz, sermayenin organik bileşimindeki bir artışın işçileri yerlerinden etme eğilimiyle, işsizlik ve sistemik krizin ortaya çıkması eğilimiyle ilgilidir.

7 Devreye sokulan sabit sermayenin değeri, sermayenin organik bileşiminde artış sorunuyla alakasızdır. Asıl önemli olan, yeni sabit sermaye girdisinin emek üretkenliğini artırıp artırmadığıdır. Nitekim Paul Sweezy gibi, uzun vadede “sermayenin organik bileşiminin artma eğilimi”nin kaçınılmaz olmadığını ileri sürenlerin hatası da budur, zira üretim araçları üreten I. Kısım sanayilerin üretkenliğindeki artışla birlikte sabit sermayenin birim değeri düşer. Bkz. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, New York: Monthly Review Press, 1941 [*Kapitalist Gelişme Teorisi*, çev. Gülsüm Akalın, Kalkedon Yayınları, 2007].

Bu kavramlar, özellikle emeğin yerinden edilmesi ve kriz açısından, haklı olarak yıllarca Marksist iktisatçıların büyük ilgisini çekmiştir. Sermayenin emeği yerinden etme ve bir yedek işsizler ordusu yaratma eğilimi, Marksist kuramı uygulayanların çoğu arasında bu kuramın genel kabul gören bir parçası olagelmıştır. Öte yandan, sermayenin organik bileşiminin evrimine verilen ağırlık ise kâr oranının düşme eğilimi denilen olgunun ve kapitalist krizle ilişkisinin anlamı ve önemi konusunda Marksistler arasındaki sonu gelmez gibi görünen tartışmaların merkezinde yer almıştır.

Bununla birlikte, Marx'ın bu sorunları ele alışının sınırlarının fark edilmesi, İtalyan sanayisinin savaş sonrası modernizasyonu sürerken devreye sokulan teknolojik değişiklikler etrafında yürütülen işçi sınıfı mücadelelerinin tam ortasında doğdu. İtalyan Komünist Partisi'nin (PCI), bu tür modernizasyonu işçilerin elbirliğiyle desteklemeleri gereken bir gelişme olarak gören anlayışını İtalyan işçilerin şiddetle reddetmeleri, Raniero Panzieri gibi bazı İtalyan Marksistleri, bizzat Marx'ın analizini yeniden incelemeye yöneltti. Bu Marksistler yaptıkları yeniden inceleme sayesinde, bu tür değişikliklere meyleden İtalyan Komünist Partisi'nin ve bu partideki kuramcılarının önem vermedikleri bir sınıfsal yanlılığı, yani kapitalistlerin işçi sınıfını denetim ve tahakküm altına almak için makineleri kullandıklarını yeniden keşfettiler.⁸ İtalyan Komünist Partisi bu tür teknolojik değişikliklerin olumlu yararlarını, örneğin üretkenliğin artmasını ve böylece ücretlerin yükselme olasılığını vurguladığı halde, sermayenin organik bileşimindeki artışın nasıl da sermaye tarafından sömürüyü artırmak ve işçilerin göreceli gücünü azaltmak için kullanıldığını gözden kaçırmaktaydı. Elbette işçiler bunu çok açık olarak gördüler ve kendi deneyimleri ile İtalyan Komünist Partisi'nin yanıtı arasındaki uçurum, böyle değişiklikler karşısında Komünist Parti'nin rehabetine öfkelenmeleri için yeterliydi. Panzieri ve arkadaşlarının çalışmaları bu öfkeyi kuramsal bir ifadeye kavuşturdu.

8 Bkz. Raniero Panzieri, "The Capitalist Use of Machinery: Marx Versus the Objectivists", Phil Slater (yay.hz.) *Outlines of a Critique of Technology, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980*, s. 39-68. İlk olarak "Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo" başlığıyla *Quaderni Rossi*, no. 1'de (1961) yayınlandı.

Bahsedilen çalışmalar, yalnızca kuram konusunda değil, sanayi üretimi süreçlerindeki fiilî değişiklikler ve bunların işçilerin gücüyle ilişkisi konusunda da daha derin ve ayrıntılı analizlerin yolunu açtı.⁹ Ayrıca bu çalışmaların, vurgulamak istediğim türden kuramsal ve siyasal terse çevirmeye neden olduğunu belirtmeliyim. Marx'ın çalışması sermayenin organik bileşimindeki bir artışın nasıl da nispi artı değeri gerçekleştirmenin bir aracı olduğuna odaklanırken, bu İtalyan kuramcılar, sermayenin organik bileşiminin artması meselesini Marx'ın iş bölümü konusunda yaptığı incelemeyle birleştirdiler ve bizzat Marx'ın çalışmasından yeni sonuçlar çıkardılar. Bu kuramcılarının iddiasına göre Marx verili herhangi bir iş bölümünün her zaman bir kapitalist kontrol vasıtası olduğunu kabul ettiyse, o zaman biz de o iş bölümündeki herhangi bir değişikliğin o kontrolün yapısına etki edeceğini kabul etmeliydik. Dahası, teknolojik değişikliklerin sıklıkla işçilerin mücadelelerine yanıt vermek için devreye sokulduğu şeklinde bizzat Marx'ın ortaya attığı argüman,¹⁰ yalnızca mevcut iş bölümü içinde inşa edilen kontrol yapısında bir bozulmaya karşı bir yanıt olarak yeniden yorumlanmakla kalınamazdı, aynı zamanda o kontrolü yeniden sağlamak amacıyla yeni bir iş bölümünün devreye sokulması olarak da görülebilirdi.

Böylelikle, teknolojik değişikliklerin incelenmesinde odaklanılan nokta, kapitalist tahakküm araçlarının yenilenmesinden çıkıp, sınıf mücadelesinin dinamiklerine kaydı. İşçiler bu mücadelede böyle bir yenilenme mekanizmasını alt ettiklerinde, kapitalistler yeni bir mekanizma devreye sokmaya çalışarak karşılık veriyorlardı. Dolayısıyla, bu türden araştırmalar, teknolojik değişikliği sınıf gücünün değişen dengesi içinde bir uğrak olarak inceleyen bir dizi yeni kavramın doğmasına yol açtı: sınıf bileşimi, siyasal yeniden bileşim ve ay-

9 Romano Alquati'nin çalışmaları, bu çalışmaların en önemlileri arasındaydı. Bkz. örneğin, Romano Alquati, *Sulla FIAT e Altri Scritti* (Milano; 1975) içinde yeniden basılan "Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti", (1962) ve "Ricerca sulla struttura interna delle classe operaia" (1965).

10 *Kapital*, I. Cilt, Beşinci Kısım, Bölüm 15'teki pasajda olduğu gibi: "1830'dan sonra tek amaç olarak işçi sınıfı isyanına karşı sermayeye silahlar sağlamak amacıyla yapılmış icatların bütün bir tarihini yazmak mümkündür."

rışım.¹¹ Bu İtalyan kuramcılar, Marx'ın "sermayenin bileşimi" kavramının yanına "sınıf bileşimi" kavramını koydular. Her iki kavram da aynı olguya, yani üretim sürecinin örgütlenmesine atıfta bulunur, ama Marx'ın kavramı değişmeyen sermayenin değişen sermaye üzerindeki toplam tahakkümüne vurgu yaparken, "sınıf bileşimi" kavramı, değişmeyen ve değişen sermayenin belli tarzda örgütlenmesiyle ilişkilendirilen iş bölümü içinde mevcut sınıfsal güç yapısının çözüldüğü bir tablo sunar. Ayrıca, burada "sınıfsal güç" kavramı, yalnızca sermayenin tahakküm gücüyle değil, işçiler arasında sınıf içi güç dağılımıyla doğrudan bağlantılı olan işçilerin direnme gücüyle de ilişkilidir. İşaret edildiği gibi, tüm iş bölümleri, çoğunlukla ücret hiyerarşisiyle düzenlenen sınıf içi gücün şu ya da bu türden hiyerarşik bir dağılımını içerir. Analizin "sınıf bileşimi" kavramına kaydırılması, böylece sınıf güçleri konusunda Marksistlerin o zamana kadar "sermayenin bileşimi" kavramıyla ilişkilendirmiş olduklarından çok daha karmaşık türden bir analize kapı araladı. Bu, Marksist kuramın hem kuramsal hem siyasal olarak zenginleşmesiydi.¹²

Bu saptama, teknolojideki ve iş bölümündeki değişimin son derece önemli dinamiğini ele almak için geliştirilen "siyasal yeniden bileşim" ve "çözülme" kavramları için daha da doğrudur. Sermayenin bir "sınıf bileşimi" aradığı, yani birikimi garantilemek için işçi sınıfı üzerinde yeterli denetim olanağı veren belirli bir sınıflar arası ve sınıf içi güç dağılımının peşinde olduğu söylenebilse bile, işçi mücadelelerinin bu tür bir

11 Bu kavramlar hakkında daha fazla tartışma ve bunların işçi sınıfı tarihinin analiz edilmesinde sağladığı yararlar için bkz. Harry Cleaver, *Reading Capital Politically*, Austin; Tex., 1979 [*Kapital'i Politik Olarak Okumak*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008] ve Yann Moulier, "L'Operaisme italien: organisation/representation/ideologie ou la composition de classe revisité", Marie-Blanche Tahon ve Andre Corten (haz.), *L'Italie: Le philosophe at le gendarme, Actes du Colloque de Montreal* (Montreal; 1986).

12 Ayrıca, "üretim ilişkileri"nin ve "üretim güçleri"nin –*Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı'nın* "Önsöz"ündeki kullanımlarıyla pek çok kısır yoruma temel oluşturan bu kavramların– anlamının yeniden yorumlanmasına da kapı araladı. Böyle bir yeniden yorumlama için bkz. Harry Cleaver ve Peter Bell, "Marx's Crisis Theory as a Theory of Class Struggle", *Research in Political Economy*, C. 5 (1982), s. 194-5 ["Sınıf Mücadelesi Kuramı Olarak Marx'ın Kriz Kuramı", çev. Münevver Çelik, *Conatus Sayı 5, Kriz Teorisi ve Öznellik*, s. 7-62].

denetimi tekrar tekrar baltaladığı ve dolayısıyla böyle bir sınıf bileşiminin (sermayenin bakış açısından) etkinliğini kırdığı da doğrudur. Bu etkinliğin kırılması, ancak işçiler kendi aralarındaki güç yapılarını ve dağılımını, sınıf düşmanlarıyla olan kolektif güç ilişkilerinde bir değişiklik gerçekleştirecek şekilde *yeniden bileştirmeyi* başarabildikleri ölçüde meydana gelir. Dolayısıyla, böyle değişiklikleri gerçekleştiren mücadeleler, sınıf ilişkilerinin bir “siyasal yeniden bileşimi”ni meydana getirir, sonra da sınıflar arası ilişkileri değiştirdiği için, sınıf içi güç ve “siyasal” yapılarının “yeniden bileşimi”ni ortaya çıkarır.

Sermaye (örneğin üretimi yönetenler), kendi denetim yapısının, kendi tahakküm mekanizmalarından oluşan belirli düzenlemelerin işçi sınıfı tarafından bu şekilde alt edilmesine tepki olarak, işçilerin kendi aralarında yeni kurmuş oldukları ilişkileri “çözme”ye ve denetlenebilir yeni bir sınıf bileşim yaratmaya çabalamak zorundadır. Yeni teknolojilerin devreye sokulması, makinelere ve işçilere yeni örgütlenme şekilleri getirilmesi eğer başarılı olursa, işçi mücadelelerinin baltalanmasıyla ve bir kez daha emek gücü konumuna indirilmesiyle sonuçlanır. Ama gerçekleştirilen yeni “sınıf bileşimi” ne olursa olsun, daha başka çatışmaların temeli olup çıkmaktan başka bir sonuç doğurmaz, çünkü sınıf antagonizması ortadan kaldırılamaz, ancak bir şekilde idare edilebilir. Dolayısıyla, birisi durağan ve ikisi dinamik olan bu üç yeni kavram, “sınıf mücadelesi döngüsü”nün analizine rehberlik eder. Bu mücadele döngüsündeki yükseliş evresi, işçilerin siyasal yeniden bileşimini içerirken; düşüş evresi, işçiler ne kadar çok şey kazanmış ya da kaybetmiş olurlarsa olsunlar, sermayenin toplum üzerindeki genel yönetimini sürdürmek için yeterli kontrolü yeniden ele geçirdiği bir sınıfsal çözülme sürecini içerir.¹³ Siyasal yeniden bileşim kavramı, kuramsal açıdan işçi sınıfı mücadelesinin teknolojik değişikliğin kalbindeki merkezi rolünü ifade eder; sınıf bileşimi ve çözülme kavramları ise sermayenin, bağımsız tarzda etkin ve karşıt bir tarihsel özneye başa çıkma çabaları

13 Burada sınıf karşılaşmasının her zaman “döngüsel” bir biçim alacağına dair hiçbir varsayım yoktur. Bu tamamen sermayenin kontrolü fiilen yeniden ele geçirip geçiremeyeceğine bağlıdır. Marksist analiz, bu tür bir karşılaşmanın devrimci başarı elde edebileceği olasılığında ısrarcıdır; öyle ki bu olasılık gerçekleştiğinde sermaye kontrolü yeniden ele geçiremeyecek ve tarih sahnesinden silinecektir.

bakımından teknolojik tahakküm sorununun yeniden düşünülmesine aracılık eder. Bu kavramlar, Marx'ın analizini hem tamamlar hem de genişletir. İtalya'da bu kavramlar, İtalyan Komünist Partisi tarzı Marksizmin hegemonyasına karşı yalnızca kuramsal ve siyasal bir meydan okuma oluşturmakla kalmamış, daha önemlisi, İtalyan Yeni Soluna ve sonra da başka coğrafyalarda doğrudan işçi mücadelelerinin geliştirilmesine hizmet eden siyasal olarak yararlı bir araştırma gündemi için kılavuz ilkeler de sağlamıştır.

İtalya'da sınıf mücadelelerinin gelişmesiyle ve özellikle önce öğrenci, sonra kadın hareketinin ve genelde toplumsal çatışmaların yükselmesiyle birlikte bu yeni kavramlar, dar şekilde tanımlanan üretim alanının analizinden, kapitalist toplumun bütününün çok daha kapsamlı bir analizine doğru genişlemiştir. Analizin genişlemesinin kuramsal temeli, sermayenin tahakkümünü fabrikadan toplumun geri kalanına yayma, toplumu bir "toplumsal fabrika"ya dönüştürme eğilimi taşıdığını ileri süren Mario Tronti'nin analizinde hâlihazırda mevcuttu.¹⁴ Bu tür kuramsal argümanlar, "yedek ordunun" gerçekte hiç de yedek olmadığını, sermayenin dolaşımında ve yeniden üretiminde faal olarak çalıştırıldığını (dolayısıyla işçi sınıfının parçası olduğunu) gösterdiğinde, "ücretli olmayan" öğrencilerin ve ev kadınlarının isyankâr öz etkinliği, onların da işçi sınıfının bütünleyici birer parçası olduklarına ve sınıf bileşimi analizinin bütün olarak işçi sınıfını kapsaması gerek-

14 Tronti, 1962'de kaleme aldığı "The Factory and Society" başlıklı makalesinde şöyle yazıyordu: "Kapitalist gelişim ne kadar ilerlerse, yani nispi artı değer her yere ne kadar nüfuz ederse, üretim-dolaşım-mücadele-tüketim döngüsü de kaçınılmaz olarak o kadar gelişir; başka bir ifadeyle, kapitalist üretim ile burjuva toplum arasındaki, fabrika ile toplum arasındaki, toplum ile devlet arasındaki ilişkiler gitgide daha organik hale gelir. Kapitalist gelişimin en yüksek aşamasında toplumsal ilişkiler üretim ilişkilerinin uğrakları haline gelir ve bütün toplum bir üretim eklemlenmesi olup çıkar. Kısacası, tüm toplum fabrikanın bir dişlisi olarak yaşar ve fabrika, kendi özel tahakkümünü tüm toplumu kapsayacak şekilde genişletir." Mario Tronti, "La fabbrica e la società", *Quaderni Rossi* No. 2 (1962), s. 20. [Bu makale, Mario Tronti, *Operai e capitale*'de (Torino 1966 (1971), s. 39-59) aynen yayınlandı.] Bu kuramlaştırma, Gramsci ve Frankfurt Okulu'nun kapitalist hegemonya görüşlerine alternatif bir yaklaşımın, yani sınıf antagonizmasının ortadan kalkmadığı, bilakis kültürel gelişim dinamikleri de dahil her şeye sirayet ettiği şeklindeki bir yaklaşımın temelini oluşturdu.

tiğine İtalyan Yeni Solunu ikna etti.¹⁵ Böylece işçi sınıfının siyasal yeniden bileşimi, yalnızca fabrikadaki ücretli işçiler arası güç dağılımındaki değişiklikleri kapsamakla kalmayıp, ücret almayanlar içindeki ve ücret alanlar ile almayanlar arası ilişkilerdeki değişiklikleri de kapsayacak şekilde anlaşılmaya başlandı.¹⁶

Bu örneği akılda tutarak, Marx'ın kuramını orantısız şekilde gelişmemiş hâlde bıraktığı yerden alıp tam olarak geliştirmek için gerekli türden kuramsal-siyasal terse çevirmeye ihtiyaç duyduğumuz başka bir kuram alanını incelemeye geçmek istiyorum. Marksist kuramın bu ikinci alanı, "değerlenme" kavramını kuşatan alandır.

Yabancılaşma Yoluyla Değerlenmeden Değersizleşmeye

Marx'ın kapitalizm kuramının özünde değerlenme kuramı yatar. "Değerlenme" (*Verwertung*), sermayenin insanları yalnızca işe koşmakla kalmayıp, bunu gitgide daha büyük ölçekte tekrarlayarak yapmasını ifade eder. Değerlenme, teknik olarak, Marx'ın üretken sermaye döngüsüne dâhil ettiği bütün aşamaları kapsar: insanların yaşamak için ihtiyaç duyduklarından fazla ürün üretmek üzere işe koşuldukları üretim süreci, bu ürünlerin kapitalist artı değerın gerçekleşmesine olanak veren fiyatlarla satılması, son olarak da artık değerın insanların yeniden işe koşulmalarını sağlayacak şekilde yeniden üretime yatırılması. Bu süreci "değerlenme" olarak tanımlamak, üreti-

15 "Ücretlendirilmemiş" kesimleri işçi sınıfının ayrılmaz parçaları olarak ele alan ilk analizler İtalya'da geliştirildi. Örneğin bkz. Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, "The power of Women and the Subversion of the Community," *Radical America*, C. 6, No. 1 (Ocak-Şubat 1972) ya da Collettivo Internazionale Femminista, *Le Operaie della Casa*, Venedik 1975. Ücretlendirilmeyen işin, örneğin ev işlerinin, sermayenin yeniden üretime tabi kılınması, daha sonra Ivan Illich tarafından Marksist olmayan bir yaklaşımla "gölge iş" terimiyle analiz edildi. Bkz. *Shadow Work*, Boston, Mass., 1981 [*Gölge İş*, çev. Deniz Keskin, Yeni İnsan Yayınları, 2013].

16 İtalya'da bu kavramların genişletilmesinin bir örneği olarak bkz. Roberta Tomassini, *Studenti e Composizione di Classe*, Milano, 1977. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu tür –"toplumsal fabrika" düzeyinde– analiz örnekleri için bkz. Paolo Carpignano, "U.S. Class Composition in the Sixties," *Zerowork*, no. 1 (1975) ile no. 2'de (1977) çıkan diğer çalışmalar ve *Midnight Notes*'ta çıkan daha yakın tarihli makaleler. Bu tür analizin Üçüncü Dünyada ücretlendirilmeyen köylülerle ilgili bir örneği için bkz. Ann Lucas de Rouffignac, *The Contemporary Peasantry in Mexico*, New York, 1985.

ci insan faaliyetinin çeşitliliğini birleşik bir toplumsal kontrol mekanizmasına indirgeyen sermayenin gerçekleştirdiği muazzam dönüşümü vurgulamaktır. Marx'ın bu süreci "değer" açısından analiz etmesi, sermayenin bakış açısına göre bu sürecin kapsadığı üretim faaliyetlerinin esasında farklılaşmamış aynılığını gözler önüne serer. Satıldığı zaman her şeye yeni baştan başlamayı olanaklı kılacak kadar artı getirecek bir ürün üretildiği sürece, ne tür bir üretimin yürütüldüğü, ne tür bir iş yapıldığı hiç fark etmez.

Bu farklılaşmamış aynılık, yalnızca soyut emek kavramında ve kapitalistlerin komuta ettikleri emeğin türü karşısındaki kayıtsızlıklarında değil, aynı zamanda hem ürünler hem onları üreten emek arasındaki niteliksel eş değerliliği doğrudan simgeleyen para biçiminde de görülebilir. Ayrıca gelecekteki emeğe komuta etmek, yani özgün bir emek türünü yeniden işe koşmak veya başka bir emek biçimine (eğer kârlıysa) komuta etmek için kullanılabilecek para biçimi olan kâr kavramı sayesinde de bu aynılık anlaşılır kılınabilir. Dolayısıyla emek-değer kuramı, bizzat sermayenin işe ve toplumda işin anlamına dair bakışının kuramsal ifadesidir. Ama yine sermayenin perspektifini kendi tarzında açıklayan neoklasik iktisat gibi diğer kuramların aksine, emek-değer kuramı, kapitalist denetimin yabancılaştırıcı indirgeyiciliğini apaçık görülür kılar ve kapitalist tahakkümün dinamliğini niceliksel olduğu kadar niteliksel olarak da anlamak için kavramsal araçlar sunar. Bu nedenle değer kuramı artı değer kuramından, emek süreci kuramı değerlendirme kuramından ve toplum kuramı da iş olarak yaşam kuramından ayrı tutulamaz.

Farklı şekilde ifade edilirse, değerlendirme kuramı, sermayenin üretici insan faaliyetlerini kendi amacı için boyunduruk altına alma, dönüştürme ve kullanma tarzının kuramıdır.¹⁷ Bunu anlamak, Marksistlerin bazen niçin kapitalizmin mahiyetini şu sözlerle ifade ettiklerini anlamaktır: Kapitalizm bir

17 Kısacası, değerlendirme kuramı, kapitalist tahakküme dair Marksist kuramın başka bir parçasıdır, sermayenin bileşimi kuramını tamamlar ama ondan farklıdır, zira değerlenmeyi, sabit ve değişken sermaye arasındaki tikel ilişkiden soyutlayarak inceleyebiliriz. Sermayenin bileşimi kavramı, hem böylesi tikel ilişkileri ele aldığı için daha somut hem de değerlendirme döngüsü yalnızca üretimi değil dolaşımı da kapsadığı halde her zaman üretime atıfta bulunduğu için daha sınırlıdır.

“üretim uğruna üretim” vakasıdır ya da başka türlü söylenirse, sermaye en temelinde insanları sırf çalıştırmak uğruna çalıştırır –uygarlığı tek bir devasa çalışma kampı olarak, küresel Gulag olarak örgütlemek bizzat sermayenin tarzıdır.¹⁸ Bu, sınıfsal perspektifin, değerenmeye ve onunla bağlantılı sınıf mücadelelerine ilişkin kavrayışımızı zenginleştirebilecek şekilde kuramsal-siyasal terse çevirme yönünde bir anlayıştır.

Marx ve Yabancılaşma

Değerlenmenin, üretici insan faaliyetlerinin kapitalist komutanın boyunduruğu altına alınmasını içerdiğini bir kez kavradığımızda, tıpkı “sermayenin bileşimi” örneğinde olduğu gibi, perspektifimizi ters çevirebilir ve bu olguyu, üretici faaliyetleri boyunduruk altına alınan insanların bakış açısından inceleyebiliriz. Bunu yaparken Marksist emek analizi tarihi içindeki çeşitli analizleri bir araya getirebiliriz. Niteliksel olarak, Marx, insanların emeği üzerindeki kapitalist komutanın nasıl yabancılaşma ile sonuçlandığını tartışırken bu sorunu doğrudan doğruya ele almıştır. Sermayenin emek süreci üzerindeki, işçiler arası ilişkiler üzerindeki ve ürün üzerindeki denetiminin sonucu, işçilerin yaşadıkları yabancılaşma deneyimidir: Denetim hakları olmadığı için işçiler, çalışmayı kendilerinin belirlediği bir faaliyet değil, dayatılmış, zoraki bir faaliyet olarak deneyimlerle; çalışma sürecinde ilgi çekici bir toplumsal etkileşim bulmaktan ziyade işçi arkadaşlarından ayrılırlar ve birbirleriyle yarışmaya sokulurlar; ürettikleri ürünler kendi kişiliklerinin ifadeleri ve başkalarıyla bağ kurma araçları olmaktan ziyade kendilerine karşı kullanılır. Nitekim Marx, 1844 *Elyazmaları*’nda bu olgularla ilgili yaptığı incelemede, hem işçilerin nasıl bu süreçlerin nesneleri haline indirgendikleri hem de işçilerin bu süreçlerle ilgili duyguları üzerinde durur.¹⁹ Daha sonra *Grundrisse* ve *Kapital*’de, işçilerin nesneleşmesini vurgu-

18 *Kapital*’in I. Cildinin 7. Bölümünde “emek süreci” ile “değerlenme”nin yan yana konulması, bunu bir çırpıda görülür kılmaz, ama Marx’ın, önceki toplumlarda hükümdarların kendi yararları için artı emeği dayatmalarının aksine, kapitalizmde işin dayatılmasının kapitalist sınıf tarafından tüketilen lüks ürünler de dahil, belirli herhangi bir kullanım değerinin üretilmesinden bağımsız ve sonsuz olduğuna işaret ettiği aynı cildin 2. Kısımının 10. Bölümü bunu gözler önüne serer.

19 Özellikle “yabancılaşmış emek” kısmına bakınız.

layıp ayrıntılı olarak incelerken, kesinlikle işçilerin duygularını da önemseyecektir. Marx'ın daha önceki yöntemsel incelemesinde olduğundan daha da canlı bir anlatımla, kapitalist iş dayatması, sermayenin kendisini devam ettirmesini sağlayan ve işçilerin üzerlerindeki boyunduruğu hayatlarının boşaltılıp kurutulması gibi deneyimlemelerine yol açan "Kurt Adam ya da Vampir benzeri" bir ilişki olarak *Kapital*'de tekrar tekrar karşımıza çıkar.²⁰ Bu metinler aracılığıyla, Marx'ın "yabancılaşma" kuramını "değerlenme"yi terse çeviren bir perspektif olarak anlayabiliriz.

Yine de yabancılaşma kavramının tanımladığı öznenin yalıtılması ve nesneleştirilmesi, değerlendirilmenin bizim ele aldığımız temel yönünü, yani boyunduruk altına alma süreçleri yoluyla gerçekleştirilen indirgeyiciliği yansıtmayı başaramaz. Başlı başına üretici faaliyetler son derece çeşitlidir ve birçok türden insan faaliyetini kapsar, ama sermayenin boyunduruğu altına alındıkça, yalnızca toplumsal denetim araçları olarak ortak bir zeminde muamele görmekle kalmaz, zaman içinde, Marx'ın "sermayenin emek üzerinde gerçek boyunduruğu" dediği durumun gelişmesiyle birlikte işçilerin çoğunun

20 *Kapital*'deki bu tür yabancılaşmanın canlı tariflerinde gösterilen ısrar, Marx'ın olgunluk çalışmasının "bilimi"ni, olgunlaşmamış Hegelci öncüllerinden ayırmaya çalışan Althusser ve takipçilerini yalanlar. Sermayenin sahip olduğu ve kontrol ettiği işçilerin ürünü bir "canavar"a dönüşür (*Capital*, New York: Vintage, s. 302). 10. Bölümde Marx'ın bu canavarı bir *Vampir* olarak resmettiğini görürüz: "Sermaye ölü emektir, vampir gibi ancak canlı emeği soğurarak yaşar ve ne kadar emeği soğursa o kadar daha fazla yaşar." (A.g.e, s.342) Ancak ölü emek kesinlikle işçilerin ürettiği, işçilere egemen olmak için kullanılan sermayenin parçası, yabancılaşmış nesneler haline gelen ürünlerdir. "Soğrulan canlı emek" ifadesi açıkçası, insanları çalışmaya zorlamak anlamına gelir ve ne kadar çalışmaya zorlanırlarsa, o kadar daha fazla ürün üretilir, o kadar daha fazla artı değer elde edilir ve o kadar daha fazla sermaye serpilir. Daha ileride (A.g.e., s. 353) sermayenin, yine daha fazla iş dayatmaya çalışan yabancı canavar, "artı emek için kurt avcısı" olduğundan bahseder. Daha sonra 11. Bölümde birazcık daha az renkli bir dille karşılaşırız: "Üretim araçlarını çalıştıran artık işçi değildir, işçiyi çalıştıran üretim araçlarıdır. Üretken etkinliğinin maddi öğeleri olarak onun tarafından tüketilmek yerine, kendi yaşam süreçlerinde gerekli maya olarak onu tüketirler ve yaşam-süreci sadece, değerini kendini değerli kılması olarak kendi hareketine dayanır." (A.g.e., s.425). Son olarak, makineler ve modern sanayi üzerine olan kısımlarda, sermayenin yönetimi altındaki işçilerin, tam tersi olması gerekirken nasıl makineye hizmet etmeye başladığı hakkında sağlam bir tartışma vardır

becerilerinden, bilgilerinden ve üretim ustalığından koparıldıkları, sonra bu vasıfların hem çok daha az sayıdaki işçinin zihninde hem de makinelerden oluşan sabit sermayede yoğunlaştırıldığı maddi bir basitleştirme yoluyla işçi faaliyetlerinin çeşitliliği de azaltılır. Elbette bu, kapitalist tahakküm öyküsünün Adam Smith'in bile tanıdığı (ve kınadığı) yüzüdür: işçilerin zanaatkârlıktan uzaklaştırılıp bir sanayi makinesinin dişli çarkı haline getirilmesi. Marx'ın yabancılaştırma analizi buna değiniyordu, ama Marx sonraki çalışmalarında, özellikle *Grundrisse*'de bunu çok daha ayrıntılı olarak ele aldı; "makine-ler üzerine fragmanlar" da bu eğilimi, işçilerin üretim sürecinin kendisi için pek de temel önem taşımayan sırf birer makine eklentisine indirgendiklerini iddia etti. Sonrasında çeşitli akımlara mensup Marksistler, teknolojik gelişimin, özellikle fabrikada ama salt orayla sınırlı olmaksızın, işçilerin beceri düzeylerinin bu şekilde düşürülmesini içerdiğini kabul etmişlerdir. Aslında "vasıfsızlaşma" bu meseleden bahsetmenin başka bir yoludur.

Üretimin ve işçilerin görevlerinin yeniden düzenlenmesine yönelik Taylorist ve sonra da Fordist teknikler, bu tür vasıfsızlaştırmanın iki önemli uğrağıdır. Taylorizmde işçilerin emek süreci üzerindeki gücü kullanarak, sermaye için yerine getirmeye zorlanabilecekleri iş miktarını sınırlama becerilerini baltalamak için Frederick Taylor'ın ne kadar çabaladığı vurgulanır.²¹ Kronometre ve yazı panosu, yalnızca işçilerin becerilerine el koyma araçları olmayıp, aynı zamanda onları (ve işçilerin gücünü) ayırıştırarak, emek sürecini, dolayısıyla çalışma ritmini, sürekliliğini ve yoğunluğunu işçilerin değil kapitalistlerin kontrol etmesini sağlayan araçlardı. Emek sürecinin montaj hattında yeniden örgütlenmesini kapsadığı ölçüde, kendi payına Fordizm de işçi becerisinin ve çalışma üzerindeki hâkimiyetinin daha da azalmasını örgütledi.²² Daha yakın zamanda hizmet sektörünün büyümesiyle ve hem Taylorist hem

21 Bkz. Mike Davis, "The Stop Watch and the Wooden Shoe: Scientific Management and the Industrial Workers of the World," *RadicalAmerica*, C. 8, S. 6, Ocak-Şubat 1975.

22 Bkz. Benjamin Coriat, *L'Atelier et le chronometre*, Paris, 1979. Hem Taylorizm hem de Fordizm becerileri ortadan kaldırmayla değil başka sorunlarla ilgiliydi. İkisi de üretim süreci üzerinde doğrudan denetimin yanı sıra, ücretleri ve çalışma teşviklerini manipüle etmenin yeni yollarını içeriyordu.

Fordist yöntemlerin büro işlerini ve başka beyaz yakalıların çalıştığı sektörleri kapsayacak şekilde genişlemesiyle birlikte bazı Marksistler, bu tahakküm biçimlerine ilişkin analizlerini bu yeni alanlara doğru genişletmişlerdir.²³

Illich ve Desvalor (Değer Olmayan)

Yine yakın zamanda, çoğunluğun vasıfsızlaşmasının öteki yüzü olarak nasıl vasıflı “profesyoneller”den oluşan küçük grupların yaratıldığına, bu arada da yayılan bir kapitalist kültür emperyalizminin köylü kültürlerini yıkmasına duyulan öfkeye dair kaygının artması, Marksist olmayan ama yine de Marksizmden açıkça etkilendiği anlaşılan bazı aydınları, İspanyolcada “desvalor” ya da “değer olmayan” dedikleri bir kavram türetilip geliştirmeye yöneltti. Bu kavram, “değerlenme”nin tersi olarak düşünülebilecek bir kavramın kuramsal içeriğini taşır. “Değer olmayan” kavramı, Karl Polanyi’nin izinden giderek uzunca bir süreden beri “piyasa toplum”unun bir eleştirisini geliştirmekte olan Ivan Illich’in çalışmasından esinlenmiş görünüyor.²⁴ Illich’in eleştirisinin *Şenlikli Toplum* adlı kitabında uzunca dile getirdiği merkezî yönü, hem gereksinimlerin metalaştırılmasının hem de bunların doyurulmasına yönelik profesyonelleşmenin analizinden ve reddinden oluşur.²⁵ Meta-

23 Bkz. örneğin, Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York, 1974 [*Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Çiğdem Çıdamlı, Kalkedon Yayınları, 2008] ve bundan türeyen diğer metinler.

24 Illich’in halletmek istediği toplumu nitelendirme biçimi zaman içerisinde gelişti. 1970’lerin başında, *Şenlikli Toplum* çalışmasında (New York, Harper&Row, 1973) o zamanların mevcut “sınırlar” tartışmasından etkilendiği ve Marx okumaları yoluyla bundan, açıkça kapitalist Batı ülkelerinin yanı sıra “sosyalist” ülkelerin de toplumsal yapısına değinebileceği ve “kapitalizm”den daha kapsayıcı olacağını düşündüğü “sanayileşme” ya da “sanayi üretim tarzı” olarak bahsetti. Daha sonra *Gölge İş* çalışmasında Leiss, Polanyi ve Dumont’dan çıkarsayarak bunu, “meta-yoğunluklu toplum” olarak adlandırdı. Daha yakın zamanda “modern aklın arkeolojisi” çalışmalarında o ve çalışma arkadaşları, bunu sıklıkla “ekonomik toplum” olarak adlandırdılar.

25 Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*. Ayrıca erken çalışmaları için bkz: *Toward a History of Needs*, Berkeley: Heyday Books, 1977 ve *Deschooling Society*, New York: Harper & Row, 1970 [*Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay, İstanbul: Şule Yayınları, 2006] ile “Useful Unemployment and its Professional Enemies,” yazısına bakınız.

laştırmaya yapılan vurgu iki bakımdan hayli Marksisttir. Öncelikle tarihsel açıdan, bizzat Marx'ın kapitalizm analizi, kapitalizmin tüm yönleriyle yaşamı ele geçirme ve metalaştırma eğilimini vurguluyordu. Örneğin, Marx'ın ilksel birikim analizinde öne çıkardığı mesele, evde gıda ve el sanatı üretiminin yerini kapitalist metaların almasıydı; bu, Marx'ın "iç pazar" dediği olgunun temel özelliğidir.²⁶ İkincisi, kuramsal açıdan meta, Marx'ın kapitalizm analizinde merkezî rol oynar; zenginliğin evrensel biçimidir, dolayısıyla da değer ve kapitalizme özgü sınıf ilişkilerinin evrensel cisimleşmesidir.²⁷

Illich'in eleştirisinin ikinci kısmı, kol-kafa emeği ayrımıyla ve bunun işçiler üzerindeki olumsuz etkisiyle ilgili Marx'ın ve birçok Marksistin yaptıkları analizin bir güncellemesi gibi görünür.²⁸

Marksistler öncelikle fabrika ve daha sonra ofis üzerinde odaklanırlarken, işçilerin becerilerinin ellerinden alınmasıyla ve o becerileri birleştiren makinelerin tasarımı konusunda tek bilgi sahibi olan mühendisler gibi daha yüksek ücretli "kafa işçileri"nin tekeline geçmesiyle, işçilerin nasıl alçaltıldıklarını incelemeye ağırlık verirlerken, Illich hizmet sektörünün profesyonelleşmesine ve kullanım değerleri üretiminin yerini meta tüketiminin almasına ilişkin benzer bir analiz geliştirdi. Illich, örneğin öğrenme becerilerinde profesyonel öğretmen tekelinin ve sağaltım becerilerinde profesyonel sağlık çalışanlarının tekelinin kurulmasını topa tutuyordu.²⁹ Üreticinin hem emek sürecinden hem de üründen yabancılaşması konusunda Marx'ın yaptığı analizle bağ kuran, ama insanların o ürünleri üreten yabancılaşmış emekçiler olarak değil, daha ziyade yabancılaşmış ürünlerinin hâkimiyeti altındaki tüketiciler olarak yaşadıkları deneyimi vurgulayan Illich, insanların umar-

26 Bkz. Karl Marx, *Kapital*, C. 1, 30. Bölüm: Tarımsal Devrimin Sanayi Üzerindeki Tepkisi, Sanayi Sermayesi İçin İç Pazarın Yaratılması; çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 2004, s.709.

27 A.g.e., Bölüm 1.

28 Bkz. örneğin, Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, 1983 [*Zihin Emeği, Kol Emeği, Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis Yayınları, 2011].

29 Bkz. Illich, *Deschooling Society*, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, New York, 1976 [Okulsuz Toplum ve Sağlığın Gaspsı, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995] ve *Disabling Professions*, Londra, 1977.

sızlığının ve metalara, profesyonellere, yani piyasanın sunduğu hizmetlere bağımlılığının giderek artan “değersizliği”ni tanımladı. Onun “değersizlik” kavramı, bazı bakımlardan, neoklasik iktisadın “negatif dışsallıklar” ya da piyasa için üretimin yan ürünleri olarak ortaya çıkan “yararsızlık” diye tanımladığı, kötü etkilerine hiçbir değer biçilmeyen ve bu nedenle piyasa ekonomisinde genellikle göz ardı edilen kirlilik gibi olguların aynısını anlatıma kavuşturur.³⁰ Yine de bu kavram, Illich tarafından derinleştirildikçe, bundan daha derin bir anlam kazanır ve üretimde ve vasıfsızlaştırmada yabancılaşma gibi Marksist kavramlara daha da yaklaşır.

Değer Olmayandan Değersizleşmeye

Dikkatimizi Illich’in *değer olmayan* olarak yaftalanabilecek olgulara dönük arayışından çevirip, bunları üreten süreçlere, yani *değersizleşme* süreçlerine bakışına yönelttiğimizde, Illich’in kavramının yararlılığı daha da netleşir. Bir süreç olarak değersizleşme, tam da değerlenmenin karşı kutbunun ifadesi olarak görülebilir. Başka bir deyişle, eğer *değerlenme* üretici insan faaliyetlerinin kapitalist komutanın boyunduruğu altına alınması demekse, *değersizleşme* de insanların sermaye tarafından soğurulan yeteneklerini kaybetmelerini ifade eder. Bu şekilde bakılınca değersizleşme, vasıfsızlaşmadan ya da çalışmanın aşağılanmasıyla daha geniş kapsamlı ve anlamlı bir kavramdır. Sermaye tarafından soğurulan şeyler dikkatle ve dar anlamda (Taylor’ın zaman-hareket incelemeleri örneğindeki gibi) tanımlanan yetenekler olmasına karşın, Illich’in yaklaşımı, bize insanların kaybettiklerinin çok daha kapsamlı olduğunu gösterir; insanlar tam da kendi yaşamlarını kendi kendilerine kuracakları dokuyu kaybederler. Kaybettikleri o “yetenekler” ya da “beceriler”, dünyayla kendileri belirleyerek kuracakları karşılıklı bağlantıların, yaşamlarının onlara biçim veren ve onları bir arada tutan belkemiğinin bütünleyici uğraklarıdır. Bu bütünleyici uğraklar, değersizleşme süreçlerinde onlardan kesilip alınır, yalıtılır, zenginleştirici karşılık-

30 Bazı noktalarda Illich, bu terimleri *Toward a History of Needs* eserinde olduğu gibi birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanır gibi görünür: “Bu ister istemez metaların çoğalmasıyla ilişkili *değer olmamanın* bir biçimidir. Kitlesel sanayi ürünlerinin artan kullanışsızlığı...” (vurgular bana aittir) s. 11.

lı bağlantılardan ve anlamlarından tümüyle yoksun bırakılır; darlaştırılarak, daha önceki zengin kültürel çağrışımlarından yoksun becerilere indirgenir.

Ayrıca, böyle değersizleşme süreçleriyle ilişkili başka bir yoksullaşma türü daha vardır. Yani farklı becerilerin ve yeteneklerin tikelliğinin yerini mekanikleşmiş, ticarileşmiş, seri şekilde üretilmiş becerilerin dar yelpazesi aldığı anda ortaya çıkan mutlak kayıplar söz konusudur. Örneğin profesyonel tıbbın yükselişi, sağaltıcı yeteneklerde yaygın bir kayba neden olmakla kalmamış, “sağlık” la ilişkili sayısız yaklaşımının yerine belli bir sağaltım paradigmasının konulmasını ve böylece mutlak bir toplumsal kaybın oluşmasını –alternatif “değerler” çokluğunun neredeyse tamamen ortadan kalmasını– da içermiştir. Değerlenme, yalnızca bir tek geçerli ölçütün dayatılması yoluyla çeşitliliğin büyük oranda azaltılmasını içeriyorsa, o halde somut tarihsel değersizleşme süreçlerinin devalüasyonla ya da mutlak değer kaybıyla yakından bağlantılı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Marx ve Değersizleşme

Marksist kuramda, devalüasyon her zaman kapitalist değerın yıkıma uğramasını, örneğin üretkenliğin artması (bir metanın ortalama değerinin düşmesi, mevcut benzer malların değerini azaltır) nedeniyle ya da bir iktisadi kriz (yalnızca deflasyon zamanlarında parasal değerlerin düşmesi değil, kullanılmayan ve israf edilen kaynakların mutlak tahribi) nedeniyle mevcut değerde çöküş anlamına gelmiştir. Sermayenin dışında ayrı şekilde var olan, herhangi bir ortak ölçüye indirgenemeyen yeteneklerin ve becerilerin muazzam çeşitliliğini düşüneceksek ve bu yetenekleri ve becerileri “değerler” açısından ifade edeceksek, o zaman, maddi çeşitliliği anlatmak için kullandığımız kavramların da “değer” kavramlarıyla eşit derecede bir çeşitlilik içermesi gerektiği açıktır. Sermayenin maddi ve kavramsal hegemonyasını reddedişimizin karşılığı, bir hegemonyanın yerine bir başkasının konulması değil, daha ziyade “değerler”ın karşılaştırılamazlığının ve çeşitliliğinin kabulü olmalıdır.

Söylemek gerekir ki, Marx süregiden sermaye birikimi içinde değerlenmenin ve değersizleşmenin mahiyeti konusunda kesinlikle net olmakla birlikte, kapitalizmin yükseldiği

ve yayıldığı dönemdeki değer kaybı ve değersizleşme süreçlerini ele alırken ikirciklidir. Marx'ın *Komünist Manifesto*'dan *Kapital*'e kadar uzanan eserlerinde ilksel birikim ve sömürgecilikle ilgili yazılarını incelediğimizde, sermayenin yıktığı/boyunduruk altına aldığı kültürlerle pek az empati gösterdiğini ya da hiç göstermediğini fark ederiz. Şüphesiz Marx bu tür bir yıkımın/boyunduruğun farkındaydı, ama bunun feodalizm ve diğer prekapitalist toplum biçimleri üzerindeki etkilerini tarihsel açıdan genellikle ilerici sayıyordu. Marx'a göre, işçiler prekapitalist sömürü biçimlerinden özgürleştiriliyorlardı (onlar, "lonca rejiminden kaçtılar"), köylüler de "serflik"ten, "kır yaşamının yalıtılmışlığı"ndan kurtarılıyorlardı.³¹ Ama aynı zamanda Marx, onların nasıl yeni bir sömürü biçimine fırlatılıp atılmakta olduklarını ve bu değişikliklerin nasıl onların yoksullaşmalarını, aşağılanmalarını ve köleleşmelerini beraberinde getirdiğini de gösterdi. Onların bağımsız üretim araçlarının ve yaşamlarının çalınmasını Marx'ın ele alış üslubu, toprakların şiddet kullanılarak çitlenmesini ve köylüler ile zanaatkârların buralardan sürülmelerini, toprak üzerindeki haklarına el konulmasını, evlerinin ve köylerinin yerle bir edilmesini canlı bir dille ayrıntılı olarak anlatır.

Böylesine geniş kapsamlı tahribat elbette yalnızca çiftliklerin, evlerin ve köylerin yıkılması değil, yaşam tarzlarının, kültürlerin yıkılması anlamına da geliyordu. Ama bu konuda Marx'ta pek az veri buluruz. Marx, kırsal yaşamı hiç bilmeyen kentli bir çocuk olarak ve belki, gerilik sayılabilecek bir duygusallıktan kaçınma arzusuyla, İngiltere'deki ve sömürgelerdeki ilksel birikime ilişkin incelemelerini yaparken hangi olumlu değerlerin yitirilmiş olabileceğini anlamaya çalışmak için pek az zaman ya da çaba harcamış görünüyor. Hızla silinip gitmekte olan o toplumsal bağların ve komünal değerlerin mahiyeti konusunda endişe duyan kendi kuşağından birçoklarının aksine, Marx dikkatini sıkı sıkıya geleceğe kitlemeyi elden bırakmamıştır.³² Bu, Marx'ın en başta, kapitalizmin kendi tarih önce-

31 Loncalardan ve serflikten kaçışa ilişkin gönderme, *Kapital* C. 1, Bölüm 26'dan yapılmıştır. "Kır hayatının yalıtılmışlığı"ndan kurtulmaya ilişkin gönderme ise *Komünist Manifesto*'dan yapılmıştır.

32 Cemaatin yerini atomlaşmış kapitalist toplumun aldığı 19. yüzyıla genel bir bakış için, John P. Farrell, "Reading the Text of Community in Wuthering Heights," *ELH* 56, 1989. Bu makale hem edebiyatta hem de toplumsal

sinden artakalanları hızla silip süpürme kararlılığına duyduğu inanca dayalı bir siyasal yönelim gibi görünmektedir. Eğer böyle bir silip süpürme hızla başarılyorduysa, yenilgiye uğramış bir geçmiş üzerinde durmak pek de işe yaramazdı. Ne zaman ki Marx, prekapitalist bir toplumun etkili bir antikapitalist mücadeleye temel sağlama olanağı sunduğunu düşünmeye başladı, işte o zaman bu tür olgulara ilgi duydu. Bu olağanüstü ilgiyi, Rusya'daki *mir* ya da köylü komünü üzerinde yaptığı ciddi incelemede görebiliriz. Rusya'daki devrimci stratejiye ilişkin bir tartışmanın içine çekilen Marx, Rusça öğrendi, konuyla ilgili bulabildiği her şeyi okudu ve *mir*'in, bir komünist toplum yaratmak için, sadece ihtimal olarak, onu çıkış noktası yapabilecek mahiyette ve güçte olduğu yargısına vardı.³³

Zamanın ve deneyimin kanıtladığı gibi, *mir*, bünyesinde taşıdığı olasılıkları gerçekleştirememiş olmakla birlikte, Marx'ın diğer "prekapitalist" toplumsal biçimlerin yazgısına ilişkin daha az bilgiye dayanan ve çok daha umutsuz görüşü, çoğu kez hem sermayenin yıkıcı gücünün etkinliğini abartmış hem de o toplumsal biçimlerin direngenliğini ve sürdürebilirliğini küçümsemiştir. Sonuç olarak, bugün dünyada kapitalizme karşı çok çeşitli şekillerde yürütülen mücadelelerin özündeki olasılıkları tahmin etmeye yönelik herhangi bir girişim, Marx'ın diğer köylü gruplarına göstermiş olduğu türden gelişigüzel, yüzeysel ilgiden ziyade Rus köylü komününe gösterdiği türden yakın ve duygudaş ilgiyi içermelidir.

Yerel Geçim Yoluyla Hayatta Kalmaktan Kendini Değerli Kılmaya Geçiş

Şimdiye dek otonom olan yeteneklerin ve becerilerin değersizleşmesi sürecinin tanınması, tamamen yeni bir soru-

düşüncede 19. yüzyıl tartışmalarına dair faydalı atıflar sağlar.

33 Bkz. Teodor Shanin (haz.), *Late Marx and the Russian Road: Marxism and "The Peripheries of Capitalism"*, New York, 1983. Bu seçkideki yazıların açıkça gösterdiği gibi, bu siyasal sorun, Marx'ı, Batı Avrupa'daki ilkel kırsal yapıların tarihini de yeniden düşünmeye yöneltti. Marx, Almanya'daki (doğum yeri olan Trier'e yakın) bazı ilkel tarım komünlerinin on dokuzuncu yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmeye yeterli "doğal canlılık" sergilediklerini kabul etmesine karşın, sanki onları, çok daha yaygın olan Rus *mir*'ine göstermiş olduğu dikkate değmeyen münferit merak konuları olarak düşünüyordu (s. 107).

lama alanı, yani nihayetinde sermayenin boyunduruğu altına alınmış olmalarından bağımsız olarak, bizi böyle otonom yeteneklerin doğasını ve dinamiklerini sorgulama alanı açar. Bir yanıyla bu, geçmiş ya da mevcut “prekapitalist” kültürleri ya da tamamen değersizleşip kapitalist hegemonyanın bir başka yoksullaşma uğrağına henüz dönüşmemiş kültürleri inceleyen akademik antropologların ilgilendikleri bir konudur. Böyle topluluklarda yaşayan ve böyle bir massedilmeye karşı savaşıyan –siyasetle daha yakından ilgili antropologların bazen yardım ettikleri ve prestij kazandırdıkları– siyasal eylemciler arasında, kapitalist olmayan mevcut kültürel uygulamaların birçoğu, yalnızca sermayeye karşı bir güç kaynağı olarak değil, başlı başına arzu edilen ya da otonom varoluş yolları geliştirmenin meşru çıkış noktaları olarak da görülür.³⁴ Bu tür koşullarda, otonom uygulamalar ile kapitalist değeri kazanmaya katkı yapan uygulamaları birbirinden net şekilde ayırt edebilmek, kültürel otonominin korunmasına ve geliştirilmesine hizmet eden her türlü siyasal strateji için açıkça bir zorunluluktur.

Öte yandan böyle mücadeleler ne denli meşru olursa olsun, bu bakış aşırı kısıtlayıcıdır ve esasında kültürel olarak *ayakta kalmayı*, geçmişin korunmaya ve geliştirilip geleceğe taşınmaya değer kalıntılarını ön plana çıkarması anlamında aşırı “tarihsel”dir. Ama tarihsel köklerinden ve bağlamlarından kaçmaları imkânsız olmakla birlikte, otonom faaliyetlerin doğuşu, durmaksızın yenilenen süreçler yoluyla meydana gelir. Böyle bir otonominin kaynakları, sırf günlük rutinlerle ya da dönemsel törenlerle ilişkilendirebileceğimiz tarihsel *alışkanlıklar* değildir; ayrıca bu alışkanlıklar ister kapitalist değeri kazanmaya isterse başka bir toplumsal çerçevede geliştirilsin, alışkanlıkla bağını sıklıkla koparan insan yaratıcılığının kökenini de içerir. Sermayenin kendisi de bilir ki, önceden var olan yetenekleri ve becerileri tamamen değersizleştirdiği yerlerde bile, işini asla tam olarak bitiremez.

Marksist teoride, bu tür yaratıcı otonomiye oluşturan faaliyetleri bizzat sermayenin bakış açısıyla ifade eden tek bir terim

34 Yerli halkların otonomi mücadeleleri ile antropologlar arasındaki bu tür birçok siyasal güçbirliği örneğinden birisi olarak, *Cultural Survival* örgütüyle ve onun dergisi *Cultural Survival Quarterly*'yle bağlantılı olanların çalışmalarına bakınız.

yoktur. Bu tür faaliyetler ya asimile edilebilir olduklarında yaratıcı ve imgeleyici kabul edilir ya da asimile edilmeye direndikleri ve ıslah edilemez olduklarını kanıtladıklarında sapkın ve yıkıcı kabul edilir. Bu tutumlardan görünüşte açık ama asimile etmeyi amaçladığı için aslında baskıcı olan ilki, sermayenin kendi gelişimi için önemlidir. Gerçekte, kapitalizmin içerdiği dinamizm açısından mutlak şekilde merkezî nitelik taşıyan şey, zorla kendi "işçi" sınıfına kattıklarının hep yeniden dirilen otonomisini massetme, asimile etme ya da araçsallaştırma yeteneğidir. Daha baskıcı olan ikinci tutum da sermaye için önemlidir, çünkü ya sindiremediklerini atıp temizlemek ya da onlar tarafından zehirlenmek durumundadır. Bu nedenle ana akım burjuva toplumsal kuramında, entegre edilemeyen ve başa çıkılmayan işçi sınıfı otonomisini nitelemek için sayısız terim mevcuttur: sapkın, suça meyilli, ezik, eğitimsiz, ilkel, geri, az gelişmiş, suçlu, yıkıcı, şizofren, gelişmemiş, parano-yak, hasta vb. Böyle terimlerle haklı gösterilen baskıya karşı mücadelede, bu tür otonominin mahiyetini ve sermayenin kendi değerklenmesiyle ilişkisini büyük bir özenle sorgulamalıyız. Bunu yaparken, bu tür otonom mücadelenin mahiyetine ve dinamığına ışık tutan her kuramı –Marksist olsun ya da olmasın– sermayenin kendi baskıcı perspektifini ters çevirmemize yardımcı olacak bir yaklaşımla incelemeliyiz.

Marksist olmayan Ivan Illich ve çalışma arkadaşlarının kuramı, çağdaş topluma karşı mücadelede otonom yaratıcılığın yaşamasına duyarlılık gösterip, bu yaratıcılığın çiçeklenmesine katkıda bulunmayı isteyen kuramlar arasında en ilgi çekenler arasındadır.³⁵ Marx gibi Illich de çalışmalarının çoğunu modern toplumun kötü yönlerini ve bunlardan doğan yıkıcı sonuçları ayrıntılarıyla betimlemeye adanmış olmasına karşın, hem

35 Otonom toplumsal projelerin inşasına ve bu alanda düşünce üretilmesine katkıda bulunmuş olan toplumsal hareketler, herhangi bir kuramdan ya da aydınlar grubundan çok daha geniş olagelmıştır. Alternatif varoluş tarzları geliştirmeye –hem teorik hem de pratik olarak– gerçekten çaba harcamaları ölçüsünde, bunların belki de en önemlisi, toplumsal cinsiyet hareketi (hem kadınlar hem eşcinseller) ve yeşil/çevreci hareket olmuştur. Buradaki tartışmamı çok çeşitli mücadelelerden genel sonuçlar çıkarmaya çabalamış olan Illich ile sınırlı tutuyorum, ama faaliyetlerini "Marksist" olarak tanımlasınlar ya da tanımlamasınlar bu toplumsal hareketler içinde yaratılan pratikleri ve düşünceleri incelemek için daha başka çalışmaları yapılmasına gerek vardır.

geçmişte hem de bugünde alternatifler keşfetme arayışına da girmiştir. 1970'lerin başında, hizmet sektörünün yükselişine (örneğin, okullaşmaya, sağlık iş koluna) ilişkin çalışmasında, nasıl da otonom yeterliklerin tarihsel olarak gereksinimlere ve bunları karşılayacak metalara dönüştürülmüş (yani değersizleştirilmiş) olduğunu vurgulamakla kalmayıp, böylesi yeterliklerin gerek ayakta kalmasını ve gelişmesini gerekse doğmasını kolaylaştırmak için “neşeli araçlar” dediği şeylerin geliştirilmesinin olanaklarını da vurgulamıştır.³⁶ 1980'lerin başına gelindiğinde, Illich'in geçmişteki otonomi biçimlerine, bunların mahiyetine, bastırılmalarına ya da ayakta kalmalarına yönelik sorgulaması, onu, gelecekteki bir “şenliğe” ilişkin önermeleri vurgulamayı bırakıp, “ekonomi”nin yağmalarına rağmen ve karşı, insanların gündelik gereksinimlerini karşılamalarını sağlamış olan somut “yerel geçim” olanaklarının, yani otonom değerlerin ve uygulamaların araştırılmasını vurgulamaya yöneltmiştir. Kendince anlam verdiği açıklayıcı örnekler seçmesinden –özellikle, dil ve ev işi konusundaki incelemesinden– gayet açık anlaşılacağı üzere, bu kavram, önceleri üretime ve “neşeli araçlar”a olan yoğun ilgisinden daha geniştir.³⁷ Illich'e göre, ekonomi tarihi (Marksistlerin çoğunun, onun tanımladığı şekliyle kapitalizmin tarihiyle bir tutacakları bir tarih) otonom geçim faaliyetlerine açılmış bir savaşın tarihi olagelmıştır (bu noktada buna, değersizleşmenin tarihi diyebiliriz).³⁸ Böyle savaşlar olagelmıştır, çünkü böyle geçim faaliyetleri hem ayakta kalmış hem de defalarca yeni baştan yaratılmıştır ve bazı yerlerde diğerlerine kıyasla çok daha fazla öyle olmuştur. Illich ve çalışma arkadaşlarına göre, bu faaliyetler, ekonomik topluma karşı somut alternatiflerin incelenip geliştirilmesi için bir çıkış noktası sağlar. Örneğin, Illich'le çalışan, Meksika'da kentli “marjinaler”in ve kırsal köylülerin mücadelelerine katılmış olan Gustavo Esteva, kendi otonom gelişimlerine daha fazla alan açmaya yönelik bu tür “yerel geçim faaliyetleri”nin mahiyetini ve mücadelelerini etkileyici bir dille anlatmıştır.³⁹

36 Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

37 Ivan Illich, *Gölge İş*.

38 A.g.e.

39 Gustavo Esteva, “Los Tradifas O el Fin de la Marginación”, *El Trimestre Económico*, C. I(2), no. 198 Nisan-Haziran 1983), s. 733-69; “Para Ser Como La Sombra de un Arbol”, *El Gallo Ilustrado*, no. 1247 (18 Mayıs 1986), s. 17;

Bu arada, köylülerin yok olmaya mahkûm oldukları şeklindeki yaygın varsayım ile savaşmak için köylü yanlısı *campesinistas*'ın verdikleri mücadelelere de katkı yapmıştır. Bu tür bir anlayışı Marksist kuramla karşılaştırmadan önce, ilk olarak Marksist gelenekte böyle otonom faaliyetlerin varlığını, sermayeyle ve olası bir kapitalizm sonrası gelecekle ilişkilerini tanımak ve analiz etmek için elimizde neler var onlara bakalım.

“Şimdideki Gelecek” Konusunda Marx

Marx'ın kendi çalışmaları daha ilk eserlerinden itibaren, geleceğin tohumlarının bugünde varolduğunu vurguluyordu. “Eski toplumun bağrında”, diye yazıyordu *Manifesto*'da, “yeni bir toplumun unsurları oluşmuştur”. Elbette bu unsurlar öncelikle, sermayenin kendisinin yaratmış olduğu ama kendi otonom faaliyetiyle eski toplumun devrilmesine ve yeni toplumun kurulmasına yol açacak olan işçi sınıfında aranmalıydı. Dışarıdan gazel okuyanların işçi sınıfı için formüle ettikleri ütopyacı projeleri reddeden Marx, hem kapitalizmi devirme gücünün hem de yeni bir toplumsal düzen inşa etme gücünün yolunu açabilecek biricik unsur olan “proletaryanın adım adım, kendiliğinden sınıf olarak örgütlenmesi” içinde çalışmak gerektiğini ısrarla vurguluyordu. Geleceği bugünde bulma arayışının, bizzatıhi mücadeleler üzerine odaklanmaktan geçtiğini ileri sürüyordu.⁴⁰

Böyle otonom unsurların tanımlanmasına Marx'ın kendisinin yaptığı katkılar öncelikle kuramsaldı. Marx'ın sermayeye karşı ortaya çıkan ve bir alternatif oluşturma potansiyeline sahip güçleri bulma ve anlama yönündeki çabaları, emek sürecine, yani sermayenin toplumsal kontrol için kullandığı temel araca odaklanmasına yol açtı. Marx, sermayenin içerdiği otonom yaratıcı uğraşı orada, kapitalist gücün kalbinde buldu

“En la senda de Juan Chiles”, *El Gallo Ilustrado*, no. 1250 (8 Haziran 1986); “Cocinar la Autonomia”, *El Gallo Ilustrado*, no. 1276 (7 Aralık 1986), s. 8-9; “Las naciones Indias en la Nacion mexicana”, *El Gallo Ilustrado*, no. 1308 (19 Haziran 1987), s. 8-10; “Regenerating People's Space”, *Alternatives*, XII, (1987), s. 125-52; “Food Reliance and Peasant Self-Management: Bases for the Agrarian Transformation of Mexico”, daktilo yazısı; “Celebration of Common Men”, daktilo yazısı.

40 Bkz. *Komünist Parti Manifestosu*'nun III. Bölümünde yer alan “Eleştirel-Ütopyacı Sosyalizm ve Komünizm” analizi.

ve öne çıkardı: “canlı emek”. Marx, canlı emeğin yaratıcılığı-nı, insanları doğanın geriye kalanından farklı kılan temel yön olarak görürken Hegel’in izinden gitti. Bu görüş ne denli insan merkezci görünürse görünsün, kapitalist tahakkümün ana mekanizmasının canlı emeğin denetiminden oluştuğu algısıyla birleşince, Marx’ın emek sürecini analiz etmeye öncelik vermesine ve hem sınıf mücadelesinin hem de kapitalizmi aşma olasılığının kritik uğrağını emek sürecinde görmesine neden oldu. Sınıf mücadelesinin kalbinde canlı emek vardı, zira kapitalist tahakküme karşı temel antagonizmanın kaynağı canlı emeğin dinamizmiydi. Marx, tahakkümden özgürleşme mücadelesinin, kısmen, yaratıcı canlı emeğin kendisini dış denetimden kurtarmak için verdiği mücadelede yattığını gördü. “Canlı emeğin ontolojisi, özgürlüğün ontolojisidir.”⁴¹ Kendi payına sermaye de o yaratıcılığın gücünü kendi değerlenmesi için kullanmaya çabalayarak, sürekli o antagonizmaya uyum sağlamak zorunda kalıyordu. Sermayenin emeği toplumsallaştırması, kapitalizm sonrası bir toplumda “birleşik emek” için açık bir çıkış noktasını sağlayacak olsa bile, Marx’ın kapitalist kontrolün mevcut “toplumsallaşmış” emek biçimlerinde nasıl cisimleştiği konusundaki analizlerinde –örneğin, “sermayenin bileşimi” kuramında– öne sürüldüğü gibi, şimdiki “toplumsallaşma” gelecekle ilintili olmakla birlikte, bunun şimdi aldığı somut biçimler oldukça önemli değişim geçirecektir.⁴² Öyle görünüyor ki, on dokuzuncu yüzyılda işçi mücadelelerinin zayıflığı yüzünden Marx, toplumsallaşmış emeğin hangi yönlerinin devrim sonrası bir dönemde işçiler tarafından sürdürülebileceğini ve hangi yönlerinin ortadan kaldırılabileceğini ya da dönüştürülebileceğini inceleme fırsatını pek az bulmuş ya da hiç bulamamıştır.

41 Bu, Antonio Negri’nin tanımlamasıdır. Bkz. Bu kitaptaki yazısında yer alan Tez 13.

42 Nitekim kapitalist teknolojilerin –Taylorist üretim örgütlenmesi gibi– devir alınması ve devrimci bir toplumda işçiler tarafından kullanılması gerektiği düşüncesi, Lenin gibilerin hatasıdır. Bakınız: V.I Lenin *Collected Works, Cilt: 27, Immediate Tasks of the Soviet Government, 1918, “Raising the Productivity of Labor”* bölümünde. Illich, *Şenlikli Toplum* eserinde, benzer eleştirilerin Marksizm içersinden de olduğunu (örneğin, önceki “sınıf bileşimi” tartışmasında bahsedilen Batı Marksizminin ve otonomist Marksistlerin) farkında değilmiş gibi görünmesine rağmen, ortodoks Marksistler arasındaki bu tür pozisyonlara saldırmakta oldukça haklıdır.

Ayrıca Marx'ın yazılarının başka kısımları da canlı emeğin, sermayenin tahakkümüne karşı antagonizmanın ve yeni bir dünya kurma savaşının kaynağının yalnızca bir parçası olduğuna açıklık kazandırdı; bir de insan yaşamını tek boyutlu bir işe indirgeyen sürece karşı ve çok yönlü bir varoluş için zaman ve mekân yaratmaya yönelik mücadele vardı.⁴³ Marx'ın işe karşı mücadeleyle ilgili en belagatli incelemeleri, *Kapital*'in I. Cilt'inin 13. Bölüm'ünde yer alan, işçilerin iş miktarını azaltma kavgalarının tarihçesini verdiği iş günüyle ilgili tarihsel kısımlarda, daha soyut olarak da *Grundrisse*'de yer alan, işten özgürleşme olasılıklarına değindiği ve değer ölçüsü olarak "emek zamanı" yerine "kullanılabilir zaman" kavramını geçirdiği "Makineler Üzerine Fragmanlar" da bulunabilir.

Ama ne yazık ki, Marx'ın işe karşı somut mücadelelere dair yaptığı ayrıntılı incelemeler, işçilerin böyle mücadeleler sayesinde özgür kılınan zamanı doldurmaya yönelik girişimlerine ilişkin aynı ölçüde ayrıntılı denilebilecek herhangi bir incelemeyle tamamlanmamıştır. Bu, Marx'ın kapitalizm öncesinde insanların ayakta kalma mücadelelerini göz ardı etme eğilimiyle birlikte düşünülünce, onun bize bu tür incelemelere örnek oluşturabilecek pek az şey bıraktığı anlamına gelir. Marx, kapitalizmin toplumsallaştırdığı emeği işçilerin kapitalizm sonrası birleşik emeğe dönüştürmelerine ilişkin, zamanın çalışmadan özgür kılınmasının topluluk (*Gemeinschaft*) için ve "bireylerin özgür gelişimi" için mekân yaratmasına ilişkin soyut olasılıklardan özendirici bir dille söz etmiştir, ama Rusya'daki *mir* olgusu hariç, bugünde "geleceğin unsurları" olarak görülebilecek herhangi bir somut gelişme tanımlamamıştır.

Rus köylü komününe ilişkin analizinde Marx, kapitalizmde toplumsallaşmış emeğin doğasında yatan potansiyeller hak-

43 Marx'ın bu fikri yönünü en açık bir şekilde ifade eden Marksistler arasında Herbert Marcuse, özellikle *Eros ve Uygarlık* çalışmasında, Fransız Situationistler, birçok İtalyan Yeni Solu ("red stratejisiyle" Mario Tronti ve 1970'lerde kısa süreli basılan *Zerowork*'un Amerikalı yazarları ve halen Boston'da basılan *Midnight Notes* vardır. Kendilerini benzer bir anlayışa sürükleyen Marksist olmayanların dünyaya dair incelemeleri arasından bakınız: Bertrand Russell ve mükemmel denemesi "In Praise of Leisure" *Why Work? Arguments for the Leisure Society*, Vernon Richards (ed.), Londra: Freedom Press, 1983 s. 25-34 ve Jacques Ellul, "From the Bible to a History of Non-Work," *Cross Currents*, Sayı. 35, No. 1, Bahar 1985, s. 43-48.

kındaki daha genel sözlerinden biraz daha ileri gider. Kapitalist toplumsal örgütlenme biçiminin “düalizm”ini analiz ederken, hem emeği kapitalizmde değersizleşmeye iten güçleri hem de onun otonom gelişimi yönünde baskı yapan güçleri seçip ayırır. Marx, köylü komününün içerdiği ve gelişmesi hâlinde –hem içeriği hem de yaygın varlığı nedeniyle– onu “Rusya’da yenilenmenin dayanak noktası” yapabilecek olan yönler konusunda yaptığı incelemede, ortak toprak mülkiyetini, ortak otlakların el birliğiyle ekimini ve *artel* ilişkisini (yani üretimde ya da konut yapımında elbirliğine dayalı geleneksel, imece türü pratikleri) merkeze koyar. Marx’a göre bu pratikler, çalışmada ve mülk edinmede toplumsal elbirliğinin gelişmesi açısından somut uğraklar olabilirdi.⁴⁴ Eğer Rusya’da devleti ve köylülerin kapitalist sömürsünü ortadan kaldırıp, köylülere Batı kapitalizminin maddi “olumlu kazanımları”nı sunan bir devrim olsaydı, o vakit bu köylülerin komünal tarımsal örgütlenmesinin “kendiliğinden gelişimi,” doğrudan yeni bir post-kapitalist topluma yol açabilirdi.⁴⁵

Marksist kuramın sonraki iki ana eğiliminin (ortodoks ve Batılı) ikisi de Marx’ın analizini büyük ölçüde göz ardı etti. Ortodoks Marksist eğilim, yoksullaştırıcı bir eğilimdi: çalışmaya karşı mücadeleyi “ekonomist” sayıp Leninist partinin öncü rolü lehine küçümserken, çalışmanın özgürleştirilmesi temelinde dar bir sosyalizm görüşünü benimsedi. Tek sınıflı işçi toplumuna büyük hayranlık besleyen bu üretimi eğilim, Marx’ın canlı emeğin ancak çok daha geniş ve daha çeşitli bir yaşam deneyi-

44 “Bireyselliklerin tam gelişimi”ne olanak sağlamak üzere yaşam zamanının özgürleştirilmesiyle ilgili *Grundrisse*’de söylediklerinin ışığı altında, Marx’ın, akrabalığa dayalı daha ilkel toplumsal biçimlerin aksine Rus komününde “bireysel bir aile korunağı olarak ev ve bahçe”nin varlığının “bireyselliği” beslemeye nasıl yardımcı olduğu konusundaki yorumları da (doğru veya değil) burada ilgi çekicidir. Shanin (haz.) *Late Marx and the Russian Road*, s. 120.

45 Marx’ın bu unsurlara ilişkin analizi, en başta, Rusya için devrimci bir stratejide köy komününün rolüyle ilgili olarak o ülkede süren bir tartışmaya katılmak amacıyla kaleme alınmış bir dizi mektupta ya da mektup taslağında bulunabilir. Şimdi bu yazılar Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works*, New York, 1989, C. 24, s. 346-71’te yer almaktadır. Shanin (haz.), *Late Marx and the Russian Road*, bu yazıların yanı sıra bazı yorumlayıcı denemeleri ve tamamlayıcı yazıları da sunmaktadır; çalışmalarıyla Marx’ı etkilemiş bazı Ruslardan yapılmış çeviriler de bunlar arasındadır.

minin yalnızca bir uğrağı olarak varolduğunda bütün verimliliğiyle gelişebileceği şeklindeki anlayışını⁴⁶ unutmayı uygun buldu. Birinci eğilimdeki bu sınırlılıkları bütünüyle anlayan ikinci eğilim, yoksullaştırıcı olmaktan ziyade iç karartıcıydı. Bu eğilime ait incelemeler, sermayeyi fabrikanın ötesinde de izleyerek, işçi sınıfının çalışma zamanını azaltmada elde ettiği başarılarla özgür kıldığı kültürel zamanı sömürgeleştirmeye yönelik sermayenin çabalarını araştırmasına rağmen, fabrikadaki despotizme dair ortodoks görüşü genişletmekten ve bula-bildiği her zekice ve manipülatif kültürel tahakküm mekanizmasını sıralamaktan öte bir şey yapmamıştır.⁴⁷ Her iki eğilim de kapitalizme karşı etkili bir güç olarak işçi sınıfı otonomisine ilişkin bir kuram geliştirmeyi asla başaramamış ve başarılı toplumsal dönüşümün anahtarı olarak aydınların rolüne (yani, kendilerinin rolüne) her zaman ayrıcalık tanımıştır.

Marksist gelenekteki bu ana akımlar dışında, işçi sınıfı otonomisine Marx'ın bizzat gösterdiği yakın ilgiyi anımsayarak kendileri de bunu anlamak ve güçlendirmek isteyen başkaları da olmuştur. 1910'ların sonu ile 1920'lerin başındaki mücadele döngüsünden sonra konsey komünistleri, 1905'te ve 1917'de Sovyetlerin, 1918'den sonra ise Batı Avrupa'da işçi konseylerinin ortaya çıkmasına neden olan yaratıcı işçi sınıfı mücadelesi uğraklarını öne çıkarmıştır.⁴⁸ 1950'li yıllarda Leninist olmayan çeşitli otonomist Marksist gruplar, sırf 1956 Macar Devrimi ayaklanmasında kurulmuş olan işçi konseylerine aynı saygıyı göstermekle kalmayıp, işçilerin çalışırken ve yaşadıkları topluluklarda yeni türden toplumsal ilişkiler yarat-

46 Bu eğilim, Calvinist karşılığının bütün darlığını, seküler bir biçimde yansıtan sosyalist çalışma etiğiyle birlikte, Marksist-Leninist geleneğin bütününe fiilen içerir.

47 Bu eğilim, sermayenin, araçsallaştırma perspektifinin dışında, işçi sınıfı mücadelesini teorileştirmede ya da anlamada yetersiz olduğunu kanıtlayan, daha çok "eleştirel teori" ve onun dallarını içerir. Marcuse'un çalışması, elbette sınırları ne olursa olsun, bu gelenek içerisinde dikkate değer bir istisnaydı, zira sermayenin hayatta kalmak için denetlemek zorunda olduğu güçlerin otonom dinamizmini anlamaya çalıştı.

48 Konsey Komünistlerine genel bir bakış için bkz. Mark Shipway, "Council Communism," Maximilien Rubel and John Crump, *Non-Market Socialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* içerisinde, New York: St. Martin's Press, 1987 veya Peter Rachleff, *Marxism and Council Communism*, New York: Revisionist Press, 1976.

mada günbegün sergiledikleri yeteneğe de saygı gösterdiler.⁴⁹ Bu tanıma ve saygı, yalnızca genel olarak işçilerin otonomisine değil, sınıfın siyah işçiler ve kadınlar gibi çeşitli kesimlerine de gösterildi.⁵⁰ Bu, Marksistler arasında nadiren rastlanan ama ilkin 1960'lardaki azınlık hareketlerinin ve sonra 1970'lerdeki kadın hareketinin büyük bir ısrarla talep edecek olduğu türden bir tutumla farklılığa değer verilmesi demektir. Ana akım Marksizm dışında kalan Marksistler, "işgalci sosyalist toplum"dan söz ediyorlardı ve somut işçi sınıfı yaratıcılığının kapitalizm sonrası topluma ayna tutabilecek o otonom uğrakları, Marx'ın kendisinden daha dikkatli şekilde tanımlamaya çalışıyorlardı. Elbette böyle bir tanımlamanın amacı, bu tür olumlu mücadele anlarını güçlendirmeye yönelik siyasal stratejilere temel oluşturmaktır.

Kendini Değerli Kılma

Daha sonra, 1960'ların sonu ile 1970'lerdeki uluslararası mücadele döngüsünden yeni bir kuramsal ifade tarzı doğdu ki, tam da bu otonom yaratıcılığı yalnızca işçi sınıfı gücünün değil, kapitalizmin ötesine geçme olasılığının da bir kaynağı olarak anlatıma kavuşturmayı amaçlıyordu. İtalyan Marksist Antonio Negri, kapitalizmin içinde ve karşısında işçi sınıfı otonomisinin gelişimini inşa etmenin yanı sıra kuramlaştırmaya da dönük bütün bir harekete katkı olarak, işçi sınıfı "autovalorizzazione"u ya da "kendini değerli kılma"sı kavramını

49 Bu Leninist olmayan Marksistler arasında, ABD'deki Johnson-Forest eğiliminin bir parçası olanlar, özellikle C.L.R James ve Raya Dunayevskaya ve Fransa'daki *Socialisme ou Barbarie* gazetesinin ilk yıllarıyla ilişkisi bulunanlardır. Bakınız: C.L.R. James, Grace C. Lee and Pierre Chaulieu, Facing Reality: The New Society ... Where to Look for It, How to Bring it Closer, Detroit: Bewick/Ed, 1974 (orijinali 1958'de basılmıştır), özellikle birinci bölüm: Raya Dunayevskaya, Marxism and Freedom, Londra: Pluto Press, 1975 (orijinali 1958'de basılmıştır) ve ayrıca The Collection of Socialisme ou Barbarie.

50 Örneğin Siyahların otonomisi meselesi üzerine bakınız: C.L.R. James, "The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the USA," (1938) C. L. R. James, The Future in the present, Selected Writings Cilt. I, Londra: Allison & Busby, 1977 içerisinde yeniden basıldı. Kadınların otonomisi meselesi üzerine Selma James'in erken denemesi: Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, The Power of Women and the Subversion of the Community, Bristol: Falling Wall Press 1972 içerisinde "The Power of Women."

önerdi.⁵¹ Bu kavram, Panzieri, Tronti ve diğerlerinin hem kapitalist iktidarın tamamını (örneğin tüm toplumu bir “toplumsal fabrika”ya çevirme girişimlerini”) hem de işçi sınıfının “reddetme” ve kapitalist tahakkümü yıkmaya gücünün potansiyelini ve ifadesini aynı anda kavramak için erken dönemde yaptıkları çalışmalardan doğdu⁵² Negri’nin “kendini değerli kılma” kavramı, reddetme gücünün kurucu güçle nasıl tamamlanabileceğini ve tamamlanması gerektiğini göstererek, daha sonra geliştirilen projeye katkı sunmayı amaçlıyordu. Birçok bakımdan Negri’nin kavramı, işçi mücadelelerinin, özellikle genç işçilerin mücadelelerinin, 1960’ların sonu ile 1970’lerin başına ön plana çıkmakta olan yanını, yani İtalyan ve çokuluslu sermayenin denetiminden kurtarılan zamanların, mekânların ve kaynakların yaratıcı kullanımını ifade ediyordu. Örneğin öz-yönetime dayalı birçok başka projenin yanı sıra, “özgür radyo istasyonları”nın çoğalması ve kadın mekânlarının yaygın gelişimi gibi kullanımlar, birçoklarıncı “karşı-kültür” olarak anılan şeyin kurulmasına yardımcı oldu.

Marx “kendini değerli kılma” terimini bazen “değerlenme”nin eş anlamlısı olarak kullanmış olsa da, Negri bu terime bütünüyle farklı bir anlam önerdi. Negri’nin (İngilizce çeviride kulağa daha doğal gelen) “auto” (oto-) ya da “self” (kendi) ön ekini kullanması, kapitalist değerlenmeden bağımsız bir değerlenme sürecine, kapitalist değerlenmeye sadece direnmenin ötesine, olumlu anlamda kendini kurma projesine geçen bir kendini tanımlama, kendi kendini belirleme sürecine işaret eder.⁵³ Negri’ye göre “kapitalist değerlenmenin aksine

51 Bu kavrama dair bütün tartışma Antonio Negri’nin *Marx Beyond Marx* [*Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006] olarak basılan, *Grundrisse* üzerine Ecole Normale derslerinde bulunabilir.

52 İşçi sınıfının reddetme gücü konusunda bkz. Tronti, *Operai e capitale*.

53 Burada kullanıldığı şekilde “kendi” önekinin bireysel kendilikle hiçbir bir zorunlu çağrışımı bulunmadığını, hem bireye hem de karmaşık ancak kolektif sınıf öznesine atıfta bulunabileceğini belirtmek önemlidir. Negri, kendi çalışmasında, makro sınıf öznesini tartışırken kendini değerli kılma terimini kullanmaya meyler. Kavram, bununla birlikte, bireysel özerkliğin dinamiği üzerine düşünmede de faydalı olabilir: Félix Guattari’nin *La Révolution moléculaire*, Paris: Éditions Recherches, 1977 (Penguin, 1984) ya da Gilles Deleuze ile birlikte olan iki çalışmalarında işaret edilen mikro ya da moleküler mücadele türleri: *Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Minuit, 1972 [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*,

proleter öznenin kendini değerli kılması, kendi gelişimi içinde kendini belirleme biçimini alır.”⁵⁴ *Grundrisse* üzerine yaptığı ayrıntılı metin okumasında Negri, kendini değerli kılma kavramının, Marx’ın canlı emek ve ortaklaşa emek yoluyla emek gücünden başlayıp otonom bir güç olarak ücrete, kendisi-için-işçi sınıfına ve devrimci özne olarak proletaryaya varan işçi sınıfı kavramında zımni olarak varolduğunu iddia eder. Bu kavramın, siyasal yeniden bileşim açısından analiz edilmeye başlanan mücadelelerin bir yönünü ifade ettiğini de görebiliriz.

Dolayısıyla Negri’nin kendini değerli kılma kavramı, işçi sınıfının otonom *pozitif* uğrakları olarak nitelemeye değer gördüğüm şeyi belirtir –*negatif* uğraklar ise işçilerin kapitalist tahakküme karşı direnişinden oluşur. İşçi sınıfının yeniden bileşiminin ortasında, reddetme gücünün, sermayenin belirleyiciliğini imha etme gücünün yanı sıra, yaratıcı olumlama gücünü, yeni pratikler oluşturma gücünü buluruz. Bazı durumlarda bu otonom projeler, eski temeller üzerine, sermayenin değersizleştirme ve değer kaybettirme girişimlerine direnerek ayakta kalmayı başarmış, geçmişten miras kalan ve korunan kültürel pratikler üzerine inşa edilir. Başka durumlarda ise bu projeler yeni doğar ve o zamana kadar kapitalist birikimin bütünsel parçaları olmuş ve el konulmuş unsurların tamamen dışında oluşturulur. Böyle durumlarda kendini değerli kılma, değerlenmeden yalnızca otonom ve ona karşıt olmakla kalmaz, aynı zamanda değersizleşmenin aksi de olabilir. Bu, Situasyonistlerin öteden beri *détournement* ya da tahakküm unsurlarının saptırılarak özgürlük araçlarına çevrilmesi dedikleri olguya benzer süreçleri kapsayabilir.⁵⁵

çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014] ve Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie, Paris: Minuit, 1980. Yakın dönemde Negri ve Guattari *Les Nouveau Espaces de Liberte*, Paris, 1985 [*Bizim gibi Komünistler* çev. Barış Özçorlu, Otonom Yayıncılık, 2006] eserini yazmak üzere birlikte çalıştılar. Negri’nin şimdiki çalışmasında “kuruluş” büyük ölçüde “kendini değerli kılma”nın yerini aldı. Bu derlemedeki denemeye bakınız.

54 Negri, *Marx Ötesi Marx*.

55 Situasyonistlerin “*détournement*” (saptırma) kavramı egemenlik araçlarının nasıl alt üst edilebileceğini ve işçiler tarafından kendi amaçları için nasıl kullanılabileceğini kavramayı amaçlayan pek nadir erken Marksist teorilerden biriydi. Egemenlik mekanizmalarını düşünmede, egemen Marksist paradigma, Lenin’in kapitalist devlet üzerine yorumundan alın-

Sermayenin belirleyiciliğini reddetme ve kendini değerli kılma faaliyetlerinin olumlanması arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kendini değerli kılma gücü, büyük ölçüde kapitalist tahakkümden kurtarılan mekânları alternatif, otonom projelerle doldurmaktır. Bu nedenle, Tronti'nin ve İtalyan Yeni Solu'nun yanı sıra Fransız Situasyonistler tarafından da vurgulanan işin reddinin önemi, ortadan kaldırılmak bir yana, kendini değerli kılmanın zorunlu temeli olarak görünür. "İşin reddi", diye yazar Negri, "işçi proleter sınıfın planlanmış örgütlenmesine geçişin niceliğini ve niteliğini ölçer... özne tarafından belirlenmiş somut [kendini değerli kılmanın] kuruluş sürecini."⁵⁶ Eğer sermaye bütün yaşamı işe dönüştürmede başarılı olursa, kendini değerli kılma için ne mekân, ne zaman ne de enerji kalır. İşin reddi ve bu yolla mekân (yani toprak, binalar) veya zaman (örneğin, hafta sonları, ücretli izinler, işyerinde çalışılmayan zaman) ya da enerji (işten uzak dinlenceyi artıran bir öğe) elde edilmesi, tam da kendini değerli kılma olasılığını yaratır.⁵⁷

Negri'nin kendini değerli kılma kavramı üzerindeki ayrıntılı incelemesinin önemli bir unsuru, değerlendirilmenin ve komünizme dair çoğu sosyalist tahayyülün aksine, bu kavramın, birleşik bir toplumsal projenin öz-kuruluşunu ifade etmediğini, daha ziyade sırf kapitalizmin içinde ve karşısında açılan

mış gibi görünmektedir: Bu mekanizmalar kullanılamaz, ancak alaşağı edilmeleri gerekir. İtalyan Yeni Solu teorisyenleri arasında, Negri'nin genel kendini değerli kılma kavramı, işçi sınıfı gücünün bir ifadesi olarak yeni bir ücret anlayışı tarafından önceleniyordu. İşçi sınıfı gücünün kaynağı olarak ücret üzerine en ilginç olanı, bütün sınıf bileşimi içerisinde ücretlendirilmemişlerin rolüne dair bir analiz ve bu analize dayalı politik bir kampanya geliştiren Ev İşİ için Ücret Hareketine dahil olan kadınların çalışması oldu. Bkz. Mariarosa Dalla Costa ve Selma James, op. cit. ve Silvia Federici, "Wages Against Housework," (1975) Ellen Malos (ed) *The Politics of Housework*, Londra: Allison & Busby, 1980 içinde.

56 Negri, *Marx Ötesi Marx*.

57 Aynı zamanda, kendini değerli kılma olmadan, işin reddi sermayenin yeniden sömürgeleştirmesine hassas boş uzamlar yaratır. Fakat bu büyük ölçüde soyut bir olasılıktır, bir kural olarak, işe karşı mücadele –aleyhinde konuşanların sık sık istihza ile vurguladığı– manasız bir hiçbir şey yapmama "serbestliği"nin yerini almayı hedeflemez. Bilakis insanların, işlerinin ötesinde ve işlerine rağmen, yapmaktan hoşlanacakları bütün her şey için zaman ve uzam yaratır. İşçi sınıfının uzun süre çalışmaya zorlandığı zaman ve yerlerde, geri kalanı içinse yalnızca "boş zaman" araştırıldı, her ne kadar bu geri kalan zorunlu ve anlaşılabilir olsa da, nadiren emek gücünün basit yeniden üretiminden daha başka bir şey olarak görülebilir.

mekânlarda değil, bunların tam anlamıyla geliştirilmesinde de bağımsız bir girişimler “çeşitliliği”ni tanımladığını kabul eder. Bu nedenle Negri’ye göre komünizm, sırf öz-kurucu bir praksis olmakla kalmaz, aynı zamanda proleter öznenin, daha doğrusu kendini çoklu otonom özneler içinde gerçekleştiren bir öznenin “çok yanlılığı”nın gerçekleşmesidir. Bu yolla Negri’nin kavramı, otonomist Marksist grupların hiç değilse 1950’lerden beri tanıdıkları ve kutsal saydıkları türden sınıf içi otonomiye kucaklar.

Ayrıca bu kavram, çoğu kez işçi sınıfının dışında düşünülen mücadeleleri anlamaya ve takdir etmeye katkıda bulunacak kadar esnek olduğunu da kanıtlamıştır. Yalnızca kentli “marjinaler” denilen ve sık sık “lumpen proletarya”yla ilişkilendirilen kesimlerin mücadeleleri değil, çok çeşitli köylü mücadeleleri de bunların arasındadır. Köylüleri gerici veya küçük burjuva görme eğilimindeki geleneksel Marksistlerin aksine, kendini değerli kılama kavramıyla donanmış olan Marksistler, köylülerin o geleneksel beklentilere uygun düşmeyen komünal inşa projelerinin çeşitliliğini algılayabilmiş ve bundan dersler çıkarabilmişlerdir. Batı Avrupa köylülerine ilişkin sınırlı incelemeleri sırasında geliştirmiş olduğu köylü karşıtı önyargıyı, Rus köylü komünü üzerinde yaptığı özenli incelemesiyle büyük ölçüde yıkmayı başaran Marx’la böylece yeniden buluşmuşlardır. Aynı zamanda da geleneksel Marksistlerin aksine böyle mücadelelerin otonomisinin yanı sıra bu çabaların çeşitliliğini de vurgulayan Esteva’yla ve onun *arkadaşlarıyla* güç birliği yapmışlardır.⁵⁸

Kendini değerli kılama kavramı bu yüzden, kendi değerlendirilmesini “toplumsal fabrika”nın tümüne yaymaya yönelik kapitalist eğilimin erken dönemdeki kavramsallaştırılmasını tamamlar. Bu, daha geniş bir ret doğurmakla kalmaz, aynı zamanda bu reddin açtığı mekânlarda sermayeyle karşı duran kendini değerli kılama projelerinin sayıca çoğalmasını ve çeşitlenmesini de sağlar. Dolayısıyla kendini değerli kılmanın, de-

58 Bkz. örneğin, Ann Lucas de Rouffignac’nın *Contemporary Peasantry in Mexico: A Class Analysis* (New York, 1985) adlı kitabının “The Debate in Mexico Over the Peasantry and Capitalism” başlıklı 2. Bölümünde *campesinista* tutumunu sempatiyle ele alışı ya da *Comercio Exterior*, C. 32, no. 4 (Nisan 1982), s. 371-83’de yayınlanan “El Debate Sobre los Campesinos y el Capitalismo en Mexico” başlıklı yazısı.

ğerlenmeye karşı koyacak zenginlikte bir kavram olduğu görür. Marx'ın değerlenme kavramı, işin sonsuzca dayatıldığı toplumsal bir sistem olarak kapitalizmin kendisini yenilemesini sağlayan ilişkilerin karmaşık dizisine dikkatimizi yöneltirken, kendini değerli kılma kavramı da değerlenmeyi reddedişimizin karmaşıklığı *yoluyla*, dikkatimizi, kapitalizme alternatif bir öz-kuruluşun tek olası kaynağını sağlayan alternatif otonom projeler yaratıp geliştirme çabalarımıza yöneltir.

Kendini Değerli Kılma ve Yerel Geçim

Bu Marksist yaklaşımı Illich'in "şenlik" ve "yerel geçim faaliyetleri" kavramlarıyla karşılaştırdığımızda, benzerlikler farklılıklardan daha çarpıcı görünür. Illich ve çalışma arkadaşlarının betimlediği türden mevcut geçim ve şenlik faaliyetleri, kesinlikle, kendini değerli kılma ya da alternatif varoluş tarzlarının öz-kuruluşunu kapsar görünmektedir. "Geçime karşı savaş"ı, Marksist terimlerle, nasıl tam da bu tür otonom kendini değerli kılma faaliyetleri değersizleştirmeye (ya da değer kaybına uğratmaya) yönelik kapitalist çabalar olarak anlayabileceğimizi görmek de zor değildir. Illich'in bu faaliyetler hakkında meta üretimi değil de Marksist kullanım değerleri üretimi açısından konuşmakla ortaya attığı sorun, ne açığa çıkardığı ideolojik eksiklikle ne de kullanım değerlerini "ödenmemiş, standartlaştırılmış, biçimlendirilmiş faaliyetler"⁵⁹ ile karıştırmaya yönelik herhangi bir eğilimle ilişkilidir. Sorun daha ziyade yerel ya da kendini değerli kılma faaliyetleri kavramlarının üretim alanıyla sınırlandırılmasında yatar. Gördüğümüz üzere, her iki kavram da bundan daha geniştir. Illich kendi seçtiği açıklayıcı örneklerle ve Negri işin reddine yaptığı vurguyla tam da her şeyi işe tâbi kılan kapitalist eğilimden kaçınmışlardır.⁶⁰

59 Illich, *Gölge İş*.

60 Illich'in *Şenlikli Toplum* gibi erken dönem çalışmaları, sekiz yıl sonra dile getirdiği itirazdan o kadar da bağımsız değildi. Onun "araçlar" nosyonunun alışıldık anlamından daha geniş olduğunu tartışmak yerine, onun örnekleme seçimlerini ve üretim alanı üzerindeki -yeniden üretici etkinliklerin hizmet sektörü içersinde üretime dönüşümünü içeren- yaygın ilgisi insan yaşamına, en azından potansiyel olarak, anlam katabilen tek etkinlik olan işle ilgili kaygısını muhafaza eder gibi göründü. Aslında, emeği işle yan yana koymakla (2. bölüm) o, Engels'e ait kapitalizm altında istenmeyen, pis ve post-kapitalist toplumda arzulanan, özgür iş arasındaki ayrımı yeniden üretti. Bu tür bir kanı insan hayatında gerçekleştirilebilecek

Dahası, her iki kavram da oldukça bilinçli şekilde bugünden geleceğe uzanan hareketleri hedefler. Illich'in daha yakın tarihli formülasyonlarında, "şenlik araçları"nın –"ekonomi"ye (yani kapitalizme ya da sosyalizme) tabi olmaktan kaçınan yeni teknolojiler ve varoluş tarzlarının– bilerek geliştirilmesi ve tasarlanması yoluyla şenlik mekânlarını genişletmeyi hedefleyen daha önceki formülasyonlarıyla çelişen hiçbir şey yoktur. Negri'nin kapitalizmden komünizme "geçiş"e dair geleneksel Marksist kavramlara yönelttiği ve tek anlamlı geçişin kapitalist komutayı reddeden kendini değerli kılma faaliyetleri aracılığıyla meydana gelebileceğini öne sürdüğü eleştiri, doğmakta olan post-kapitalizmin mevcut zeminine işaret eden kendini değerli kılma kavramına açıklık kazandırır.

Her iki yaklaşım da geleceği önemseyen bu tür hareketlerin çeşitliliğini takdir etme bakımından benzerdir. Hem Illich hem de Negri, kapitalist "Şikago Çocukları"nın ve sosyalist "Komiserler"in homojenleştirici ölçü ve manipülasyonlarından açıkça kaçmak isterler.⁶¹ Sermayeye mücadelede ve birleşik bir post-kapitalist düzenin kuruluşunda farklılığı birliğe tâbi kılan geleneksel sosyalist taleplere karşı, her ikisi de Negri'nin öz-belirlenimin "çok yönlülüğü", otonom projelerin çokluğu dediği şeyi benimser; bunlar geliştirildiği zaman, bugün sermaye dünyasında olduğu gibi hayali değil gerçek "çoğulculuğa" sahip yeni bir dünya oluşturabilecektir.⁶²

İki yaklaşım arasındaki temel farklılıklar, "yerel" ya da "kendini değerli kılma" faaliyetlerinin toplumsal çerçevesine dair yaptıkları kavramsallaştırmadan kaynaklanır. Illich'in, büyük ölçüde Polanyi ve Dumont'tan türetilen ve insan varlığını *homo economicus*'un belirli örneklerine indirgemeye uğraşan bir "iktisadi" toplum olarak gören çerçeve anlayışı, kapitalizmi herkesi

büyük çeşitlilik biçimlerini görmemenin veya idrak edememenin yanı sıra, işin insanın kendini gerçekleştirme bakımından ilginç bir yöntem olabilmesinin de, ancak onun yaşamın geri kalanına tabi olması yoluyla, kapitalizmin tam karşıtı olabileceğini kabul etmekten geçer.

61 Illich, *Gölge İş*; Negri, *Marx Ötesi Marx*, Sekizinci Ders: "Komünizm ve Geçiş".

62 "Komünizme giden her adım, farklılıkların tüm zenginliğinin genişlemesinin ve yayılmasının uğrağıdır.... Komünist geçiş kendini değerli kılmadan öz-belirlenime, proleter öznenin daha fazla ve daha geniş bağımsızlık elde etmesine, onun çok yönlülüğünün kuruluşuna giden yolu izler." *Marx Ötesi Marx*, 2006: 257-258.

sırf işçiye indirgemeye çalışan bir toplumsal sistem olarak kavrayan Marksist anlayışa yakın olsa da aynıysa değildir. Yöntem bilimsel açıdan bakılınca, bu farklılığın en önemli sonucu şudur ki, Illich ekonomiyle bütünleşmekten kaçan “yerel” insan faaliyetlerinin gelişimini belirleyip inceleyebildiği halde, Negri’nin Marksist analizi bu tür “kendini değerli kılma” faaliyetlerinin aynı zamanda hem sermayenin diyalektiği tarafından yaratılmış hem de antagonizmaları nedeniyle ondan bağımsız olarak kavrayabilir. Illich ve onun yaklaşımını benimseyenler, “ekonomi”nin tam hegemonya kurmakta uğradığı nihai başarısızlığı gözlemleyebilir ve ilan edebilirler, bu arada da direnişleriyle o başarısızlığa yol açtığını düşündükleri otonom, şen özneleri kutlayabilirler. Ama kendini değerli kılma kavramının aksine, yerel kavramı, çağdaş kapitalist toplumun gelişimi içinde böyle antagonist öznelerin *doğuşuna* ilişkin hiçbir kuram sağlamaz. Illich öznenin yok edilmesine ağıt yakar ve “şenlik” peşinde koşulması çağrısı yapar, ama Marksizmi reddettiği için, sıkı sıkıya örölüp her yanı kuşatmış kapitalist kontrol ağları içinde böyle otonom öznelerin nasıl tekrar tekrar ortaya çıktıklarını gösteremez. Bana kalırsa, sermayeyle az ya da çok tamamen bütünleşmekten kaçabilmiş topluluklarda yaşayanlara Illich’in çalışma arkadaşları arasında böylesine büyük vurgu yapılması işte bu yüzdendir.⁶³ Bu, özellikle, hem kapitalizmin (Polanyi’nin sökülmiş ve hegemonik “ekonomi”sinin) yükselişi öncesindeki ve esnasındaki döneme gösterilen yoğun ilgiyi hem de Illich’in kuramının –belki kolayca otonom olarak tanımlanabilen toplulukların çoğunun bulundukları– Üçüncü Dünyadakilere (ya da orayı inceleyenlere)

63 Örneğin Esteva’nın yukarıda belirtilen çalışmasına bakınız: *Homo economicus* ya da geleneksel insanın vb. karşısında “ortak insan” olarak adlandırdığı şeyin tarihsel ortaya çıkışını göklere çıkarabilir, ancak kapitalizm içersinde kendi görünümünü açıklayamaz. Esteva’nın otonom “ortak insanının” “toplumun çatlaklarında doğduğu” kavramı, hem onun “marjinlerle” ilgili fikrini hem de bu otonom öznelerin, kapitalist toplumun dinamiği içersinde ve ona karşı nasıl ortaya çıkabileceğini göstermek konusundaki bir teori eksikliğini yansıtır. Marksistler açısından, onun kendini değerli kılan özneleri, bir kere sermayeye karşı mücadelelerinde devrimci kopuş noktasına kadar kendi otonomilerinin olgunlaşması için, zaman ve uzamı oluşturan entegre olmuş işçiler (Illich ve Esteva’nın diliyle *homo economicus*) değildir. Bunlar daha ziyade, sermayenin kendi genişletilmiş yeniden üretimine bütünleştirmede başarısız oldukları, sermayenin kendisine göre *marjinal* olarak tanımladığı öznelerdir.

çekici gelmesini açıklamaya yardımcı olur. Böyle toplulukların, kendi otonom varoluş tarzlarını geliştirmekte ulaşmış oldukları başarı derecesinden dolayı elbette ayrıcalıklı alanlar olarak düşünülebilmesinde hiçbir şüphe olmamasına rağmen, mevcut kapitalist (iktisadi) düzenin devrilmesi, ancak sermayenin baştanbaşa tüm toplumsal dokusunda böyle mekânların çeşitlenip çoğalmasından kaynaklanabilir. Hem böyle olasılıklar –her bir yaklaşımın sağlayabileceği olasılıklar– konusunda bir farkındalığa ve takdire hem de bunları doğuran kendiliğinden antagonist meydana geliş süreçlerine ilişkin –yalnızca Marksizmin sağlayabildiği– bir kurama gereksinimimiz vardır.

Marksizmin Ötesi?

Fakat Marksizm, kapitalizm içinde otonom öznelere oluşumuna dair bir kuram sağlasa da, bunun, söz konusu mekânlarda inşa edilen otonom gelişimin içsel mantığıyla, öz-belirlenim süreçlerini kavrayışımızla ve bunlara katkımızla ilintisi o kadar açık değildir. Şayet Marksizmin evrensel olarak uygulanabilir bir felsefe olduğunu kabul eden bir diyalektik materyalist, hatta bir tarihsel materyalist iseniz, o halde Marksizm, en azından yöntem bilimsel olarak, elbette daima ilintilidir. Ama Marksizm, kapitalizm içinde ortaya çıkan ve yararlılığı bu toplumdaki sınıf mücadelelerinin işçi sınıfını ifade etmeyle sınırlı olan bir kuramsal ve siyasal pratik olarak düşünülürse, o zaman sermayenin denetiminden kaçan çok sayıdaki kendini değerli kılma ya da öz-kuruluş sürecini anlamak açıkça bu süreçleri kendi koşulları içinde kavramayı gerektirir.

İlk önce benzetmeyle devam edip, kapitalizme karşı isyanları kavramanın çıkış noktası olarak kapitalizmi inceleyerek öğrendiklerimizden yararlanmaya çalışabiliriz, ama bunu yapmak dikkatimizi kaçınılmaz olarak çoğunlukla doğum sürecinin yarı izlerine (bu öz-etkinliklerin, kapitalizmden doğmuş olmaları gerçeğiyle şekillendirilen biçimlerine– odaklayacaktır. Bu yarı izlerini çevremizdeki her şeyde görebiliriz, çünkü mücadelemizi ilk önce sermayenin etrafımıza örüp bizi hapsetmiş olduğu duvarlara kazırız. Mekânları ve zamanları özgürleştiririz, ama bu mekânlar ve zamanlar hâlâ kapitalist iktidarın yapılarıyla sınırlanır. Otonom çevreler ve faaliyetler geliştiririz, ama bunu, kapitalist sömürünün yaralayıp iz bıraktığı mekânlarda ve kıs-

men de olsa değeriyleme süreçlerinin şekillendirdiği metalarla ve kişiliklerle yaparız. Tüm bunlar, post-kapitalist toplumun geçmişinden tümüyle özgürleştirilmiş bir dünyada kendisini kapitalizmin yapmış olduğundan daha sağlam kurmayacağını garantiler. Tıpkı kapitalizmin bugün bile pre-kapitalist “kalıntılarla” uğraşmak zorunda olması gibi, biz de post-kapitalist toplum yaratma çabalarımızın uzun bir süre kapitalizm işaretleriyle damgalanacağını anlayabiliriz. Bu böyle olduğu ölçüde, kapitalizme ilişkin Marksist kuram ilgi çekmeyi sürdürecektir.

Kendini değerli kılma faaliyetlerinin yeni ve özgün niteliklerini tanımlama ve anlamada en çok ihtiyaç duyduğumuz şey imgelem ve yaratıcılıktır ve bu konuda en azından eski kuramlara, hatta Marx'inkine bile dayanabiliriz. Bir yandan yeni anlayışın bu tür faaliyetler içinde ve onların bütünsel bir parçası olarak yaratılmasını umabiliriz. Öte yandan, eğer post-kapitalist toplumun bir çoğulluk olarak, farklı varoluş tarzlarının karmaşık bir harmanlanması olarak doğmakta olduğu fikrini kabul edersek, o zaman bireyler olarak bizim, böyle alternatiflerin bir parçası olmanın daha ötesinde özgün tarzda katılamayacağımız ve sonuç olarak içeriden bilmediğimiz bu kendini değerli kılma projelerini anlamaya çalışma göreviyle karşı karşıya olduğumuz zaten açıktır. Herkesi ve her toplumsal yapıyı kendi boyunduruğu altına almanın bir parçası olarak kendi kavramlarını başkalarına yansıtmaktan öte bir şey yapamayan sermaye teorisyenlerinin aksine, tüm tahakküm biçimlerine karşı mücadele, bu tür kuramsal emperyalizmin reddedilmesini ve alternatif varoluş tarzlarını kendi terimleriyle anlamaya yönelik çok daha açık, hayal gücüyle yüklü çabalara girişilmesini gerektirir. İşte bu nedenle, bu tür kendini değerli kılma projelerine –içinde yer aldığımız ve ancak dışarıdan gözlemlediğimiz projelere– ayrıcalık tanımalıyız. Kendini değerli kılmanın otonomisini baskılama ve bu yaratıcılığı kendi boyunduruğu altına almada sermayenin başarılı olduğu hallerde bile, bu otonomi deneyimi ya da bunun incelenmesi, geleceği bugünün içinde inşa etmeye yönelik başka çabalara ışık tutabilir. Geçmişteki hatalardan ders almamız gerektiği, sınıf mücadelesinde her zaman geçerli olmuştur. Gelip geçici olsa bile, otonom varoluş tarzları inşa etmedeki başarılarımızdan da ders almamız gerektiği giderek artan bir geçerlilik kazanmıştır.

KRİZ, FETİŞİZM, SINIF BİLEŞİMİ

JOHN HOLLOWAY

Dünya hızla değişiyor. Değişim ise genellikle çatışma konusudur. Değişime karşı çıkanlar da çoğu kez makul olmayan biçimde kaçınılmaz olanın önünde aptalca dikilenler, geçip gitmiş bir çağın mücadelesini verenler olarak betimlenir. Bu yüzden toplumsal eğilimlerden kaçmanın mümkün olmadığı söylenir.

Bu savlar son birkaç yılda yalnızca sağda değil, solda da sıklıkla işitilmekte. Kapitalizmin, genellikle neo-Fordizm ya da post-Fordizm denilen yeni bir aşamaya girdiği ve sosyalistlerin bu yeni gerçekliğe uyum sağlayıp sosyalizmin anlamı üzerine yeniden düşünmeleri gerektiği yaygın olarak öne sürülmektedir.

Peki ama kapitalizm gerçekten de yeni bir aşamaya mı giriyor? Eğer öyleyse, bu aşamaya nasıl geldi? Söz konusu olan sadece bir aşamanın ve kaçınılmaz bir eğilimin yerine bir diğerinin geçmesi midir? Değilse, geçişin niteliği nedir? Bu sorular hem kuramsal hem de siyasal olarak önemlidir.

İşte tam da kapitalizmin bir “aşama”sı kavramı bile, niteliksel bir dönüm noktasının, normal değişim sürecinde bir kırılmanın olduğunu akla getiriyor. Yani her zaman var olan

toplumsal değişim öyle bir yoğunlaşır ki, değişimin sonucunu geçip giden dönemden niteliksel olarak farklılaştırır.

Kriz

Niteliksel bir dönüm noktası, normal değişiklik sürecinde oluşan bir kırılma, bir krizdir. “Kriz” terimi tıbbi bir kökenden gelir. Orijinal Yunanca anlamıyla kriz, hastalıkta “ölüm ya da iyileşmenin bıçak sırtında durduğu” bir dönüm noktasını ifade ediyordu.¹ “Her ne zaman hastalık şiddetlenme veya iyileşme noktasına ya da başka bir hastalığa dönüşme veya tamamen son bulma noktasına ulaşsa” hastalıkta bir krizin meydana geldiği söylenir.² Demek ki tıbbi anlamdaki kriz illaki kötü bir şey değildir. Daha ziyade bir hastalığın ilerleyişindeki eşitsizliğe işaret eder, daha iyi ya da daha kötü yönde değişmelerin şiddetlendiği, bir gelişme tarzının kırıldığı ve başka birinin (belki) yerleştiği anlara göre nispeten homojen gelişme tarzlarının belirginleşmesine işaret eder: Hem bir endişe hem de bir umut anıdır.

Kriz kavramı, toplumsal ve tarihsel gelişime uygulandığında, sırf “zor zamanlar”ı değil, dönüm noktalarını da ifade eder. Dikkatimizi tarihin süreksizliklerine, gelişme sürecinde ortaya çıkan kırılmalara, hareket tarzındaki kopmalara, zamansal yegînliğindeki çeşitlenmelere yöneltir. Kriz kavramı, tarihin pürüzsüz ya da öngörülebilir olmadığını, yön değiştirmelerle ve şiddetli değişim dönemleriyle dolu olduğunu ima eder.

Tarih pürüzsüz, dümdüz bir gelişim süreci değilse eğer, bundan kriz kavramının toplumsal değişime dair her kuramın merkezinde yer alması gerektiği sonucuna varmak mümkündür. O'Connor’ın ifade ettiği gibi, “Modern dünyayla ilgili tüm ciddi tartışmaların kalbinde kriz fikri vardır”.³

Toplumsal değişimin yoğunlaştığı dönemlere iki açıdan bakılabilir: toplumsal yeniden yapılanma dönemleri, yani kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin yeni bir temelde tekrar düzenlendiği ve yerleştirildiği dönemler olarak; ya da kopma, potansiyel parçalanma dönemleri, yani kapitalizmin gelip sı-

1 O'Connor, J., *The Meaning of Crisis*, Oxford, New York, 1987, s. 55; Rader, M., *Marx's Interpretation of History*, New York, 1979, s. 187.

2 Stern, R., “Historians and Crisis”, *Past and Present* no. 52; O'Connor, J., *The Meaning of Crisis*, Oxford, New York, 1987, s. 55;.

3 O'Connor, J., *The Meaning of Crisis*, Oxford, New York, 1987, s. 49.

nırlarına dayandığı dönemler olarak. Tıbbi benzetmenin ima ettiği üzere, hasta iyileşebilir de, iyileşmeyebilir de. Doktor krize bakar ve iyileşme açısından değerlendirir; oysa mezar kazıcı, kafasında oldukça farklı bir düşünceyle krizi değerlendirir. Kapitalizmin krizi, kapitalizmin mezarını kazacak olanlar için çok özel bir anlama sahiptir. Aldırışsız bir gözlemci için kriz, şu ya da bu yöne gidebilecek değişimin yoğunlaştığı dönemdir; oysa kökten farklı bir gelecek isteyen kişi için kriz, dikkat çeken kopma unsurudur.

Kriz kavramı toplumsal değişime dair her kuram için önemli hale gelse de, krize kapitalizmi kökten dönüştürme düşüncesiyle bakan kuramlar, özellikle de Marksist gelenek açısından önemlidir. Marksizmi diğer radikal düşünce biçimlerinden ayıran en belirgin fikir, yalnızca farklı bir toplumsal örgütlenme kurmanın *arzulanabilirliğini* ya da *gerekliliğini* değil, aynı zamanda bunu gerçekleştirme *olasılığını* da gösterebilen bir kapitalizm kavrayışına sahip olmasıdır. Toplumun kökten dönüştürölmesi mümkündür, çünkü kapitalizm doğası gereği istikrarsızdır ve bu istikrarsızlık, kapitalizmin kendi ölüm-lülüğüyle karşı karşıya kaldığı dönemsel krizlerinde ifadesini bulur. Kriz kavramı, Marksizmin özünde vardır. Marksizmin bir kriz kuramı, yapısal bir toplumsal istikrarsızlık kuramı *olduğunu* söylemek abartma sayılmaz. Diğer radikal gelenekler kapitalist toplumun baskıcı niteliği üzerine odaklandıkları halde, Marksizmin ayırt edici özelliği, sırf baskıya değil, aynı zamanda ve en başta da toplumsal istikrarsızlığa ilişkin bir kuram olmasıdır.

Marksizm bir kriz kuramı olduğu için açık bir kuramdır. Marx'ın kendisi arkasında tam olarak işlenip kotarılmış bir kriz kuramı bırakmamıştır, ama kriz kuramı üzerindeki tartışmalar *Kapital*'in yayınlanmasından beri hep süregelmiştir. Marksist gelenek içinde, kriz kuramıyla ilgili –orantısızlık kuramı, eksik tüketim kuramı, aşırı birikim kuramı vb. arasında– büyük farklılıklar vardır. Bu tartışmaların çoğu kez teknik, ekonomik terimlerle yürütöldüğü ise aşıkârdır: Oysa krizle ilgili herhangi bir incelemede asıl sorun, kapitalist istikrarsızlığın ve kökten farklı bir toplum türüne geçiş olasılığının nasıl kavranacağıdır. Kriz kuramı, kapitalist topluma ve onu neyin değiştirdiğine ilişkin anlayışımızdan ayrı tutulamaz.

Marx'ın Toplumsal Değişim Kavramı

Kapitalizm istikrarsızdır, çünkü antagonist bir toplumdur. Toplumda değişimin kaynağı, toplumsal antagonizmadır. *Komünist Manifesto*'nun o ünlü giriş cümlesinde Marx'ın ifade ettiği gibi, "Bugüne kadar gelmiş geçmiş tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir".

Ama Marksist gelenek içinde toplumsal değişimi kavram-sallaştırmanın farklı yolları vardır. Bu farklılıklar bazen genç Marx ile yaşlı Marx arasında yapılan ayrımlar açısından sunulur. Bu görüşe göre, genç Marx tarihsel değişikliğin kaynağı olarak mücadeleyi ve öznel eylemi vurguladığı halde, daha olgun Marx, yani *Kapital*'i yazan Marx, toplumsal gelişimi "kapitalist gelişimin nesnel yasaları" açısından analiz etmiştir. Yakın zamanda bu ayrım en keskin olarak Althusser ve yapısalcı Marksizm okulu tarafından yapılmıştır, ama mücadelenin kapitalist gelişim yasalarından (açıkça ya da üstü örtülü olarak) ayrılması Marksist gelenek içinde yaygındır. Sınıf mücadelesi genellikle önemli kabul edilmesine rağmen, bu mücadelenin kapitalist gelişim yasalarına bağlı ya da o yasalar çerçevesinde ortaya çıktığı iddia edilir.

Farklı vurgulara yalnızca "genç Marx" ile "olgun Marx" arasındaki farklılıklarda değil, yapıtlarının bütününde de rastlanabilir. Uzun zamandan beri Marx'ın kuramının klasik ifadesi olarak kabul edilen metin, onun *Ekonomi Politikin Eleştirisi*'ne 1859'da yazdığı ve erken dönem incelemelerinin sonuçlarını sunduğu Önsöz'deki şu pasajdır:

Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşınca incelemelerime kılavuzluk eden genel sonuç şöyle özetlenebilir. Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşam koşullarının üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşamın genel sürecini koşullandırır. İnsanların varoluşunu belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varoluşlarıdır. Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkileriyle ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girer. Üretici güçle-

rin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelir. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, devasa üstyapının er ya da geç bütünüyle dönüştürölmesine yol açar.⁴

1859 tarihli Önsöz, yakın zamanlarda pek çok eleştiriye maruz kalmıştır: Bu, Komünist Parti “ortodoksluğu”na yönelik daha genel eleştirinin ve uluslararası Komünist Parti hareketinde 1960’lardan beri oluşan değişikliklerin bir parçası olarak yapılmıştır. Eleştiri, çoğunlukla üstyapının “göreliliği”ni vurgulayarak, iktisadi unsurun yalnızca “son özölmede” belirleyici olduğunu öne sürmektedir. Bu yüzden, toplumsal değimi siyasal, ideolojik ya da hukuksal alanlar aracılığıyla gerçekleştirmek için, 1859 tarihli Önsöz’ün izin verir görünüğünden daha fazla olanak vardır.

Bu eleştiri, Marx’ın metninin iktisadi belirlenimciliğinden köklü bir kopma oluşturuyor gibidir. Bununla birlikte, derinlemesine düşünüldüğünde bu savın gerçekte 1859 tarihli Önsöz’le aynı kavramsal çerçeveyi yeniden ürettiği görülebilir. Toplum yine iktisadi, siyasal ve ideolojik yapılar açısından analiz edilmektedir; aradaki fark yalnızca bu yapıların her birine atfedilen özerklikte yatar.

1859 tarihli Önsöz’ün daha esaslı bir eleştirisi vardır ki bu gerçekten Önsöz’ü eleştirenlerden birçoğuna daha da kuvvetle uygulanabilir. Marx’ın formölasyonunda sorunlu olan husus, farklı yapılar arasındaki ilişkiden ziyade, altyapı-üstyapı metaforunda antagonizmanın olmayışdır. Bu pasajda bahsedilen tek çatışma, toplumun maddi üretici güçleri ile mevcut üretim ilişkileri arasındaki çatışmadır –bu özel pasaja göre değerlendirilecek olursa, insan iradesinden oldukça bağımsız seyreden bir atışma. Üstyapının “göreliliği”nden söz ederek Marx’ın formölasyonunda uyarılama yapmak, bu durumu pek az değiştirir: Aynı cansız model başka bir şekilde yeniden üretilir, o kadar.

1859 tarihli Önsöz, üretimin merkeziliğini vurgulayan ama bunu farklı bir şekilde yapan Marx’a ait başka bir pasajla karşılaştırılabilir:

4 Marx, K., “Introduction”, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londra, 1971 [“Önsöz”, *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, ev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 2011].

Ücreti ödenmeyen artı emeğin dolaysız üreticilerden çekilip alındığı özgül iktisadi biçim, hükmedenlerin ve hükmedilenlerin ilişkisini belirler, çünkü üretimin kendisinden doğup gelişir ve kendi payına, belirleyici bir unsur olarak ona karşı etkiye bulunur. Bununla birlikte, bizatihi üretim ilişkilerinden doğup gelişen iktisadi topluluğun tüm oluşumu, dolayısıyla aynı anda da onun özgül siyasal biçimi, bunun üzerine kurulur.⁵

Tıpkı 1859 tarihli Önsöz’de yer alan pasajda olduğu gibi buradaki anahtar kavram da üretimdir, ama burada üretim kavramı, iktisadi temel olarak değil, sonsuz antagonizma olarak sunulur. Her sınıflı toplumun çekirdeğinde bir antagonist ilişki, bir çatışma ilişkisi vardır: dolaysız üreticilerden artı emeğin çekilip alınması. Çatışma asla durmaz; eğer egemen sınıf artı emeği çekip almayı durdurursa, toplum çöker. Bu sürekli antagonizmanın aldığı biçim, herhangi bir sınıflı toplumu anlamının anahtarıdır.

Kapital’den aktarılan bu pasaj, 1859 tarihli Önsöz’ün alışılmış yorumlarının sağladığından çok farklı bir başlangıç noktası verir bize. 1859 tarihli Önsöz, üretici güçler ve üretim ilişkileri tepemizin üstünde çatışırken, bizi çaresiz halde, tarihsel değişimin sırf birer nesnesi olarak bırakır. Yukarıdaki pasaj ise bizi, hepimiz toplumun yeniden üretimiyle ve bunun bağlı olduğu artı emeğin çekilip alınmasıyla bir şekilde ilişkili olduğumuz için hiçbir kaçış yolunun bulunmadığı sonu gelmez sınıfsal antagonizmanın parçası olarak analizin merkezine yerleştirir.

Biçim ve Fetişizm

Öyleyse, yaklaşık 20 yıl önce *Komünist Manifesto*’yu yazmış olan Marx’ın gözünde sınıf mücadelesi ne denli merkezi önemdeyse, *Kapital*’i yazan Marx’ın *gözünde de en az o denli* merkezi önemdedir. Burada görebildiğimiz şey, sınıf mücadelesinden “kapitalist gelişimin yasaları”na doğru bir kayma değil, dikkatin genel anlamda sınıf mücadelesinden kapitalist toplumda sınıf mücadelesinin aldığı *biçime* doğru kaymasıdır. *Kapital*’in önemi, “kapitalist gelişimin nesnel yasaları”na ya da iktisadi temeline ilişkin bir inceleme olması gerçeğinde değil, bir mücadele analizi olması gerçeğinde yatar.

5 Marx, K., *Capital III*, Moskova, 1967/71 [*Kapital III*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2003].

Bunu söylemek, *Kapital*'in birincil kaygısının, mücadelenin merkeziliğini öne çıkarmak olduğu anlamına gelmez. Önceki çalışmalarda bu zaten yapılmıştı ve Marx'ın yazılarıyla ulaşmayı hedeflediği kişiler için her hâlükârda apaçıktı. Marx'ın kaygısı daha ziyade kapitalist toplumdaki sınıf antagonizmasının özgül farkını anlamaktır. *Kapital*, kapitalist toplumdaki mücadelenin biçimsel analizidir, antagonist toplumsal ilişkilerin aldığı biçimlerin analizidir. İşte bu yüzden, okuyucu sıkılmış yumrukları her zaman belirgin olarak görmez; ama tam da bu yüzden *Kapital*'in tüm kategorileri mücadele kategorileridir.

Kapital'in kategorileri daha en başından itibaren antagonizmanın kategorileridir. Bu, örneğin Negri'nin⁶ öyle olması gerektiğini öne sürdüğü gibi, Marx'ın doğrudan doğruya sömürü ilişkisinden başladığı anlamına gelmez: Artı değer üretiminin, yani kapitalizmde artı emeğin dolaysız üreticilerden çekilip alınış biçiminin analizi 7. Bölüm'e kadar başlamaz. *Kapital*, sömürü ilişkisinin analizi yerine, meta ve değer analiziyle başlar. Bu, *Kapital*'i Marksist iktisadın ders kitabı gibi gören birçok ekonomist yorumun yapılmasına yol açmıştır; bu fikir, Marksizme ilişkin ekonomist yorumları eleştiren birçoklarıncı bile zımnenn kabul edilen bir faraziye dir.⁷ Bununla birlikte Marx'ın savı, bu kategorilerin Marksist bir iktisadın temeli olarak değil, antagonist toplumsal ilişkilerin vücut bulduğu temel biçimler olarak önem taşıdıklarıdır.

Kapital, kapitalist toplumda zenginliğin kendini bize “muazzam bir meta yığını” olarak gösterdiğini ve “metanın, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesne” olduğunu anlatmakla başlar. Metanın “bizim dışımızda bir nesne” olduğu şeklindeki masum görünüşlü sözde, ta en başından tüm antagonizmaların en şiddetlisiyle karşılaşırız: Kapitalizm, kimliğimizin inkârıdır, şeylerin hükümranlığıdır.

Elbette, meta basitçe “bizim dışımızda bir nesne” değildir. Birinci Bölümün akışı içinde, Marx şu saptamayı yapar: Metalar insan emeğinin ürünüdür ve sahip oldukları (metaların mübadele edildikleri oranın temeli olan) değer in büyüklüğünü, onları üretmek için ihtiyaç duyulan toplumsal olarak ge-

6 Negri, A., *Marx Beyond Marx*, South Hadley, Mass, 1984 [*Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006].

7 A.g.e.

rekli emek miktarı belirler. Meta, “bizim dışımızda bir nesne” değildir, sahip olduğu değerin biricik kaynağı olan (kolektif) emeğimizin ürünüdür.

Ne var ki kapitalizmde, meta kendisini “bizim dışımızda bir nesne” olarak gösterir ya da “her şeyden önce” öyledir. Ürettiğimiz şeyleri ne kontrol ederiz ne de bizim ürünümüz olarak kabul ederiz. Şeylerin kullanımdan ziyade mübadele için üretildiği bir toplumda, üreticiler arasındaki ilişkiler, üretilen metaların değeri aracılığıyla kurulur. Dahası, metalar arasındaki ilişki de onları üreten üreticiler arasındaki ilişkinin yerini alır: Üreticiler arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiler biçimine bürünür. Marx bunu meta fetişizmi olarak adlandırır: Tanrılar gibi metalar da bizim yarattığımız şeylerdir, ama bize, yaşamlarımıza egemen olan yabancı bir güç olarak görünürler. Kapitalizmde yaşamlarımıza, üreticiler arasındaki ilişkilerin büründüğü biçim olarak metalar (para dâhil) hâkim olur. İnsanlar arasındaki ilişkilerin serbest akışı, Hegel’in deyişiyle, “yaşamın o arı dinginsizliği”,⁸ şeylerin, bize hâkim olan şeylerin, yaşamın birliğini yıkararak pek çok ayrı parçaya bölen ve aradaki bağlantıları kavranamaz kılan şeylerin sabit biçiminde esir tutulur.

Emek değer kuramı, bir fetişizm kuramıdır. Marx, metaları incelerken, bir metanın değerinin büyüklüğünü, onu üretmek için ihtiyaç duyulan toplumsal olarak gerekli emek miktarının belirlediğini söyler. Bununla birlikte, daha da temel bir sorun vardır. Mesele yalnızca değer ardında neyin yattığını değil, aynı zamanda kapitalist bir toplumda emeğin niçin yabancı, gizemli değer biçimini aldığını da anlamaktır. Marx’a göre, kendi yöntemini Smith ve Ricardo gibi klasik ekonomi politikçilerin yönteminden ayıran budur. Onlar sırf değer büyüklüğünü neyin belirlediğini anlamakla ilgilenirler; ikinci mesele, yani emeğin niçin değer biçimine büründüğü meselesi ise onların aklına bile gelmez, çünkü onların bakış açısı, içinde yaşadıkları kapitalist toplumla sınırlıdır. Kapitalist toplumu, çalışmanın tamamen farklı bir şekilde örgütleneceği komünist topluma götüren gelip geçici bir toplum olarak gören Marx’a göre, üreticiler arasındaki ilişkilerin aldığı biçimler sorunu temel niteliktedir. Biçim sorunu, kesinlikle bu aynı nedenden

8 Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977 [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2014].

dolayı, yani burjuva toplumsal ilişkilerin kalıcı olduğunu farz eden her kuram için görünmez olmasından, sorun bile sayılmasından dolayı, Marx  in esastır: Özetle, bu biçimler (meta, değer vb.), “ retim sürecinin insan tarafından kontrol edilecek yerde ona egemen olduğu bir toplum durumuna ait olduklarının damgasını silinmez harflerle üzerlerinde taşırlar.”⁹ Emeğin değerle temsil edilmesi ve üreticiler arasındaki toplumsal ilişkilerin metalar arasındaki değer ilişkileri biçimine bürünmesi, özgürlükten yoksun olmak ve insanların kendi yaşamlarını denetleyememesi demektir.

Değer kuramı bir fetişizm kuramıdır ve fetişizm kuramı da bir tahakküm kuramıdır. En başından beri *Kapital*’in izleği özgürlükten yoksun olmaktır: Bizim üretmiş olduğumuz ama tanımadığımız ve kontrolümüzde olmayan metaların, “dışımızdaki nesneler”in kuşattığı bir dünyada yaşıyoruz. İnsanlar arasındaki ilişkilerin b r nd ğu biçimler, başlı başına, “ retim sürecinin insan tarafından kontrol edilecek yerde ona egemen olduğu” gerçeğinin ifadeleridir. “Yaşamın o arı dingisizliği”nin, “bizim dışımızda nesneler” olarak görünen, insanların k rşısında duran biçimler halinde donmuş olması gerçeğinin kendisi, kolektif özbelirlenim anlamında özgürlüğün yadsınmasından ibarettir.

Kapital’in üç cildi, meta fetişizmi izleği üzerinde gelişir. Marx, mübadele ilişkisinden başlayarak, mübadele ilişkisinin eşitliğinin nasıl üretim sürecindeki sömürüyü gizlediğini ve sonra, gizlemlileştirmenin nasıl katman katman inşa edildiğini, böylece sömürü ilişkisinin nasıl daha  a iyi gizlendiğini ve gözlerden nasıl daha  a uzaklaştırıldığını gösterir. Kapitalizm, fetişleşmiş biçimlerin oluşturduğu “büyülü, sapkın, tepetaklak dönmüş bir dünya”dır.¹⁰ İnsanlar arasındaki karşılıklı bağlantıların gözlerden gizlendiği parçalanmış bir dünyadır. Dünyaya baktığımız zaman, yalnızca karanlık bir camdan değil, milyonlarca farklı parçaya ayrılmış bir camdan bakarız.

Bununla birlikte, parçalanmış olan yalnızca bizim gerçeklik algımız değildir: Gerçekliğin kendisi de parçalanmıştır.

9 Marx, K., *Capital I*, Moskova, 1967/71, s.81 [*Kapital I*,  ev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

10 Marx, K., *Capital III*, Moskova, 1967/71, s.830 [*Kapital III*,  ev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

Kapitalizmde toplumsal ilişkilerin görüldüğü biçimler, sırf görünüş biçimleri değildir. Toplumsal ilişkiler, şeylerin parçalanmış biçiminde görünmekle kalmaz: Toplumsal ilişkiler gerçekten parçalanmıştır ve bu ilişkilere, şeyler, yani var oldukları biçim aracılık etmektedir. Örneğin, bir otomobil satın aldığımız zaman, otomobil üreticileri ile kendi işimiz arasındaki ilişkinin mahiyeti, paramız ile otomobil arasındaki bir ilişki biçimini alır: Toplumsal ilişki, şeyler arasındaki bir ilişki olarak görünür. Bununla birlikte, bunu anlamamızdan sonra bile, kendimiz ile otomobil işçileri arasındaki ilişkiye meta mübadelesi aracılık etmeyi sürdürür. Toplumun parçalanması yalnızca bizim zihinlerimizde değildir; toplumsal pratikler aracılığıyla yerleştirilir ve sürekli yeniden üretilir.

Fetişizm ve Sınıf Bileşiminin Çözülüşü

Marx'ın meta fetişizmi kuramı, onun sınıf kuramından ayrı değildir. Toplumsal ilişkilerin aracısı olarak metanın başat rolü de sömürünün niteliğinden ayrı değildir; aksine, meta ilişkilerinin genelleşmesi, kapitalist toplumda emek gücünün bir meta olarak alınıp satılması yoluyla sömürünün yerleştirilmesidir. Meselenin özü, "ücreti ödenmeyen emeğin dolaysız üreticilerden çekilip alınma" biçimidir.

Diğer sınıflı toplumlar gibi kapitalizm de dolaysız üreticilerden artı emek sızdırılmasına dayanır. Kapitalist sömürüyü diğer sömürü biçimlerinden ayıran, buna mübadelenin aracılık ediyor olmasıdır. İşçiler, kişisel tutsaklık bağlarından kurtulmuş olmaları ve üretim araçları üzerinde denetimlerinin bulunmaması anlamında iki yönlü bir özgürlüğe sahiptirler: Özgürlüklerinin birinci yönü, hayatta kalmak için emek güçlerini satmalarına olanak verir, ikinci yönü ise onları buna zorlar. İşçiler, bunun karşılığı olarak, emek güçlerinin değerini ücret biçiminde alırlar. Kapitalist, işçileri çalıştırır ve onlar, emek güçlerinin değerinden daha büyük bir değer üretirler: Kapitalist, bu ilave ya da artı değere kâr biçiminde el koyar.

Kapitalist bir toplumda, emek gücünün bir meta olarak alınıp satılmasının sömürüye aracılık etmesi gerçeği, kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin sınıfsal niteliğini en az iki anlamda gizler. Birincisi, sermaye ile emek arasındaki ilişki parçalıdır. Pek çok işçi ile pek çok sayıda işveren arasında bağitlanan çok

farklı iş sözleşmeleri biçimini alır. Bu yalnızca kapitalist birimler içinde bölünmeler yaratmakla kalmaz; dahası, farklı kapitalistlerce çalıştırılan işçiler arasında da bölünmeleri ima eder. Toplumsal gerçekliğin genel parçalanmışlığı, sınıfsal ilişkilerin (görünür ve gerçek) parçalanmışlığında yansımaları bulur. Toplum, antagonist sınıflar olarak değil, sınıfsal açıdan her biri farklı çıkarlara sahip pek çok farklı grup olarak görünür. Toplum, atomlara ayrılmış ve paramparça görünür, gerçekte de öyledir.

İkincisi, sermaye ile emek arasındaki ilişki hiç de bir sömürü ilişkisi olarak değil, bir eşitsizlik, (olası) adaletsizlik ilişkisi olarak görünür. Sömürü ilişkisi, (zengin) işveren ile (yoksul) çalışan arasındaki bir mübadele ilişkisi gibi düşünülür. Görünen şey, doğrudan doğruya sömürdeki antagonizma ya da dolaysız üreticilerden artı emek sızdırmaya içkin sonu gelmez bir çatışma değil, eşitsizliğin, adaletsizliğin, zenginliğin ve yoksulluğun var olduğu bir toplumdur. Sömürü ilişkisi eşit bölüşümün olmaması problemi gibi görünür. Kapitalist toplum, sömüren ve sömürülen sınıf arasındaki sonu gelmez antagonizma olarak görünmekten ziyade (daha zengin ya da daha yoksul) bireylerden ibaretmiş gibi algılanır. Toplumsal değişim mücadeleleri, sömürüye karşı bir saldırı biçimini almaktan çok, toplumsal adalet çağrıları, yoksulluk karşıtı kampanyalar, daha çok “Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham”¹¹ talepleri biçimine bürünür.

Fetişizm ve Fetişleştirme

Sonuçta ortaya çıkan tablo iç karartıcıdır. Toplum, halk yığınlarından ücreti ödenmemiş artı emek sızdırılmasına dayalı sömürü üzerine kuruludur, bununla birlikte bu sömürünün aldığı biçim, hem toplumun parçalanmasının hem de bu toplumda sömürü yokmuş gibi görünmesinin sonucudur. Kapitalist toplum, değer, para, rant, kâr, devlet, teknoloji, çıkar grupları vb. kavramlarında soyut olarak genellenen pek çok parça halinde kendini gösterir. Bu kavramlar arasındaki karşılıklı bağlantıyı anlamının tek yolu, bunları, toplumsal ilişkilerin tarihsel bakımdan özgül biçimleri olarak değerlendirmektir, ama gör-

11 Marx, K., *Capital I*, Moskova, 1967/71, s.176 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

müş olduğumuz gibi, bu yol burjuva kurama kapalıdır; illaki herhangi bir sahtekârlıktan ya da ahmaklıktan dolayı değil, sadece biçim kavramının ancak kapitalist topluma onu alt etme açısından bakılınca bir anlam ifade etmesinden dolayı bu böyledir. Öyleyse, kaçınılmaz olarak, burjuva kuram (yani, burjuva toplumsal ilişkilerin süregiden varlığını olduğu gibi kabul eden kuram), ancak, toplumsal ilişkilerin kendilerini gösterdiği ayrık biçimlerin üzerine inşa edilebilir. Bölünme, böl ve yönet, parçalanma, burjuva kuramda kuramsal soyutlama ilkesidir, çünkü bu kuram, toplumu anlamak için siyaset bilimi, iktisat, sosyoloji, hukuk, bilgisayar gibi farklı bilim dallarını inşa ederken bu ilkeyi kullanır. Sonuç, toplumsal gerçekliğin parçalanmış biçimleri arasındaki karşılıklı bağlantıları göstermek değil, parçalanmayı pekiştirmektir. Sosyoloji, gruplara ilişkin kuramlarını ne denli geliştirirse, siyaset bilimi de devlete ilişkin kuramlarını o denli geliştirir, iktisat da paraya ilişkin kuramlarını o denli geliştirir, öyle ki toplumun parçalanması ne denli sağlamlaşırsa, karşılıklı bağlantılarının kavranabilirliği de o denli azalır.

Bununla birlikte, karşılıklı bağlantılar bütün bütüne kavranamaz değildir. Burjuva kuramın bir eleştirisi olarak *Kapital*, toplumun parçalanmış görüntüsünün bir eleştirisidir. Biçim kavramı, biçimlerin arasında bir tür temel karşılıklı bağlantının olduğunu ima eder. O karşılıklı bağlantı üretimdir ve insanların üretim ile nasıl ilişkilendiklerini gösteren üretim ilişkileridir. Toplumun kendisini az çok eşit bireylerden oluşan bir toplum olarak sunmasının altında yatan şey, bu "bireyler" in üretim aracılığıyla kurdukları karşılıklı bağlantıdır: Bireyin oluşmasına ve bireyler arasındaki görünüşte rastlantısal eşitsizliklere neden olan, üretimin örgütleniş şeklidir. Üretimin pek çok farklı süreç halinde parçalanmasının altında yatan şey ise değerin hareketidir; dünyayı bir arada tutan, görünüşte oldukça ayrı olan üretim süreçlerini karşılıklı birbirine bağımlı kılan, Britanya'daki kömür madencilerinin mücadeleleri ile Meksika'daki otomotiv işçilerinin çalışma koşulları arasında bir bağ yaratan ip budur.

Bununla birlikte, toplumun parçaları arasındaki karşılıklı bağlantıyı anlamak, parçalanmanın alt edildiği anlamına gelmez; "emeğin toplumsal karakterinin bize bizatihi ürünlerin

nesnel bir karakteri gibi görünmesine yol açan sis bulutunu dağıt"maz,¹² çünkü o sis bulutu kapitalist toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür. Ama o sis bulutu var olduğu sürece, toplum parçalı olduğu sürece, radikal toplumsal değişiklik için hangi olasılık vardır? Antikapitalist devrim olasılığı, sınıfsal ilişkilerin öyle görünmesi gerektiğini, işçi sınıfının parçalanmışlığına (ya da ayrışımına) son verilmesi gerektiğini peşinen varsayar. Kapitalizm, sınıflı toplum gibi görünmeyen bir sınıflı toplumdur; ama eğer sınıflı toplum gibi görünmüyorsa, bir işçi sınıfı devrimi nasıl tasavvur edilebilir? Eğer meta fetişizminin bir veçhesi olarak sınıf bileşiminin çözölmesi kapitalist ilişkilerin doğasında yatıyorsa, işçi sınıfının kapitalist toplumsal ilişkileri yenmek için gerekli olan yeniden bileşimi nasıl tahayyöl edilebilir?

Bu açmazın, hepsi de Marksist gelenek içinde bulunan çeşitli yanıtları vardır. Yanıtlardan birisi, trajik entelektüelin yanıtıdır: Her ne kadar biz, Marksist entelektüeller olarak, fetişleşmiş görüntülere nüfuz edebilsek ve olan bitenleri değerlendirebilsek de, etrafımızdaki toplum aşırı fetişleşmiştir. İşçi sınıfı öylesine ayrılmış ya da atomlaşmıştır ki, onu herhangi bir şekilde devrimci bir özne saymak artık olanaksızdır. Etrafımızdaki sömürücü, yıkıcı topluma karşı sesimizi yükseltiriz ve yükseltmeliyiz, ama iyimser olmak gerçekçilikten epeyce uzak kalır. Bu tutum, yani gelecekteki felaketleri haber veren ama kimseyi inandıramayan profesyonel Kassandra olarak Marksist entelektüelin tutumu, geçmiş i Frankfurt Okuluna kadar giden uzun bir geleneğe sahiptir ve anlaşılabilir bir şekilde, şu anda yaygındır.

Bu açmaza verilen ikinci yanıt, fetişleşmiş görüntülere nüfuz etmiş Marksist entelektüeller olarak bizim, işçi sınıfına bu sis bulutu içinde yol göstermek, karşılıklı bağlantılara işaret etmek, yüzeyin altında yatanları gözler önüne sermek gibi özel bir sorumluluk taşıdığımızı söylemektir. Lenin'in devrimci bilinç ile sendikacı bilinci arasında yaptığı ayrımın ve sonuç olarak, devrimci partiye biçtiği rolün temelinde yatan anlayış kabaca budur.

Aralarındaki tüm apaçık farklara rağmen bu yanıtların her ikisinin de ortak yönü, entelektüellere ayrıcalıklı bir rol verilmesidir. Her iki durumda da kapitalist ilişkilerin fetişleşmiş

12 Marx, K., *Capital I*, Moskova, 1967/71, s.74 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

kavranamazlığının kesin bir gerçek olduğu ve ancak entelektüel faaliyet yoluyla, akıl yoluyla sis bulutunun içini ve ötesini görebileceğimiz farz edilir. Marksist kuramın rolü, ilerideki yolu aydınlatan bir meşale işlevi görmektir (ya da ileride bir yolun olmadığını bize göstermektir).

Yine de fetişizm “sis”inin bu kuramlarda öne sürüldüğü kadar nüfuz edilemez bir koyu sis olmadığı savunulabilir. *Kapital*, burjuva kuramın bir eleştirisiydi ve bu kuramın kökeninin üretim ilişkilerinde yattığını gösterdi. Bu, herkesin bütün bütüne burjuva kurama özgü anlayışlarla yoğrulmuş olduğu anlamına gelmez. Marx’ın işaret etiği gibi, toplumsal olgular arasındaki karşılıklı bağlantılar, “halkın zihninde”nde, burjuva kuramcılarınınkinden daha berraktır:

İlk bakışta saçma ve müthiş görünen bu çelişkilerin belirlediği iktisadi ilişkilerin yabancılaşmış dış görünüşlerinde vülger ekonominin kendisini özellikle rahat hissetmesine ve bu ilişkiler ne denli kendiliğinden apaçık gibi görünürse, içsel ilişkilerinin de, *halkın zihninde anlaşılabilir olmalarına rağmen*, o denli kendisinden gizlenmesine. . . şaşmamamız gerekir.¹³

Bununla anlatılmak istenen şey, kapitalist ilişkilerin kendilerini gösterdiği fetişleşmiş biçimlerin, sınıfsal sömürüyü buna maruz kalanlardan tamamen gizleyen bütünüyle mat bir örtü olmadığıdır. Biçimlerin görünürdeki nötrlüğü ve parçalanmışlığı, gizemleştirici bağlantısızlıklar, işçilerin yaşadıkları sınıfsal baskı deneyimiyle sürekli çatışma içine girer. Para, sermaye, faiz, rant, kâr ve devlet, aralarındaki karşılıklı bağlantılar kesin şekilde anlaşılmış olmasa bile, genel bir baskı sisteminin yönleri olmaları nedeniyle kolektif olarak deneyimlenir. Marx’ın sis bulutu mecazı ele alınırsa, sis bulutunu durağan, nüfuz edilemez yoğun bir duman olarak değil, sürekli parıldayan sis yamaları olarak görmek belki daha iyi olur. Karşılıklı bağlantılar görünür ve gözden kaybolur, sis bulutu bazen dağılır, bazen yeniden çöker. Fetişizm durağan değil, sürekli bir fetişlikten çıkarma/yeniden fetişleştirme sürecidir.

Fetişizmi bir fetişlikten çıkarma/yeniden fetişleştirme süreci olarak görmenin kuramsal ve siyasal açıdan önemli sonuç-

13 Marx, K., *Capital III*, Moskova, 1967/71, s.817 [*Kapital III*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

ları vardır. Fetişizmi yerleşmiş bir gerçek olarak, her yeri kaplamış duman olarak anlamak, devrimi ya neredeyse imkânsız olan (kötümser tutum) ya da partinin büyüyüp zafere ulaşmasıyla meydana gelecek bir olay, dış kaynaklı bir olay sayan bir anlayışa götürür. Bu “olay”dan önce, kapitalizm kapalı bir sistemdir ve *Kapital*’de analiz edilen “hareket yasaları”nı izleyecektir.

Fetişizmi bir fetişlikten çıkarma/yeniden fetişleştirme süreci olarak görmek, kapitalist toplumsal ilişkilerin doğasından gelen kırılğanlığı vurgulamaktır. Fetişlikten ıkarma/yeniden fetişleştirme sürekli bir mücadeledir. Fetişlikten ıkarma, parçaları bir araya getirme süreci, aynı anda da bir sınıfsal yeniden bileşim sürecidir, işçi sınıfının parçalanmışlığına son verme sürecidir. Toplumsal karşılıklı bağlantıların pratikte ve algıda kurulması, işçi sınıfının pratik örgütlenmesi ve mücadelesiyle olur. Yeniden fetişleştirme süreci, aynı zamanda sınıf bileşiminin özölmesi sürecidir, kurulan bağlantıların pratikte ve kuramda parçalanması sürecidir. Sermayenin varlığını sürdürmesi, sınıfsal yeniden fetişleştirmenin/özölmenin başarılı olmasına bağlıdır. Sermayenin yeniden üretimi otomatik değildir: Mücadele yoluyla başarılır.

Fetişizm bir süreç olarak kavranacaksa, o zaman bu, Marx’ın kategorilerinin anlaşılmasını etkilemelidir. Marx’ın analiz ettiği toplumsal ilişki biçimleri kapalı değildir. Değer, görüldüğü üzere, sırf toplumsal ilişkilerin değil, antagonist toplumsal ilişkilerin bir biçimidir. Ama eğer antagonizmanın bir anlamı olacaksa, kategorinin özünde bir belirsizlik, bir açıklık unsurunun bulunması gerekir. Toplumsal ilişkilerin antagonist olduğunu söylemek, mücadele yoluyla geliştiklerini, bu nedenle asla önceden belirlenmiş sayılamayacaklarını söylemektir. Öyleyse, değeri anlamak için, kategorinin kilidini kırıp açmalı, değeri mücadele olarak, içinde yer almaktan kaçamayacağımız bir mücadele olarak anlamalıyız. Metaların değerlerinde mübadele edildiğini söylemek bir genelleme olarak doğrudur, ama bu kesinlikle pürüzsüz ve otomatik bir süreç değildir. Bunun nedeni, yalnızca, Marx’ın getirdiği uyarlayıcı değişiklikler (fiyat, üretim fiyatı, değer vb. arasındaki ayrımlar) değildir, gerçekte sıklıkla gerçekleştirilen meta hırsızlığıdır. Değerin dayandığı temel, mülkiyete saygıdır ve küçük

bir çocukla birlikte bir dükkâna gitmiş ya da yakın zamanda müzik, yazılım veya kitap kopyalamış olan herkesin bileceği gibi, toplumumuzda mülkiyete saygı aslında çok kırılığandır. Pratikte, değerın pürüzsüz işleyişı, muazzam bir eğitim ve ce-bir aygıtıyla sağlanır. Değer toplumsal ilişkilerin bir biçimidir dediğimizde, bu ifadenin içerdiği antagonizmayı, yalnızca devrim sonrası toplumda değil, kapitalist toplum içinde de değerın antitezinin gücünü tanımamız gerekir.

Marx'ın değer, para, rant vb. kategorilerde analiz ettiğı toplumsal ilişki biçimleri ile geleneksel bir toplumdaki evlilik ilişkisi arasında belki bir benzetme yapılabilir. Böyle bir toplumdan söz ederken, evliliğın o toplumda cinsel ilişkilerin düzenleniş biçimi olduğunu söylemek doğru olurdu. Bununla birlikte, toplumların en geleneksel olanında bile, salt cinsel sıkıntı, evlilik bağlarını düşüncede ve pratikte defalarca kırıp atar. Bu demek değildir ki, kapitalist bir toplumda her evlilik dışı cinsel eylem, her hırsızlık eyleminden daha devrimci olur: Tam aksine, evlilik kurumunu pekiştirdiğı bile görülebilir. Ama evliliğın o toplumda cinsel ilişkilerin büründüğü biçim olduğu ifadesini, bu sözün antitezinin gücünü görmeksizin olduğu gibi geçerli kabul etmek açıkça yanlıştır.

Kapital'de analiz edilen toplumsal ilişki biçimleri, kendi antitezini içeren biçimlerdir. Kapitalizm fetişleşmiş, yabancılaşmış bir toplumdur, ama onu öyle tanıyabilmemizin ve yabancılaşmamış, fetişleşmemiş bir toplum tasavvur edebilmemizin nedeni, o toplumun kendi antitezini içinde taşıyor olmasıdır. Yaşamın o arı dinginsizliğı, fetişleşmiş biçimlerde, bir dizi şeyde hapsolur, ama her zaman oradadır, her zaman sınırlarını kırıp atar ve onu hapseden fetişleşmiş biçimleri her zaman yeniden yapılanmaya zorlar.

Bu nedenle, kapitalist toplumdaki deneyimimiz çok çelişkili bir deneyimdir. Toplumsal ilişkilerin kendilerini sundukları haliyle deneyimlenmesi, karşıt deneyimle bir arada vardır. Para paradır ve bir şeydir. Ama para aynı zamanda genellikle güç olarak, belli belirsiz olsa da bir sınıf ilişkisi olarak deneyimlenir. Ücret sözleşmesinin "adillığı" (fetişleşmiş sendika bilincinin klasik ifadesi olarak adil bir iş günü için adil bir günlük ücret) konusundaki kaygı, iş yerinde sömürüye karşı isyanın çok dolaysız ifadeleriyle bir arada vardır. Toplumsal antagoniz-

ma ne denli şiddetliyse, toplumsal ilişkilerin kendini fetişleşmiş biçimde sunması da o denli az olacaktır. Kapitalist toplumun gizemleştirmelerini delip geçme azmini sağlayan, kuramsal dūřünömler değil, ezilme deneyiminden doğan öfkedir. Kuramın rolü öncölük yapmak değil, takip etmektir, deneyimin çelişkili niteliğine odaklanmak, belirsizce algılanan karşılıklı bağlantılara tutarlılık kazandırmak, mücadelede çıkarılan deneyimleri yaymaktır.

Bir gelip bir giden bir sis bulutu, sürekli bir fetişlikten çıkarma/yeniden fetişleştirme süreci, doğrultusu belli olmayan, hiç yapılandırılmamış bir anlayış gibi görünebilir; ama durum öyle değildir. Birbirini izleyen sis bulutları bu nöbet değişimini amaçsızca yapmaz. Fetişlikten çıkarma/yeniden fetişleştirme süreci ve sınıfın yeniden bileşimi, belirli ritimleri olan tarihsel bir süreçtir. Toplumun görünüşte pürüzsüzce işleyen kendini yeniden üretimi krizde kesintiye uğrar. Toplumdaki antagonizmalar şiddetlenir; yeni örgütlenme ve yeni mücadele biçimleri patlak verir; uzun süredir görünmez olan bağlantılar yeniden belirir. Kriz, kapitalist toplumun fetişlikten çıkarılışını, işçi sınıfının yeniden bileşimini anlatıma kavuşturur.

Kriz, Marksist İktisat ve Marksist Siyaset Bilimi

Kriz iktisadi değildir, ama kendisini öyle gösterir. Kriz, kapitalist toplumsal ilişkilerin yapısal istikrarsızlığını, toplumun üzerine kurulduğu emek ile sermaye arasındaki temel ilişkinin istikrarsızlığını anlatıma kavuşturur. Toplumsal yaşamın başka alanları üzerinde etkisi olan bir ekonomi krizi gibi görünür.

Toplumun ayrı bir yönü olarak ekonomi kavramı ancak kapitalizmin gelişiyle ortaya çıkar. Kapitalizm öncesi zamanlarda bu terim, hane (Yunanca *oikos* = ev sözcüğü) ile ilgili işleri ifade ediyordu ve hane yönetimi ile ekonomi arasında veya siyaset ile iktisat arasında ya da iktisadi kuram ile ahlak felsefesi arasında açık bir ayırım yoktu. İktisadi yönün böyle ayrı bir kavramsal alan olarak ayırt edilmemesinin temelinde, kapitalizm öncesi toplumsal ilişkilerin mahiyeti yatıyordu. Köle ile efendi arasındaki ya da serf ile lord arasındaki ilişkiler birbirinden ayırt edilemez şekilde iktisadi ve siyasal ilişkilerdi: Lord, serflerden yalnızca artık emek sızdırmakla kalmıyor, onların üzerinde adli ve “siyasal” yetki de kullanıyordu. “İktisat”ın (ilk önce

“ekonomi politik” olarak) ve “siyaset”in ayrı kavramları olarak ortaya çıkmaları ancak kapitalizmin gelişile olmuştur. Bunların birer kavram olarak (ve sonradan üniversite dalları olarak) yerleşip sağlamlaşması bu ayrılma üzerine kurulmuştur.

Bu nedenle, “siyasal” ve “iktisadi” kavramları kapitalizme özgüdür. Bunlar, toplumun yüzeysel parçalanmışlığını yansıttıkları ölçüde, fetişleşmiş ya da yüzeysel kategorilerdir. Sömürünün düzenin sürdürülmesinden ayrılması, “dolaysız üreticilerden ödenmemiş artı emek soğurulmasını sağlayan özgül ... biçim”in bir yönüdür: Emek gücünün bir meta olarak alınıp satılmasının sömürüye aracılık ettiği gerçeği, dolaysız sömürü sürecinin, sınıflı bir toplumda istikrarı sürdürmek için kaçınılmaz şekilde gerekli olan toplumsal cebirden ayrılmasını ima eder. Dolayısıyla, iktisadi yönün siyasal yönden ayrılması, kapitalist sınıfsal ilişkilerin bir uğrağıdır ya da başka bir deyişle, iktisadi yön ve siyasal yön, kendilerini oluşturan ayrılık sayesinde, sermaye ile emek arasındaki ilişkinin uğraklarıdır, sermaye ilişkisinin özgül biçimleridir. İktisat ve siyaset arasındaki ayrımı tartışmasız kabul etmek, bu nedenle, biçim sorunu karşısında kör olmak, bu kavramların özündeki fetişizmi pekiştirmek olur. Marx, *Kapital*’i, iktisadi kuramın yetkinleştirilmesi ya da alternatif bir işçi sınıfı iktisadının temeli olarak değil, ekonomi politik anlayışlarının kapitalist sınıf ilişkilerinin görünüş biçimlerine ifade kazandıran politik ekonomi kavramlarını ortaya atan politik ekonominin eleştirisi olarak kaleme almıştır.

Öyleyse, bir Marksist iktisattan ya da bir Marksist politik ekonomiden söz etmek, kendinde çelişkilidir. Marx’ın eleştirisi, yalnızca özgül kuramların bir eleştirisi değil, sınıf ilişkilerinin kendilerini açığa çıkardıkları yüzeysel biçimleri temel alan kuram inşasının bir eleştirisidir. İktisat bilimi, insanların yaşamlarına hükmeden şeylerin, güçlerin (para, değer, rant, faiz vb.) incelenmesidir ve o şeyleri, “üretim sürecinin insan tarafından kontrol edilecek yerde ona egemen olduğu bir toplum durumuna ait olduklarının damgasını silinmez harflerle üzerlerinde taşıyan” toplumsal ilişkilerin biçimleri olarak ele almaktan ziyade böyle ele alır. İktisat, incelediği kategorileri, toplumsal ilişkilerin ifadeleri olarak değil şeyler olarak ele aldığı için, kaçınılmaz şekilde, insanlara toplumsal değişimin soyut, edilgin nesneleri olarak muamele eder.

Burjuva iktisat, kategorilerini, kendilerini sundukları gibi kabul eder. Para paradır; iktisadın görevi, onun başka iktisadi kategorilerle ilişkisini, paranın hareketine yön veren yasaları vb. anlamaktır. Para bir toplumsal ilişki biçimi olarak düşünülmediği için, kategorileri açıp içyüzlerine bakmaya, “iktisadi gelişmelerin toplumsal yaşama katılan erkeklerin ve kadınların somut faaliyetlerindeki kökenleri”ni açığa çıkarmaya çaba gösterilmez.¹⁴

Ne var ki fetişizm, varlığının eleştirilmesiyle ortadan kalkmadığı gibi, burjuva düşüncesinin kavramsal egemenliği de yüzeysel olduğunun anlaşılmasıyla ortadan kalkmaz. Marx’ın kendisinin “iktisat” terimini kullanımı muğlak ya da çelişkilidir (örneğin, 1859 tarihli Önsöz’de olduğu gibi); “Marksist iktisat” geleneği ise *Kapital*’i okumak ile üniversite ortamında çalışmak arasındaki çelişkileri yumuşatan güçlü bir gelenektir.

Değere ve krize Marksist iktisadın gözüyle baktığımızda, buraya kadar sunulandan farklı bir tablo elde ederiz. Marksist kategoriler bir kez iktisadi olarak görölünce, burjuva kuramın varsayımlarının birçoğu bu kategorilere dair tartişmalara aktarılır. Kategoriler kapanır. Değerin toplumsal bir ilişki olduğu, kapitalizme özgü olduğu, sosyalist bir toplumda yerinin olmayacağı belirtilmesine rağmen, yine de kapitalizmin dar sınırları içinde değerin iktisadi bir kategori olarak ele alınabileceği farz edilir. Dolayısıyla, örneğin değer incelenirken değerin büyüklüğüne aşırı vurgu yapılır ve biçim sorunu nispeten ihmal edilir. Bu yalnızca yeni-Ricardocular denilen kişiler için değil, kendilerini Marksist olarak tanımlayan ve genellikle öyle kabul edilen kuramcılar için de doğrudur. Tipik olarak, değer yasası, “meta üretmek için ihtiyaç duyulan toplumsal olarak gerekli emeğin değişen miktarlarının fiyatları nasıl düzenlediği”ni gösterdiği kabul edilir.¹⁵ Biçim olarak değerin eleştirisi kaybolup gider, burjuva düşüncesinin katılıkları korunur. Değerin toplumsal bir ilişki olduğu söylenmesine rağmen, içerdigi toplumsal yön, “dolaysız üreticilerin, üretim nesnesi olmaktan ziyade özne olarak yeniden yerli yerlerine oturtulacakları”¹⁶

14 Clarke, S., “The Value of Value: Rereading Capital”, *Capital & Class*, 1980, no. 10, s.5.

15 Itoh, M., *Value and Crisis*, Londra, 1980, s.132.

16 A.g.e., 1980, s.135-6.

devrimden sonra düşünölmek üzere arka planda tutulur. Eğer işçiler üretim nesnesinden başka bir şey değil iseler, eğer ima edildiği üzere fetişizm tastamam ise, o zaman Itoh oldukça haklıdır. Değer kategorisini açıp içyüzüne bakmaya (onu tarihsel perspektiften görmenin dışında) gerek yoktur ve kapitalizm, dayandığı “hareket yasaları” açısından anlaşılabilir. Ama işçiler üretim nesnesinden başka bir şey değil iseler, devrim, kavramsal ve kuramsal olarak imkânsız görünürdü ya da daha doğrusu, devrimi düşünmenin tek yolu onu dışsal bir olay olarak görmek olurdu.

Bu varsayımlar, Marksist kriz kuramına ilişkin incelemelerin çoğunda yansımasını bulmuştur. Marksizmi diğer radikal düşünce biçimlerinden ayıran, yukarıda belirtildiği gibi, kapitalist baskıya ilişkin analizinden ya da sosyalizme ilişkin görüş açısından ziyade kapitalist istikrarsızlığa ilişkin bir kuram olduğu gerçeğidir. Kapitalizm baskıcıdır, ama bu, kendi kendisiyle çelişen ve istikrarsız bir baskı biçimidir. Kriz kuramı, bu istikrarsızlığa ilişkin bir kuramdır ve bu nedenle, sınıf ilişkilerinin kararsızlığına ilişkin bir kuramdır. Bununla birlikte, kriz konusundaki incelemelerin birçoğu, bunu, sınıf ilişkileri ve sınıf mücadelesi sorununun dışındaymış gibi ele alır. Kriz analizi, olsa olsa, içinde mücadelenin yer aldığı bir çerçeve, kapitalizmin ölümlülüğünü akla getiren bir anımsatıcı sağlar, ama sınıf ilişkilerine dair bir kuram sunmaz. Örneğin, kâr oranının düşme eğilimi yasasının işlemleriyle krizin kaçınılmaz hale geldiği; krizin sınıf mücadelesini şiddetlendirdiği ve devrim için fırsatlar sağlayabildiği öne sürölür; ama krizin kendisi ve kâr oranının düşme eğilimi hâlâ sınıf mücadelesinden ayrı, iktisadi süreçler olarak analiz edilir. O'Connor'ın yorumladığı üzere, “en azından geleneksel kuramın vurgusu, insanın emek gücünün sırf bir mübadele ve çalışma nesnesiymiş gibi başarıyla ele alındığı ve dolayısıyla işçilerin, kendi kendine genişleyen sermaye sürecini tersine çevirme, hele hele yeniden tanımlama gücünün, bir sosyalist devrim yaşanması haricinde, çok az olduğu ya da hiç olmadığı yönündedir.”¹⁷ (1987, s. 91).

O zaman, paradoksal olarak, kapitalist istikrarsızlığa ilişkin bir kuram olması gereken şey, kapitalist yeniden üretime ilişkin bir kuram olup çıkar. Bu, genellikle çok işlevselci nüans-

17 O'Connor, J., *The Meaning of Crisis*, Oxford, New York, 1987, s.91.

lar kazanır: Kapitalist yeniden üretim kapalı bir döngü haline gelir –elbette, dış kaynaklı bir uğrak olan sosyalist devrime kadar. Kapitalizmin hareket yasaları önceden belirli bir evrim rotası çizer ve işçiler, devrim günü gelinceye kadar, tahakküm nesneleridir, ötesi yok.

Son yıllarda, bir “Marksist siyasal kuram” geliştirerek Marksist iktisat geleneğinin belirlenimciliğinden ve işlevselciliğinden kopma çabasına girişilmiştir.

Ayrı bir Marksist siyasal kuram geliştirme girişiminin kökeni, Marx’ın yukarıda ele alınan 1859 tarihli Önsöz’ünde yöntemiyle ilgili söylediklerinin eleştirisinde yatar. 1859 tarihli Önsöz, Komünist Partilerin Marksist “ortodoksluk” adına yıllarca yaptıkları gibi, Marksist yöntemin kesin ifadesi olarak alındığı sürece, devletle ilgili kuramsal inceleme nispeten savsaklandı, çünkü siyasal yön sırf üstyapının bir parçası sayıldı. Ne var ki, 1960’lardan başlayarak Komünist Parti ortodoksluğunun bunalıma girmesiyle, 1859 tarihli Önsöz, üstyapıya, özellikle de siyasal ve ideolojik düzeylere yeterli özerklik tanımadığı için eleştiriye uğradı. Özellikle Poulantzas, farklı düzeylerin görelî özerkliğinin, Marx tarafından *Kapital*’de geliştirilen Marksist iktisadı tamamlamak için ayrı bir Marksist siyaset bilimi geliştirme olanağı yarattığını etkili bir dille savundu. Onun gözünde, Marksist iktisat geleneğinin sorunu, tamamlanmamış olması ve aşırı ağırlıklı bir yere konulmasıdır. Bu yaklaşımın mantığı, Marksizmin iktisadi bir toplum kuramı olmaktan çıkıp, disiplinler arası bir toplum kuramı olma yönünde gelişmesi gerektiğini söylemektir (ama elbette son tahlilde iktisadi yön hâlâ belirleyicidir).

Marksizme yönelik disiplinler arası yaklaşımın problemi, sayısız fetişizme yeni bir fetişizm eklemekten başka bir şey yapmamasıdır. Marksist iktisat yaklaşımı, tamamlanmamış değildir, ama toplumsal ilişkilerin iktisadi ve siyasal ilişkiler olarak ayrılmasını tartışmasız kabul etmesi anlamında yüzeyseldir. Analiz için “siyasal”ın benzer şekilde varsayılan bir başlama noktası olarak alındığı bir siyaset analiziyle o yaklaşımı tamamlamak, yüzeyselliği çoğaltmak olur, böylesine parçalanmış toplumsal ilişkileri gözlerden daha da gizlemek olur. Örneğin, bir krizin sadece iktisadi değil, iktisadi ve siyasal olduğunu söylemek, iktisadının ve siyasalın mahiyeti de sorgulanmadık-

ça bir yarar sağlamaz. Pratikte sıklıkla olan biten şey, “siyasal” analizlerin, iktisatçılarca yapılan analizin sağladığı çerçeveyi basitçe verili olarak kabul etmesidir.

Marksist analizin büyük bölümünde (özellikle de Marksist iktisat geleneğinde) benimsenen işlevselci varsayımlar, sıklıkla bizatihi kriz kavramına da taşınır. Kriz, daha önce görüldüğü gibi, yalnızca bir kırılma değil, bir dönüm noktasıdır, değişimin yoğunlaşmasıdır. Kriz kuramının iki yanı vardır ve bunların ikisi de Marx’ın *Kapital*’deki analizinde bulunmaktadır. Kriz bir yandan belli bir birikim tarzının kırılmasını ifade eder ve sermayeyi, kendi ölümlülüğünün işaretleriyle yüz yüze getirir: Kâr oranının düşmesi, “kapitalist üretim tarzının sınırlamalarını ve salt tarihsel, gelip geçici karakterini kanıtlar”.¹⁸ Öte yandan, kriz, sermayeyi yeniden yapılanmaya zorlar: Verimliliği daha az olan sermayelerin yıkıma uğratılması ve sömürünün artırılması yoluyla, yeni bir sermaye birikim döneminin temel hazırlanır. Kriz, sınıf ilişkilerinin hem yıkılması hem de yeniden yapılanması, hem istikrarsızlığı hem de yeniden istikrara kavuşmasıdır. Problem, bu iki yüz arasındaki ilişkiyi nasıl anladığımızdır.

Farklı zamanlarda krizin farklı yanlarının vurgulanması eğilimi vardır. Keynes’in kapitalist kriz problemini çözmemiş olduğunu henüz herkesin açıkça anlamadığı bir zaman olan 1960’ların sonu ile 1970’lerin başında, kriz analizleri bunun kaçınılmaz olduğunu vurgulama eğilimi taşıyordu ve kriz, birikim sürecindeki bir kopma olarak kavramsallaştırılıyordu. Kriz iyice belirgin hâle geldikçe ve devrimin yakın olmadığı açıklık kazandıkça, analizlerin vurgusu, krizi bir yeniden yapılanma süreci olarak görme ve toplumdaki güncel değişimleri sermayenin yeniden yapılanması açısından anlama yönüne kaydı. Vurgu bu şekilde kayarken gözden kaybolan şey, krizin iki yüzü olan kırılma ve yeniden yapılanma arasındaki ilişki sorunuuydu.

Genelde bu iki yüzün aslında özdeş ve birbirinden ayrılmaz olduğu varsayılır. Belli bir birikim tarzının yıkılıp başka bir birikim tarzının temelini atılmasıdır: Kriz, Schumpeter’in

18 Marx, K., *Capital III*, Moskova, 1967/71, s.242 [*Kapital III*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

diliyle söylersek, bir “yaratıcı yıkım” dır.¹⁹ Schumpeter kriz tartışmasıyla yakından ilintilidir, zira Negri’nin gözünde (Negri, ortodoks bir Marksist iktisatçı olmaktan çok uzak durmasına rağmen, Marksist iktisadın birçok varsayımını kabul eder), Marx’ın yıllarca önce zaten görmüş olduğu şeyi, yani krizin kapitalist gelişimin bütünsel bir parçası olduğunu burjuvazi açısından kavrayan ilk kişi Schumpeter’dır.²⁰ Hem Negri’nin savında hem de kriz kuramıyla ilgilenen birçok başka yazarın görüşlerinde, sanki krizin bir “yaratıcı yıkım” süreci olduğu, krizin iki yüzünün rahatça atlanabileceği varsayımı vardır. Ama bu tam da burjuva iktisadın işlevselciliğini genişletmek olur: Eğer kriz kaçınılmaz olarak aynı zamanda sermayenin yeniden yapılanması ise, o zaman, sermayenin yeniden üretimi gerçekte hiçbir kaçış yolunun bulunmadığı kapalı bir döngüdür.

Kriz, Fetişizm ve Sınıfsal Bileşim

Krizin iki yüzü özdeş değildir: Kopuş olarak kriz ile yeniden yapılanma olarak kriz arasında mücadelelerle dolu koskoca bir dünya tarihi vardır.

Kriz her şeyden önce bir kopuştur, yerleşik sınıf ilişkilerinde bir kırılmadır. Krizden önce, bir süre, dünya istikrara kavuşmuş, büyük sorunlar zlmş, sınıf mücadelesi geçmişte kalmış gibi görünür. Belirli şeyler “normal” kabul edilir hâle gelir: uluslararası ilişki tarzları, siyasal çatışma biçimleri, mesleki yapı ve işçi sınıfı örgütlenmesi modelleri, kadınlar ile erkekler arasındaki, erişkinler ile çocuklar arasındaki ilişki tarzları, kültürel ifade tarzları. Kontrollü atışma uyum gibi görünür. Sonra, bir kırılma olur: Çatışma apaçık hale gelir, “normal” sayılanlar sorgulanmaya başlanır, bu normalliğe ilişkin başka görüşler g kazanır, üzeri örtülü karşılıklı bağlantılar ortaya çıkar, yerleşik g biçimleri saldırıya uğrar. Baraj patlar. Bastırılmış fke artık bastırılmaz.

Her sınıflı toplum, nüfusunun çoğunluğu gündelik faaliyetlerinde azınlığın çıkarlarına boyun eğdirilmiş olan her toplum, istikrarsızdır. Kapitalizmin ya da kapitalist krizin ortaya

19 Perez, C. “Structural Change and Assimilation of New Technologies in the Economic and Social Systems”, *Futures*, Ekim 1983.

20 Negri, A., “Marx on Cycle and Crisis”, Negri, *Revolution Retrieved*, Londra, 1968/1988.

çıkmasından uzun zaman öncesinden beri, tüm tarih isyanın damgasını taşır. Ne var ki kapitalizm çağında, yerleşik tarzların yıkılması, kriz kuramlarında, iş devrelerinde, uzun dalgalarda vb. yansımaları bulan belirli bir kaba ritim izler. Bastırılmış öfke birikimi, bu ayaklanmalarda boşalma yolu bulur, ama krizin ritmik düzenliliğini bu açıklamaz. Her sınıflı toplumun özelliği olan istikrarsızlık, kapitalizmde, ancak sermaye ile emek arasındaki ilişkinin özgül nitelikleri açısından açıklanabilen çok özel bir biçim alır. Krizi, tahakküm biçimindeki bir kırılma olarak anlamak için, onu yalnızca (orantısızlık kuramlarının yaptığı gibi) sermayeler arasındaki ilişkiler açısından ya da yalnızca (eksik tüketim kuramlarının yaptığı gibi) toplumdaki bölüşüm tarzları açısından açıklamak yeterli değildir. Krizi, bir sınıfsal tahakküm biçimi olarak kapitalizmin kendine has yapısal istikrarsızlığının bir ifadesi şeklinde anlamak için, sömürü ilişkisinin kendisinde, “ödenmemiş artı emeğin dolaysız üreticilerden çekilip alındığı özgül ... biçim”de bir kusur, deyim yerindeyse bir coğrafi fay hattı aramak gerekir.

Marx, artı değer çözümlemesinde, sermaye ilişkisindeki bu temel istikrarsızlığı analiz etmiştir. Kapitalistler, daha önceki herhangi bir sınıflı toplumun egemen sınıfının aksine, sömürüyü artırmak, dolaysız üreticilerden sızdırılan ödenmemiş artı emek miktarını çoğaltmak için sürekli bir rekabet içindedirler. Kapitalizme o kendine has istikrarsızlığını kazandıran, işte bu “artı emeğe duyulan kurt adam açlığı”dır.²¹ Marx’ın *Kapital*’de analiz ettiği gibi, kapitalistin iştahını kabartan bu artı değer iki temel biçime bürünür. Birincisi, mutlak artı değerdir, üretilen artı değeri çoğaltmak için sermayenin iş gününü uzatmaya yönelik verdiği mücadeledir. Bu, bizzat işçilerin hayatta kalmasının ve dolayısıyla da sermayenin varlığını sürdürmesinin tehdit altına girdiği bir noktaya ulaşır. İş gününün süresini sınırlamaya yönelik fabrika yasalarının çıkarılması, sermayenin açgözlülüğünü başka bir yolla doyurmaya çalışmasını zorunlu kılar. İş gününü sürekli uzatmak yerine, işçinin bir iş gününde kendi emek gücünün değerini yeniden üretmek için kullandığı kısmı azaltmaya çalışır. Temel olarak bu, teknolojik yenilenme ve verimlilik arayışı yoluyla gerçekleştirilir. Metalar daha ça-

21 Marx, K., *Capital I*, Moskova, 1967/71, s. 233 [*Kapital III*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

buk üretildikçe, (onları üretmek için ihtiyaç duyulan toplumsal olarak gerekli emek zamanının belirlediği) değerlerinin büyüklüğü azalır. İşçilerin tükettikleri metaların değerinin düşmesi ölçüsünde, yaşam standartları yükseliyor olsa bile, emek gücünün kendisinin değeri düşer. Sonuç olarak, işgünü süresinin kararlı bir uzunlukta olmasıyla, işçinin emek gücüne eşit olan değeri üretmek için daha az zaman harcanır ve artı değer üretmeye harcanacak daha çok zaman kalır. Marx, artı değeri azamileştirmenin bu biçimini nispi artı değer olarak adlandırır.

Nispi artı değer, sürekli teknolojik yenilenme arayışını ve üretim sürecinin sürekli yeniden örgütlenmesini ima eder. Canlı emek (alışan işçi) ile ölü emek (makinelere ve ham maddeler, geçmiş emeğin ürünleri) arasındaki ilişkide bir değişiklik olmasını da ima eder: Teknoloji ilerledikçe, her işçinin işlettiği ve işlediği makine ve ham madde kütlesinin gitgide büyümesi yönünde bir eğilim vardır. Sermayenin bileşimi açısından bu, sabit sermayeye (makinelere ve ham maddelere) yatırılan sermaye kısmında nispi bir artış olması ve değişen sermayede (sermayenin emek gücü satın almak için yatırılan kısmında) nispi bir azalma olması şeklinde kendisini ifade etmeye meyleder: Marx'ın belirttiği gibi, sermayenin organik bileşiminde artış olur.

Öyleyse, nispi artı değer arayışı, sermayenin asla huzur içinde olmadığı anlamına gelir. Daha önceki sınıflı toplumların ege-men sınıflarının aksine, sermaye her zaman huzursuzdur, her zaman değişiklik arar. Aynı zamanda da kendi varlığının biricik kaynağını, yani canlı emeği, nispi anlamda üretim sürecinden sürekli olarak dışlamaktadır. Değer üreten yalnızca canlı emektir ve sermaye gitgide ölü emekle kuşatıldıkça, üretilen (canlı emek tarafından) artı değer ile kapitalistin toplam yatırımı arasındaki oran düşme eğilimi gösterir. Başka bir deyişle, nispi artı değer arayışı, kâr oranının düşme eğilimiyle ilişkilidir.

Marx tarafından *Kapital*'in III. Cilt'inde analiz edilen kârların düşme eğilimi, bu nedenle, üretim sürecinin örgütlenmesinde sürekli oluşan değişikliklerin iktisadi bir dışavurumudur. Aynı değişiklikler, emek ile sermaye arasındaki antagonizmanın çok canlı tutulmasını da sağlar. Direniş ve isyan, her türlü boyunduruk ilişkisinin özünde vardır. En mülayim köle ile en ceberrut efendi arasında bile, ilişkiyi dinamik hale

getiren aktif bir antagonizma, (belki dışa vurulmamış) karşılıklı bir bağımlılık gerilimi vardır. Sermayenin üretimdeki sürekli değişikliklere, artı değeri sürekli çoğaltma arayışlarına bağımlılığı, emek ile sermaye arasındaki antagonizmanın, görece istikrar dönemlerinde bile açık ve sürekli sıcak tutulmasını sağlar. İşçiler, savunma ve saldırı amacıyla örgütlenirler; kapitalistlerin kontrolü devam ettirme mücadelesi, artı değeri azamileştirme mücadelesinden ayrılamaz. Nispi artı değer, sınıf mücadelesinin dinamiğinde, değişen atak ve karşı atak biçimlerinde, hem emeğin hem de sermayenin değişen bileşiminde ifadesini bulur. Yine burada, kapitalizmin kendine has istikrarsız dinamiği ön plana çıkar. Sermaye artı değer biriktirmekte ne denli başarılı olursa, emek de onun ortasında yıkıcı bir güç olarak o denli büyür. Başarılı bir birikim dönemi, potansiyel olarak işçi sınıfının gücünün ve örgütlenmesinin artmasında görülür, zira bu durumda işsizlik azalır ve emeğin pazarlık gücü artar. Sermaye ne denli başarılı olursa, onun varlığının temel bir çelişkisi de o denli ön plana çıkar: emeğe olan bağımlılığı. Tüm efendilerin varoluşları hizmetçilerine bağımlıdır. Yaşamın bu temel gerçeği, sermaye örneğinde, kendisini en güçlü hissettiği anda ona kendini dayatır.

Nispi artı değer üretimi, hem kâr oranının düşme eğiliminde hem de işçi sınıfının artan sınıfsal bileşiminde açığa çıkan kendi yıkıcı gücünü içinde taşır. Bir hızlı birikim dönemi ilerliyorken, işçi sınıfının örgütsel gücünde ve mücadeleciliğinde artış, kâr oranında ise düşüş eğilimi vardır. Kapitalistlerin gerek umdukları kâr oranını elde etmeleri gerekse üretim sürecini arzuladıkları şekilde yeniden örgütlemeleri gitgide güçleşir. Antagonizmalar şiddetlenir, kapitalizmin çelişkileri gitgide açığa çıkar, önceleri ayırık görünen olgular arasındaki karşılıklı bağlantılar giderek yalınlaşır, bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak kapitalizm gitgide daha yaygın ve açıktan eleştirilir.

Kapitalizmin krizde olduğu görülür. Bu, ekonominin bir krizi olarak algılanır: kârlar düşer, rekabet şiddetlenir, firmalar iflas eder, bütün sektörler ve bütün ülkeler gerilemeye girer. Ama kriz yalnızca iktisadi olarak görülmez. Devletin bir krizi olarak da görülür: Devlet önceleri toplumun pürüzsüz gelişimini güvenle sağlayabiliyor gibi görünürken, artık bunu başaramaz hale gelir. Ama bu aynı zamanda da ailenin, ahlakın, dinin,

sendikal yapıların, özetle, önceleri toplumsal uyumu güvenli sağlayabilen ve şimdi bunu başaramayan her şeyin krizidir. Kapitalist sınıfta, işlerin böyle devam edemeyeceği şeklinde güçlü bir algı vardır. Kapitalizmin özünde var olan devamlı değişim süreci artık yetersiz gibi görünür: Daha radikal bir şeyler gereklidir. Önceki değişim süreci, bir modelin parçası olarak görülür ve artık o modelin sonunun geldiği açıklık kazanır.

Bu, krizdir: Yerleşik toplumsal ilişki tarzında oluşan bir kırılmadır. Gelecek, kapitalist sınıfa belirsiz, tehlikeli görünür. Örgütlü emeğin gücüne ve yıkıcı sayılan herkese saldırmaktan, ahlaka, disipline, düzene geri dönüş çağrısı yapmaktan başka açık bir çıkış yolu yoktur. Bu, yeniden yapılanma değildir: Kopuştur.

Açıkçası, kopuş bir yeniden yapılanma olasılığını içerebilir. Kapitalist sınıfın kimi kesimleri için bir gelecek yoktur: İflaslar çığ gibi artar, önceki toplumsal ilişki tarzıyla ilişkili olan siyasal partiler geri dönüşsüz bir çöküş sürecine girerler. Bununla birlikte, yeni sanayiler eskilerin yerini alabilir, yeni siyasal partiler parlayabilir, bir ülkenin iktisadi gerilemesi bir diğerinin yükselişiyile dengelenebilir. İleriye giden yol açık değildir, ama yeni yönetim biçimleri, yeni teknoloji biçimleri, devlet ve sanayi arasında yeni ilişkiler, yeni siyasal örgütlenme biçimleri konusunda her türlü deneyime girilir. Şiddet, hukuksal kısıtlama ve iktisadi yeniden örgütlenme yollarına bir arada başvurulur, işçi sınıfının bileşimi etkili şekilde kırılabilir. O zaman, sermayenin üretimde arzu ettiği tüm değişiklikleri dayatabilmesi mümkündür. Tüm bunlar olabilir, ama önceden belirlenmiş değildir.

Belki, sermaye bir süre sonra gelecek konusunda daha güvenli hale gelebilir, görece istikrarlı yeni bir birikim tarzının olası temellerini sezmek mümkün olabilir. Şu anda içinde bulunduğumuz durum tam da budur. İşte bu noktada, "Marksist" işlevselcilik en sinsi halini alır. Yeni birikim tarzlarını kuramlaştırmak, yeni tahakküm biçimine bir isim koymak ve bunu yaparken de onu sağlamlaştırmak için bütün akademik dünya seferber olur. Kopuş olarak kriz unutulur ya da ancak yeniden yapılanmanın bir ön evresi olarak görüldüğü ölçüde hatırlanır. Yeni tarzlar, sermayenin henüz sert mücadele yoluyla dayatmadığı bir proje olarak kabul edilmekten ziyade, uyum

sağlanması gereken bir yeni gerçeklik olarak kabul edilir. Mücadele bir kez unutulunca, Marksizm bir mücadele kuramı olmaktan çıkıp, kolayca bir tahakküm kuramı haline gelir.

Bu olamaz. Bir toplumsal ilişki tarzının yıkılması, onun ne dolaysız ne de başarılı şekilde yeniden yapılanmasını ima eder. Kopuş belki yeniden yapılanma olasılığını içeriyor olabilir. Belki, geçmişte olduğu gibi, o olasılık gerçekleşebilir. Ama bu şimdi bile kesin değildir ve görece istikrarlı yeni bir kapitalist toplumsal ilişki tarzı yerleşse bile, bu basitçe ortaya çıkmayıp, uzun ve çok kanlı bir mücadelenin sonucu olacaktır. Kopuş olarak kriz ile yeniden yapılanma olarak kriz arasında, bir olasılık uçurumu vardır, sermaye için hiçbir güvenli iniş garantisinin olmadığı bir *salto mortale* (ölümcül takla) vardır, bütün bir mücadele içindeki dünya tarihi vardır.

FELSEFE İLE BİLİM ARASINDA: ELEŞTİREL KURAM OLARAK MARKSİST EKONOMİ POLİTİK

HANS-GEORG BACKHAUS

Yakın zamanda neoklasik ve Marksist kuramın temsilcileri arasında çok kısır bir tartışma yaşandı. Sonuç bildirisinde yer alan ve üzerinde anlaşma sağlanan tek nokta, “tartışmanın sürdürülebileceği asgari bir ortak zeminin bile” kalmamış olmasından dolayı tartışmayı yarıda kesme zorunluluğunun doğduğu şeklindeki sözdü.¹ Çağdaş epistemolojide, iki kuramın birbiriyle karşılaştırılacak herhangi bir noktasının olmadığı böyle durumları tanımlamak için “kıyaslanamazlık” terimi kullanılmıştır.

Böyle bir kıyaslanamazlık elbette hiçbir zaman mutlak değildir. Gerçekten de Joan Robinson, neo-Ricardocu ve Marksist yaklaşımın bir sentezini yapmaya girişmişti. Ne var ki “anlaşılamazlık suçlamasına”² –Wicksell’in daha 1893’te *Das Kapital*’in “‘Hegeli’ çapraşıklığı ve yoğun mecazi anlatımı (*Dünkel*)”³ konusunda yöneltmiş olduğu bir suçlamaya– *artık açık olmayan bir dile Marksist terminolojiyi tercüme etmek*” gibi önemli bir

1 G. Gutmann, D. Ipsen, *Politische Ökonomie*, Frankfurt am Main 1977, s. 242, 253.

2 Joan Robinson, “Die Arbeitswerttheorie als analytisches System”, *Arbeit und Wirtschaft*, Viyana, 1977, Jg. 3, s. 346.

3 K. Wicksell, *Über Wert, Kapital und Rente*, Jena 1893; Aalen 1969 s. IV.

görevde iş birliği yapmayı “reddeden” Marksist iktisatçıların söylemiyle uzlaşmakta o da büyük güçlükler yaşadı. Açıkçası, iki kuram sisteminin karşılıklı “kavranılamazlığı” ya da ancak kısmen tercüme edilebilir gibi görünen iki kuramsal dil sisteminin varlığı, rakip iktisadi yaklaşımların biçimselleştirilmesi girişimiyle ortaya çıkan yakın tarihli bir problem değildir: *Kapital*’in daha en başından talep ettiği ayrıcalıklı konum, iktisadi doktrinler külliyyatına dâhil edilmesini hep engellemiştir.

1923’te György Lukács, bu çözülmemiş sorunsal konusunda, daha sonra Marcuse, Horkheimer ve Korsch’un devam ettirdikleri bir tartışma başlattı: Kritik sorun, Marksist iktisadın bir yanda felsefe öte yanda bilimin yer aldığı iki uç “arasındaki” konumudur. Kavramsal “eleştiri” aygıtları üzerine düşünme süreci sayesinde ve geleneksel Marksizmin özeleştirisi yapması sonucunda, tıpkı Lukács gibi, Marksist ekonomi politik eleştirisinin “diğerleri arasında bir bilim” ama vurgulayıcı anlamda bir “temel bilim” (*Grundwissenschaft*) olduğunu –“metaların fetiş karakteri konusundaki bölümün, tarihsel materyalizmin tümünü... oluşturduğu”nu⁴– artık savunmayan bir eleştirel Marksizm gelişti. Ama Engels ve Lenin’in göz ardı ettikleri, böylece de Marksizmin Leninist dogmatikleştirilmesinin temellerini attıkları şey, tam da ekonomi politik “kuramının bütünlüğüne yönelik iddia”dır.⁵

Marksist ekonomi politik eleştirisinin benzersiz metodolojik statüsünü, felsefe ile bilim “arasındakalan” konumu açısından açıklığa kavuşturma çabasına ilk kez Horkheimer girişti. Tam da bu yüzden, “birincisinin temelini *Discours de la méthode*’da, ikincisinin temelini ise Marksist ekonomi politik eleştirisinde attığı iki bilme tarzı arasındaki fark”⁶ olarak geleneksel ve eleştirel kuram arasına bir ayrım çizgisi çekti. Bu sonuncunun paradoksal aracı konumu, bir yandan Marx’ın iktisat eleştirisinin, “felsefi bir sistem değil, iktisadi bir sistem olduğu”nda ve ayrıca “felsefenin iktisat kavramlarında görüldüğü”nde⁷ ısrar ederek felsefeye

4 G. Lukács, *Werke* Bd. 2,2. Aufl., Neuwied 1977, s. 684, 354.

5 H. Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Kultur und Gesellschaft* 1, Frankfurt am Main 1965, s. 102.

6 M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1968, C. II, s. 192 [*Cogito: Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, 2005].

7 A.g.e., s. 103,102.

karşı çıkması gerçeğinde ifadesini bulur. Ama öte yandan da iktisat eleştirisi, “topluma ilişkin eleştirel kuramın, iktisat eleştirisi olarak, felsefi kaldığı”nı⁸ hükme bağlayarak, “ekonomizm”e amansızca karşıdır. İşte tam da “felsefenin iktisat kavramlarında görünmesi” nedeniyledir ki, “bunların tek tek her birisi, iktisadi bir kavramdan fazlası”dır.⁹ Bu kavramların salt iktisadi olmaktan “fazlası” olduğu iddiasının açıklığa kavuşturulması ve gerekçelendirilmesi, dar anlamda iktisadi kavramların eleştirisini beraberinde getirir, böylelikle de kıyaslanabilirlik sorununu yeniden ortaya sürer.

Joan Robinson’un tezi açıkça bir *petitio principii*’ye (döngüsel düşünüşe) dayanır: Dar anlamda ekonomi politik kavramlarının, ele aldıkları nesneye daha uygun oldukları zımnen kabul edilir. Peki, ama “şeylerin kendileri” nelerdir ve yaklaşık yüz yıldır süren tartışmaların ardından bizzat iktisatçıların bu hususta bir anlaşmaya varamadıkları düşünüldüğünde, ekonomi politığın nesnesi konusunda önden bir anlaşmaya varmak nasıl mümkün olur? Son olarak: Joan Robinson’un kendisi de iktisadi kavramların derinlemesine sorunlu karakterine parmak basmıştır: “Meta ve satın alım gücü olarak, bizatihi paranın ve faiz oranının son derece kaygan kavramlar oldukları, biz onlarla ciddi cebelleşmeye başlar başlamaz anlaşılır.¹⁰ Marx’ın, “burjuva iktisat biliminin kategorilerini” genelde “yerinden edilmiş biçimler”¹¹ olarak tanımladığı zaman tam da bu “kıyaslanamazlığı” dikkate alıp almadığını düşünmeye değmez mi? Marx’ı, iktisadi kavramları sırf iktisadi olmaktan “fazlası” olacak başka kavramlara “tercüme etme”ye zorlayan da işte bu sorunsalın farkında olması değil miydi? Marx’ın kavramlarının aslında bir yeniden tercüme anlamına gelecek olan herhangi bir tercümesi, her şeyden önce iktisadi kategorilere ilişkin bir eleştirel kuramın geliştirilmesine yol açan sorunun kendisini gizlemiş olmaz mı? Sorun şudur ki, anlaşılabilir ve yine de bir anlamda “kavranamaz” olan kavramların yalnızca *anlaşılabilir görünen*, yani anlaşılabilir kavramlar oldukları ortaya çıkar.

8 A.g.e., s. 195.

9 A.g.e., s. 102.

10 J. Robinson, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft*, Münih, 1965, s. 109.

11 K. Marx, *Das Kapital I*, s. 90 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011].

Bu anlaşılabilir görünen kavramların, yani özgül iktisadi kavramların, iktisat kuramını bilim olarak yerleştirmeyi başarmış olduğu iddia edilebilir mi? Aksine, Joan Robinson'a göre, "akademik iktisat bilimi, Marx'ı ciddiye almayı reddetmekle giderek yoksullaşmıştır" ve bu yüzden şimdi kendisini "görünür bir parçalanma durumu"nda buluyor. Bu "içler acısı durum, *Marx tarafından ortaya atılmış olan sorularla uğraşmayı reddetmesinin sonucu*"dur.¹² Eğer bu değerlendirme doğruysa, o zaman hiç kuşkusuz iki kavramsal sistem için kıyaslanabilir bir temel kurulmasına yönelik meşru talep, esaslı farklılıkların ister istemez düzlenmesine yol açacak olan bir tercüme aracılığıyla karşılanamaz.

1 Toplumun Öznel-Nesnel İkili Karakteri

İdeolojilerin "tümdengelim"ini, yani "metaların fetiş karakteri gibi yapısal yasalar"dan, "*proton pseudos*"tan (ilk yanlışlıktan) "türetilme"sini ister istemez "önemsizleştiren yerleşmiş terimler olan üstyapı ve temel ya da altyapı"nın yerine, özne ile nesnenin birliği olarak "toplum", Adorno'nun çalışmalarının ön safında yer alır.¹³ Dolayısıyla, Adorno şu savı ortaya atar: "Özne olarak toplum ve nesne olarak toplum hem aynıdır hem de aynı değildir".¹⁴

1.1 Nesne Olarak Toplum - Toplumsal Nesnellik

Adorno'nun toplumsal "nesnellik" dediği şey, "insanların içinde edimde bulundukları tüm ilişkileri, kurumları ve kuvvetleri –yani bir bireyin eylemlerinin her zaman zaten önvarsaydığı yasayla düzenlenen güçleri ve akıldışı koşulları– anlatan genel terim"dir. Toplumun "temel yaşam süreci" (*tragende Lebensprozess*) her zaman "iktisadi"dir, bu da toplum kuramının hakikaten herhangi bir şekilde "iktisat biliminden ayrı" olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Yanıt, kısa olduğu kadar basittir de: Toplumsal kuram, "ancak siyasal olduğu ölçüde iktisat bilimidir". Öyleyse dar anlamda iktisat bilimi, "bir kalıpla, hâlihazırda nesneleşmiş bir şeyle" uğraşır, yani "müba-

12 J. Robinson, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft*, Münih, 1965, s. 346.

13 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 8, Frankfurt a. M., 1972, s. 559.

14 A.g.e., s. 317.

deleye dayanan gelişmiş bir toplumun mekanizması”nı olduğu gibi kabul eder. Bunun aksine, toplum kuramının ayırt edici özelliği, önyarsaydığı “yerleşik iktisadileştirme (*Wirtschaftens*) biçimlerini ... çıkarsaması”dır.¹⁵

O halde geleneksel Marksizmden kategorik olarak farklılaşmak, Lukács’ı izleyen Eleştirel Kuram’a göre üretim tarzlarının, üstyapı denilen şey için bir temel *eo ipso* (kendi başına) oluşturmadığı gerçeğini kabullenmekten ibarettir. Burada, “temel” ve “nesnellik” terimleri kritiktir: Birinci doğaya benzer şekilde, iktisat, bireylerin gereksinimlerini ve isteklerini hiç mi hiç dikkate almaksızın kendi yasaları uyarınca kendisini “ikinci doğa” olarak yerleştirir ve “onlara fark ettirmeden” kendisini dayatır. Geleneksel kuramın, özellikle de doğa bilimlerinin nesnesi ile eleştirel kuramın nesnelliği arasındaki fark, şu şekilde açıklığa kavuşturulabilir. Toplum sırf nesne değil, aynı zamanda öznedir. Dolayısıyla, onun özerkliği (*Eigengesetzlichkeit*) paradoksalıdır. Toplum ancak “kendi öznelliği” ona “saydam olmadığı” ölçüde ve “bunun için nesnel”dir.¹⁶ Ne var ki, özneler “farkına varmadan” devam eden şey, Adorno’nun “genel olarak emek”in timsali, “tümel” de dediği çalışmanın bireylerüstü bütünlüğüdür (*überindividuelle Gesamtarbeit*). Ama bu tümelin yalnızca bir tane belirli biçimi kendini aynı zamanda nesnellik olarak gösterir, o da tikeli kapsamına ve egemenliğine alan “soyut tümellik” biçimidir.

1.2 Özne Olarak Toplum

“Toplum, onu oluşturan insanlara yeniden işaret etmesi bakımından öznedir”, çünkü ancak bu insanlar sayesinde var olur ve kendini yeniden üretir. Bu “bütünlük, bir araya getirdiğinin ve onu oluşturanın üstünde ve ötesinde kendine has bir yaşam sürmez”.¹⁷ Nesnellik, “kendisini ancak bireyler yoluyla gerçekleştirir”, her şey “bilinç aracılığıyla” olur.¹⁸ Bu bakış açısından bakıldığında, “temel (altyapı)”, “üstyapı”yı gerektirir, niyetlere uygun hareket eden bireylere gereksinim duyar. İdealist açıdan

15 A.g.e., s. 199. Ayrıca bkz. T. W. Adorno, *Soziologische Exkurse*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M., 1956, s. 28.

16 T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 8, s. 316.

17 A.g.e., s. 316, 549.

18 A.g.e., s. 316, 548.

toplum, “hem insan bilincinin hem de bilinçdışının toplam içeriği” olarak kavranabilir ve öylelikle anlaşılır sayılabilir. Öznele iktisat bilimi ve yorum bilimi (hermenötik), bu nedenle toplumu kavramanın uygun yolu gibi görünür. Yine de hiçbir belirli öznele davranış tarzı, toplumun nesnel mekanizmasının anlaşılmasına izin vermeyecektir: Özellikle iktisat alanının özerkliği ve kavramlarının akılcılığa direnişi, özneleliliğin hakikat dışılığını göstermeye yeterlidir. “Öznele davranış tarzlarını oluşturan, ilk tahlilde nesnelliktir”.¹⁹ Dolayısıyla Adorno, öznele iktisat biliminin “ideolojik” olduğunu savunur; “toplumu, bireysel tepki tarzlarının ortalama değerinden ibaret” olarak tanımlayan Pareto’nun çalışmasına göz atılınca doğruluğu anlaşılan bir iddiadır bu;²⁰ böyle bir açıklama, nesnellığı her zaman anonim kuvvetler ve soyut biçimler kavramının ta kendisi olarak önvarsayar.

2 “İktisat Kuramının Eleştirel Kurama Dönüşmesi”

2.1 Özne-Nesne Diyalektiği ve Temel-Üstyapı Modeli

Marx’ın “iktisadi kuramı *eleştirel* kurama”²¹ nasıl dönüştürdüğü, ancak bir özne-nesne diyalektiğini –özne ile nesnenin “hem aynı olması hem de aynı olmaması” ölçüsünde diyalektik olan– iktisadi sürecin asıl özü ortaya konarak açık hale gelir. Birleşmiş özne-nesnenin, geleneksel kuramın bir biçimi olarak iktisadi kuramda nasıl bir nesne ve bir özne olarak ayrıldığı ilk kez şimdi saydamdır. İktisadi kuram bu ikisine aracılık edemediği için, sadece ikisinin arasında salınıp durur. Kuramın nesnesinin sahip olduğu özgül özne-nesne karakteriyle belirlenmesi, asıl başarısızlığı “iktisat biliminin önemi”ni küçümsemek değil, onu aşırı dar anlamıyla ele almak olan Marksist “ekonomizm”in bir eleştirisini gerektirir. Bu başarısızlık, “ilk başta niyetlendiği üzere bütünü kavrama”yı²² gözden kaçırmış olmasıdır. Aynı zamanda da temel-üstyapı modelinin, basit bir popülerleştirme olduğu ortaya çıkar –kaba Marksist düşüncenin hâlâ tanıyıp kavramadığı bir gerçek. İdeolojik oluşumlara ilişkin ruhbilimsel (*interes-*

19 A.g.e., s. 316, s. 200, s. 239, s. 570.

20 A.g.e., s. 198.

21 H. Marcuse, *Vernunft und Revolution - Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied, 1962, s. 248 [*Us ve Devrim: Hegel ve Tolumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2007].

22 M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1968, C. II, s. 197.

senpsychologische) ve mekanik değerlendirmenin yükselmesiyle birlikte yöntembilimsel düşünümün duraklaması, karmaşık bir zihinsel yapının bu şekilde popülerleştirilerek basitleştirilmesine bağlanmalıdır. Yapılması gereken bu eskimiş modelin yerine sırf yenisini koymak değildir. Ne var ki temel-üstyapı modeli-

Nesne Olarak Toplum	Özne Olarak Toplum (Zihinlerde devam eden)	
“nesnellik”, “değer nesnelliği”, “ikinci doğa”, bireyleri dikkate almama, “bireyler farkında olmadan”	İnsanoğlu “ilk doğa”sıyla ve diğer insanlarla ilişkide	Dar anlamda özne (bilinç)
N “saptırılmış Biçimler”, “çalgınlık” “İnsan varlığının dışındaki şeyler” “soyut” “tinsel”, “gayrimaddi”, “<i>a priori</i>”, “ideal” ya da: “duyuüstü” “Mübadele değeri dünyası” (“Kıymetli şeyler”, “Değer hacmi”, “değer hareketleri”: nesnel yanılısama”) “Metalar” Para Sermaye “Şeyler arasındaki ilişki”	Ö1 İnsan varlığının şeyleri “somut” “duyumsal” kullanım değerleri “Ürünler” Metal, Kâğıt Üretim Araçları “İnsanlar Arasındaki İlişkiler” “Üretim ilişkileri”	Ö2 “Yerinden Etme”, “Yansıtmı”, “Dolayımlama” Edimi 1. İktisadi kategoriler, bilince tam tersi biçimde yansır (“Evirtimler” ve fetişler olarak kategoriler) 2. Bilincin iktisadi olmayan içeriği. (İdeolojiler)
Kategoriler, Kuvvetler, Yasalar	Eylemler	
Temel olarak Üretim İlişkileri (“İkili Konumlandırma”)		Üstyapı olarak bilincin içeriği

“Hem aynı, hem aynı değil”: “Özne ve Nesnenin Birliği ve Farklılığı”

nin üstüne özne-nesne yapısının bindirilmesi bazı terminolojik problemler doğurur; bunları aşağıdaki çizelgeyle açıklamaya başlayabiliriz. Daha kapsamlı bir şematikleştirme için, başka şeylerin yanı sıra, Adorno'nun çalışmalarında sıklıkla yapıldığı gibi tümel/tikel ikiliğinin bütünleştirilmesi gerekirdi.

İlk bakışta iktisadi özne-nesne şemasının, klasik madde-tin düalizmine ve kaba Marksist temel-üstü yapı modeline tamamen aykırı olduğu açıktır. Kesinlikle soyut, öteden beri “zi-hinsel” öğelerin, nesnellik alanına, yani öteden beri kavrandığı şekliyle maddi alana dâhil edilmesi ve aksine maddi faktörlerin, özellikle üretim ilişkilerinin öznel alana dâhil edilmesi başlangıçta tuhaf görünebilir.

Bu konuya dair çok sayıda iyi çalışma kaleme alınmış olduğu için, yalnızca ilintili literatüre atıfta bulunacağız; Lukács'ın izinden giderek ve Eleştirel Kuram yazarlarından bütünüyle bağımsız olarak, bu sorun üzerinde bazı önemli yapıtlar üretmiş olan Leo Kofler'in yöntembilimsel çalışmaları bunların başında gelir. Kofler'in dönüp dönüp vurguladığı bir nokta, yukarıdaki şemanın doğru anlaşılması için temel önemdedir; o da özne ile nesnenin durağan bir şekilde birbirlerine karşıt olmadıkları, daha ziyade “özneliğin nesnellığe ve nesnellüğün öznelliğe evirtildiği daimi bir sürece” –tüm olarak bakılınca, toplumun en genel varoluş biçimi”ni²³ temsil eden bir süreç-kapılıp kaldıklarıdır. Bu düşüncede esasen hiçbir muammalı yan yoktur; hayranlık verici durulukta bir Marksist tez olan, “şartlar ne kadar insanı oluştursa, insan da o kadar şartları oluşturur” şeklindeki tezin somutlaştırılmasından ibarettir ve Kofler, “şartlar kavramı”nın²⁴ ancak “üretim ilişkileri”²⁵ kavramıyla doğru olarak anlaşıldığını çok açıkça ortaya koyar. Yasaları “öznel bir karakter kazanan altyapı”nın insanı belirlemesi ölçüde, “koşullar” ya da “altyapı”, özne olarak ve insan da nes-

23 L. Kofler, *Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung*, Hamburg, 1955, s. 199. Ayrıca bkz. s. 130, 162 vd., 183.

24 İngilizceye çevirenin notu: Burada şartlar terimi, Almanca *Umstände* sözcüğünü karşılığı olarak kullanılmıştır; *maddi koşullar* sözünde olduğu gibi, çevre terimiyle ya da *koşullar* terimiyle de ifade edilebilirdi.

25 A.g.e., s. 123. Ayrıca bkz. Stanislaw Warynski (Leo Kofler'in takma adı), *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, Bern, 1944, s. 148.

ne olarak hareket eder.²⁶ İktisadi etkenleri, yani öznelere, sosyoekonomik “kategoriler”, “yasalar” ve “kuvvetler” belirlediği ölçüde, çizelgede ifade edilen “nesnellik” de öznel bir karakter kazanır ve buna mukabil özne de nesnel bir karakter kazanır. Dolayısıyla bu öznelere, nesnelere dönüşür ve sosyoekonomik kategorilerce “üretilir”. Temel (altyapı)-üstyapı modeli, fazlasıyla tek yanlı bir yaklaşımla, toplumsal sürecin bu ikinci kısmını vurgular.

Oldukça ironik bir şekilde, bizatihi akademik iktisat biliminin yöntembilimsel kavrayışı, bu belirlenimin tek yanlılığını farkına bile varmadan onaylar ve böylece temel (altyapı)-üstyapı modeliyle uyum içinde yoluna devam eder. Bu yaklaşıma göre iktisadi kategoriler, rasyonel analize uygun olmayan, yani öznenin aracılık etmediği ama *a priori* bir karaktere sahip unsurlar içerir. Bu düşünüş tarzının felsefi dayanağını Simmel’in para analizi sağlamıştır; oradaki iddiaya göre, en başta değer olarak parada rastlandığı haliyle soyut değer, “kaynaklık edici bir olgu”, dolayısıyla da *a priori* bir faktör oluşturur ve bu da *düşüncenin* bütünü için bir ön kabuldür.²⁷ Ama soyut değere hiç değinmeyen ve daha genel olarak soyut hesaplama niceliklerinden ve birimlerinden, hatta “gayrimaddi”, “ideal” ya da “manevi” miktarlardan söz eden iktisadi irdelemelerde bile, yazarlar, rasyonel şekilde indirgenemeyen nihai kendilikleri (*entite*), kısacası *a priori* fikirleri ve kaynaklık edici olguları ele almakta olduklarına inanırlar. Bu tür muammalar çoğunlukla felsefeye havale edilir. Örneğin Schumpeter, iktisat biliminin “ön kabuller”ini “aşırı derine inerek” araştırmayı açıkça reddetmiştir: “Sistemlerimizin tikel unsurlarının neler ‘olduğu’ ve niçin böyle... oldukları sorusunun peşine düşüp ta ‘nihai dayanaklar’ına kadar izleyemeyiz. Onları verili kabul ederiz.”²⁸ Kendi payına felsefe şimdiye kadar ya kendisine verilen görevde tamamen başarısız olduğu ya da olsa olsa ancak parça bölük sonuçlara ulaşabildiği için, çağdaş iktisat biliminin ancak bütünüyle irrasyonel ve bu yüzden “anlaşılamaz”

26 S. Warynski, a.g.e., s. 67.

27 G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge 2011 [*Paranın Felsefesi*, çev. Y. Alogan ve Ö. D. Aydın, İthaki Yayınları, 2014].

28 J. Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Berlin, 1970, s. 47, 26, 57. Ayrıca bkz. s. 38, 49, 540.

kavramlardan oluşan bir altyapının temelleri üzerine kendi niceliksel ve kısmen biçimselleştirilmiş üstyapısını dikebildiğini göstermek zor değildir. Çizelgenin özne-nesne şeması kullanılarak, bu bulgu daha da iyi açıklanabilir; “iktisat biliminin bakış açısı”yla görülünce, iktisadi kategoriler bilinçten mutlak şekilde koparılmıştır ve bilince, “dolaysız” bir şey gibi, düşüncenin aracılık etmediği bir şey gibi ve dolayısıyla, nüfuz edilemez bir şey gibi görünür. Dolayısıyla, iktisadi nesnellik ya da “değer nesnelliği”, bir *sui generis* (nevi şahsına münhasır) nesnellik (*Gegenständlichkeit*) olayıdır, kendi yasalarına göre yapılandırılan ve “kendinde şey”in arkasına saklanan bir “ikinci doğa”dır. İnsan yapımı bir şey olarak farz edilmez. Genç Marx bu tutumu çok güzel özetler: Bu, iktisadi nesnenin, “insanın dışında bir nesne” (*Sache außer dem Menschen*) –insanın dışında ve doğanın dışında bir nesne– olduğu inancıdır. Nedenine gelince, ilki gerçekten anlamlı şekilde algılanabilirken, sonraki, Marx’ın “duyusal duyuyüstü şeyler” olarak nitelendirdiği komplekslerden oluşur. Sonraki, akademik literatürün “gayrimaddi”, “ideal” vb. dediği ve birinci doğadan çok Platoncu idealara benzeyen yapıları içerir. Dolayısıyla toplumsal “nesnellik”, kendini maddi bir şey olmaktan ziyade “duyuyüstü” bir şey olarak sunar.

Karşıt Marksist tez, bu anlayışın, her ne kadar zorunlu bir “nesnel yanılsama” olsa da bir yanılsama olduğudur.²⁹ İktisadi biçimler yerinden edilmiştir. Burada Marx, bu sözcüğün muğlaklığından, yalnızca Alman diline özgü olan bu muğlaklıktan bilinçli olarak yararlanır. Nitekim para, bir yandan, “en saçma sapan, anlaşılmaz biçim”, yani “safı çılgınlık (*reine Verrücktheit*)” olması anlamında “sapkın (*verrückte*) biçim”dir.³⁰ Öte yandan, para, “çılgınlık”ın (*Verrücktheit*) diğer yabi mekânsal anlamında, yerinden edilmiş (*verrücktes*), doğal yerinden çıkarılmış bir nesne olarak da sapkın bir biçimdir. Sırf “duyusal” olmakla kalmayıp, bir “duyuyüstü şeydir” ve dolayısıyla bilinçten bağımsız olan dış dünyaya aktarılmış ve yerinden çıkarılmış bir şeydir. Bu yerinden çıkarma, “iktisadi sürecin kendisinden ileri gelir”.³¹

29 İngilizceye çevirenin notu: Burada kullanılan *gegenständlicher Schein* ifadesi bile bile çelişkilidir. *Schein* sözcüğü yanılsama, benzerlik ve görünüş anlamına gelir.

30 K. Marx, *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, Doğu Berlin, 1953 [*Grundrisse* 1, 2, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, 2003]

31 A.g.e., s. 934.

Dolayısıyla, bu yerinden çıkarma, “aktarma” olarak –yani, emeğin “kendi kuvvetlerini işçiye yabancı konuma sokarken” geçtiği “zorunlu süreç” olarak– karakterize edilebilir.³² Marx, “yansıma” terimini de “aktarma” terimiyle eş anlamlı olarak kullanmıştır.³³ Dolayısıyla biçimler, yerlerinden çıkarılarak “duyuüstü” bir alana aktarılmış ve yansıtılmış olmaları anlamında da saptırılmıştır.³⁴ Mekânsal denilebilecek olan bu yerinden çıkarma, eşit derecede saptırılmış bir şeyle, yani aynı zamanda duyuüstü bir nesne de olan duyuusal bir nesneyle sonuçlanır.

Verrücktheit sözcüğünün her iki anlamının bu durumda birbiriyle kaynaşması, açıkça, iktisadi biçimlerin temel bir özelliğidir. Elbette, akademik iktisat bilimi bu yerinden çıkarmanın yalnızca sonucunu –“bitirilmiş”³⁵ ya da *a priori* oluşumları, insan dışı unsurları, “insanın dışındaki şeyleri” bilir –insanın ilk tahlilde varsayımsal olması koşuluyla. Bu “saptırılmış” ya da “yabancılaşmış” biçimlerin “doğuş”unu sergilemek, yani bunların insani kökenini göstermek, “eleştirel kuram” olarak iktisadın görevidir. Marx, niçin klasik iktisad analiz ederek başladığını açıkça belirtir: Çünkü “yabancılaşmanın biçimleri, klasik ve dolayısıyla eleştirel iktisatçıları hep meşgul eder ve [çünkü onlar] analizlerinde bu biçimleri defetmeye çalışırlar”.³⁶ Biçimler birbirlerine yabancıdır, ama aynı zamanda insan için “dolaysız” şeylerdir. Üretim fiyatı, “yabancılaşmış biçimler”in bir toplamıdır. “Yabancılaşma”yla, yani kendi unsuruyla (*bei sich*) “tamamen bağdaşık” hisseden, kendisini matematiksel iktisada taban tabana zıt sayan eleştirel iktisadın ana görevini oluşturan şey, Marx’a göre, sahip olduğu niceliksel belirlenim değil, “yabancılaşmış biçimlerin defedilmesi”dir.

Eğer Joan Robinson Marksist terminolojinin “tercüme”sini talep ediyorsa, farkında olunmaksızın bu talep, sol yeni-Ricardoculuğun bile “yabancılaşmış biçimleri” sehven “doğal olanlar”la karıştırdığı,³⁷ onların içinde kendi “doğal unsur”u

32 A.g.e., s. 216.

33 K. Marx, *Kapital I*.

34 A.g.e., s. 90.

35 İngilizceye çevirenin notu: Buradaki Almanca *fertigen Gebilde* sıfatı, *başırlanmış* anlamında *bitirilmiş* demektir.

36 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* 3. s. 493.

37 K. Marx, *Kapital III*.

içindeymiş gibi “yüzdüğü”³⁸ gerçeğini ele vermektedir. Burada söz konusu olan şey, üretilmiş biçimleri “doğal”, bizim üretmediğimiz yapılar sayan “yüzeysel rasyonalizmin doğal havasına sahip”³⁹ bir düşünüş tarzıdır.

3 Marx’ta ve Adorno’da Sosyoekonomik Kategorilerin Özne Olarak Nesnel İkili Karakteri ve Bunların Doğuşu Sorunu

Çizelgede kullanılan özne-nesne terminolojisi, açıkça sinir bozucu bir muğlaklık içerir. Ö1 başlıklı sütunda kullanılan tüm kavramlar, alışılmış terimlerle özne olarak değil nesnel olarak anlaşılan bir şeyleri temsil ederken, aksine, “nesnellik” sütunda kullanılan terimler ise bazen alışılmış anlamda özne şeyleri temsil eder. Ö1 sütunu “somut”, “duyusal” nesnelerle, yani “birinci doğa”dan nesnelerle ve o noktadan sonra, sözcüğün herkesçe bilinen anlamında zihin dışı ya da nesnel öğelerle uğraşırken, Ö2 sütunu zihinsel ya da dar anlamda özne olan öğeler içerir. Dahası, Ö1’deki “insanlar arası ilişkiler”, üretim ilişkileri kapsamında yer aldıkları ölçüde, daha çok nesnel bir şey olarak anlaşılmalıdır.

Marx’ın iktisadi kategorileri “düşüncenin nesnel biçimleri” olarak tanımlaması, yeni bir zorluk daha çıkarır, zira bu bağlamdaki “nesnel”, nesnelliğin olağandışı yönünü ifade etmekle kalmaz, daha genel bir anlamda öznelarası geçerliliği de ifade eder.

Son ve hepsinden en kafa karıştırıcı olarak, vurgulu anlamdaki nesnel –yine bu da “kuvvetler”den ve “yasalar”dan oluşur– Ö1’de anırtırıldan daha yüksek bir derecede anlaşılan nesnelliktir; bu mat ve özerk nesnellik, bizatihi kendisinin karşıtı –yanılsama (*Schein*), katıksız yanıltıcı, “ikinci” doğa olarak farz edilir.

Adorno’nun defalarca vurguladığı gibi meselenin kendisine içkin olan ve bu nedenle kaçınılmasına olanak bulunmayan bu terminolojik muğlaklık karşısında, sosyoekonomik kavramların özne-nesnel ikili karakterine ilişkin apaçık bir tanımla ortaya çıkmak nasıl mümkün olur?

38 K. Marx, *Theorien uber den Mehrwert* 3. s. 493.

39 K. Marx, *Kapital* II.

3.1 Marx'ta İkili Karakter Problemi

Terminolojik labirentten henüz tam olarak çıkmış değiliz. Göreceğimiz gibi, iktisadın yetkin eleştirisini yeterince anlamak için, daha fazla kavramsal inceltme gereklidir. Dolayısıyla, buraya kadarki irdeleme yalnızca erken dönem yazılarda yapılan ayrımlar için geçerlidir.

3.1.1 Hegel'de İktisadi Kategorilerin Somut-Soyut İkili Karakteri

1844 *Elyazmaları*: *Ekonomi ve Felsefe'ye göz atılınca görülür ki*, metaların ve genelde iktisadi kategorilerin ikili karakteri üzerine düşünme, Marx'ın yalnızca olgunluk dönemi iktisadi analizinde merkezi bir yer tutmakla kalmamış, aynı zamanda daha önce giriştiği iktisadi çalışmalarının da terimlerini belirlemiştir. Hakikaten Marx, Hegel'in tin felsefesi üzerine yapıtlarını okuduğu için, bu tür bir düşünme biçimine uzun zamandır aşinaydı. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı çalışmasında Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri* adlı çalışmasından paranın diyalektik belirlenimine dair alıntı yapar ve yorumlar; yine aynı eserden paranın tanımını da *Kapital*'de alıntı olarak aktarır. *Elyazmaları*'ndaki para tanımı, *Yahudi Sorunu*'nda verilen tanıma doğrudan doğruya gönderme yapar, ama bu ikincisi ve dolayısıyla da *Elyazmaları*'ndaki tanım –yani, “para, tüm şeylerin değerine ilişkin var olan kavramdır”– hiç kuşkusuz bizzat Hegel'den gelir ve *Hukuk Felsefesi'nin Prensipleri*'ndeki “tüm metaların soyut değeri parada gerçekleşir” tanımından kaynaklanır. Marx'ın, değerin ikili karakteri ve değişen biçimi sorununun en açıkça dile getirildiği *Philosophy of Spirit* adlı çalışmanın 486 ve 494'üncü önermelerini de bildiği varsayılabilir. Her iki önerme de “soyut” ya da “genelleşmiş” değerle ilgilidir. Marx, bu “soyut değer”in içeriği konusunda Hegel'in yalnızca birkaç belirsiz söz söylediğini oldukça erkenden kavramış olmalı ki, hem Hegel'in anlatımının muğlaklığına hem de ekonomi politiğin kattığı muğlaklığa atıfta bulunarak, daha sonra bunu “toplumsal hiyeroglif”⁴⁰ olarak betimlemiştir.

Hegel'in 494 sayılı önermesinde metaların ikili karakteri şöyle formüle edilir: “Nesnenin dolaysız özgül oluşumu [*Sache*] ile gerçek varlığı, yani değeri arasındaki fark,... nesnede içsel olarak...

40 K. Marx, *Kapital* I.

ortaya konur... Böylece bir özellik [*Eigenthum*] kıyaslanabilir hâle gelir... ve onun için dışsal olan bir şeyle eşitlenebilir". 483 sayılı önermede ise "verili bir şey olarak nesnellik... ikiye bölünür" ifadesi yer alır ve 486 sayılı önermede Hegel, tüm bu süreç boyunca "kendi içinde özdeş" kalmasına rağmen "değer, mübadele edildiği sırada çoklu biçimler alır" iddiasını öne sürer. Hegel gerçekten de soyut ve mutlak değerın bir başkalaşım geçirdiği düşüncesini formüle ediyorsa, o zaman Marx'ın –bazılarını 1844'ten bile önce aktardığı Smith, Ricardo ve Say'e ait aynı pasajlardan, onun değer anlayışı üzerinde belirleyici bir etki yapmış olan pasajlardan, burada Hegel'in de yararlanmış olduğunu farz etmek yanlış olmaz.

"Metaların meta ve para olarak çoğaldığı" şeklindeki Marksist düşüncüyü Hegel'in zaten önceden ortaya atmış olduğu, Hegel'in para tanımını Marx'ın ta 1843/44'te benimsemesi gerçeğinden anlaşılabilir. Hegel, Marx'ın bilmesine imkân bulunmayan erken dönem elyazmalarından birinde bu düşüncenin hayranlık verici durulukta bir formülasyonunu ortaya atmıştır: "Nesnenin kendisi, tikel ya da meta ve soyut ya da para olarak bölünür."⁴¹ "Bir farkın nesnede içsel olarak ortaya atılması", "ikiye bölünme", "ayırma" vb. gibi Hegelci ifadeler Marx'ın söz dağarcığına da girer ve gerçekten, *Grundrisse*'de Marx'ın "ikili ortaya koyuş", "ikili varoluş", "ikileşme" (*Gedoppeltes*) ve "ikili biçim" vb. şeklindeki tanımlamalarında neredeyse aynen bulunabilir. Hatta "emeğin ikili karakteri"nin ilk kez Hegel tarafından düşünülmüş olduğu kanısına bile varılabilir. Ama bu onun düşüncesinin bir sonucu olmasına karşın, Hegel tıpkı metaların ikili karakteri konusunda yaptığı gibi bu noktada da çarpıcı şekilde kararsız, tutarsız ve çelişkili duruşunu sürdürür.

3.1.2 Genç Marx'ta İktisadi Nesnelerin İkili Karakteri

Bu türden tutarsızlıkların, Hegel'in tin felsefesindeki bazı temel tasarım kusurlarından ileri gelip gelmediği sorusunu ortaya çıkaracağı açıktır. Genç Marx, böyle tutarsızlıkların sırf rastlantısal olamayacağı konusunda ödün vermez. "Ekonomi politiğın eleştirisi"nin yanı sıra, onunla yalnızca dışsal ilişkili görünen "genelde Hegelci diyalektiğın ve felsefenin eleştirisi", aslında bölünmemiş bir birlik oluşturur. Bu, Marx'ın,

41 G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, haz. G. Gbler, Frankfurt/Berlin/Viyana, s. 274.

ekonomi politik eleştirisinin unsurları da dâhil “eleştirinin tüm unsurları”nı içinde barındırdıkları sürece “Hegelci diyalektiğin *pozitif uğrakları*” (s. 583) olarak anladığı eğretilmeler için doğrudur; ama bu “pozitif uğraklar”ın, ancak bizatihi eleştirinin “kendisine şeffaf olmadığı ve gizemlileştirici olduğu” “yabancılaşma belirlenimi içinde” pozitif oldukları şeklindeki Marksist tez için de aynı ölçüde doğrudur.

Ekonomi politığın ve sırf Hegelci diyalektik değil “genelde Alman felsefesi”nin eleştirisi arasında içsel bir ilişki bulunduğu sıklıkla gözden kaçırılır. Bu ilişki, öteden beri her ikisinin de münhasıran geleneksel özne-nesne düalizmiyle ilgilenmiş olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Çizelgemizde bu düalizm, Ö1 ile SÖ arasındaki, emeğin nesnel koşulları ile özbilinç arasındaki ilişki olarak ifade edilmiştir. Bu sınırlı bakış açısı, özne-nesne düalizmine dair geleneksel felsefi açıklamadan ödünç alınmış epistemolojik kategorilere, yöntembilimsel meşruiyet arayışıyla ve düşünmeden güven duyan iktisadi kuramın her zaman bir özelliği olmuştur. Sonuç olarak, bu düalizmin Hegelci ele alınışına Marx’ın getirdiği eleştiri de iktisat biliminin epistemolojik zeminine ve dolayısıyla iktisadın kendisine dayanır.

*Yabancılaşma... bizatihi düşüncenin içinde... Nesne ve Öznenin karşıtlığıdır. Bütün diğer karşıtlıklar ve bunların hareketleri, özne ve nesne karşıtlığının, diğer dünyevi karşıtlıklara anlam kazandıran biricik ilgi çekici karşıtlığın, yalnızca dışsal biçimidir... dolayısıyla, özne her zaman bilincidir... [ve] insan yalnızca özbilinç olarak var olur... bu nedenle, farklılaşmış yabancılaşma biçimleri... yalnızca bilincin farklı biçimleridir.*⁴²

Marx, bu “dünyevi karşıtlıklar”ın ya da “yabancılaşma biçimleri”nin Hegel’deki örnekleri olarak, Hegel’in, “düşünce öğeleri (*Gedankenwesen*)” olmakla ancak “saf düşüncenin yabancılaşması” şeklinde açıklanabilen “zenginliği, devlet gücünü vb.” ele alışına açıktan açığa atıfta bulunur. Bu iktisadi ya da “dünyevi karşıtlıklar”ın başarıyla ele alınışı, özne-nesne diyalektiğinin iki biçimi arasında yalnızca farklılıklarla sonuçlanmakla kalmayıp, benzerliklerle de sonuçlanması gereken

42 K. Marx, *Pariser oder Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Doğu Berlin, 1953 [1844 Elyazmaları: *Ekonomi ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2011].

dünyevi bir özne-nesne diyalektiği geliştirme yeteneğine bağlı olarak değişir.

Farklılıklar, artık “bilinç”in değil, “tür”ün örneği olarak “insan”ın, yani “insana ait temel kuvvetler”in (*Wesenskräfte*) işgal ettiği konumdan ileri gelir. Geleneksel kurama göre, dünyevi özne-nesne diyalektiğinin öznesi bizzat bir özne-nesnedir; bununla birlikte, geleneksel kuramın nesnesi –yani, metalar, paralar ve sermaye şeklindeki iktisadi gerçeklik– doğa biliminin nesnelerinden pek kolay ayırt edilemez. “İkinci” doğa, “birinci”yle eşitlenir, iktisatçı kendisini iktisadi olguların doktoru olarak görür ve kendi dalının konusunu, özünde müspet bilim dallarının konusuna benzer görür. Geleneksel özne-nesne düalizminin bakış açısından, fizik ile iktisat bilimi arasındaki niteliksel farklılık fark edilemez. Öznel iktisat biliminin birtakım yandaşlarının, iktisadi gerçekliği, *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir gerçeklik olarak tanımlamak zorunda kaldıkları doğrudur; örneğin, “toplumsal bilimlerde gerçeklik kavramı, doğa bilimlerinden oldukça farklı bir anlam taşır”.⁴³ Ama bu “oldukça farklı bir anlam”ı, sırf olumsuz terimlerle kaydetmek yerine, olumlu bir şekilde karakterize etmekte şimdiye kadar her zaman başarısız olmuşlardır. Bu başarısızlık, yalnızca içkin iktisadi nedenlerden, öznel iktisadın nesnel, bireyüstü yapı çıkarımı yapamamasından değil, daha temelde epistemolojik ya da ontolojik nedenlerden kaynaklanır. Yasalara dayanan ama yine de doğa bilimin kavrayışından kaçabildiği farz edilen bir gerçeklik kavramı, geleneksel kuramın özne-nesne düalizminin bakış açısından anlaşılması olanaksız bir şeydir. Böyle bir gerçekliğin var olmadığı savı işte buradan gelir.

Adorno, bunu, bana son derece yararlı bir terminolojik yenilik gibi görünen “nesnellik” terimiyle karakterize ederek, iktisadi gerçekliğin bu “bütünüyle farklı anlam”ına ışık tutar. Marksist terimlerle söylenirse, bu bir “sistem” ya da “mübadele değerleri dünyası” sorunudur, yani soyut “şeyleşmiş değer” (*Wertgegenständlichkeit*) meselesidir.

Öyle görünüyor ki, Hegelci ve “dünyevi” özne-nesne diyalektiğinin ortak özellikleri, her iki durumda da “nesne” buharlaştığı halde yalnızca “özne”nin gerçekten var olmasında

43 A. Amonn, *Objekt und Grundbegriffe der Theoretischen Nationalökonomie*, 2. Baskı, Leipzig, 1927, s. 431.

yatar: Nesne, “özne”nin “bilinçdışı üretim”i sayesinde var olur. Hegel’in “idealizm”i burada iktisadi nesnellik alanıyla sınırlanır ve sol Ricardocu “eleştirel iktisatçılar”ın “idealizm”iyle eşit bir zemine yerleştirilir. Bu nedenle, onların değer kuramı iki kat “nesnel”dir: Geleneksel özne-nesne düalizmi anlamında “nesnel” bir nicelik olarak emeği, ama aynı zamanda da nevi şahsına münhasır bir nesne olarak sermayeyi, Adorno’nun anladığı şekliyle, yani “dünyevi” özne-nesne diyalektiğinin nesnesi olarak “nesnellik”i ele alır. “Nesnel” değer kuramının her zaman “nesnellik”i göz önünde tutmuş olduğunun ortaya çıktığı gerçeği, bunun gerek öznelci gerekse yeni-Ricardocu eleştiricileri tarafından sürekli savsaklanmıştır.

“Nesnel”in iki anlamı arasında yeterli ayrım yapmakta bir o kadar yeteneksiz olan ve böylece, zihin dışı anlamındaki “nesnel” ile insan dışı anlamındaki “nesnel”i, yani insan alanı dışındaki nesnelliği birbirine karıştıran geleneksel epistemoloji, iktisatçılardaki bu körlüğü kesinlikle teşvik etmiştir.

3.1.3 Erken Dönem Yazılardan *Kapital*’e Özne-Nesne Diyalektiğinin Sürekliliği

Özne-nesne ikilisinin terse çevrilmesinin sermaye kavramı problemiyle kaynaştırılması, Marx’ın *eserlerinin* temel izleğidir ve bu kaynaştırma Marx’ı, bildiği haliyle ekonomi politikten ve çağdaş iktisadi kuramdan ilke olarak ayırt etmekle kalmaz, aynı zamanda erken dönem yazılarındaki tüm diğer sorunsalları sonraki çalışmalarında ele aldığı sorunsallarla birleştiren çizgiyi de oluşturur. *Kapital*, “sermayenin gerçek hareketleri”ne dair bir kuramın temelini kurmak için sermaye kavramını analiz etmeye girişir; ama bu girişim, başka araştırmalar için ertelenmiştir. Bütün diğer problemler –Marx’ın iktisadi analizinde benzersiz olan da işte budur– bu temel izleğe tâbidir ve buna göre sınıflandırılır. Niteliksel analizin niceliksel analize kıyasla öncelikli olduğunun kendiliğinden önerilmesi bundandır:

Sermaye kavramı sorunu, ... modern toplum sisteminin eşğinde ortaya çıkan temel sorun[dur].... Sermaye kavramının kesin gelişimi zorunlu[dur], çünkü bu, modern iktisadın temel kavramı[dır], sermayenin kendisi uygar toplumun temeli[dir] ... [ve onun] temel ön kabulüdür.⁴⁴

44 K. Marx, *Grundrisse*.

Sermaye “kavram”ına dair ortaya atılan niteliksel sorunun, yani pozitivist metodolojinin yasakladığı “... nedir?” sorusunun, “temel soru” olarak görülmesini gerektiren başka bir iyi neden daha vardır: O da, para biçimini –bu “en anlamsız, kavranması en güç biçim”in– yanı sıra, sermayeyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan faiz biçimini de “safi düşüncesiz... anlaşılamaz bir biçim”⁴⁵ olarak açıklama ve dolayısıyla sermayeyi “muğlak bir şey”den⁴⁶ öte bir şey saymama gerekliliğidir. Marx tarafından incelenen “modern toplumun bu temel kavramı”nın ortaya çıkardığı paradoksların yalnızca birkaçına burada değinebiliriz; bu yüzden Smith, Marx ve bugüne kadar neoklasik kuram için bir muamma olarak kalmış olan paradoksla başlamamız gerekir. Joan Robinson bu problemi şöyle anlatır:

Kapitalistler, ellerindeki faktörleri bir somut biçimden... bir başkasına dönüştürebilirler... Ama o zaman bu, verili olanların, somut kalıcı faktörler değil, soyut bir “sermaye” niceliği olduğu anlamına gelir. Belirli bir “sermaye” niceliğinin, biçimi değiştiği halde aynı kaldığını öne sürmenin ne anlama geldiği, bugüne kadar çözülmemiş bir sır olarak durmaktadır.

Dahası “satın alma gücüyle ölçülen herhangi bir nicelikteki zenginlik”, hatta “belirli bir nicelikteki zenginliği cisimleştiren somut sermaye malları stoku” gibi bir o kadar muammalı ifadelerle karşılaşırız. Bütün bu “soyut nicelikler”, “zenginlik nicelikleri” ya da “servet nicelikleri”, zararsız gibi görünen “sermaye stokları”⁴⁷ başlığı altında ortaya çıkar; bunlara bir simge verilir ve sonra bunlar, iktisadi modellerin malzemesini oluşturur. Bu modellerde, “sermaye nicelikleri, ... bu niceliğin neyin niceliği olduğuna ilişkin herhangi bir söz edilmeksizin”⁴⁸ ortaya çıkar. Joan Robinson, bu yolla, akademik iktisat biliminin hakiki yumuşak karnını doğru olarak tespit ettiğini öne sürer. Bir “soyut nicelik”, “bir somut biçim”den bir başkasına “dönüştürülür” ama yine de “aynı” kaldığı farz edilir. Adam Smith de 224 yıl önce çok benzer bir formülasyon ortaya atmıştı:

45 K. Marx, *Theorien uber den Mehrwert* 3. s. 458.

46 A.g.e., 447.

47 J. Robinson, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft*, s. 76 vd. (İngilizceye çevirenin notu: Burada kullanılan Almanca sözcük, *Kapitalbestgände*’dir).

48 A.g.e., s. 85.

Sermaye, aynı biçimde kalmaya devam ettiği... sürece kazanç üretmez. Sürekli olarak, belirli bir biçimde elinde bulunduğu kişiyi terk ederek başka bir biçimde geri ona döner ve ancak bu dolaşım... ya da biçim değiştirme sayesinde kârlı olur.⁴⁹

Bu pasaj, genç Marx'ın sermaye kuramı üzerinde kafa yormaya başladığı noktalardan biridir ve olgun Marx'ın klasik sermaye kavramının eleştirisine giriştiği *Kapital II*, 10. Bölüm'de yine karşımıza çıkar. Joan Robinson'ın iktisadın "çözülmemiş bilmece"si olarak gördüğü şey, Marx'ın, sermayenin "maddi yön"ünden farklı olarak "biçimsel yönü" dediği şeyle ilgilidir;⁵⁰ Marx, esas olarak, niceliksel ilişkilerin hesaplanmasıyla değil, bu ikinci yönle ilgilenmiştir. *Kapital*'in "Paranın Sermayeye Dönüşümü" başlıklı 4. Bölüm'ünün girişinde, "yalnızca iktisadi biçimler"i⁵¹ incelenmekte olduğunu oldukça açıkça ortaya koyar –bu, örneğin, sermayenin "fiilî hareketler"inin değil, yalnızca "sermayenin tümel biçimlerinin mesele olduğu"nu⁵² öne sürerken yaptığı gibi sıklıkla tekrarlanan bir ifadedir. Ama yine burada Marx, klasik iktisadın değer, para ve genelde sermaye üzerine düşünürken gerçekte her zaman yaptığı şeye bağlı kalmaktan hoşnuttur. İktisadın konusuna ilişkin Marksist belirleme –"ekonomi politik, zenginliğin özgül toplumsal biçimlerini ele alır"⁵³– çağdaş bir matematiksel iktisatçıya kuşkusuz kabul edilemez gelecektir, ama ekonomi politiğin kurucularının ele aldıkları alanın kapsamı ve mahiyeti konusunda sahip oldukları farkındalığı, bu alanın niceliksel ilişkilere modern tercümesinden çok daha uygun bir biçimde açıklığa kavuşturur.

Smith, biçimlere ilişkin tüm analizlerinde, fizyokrasiden ve özellikle Turgot'dan yararlanmıştı. Para ile metalar arasındaki "donuk ilişki"den tekrar tekrar söz ettiğinde, büyük olasılıkla, Turgot'nun bir formülasyonunu göz önünde tutmuştur; ona göre, tıpkı her değer türünün parayı temsil etmesi gibi, tam aksine para da tüm değer türlerini temsil eder –burada iki uç karşılıklı birbirini "temsil" ettiği ve gerektirdiği için daha sonra "iktisadi (*wirtschaftlicher*) döngü" olarak adlandırılan du-

49 Adam Smith'den alıntılanan Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi ve Felsefe*.

50 MEGA II/4.1/s. 85.

51 K. Marx, *Kapital I*.

52 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* 3. s. 463.

53 K. Marx, *Grundrisse*.

rum. Bu, açıkça, mantıksal bir kural dışılık oluşturur ve sanki burada “başlı başına biçim”, kavramsallaştırmaya direnir; bu, ilk kez Turgot’un “soyut değer” olarak tanımlamakla ünlendiği olgu için kesinlikle doğrudur. Hem Smith hem de Turgot, en eski soru olan iktisadi dolaşım sorusunu, isim babalığını yine Turgot’un yaptığı “sermaye” sorusunu soruyorlar; sermayenin çeşitli “biçimler” almasına olanak veren o belirli dolaşım türüne ilişkin sorudur bu.

Smith bu tanımlamaları daha da geliştirerek sermaye dolaşımı bağlamında “değer”in, taban tabana zıt “biçimler”⁵⁴ olan para ve meta biçimlerine bürünme gücüne sahip bir şey olduğunu ifade etmesine karşın, onun düşünceleri, biçimlere ilişkin Marksist analize doğrudan doğruya esin kaynağı olmamıştır. Hegel’den söz ettik, ama Turgot’un ve Smith’in açtıkları alanda biçimlerin analizini geliştiren iki yazarı unutmamalıyız: Burada aklımızdan geçen kişi Ricardo değil, Say ve sonra da Sismondi’dir. Marx’ın 1857/58 tarihli *Rohentwurf*’ta ortaya attığı sermaye kuramı üzerine düşüncelerinin yanı sıra, Bastiat’ya ve Proudhon’a karşı girdiği polemikle kazandığı dürtülerin de dolaysız esin kaynağı Ricardo değil, bu iki yazardı. Dahası, Ricardo’nun da başyapıtında aktardığı ve onayladığı Say’ın şu sözlerinin ışığı altında kesin bir açıklıkla anlaşıldığı gibi, Marx, değer biçimi konusundaki analitik açıklamalarını, yalnızca Hegel’in görünüşte katıksız felsefi eğretilmelerine borçlu olmakla kalmayıp, Say’ın iktisadi terimlerle geliştirmiş olduğu yorumlara da borçludur: Say, içine “zorla bir değer sokma”mız mümkün olan “biçimler”den ve hatta “geçirmesini sağlayabileceğimiz başkalaşımalar”dan⁵⁵ söz eder.

Genç Marx’ın çalışma defterlerinin hepsi korunabilmiş değildir. Özellikle, Say’ın ve Sismondi’nin sermaye tanımlarıyla ilgili olarak onların yapıtlarından aktarmış olduğu parçalar kayıptır. Yine de böyle pasajlar sonraki çalışmalarda yer alır ve bu nedenle, Marx’ın sermaye anlayışının kökeni aydınlatılmak isteniyorsa, bunlardan yararlanılması gerekir; Marx bu anlayışını, iktisadi literatürle ilk uğraşmaya başladığı zamanlar şu şekilde formüle eder:

54 Turgot, *Betrachtung über die Bildung und Verteilung der Reichtümer*, Doğu Berlin, 1981, s. 134 vd, 166, 120, 177.

55 Say, Ricardo’dan alıntı, *Über die Grundsätze der politischen Ökonomie*, Doğu Berlin, 1979, s. 213.

Nesnenin tüm doğal belirlenmişliğinin silindiği *sermaye*, tek ve aynı sermayenin türlü... varoluş (*Dasein*) içinde aynı kaldığı özel mülkiyet. Kendisine karşı çelişki... kendisi ve kendi faizi olarak ayrışma... sermayenin uğrağı olarak emek.⁵⁶

Sermayeyi özne olarak ya da kendiyile ilişki olarak tanımladığı zaman Marx, büyük iktisatçıların çalışmalarında zaten rastlamış olduğu şeyi apaçık etmekten başka bir şey yapmaz; klasik literatürde açıklandığı şekliyle sermaye ve emek arasındaki çok çelişkili ilişki için de aynısı geçerlidir. Bu, çağdaş ana akım iktisat biliminin aksine Marx'a göre iktisat biliminin ana hedefi olması gereken şeyin, yani "zenginlik biçimleri"nin analizinin merkezinde yer aldığı için, onların iktisadi dogmalarının tarihsel arka planını daha yakından öğrenmemiz gerekir.

Marx'ın bu "sapkın" zenginlik biçimlerini analiz etme çalışmalarına başladığı aynı yılda (1844'te) John Stuart Mill'in de bu geleneksel problemleri iktisat bilimi alanından kovmaya yönelik ilk girişimde bulunmuş olması oldukça ironiktir:

Zenginlik kavramı, bulanık ve belirsiz çağrışımların oluşturduğu, içinden görülebilen her şeyi neredeyse tanımaz kılan ince bir duman perdesiyle sarılmıştır. Bu kavramın yerine, gelin, bir açıklama koyalım. Zenginlik, yararlı olan... tüm nesnelerden oluşan şey olarak tanımlanmalıdır.⁵⁷

Mill, bu görünür "bulanıklık"ın daha ayrıntılı bir tanımlamasını yapmaktan kaçınır. Açıkça, Marx'ın metaların ve sermayenin "ikili varoluş"u ya da "ikili biçim"i dediği şeye, yani "zenginliğin bir yanda meta olarak, öte yanda ise para olarak", eski ifadesiyle "soyut" zenginlik olarak ya da gerçekte zenginliğin "soyut biçimi" olarak ve son zamanlardaki ifadesiyle somut ya da "maddi zenginlik" olarak "iki varoluşa sahip olduğu" (G876) gerçeğine atıfta bulunur.

Anımsamak gerekir ki, Joan Robinson'un canını sıkan şey, sermayenin ikili şekilde, yani "daimi somut faktör" olarak ve *somut olmayan* bir "soyut nicelik" olarak var olmasıdır; öyle ki, somut "biçimi değiştiği" zaman niceliğinin aynı kalmasıdır. İktisat biliminin bu çelişkili "ikili varlık" üzerinde kafa yorma-

56 K. Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi ve Felsefe*.

57 John Stuart Mill, *Einige ungeloste Probleme der politischen Ökonomie*, Frankfurt, 1976, s. 152.

yı bırakması da muammalı “ikilik”in yerine bir “yalın birlik” koyarak “ikili şey”in Gordion düğümünü çözme girişiminde bulunan Mill’in geri çekilmesinden ileri gelir. Mill, o andan itibaren “mallar” ya da “yararlı şeyler” olarak adlandırılması gereken şeyleri tanımlayarak, kendilerini “meta ve para şeklinde ikileştirdikleri” için üstüne basılarak “metalar” denilen şeylerden kurtulmaya çalışır. Sözde “değer kuramındaki devrim”, her şeyden önce zenginliğin “ikili biçimi”yle kavramsal olarak cebelleşmede sergilenen entelektüel yetersizliğin ve böyle bir cebelleşmenin reddinin sonucudur. Bu zorluğu yenmek için gerekli çaba, Joan Robinson örneğiyle kolayca ortaya konulabilir. Robinson’un kitabının ikinci bölümünde, değer kavramının, “sırf bir sözcükten öteye gitmediği” farz edilen nesnel değer kavramının Marx’ta ve klasik literatürde rastlanan bir eleştirisi yer alır. Robinson, “kullanım kuram”ını ele aldığı ve bu bağlamda, talihsiz bir terim olan “soyut nicelik” terimini tanıttığı üçüncü bölüme gelinceye kadar, sermaye problemiyle cebelleşmeye gerçekten girişmez. Bu sözün ışığı altında, yazarın bir bakıma “nesnel değer”in anlamını değerlendirmesi ve ikinci bölümün izleğini ele alması beklenir. Ne var ki, görünüşte yazar, “soyut nicelik” dediğin şeyin, en geleneksel şekilde *değer-nicelik* olarak sermayeyi anlattığını ve Turgot’dan beri bu değer, en azından ara sıra, “soyut değer” terimiyle anıldığını unutmaya eğilimlidir. Dolayısıyla, burada yüzeye çıkma tehlikesi taşıyan düşünceyi, yani ikinci bölümde küçümser bir edayla “gizemli görünüş” dediği “nesnel değer”in “soyut nicelik” biçimine bürünerek, bu kez bir “gerçek gizemlileştirme” olarak kendisine musallat olduğu düşüncesini bastırmak zorunda kalır. Sanki bu gizemli şeyi adıyla, yani “soyut değer” olarak ifade etmekten korkuyormuş gibi, “servet miktarı” ya da “zenginlik miktarı” gibi anlamsız ifadelere sığınır. Böylece bu gizemli miktarların, kendilerini “somut sermaye malları”nda dışa vurdukları ya da maddileştirdikleri farz edilir. Çok gizemli bir süreç gerçekten.

Ana akım iktisadi kuramın tüm savunucularıyla birlikte Robinson, zenginliğin ya da sermayenin “somut-soyut” ikili karakteri ile Marx’ın ekonomi politigin “belirleyici noktası” (*Springpunkt*) olarak tespit ettiği şey, yani emeğin “somut-soyut” ikili karakteri arasında bir bağlantı görmeye daha da az isteklidir. Değer kuramının (yanlışlıkla fiyat kuramı olarak yorumlanan kuramın) para kuramından ayrılmasında ve dahası hem değer

hem para kuramının sermaye kuramından ayrılmasında açığa çıktığı üzere, meta, para ve sermaye arasındaki “içsel ilişki”nin bu yadsınması, bir bütünün katı şekilde böyle üç kısma ayrıştırılması, hâkim iktisadi kuramın merkezinde yer alır ve yüzyılı aşkın bir süreden beri Marksist analizle kararlılıkla yüzleşemesinin başta gelen nedenidir. Modern iktisat biliminin farklı ekolleri arasındaki iç çekişmeler, bu ağır basan başarısızlığa kıyasla ancak ikinci derecede önem taşır: Çünkü onların hiçbirisi, meta, para ve sermaye olarak üç anda ortaya çıkan zenginliğin “somut-soyut” ikili karakterine ilişkin yeterli bir analiz, yani iktisadın bu gerçekten “çözülmemiş giz”ine ilişkin bir analiz sunamaz. Kendi tarihlerini anlamakta gösterdikleri bu başarısızlık, onların, Marx’ın biçimler analizinde ve *İktisadi Kategorilerin Eleştirisi*’nde anlatılanlara dair bir anlayıştan yoksun olduklarını, hatta bunları görme yeteneğine sahip olmadıklarını ima eder.

Eğer Marx en basit biçimi, yani değeri, bir “hiyeroglif”, bir “fantastik figür”, bir “gizemli” ya da “saptırılmış biçim”⁵⁸ olarak tanımlıyorsa, bu yalnızca yansız ya da betimleyici bir tarzda değil, açıkça eleştirel bir niyetle yapılır. Aksi halde Marx, yapıtını nasıl “bütün iktisadi kategoriler sisteminin genel bir eleştirisi”⁵⁹ olarak anlayabilirdi? Ama eğer Marx’a göre “her unsur, hatta en basiti (örneğin meta) bile zaten bir terse çevirme”⁶⁰ ise, o halde bu, hem sermaye için hem de Say tarafından “değer”in “başkalaşım”ı olarak tanımlanan içsel dinamik için geçerli olmalıdır.

Oysa Marx, sırf “başkalaşım” kavramını değil, Say’dan aldığı sermaye tanımını da eleştirel olarak geliştirir. Öyleyse Marx sermayeden söz ettiğinde, sermayenin hareketinde “aynı olan aynı kalır, içeriğine kayıtsızdır” diye yazdığında, eleştirel de olsa benimsediği tanımlamanın Say’e ait kökenini tanımak zor değildir :

Bir ve aynı sermaye, an gelir bir miktar para biçiminde, başka bir an gelir şu veya bu ham madde, bir alet ya da bitmiş bir ürün biçiminde var olabilir. Bu şeyler gerekten sermayenin kendisi değildir; sermaye, onların sahip oldukları *değerde* yatar.⁶¹

58 K. Marx, *Kapital I*.

59 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* 3. s. 250.

60 A.g.e., 498.

61 MEGA II/4.1/s.75 vd.

Say'ın sermaye tanımlaması, Turgot ve Smith tarafından yapılan tanımlamayı açıklığa kavuşturmayı amaçlar ve yalnızca onların tanımlamasına kıyasla değil, Joan Robinson'un yaptığı neoklasik tanıma kıyasla da belirgin bir ilerlemedir. Robinson, sermayenin "soyut nicelikler"inin, "biçimleri değişse bile aynı kaldığı"nı öne sürdüğünde yine de belirli bir ironik mesafeyi korur. Say ise kendi payına, makinenin kendisinin sermaye olmadığını, daha ziyade sermayenin varoluşunun özgül bir biçimini temsil ettiğini açıkça kabul eder. Say, daha zor bir konu olan değer ile sermaye arasında bir özdeşliğin imkânsızlığı konusunu ortaya atmayı bile sezgisel olarak başarır, böylelikle değer ve sermayenin geçirdikleri, kendisinin "başkalaşım" dediği biçimsel dönüşümlere ilişkin aynı iddada bulunur. Sermaye, değer değildir, sadece onun içinde "yatar". Ne var ki, bu negatif belirlenimde, sermayenin gerçek özü açıkça yanıt bekleyen bir soru olarak kalır.

Genç Marx, deyim yerindeyse bu hayalet varoluşa yol açan böyle sermaye tanımlamalarıyla kendisini nasıl ilişkilendirmiş olabilir? Joan Robinson'un yaptığı gibi sırf ironiye sığınmak yeterli değildir. Ama o zaman da Turgot, Smith, Say, Ricardo ve Sismondi'nin (kısacası, aslında klasik iktisadi kuramın), neredeyse hiç var olmayan bir fenomeni tanımlamış olup olmadıkları sorusu ortaya çıkar; onların hepsi iktisadi sabuklamalardan mustarip değiller mi, iktisadi hayaletler görmüyorlar mı? Yine Joan Robinson örneğinde olduğu gibi, bu, "soyut nicelikler" in kendilerini somut şeylerde gerçekleştirmeleri meselesi, en azından para söz konusu olduğu sürece tüm iktisatçılar için geçerli olması gereken bir duruş olsa bile, her halükarda bu heyulayla cebelleşmek zorunda kalınır. Öyleyse, bu heyulanın asıl adıyla "soyut değer" olarak anılıp anılmaması ya da Joan Robinson'un ve yeni-Ricardocuların meylettikleri gibi, daha az çekişmeli görünen başka tanımlamalar bulmak için yırtınırcasına arayışa girilip girilmemesi gerçekten fark eder mi?

1844'ten alınmış pasajlara dayandığı farz edilen 1857/58 tarihli *Grundrisse*'de Marx, yukarıda değinilen yazarlara ait 12 tanımı yoğun eleştiriye tâbi tutar. Horkheimer, "analizin seyri içinde... yeni işlevler" verilen "en ileri tanımlar"ı Marx'ın devralıp geliştirdiğini zaten belirtmiştir: "Materyalist iktisat

biliminin bütünü, klasik sisteme karşıdır ve yine de bu ikincisinin belirli kavramları... yeni anlam birimlerinin uğrakları haline geldikleri bağlamda birincisi tarafından korunur.”⁶² Böyle kavramlar, fizikte olduğu gibi sadece “kullanışlı kısaltmalar” anlamında “isimler” değildir, çünkü “içlerinde neyin birleşmiş olduğu konusunda tartışmalar” üretirler. Kavramsal birimler, gerçek olanlara, gerçek bir “sistem”e gönderme yapar: Dolayısıyla, “isim”, sırf bir “kısaltma ve kurgu” olmaktan fazlasıdır, daha ziyade “sürekliliği olanı”, yani sadece anlama çabalarının ürettiği zihinsel sürekliliği değil, gerçek sürekliliği olanı “birleştirir”. Hegel’i ve Feuerbach’ı izleyerek, Marx’ın genetik “açıklama” dediği, “diyalektik gelişim yöntemi” olarak da bilinen yöntem, “otantik bilme uğrakları”nı üstü kapalı olarak içerir.⁶³ İnşa ya da “açıklama”, bilmenin kaynağı, “ampirik olmayan bilme”in bir aracı haline gelir.

Gerçektende hiç değilse Almanca literatür söz konusu olduğunda, değere, paraya ve sermayeye ilişkin kuramlara bakılınca “ampirik olmayan bir doktrinin olabilirliği” sorusuyla karşılaştığımız konusunda oldukça açık bir görüş birliği olagelmıştır.⁶⁴ Georg Simmel, Schumpeter ve Amonn bu noktada ağız birliği etmişlerdir: Söz dönüp dolaşıp “kaynaklar”a, “gerçek temeller”e ve “nihai ilkeler”e geldiğinde, “gerçek olgular ... hiç mi hiç ilgi çekici değildir”;⁶⁵ “olguları araştırmak artık bize yardım etmeyecektir”.⁶⁶ Adorno bu hususu şöyle ifade eder: “Ampirizm ve kuram asla bir süreklilik içinde kaydedilemez, ... ama belirli yapısal yasaların ampirik kanıtları, kendi ampirik terimlerine dayanılarak her zaman kolaylıkla sorgulanabilir”. Bu anlamda da para ve sermaye olarak değer kuramının yeri, “felsefe ile ampirik bilim arasındaki” tampon bölgede konumlanmalıdır.⁶⁷ Dolayısıyla, hâlâ deneysel, bölük pörçük, kıraç bir durumda olsa ve bu yüzden hâlâ eleştirel muameleye ihtiyaç duysa bile, Marksist “açıklama” yönteminin hiçbir alternatifi olamaz.

62 Horkheimer, *Kritische Theorie*, C. 1, s. 268.

63 A.g.e., C. 1, s. 223; C. 2, s. 112 vd.

64 H. Moller, “Das Problem der Verteilung”, *Weltwirtschaftliches Archiv* içinde, C. 43, s. 538.

65 Schumpeter, “*Dogmengeschichtliche Aufsätze* (Tübingen, 1954), s. 90.

66 A. Amonn, “Cassels System der Theoretischen Nationalökonomie”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* içinde, C. 51, s. 334.

67 Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 8, s. 198.

Sadece Joan Robinson'a göre değil, bilimsel zihniyetli tüm iktisatçılara göre de hâlâ "çözülmemiş sırlar" içeren klasik yazarların sermaye kuramına ilişkin tüm eğretilmelerinin gerçekte "açıklama"ya ihtiyacı vardır, yani açıklayıcı ilkelerden genetik olarak türetilmeleri gerekir. Matematiksel iktisatçılar, tözel kavramları niceliksel, işlevsel olanlara indirgemeye çalışmakta dırttikleri ve nefret edilen böyle "özcü" belirlenimlerin verdiği şaşkınlıkla omuzlarını silkme noktasına geldikleri halde, Marx'ın kendisi bu belirlenimlerin "nesnel anlamı"na ışık tutma ve dolayısıyla, bu yazarları onların kendilerini anladıklarından daha iyi anlama çabasına girer. Say'ın ve Sismondi'nin sermaye konusunda yaptıkları, Marx'ın da defalarca üzerinde çalıştığı iki tanım daha vardır. Say'ın iddiasına göre, sermaye "*esas olarak her zaman gayrimaddi*[dir], çünkü sermayeyi oluşturan madde değil, bu maddenin *değeri*dir, hiçbir cismani yanı olmayan bir değerdir."68

Sismondi daha da ileri gider. Onun anlatımına göre, "kalıcı değer" "yine de her zaman metafizik, tözsüz bir nitelik gibi ona ait olarak kalan... metadan kendisini zorla çekip kurtarır". "Ticaret, gölgeyi vücuttan ayırarak, onlara bağımsız şekilde sahip olunması olasılığını getirir". "Sermaye, ticari bir fikirdir".⁶⁹ Dolayısıyla, sermayenin değeri "gayrimaddi" dir, "hiçbir cismani yana sahip değil" dir ve bir "metafizik nitelik"e benzer. Bu yüzden bir "idea" dır, ama maddi bir şeyin "biçim"ine bürünebilen, böylelikle bir *özne* karakteri kazanabilen ideadır. "Öznenin nesneye çevrilmesi ve sonra tekrar özneye geri dönmesi" tam da sözlük anlamında düşünülmelidir. Paranın biçimsel yanı hâlihazırda karşımıza bir "*a priori*" olarak, bir "*Urphenomenon*" olarak çıktıysa, o zaman, sermayenin biçimsel yanı burada bir "idea" olarak, "gayrimaddi", "cismani olmayan" bir şey olarak, "insanoğlunun ve doğanın dışında nesne" olarak görünür. Bununla birlikte, sermayenin "sırf bir idea" olarak kalmaması, aynı zamanda bir "üretim faktörü" olarak da anlaşılması gerektiği ve duyuusal ile duyuüstü arasındaki dolayımllama problemi henüz çözülmeden durduğu için Marx, iktisada yönelttiği eleştiriyi şöyle formüle etmekte tamamen haklıdır: Bu, "yalnızca elle tutulur şeyleri bilen iktisatçının bakış açısı" dır,⁷⁰ başka bir

68 K. Marx, *Grundrisse*.

69 MEGA II/4.1/s. 76.

70 MEGA II/3.1/s. 133.

deyişle, Marx'ın "duyusal-duyuüstü şey" olarak kavramsallaştırdığı genel anlamda iktisadi nesne paradoksuyla kavramsal olarak cebelleşemeyen birisinin bakış açısıdır.

Marx, iktisadi literatür içinde bulmuş olduğu şeye, tıpkı iktisat biliminin kurucu babaları Turgot'da ve Smith'te bulmuş oldukları şey için analitik olarak yeni bir ifade şekli aramaya ve bulmaya çalışan Say'ın ve Sismondi'nin yaptıkları kadar kuvvetle sarılır. Öyleyse, klasik iktisat bilimi içindeki gizemli tanımlar hakkında –o tanımlar ki, geri dönüp modern yazarlara musallat olur ve Simmel ile Knapp'ın izinden giden para kuramına ilişkin literatürden bir sürü benzer gizem daha bunlara eklenebilir– ne düşünmeliyiz? İktisat bilimi ekolünün, paranın ve sermayenin "fetiş karakteri"ni değerlendirmeye kendi payına herhangi bir önemli katkı yapmaksızın, bugüne kadar Marksist "iktisatın" eleştirisini göz ardı etmiş olması sırf bir rastlantı mıdır? Sermaye kuramına ilişkin "kavramsal iktisat bilimi"nin gizler içerdiği, uzun zamandan beri, elbette Marx'ın zamanından beri besbellidir, ama yine de bu iktisat bilimi dalının anlamına ya da aslında anlamsızlığına başkaca ışık tutan olmamıştır. Eğer iktisatçılar, bu tanımlamaların ancak gem vurulmamış bir imgelemin ürünleri olarak anlaşılabilceği iddiasını çürütmeyi tutarlılıkla istiyorlarsa, o zaman, Smith'in ve Turgot'un sermaye kuramlarına ait kavramsal aygıtın hiç değilse rasyonel bir öz içerdiğini gösteren kanıtlar sağlamalıdır.

Ama eğer çağdaş iktisat biliminin, kendi anlayışına göre yalnızca model inşasıyla uğraşan bir kuramın entelektüel durumu hakkında konuşurken, onun kendi kategorilerinin doğuşuna açıklama getirmek için gerekli kavramsal araçlara sahip olmadığını ve "niceliksel bilim" olduğu için, niteliksel problemleri sorgulamaktan alıkonulduğunu söylemek mümkünse, o halde yalnızca Marksist kuram bir çıkış yolu sağlayabilir. Öyleyse, "iktisat biliminin bakış açısının ötesinde" bir iktisat eleştirisi olarak Marksist kuram artık ekonomi politik olmaktan ziyade eleştirel bir kuramdır, başka bir deyişle kategorilerin ve ideolojinin eleştirisidir. Bu eleştirinin temel kavramları "terse çevirme" (*Verkehrung*), "nesnel"⁷¹ ve "nesnel yanılısama"⁷² "rasyonel" ve

71 K. Marx, *Kapital I*.

72 K. Marx, *Grundrisse*.

“irrasyonel” ve dahası, kullandığı genetik “açıklama” yöntemi, “gelişmemiş” ve “gelişmiş”, yani “tamamlanmış” biçimler arasındaki ayrım dâhil, niceliksel model kuramı anlamındaki iktisat bilimiyle nasıl olursa olsun herhangi bir ortaklığa sahip değildir. Ayrıca Marx, ancak harmanlanmaya devam edilmeleri nedeniyle iktisat eleştirisini meşru kılan farkı biçimler arasında yaptığı bu eleştirel ayrımlar sayesinde ki, klasik sermaye kuramının gizemli temel kavramlarının anlamına ya da anlamsızlığına ilişkin tutarlı ifadeler geliştirip ortaya koyabilmiştir.

4 Emek Değer Kuramının İdeoloji Eleştirisiyle Algılanması ve Temellendirilmesi

En başından beri genç Marx, sırf belirli iktisadi düşünce okullarının eleştirisiyle değil, düşünümsel olmayan “ekonomi politik varsayımları”nın analiziyle ilgilenmiştir. *Elyazmaları*’nın ilk yarısında Marx, tıpkı genç Engels gibi, emek değer kuramı ile yararlılık kuramı arasındaki çekişmede taraf tutmaz. Eleştiri konusu, genel olarak iktisat bilimidir. *Elyazmaları*’nın ikinci yarısında ise bu tavır değişir ve son sayfalarda Marx, kesinlikle, emek değer kuramından yana karar verir: “... özel mülkiyetin özünün emek olduğu, iktisatçı tarafından kanıtlanamayan bir iddiadır, ama bu kanıtı onun yerine biz sunmaya niyetliyiz.”⁷³ Say ve Hegel gibi, Marx da özel mülkiyet kavramını hukuki anlamda kullanmaz, çünkü “değer, mülkiyetin sivil (*bürgerliche*) varlığıdır” ve “özel mülkiyetin varlığı... değer haline... gelmiştir”,⁷⁴ “özel mülkiyetin ifade edilişi, örneğin... değer, fiyat ve para”dır, hem sermayeden hem de zenginlikten bu bağlamda söz edilir. Bu nedenle, “özel mülkiyetin *hareketi*”, sermayenin değerinin hareketidir. Dolayısıyla, yukarıdaki ve aşağıdaki alıntıda *özel mülkiyet* sözcüğünün yerine *değer* sözcüğünün kullanılmasına şimdi izin verilebilirse, o zaman Marx’ın niçin ilk baştaki tereddütten sonra tarafsızlığı bir yana bırakıp emek değer kuramının yanında yer almaya karar verdiği ortaya çıkar. Marx’ın görüşüne göre, iktisat biliminin içkin savları, temel kategorik problemleri çözemez. “Çelişkilerle yaşayan” ve “çelişkiler içinde dolanıp duran” iktisatçının, bizatihi kuramının ilkelerinde yatan çatışmaları çözme yeteneğine sahip olmadığını Engels de iddia eder: “İktisatçılar hiçbir şeye karar ve-

73 K. Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi ve Felsefe*.

74 A.g.e.

remezler, onların bakış açısının ayırt edici özelliği, kendileriyle ve kendi davranışlarıyla ilgili farkındalıktan bütünüyle yoksun olmalarıdır.” İktisatçının “kendisi, hangi davaya hizmet etmekte olduğunu bilmez”. Emek değer kuramının savunucusu, yararlılığa ilişkin bir kuramın savunucusundan çok da iyi durumda değildir. İkisi de “hiçbir şeye karar veremez”; yalnızca emek değer kuramından yana olan iktisatçının bir eleştirisi “kanıtları onun yerine sağla”yabilir. Onun “başlangıçta bir statüko kurgusu”na⁷⁵ dayanan kendi savları bu açıdan tamamen yararsızdır. Fiyat kuramı olarak değer kuramı, Marx’ın hiç ilgisini çekmiyor görünür ve niceliksel sorunları ele aldığı ender durumlarda bile “Ricardo okulu”nu şiddetle eleştiren bir duruş sergiler.

Bu nedenle, eğer emek değer kuramı kendi kurucularının zayıf ve yanlış savlarına karşı savunulacaksa, eğer iktisat biliminin parametreleri içinde temellendirilemedikleri için iktisat biliminin içkin savlarından yararlanılamıyorsa, o zaman tartışma alanının iktisatçıya oldukça yabancı bir zemine kaydırılması gerekecektir. Peki bu durumda Marx’ın kanıtları şimdi nereye oturacaktır? Değer meselesiyle ilgilenme nerede ve hangi bağlamlarda gerçekleşecektir? Değer, içsel iktisadi gerekçelerle değilse hangi gerekçelerle Marx için bir problem haline gelir ve yeni dönüşüm geçirmiş emek değer kuramının hangi temeller üzerinde bu probleme çözüm sunduğu varsayılır?

Marx’ın Paris’te ikamet ederken okuduğu ilk yazar Say’di. Onun etkisiyle Marx, değer kavramını en başından beri *fiyat* kuramı açısından değil, sermaye kuramı açısından sorunsallaştırdı. Böylelikle, “basit” olarak değil, “gelişmiş” olarak, yani Ricardo’nun Say’den daha az dikkatle eğildiği *sermayenin* değeri olarak değer üzerinde düşünen ilk yazar oldu. Marx, Say’in Turgot’dan aldığı “değerlerin toplamı” olarak sermaye tanımını aktarır ve o zamana kadar tüm iktisatçılar için yasak olan türden üstiktisadi (meta-ekonomik) terimlerle şu yorumu getirir: “Henüz geliştirilmemiş olan değer kavramı burada zaten öngörülüyor”.⁷⁶

Daha sonraki bir tarihte Marx, değer in öznel kuramcısı olarak Say’in, “sonuçlarına hiç aldırmadan”⁷⁷ fizyokrasinin terimlerini düşüncesizce kullandığını belirtecektir. Bunun nede-

75 K. Marx, *Kapital I*.

76 MEGA IV/2/s. 319.

77 K. Marx, *Kapital I*.

ni, onun, öznelci bir tarzda belirlenecekse yapılması gerektiği gibi sermaye değerinin göreceli değer olarak değil, aksine yalnızca “mutlak”, “soyut” ve “nesnel” değer olarak kavranabileceğinin farkında olmamasıdır. Bu belirlemelerde değer, yeni-Ricardoculuk için de geçerli olduğu üzere, öznel değer kuramları için ister istemez bir “sır” olarak kalır. Sermaye değeri, öznelci bir tarzda konu edilemez; Marx daha sonra S. Bailey ile girdiği tartışmada bu hususu ikna edici bir şekilde göstermiştir.⁷⁸

1844’te bundan kuşkulunmuş olması pekâlâ mümkün olmasına karşın, Marx’ın burada öncelikle ilgilendiği husus, iktisadi kuram cephesindeki başka bir genel düşünüm yoksunluğudur. Marx, *Elyazmaları*’nın ana metninde kendi duruşunu şöyle özetler:

Ekonomi politığın ön kabulleriyle başladık. ... mübadele değeri kavramını vb... farz ettik... Ekonomi politik... geliştirmesi gereken şeyi varsayar... Ekonomi politikçi... tam da açıklaması gereken şeyi ön kabul olarak alır.⁷⁹

Anlaşılabileceği üzere Marx, “hâlihazırda mevcut fenomenlerim bakış açısı” (*Standpunkt der fertigen Phänomene*) olarak “ekonomi politığın bakış açısı”na karşı ilk itirazını daha 1844’te apaçık formüle eder. Daha sonra Marx, “ampirizm alanından alınan” kategorilerin, “geliştirilmek”ten ya da “türetilmek”ten ziyade, “kaçak getirilmiş” ya da “gökten zembille inmiş” olduklarını öne sürecektir. Bu, Ricardo için olduğu kadar Say için de, nesnel değer kuramcısı için olduğu kadar öznel değer kuramcısı için de geçerlidir, öyle ki bu itirazla karşı karşıya kalındığında, içsel kuramsal farklılıklar silikleşip önemini yitirir. Gerçekte Marx, gerek öznelci kuramın gerekse emek değer kuramının savunduğu mübadele değeri öğretilerini herhangi bir şekilde eleştirmez, bunlara değinmez bile, asıl mesele her iki düşünce okulunun da “mübadele değeri kavramı”nı varsaymakta eşit derecede suçlu olmasıdır, yani her ikisinin de mübadele değeri kavramını bir kategori olarak kullanmasıdır. Her şeyin gelip dayandığı nokta, bu iki bakış açısının da değer “içsel zemin”ini⁸⁰, yani varoluşunun yeterli zeminini konu edinmeyi reddettiği ve sadece onun varlığını kendinden açık olarak kabul ettiği şeklindeki itirazdır. Ricardocu, bir “değişme-

78 Krş. T3/129; 149; 153; ve K2/110.

79 K. Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi ve Felsefe*.

80 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* 3. s. 135.

yen değer ölçüsü” sorup soruşturduğu zaman, “ölçüsünü aradığı değerleri ön kabul olarak alır”, yani onların varlığını farz eder, oysaki Marx’a göre sorun, “bizzat değer kökeni”dir.⁸¹ Bunun aksine Ricardo, “kendi başına biçim”e, değer olarak değere, “sırf doğal olduğu” için “kayıtsız”dır.⁸² Değer olarak bireyler tarafından bilinçli şekilde üretilmeyen değerlerin yine de “toplumsal ürün”⁸³ olarak anlaşılması gerektiğini unuttur. Ekonomi politigin temel kavramları ve ortaya attığı emek değer kuramı, değer bu “kökeni”ni açıklığa kavuşturmaya yetmez, işte bu nedenle Marx, değer iç-sel rasyonelitesini yakalamak için ekonomipolitik alanının dışındaki başka düşüncelerden yardım ister. Marx’ın, benim bildiğim kadarıyla ilk kez, emek değer kuramı lehine karar vermesiyle bu açıkça ortaya çıkar. Bir kez daha, “özel mülkiyet” sözcüklerinin yerine “değer” sözcüğünü koyarsak, pasaj şöyle der:

...değerden söz edildiği zaman, bunun, insanların dışında ve onlardan ayrı bir şeyle ilişkili olduğu düşünülür. Emekten söz edildiği zaman, bunun, insanlarla doğrudan doğruya ilişkili olduğu bilinir. Soruyu bu yeni şekilde sormak, ona zaten yanıt vermiş olmaktadır.⁸⁴

Marksist emek değer kuramının *başlangıcı*ni oluşturan, kısımca bu düşüncedir. Çünkü değer, sermaye değeri olarak nitelen-dirilirse, o zaman Marx’ın, insanların dışında var olan ama yine de insanoğlu tarafından üretilen bu şey ile ancak “gayrimaddi” ya da “ticari fikir” olarak sermayenin değerini, başka bir deyişle onun özne-karakterini kastetmiş olabileceği ortaya çıkar. “İnsanlığın dışında ve ondan bağımsız bir şey olarak zenginlik”in⁸⁵ özüne ilişkin eski soruyu sormanın bu “yeni şekli”nde yeni olan yan, değer yerinin burada ilk kez varlık tarzında, yani yerinden edilmiş olmasında saptanması ve böylece, asli insan kuvvetlerini nesnelleştirmenin⁸⁶ diğer biçimleriyle, yani platonik, ontoteolojik fikir-

81 A.g.e., 155.

82 K. Marx, *Grundrisse*.

83 K. Marx, *Kapital I*.

84 K. Marx, 1844 *Elyazmaları: Ekonomi ve Felsefe*.

85 A.g.e.

86 İngilizceye çevirenin notu: Önde gelen Hegel ve Marx çevirilerinin izinden giderek, *Veräußerung* terimini, Hegel diyalektiğinin çerçevesini ön kabul sayan nesnelleşme olarak çeviriyoruz. Sözlük anlamıyla bu terim, *dışsallaşma* demektir ve *yabancılaşma* ya da *harcama* olarak yorumlanabilir.

lerle aynı konuma oturtulmasıdır. Dolayısıyla, klasik iktisatçının çözülmemiş problemini halletmek, yani “[emek değer kuramının] kanıtını ona sağlamak”⁸⁷ için Feuerbach’ın kavramı olan “insanlığın toplam etkililiği”⁸⁸ kavramından, insanın “jenerik faaliyeti ve asli kuvvetleri”⁸⁹ kavramından yararlanmak, gerekli ve tutarlı bir hamleydi: “toplam etkililik”, emeğin ve ona ait olan nesnelleşmiş “görünüş biçimleri”nin⁹⁰ toplumsal toplamı hâline gelir; dolayısıyla, “toplam etkililik”in anlamı önemli ölçüde değiştirilmez, sadece nitelendirilir. Değere ilişkin rakip iktisadi kuramlar arasındaki anlaşmazlık, iktisat dışı bir ölçüt olan, bu kuramların temelindeki ilkelerin, yani yararlılığın ve emeğin, aynı zamanda da değerın “insanların dışında yer alması”nı, “yerinden edilmiş” olmasını, kısacası, büründüğü belirli “biçim”i açıklamak için bir zemin işlevi görüp görmediği ölçütünün yardımıyla çözüme kavuşturulur. Daha dar olan iktisat bilimi alanını temellendirmek için, iktisat kuramının kapsamı genişletilmelidir. Özgün iktisadi problem olan değerın içeriği ve büyüklüğü probleminde tutarlı bir çözüm getirmek için, o probleme bir de değerın “saptırılmış biçimi” problemi eklenir. Bunun sonucu olarak da öznel değer kuramı ilkelerinin –kullanım ve kıtlık ilkelerinin– soyut, mutlak, nesnel değerın salt varlığının “içsel temel”ini kavramak için yetersiz olduğu ortaya çıkar. Yalnızca emek ilkesi, değerın varlığını insanlığın jenerik kuvvetlerinin nesnelleşmesi olarak açıklayacak şekilde geliştirilebilir. Böylece iktisadi ilkeler, Marx’ın 1844’te “Hegeci diyalektiğin pozitif uğrakları”⁹¹ dediği şey aracılığıyla temellendirilir. Marx’ın bugüne kadar tüm iktisatçılarınca göz ardı edilen temel düşüncesi, insanların kendi jenerik kuvvetleriyle, yani “*kolektif kuvvetler*”iyle⁹² ya da “toplumsal kuvvetler”iyle⁹³ özerk, yabancı bir varlık olarak karşılaştıklarıdır. Bu düşünce, gerçek bir topyekûn özne olarak bizzat toplumsal sermayeyi bireysel öznelerin sevinç ve tasalarından soyutlayan, onlara “kayıtsız” olan özerk bütünlüğüne ilişkin anlayışta doruğa çıkar. Onun “yönetici kudret”i “bi-zatıhi sahiplerinin üzerinde” hüküm sürer. Marx’ın sermayenin

87 K. Marx, 1844 Elyazmaları: *Ekonomi ve Felsefe*.

88 A.g.e.

89 A.g.e.

90 K. Marx, *Kapital I*.

91 K. Marx, 1844 Elyazmaları: *Ekonomi ve Felsefe*.

92 K. Marx, *Grundrisse*.

93 K. Marx, *Kapital III*.

“kendi hareket”i ya da özerkliği dediği şeyin anlamı ve onunla birlikte, sonraki çalışmasına koyduğu başlığın anlamı ancak şimdi tam olarak açıklık kazanır. Bu yeni çıkışın kaynağı, Feuerbach’ın nesnelleşmiş jenerik kuvvetler kavramıdır.

5 İktisadi Öznenin İktisadi Nesnellığe Yönelik Üç Tavrı

Marx’ın toplumsal iktisadi “devrimcileştirme”si, “*diyalektik yöntem*” politik ekonomiye uygulama yönündeki ilk girişim” konusunda herhangi bir anlamlı irdeleme, iktisadi nesnellik problemini başarıyla kavramsallaştırmaya yönelik iki geleneksel girişim bağlamında yürütülmelidir.

5.1 Geleneksel Özne-Nesne İkiliği Düzeyinde İktisadi Nesne

İktisadi problemi, genel değer problemi bağlamında temalaştırmak için Alman felsefi literatüründe sayısız girişim olmuştur –başkalarının yanı sıra Max Scheler, A. Meinong, H. Vaihinger ve H. Rickert örnek verilebilir. İktisadi nesneleri “değer yüklü şeyler” olarak kavramaya dönük tüm bu girişimler başarısızlığa uğramıştır. Heidegger bu problemi açıklıkla ortaya koyar ve “değer yüklü bu yapının muğlaklığı”nı kuvvetle belirtir ama ne yazık ki bilmeceyi çözmeden yapar bunu: “Değer, ontolojik olarak ne anlama gelir? Bu ‘yükleme’yi ve yüklenmiş Varlığı nasıl karakterize edeceğiz?”⁹⁴

Elbette, tüm bu başarısız girişimlerin başlangıç noktası, burada Schumpeter tarafından formüle edilen öznel değer kuramının üstü örtülü kabulüdür: “Değerler, eğer bu sözcüğün herhangi bir anlamı olacaksa, bir bilincin içinde yaşamalıdır”. Ne var ki Schumpeter, yine aynı sayfada, antitezi şöyle formüle eder: “Satın alma gücü, genel olarak mallar üzerinde soyut güç olarak anlaşılmalıdır”.⁹⁵ Burada, değer olarak yine de “bir bilinç içinde” bulunduğu farz edilen “nesnel değer”i ele almakta olduğumuzu hiç akıldan çıkarmamalıyız.

Öylesine ki hâkim kuram, bilinç “içindeki” ve “dışındaki”, burada öznel orada nesnel varoluşlar arasında, her zaman öte-

94 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1976, s. 68 [*Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2004].

95 J. Schumpeter, “Theory der wirtschaftlichen Entwicklung”, Münih, 1962, s. 72.

kine geçtiği zaman berikini unutarak, neşeyle atlayıp sıçrayıp durur. Değer “yükleme”, yani nesnele öznel değer yatırılması, böylelikle birincinin sonrakini “cisimleştirmek” ve “temsil etmek” zorunda olması, kategorik olarak kavranamaz durumda kalır; Marksist terimlerle bunun anlamı, onun “biçimi açısından” kavranamaz olmasıdır. Değerlerin, her ne anlama gelirse gelsin “bir bilincin içinde yaşadıkları” konusunda ısrar edilirse, o zaman bunların maddi varlığı yadsınmış olur. Öte yandan, eğer bunların bilinç “dışındaki” nesnel varlığı doğrulanırsa ve sahip oldukları “mübadele” ya da “satın alma gücü” gibi özelliklerin gücü konusunda, dolayısıyla da “şeylerin kendileri arasında” bir iktisadi “ilişki”nin⁹⁶ paradoksal varlığı konusunda ısrar edilirse, o zaman da bunların “bir bilinç içindeki” varlığı yadsınmış olur. Hâkim iktisadi kuram bu açmazdan çıkışın yolunu bilmez.

5.2 Felsefi Diyalektik Düzeyde İktisadi Nesne

Özne-nesne düalizmi düzeyinde “kavranması” Heidegger’e göre “kategorik olarak” güç olan değer probleminin çözülemez mahiyeti, bu düalizmin kendisini sorgulama konusu yapanlarca su götürmez şekilde doğrulanır. Hegel’in ardından, Georg Simmel’in *Paranın Felsefesi* adlı eserinde bu görülebilir; bunun özellikle çarpıcı bir örneğine Hegel, Simmel ve Johann Hamann’ın koruması altındaki⁹⁷ Bruno Liebrucks’un⁹⁸ çalışmasında da rastlarız. Liebrucks’a göre, özne-nesne düalizminin hâlâ engellediği “düşünüm felsefesi” denilen anlayış, “paranın ne olduğunu asla bilmeyecektir”. Metanın ve paranın diyalektik belirlenimlerine yalnızca Simmel’de değil, Marx’ta da rastlanabilir; Marx, kabaca, metanın “olumsuzlanmış tikellik, tümellik”⁹⁹ olduğunu öne sürer. Dahası, bir “duyusal-duyuüstü şey” olarak bu meta, doğa biliminin “pozitif nesneler”ine karşıt olarak, Liebrucks’un “gerçek ideal”, “nesnelliği aşan nesne” (übergegenständlicher *Gegenstand*) dedi-

96 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* 3. s. 145.

97 Johann Georg Hamann, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a. M., 1967: “Para ve dil, kullanımları evrensel olduğu kadar araştırılmaları da düşünsel ve soyut olan iki nesnedir ... Bunların kuramları karşılıklı olarak birbirini açıklar; dolayısıyla, bunlar ortak bir zemini temel alıyor görünmektedir” (s 97). Marx, ilk kez Hamann’ın ortaya attığı bu türden kıyaslamalara karşıydı (karş.: GSO).

98 Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, C. 1, Frankfurt a. M., 1964.

99 K. Marx, *Grundrisse*.

ği şey olarak anlaşılmalıdır. Ama son ve en önemlisi, tikel “aynı zamanda” bir tümeldir, başka bir deyişle, tümellik problemi tıpkı Hegel tarafından formüle edildiği şekliyle iktisadi alanda yeniden ortaya çıkar, yani “gerçek” ve “ideal dünya” arasındaki fark diyalektik olarak yadsınmalıdır. Marx’ın sözleriyle: “Bu sanki aslanlar, kaplanlar, tavşanlar ve tüm... gerçek hayvanlar ile birlikte ve onlardan ayrı olarak... bütün hayvanlar âleminin bireysel vücut bulması olan hayvanın da var olması gibidir. Böyle bir tikel... bir tümeldir”.¹⁰⁰ Bu durumda, mevcut tikel, “gerçek”, kendisinin zıddıdır, bir tümeldir, hayvanın kendisinin “soyutlama”sidir. Para, mevcut bir tümelin ya da mevcut bir soyutlamanın iktisadi paradoksu olarak yorumlanır. Paranın soyut değer olduğu ve bu soyutlamanın var olduğu iddia edildiği zaman anlatılmak istenen de tam olarak budur.

Öyle görünüyor ki, iktisadi nesnenin “nesnel üstü” ya da “gerçek ideal” olarak tanımlanmasıyla, iktisat bilimine geri dönüş köprüleri en sonunda yakılmış olur. Ama 1960’ların hemen öncesine ait literatüre şöyle bir bakmak, yalnızca diyalektik felsefecilerin değil, parayı ele alan iktisat kuramcılarının çoğunun da ağız birliği etmişçesine “para”nın ana konusunu bu “felsefi” tarzda tanımlamış olduklarını görmek için yeterlidir. Örneğin, dönemin en seçkin para kuramcıları arasında bulunan ve normalde yalnızca niceliksel sorunlarla uğraşan birini alın. Öyle görünüyor ki, o günlerde bir paradoks oldukça doğru ortaya konulabiliyordu ama üstünkörü, özetleyici bir yaklaşımı aşan bir tarzda nadiren ele alınıyordu.

Bu ne denli paradoksal görünürse görünsün, soyut iktisadi değer para simgesinde gerçek görünüşe kavuşturulur... Bu tip soyutlamada yalnızca gerçeklikten umarsız bir vazgeçiş gören ve “soyut” olana herhangi bir türden varlık bahşetmeyi reddeden pek çoklarını düşünmeye sevk etmesi gereken bir nokta.¹⁰¹

Soyut olan ya da daha basit bir dille söylenirse, düşünülmüş veya öznel olan bir şey, aynı zamanda da bir “kendilik”tir ya da gündelik bir dille söylenirse, nesnel bir şeydir, düşünülmüş olmayan bir şeydir. “Gerçeklik”in başlı başına soyut olduğu öne sürülür. Öyleyse, gerçekten yalnızca, Joan Robinson’un

100 MEGA II/5/p. 37.

101 E. Lukas, *Geld und Kredit*, Heidelberg, 1951, s. 14.

kavranamaz olduğunu öne sürdüğü dil mi sadece Marksist kuramın değil, bu “gerçeklik”in kendisinin de dilidir? Bu tür iktisat biliminin “paranın ne olduğu”nu, bir meta mı, yoksa sermaye mi olduğunu, “asla bilemeyecek olması”nın nedenini, Joan Robinson’un ve genel olarak niceliksel iktisat biliminin böylesine bönce önvarsaydığı ampirik bir kavram olan gerçeklik (ve dolayısıyla, düşünüm felsefesi) kavramının zorunlu olarak kendi içinde taşıdığı, aslında daha doğru değil midir? Böyle bir iktisat bilimi, benimsediği ampirik epistemolojiye göre bu tür bir soyutlama var olamayacağı için iktisadi “gerçeklik”in soyut olmadığına zaten dogmatik bir şekilde karar vermişken, kuram ile hakikat, model ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi bile irdelemeye anlamlı yerden nasıl başlayabilir?

5.3 Felsefi-İktisadi Diyalektiğin Referans Çerçevesinde İktisadi Nesne

İkinci tutuma karşı en kuvvetli itiraz, açıkça, bu tutumun kendi programını tamamlama kapasitesinin olmadığıdır; iktisadi kategorilere genetik bir açıklama getirmeyi nasıl başara-bileceği belli değildir. Tıpkı Hegel’de olduğu gibi –Simmel ve Liebrucks şöyle dursun– “Platoncu İdea” statüsüne sahip bir ilk fenomen olmaya Hegel için olduğu kadar burada da devam eden sermaye kategorisi hakkında dişe dokunur bir şey öğrenmeyiz. Değer kategorisi örneğine sıra geldiğinde, Hegel kendi büyük içgörüsünü, yani her dolaysızlığın dolayımı olduğu içgörüsünü uygulama yeteneğinden yoksun görünür: Değeri öznenin nesnelleşmesi olarak türetebilmek yerine, ampirik meselelerden yararlanır. İktisat biliminde olduğu gibi Hegel’de de bir “mücadele değerleri dünyası”nın ve onunla birlikte toplumsalın dünyasının da varlığı her zaman zaten önceden kabul edilir.

5.4 Hegel’in Diyalektiğinin

Bir Antropolojik-İktisadi Diyalektiğe Dönüşümü

İktisadın dışavurumları, özbilincin nesnelleşmesi olarak kavranmaktan ziyade, dünyevi bir öznenin nesnelleşmesi olarak, Feuerbach’ın “jenerik kuvvetler” dediği ve şimdi emeğin “kollektif kuvvetler”i şeklinde somutluk kazanan şey olarak kavranmalıdır. “Katıksız insani, tümel bir temelde ilerlendiği” zaman, bu kuvvetler “[kendi] dayanağına, hakiki insana kadar

geri izlenir ve onun kendi eseri olarak ortaya konulur". "Hegelci diyalektiğin pozitif uğrakları", başka bir deyişle, "maddi dünyanın yabancılaşmış belirlenimini yıkması", "insandan ayrı ve onun dışında yaşayan" iktisadi tözleri, dünyevi bir tûmeline özneye "dönüşmesi"ni yıkma programı, ancak bu yolla kurtarılabilir.¹⁰²

Bu dönüşüm, tûm değerlerin ilksel bir maddi kaynağının olduğu iddiasını düşürür. Gerek yeni bir ilk felsefeye gerekse bir *Weltanschauung*'a ihtiyacı olmayan temel (altyapı) ve üstyapı öğretisine gereksiz bir ekleme yapılması da buna benzer başka bir ontoloji olurdu. Bu öğretisi, başarılı ve mûnhasır bir şekilde bir iktisat eleştirisine temellendirilmiştir.

Genç Marx'ın materyalizminden çok daha önemli olan şey, ortaya atıldığı andan itibaren yaşamı boyunca onun çalışmalarının temelini kuracak olan düşüncedir: Yani, "tûm iktisadi kategoriler," özel mülkiyetin "özündeki gerilim"e (*gespanntes Wesen*) içkin olan "iki faktörden geliştiril[melidir]"¹⁰³ yani, bir yanda özel mülkiyetin "nesnel dışavurumları" ile öte yanda onun "öznel özü"–toplam etkililik olarak emek– arasındaki çelişkiden geliştirilmelidir *şeklindeki düşüncedir*. Sonuç olarak, iktisat biliminin tûm kategorileri, iki asli temelin ya da faktörün "gelişmiş ifadeleri" olarak anlaşılacaktır.

Bu gelişmenin son noktası, sermayedir; 1844 gibi erken bir tarihte sermayenin "özel mülkiyetin tamamlanmış dışavurumu"¹⁰⁴ olarak anlaşılması bunun kanıtı olabilir. "Daha az önemli" olan sayısız belirlenim, teleolojik anlamda, kendi "gerçekleşmeleri" olarak sermayeye yönelir. En başından beri, mükemmele erişmiş sahici değer olarak görülen şey, sermayenin *değeridir*; klasik iktisattaki mübadele değeri bunun "az gelişmiş [bir] dışavurum"undan ibarettir. Değerin *negatif teleoloji* anlamında gelişmesine ilişkin anlayış, Marx'ın model iktisat kuramıyla yollarını ayırdığı ve kendi kuramını ilk kez ekonomi politiğin bir *eleştirisi* olarak kurduğu ayrışma noktasıdır. Marx, "özel mülkiyetin tamamlanmış, nesnel dışavurumunda... onun insanlar üzerindeki hâkimiyetinin tamamlanması"nı görür. Dolayısıyla, bu anlayışın temelini kuran düşünce daha 1844'te

102 K. Marx, 1844 Elyazmaları: Ekonomi ve Felsefe.

103 A.g.e.

104 A.g.e.

zaten oluşmuş durumdadır; sonraki çalışmalar sadece bu düşünceyi daha da geliştirir.

5.5 Felsefi-İktisadi Diyalektikte Temel Kavramların Oluşturulmasını Dikkate Alan Geleneksel Problemlere Geri Dönüş

Bu son kısımda, bu makalenin içeriğini özetleyelim. Çağdaş iktisat biliminin ya da Marksist iktisat biliminin kendi konusu için yeterli bir terminoloji geliştirmiş olup olmadığı sorusuyla başladık. Akademik iktisat biliminin, özne *qua res cogitans* ve nesne *qua res extensa* geleneksel düalizminin prangasını taşımaya devam ettiği için boş çıktığı anlaşıldı. İktisat bilimi, “soyut” bir yararlanma gücünün, içinde şeyleştiği “somut” mallara “bağlı” olduğu iddiasının ne anlama geldiğini rasyonel şekilde ifade edemez. Ama elbette, geleneksel felsefe ve epistemoloji için bile, mallar “a” bu şekilde değer “yatırım”ı, Heidegger’in sözleriyle, bir kategori olarak nadiren kavranabilen “muğlak” bir yapı olarak kalır. Dolayısıyla, bu tür iktisat bilimi, toplumsal-iktisadi alanda “gerçekliğin bütünüyle farklı bir anlam taşıdığı”ndan kuşku duyar, ama bu sezgisini pozitif olarak geliştiremez.

Öyle görünüyor ki, burada gerekli olan, özne-nesne düalizminin yıkılmasıdır. Ne var ki, diyalektik yönelimli kuram ne bu nesnelerin özerkliğini açıklayabilir ne de bunlara nesnelleştirme ürünleri olarak genetik bir açıklama getirebilir. Marx’ın biçimlere ilişkin analizi bu yönde atılmış ilk adımdır, çünkü özbilinçten çok toplumun jenerik kuvvetlerini özne olarak belirler. Kavramsal özne-nesne ikiliği şimdi “insani” kuvvetler, yani emek ile “insanlardan ve doğadan ayrı bir şey” olarak iktisadi nesne arasındaki farklılığa atıfta bulunur. Bununla birlikte, yinelenen epistemolojik soruşturmalar bağlamında bu terimlerin geleneksel uygulamasına Marx’ta ve en başta Adorno’da rastlamak da mümkündür. Marx’ın iktisadi kategoriyi bir “nesnel düşünce biçimi”¹⁰⁵ olarak karakterize etmesi bunu ortaya koyan bir örnektir. Marx bir noktada açıkça şunu belirtir: “Kendi emeklerinin toplumsal biçimleri, öznal-nesnel biçimler[dir]”.¹⁰⁶

Dolayısıyla, bu biçimler ne sırf öznel, yani ne sırf düşüncedir ne de sırf nesnel bir şeydir; daha çok, her ikisidir. “Ti-

105 K. Marx, *Kapital I*.

106 MEGA II/4.1/s. 122.

nin her zaman öznel-nesnel olması”,¹⁰⁷ Hegel’in tin kavramının da temel bir özelliğidir. Bununla birlikte, bu birliğin nesnel uğrağının hiç de toplumsal emek anlamındaki öznenin değil, özbilincin şeyleşmesinin bir ürünü olduğu son analizde gösterilmiştir.

Özne-nesne diyalektiğinin iki biçiminin nasıl birbirinin içine nüfuz ettiği, bugüne kadar belirsizliğini korumuş bir sorudur: Soru hiç sorulmamıştır bile. Elbette bizim burada önebileceklerimiz, Marx’ın “diyalektik gelişim yöntemim” dediği ve hiçbir zaman yazıya dökmediği yöntemden ne anladığını kavramaya yönelik olarak birkaç ön mülahazadan ve kavramsal netleştirmeden öteye geçemez. Engels’in, Marx tarafından planlanan *Abriss uber Dialektik*’i (Özet Olarak Diyalektik) bulmak için yayınlanmamış çalışmaları boşu boşuna didik didik ettiği bilinir.

Bu sorunun ortaya çıkardığı problemlere şimdiye kadar yalnızca Adorno yöntembilimsel olarak değinmiştir, bunu da öncelikle “Sociology and Empirical Research” adlı makalesinde ve *Negatife Diyalektik* adlı yapıtının “Dünya Tini ve Doğa Tarihi” bölümünde yapmıştır. Kanımca, bu sorunu merkez alan dört ana düşünce çıkarılabilir: (1) Bildiğim kadarıyla Adorno, Marx’ın iktisadi kategorilerin “nesnel yanılması” dediği olguyu ele alan olan tek yazardır; (2) Adorno’nun toplumun “ruhu” ile ilgili betimlemesinde, kategorilerin öznel-nesnel karakteri her şeyden önce Hegelci tin kavramıyla ve geleneksel özne-nesne diyalektiğiyle ilgilidir; (3) Adorno’nun, “nesnenin kendisi hakkında sahip olduğu ...kavramlar”ı, “bizatihi nesnenin olmak istediği” şey olarak gören düşüncesi;¹⁰⁸ (4) “nesnel irrasyonizm” anlayışı.¹⁰⁹ Felsefi-iktisadi sorunsalla eşit derecede ilintili olan belki beşinci bir temel düşünce daha vardır ki, burada uzun uzadıya ele alınamaz: toplumsal-iktisadi kategorilerin dinamik karakteri.

Third German Dispute on Method ya da *Positivismusstreit* olarak bilinen ve bunca yıldır varlığını sürdüren olgu, bu beş ana izleğin hiçbirisini ele almamıştır. Bu bir skandaldır, çünkü her şeyden önce, Adorno’nun *Positivism Dispute in German*

107 Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, C. 5, s. 188.

108 Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 8, s. 197.

109 A.g.e., s. 359.

Sociology'ye dâhil ettiği tek erken dönem makale olan “Sociology and Empirical Research”¹¹⁰ burada son derece büyük önem taşır. Bu sorunların ele alınmamış olması, toplumsal iktisadın oluşumu konusunda Adorno'nun Marx'la ilgili olarak dile getirdiği problemler üzerindeki tabunun bir göstergesidir.

Adorno, yukarıda değinilen makalesindeki şu paragrafta merkezi problemi formüle eder:

Toplumsal gerçeklikte kavramsal bir şeylerin bulunduğunu söylemek, idealist olmakla aynı kapıya çıkmaz. Bunun anlamı, şeyin kendisinde hüküm süren bir şeylerin bulunduğudır ... mübadele edimi,... malların... bu dünyadaki geleneksel anlamında herhangi bir maddi şeye değil, soyut bir şeye indirgenmesini ima eder... Kullanım değerinin aksine salt düşünülen bir şey olan mübadele değeri,... ihtiyaca egemen olur... yanıltsama, gerçekliğe egemen olur... Aynı zamanda bu yanıltsama, en gerçek olandır... belirli herhangi bir unsurun diğerleriyle arasındaki ortak özelliklere indirgenebildiği doğa bilimlerinin mantığından oldukça farklı bir mantığa sahip olan kavramsal bir şeydir.¹¹¹

Adorno'ya göre “yanlış” ya da “negatif nesnellik”in merkezi yapısı¹¹² olan soyut değer, bu nedenle bir yandan öznel-dir –“salt düşünülen bir şeydir” ve öte yandan *nesnel*dir –yani, “en gerçek olan”dır, “şeyin kendisinde hüküm süren kavramsallık”tır –“gerçekliğin kendisi soyut[tur]”.¹¹³ Değer “maddi”dir, nesnel-dir ama yine de yanıltsamadır, yani öznel-dir, toplumsal bilincin bir ürünüdür ve bir *Urphenomenon* (öz-fenomen] değildir, *a priori* (önsel) değildir ve kesinlikle birinci doğa değildir.

“Soyut nicelikler”i gerçekliğin öznel yanına mı, yoksa nesnel yanına mı bağlamak gerektiği sorusu ortaya çıktığında, geleneksel özne-nesne düalizmini aşmış olduğumuz ansızın açık hale gelir -burada yalnızca çizelgenin N-Ö2 ilişkisine atıfta bulunuyoruz. Doğa bilimci, paranın ve sermayenin doğal yanını inceleyebilir, yani kâğıdı ve makineleri analiz edebilir, ama onların (soyut) değerini asla keşfedemez. Bu nedenle değer, düşünülen bir şey ya da öznel bir şey olmalıdır. Oysaki iktisatçı,

110 T. W. Adorno ve diğerleri, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.

111 Adorno, *Gesammelte Schriften*, C. 8, s. 209 vd.

112 A.g.e., C. 6, s. 191.

113 A.g.e., C. 6, s. 206.

fiziksel nesnelere “yatırım yapan” bu şeyin ta kendisini bulmak için “dolaşım”da, “nakliye”de, “depolama”da, “imha”da, “üretim”de, “ölçüm”de vb. araştırma yapmaya girişir. Dolayısıyla bu, düşünülen bir şey, öznel bir şey sorunu olmaktan çok, zihin dışı ve bu anlamda nesnel bir şey sorunudur.

Geleneksel özne-nesne ilişkisiyle –şemadaki N-Ö2 ilişkisiyle– alakalı çözülmemiş bir sürü metodolojik problem vardır. İster öznel değer kuramının, ister nesnel değer kuramının, hatta isterse yeni-Ricardoculuğun safında yer alıp almamasına bakılmaksızın her iktisatçının razı olabileceği bir değer kavramının ortaya atılıp atılamayacağı ve atılırsa bunun nasıl yapılabileceği sorusunda bu problemler doruk noktasına ulaşır. Hiç kuşkusuz Marx, kendi kuramı için böyle bir iddia ortaya atmıştır. O, açıkça, “belirli bir metadaki maddi varoluşu” ile çelişmesi gereken “değerin tümel karakterleri”nden söz eder. Bir adım daha atarak, basit “değer”in “somut iktisadi belirlemelerden” –sermaye kavramından– “soyutlanmış” olduğuna hükmettiğinde, Marx’ın, emek kuramındaki apayrı değerden söz ediyor olamayacağı, daha çok, “değer” hazinesi ya da “değer” yaratımı vb. gibi ifadeler kullanıldığı zaman kastedilen türdeki değerden söz ediyor olabileceği açıklık kazanır.

Bir yanda (soyut) değer ve diğer yanda emek ya da kullanım/kıtlık arasında gerçekten ayrım yaparız. Emek emektir ve değer değildir; bunun tersi de doğrudur. Sonuç olarak, değer, herkesin farkına varmadan kullandığı belirli özelliklere sahip olmalıdır. İktisat bilimi hiçbir zaman bu konuda sistematik bir uzlaşmaya varmamıştır ve Marx, örneğin, çalışmalarında “değerin kavramsal belirlenimindeki farklı uğrakları geliştirmede”, bunların “sırf olgular olarak meydana geldikleri”ni söylemekle yetindiği için Ricardo’ya sitem eder.

Bu eleştirel soru şimdi Marx’ın kendisine karşı yöneltilmelidir. Ricardo’dan istediği şeyi yapmayı Marx’ın kendisi nerede başarır? Bence bu soru, Marx’ın yapıtlarındaki en ciddi eksikliğe işaret eder. Değere ilişkin bir “nesnel kavram” geliştirilmesi için, “uğrakların bütünlüğü” için ve değerın tümel bir tanımlaması için çağrı yapmakta haklıdır. Ama bize bıraktığı yapıtlar, bu ereğe ulaşmayı başaramaz ve yetersiz kalır. Adorno gibi, Marx da “nesnenin kendisi hakkında sahip olduğu” bir kavram, yani bir nesnel kavram geliştirilmesini ister. Aksi hâlde,

değerin “tümel karakteristikleri”nin kendi “maddi varoluş”uyla çelişmesi gerektiğini iddia etmenin bir anlamı olmaz. Her şeyden önce, “diyalektik gelişim yöntemi”ni ancak bu iki kutup arasında oluşturulan gerilim meşrulaştırabilir. Ve nesnel değer kuramı, var olan bir tümelden, “düşünülen bir şey”den “en gerçek olan” diye söz edebilecek biricik kuram olduğu ölçüde, bir şeyin içkin kavramı ile o şeyin kendisi arasında bir çelişkinin gerçekten bulunduğunu savunmak mümkün olur. Marx’ın *Grundrisse*’de enine boyuna uyguladığı “diyalektik gelişim yöntemi”nin arkasında bu tez yatar. Onun bu ilkesine sıkı sıkıya yapıştığı, en başta, paranın “varoluş biçimi” ile dünya parası olarak üstlendiği işlev arasında ayrım yapmasından, öyle ki ancak dünya parası olarak üstlendiği bu işleviyle paranın “varoluş biçimi”nin onun kavramı için yeterli olmasından¹¹⁴ açıkça anlaşılır. Marx’ın, “paranın niceliksel sınırları ile sınırsızlığı” arasında bir çelişki olduğunu öne sürdüğü zaman, parayı “servet” olarak ya da değeri koruma aracı olarak üstlendiği işlevle ele almasında da aynı ilkenin işlerlikte olduğu gösterilebilir. 1859 tarihli *Ekonomi Politikin Eleştirisine Doğru* adlı yapıtındaki benzer bir pasajda, Marx’ın nesnel bir değer kavramını varsaydığı daha da net görülür: “Mübadele değerinin niceliksel sınırı, onun niteliksel tümelliğiyle çelişir,... [Paranın] mübadele değeri olarak sahip olduğu kavramla ne ölçüde uyumlu olduğu,... mübadele değerinin miktarına bağlıdır”. (Yine, *Kapital*’in Dördüncü Bölümünde artı değer miktarlarını “mübadele değerinin sınırlı ifadeleri” olarak tanımladığı zaman, Marx’ın aklında yine nesnel bir değer kavramının bulunduğu apaçıktır.

Ne var ki, *Grundrisse*’yle kıyaslanınca, “diyalektik gelişim yöntemi”nin ilk baştaki anlamının daralmış olduğu su götürmez. Dolayısıyla, bu yöntemi özgün biçimiyle yeniden inşa etme olasılığı, “değerin tümel karakteri” probleminin yetkin bir çözüme kavuşturulmasına bağlıdır.

114 K. Marx, *Kapital* I.

İLKSEL BİRİKİMİN SÜREKLİLİĞİ: META FETİŞİZMİ VE TOPLUMSAL KURULUŞ

WERNER BONEFELD¹

OLGU KARAN

Son on yıl boyunca kadın, çocuk, fuhuş ve köle ticaretinin trafiğinde bir artış söz konusu oldu. İnsan organlarının ve bebeklerin dâhil olduğu yeni pazarlar ortaya çıktı. Emek gücü sahipleri sadece yeni sömürü biçimleri ile yüz yüze kalmış durumda değil,² aynı zamanda satılmak üzere doğurulan bebeklerin durumunda olduğu gibi, işlenen ve satılan kaynaklara da indirgenmiş durumda.³ Kimileri ilksel birikim koşullarının yeniden ortaya çıkışına şahit olduğumuzu söylüyor.⁴ Bu

1 Bu makalenin daha eski bir taslağı üzerine yaptığı çok faydalı yorumlarından yararlandığım Massimo De Angelis'e şükranlarımı belirtmek isterim.

2 Caffentzis, G., "The End of Work or the Renaissance of Slavery?", *Common Sense*, no.24, 1999.

3 Federici, S., "Reproduction and Feminist Struggle in the New International Division of Labour", Dalla Costa, M. ve G.F. Dalla Costa (yay. hz.), *Women, Development and Labour Reproduction*, African World Press, Lawrenceville ["Yeni Uluslararası İşbölümünde Yeniden Üretim ve Feminist Mücadele", çev. D. Meral, H. Mertol, Ö. Avcı, *Sıfır Noktasında Devrim*, Otonom Yayıncılık, 2014].

4 Dalla Costa, M., "Development and Reproduction", *Common Sense* no. 17, 1995;

"Capitalism and Reproduction", Bonefeld, W. (yay. hz.) *Open Marxism: Emancipating Marx*, Pluto, Londra, 1995 ["Kapitalizm ve Yeniden Üretim", (yay. hz.) Özay Göztepe, *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldırıcı*, Nota Bene-Yayınları, 2014].

çalışmalar, “bugün tam olarak nerede doğduğu belli olmayan ama ABD’de ortaya çıkan çok büyük miktarda sermayenin, dün İngiltere’de sermayeye dönüştürülmüş çocukların kanıydı”⁵ diyen Marx’ın bakışının açıkça günümüz koşulları için halen etkili bir yargı olduğunu gösteriyor.

Bu makale, ilksel birikimin sadece kapitalizmin ortaya çıkışına kaynaklık eden bir geçiş dönemi olmadığını, aslında kapitalist toplumsal ilişkilerin temeli olduğunu ve böylece emek sömürüsünün devam ettiği toplumsal kuruluşu tanımladığını öne sürüyor. Başka bir deyişle, günümüzde ilksel birikim süreçleri “tesadüfi” gelişmeler değildir ve bu yüzden ilksel birikim sürekli yeniden üretilen birikimdir. İlksel birikim, sermayenin var oluşunun koşulu ve önkoşuludur. Kısacası ilksel birikim, gerek yeni nüfusların üretim ve geçim araçlarından yeniden koparılmasıyla gerekse kurulu sermaye ilişkileri içinde ücret ilişkisinin yeniden üretilmesi açısından olsun, devamlı olarak yeniden üretilen birikimdir. Yeni nüfusların üretim ve geçim araçlarından koparılması, sermayenin boyunduruğuna yeni işçiler kazandırılmasını; sermaye ilişkileri içinde kurulmuş ücret ilişkisinin yeniden üretilmesi ise emeğin sömürülecek insan kaynağı –üretimin insan faktörü- olarak kontrol altına alınmasını hedefler. Kapitalist toplumsal ilişkiler, nüfus yığınlarının üretim araçlarından ayrılmasına dayanır. Bu ayrılma, ilksel birikimin sonucudur ve kapitalist emek sömürüsünün dayandığı önkoşuldur. Dolayısıyla ilksel birikim, kapitalizmin zorunlu bir ögesidir ya da daha iyi bir ifadeyle ilksel birikim, sermayenin önkoşulu ve yeniden üretiminin sonucudur. Velhasıl ilksel birikim, kapitalist toplumsal ilişkilerin toplumsal kuruluşudur.

İlksel Birikim ve Sermaye

Marksist gelenek içinde, ilksel birikim genellikle kapitalizm öncesine ait bir süreç olarak görülmüştür. Kapitalizm, ilksel birikimin sonucu gelişip oluştuğundan sonra, ilksel birikimin tarihi, yani mülklerin ortadan kaldırılması sırasında insanların yerini koyunların aldığı kan gölü ve yangınların tarihi sadece tarih olarak görüldü. Böylece ilksel birikim, kapitalizm öncesi toplumsal

5 Marx, K., *Capital*, vol. I, Lawrence & Wishart, Londra, 1983 [*Kapital I*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2011]

ilişkilerden kapitalist toplumsal ilişkilere tarihsel geçiş dönemi olarak algılandı. İlksel birikimin zamana özgü sistematik karakteri, emeğin üretim araçlarından ve doğal koşullarından koparıldığı “mülklerin ortadan kaldırılmasına” tekabül eder. Emperyalizm üzerine Marksist külliyat, özellikle de Luxemburg,⁶ emperyalist merkezlerdeki “hakiki kapitalizm”in genişleyen yeniden üretiminin, yeni kitlelerin kapitalist değişim ilişkilerinin boyunduruğu altına alınmasına bağlı olduğunu zımnen kabul etmiştir. Luxemburg her ne kadar ilksel birikimin, kapitalizmin ilk ortaya çıkışı sırasında ayrı bir dönem olduğu yönündeki geleneksel görüşü reddetmese de, kurulu kapitalist ilişkilerle ilksel birikimin çakıştığını kabul etmiştir. Daha da önemlisi, ilksel birikim “ilk birikim” olarak değil, işçiden kâr biçiminde koparılan değerın gerçekleşmesiyle ilgili olarak kapitalizmin çelişkili mantığının bir sonucu olarak görülmüştür: Sermaye birikimi, elde edilen artı değerın değişimde gerçekleşmesi için yeni açılan piyasalara gereksinim duyar. Öyleyse bu bakış açısına göre ilksel birikim, kapitalist birikimin çelişkili mantığı ve krizinden türer. Bu sayede Luxemburg, ilksel birikimin kapitalizme bir geçiş dönemine işaret ettiğini kabul edebilmiş ve en azından sonuç olarak ilksel birikimin, kapitalist birikimin kriz üreten karakterinin bir özelliği olduğunu iddia edebilmiştir. Amin, 1970’lerde yazarken tam da bu meseleye odaklanır: İlksel birikim mekanizmaları “sadece kapitalizmin tarih öncesine ait değildir; aynı zamanda günümüze aittir. Dünya ölçeğinde birikim teorisinin alanını oluşturan şey, ilksel birikimin merkez ülkeler lehine dönüşen ve süreklilik arz eden bu biçimleridir.”⁷ İlksel birikimin sırf bir geçiş dönemi olarak anlaşılması, emeğin üretim araçlarından koparılmasının yalnızca kapitalist toplumsal ilişkilerin tarihsel öncülü değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, kapitalist emek sömürsünün koşulu ve önkoşulu olduğunun gözden kaçırılmasına neden olur. Marx’ın belirttiği gibi (1973, s. 515), “emeğin emekle değişimi –işçilerin mülkiyetinin görünüşteki koşulu- işçilerin mülksüzlüğü temeline dayanır”.⁸ Kapitalist toplumsal ilişkiler, emeğin

6 Luxemburg, R., *The Accumulation of Capital*, Routledge, Londra 1963 [*Sermaye Birikimi*, çev. Tayfun Ertan, Belge Yayınları, 2004]

7 Amin, S., *Accumulation on a World Scale. A critique of the theory of Underdevelopment*, Monthly Review Press, New York, 1974

8 Marx, K., *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973 [*Grundrisse I, II*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999-2003].

üretim araçlarından koparılması üzerinde temellenir ve bu da kapitalist birikimin, emeğin kendi araçlarından koparılmasının sürekli yeniden üretimine bağlı olmasını gerektirir. Özet olarak, insanın amaçlı üretim gücünün kendi araçlarından ayrılması, meta biçimi fetişizmini kurar. Aşağıdaki bölüm bu konuya odaklanacaktır.

İlksel Birikim ve Toplumsal Kuruluş

Marx'ın ekonomi politiği eleştirisinde gösterdiği üzere, “sermaye” bir “şey” değildir ve sermaye ile ücretli emeğin duruş noktası aynıdır.⁹ Sermaye bir şey değildir, çünkü sermaye belli bir toplumsal ilişkidir ve sermaye ile ücretli emeğin duruş noktası aynıdır, çünkü ikisi de toplumsal yeniden üretimin sapkınlaşmış biçimidir.¹⁰ Marx'a göre, her “biçim”, hatta en basit “biçim” bile, örneğin meta, “zaten bir ters çevirmedir ve insanlar arasındaki ilişkilerin, şeylerin nitelikleri olarak görünmesine neden olur”¹¹ veya daha kesin bir biçimde söylenecek olursa, her biçim “sapkınlaşmış bir biçim”dir.¹² Sapkınlaşmanın en gelişmiş biçimi, kapitalist toplumun kurulu fetişi, sermayenin kendisiyle olan, şeyin kendisiyle olan ilişkisidir. Bu sapkınlaşmanın uç ifadesi, faiz getiren sermaye ile açıklanabilir: sermayenin “en dışsallaşmış ve fetiş hali”.¹³ Peki ücretli emeğin tanımlayıcı özelliği “ücret” için ne denilebilir? “Emeğin ücretinden ya da emeğin fiyatından” bahsetmek, “sarı logaritma kadar usdışı”¹⁴ bir ifadedir. Dolayısıyla açıklanması gereken, doğrudan ve dolayimsız anlamında sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişki değil, bu ilişkinin üze-

9 Marx, K., *Capital Vol. III*, Lawrence & Wishart, Londra, 1966 [*Kapital Cilt III*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].

10 A.g.e.

11 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*, Lawrence & Wishart, Londra, 1972.

12 Marx, K. (1962), *Das Kapital*, vol. I, MEW 23, Dietz Verlag, Berlin [*Kapital Cilt I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1975]. İngilizce çevirilerde, Almanca verrückt Form “anlamsız biçim” olarak çevrilmiştir. Çevirideki kelime “anlamsız”dır: (ç.n., absürt, saçma, anlamsız). Almancada, ‘verrückt’ ün iki anlamı vardır: verrückt (çılgın) ve ver-rückt (yerinden edilmiş). Bu suretle, “sapkınlaşmış biçimler” mefhumu, bu biçimlerin hem çılgın, hem de yerinden edilmiş olduğu anlamına gelmektedir. İleriki sayfalarda, “sapkınlaştırma” veya “sapkınlaşmış” kelimeleri her iki anlamıyla da kullanılmıştır.

13 Marx, K. *Kapital Cilt III*.

14 A.g.e.

rine dayandığı ve onun yoluyla sürdüğü toplumsal kuruluştur. Başka bir deyişle, açıklanması gereken, insanın üretken toplumsal pratiğinin neden sermaye biçimini aldığıdır. Dolayısıyla, Marx'ın sorduğu soru şudur: "Neden bu içerik [insanın üretken toplumsal pratiği] bu biçime [sermaye biçimine] bürünür?"¹⁵ Bu soru, değerin toplumsal kuruluşu meselesini ortaya koyar.¹⁶ Bu vurgunun önemli yanı şudur: "Açıklanması gereken ya da tarihsel bir sürecin sonucu olan şey, canlı ve faal insanların doğa ile metabolik alışverişlerinin inorganik koşullarıyla olan birliği ve dolayısıyla bu doğayı mülk edinmeleri değil, insan varlığının bu inorganik koşullarının bu faal varlıktan ayrılmasıdır – ancak ücretli emek ile sermaye arasındaki ilişkide eksiksiz olarak ortaya konulan bir ayrılma."¹⁷ Sermaye ve emek arasındaki sınıf antagonizması, insanın toplumsal pratiğinin araçlarından koparılmasına dayanır ve bundan dolayı devam eder. Emegin kendi koşullarından koparılmasının sürekli yeniden üretimi olmadan sermaye birikimi gerçekleşemez.

Meta değişimi ve "para", kapitalist üretim öncesinde de vardır. Fakat paranın "sermayeye dönüşümü için kapitalist üretimin önkoşullarının oluşması gerekmektedir".¹⁸ İlk tarihsel önkoşul, emegin kendi koşullarından ayrılması ve "böylece emegin araçlarının sermaye olarak bulunmasıdır".¹⁹ Marx'a göre bu ayrılma, bütün dünya tarihini kapsar. "Meta ve para sermayeye dönüşür, çünkü işçi... kendi emegini emegin nesnel koşullarının sahibine bir meta olarak satmak zorunda bırakılır. Bu ayrılma, sermaye ve ücretli emek ilişkisinin olduğu kadar, paranın (ya da parayı temsil eden metanın) sermayeye dönüşmesi için de önkoşuldur."²⁰ İnsanın amaçlı pratiğinin, şeylerin kendisi arasındaki ilişki olarak kuruluşu, bu ayrılmaya dayanır ve bir kere yerleştikten sonra kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu önkoşulunu sağlar.²¹ Kısacası, emegin kendi ko-

15 Marx, K., *Kapital I*.

16 Bu alıntıyı *Kapital*'in Almanca baskısından yapıyorum, çünkü İngilizce baskıda bu önemli cümle atlanmıştır.

17 Marx, K., *Grundrisse*.

18 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*.

19 A.g.e.

20 A.g.e.

21 Krah, J., *Konstitution und Klassenkampf*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 4. Baskı, 1985.

şullarından ayrılması, bunların sermaye olarak bulunuşunun önkoşulu ve “(kapitalist) üretimin temelidir... (ve) kapitalist üretimde verilir.”²²

Bu ayrılmanın anlamı, iş koşullarının emeğin karşısına “yabancılaşmış sermaye” olarak çıkmasıdır,²³ çünkü “üretim koşulları (işçi için) kaybedilmiş ve yabancı bir mülkiyet biçimini almıştır.”²⁴ Dolayısıyla bu ayrılma, yani insanın bir amaca bağlı pratiklerinden koparılması ve bunların bağımsız bir güce dönüştürülmesi, emeğin ürününü bir metaya dönüştürür ve metanın “sermayenin bir ürünü” olarak görünmesine neden olur.²⁵ Bu, “üretimin toplumsal niteliklerinin maddileşmesini ve üretimin maddi temellerinin kişilikleşmesi”ni gerektirir.²⁶ Yani kapitalist ve ücretli işçi “toplumsal üretim sürecinin bireyleri damgaladığı belli toplumsal nitelikler olarak, sadece sermayenin ve ücretli emeğin cisimleşmesi, kişilikleşmiş biçimidir.”²⁷ Bu yüzden, ilksel birikim meta biçiminde içerilerek aşılmış (*aufgehoben*) olarak görünür. Ancak ne kadar içerilerek aşılmış olsa da ilksel birikim, şeyler arasındaki ilişkiler olarak kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu koşuludur. Sermayenin önkoşulları, “başlangıçta kendi oluşumunun koşulu olarak –ve bundan ötürü sermaye olarak davranışından kaynaklanamaz– görünürken şimdi kendisini gerçekleştirmesinin sonuçları, kendisi tarafından vazedilmiş gerçeklik –ortaya çıkışının koşulları olarak değil, bulunuşunun sonuçları– olarak görünür.”²⁸ Kısacası ilksel birikim, sadece kapitalist toplumsal ilişkileri önceleyen ve sermayenin ortaya çıktığı tarihsel bir dönem değildir. Aslen sermaye ve emek arasındaki antagonizmayı sürdüren kurucu bir önkoşulu oluşturur – ilksel birikim “kapitalist yeniden üretimin temelidir” ve bu yüzden aynı zamanda ücretli emeğin temelidir.

İlksel birikim, emek gücünün belirli kapitalist varoluş tarzının, insanın amaçlı pratiğinin tüketilen bir meta biçiminde belirlenmesinin merkezkaç noktasıdır.²⁹ Kapitalist üretim ve mü-

22 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*.

23 A.g.e.

24 A.g.e.

25 A.g.e.

26 A.g.e.

27 A.g.e.

28 Marx, K., *Grundrisse*.

29 Negt, O. ve A. Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Verlag 2001, Frankfurt.

badele ilişkileri meta biçimi yoluyla varlığını sürdürürken, ilksel birikim insanın bir amaca bağlı pratiğinin ücret karşılığında tüketilen bir meta biçiminde belirlenmesinin gizli tarihidir. Meta biçimi bu belirlenim yoluyla varlığını sürdürür, onu önvarsayar ve bu biçim yoluyla soyut eşitlik ve özgürlük adına kendisini yadsır. Bu görüş, Marx'ın fetişizm eleştirisinde yoğunlaşır. "Bütün bu özel bireysel emeklerin genel toplamı, toplumun emeğinin tümünü oluşturuyor. Üreticiler ürünlerini mübadele edinceye kadar, birbirleri ile toplumsal temasa geçemedikleri için her üreticinin emeğinin özgül toplumsal niteliği, kendisini ancak mübadelede ortaya koyar. Başka bir deyişle bireyin emeği, toplumun emeğinin bir parçası olarak kendisini ancak doğrudan doğruya ürünler arasında ve dolaylı olarak bunlar aracılığıyla üreticiler arasında kurulmuş olan mübadele eylemi olan ilişkiler aracılığıyla açığa vurur. Bunun için, bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, üreticilere, aslında olduğu gibi, çalışan bireyler arasında doğrudan bir toplumsal ilişki olarak değil, tersine kişiler arasında maddi ilişkiler ve şeyler arasında toplumsal ilişkiler olarak görünür."³⁰ Toplumsal birey, böylece, "dolaysız" değil "dolaylı" bir anlamda var olur: Meta biçimi yoluyla dolayımlanır. Meta biçimi, burjuva toplumsal ilişkilerinin bütünlüğünü ve böyle bir bütünlük oluşuyla da yabancılaşmış bireyler olarak bütün bireylerin üretken pratiğinin temelini ortaya koyar. Meta biçimi sadece her bir bireyin etkinliğini içermekle kalmaz, aynı zamanda bireyin bu bağlantısından bağımsızdır da. Dolayısıyla, emeğin kendi yaşam koşullarından koparılması sadece bireylerin birbirinden tamamen ayrılmasını değil, aynı zamanda, meta biçimi tarafından kurulan görünüşteki gayri şahsi ilişkilere bütünüyle bağımlı olmasını gerektirir. Bu nedenle, bireyin bağımsızlığı bir "yanılsama ve daha doğrusu kayıtsızlık olarak tanımlanabilir".³¹ Onların bağımsızlığı "birbirleriyle çatışmakta ve bu özgürlük içinde değişime girmekte serbest olan atomlaştırılmış piyasa bireyler"in bağımsızlığıdır.³² İnsan etkinliğinin kendi koşullarından koparılması, sadece sermayenin gerçek oluşum süreci olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir kere kurulduktan sonra, meta biçiminin "gerçek" sürecidir. Baş-

30 Marx, K., *Kapital I*.

31 Marx, K., *Grundrisse*.

32 A.g.e.

ka bir deyişle ilksel birikim, meta biçiminde, onun “gizli” koşulu, kurucu önkoşulu ve tarihsel temeli olarak içerilerek aşılmıştır.

“Ayrılma mantığı”³³ birey olarak kapitalistin “sermayesini koruyabilmek için onu [sürekli olarak] genişletmesini ve bunu da ancak artan birikim araçlarıyla yapmak zorunda olması”nı gerektirir.³⁴ Risk, iflas demektir. Böylece, rekabet yoluyla do-
layımlanmış olarak, kişilikleşmiş sermaye harekete geçmeye teşvik edilir. “Bağnaz bir biçimde değerin genişletilmesine yönelen [kişilikleşmiş kapitalist], kendisi tarafından sömürülen insan yığınlarını arttırarak insanlığı zalimce üretim için üretmeye zorlar.”³⁵ İnsan emeğinin ürünlerinin, kapitalist ve ücretli işçi dahil olmak üzere, toplumsal bireyin üzerinde bir güç olarak ortaya konulması ve işçileri iş uğruna çalıştırmak yönündeki “bağnaz” eğilim, emeğin kendi araçlarından ayrılmasına dayanır. “Üretim araçları, emekçiden kopartıldıkları ve emeğin karşısına bağımsız bir güç olarak çıktıkları oranda sermayeye dönüşür”.³⁶ Kısacası, emeğin kendi koşullarından kopartılması ve bunların özel mülkiyete dönüştürülmesi, “birikim piramitlerinde ‘insan makinelerin’ kurban edilmesi” yoluyla elde edilmiş soyut zenginliği koruyabilmek için kapitalist mülkiyet hakkını gerektirir.³⁷ Özel mülkiyet kanunu, “emek gücünün sadece gerekli emeğin öznel koşullarını –emek gücünün etkin üretimi, başka bir deyişle kendini gerçekleştirmesinin koşullarından kopartılmış salt emek gücü olarak yeniden üretimi için gerekli asgari geçim araçlarını- kendisi için temellük etmesini” ve bu koşulları, kendi karşısında yabancı, emredici bir kişilikleşme olan şeyler, değerler olarak vazetmesini gerektirir.³⁸ Ayrılma mantığı, sermayenin gerçek sürecidir.³⁹ Gerçekten Marx’ın gösterdiği üzere, sermaye “üretim koşullarının işçiden koparılmasıdır”.⁴⁰

33 Negri, A., *Marx beyond Marx*, Bergin & Garvey, Massachusetts, 1984 [*Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2006]

34 Marx, K., *Kapital I*.

35 A.g.e.

36 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part I*, Lawrence & Wishart, Londra, 1963 [*Artı Değer Teorileri 1*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1998]

37 Gambino, R., “A Critique of the Fordism and the Regulation School”, *Common Sense* no. 19, 1996.

38 Marx, K., *Grundrisse*.

39 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*.

40 A.g.e.

Kısacası Marx, sermayeyi, kendi içinde, kendi nesnel mantığı olan, kendini kendisiyle değiştiren ve böyle yaparak kâr üreten bir şey olarak görmez. Daha ziyade emek ile “emekten bağımsız kılınmış”⁴¹ emeğin koşulları arasındaki toplumsal bir ilişki olarak görür. İşçilerin emek koşullarını yitirmesi, emeğin bu koşullarının sermaye ya da sermayenin tasarrufundaki şeyler olarak bağımsızlaşması gerçeğinde ifadesini bulur.⁴² O halde ilksel birikim, sadece kapitalist toplumsal ilişkilerin ortaya çıktığı bir dönem değildir, daha ziyade, kapitalist toplumsal ilişkileri bir bütün olarak kuran tarihsel bir “harekettir”. Marx’ın da belirttiği gibi, bu ayrılma, sermaye kavramını (*Begriff*) oluşturur (*bildet*).⁴³ Emeğin kendi koşullarından ayrılması ve bunların “işçi olmayanların” elinde yoğunlaşması, sermayeyi, “üretim sürecinin insan tarafından kontrol edilmesi yerine, insan üzerinde hakim olduğu”⁴⁴ insani toplumsal pratiğin sapkınlaşmış bir biçimi olarak vazeder. Bu yüzden efendiyi serften ve serfi efendiden özgürleştiren sınıf mücadelesi, sermaye ve emek arasındaki ilişkinin kurucusudur.⁴⁵ İlksel birikim, böylece, sermaye ilişkisinin içinde daima onun kurucu, önden vazeden eylemi olarak var olur.⁴⁶ Bu “eylem” sermayenin yeniden üretiminin kalbinde yatar: Emeğin kendi araçlarından koparılmasını önden vazeden eylem, sermayenin tarihsel bir sonucu değil onun önkoşuludur, emeğin toplumsal üretken gücünün kendi koşullarından ayrılması içinde ve yoluyla sermayeyi toplumsal bir üretim ilişkisi haline getiren bir önkoşuldur. Kısacası, sınıf mücadelesi, “birey kapitalistlerin ve işçilerin varoluşunun mantıksal ve tarihsel önkoşulu” ve “sömürünün dayandığı temel” dir.⁴⁷

Dolayısıyla ilksel birikimin sistematik karakteri sermayenin kurulu ilişkilerinde içerilerek aşılmış olarak varlığını

41 A.g.e.

42 A.g.e.

43 Marx, K., *Kapital III*.

44 Marx, K., *Kapital I*.

45 Holloway, J., “Capital Moves”, *Capital & Class* no. 57, 1995 [“Sermaye Hareket Eder”, çev. ŞükrüAlpagut, *AçıkMarksizm*, Otonom Yayıncılık, 2017].

46 Psychopedis, K., “Dialectical Theory”, Bonefeld, W. Ve diğerleri (yay. hz.) *Open Marxism: Dialectics and History*, Pluto, Londra, 1992.

47 Clarke, S., *Marx, Marginalism and modern Sociology*, Macmillan, Londra, 1982; ayrıca bkz. Holloway, “Sermaye Hareket Eder”, bu ciltte ve Bonefeld, W., “Capital as Subject and the Existence of Labour”, Bonefeld, W. ve diğerleri (yay. haz.) *Open Marxism, vol. III*, Pluto, Londra, 1995.

sürdürür. Ayrılma sermayenin bir sonucu değil, kökenidir ve artık sermayenin önvarsayımı olarak vazedilmiştir. Artık kendini sermayenin tarihsel ortaya çıkışının koşulu olarak değil, daha ziyade insan ilişkilerini meta sahipleri arasındaki ilişkiler olarak, yani kapitalist yeniden üretimin toplumsal kategorileri olarak yeniden üreten bağnaz eğilimin kurucu önvarsayımı olarak gösterir. Kısacası, ayrılma “ilksel birikim ile başlar, sermaye birikimi ve yoğunlaşmasında kalıcı bir süreç olarak görünür ve son olarak, var olan sermayelerin birkaç elde toplanmasında ve birçoklarının sermayesinden yoksun kalmasında ifadesini bulur.”⁴⁸

Ayrılmanın, yani kapitalizmin kökensel başlangıcının terörü, insanın amaçlı toplumsal pratiği üzerine kâbus gibi çöker. İnsanın üretici gücünün ücretli emek olarak metalaşması, insani toplumsal pratiğin, kendi koşullarıyla yabancı koşullar, sömürünün koşulları ve şeyler arasındaki ilişkiler olarak görünen ve dolayısıyla çelişkili biçimde varlığını sürdüren koşullar olarak karşı karşıya kalması anlamına gelir. “İnsan şeylerle, emek kendi maddileşmiş koşullarıyla yabancı, bağımsız, kendi içinde özneler, kişilikleşmeler olarak, kısacası bir başkasının mülkiyeti ve bu biçimiyle onun tarafından temellük edilen değil ama temellük eden, emeğin ‘işvereni’ ve ‘kumandanı’ olarak yüz yüze gelir. İster para isterse meta olarak değer ve daha ileri gelişmesinde emeğin koşullarının işçinin karşısına başka insanların mülkiyeti olarak, bağımsız mülkiyetler olarak çıkması; bunların onun karşısına işçi olmayanın mülkiyeti olarak karşısına çıkması anlamına gelir ya da nasıl olursa olsun kapitalist olarak, onların [emeğin koşullarının] karşısına bir işçi olarak değil, değer sahibi olarak, bu şeylerin irade sahibi olduğu, kendilerine ait olduğu ve bağımsız güçler olarak kişilikleştiği bir özne olarak karşısına çıkması demektir.”⁴⁹ Sermaye, emeği ücretli emek olarak ve ücretli emek, sermayeyi sermaye olarak önvarsayar. Her biri, diğerinin önkoşuludur. “Toplumsal yeniden üretim sürecinin her önkoşulu aynı zamanda kendi sonucudur ve her bir sonucu aynı zamanda onun önkoşulu olarak görünür. Bu süreçlerin gerçekleştiği bütün üretim ilişkileri bu yüzden onun koşulları olduğu kadar sonucudur da. Bunun ger-

48 Marx, K., *Kapital III*.

49 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*.

çek doğası ne kadar çok incelenirse, son şeklinde bunun gide-
rek pekiştiği, böylelikle bu koşulların süreçten bağımsız olarak
belirleyici gibi görüldüğü daha iyi görülebilir ve süreç içinde
rekabet edenlere kendi ilişkileri nesnel koşullar, nesnel güçler,
şeylerin niteliği olarak görünmeye başlar ve her unsurun, en
basitinin bile, örneğin metanın halihazırda bir ters çevirme
olduğu ve insanlar arası ilişkilerin şeylerin özelliği olarak ve
de insanların şeylerin toplumsal nitelikleriyle ilişkileri ola-
rak görünmesine neden olduğu kapitalist süreçte bu daha da
böyle olur”.⁵⁰ Başka bir deyişle, değerin sapkın biçimi, insanın
amaçlı etkinliğinin var oluş tarzına, insana şeylerin kişilikleş-
miş hali biçiminde bir varoluşun onursuzluğunu layık görerek,
gayri şahsi bir biçim verir. Bu sebeple, sermaye-emek ilişkisin-
de, “işçiler kendilerini emek kapasitesi olarak, aynı zamanda
kendi karşısına dikilen sermaye olarak üretir”. Aynı zamanda,
“sermaye kendisini sermaye olarak ve aynı zamanda karşısına
dikilen canlı emek kapasitesi olarak yeniden üretir”.⁵¹ “Her biri
diğeri, yani olumsuzlamasını yeniden üreterek kendisini ye-
niden üretir. Sermaye emeği yabancı emek olarak üretir; emek
ürünü yabancı ürün olarak üretir.”⁵²

Ayrılma mantığı bir kez önvarsayılınca, başka bir deyişle
kurucu önkoşul sadece tarihsel bir geçmiş olarak kabul edilince,
ayrılma mantığı sadece, insan faillerinin eylemlerini yapılandı-
ran özne olarak, kurulu bir sermaye fetişi açısından anlaşılabilir.
Ortodoks görüşler bu (kapitalist) yapı ve insan failiği arasındaki
ayrılmadan beslenir.⁵³ Horkheimer’in (1985, 246) belirttiği gibi,
“yaradılış”ın “varoluş”tan ayrılması, dogmatik düşüncenin kör
noktalarını oluşturur.⁵⁴ Yine de bu, ortodoks yaklaşımların bir
değer analizi sağlayamayacağı anlamına gelmez. Fakat bunu an-
cak fail bir insan olarak emek ve cisimleşmiş emek olarak değer
açısından yapabilirler. Bu değer teorisi yalnızca “toplumsal eme-
ğin gelişiminin ya bir değer birikim süreci ya da bölüşüm norm-

50 A.g.e.

51 Marx, K., *Grundrisse*.

52 A.g.e.

53 Bir eleştiri için, bkz. Bonefeld, W., “Crisis of Theory”, *Capital & Class*, no. 50, 1993.

54 Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frank-
furt, 1985.

larının bileşimini” ürettiğini gösterir.⁵⁵ Bu bakış açısından, insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiler şeklinde çarpıtılmış biçimde var oluşu, pratikte doğru kabul edilir ve kapitalist gelişmenin arkasındaki itici güç, sermayenin kendisi olarak görülür.⁵⁶ Bu tür analitik öneriler yalnızca, “mit”in sırf geçmiş zamanlara ait bir koşul olmadığını, daha ziyade düşünce üzerindeki tahakkümünü sürdürdüğünü onaylar. Bu yüzden Marx gizeminden arındırmaya vurgu yapar: Ne “uluslar” ne “tarih” ne de sermaye savaşı. “Tarih hiçbir şey yapmaz”, “büyük servete sahip” olan o değildir, o “savaşmaz”! Tüm bunları yapan, insandır, sahip olan ve savaşan yaşayan gerçek insandır; sanki ayrı bir kişiymiş gibi insanı kendi amaçları uğruna kullanan “tarih” değildir. Tarih kendi amaçlarının peşinden giden insanın eylemlerinden başka bir şey değildir.⁵⁷ Marx’ın fetişizm eleştirisi temelde, üzerinde düşünülmemiş olan çok sayıdaki önvarsayımın eleştirisidir. Kapitalist biçimlerin gerekliliğini, toplumsal kuruluşun ışığında gösterir. Kısacası, Marcuse’ün de belirttiği gibi, “dünyanın kuruluşu bireylerin arkasında gerçekleşmesine rağmen, yine de onların kendi ürünüdür”.⁵⁸

Sermayenin sapkın dünyasının toplumsal kuruluşu anlaşılmadığı koşulda, faydalı bir ekonomik işlevi yerine getirdiği kabul edilmeden sermayenin bir eleştirisini de yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu, sermayenin, ampirik gerçekliği sınıf mücadelesi ve diğer toplumsal güçlerle dolayımlanmış olan soyut piyasa yapısının mantığını somutlaştıran bir “özne” olarak görülmesine yol açar.⁵⁹ Sermayenin bu şekilde insanı aşan bir güç olarak teorik rasyonalizasyonuna karşı, sermayenin

55 Negri, A., “Interpretation of the Class Situation Today”, Bonefeld, W. ve diğerleri (yay. haz.) *Open Marxism: Theory and Practice*, Pluto, Londra, 1992 [“Günümüzde Sınıfın Durumunun Yorumlanması: Yöntemsel Boyutlar”, çev. Şükrü Alpagut, *Açık Marksizm*, Otonom Yayıncılık, 2017]

56 Bkz. örneğin kapitalist rekabetin kapitalist gelişmenin kurucu gücünü oluşturduğunu vurgulayan Brenner, R., “The Economics of Global Turbulance”, *New Left Review*, no. 229, 1998. Bu bakış açısının Eleştirisi için bkz. Bonefeld, W., “Notes on Competition, Capitalist Crises and Class”, *Historical Materialism*, no. 5, 1999 ve Lebowitz, M., “In Brenner, Everything is Reversed”, *Historical Materialism*, no. 4, 1999.

57 Marx, K. ve F. Engels, *Die heilige Familie*, MEW 2, Dietz, Berlin, 1980. [Kutsal Aile, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976]

58 Marcuse, H., “Philosophy and Critical Theory”, *Negations*, Free Association Press, Londra, 1988.

59 Jessop, B., “Polar Bears and Class Struggle”, Bonefeld, W. ve J. Holloway (yay. hz.) *Post-Fordism and Social Form*, Macmillan, Londra, 1991.

bir eleştirisini geliştirmek ancak “ayrılma” anlayışı temelinde mümkün olabilir. Bu eleştiri, kapitalist sömürü ve birikimin kurulu bir biçim olduğu anlayışını yerle bir eder ve “bu kuruluşu istikrarsızlığa sürükler ve değer biçiminin içerdiği antagonyizmaların tekilliğine ve dinamizmine işaret eder”.⁶⁰ Sermaye ilişkisi, emeğin kendisine yabancılaşmasının tarihsel ürünüdür: Sermaye, “emeğin koşullarının büründüğü biçimdir”⁶¹ ve sermayenin varlığı sadece emeğin sömürüsüne değil, daha ziyade emeğin artan sömürüsü sayesinde oluşan sermaye birikiminin sürekliliğine bağlıdır.⁶² Emeğin değeri koruyan ve yeni değer yaratan “doğal gücü”⁶³ üretim sürecinde sermaye tarafından kumanda edilir, bu aynı zamanda canlı emeğin tüketim sürecidir. “Maddi, nesnel zenginliği ama sermaye biçiminde, [emekçiyi] tahakküm altına alan ve sömüren yabancı bir güç biçiminde devamlı olarak üreten emekçidir ve kapitalist de devamlı olarak emek gücünü, ama kendini gerçekleştirebileceği nesnelerden ayrılmış olan öznel bir zenginlik kaynağı biçiminde üretir; kısacası kapitalist emekçiyi üretir, ama ücretli emekçi olarak üretir. Emekçinin bu durmaksızın yeniden üretimi ve devamlılığı, kapitalist üretimin olmazsa olmaz koşuludur”.⁶⁴ Bu nedenle iddia şudur ki sermaye birikimi sadece ilksel birikimin sonuçlarına dayanmakla kalmaz, ilksel birikim aynı zamanda sermaye ve emek arasındaki sınıf antagonizmasının kurucu önkoşuludur. Marx’ın da belirtmiş olduğu gibi, kapitalist “birikim sadece, ilksel birikimde ayrı bir tarihsel süreç olarak, sermayenin ortaya çıkış süreci olarak görünen şeyi sürekli bir süreç olarak gösterir”.⁶⁵ Emeğin “nesne-siz özgür emek” olarak yeniden üretimi olmaksızın kapitalist birikim mümkün değildir.⁶⁶ Kapitalist mülkiyet haklarının toplumsal kuruluşu, emeğin kendi araçlarından ayrılması, yani “sermayenin komutası altındaki” nesne-siz özgür emektir.⁶⁷

60 Negri, A., “Günümüzde Sınıfın Durumunun Yorumlanması: Yöntemsel Boyutlar”, çev. Şükrü Alpagut, *Açık Marksizm*, Otonom Yayıncılık, 2017

61 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*.

62 Marx, K., *Kapital I*.

63 A.g.e.

64 A.g.e.

65 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*; Marx, K., *Kapital I*.

66 Marx, K., *Theories of Surplus Value Part III*

67 A.g.e.

Kapitalist toplumsal yeniden üretimin önkoşulu, emeğin kendi koşulundan ayrılmasıdır; bu önkoşul kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçek hareketinin bilgisini verir ve onu oluşturur. Sermaye, “bağnazca değerini kendisini genişletmeye eğilimlidir”⁶⁸ ve üretken gücünü arttırmak için işbölümünü yoğunlaştırmak dışında bir şey yapamaz. Kuşkusuz, “emeğin kendi içinde bölümlenmesi insanların katledilmesi demektir”,⁶⁹ yine de toplumsal emek sürecinin giderek daha da parçalanması, insanın (*Mensch*) parçalarına ayrılması yoluyla ilk baştaki emeğin koşullarından ayrılmasını sadece daha da pekiştirir.⁷⁰ Ama toplumsal emek ne kadar çok parçalanmış, bölünmüş ve daha da altbölümlere ayrılmış olursa olsun, insanın elbirliği, “kapitalist üretim tarzının temel biçimi” olarak kalır.⁷¹ Bu elbirliği, “insanların katledilmesini” saygın görünümlü eşit ve özgür mübadele ilişkileriyle iç içe geçiren meta biçimine karşı var olmaya devam eder.

Emek, sermayenin önkoşuludur ve öyle de kalır.⁷² Sermaye kendisini emekten bağımsızlaştıramaz; gerekli emeğin, yani artı emeğin kurucu kısmının dayatılmasına, dünya işçi sınıfına bağımlıdır. Artı değeri artırabilmek için gerekli emeği en aza indirmek zorunda olduğu kadar, gerekli emeği vazetmek de zorundadır. Bu azaltma, emeğin üretici gücünü ve aynı zamanda gerçek bir özgürlük alanı olanağını geliştirir.⁷³ Hayatın gerekliliklerinin

68 A.g.e.

69 Marx, K., *Kapital I*.

70 Marx, K., *Das Elend der Philosophie*, MEW 4, Dietz, Berlin, 1977. [*Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 1966]

71 Marx, K., *Kapital I*.

72 Marx, K., *Grundrisse*.

73 “Aslında özgürlük alanı, zorunluluk ve günlük kaygılar tarafından belirlenmiş emeğin son bulmasıyla birlikte başlar, dolayısıyla şeylerin doğası gereği gerçek maddi üretim alanının dışında yer alır... Bu alanda özgürlük, sadece toplumsallaşmış insana [*Mensch*], Doğanın kör güçleri tarafından yönetilmek yerine onları kendi ortak denetimleri altına alan, Doğayla mübadelelerini akılcı bir şekilde düzenleyen birleşmiş üreticilere bağlıdır... Ama bununla birlikte zorunluluk alanı hâlâ devam eder. Onun ötesinde, kendi içinde bir amaç, gerçek özgürlük alanı olan, ancak yine de kendi temeli bu zorunluluk alanı olmak üzere olgunlaşan, insan enerjisinin bu gelişimi başlar.” Bu konu hakkında faydalı bir tartışma için Wildcat ve Holloway arasındaki karşılıklı yazışmalara bakınız, Wildcat ve J. Holloway “Wildcat (Germany) reads John Holloway - A Debate on Marxism and the Politics of Dignity”, *Common Sense*, no. 24, 1999.

üretimi için gerekli toplumsal emek zamanının giderek kısalması, zorunluluk alanını daraltır ve Marx'ın özgürlük alanı olarak tarif ettiği alanının gelişmesine olanak verir. Kapitalist toplum içinde, bu çelişki sadece zor yoluyla, üretken kapasitelerin yok edilmesi, işsizlik, kötüleşen koşullar ve yaygın yoksulluk değil aynı zamanda insan yaşamının savaş, çevre yıkımları, açlık, toprakların yakılması, suların zehirlenmesi, toplulukların tahribatı, kâr sağlamak amacıyla bebek üretimi, insan bedeninin mübadele edilecek ya da üzerinde işlem yapılacak bir meta olarak kullanımı, klonlama yoluyla insan üretiminin sanayileştirilmesi yoluyla yok edilmesini de içeren bir zor aracılığıyla içerilebilir. İnsan varlığının aşağılanmış, sömürülmüş, değersizleştirilmiş, yüzüstü bırakılmış ve köleleştirilmiş yaşamı, kapitalist üretimin insan için bir üretim olmadığını gösterir, o sadece insanlar aracılığıyla bir üretimdir. Başka bir deyişle, değer biçimi, sadece gerçek toplumsal bireyin bir soyutlaması değildir. Bu, "pratikte doğru" olan bir soyutlamadır.⁷⁴ Bütün belirli insani toplumsal pratiğin, savaş alanından klonlama laboratuvarına kadar, tek bir biçime, emeğin bir tür soyut biçimine evrensel olarak indirgenmesi, ilksel birikimle başlayan ayrılmanın, artık insan varlığına el koymak yönündeki biyo-teknolojik bir kararlılık görünümü aldığına işaret etmektedir. "Hayata kayıtsız bir biçimde, aşırı çalışma saatlerini temellük etmekten başka bir şeyle tatmin olmadığı" zamandan bu yana, kapitalizm uzun bir yol kat etmiştir. Kapitalizm artık insan-işçiler üretmekle meşguldür.⁷⁵

Sonuç

Bu makalede, ister yeni nüfusların üretim ve geçim araçlarından koparılması isterse sermayenin "yerleşik" ilişkilerinde ücret ilişkisinin yeniden üretimi biçiminde olsun, ilksel birikimin sürekli yeniden üretilen bir birikim olduğunu öne sürdük. Birinci biçiminde, amaç yeni işçileri sermayenin komutası altına almak iken⁷⁶ ikincisinde amaç, onları, kendi koşullarından "azat" edilmiş toplumsal kategoriler olarak içermektir.

74 Marx, K., *Grundrisse*.

75 Dalla Costa, M. "Development and Reproduction", *Common Sense* no. 17, 1995.

76 Dalla Costa, M. "Development and Reproduction", *Common Sense* no. 17, 1995; Caffentzis, G. "The Fundamental Implications of the Debt Crisis for Social Reproduction in Africa", Dalla Costa, M. ve G.F. Dalla Costa (yay. hz.), *Paying the Price*, Zed Books, Londra, 1995.

“Özgür ve eşit toplum”⁷⁷ veya “birleşik üreticilerin üretim tarzı”⁷⁸ işçi sınıfı adına yürütülen bir politika sayesinde başarılamaz. Marx’ın belirttiği gibi, “üretken bir emekçi olmak ... bir şans değil talihsizliktir”.⁷⁹ İşçi sınıfı adına bir teori, ortak temeli burjuva toplumunun gündelik dini olarak meta fetişizmi olan programların ve etiketlerin kabul edilmesine götürür. İşçi sınıfının kurtuluşu sadece işçi sınıfının kendisi tarafından gerçekleştirilebilir ve bu da işçi sınıfının sınıf olarak kendisinin ve bununla birlikte bütün sınıfların aşılması anlamına gelir. Marx, işçi sınıfının toplumsal bir sınıf olarak kendisini aşmasına tek bir isim vermiştir: komünizm. Kurtuluş, insanın kurtuluşu demektir. Komünizm sınıfın sonunu, sınıfsız toplumu gerektirir. O halde işçi sınıfının kurtuluşu, insanın kendi “uygun güçlerini” toplumsal güçler olarak tanıması ve örgütlemesi ve dolayısıyla onları politik güçler ve maddi güçler biçiminde kendisinden ayırmaması” anlamına gelir.⁸⁰

Marx, bu yeni toplum biçimini “kendinin ve toplumun bütün diğer üyelerinin varoluş koşullarını denetimi altında bulunduran devrimci proleterler toplumu”nda öngörmüştür. “[Bu topluma] bireyler birey olarak katılır. (Elbette modern üretici güçlerin ileri bir aşaması varsayımına dayalı olarak) bireylerin özgür gelişiminin ve hareketinin –daha önce şansa bırakılan ve tam da bireyler olarak ayrılmış olmaları dolayısıyla bu bireylerin üzerinde ve karşısında bağımsız bir var oluşa sahip olan- koşullarını kendi kontrollerine veren tam da bireylerin bu birleşmesidir”.⁸¹ Adorno’nun sözlerini kendi dilimize çevirerek söylersek, tam istihdamın, emeğin artık şeylerin ölçüsü ol-

77 Agnoli, J., “The Market, the State and the End of History”, Bonefeld, W. ve K. Psychopedis içinde (yay. hz.) *The Politics of Change*, Plagrave, Londra, 2000.

78 Godelier, M., “The Disappearance of the ‘Socialist System’: Failure or Confirmation Of Marx’s View on the Transition from One Form of Production and Society to Another?”, Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (yay. hz.), *The Politics of Change*, Palgrave, Londra, 2000 .

79 Marx, K., *Kapital I*.

80 Marx, K., *Zur Judenfrage*, MEW 1, Dietz, Berlin, 1964 [*Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, 1997].

81 Marx, K. ve F. Engels, *Die deutsche Ideology*, MEW 3, Dietz, Berlin, 1962. [*Alman İdeolojisi*, çev. T. Ok ve O. Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, 2013].

madığı bir toplumda anlamı vardır.⁸² Başka bir deyişle, öyleyse ve bu makalede tartıştığımız üzere, emek değer teorisi, insani toplumsal pratiğin kendi koşullarından ayrılmasını varsayar. Bu varsayım, emeğin kapitalist sömürsünü kurar ve insanın kurtuluş mücadelesi bu varsayım üzerinedir. İnsanın elbirliği, sermayenin antagonist ilişkilerinden kurtarılmalıdır ya da daha iyi bir ifadeyle, kendi ürettiği soyutlamaların egemenliği altında kalmak yerine, kendi toplumsal koşullarının ve varoluşunun denetimine sahip bir elbirliği olarak ortaya koyabilmek için kendisini kapitalist biçiminden kurtarmalıdır. Kısacası, insanların birbirleriyle, toplumsal varoluşları kendisini, arka-larında meta biçimi yoluyla belli eden ayrı bireyler olarak değil, kendi toplumsal koşullarının denetimini elinde bulunduran onurlu insanlar ve toplumsal bireyler olarak ilişkiye girebilmesi için, sermayenin emek üzerindeki ekonomik hükümdarlığı ortadan kaldırılmalı ve böylece insanın toplumsal yeniden üretimi kendi tarafından kontrol edilebilmelidir.⁸³ Kapitalizm içinde elbirliği çelişkili bir üretici güçtür. “Burada elbirliği yoluyla söz konusu olan, sadece bireylerin üretici gücünde meydana gelen bir artış değil, aynı zamanda yeni bir gücün, yani kitlelerin kolektif gücünün yaratımıdır”.⁸⁴ Elbette ekonomi politüğün eleştirisinin kendini pratikte gösterebilmesi onun kitleler tarafından benimsenmesi, başka bir deyişle, kitlelerin kendilerini ezen dünyayı üretenin kendi emekleri, kendi toplumsal pratikleri olduğu fikrini benimsemeleriyle mümkündür.⁸⁵ Bu dünya, ayrılmanın dünyasıdır, “nesne-siz” emeğin dünyasıdır. O halde üstesinden gelinmesi gereken, insani toplumsal pratiğin kendi koşullarına yabancılaşmasıdır. Ücretli emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi kuran, bu yabancılaşmadır. Özetle, insanın otONOMİSİ, yani kendi kaderini tayin için mücadele, üretim araçlarının kurtuluş araçlarına dönüştürülmesini gerektirir.

82 Adorno, T., *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975 .

83 Marx, K., *Kapital I*.

84 A.g.e.

85 Marx, K., “Contribution to Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction”, *Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, Londra, 1975. [*Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997]

DEVLET, SINIF MÜCADELESİ VE SERMAYENİN YENİDEN ÜRETİMİ

SIMON CLARKE

ALİ SERKAN MERCAN

Geçen birkaç yılda, Marksist devlet teorisi süregiden bir tartışmanın odak noktasıydı. Tartışmaya yapılan katkıların çoğunun temel amacı, devletin sermayenin salt bir aracı olduğu şeklindeki “vülger” devlet kavramsallaştırmaları ile devletin sınıf mücadelesinin dışında ve üstünde tarafsız bir kurum olduğu şeklindeki “reformist” devlet kavramsallaştırmaları arasında bir orta yol çizmektir. Son zamanlardaki tartışmanın odağında ise kapitalist devleti, toplumsal ilişkilerin tikel tarihsel bir biçimi olarak görmeyi daha uygun bulan bir anlayış geliştirme çabası mevcut. Yapılan birçok katkıda vurgulanan şey; devletin tikel sermayelerle olan ilişkisi bağlamında onlara olan “dışsallığı” ile artı değer üretimi ve el konulması etrafında yürütülen sınıf mücadelesi biçimlerinden ayrı duran bir *siyasal* bir kurum olarak devletin “tikelliği” olmuştur. Bu çerçeve içinde, genellikle devleti kapitalist yeniden üretimin dışsal garantörü olarak gören çeşitli çözüm önerileri ortaya atılmakta, devletin maddi yeniden üretiminin sermayenin üretimine tabi kılınmasıyla, kapitalist sınıfın egemenliğini güvence altına alan siyasi ve idari sistemlerle ve işçi sınıfının ideolojik olarak sermayeye tabi kılınmasıyla devletin sermayeye itaat ettiği ileri sürülmektedir.

Kapitalist devlet analizinde kayda değer bir ilerleme gerçekleşmiş olsa da, sonuçlar birçok açıdan hayal kırıklığı yaratmış ve bu analizlerden türetilen siyasi çıkarımlar genellikle temelsiz olmuştur. Hayli soyut, sıkça şekilci olan ve genelde yapısalcı-işlevselciliğin başka bir versiyonuna dönüşen “devlet türetme” analizi ile yine hayli somut ve çoğu kez ampirik tarihsel analiz arasında kararsız kalma eğilimi, tartışmalara yapılan katkıların belli başlı zayıflıklarından birini oluşturmuştur. Öz ve biçimi yeteri kadar bütünleştirememesi hatası; hem tikel kavramlara uygun doğru soyutlama düzeyleri oluşturmayı başaramamaktan kaynaklı metodolojik bir yanlışla işaret etmekte hem de devlet sorunsalının bağımsız bir şekilde başköşeye koyulmasıyla belki de bir şeylerin yanlış gittiğine işaret etmektedir.

Analizimizin politik güçsüzlüğü, bu teorik zaafı ile yakından ilgilidir ve hem sosyal demokrasiye hem de Marksist ortodoksluğa yönelik Yeni Sağ tarafından girilen meydan okuma ile özellikle görünür hale gelmektedir. Çözmemiz gereken en temel sorulardan biri, Yeni Sağ’ın, kapitalist devlet gücünün gerçeklikleri ile eninde sonunda karşı karşıya gelecek gelip geçici bir fenomen mi olduğu, yoksa devlet gücünün karakterinde ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin koşullarında başlı başına bir değişimi mi temsil ettiğidir. Arkamıza yaslanıp, eski tarz savaşları sürdürmeye devam mı edeceğiz, yoksa tüm savaş alanı topyekûn değişti mi? Tabi ki tarihe bakabilir ve bugünkü gelişmelerin sosyalistlere; ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı sendikacılığı, ifade ve toplantı hürriyetini ve refah kazanımları gibi hakları savunmak adına popüler demokratik kampanyalara katılarak kendilerini geri çekme sorumluluğunu yüklediğini düşünebiliriz. Elbette bugün olan biteni en büyük tehdit olan otuzların faşizminin, “yeni insani yüzü ile” ile birlikte yeniden yaşanışı olarak değerlendirebiliriz. Fakat tarih kendini basitçe tekrar etmez ve 1980’lerdeki kapitalizm 1930’lardaki kapitalizm değildir artık.

1930’larda yaşananlar ile kurulan basit karşılaştırmaların meşru olup olmadığına karar vermek için sadece kapitalist devlet hakkında yetkin bir teori bize yardım edebilir. Çünkü ancak böyle bir teori, kapitalist devletin, tam da kapitalist devlet olmaktan kaynaklı özellikleri, kapitalist gelişmenin belli bir devresindeki özellikleri ve tikel mücadelelerin sonuçlarınca

olumsal olarak belirlenen özellikleri arasındaki farkları koya-bilmemizi sağlar. Devletin varsayılan şu ya da bu veçhesini hesaba katmadan ve devletin varsayılan “birikim” ve “meşruiyet” fonksiyonları arasında kabul edilen karşıtlığı dikkate almadan devletin sınırlarının geri çekilmesini öneren Yeni Sağ, geç kapitalist devletin özsel niteliklerine ve kapitalist gelişmenin tarihsel eğilimlerine dair taşıdığımız önyargılarımıza meydan okumuştur.

Bu yazıda, ben bu meydan okuyuşu olabildiğince kışkırtıcı bir şekilde ele almaya ve kapitalist devlete dair farklı bir bakış açısı sunmaya çalışacağım. İddialarımın bir bölümü devletin kavramsal olarak türetilmeyeceği fikrinden kaynaklansa da burada niyetim başka bir devlet teorisi önermek değildir. Onun yerine sınıf mücadelesi, sermayenin yeniden üretimi ve devlet arasında odaklanmamız gereken ilişki türleri hakkında bazı sorular sormak istiyorum.

Devlet Sorunu

Devlet sorunu, sıklıkla devletin sınıf karakteri ile onun burjuvaziden kurumsal olarak ayrı olmasının uzlaştırılması olarak ortaya konur: Görünüşte tarafsız olmasına rağmen devlet hangi dolayimler vasıtasıyla sermayeye boyun eğer? Bu genellikle sanki *kapitalist* devlete özgü bir sorunmuş gibi sunulur. Lakin şunun vurgulanması gerekir ki devlet özellikle kapitalist bir kurum değildir. Tüm sınıflı toplumlarda farklı biçimlerde varolan yaygın bir kurumdur. Bununla birlikte, devletin sömüren sınıftan kurumsal olarak ayrı olması, tüm sınıflı toplumların bir özelliğidir. Bundan dolayı, örneğin yakın dönemde sömüren sınıfın devlet aygıtına görünürde boyun eğdiği Asya tipi üretim tarzı ve devletin görünürde bağımsız olduğu mutlakıyetçi devlet tartışmalarında yaşanan karışıklıklar, Marksist analizin yetersizliğinin işaretleri olarak ele alınmıştır. Sınıf ile devlet arasındaki dolayimler her sınıflı toplum biçimi için geliştirilmek zorundadır, zira her sınıflı toplumda devlet, kurumsal olarak sömüren sınıftan ayrı ve ona “dışsaldır”. Bu nokta, devlet ile sermaye arasındaki ilişkinin genel bir karakteristiği olmaktan ziyade sermayeye özgü nitelikler temelinde tikelleşen devlete dair yakın dönemdeki izahatlar bağlamında çok önemlidir.

Bu karışıklığın nedeni, devlet sorununun iki boyutunu aynı soyutlama seviyesinde değerlendirme eğiliminden kaynaklanır, çünkü “devlet” kavramı “sınıf” kavramı ile aynı soyutlama düzeyinde ele alınır. Devletin nasıl *hem* bir sınıf devleti olduğu *hem de* sermaye sınıfından kurumsal olarak nasıl ayrı görüldüğü, tek seferde ve aynı anda açıklanması gereken bir olarak atılır. Bu yazının asıl derdi, bu tür çabaların, devlet analizindeki soyutlama düzeylerini eklemlenmeyi/birleştirmeyi amaçladığını göstermektir. Mesele, sınıf ve devlet arasındaki dolayimsız ilişkinin, çözümlenemez bir sorun olan ikisinin birbirinden bariz ayrılığı ile uzlaştırılması meselesi değildir. Aksine, tıpkı sermaye iktidarının üretimde teknik koordinasyon aygıtı olarak ortaya çıkabilmesi gibi, bir sınıf iktidarı biçiminin de fetişleşmiş tarafsız bir idari aygıt olarak nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak sorunudur. Görünürdeki tarafsızlık, devletin özsel bir niteliği değil, devlet dolayımıyla gerçekleştirilen sermaye iktidarının fetişleşmiş biçiminin bir özelliğidir. Bu nedenledir ki, analizin en başında tescil edilecek değil analizin sonunda ortaya çıkması gereken şeydir. Bu da pratikte; devletin, sermayenin görünümünün yüzey biçimlerinden bir şekilde türetilmesi yerine, sermayenin yeniden üretimini kuşatan sınıf mücadelelerinin analizden türetilmesi gerektiği anlamına gelir. Devletin temel niteliği onun sınıf karakteridir ve dolayısıyla devletin özerkliği ve sınıf mücadelesinde görünür hale gelen rolünün yüzeysel biçimidir. Sonuçta, en genel ve en soyut biçimdeki toplumsal üretim ilişkilerine uygun bir kavram olarak “sınıf” ve sınıf iktidarının bir veçhesine uygun bir kavram olarak “devlet”, farklı soyutlama düzeylerinde geliştirilmesi gereken kavramlardır.

Devletin Özerkliği

Devletin özerkliğini temel bir nitelik olarak gören iddialar şu savlara dayanma eğilimindedirler: a) devlet, tek tek sermayelerin çıkarlarına karşı sermayenin genel çıkarını temsil eder; b) devlet, gücün doğrudan üretim ilişkilerinden soyutlanmasına dayanır; c) devlet meta biçiminin soyut karakterine dayanır. Bu üç iddiaya daha yakından bakalım:

a) Marx’ın Hegel’i eleştirirken iddia ettiği gibi, “genel çıkar” diye bir şey yoktur. Sermayenin “genel çıkarı”, tıpkı top-

lumun genel çıkarı gibi, tam bir soyutlamadır. Varolan tek şey çatışan çıkarların tikel ayrışmasıdır. Tikel sermayelerin tikel çıkarları dışında varolan bir şey olarak sermayenin “genel çıkarı”, devlet için bir koşul olarak var olmaz. Aksine, devletin koşulu, tikel sermayeler arası çatışmaların tikel ayrışması ve sermaye ile işçi sınıfı arasındaki çelişkinin sonucudur. Devlet hakkında, devletin sınıf mücadelesinden soyutlanmış bir şekilde tanımlanan “genel çıkarı” temsil ettiği iddiasına dayanan açıklamalar, soyut ve totolojik bir işlevselciliğe düşerler.

b) Devletin tikelleşmesinin, gücün doğrudan üretim ilişkilerinden soyutlanmasına ve onun ayrı bir şekilde kurumsallaşmış yapısına dayandığı iddiası, her yönüyle yanlış bir sava dayanır. Bir yandan devletin fiziksel şiddet araçları üzerinde tekel iddia etmesi doğru değildir – tek tek vatandaşların kendilerini ve mallarını korumak adına muazzam ya da cüzi ölçülerde fiziksel cebir kullanmalarına izin verilir. Öte yandan kapitalist toplumsal ilişkilerin günlük yeniden üretiminin dayandığı güç, onun nihai yaptırımı olan fiziksel şiddete indirgenemez. Kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi, işçi sınıfının üretim ve geçim araçlarından zorla koparılmasına, gerekli emek zamandan daha fazla çalışmaya zorlanmasına ve kapitalistlerin ürüne el koymasına dayalıdır. Mülkiyet haklarında ifade edilmesine ve kanunla yürürlüğü sağlanmasına rağmen toplumsal üretim ilişkileri devletin yaratacağı şiddet korkusu ile kurulmaz ve yeniden üretilmez. Daha doğrusu, sermayenin ve işçi sınıfının toplumsal yeniden üretimi toplumun maddi yeniden üretiminin diğer yüzüdür. Bu nedenle, işçiler fabrikaları işgal ederek, süpermarketleri yağmalayarak ve bankaları yakıp yıkarak kapitalist mülkiyet haklarına saldırır. Fakat bu kapitalist toplumsal ilişkileri dönüştürmez, çünkü sermaye, bir bütünlük olarak varolan ve kendisinin hiçbir biçimine indirgenemeyecek bir toplumsal bir ilişkidir. Kapitalist mülkiyet, hukukun üstünlüğü ilkesine veya devletin şiddet araçları üzerindeki tekeli üzerine değil kapitalist toplumsal ilişkiler üzerine kuruludur. Sonuç olarak kapitalistler, devletin, kendi mallarını korumasına, ki devlet ve onu polis gücü tümüyle bu görevi icra etmek için donatılmamışlardır basitçe bel bağlamazlar. Aksine kapitalistler de diğer vatandaşlar gibi devlet görevlilerinden daimi bir yardım beklemeden kendi mallarının,

çitler, asma kilitler, kasalar, hırsız alarmları, güvenlik görevlileri, mağaza dedektifleri ve koruma görevlileri ile devamlılığını sağlar ve onları korurlar. Tüm sınıflı toplumlarda olduğu gibi kapitalizmde de, devletin mülkiyet haklarını *kanun ile belirlemesi* ve güç kullanımını *düzenlemesi* doğru olabilirken, bu durum hiçbir surette devletin mülkiyet haklarını *oluşturması* veya güç kullanımını *tekelleştirmesi* anlamına gelmez.

c) Meta biçiminin soyut karakteri, onun yüzey biçiminin, yani meta üreticileri arasındaki toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak görüldüğü biçimin bir özelliğidir. Devlet biçiminin soyut karakterini, meta biçiminin soyut karakterinden türetmek; devleti, kapitalist toplumsal ilişkiler ile devlet ilişkisinin sadece kapitalist toplumsal ilişkilerin yüzeyde göründükleri halleri ile ilişkili olduğu bir kurum olarak görmek anlamına gelir. Fakat bu ilişkiler görünürde özgür ve eşit meta sahipleri arasında cereyan ediyormuş gibi görünür. Bu yaklaşım, devletin görünürdeki tarafsızlığını ve tikelliğini kendi özsel karakteri olarak, yani devletin dışında varolan bir şey olarak onun sınıf karakterinde ortaya koyar. Öyleyse, devletin sınıf karakteri, devlet biçiminin kendi özsel karakteri değil işçi sınıfının “sivil toplum” içinde maddi ve ideolojik boğun eğişi üzerine kurulu olumsal bir olgu olmaktadır. Oysa devletin özsel karakteri onun özerkliği değil, sınıf karakteridir. Devletin özerkliği, onun sermayeye boğun eğişinin görüldüğü yüzey biçimlerinin bir karakteristiğidir.

Devletin Gerekliliği

Eğer devletin temel özelliği onun *kapitalist* karakteri ise, bu nasıl açıklanacaktır? Devlet türetme tartışması, kendi başlangıç noktasını devletin *gerekliliğini* gösterme eğilimindeydi. Peki ama devletin gerekliliği ile ne kastediliyor? Sermayenin yeniden üretimi devlete ihtiyaç duymakta mıdır ya da sermaye, esas itibarıyla, kendi kendini yeniden üretmekte midir?

Hegel'e göre, özel çıkarların çatışan taleplerine karşı genel çıkarı temsil etmek için bir devlet mutlak surette gereklidir; saf bir egoizm üzerine kurulu bir toplum imkânsız değildir. Hegel'e karşı klasik ekonomi politik, devletin genel çıkarı temsil etmek için gerekli olmadığını iddia etti. Klasik ekonomi politiğin bakış açısında göre muhtemel dünyaların en iyisini

korumak için piyasanın işlemesi adına özel mülkiyetin kutsallığını garanti edecek kolektif bir kurumun olması gerekli ve yeterli idi – “zenginin fakire karşı korunması için” (Adam Smith). Marx ise kendisini açıkça politik ekonomi çizgisinde ve Hegelci muhafazakârlığın karşısında bir çizgide konumlandırır. Marx, *Kapital*’de, her ne kadar çelişik ve kriz eğilimli bir tarzda da olsa piyasanın işleyişi ile kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin düzenlendiği sermaye ilişkisinin kendi kendine yeniden üretiminin analizini sunar. Sermayenin kendi kendini yeniden üretim koşulları, bir yandan kapitalist toplumsal ilişkilerin tarihsel temeli olan üretim güçlerinin yeterli bir gelişmişlik seviyesinde olmasına tekabül ederken bir yandan da bireyin kapitalist üretimin toplumsal ilişkilerine boyun eğmesinde yatarr. Kapitalistlerin kendi hâkimiyetlerini korumak adına, dayatılan kılığın ve zorunluluğun yerini doldurmak için kolektif kurumlar geliştirme fırsatından kendilerini alıkoymalarını ummak için bir sebep olmamasına rağmen, kapitalist üretim tarzı, bir kere saf “ekonomik” mekanizmalar üzerine kurulduğunda, bu boyun eğiş *mümkün* hale gelir. Yine de Marx’ın analizinden çıkan şudur ki devlet, en kaba tabirle, kapitalist toplumsal yeniden üretim için *gerekli* değildir. Bu nedenledir ki, *Kapital*’de geliştirilen hiçbir kavram devlet kavramını *önceden varsaymazken*, devlet kapitalist toplumsal yeniden üretimin gerekliliklerinden mantıksal olarak türetilemez. Devletin gerekliliği, bu yüzden, biçimsel veya soyut değil sınıf mücadelesinin gelişimi ile ortaya çıkan sınıf egemenliğinin kolektif bir aygıtı olması anlamında tarihsel bir gerekliliktir. Devlet, sermayenin ihtiyaçlarından mantıksal olarak gelişmek yerine sınıf mücadelesi dolayımıyla tarihsel olarak gelişmiştir.

Devletin böyle bir sınıf aygıtı olarak gelişmesi ve kapitalist çıkarlardan kurumsal olarak ayrılması, aynı zamanda “özel” kurumların “kamusal” bir nitelik kazanması ve “kamu” kurumlarının “özel” çıkarlara boyun eğmesi ile oluşan tarihsel bir gelişimdir. Bu yine de bütünüyle olumsal bir gelişme anlamına gelmez. Bu tarihsel gelişme, Marx’ın kapitalist üretim tarzının gelişimini yönlendiren tarihsel yasalara dair analizleri temelinde keşfedilmesi gereken tarihsel yasaların yönettiği bir gelişmedir.

Sermeyenin Yeniden Üretimi ve Sınıf Mücadelesi

Marksist devlet teorisini geliştirirken en can alıcı mesele, devleti ele almaya uygun soyutlama düzeyidir. Bu mesele, devletin sermaye ile aynı soyutlama düzeyinde analiz edilemeyeceğini söylemeden ele alınmalıdır. Devlet toplumsal üretim ilişkilerini *oluşturmaz*, temelde *düzenleyici* bir organdır ve bu yüzden devlet analizi devletin düzenleyici olduğu toplumsal ilişkilerin analizini önvarsayar. Kapitalist devletin analizi de, kavramsal olarak sermayenin ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin analizini önvarsayar, üstelik devletin kendisi elbette gerçekte yeniden üretim sürecinin bir uğrağı olmasına rağmen.

Ayrıca gördük ki, kapitalist toplumsal ilişkilerinin yeniden üretimi için her ne kadar bu yeniden üretimin koşullarının garanti edilmesinde tarihsel olarak önemli olagelmisse de, devlet mantıksal olarak *gerekli* değildir. Kapitalist yeniden üretim sürecini, tıpkı Marx'ın *Kapital*'de yapmış olduğu gibi, metaların üretimi, onlara el koyma ve onların dolaşımı sayesinde analiz etmek mümkündür. Devlet, *Kapital*'de gizli bir varsayım *değil*, zaten orada sunulan analiz temel alınarak geliştirilecek bir kavramdır. Yine de, eğer devlet hem kapitalist toplumsal ilişkilerinin oluşturulması hem de yeniden üretilmesi hususunda gerekli olmasa da, bir devlet *teorisinin* hangi temelde sorulacağı sorusu ortaya çıkar. Devlet, topyekûn analitik olarak türetilebilecek bir kavram mıdır yoksa sadece içsel tutarlılığı olmayan, evrensel değilse de tarihsel varlığı olan tikel bir kurumu tanımlayan bir kavram mıdır? Bu bana, Marksist devlet tartışmalarının sıklıkla karşılaştığı bir ikilemiş gibi geliyor.

Bana göre bu ikilemi aşmanın yolu, *Kapital*'deki kavramların soyutlama düzeyinden yine onların gerçek dünyaya tarihsel uygulanışına geçişi mümkün kılan sınıf mücadelesi kavramını devreye sokmaktır. *Eğer sınıf mücadelesi olmasaydı ve eğer işçi sınıfı kapitalist toplumsal ilişkilere pasif bir şekilde boyun eğmeye gönüllü olsaydı, devlet var olmazdı.* Devletin gelişimi sınıf mücadelesinin gelişiminin en gerçek tarafıdır ve bu mücadelenin en temel biçimi olarak görülmek zorundadır. Bu nedenle, kapitalist yeniden üretimin soyut analizi ile devlet kavramı arasındaki ara terim, sınıfı mücadelesinin ta kendisidir. Öyleyse devlet sorununu kavramsallaştırma meselesi, sınıf mücadelesi-

ni ve tikel olarak bu mücadelenin farklılaşan biçimlerini ve bu biçimler arasındaki ilişkileri kavramsallaştırma meselesidir. Sınıf mücadelesi analizinin başlangıç noktası, temelinde sınıf mücadelesinin geliştiği kapitalist üretim tarzının yeniden üretimine içkin olan çelişkilerin Marx tarafından yapılan analizi olmalıdır.

Son dönemde rağbet gören, devletin işlevselci bir bakış açısıyla ele alınmasına öncülük etme eğilimi taşıyan ve Marx'ı yapısalcı tarzda yorumlayan yaklaşımlara karşı, kapitalist üretimin verili bir temele sahip bir *yapı* olmadığını ve onun yeniden üretiminin, kendi temelini yeniden üretimine bağlı bir *süreç* olduğunu vurgulamak bence önemlidir. Dahası, kapitalist üretimin yeniden üretimi, kendi temellerinin tekrarlanan bir şekilde askıya alınmasını kapsaması anlamında çelişkili bir süreçtir. Sermaye kendini yeniden üretirken, aynı zamanda, işçi sınıfını yeniden üretir ama onu kendi pasif hizmetkârı olarak yeniden üretmek yerine kendi yeniden üretimini engelleyen bir şey olarak yeniden üretir. Bu, somut gelişimi kapitalizmin tarihini oluşturan kapitalist üretim tarzının en temel çelişkisidir. Bunun ışığında, çelişkiler ve sınıf mücadelesi arasındaki ilişkilerin biraz daha somut bir şekilde tanımlanması için sermayenin yeniden üretim sürecinin uğraklarına şöyle kısaca bakalım.

Sermaye ve emek arasındaki sınıf ilişkisi sadece ve sadece artı değerın üretimi ve yeniden üretimi dolayımıyla yeniden üretilir. Eğer sermayenin dolaşımını, emek gücü ile para sermaye arasındaki mübadeleden başlatırsak, sermaye sahibi ile özgür emekçi arasında, dayatılmış yükümlülüklerden ve üretim araçları ile geçim araçlarından azade bir ilişki buluruz. Bu ilişki, emekçinin üretim ve geçim araçlarından ayrılmasını ön-*varsayar*, ama bu mübadelenin bakış açısından bakıldığında bu ayrım *dışsal* bir önvarsayımdır: Devlet tarafından garanti edilmesi ve yasalarca tatbik edilmesi gerektiğinde bu varsayımın, bir bütün olarak tüm sürece dışsal bir önvarsayım olup olmadığı anlaşılmadan kalır. Mübadele ilişkisi içindeki iki taraf, gerçekten de özgür ve eşit meta sahipleri olarak karşı karşıya gelir. Oysa mübadele içinde bu ilişkinin dayanakları hemen askıya alınır: Emekçi geçim araçlarını satın alır ve üretim araçlarına erişimi sağlanır. Üretim süresi boyunca, emekçinin mülksüz-

leşmesi sınıf ilişkisinin baskın olan özelliği değildir artık. Öte yandan, üretimin gizli mekânında emekçi şimdi özgür de değildir, zira sermayenin yeniden üretimi, üretim sürecinin kapitalist kontrolüne ve emekçiyi gerekli emek zamandan daha fazla çalıştırmak için zorlamaya dayalıdır. Ne var ki, emeğin sermayeye boyun eğmesi olarak tanımlanan üretim ilişkileri; içinde emeğin, üretimin etkin faili olduğu üretim güçleri karşısında çelişkili bir yere gelir ki bu çelişki üretim sürecinin kontrolü üzerindeki mücadelede ifadesini bulur. Kapitalist, tek tek işçilere karşı elindeki son yaptırımını devreye sokmak adına; “mülkiyet hakları”ndan, yani işçiyi kiralama ve kovma hakkından medet umsa da, kolektif emekçinin boyun eğmesini sağlamak için daha karmaşık mekanizmalar devreye sokulmalıdır. Bu tür mekanizmalar, emek sürecini düzenleyen araçların üretim araçlarıyla birleştirilmesini, kolektif emekçiyi kendi içinde ayırıştırıp bölen hiyerarşilerin yaratılmasını (özellikle kafa ve kol emeğinin birbirinden ayrılması ve sonrakinin öncekine ikincil kılınması ile), mesleki hiyerarşilere tabi kılınan kolektif emekçiler arasında toplumsal cinsiyete dayalı, etnik ve kültürel ayrımlar yaratılmasını kapsar. Bu süreç içinde, artı emek zamanı azamileştirmek ve sermayenin çevrim hızını azaltmak amacındaki kapitalist zorunluluklar, üretkenlik ve verimlilik gibi “teknik” normlar haline getirildikçe, teknik ve yönetsel tabaka önemli bir rol oynamaya başlar.

Üretim bir kere tamamlanınca, emekçi önceden olduğu gibi gene özgür olur ama zamanla kendi geçim araçlarını tüketir ve bu nedenle bir kez daha emek gücünü satmak zorunda kalır. Böylece sermayenin dolaşımının dışsal önvarsayımı, onun sonucu haline gelir. Diğer yandan kapitalist, üretilen bütün ürüne el koymak için üretim araçlarını ve emek gücünü özgürce satın alarak elde ettiği “haklarını” öne sürmek ve sonra da bizzat üretim döngüsünü yeniden üretmek üzere kendi metalarını diğer kapitalistlere veya işçilere satarak sermayesini para biçiminde gerçekleştirmek mecburiyetinde kalır.

Şimdi sormamız gereken soru, sermaye ile emek arasındaki bu sınıf ilişkisinin temel dayanağının ne olduğudur. Sermayenin yeniden üretimi bu temel dayanağı garanti edecek bir dışsal ajana *ihtiyaç duymakta mıdır*? Yukarıda iddia ettiğim gibi, böyle bir dışsal gereklilik yoktur. Kapitalist toplumsal ilişkiler,

ne kendilerinin oluşturulması ne de garanti edilmesi için bir devletin varlığına gerek duyar. Ne var ki, yine daha önce de görmüştük ki, sermayenin dolaşımı bazı gerekliliklere, tikel olarak, işçi sınıfının sermayeye boyun eğmesinin somut temelini sağlayan emekçinin üretim ve geçim araçlarından koparılmasına ihtiyaç duyar. Yine de bu kopuş verili bir dışsal durum değildir. Feodal toplumun çözülüşü ile yaratılan “ilksel birikim” dönemi hariç, hiç durmadan yeniden üretilmesi gereken bir ilişkidir bu kopuş. Mübadele ortamında, işçiler üretim ve geçim araçlarından kopmuş özgür bireyler olarak görünür, fakat üretim ortamında, üretim araçları ile bütünleşmiş ve geçim araçlarına sahip kolektif bir güç olarak görünür. İşçilerin sermayeye karşı olan güçlerinin somut dayanağı işte budur. Sermayenin yeniden üretimi; kapitalistin, üretimdeki işçilerin boyun eğmeye devam etmelerini sağlama ve onların üretici olarak örgütlenme yeteneklerini kısıtlama becerisine bağlıdır ki bunu, sermayenin koordinasyon ve yönlendirme için gerekli bir fail olduğu iddialarını öne sürmek için işçi sınıfı içinde bölünmüşlükler ve hiyerarşiler yaratarak ve onları keskinleştirerek yapar. Bu, sermayenin yeniden üretilebileceği ve işçilerin üretim ve geçim araçlarından kopukluğunun yeniden üretilebileceği tek temeldir. Bu nedenle işçi sınıfının sermayeye boyun eğişi, işçi sınıfının zaten üretim ve geçim araçlarından koparılmış, sürecin kendisine dışsal olduğunun önvarsayıldığı, hâlihazırda verili bir durum değildir. Bu süreç esas itibarıyla, sermayenin sınıf mücadelesi içinde işçi sınıfı üzerindeki etkili gücünü, maddi, ideolojik ve siyasal araçlar ile sürdürebilme yeteneğini içerir ki bu sırada işçi sınıfı, kendini yeniden üretirken, onu sermaye bağlayan zincirleri de yeniden üretmek zorunda kalır.

Esasen Marx'ın *Kapital*'de gösterdiği üzere, sermayenin kendi kendini yeniden üretmesi *anlaşılır* olsa da, gördüğümüz gibi sermayenin yeniden üretimi çelişkilerle kuşatılmış bir süreçtir ve bu sürecin temelleri sürekli askıya alınır ve mütemadiyen yeniden üretilmek zorundadır. Sermaye, kendi yeniden üretiminin önüne ancak başarılı bir sınıf mücadelesi yürüterek aşabileceği engeller koyar. Bu mücadeleyi sürdürürken, sermayenin neden kendi somut gücüne bel bağlamak zorunda olmasının bir nedeni yoktur. Bu nedenle, sermayenin genişlemiş yeniden üretiminin önündeki engelleri aşma arayışında,

kapitalistler ellerindeki tüm silahları kullanır ki bu silahlardan biri elbette devlet gücüdür. Oysa sermayenin çelişkili kuruluşu, sermayenin yeniden üretiminin karşılaştığı engelleri hiçbir zaman aşamayacağı, sadece geçici olarak erteleyebileceği anlamına gelir. Sonuç olarak, devlet bu çelişkilerin üstesinde gelebilecek işlevsel bir fail değildir. Aksine, devlet sermayenin kendi çelişkili karakterini geçici olarak durdurma konusunda gösterdiği beyhude bir çabayla sınıf mücadelesini sürdürmeyi hedeflediği tamamlayıcı bir biçimdir.

Sermayenin Yeniden Üretimi, Sınıf Mücadelesi ve Devlet

Sermaye mantıksal veya tarihsel olarak devleti yaratmadı. Tıpkı sermayenin, feodal toplumun içinde ortaya çıkan meta üretimi tarafından yaratılan çelişkiler üzerinden gelişmesi gibi, kapitalist devlet de bu süreç ile birlikte gelişen sınıf mücadelesi sayesinde feodal devlet biçimi temelinde gelişmiştir. Kapitalistler, kendi sınıflarının yeniden üretimine devletin boyun eğmesini sağlayarak sivil toplum üzerindeki egemenliklerini kesinleştirmeye çalıştıkça geçiş süreci içinde hem üretim tarzında hem de onunla birlikte varolan devlet biçiminde bir devrim yaşanmıştı. Yine de bu boyun eğiş, geçiş süreci boyunca bile doğrudan değildi. Feodal yönetici sınıf üstünde kendi siyasal zaferini korumak/sürekliliğini sağlamak için sermaye, kendisini tüm toplumun temsilci olarak sunmak zorunda kaldı. En başından beri, devletin sermayeye boyun eğmesi; kapitalist devlet biçiminin özgüllüğünü tanımlamaya hizmet eden ve devletin görünüşteki özerkliğinin temelini sağlayan tikel yollar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bunlar, sermayenin sivil toplum üzerindeki egemenliğinin onun devlet üzerindeki egemenliğine dönüştürüldüğü dolayımlardır.

Tıpkı sermaye, feodal toplumun çözülmesiyle ortaya çıkan işçi sınıfıyla dışsal bir varsayım olarak nasıl karşılaştıysa, esasen devletle de eski üretim tarzının bir mirası olarak karşılaştı. Yine de kapitalizmin gelişme sürecinde devlet, sermayenin yeniden üretimine tabi hale geldi, öyle ki işçi sınıfının her daim şarta bağlı olan boyun eğişinin sağlanmasında sermayenin doğrudan gücünü tamamlama görevini üstlendi. Gerçi bir yandan devletin itaat eder hale gelmesi, sermaye ve emek arasındaki sınıf mücadelesinden soyutlanmış bir tür işlevsel varoluşa

sahip bir kurumun yıkılması şeklinde anlaşılmamalıdır. Devlet, toplumun diğer bir düzeyi ve sermayenin yeniden üretiminden “görece özerk” değildir; bu yeniden üretimin bir uğrağı ve dolayısıyla sınıf mücadelesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Öte yandan, sermayenin ve işçi sınıfının birbirleriyle devlet biçimi içinde *sınıf olarak* doğrudan karşı karşıya gelmeleri, sermayenin emek gücü elde ettiği mübadelede veya dolaysız üretim sürecinde birbirleriyle *sınıf olarak* doğrudan karşılaşmalarından daha fazla değildir. Sınıf mücadelesinin devlet biçimi, sınıf mücadelesinin diğer uğraklarını tamamlayan diğer bir uğrağıdır sadece. Bu nedenle sınıf mücadelesi, sermayenin emek gücü satın aldığı mübadele ilişkisinde ne kadar dolaysız görünüyorsa, devlet biçimi içinde de o kadar dolaysız görünür. Yine de asıl soru, siyasal mücadelelerin sınıf mücadelesinin uğrakları olarak belirlenmesinde dolayımın nasıl tanımlanacağıdır.

Kapitalist sınıfın, kendi sınıf çıkarlarını devlete doğrudan dayatma girişimlerinin boyutunu küçümsemek önemlidir ve aslında kapitalist sınıf tarafından girilen böylesine doğrudan siyasal müdahaleler, devlet işleyişinin normal bir yanını oluşturur. Doğrudan siyasal müdahale, siyasal tahakküm biçimlerinin yeniden yapılandırılmasını gerektiren kriz dönemlerinde belirleyici bir önem kazanabilir. Entelektüel Marksistler arasında, daha esrarengiz mekanizmalara odaklanmak adına böylesi doğrudan müdahalelere dair bulgulara sırtlarını dönme eğilimi mevcuttur. Kapitalist devlet biçiminin gelişimi, sermaye mantığının kendiliğinden yayılması değil, kapitalist sınıfın seksiyonlarının doğrudan ajanları vasıtasıyla önemli ölçüde koşullandırılan ve bu arada bu sınıf içindeki mücadelelerin sonuçlarınca da oluşturulan sınıf mücadelesinin yayılması sürecinde deneme yanılma yoluyla ulaşılan bir şeydir. Hâlbuki kapitalist sınıfın çıkarlarının doğrudan temsil edilmesinin arkasında, sermaye ve devlet arasındaki daha temel, ama daha dolaysız ilişkiler yatar ve bu ilişkiler sermaye sınıfının devlet üzerinde tahakküm kurmasını sağlamaya hizmet eder.

Kapitalist toplum içinde kullanım değerlerinin üretimi, sadece artı değer üretimine imkân tanıdıkları ölçüde gerçekleşebilir. Bu nedenle, maddi bir güç olarak devletin yeniden üretimi, devletçe el konulan kullanım değerlerinin üretimine dayanak sağlayan kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üre-

timine bağlıdır. Diğer yandan, devlet sadece, artı değerın üretim ve yeniden üretim koşullarını düzenlemek suretiyle toplumun maddi yeniden üretimini yönlendirmek için müdahale edebilir. Bunlar, sermaye ile devlet arasındaki maddi ilişkilerin dolayımlandığı temel yollardır. Devletin hem somut gücü hem de topluma müdahale ediş biçimleri, kapitalist toplumsal ilişkilerin genişleyen yeniden üretimini güvence altına alma zorunluluğuna bağımlı hale gelmektedir. Üstelik bu durum sırf edilgen bir sınırlama değildir, çünkü sermayenin yeniden üretiminin önüne çıkan engeller kendilerini, devletin yeniden üretimini ve dolayısıyla tanımlanmış görevlerini yürütebilme becerisini baltalayan engeller olarak dayatır. Yine de devleti sermayenin yeniden üretiminin bir uğrağı olarak belirleyen ve bu yeniden üretime boyun eğmesini sağlayan süreç, sadece sermayenin mantığı ile belirlenmez. Sermayenin yeniden üretiminin bir uğrağı olarak devlet aynı zamanda sınıf mücadelesinin de bir uğrağıdır ve devletin biçimleri ile sınırları bu mücadelenin konusudur. Kapitalist üretimin gelişen toplumsal karakteri ve bilhassa sermayenin artan uluslararasılaşması, şüphesiz devletin, kapitalist toplumsal ilişkilerin üretimini sermayenin maddi yeniden üretimini sekteye uğratmadan dönüştürmek için müdahale edebileceğı sınırları daraltır. Böylesi bir müdahale artı değerin üretilme ve el konma koşullarını baltalayabilir. Fakat devlet yine de, bu sınırlar dâhilinde müdahale etme gücüne haizdir ve aslında bir krizi tetikleme pahasına bu sınırları ihlal etme gücü vardır. Sermaye ve devlet arasındaki dolayimler, devletin sermayenin “en iyi çıkarları” adına hareket etmek için müdahale edeceğini veya herhangi bir hükümetin, sermayenin yeniden üretimini topyekûn baltalayacak vasıtaları kendi amaçları uğruna kullanmayacağını belirlemez. Bu nedenle, devlet basit bir şekilde sermayenin bir aracı değil sınıf mücadelesinin bir alanıdır. Lakin devlet biçimi, siyasal sınıf mücadelesi sermayenin genişlemiş yeniden üretimince hatları çizilen sınırların ötesine geçtiğinde, bunun sonucu kapitalist üretim tarzından vazgeçilmesi değil, onun topyekûn yıkıma uğratılması ve bu nedenle de toplumun maddi yeniden üretiminin çökmesi olacaktır.

Sermaye ile devlet arasındaki somut ilişkiler, devletin sermayeye bağımlı olmasının maddi temelini oluşturur ve bu

boyun eğiş sınıf mücadelesinin siyasal olarak sürdürüldüğü biçimler ile dolayımlanır. Kapitalist üretim tarzının egemenliğinin yükselişi ile eş zamanlı bir şekilde, burjuva siyasal devrimi, devlet gücünün feodal aristokrasiden kapitalist sınıfa geçmesini sağladı. Yine de burjuva devrimi, sermaye adına gerçekleştirilmemiş, kapitalistlerin çoklukla küçük roller üstlendiği aşağı yukarı demokratik bir halk devrimiydi. Feodal kısıtlamaya, feodal ayrıcalığa ve feodal sömürüye karşı birey özgürlüğü, mülkiyet hakkı ve hukuk önünde eşit olmak için girişilen bir devrim olan burjuva devrimi, sadece kapitalist sömürü biçiminin yüzey görünümünü ifade eden talepleri harekete geçirmekle kalmadı, aynı zamanda küçük meta üreticilerinin feodal tiranlığa karşı yürüttükleri halk direnişlerinin de ifadesi oldu. Kapitalist sınıf, her zaman nüfusun küçük bir azınlığını temsil etmiştir, bu yüzden devlet gücünü kendi adına koruyabilmesi ve sürdürebilmesi beklenemezdi. Sadece özgürlük ve eşitlik görüşlerine tekabül eden ideolojik mistifikasyonlara bel bağlasaydı, egemenliğini sürdürmesi de düşünülemezdi. Kapitalist sınıfın siyasal egemenliğinde başat olan şey, kendi çıkarlarını “toplumun” veya “ulusun” çıkarı olarak gösterebilme yeteneğinde yatar. Ama bu yetenek, salt ideolojik bir kurgu değildir; kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin egemenliğine ve sermaye ile devlet arasındaki somut ilişkilere dayanır. Bunlar birlikte, devletin ve toplumun maddi yeniden üretimi için gerekli koşul olan kapitalist üretim tarzının genişlemiş yeniden üretimini belirler.

Kapitalist sınıfın, bizzat feodal yönetici sınıfla mücadelesinde, kendi çıkarlarını toplumun çıkarları olarak tanımlamasına imkân veren zemin, üretim güçlerinin gelişmesinde kapitalist üretim tarzının oynadığı ilerici roldür. Elde ettiği siyasal zaferle birlikte kapitalist sınıf, kendi sınıf egemenliğinin koşullarını toplumun ve devletin maddi yeniden üretiminin koşullarıyla özdeşleştirme temelinde kendi çıkarlarını toplumun çıkarları olarak tanımlayabilir. Bu nedenle kapitalist sınıfın çıkarları, yalnızca, kapitalistler “teknik”, “yönetimsel” ve “mali danışman olarak hareket ettikçe ve onların siyasal temsilcileri sermayenin genişlemiş yeniden üretimini güvence altına almak için politikalar ve stratejiler geliştirdikçe doğrudan temsil edilmez. Bu çıkarlar aynı zamanda, ardında sermayenin

egemenliğinin sessiz bir varsayım olarak gizlendiği toplumun ve devletin maddi yeniden üretiminde, “ulusal” bir çıkarın dolayımlanmış biçiminde temsil edilir. Kapitalist toplumun maddi yeniden üretimi için gerekli koşulların, onun toplumsal yeniden üretimi ile özdeşleştirilmesine (bu öyle bir özdeşleştirmedir ki bu, sermayenin uluslararasılaşmasının ulus-devletin çökmesi ile uyuşmamasıyla birlikte daha belirsiz hale gelmiştir) dayanılarak; sermayenin, üretimin salt teknik bir faktörü olarak *görünmesi* ile aynı sebeplerden dolayı devlet de tarafsız ve özerk *görünür*.

Yine de sermayenin maddi yeniden üretimi ile toplumsal yeniden üretimi arasındaki ilişki biçimi aslında çelişkilidir. Bu çelişkinin temeli sınıf mücadelesidir ve bunun, sermayenin kendi yeniden üretiminin önüne koyduğu çeşitli engellere tekabül eden ve sınıf mücadelesinin birçok niteliksel biçimini tanımlayan çeşit çeşit niteliksel yanı vardır. Bu nedenle, örneğin işçi sınıfının sermayeye boyun eğmesi onun üretimdeki faal rolüyle çelişir, yani emek gücünün meta olarak homojenleşmesi farklılaşmış bir işçi sınıfına duyulan ihtiyaçla ve emek gücünün yeniden üretim koşullarıyla çelişir. Üretimin toplumsallaşması ürüne bireysel el koyma ile çelişir, kaynakların sınırlandırılması işçi sınıfının artan ihtiyaçları çelişir. İşçinin günlük hayatının, bir meta olarak emek gücünün yeniden üretimine bağımlı hale gelmesi, işçinin insani arzuları ile çelişir. İşte sınıf mücadelesinin somut gerçekliğinin geliştiği temeller bunlardır. Dolayısıyla sermayenin çelişkili kuruluşu, sermayenin karşılaştığı engellerin üstesinden hiçbir zaman gelemeyeceği anlamına gelir. Sermaye onları sadece geçici olarak erteleyebilir; sermaye ve işçinin birbiriyle doğrudan karşılaştığı biçimlerde olduğu kadar sınıf mücadelesinin siyasal biçimlerinde de aynıysa geçerlidir.

Devletin el koyduğu güçler, ona devredilmiş olan görevlere ve bu görevleri yerine getirmesi için ona vakfedilen araçlara tekabül eder. Bu nedenle, devletin güçleri onun işlevlerinden bağımsız olarak belirlenmez. Yine de, bu işlevler soyut olarak tanımlanmaz ve devletin “özünün” belirleyici faktörü olarak devlete dayatılır. Bunlar, sermaye ilişkisinin yeniden üretiminin önündeki engeller içinden, sermayenin yeniden üretildiği sınıf mücadelesi temelinde tarihsel olarak ortaya çıkar. Şu da

var ki, bu engellerin kapitalist üretimin çelişkili temellerini ifade etmesi, sermayenin devlet üzerinde belirsiz “ihtiyaçlar” dayatmadığı anlamına gelir, zira bizatihi sermayenin ihtiyaçlarının kendisi çelişkilidir. Emek gücünün değerini azaltma ihtiyacı, emek gücünü yeniden üretme ihtiyacıyla çelişir; işçi sınıfını eğitme ihtiyacı, artı değerde en küçük bir kaybı bile engelleme ihtiyacıyla çelişir; kapitalist olmayan tüm toplumsal ilişkileri yıkma ihtiyacı, ailenin emek gücünü yeniden üreten bir öge olarak devamlılığının sağlanması ihtiyacıyla çelişir; idari düzenlemeler yapma ihtiyacı piyasada disiplinin sürdürülmesi ihtiyacıyla çelişir. Üstelik bu çelişkiler, sadece toplumsal sermayenin uğrakları olarak tikel sermayeler ile sermaye grupları arasındaki ekonomik rekabette değil, aynı zamanda siyasal çelişkilerde de ifadesini bulan çatışmaların temelini oluşturur.

Sermayenin ihtiyaçları, her noktada işçi sınıfının istekleri ile çelişir, öyle ki devlet sadece sermayenin bir biçimi değil, sınıf mücadelesinin de bir biçimidir. Bununla birlikte tıpkı üretimin olduğu gibi mücadelenin de alanı olmasına rağmen devlet, işçi sınıfının sermayeye boyun eğişinin yeniden üretildiği bir biçimdir. Bu nedenle, devletin biçimi ve içeriği, kapitalist üretim tarzının çelişkilerinin her daim geçici olan çelişkilerinin çözümünün sonucudur ama kesinlikle aşılmasının değil. Bu aşılmanın gerçekleşebilmesi için siyasal bir devrim yapılmalıdır, devletin yıkılması ancak işçi sınıfının, el koyanlara el koyduğu ve toplumsal üretim ilişkilerini dönüştürdüğü toplumsal bir devrim temelinde gerçekleşebilir.

İşçi Sınıfı ve Devlet

Kapitalist devletin, maddi ve siyasal olarak sermayeye boyun eğmesinde ifade bulan sınıf karakteri, işçi sınıfının her daim devlet gücünün nesnesi olarak kalması demektir. Devletin yargı gücü, işçi sınıfının kendi ürettiği ürün üzerindeki hakkını savunmak için kolektif gücünü kullanmasını önlerken, kapitalist sınıfın karşılığını vermeden emeğe el koymasını bütünüyle desteklemektedir. Kapitalist maddi yeniden üretimin idari olarak düzenlenmesi, işçi sınıfının sömürülmesinin yeniden üretimi vasıtasıyla dolayımlanır. Bu nedenle işçi sınıfı, sermayeyle, yalnızca üretim ve artı değere el konulması üzerinden yürütülen gündelik mücadelelerde doğrudan değil, aynı

zamanda devlet gücüne karşı olan mücadelede dolaylı olarak da karşı karşıya gelir.

İşçi sınıfı, devlet gücünün uygulanmasına karşı kendi kolektif direnişini hayata geçirmek için farklı biçimler geliştirmiştir, ama kapitalist üretim tarzının tarihsel eğilimi, işçi sınıfının direnişini, siyasal temsil sistemiyle geçici olarak devlet aygıtlarına içermek yönünde olmuştur. İşçi sınıfının içerilmesi, işçi sınıfının devlet gücüne karşı doğrudan direnişini, yine işçi sınıfının siyasal temsili sayesinde yönlendirilen dolayım ilişkisiyle kendi kolektif örgütlenmesi temelinde ikame etmek eğilimindedir. Bu durum, sermaye mantığının kendiliğinden evrimi değildi, aksine sınıf mücadelesinin gelişimi içinde tikel bir dönemi işaret etmekteydi. Sermayenin ve devletin işçi sınıfının kolektif gücüyle karşı karşıya gelmesiyle yıkılabileceği tehdidiyle yüz yüze kalan sermaye, işçi sınıfının daha geniş kesimini içermek için ayrıcalıkları aşama aşama genişletti. Dolayısıyla işçi sınıfının siyasal temsilcilerini devlet aygıtı içine dahil etmek, sınıf mücadelesinin içeriğinde ve sonraki gelişiminde önemli sonuçlar doğuran sınıf mücadelesi biçiminde bir değişim anlamına geliyordu.

Parlamentar temsiliyet çerçevesinde toplumsal güç, kolektif gücün somut ifadesi olarak değil bireysel çıkarların soyut kolektivitesi olarak ifade edilir. İşçi sınıfının istekleri öyle gelişir ki, hiçbir güç bu istekleri karşılayacak kadar gelişmez. Ama bu durum, işçi sınıfı, onun meydan okuyuşunu parlamentar sistem içinde devlet gücüne boyun eğmeye hazır hale getirdiğinde ortaya çıkar. Böylece tek tek işçilerin kendi yaşam koşullarını iyileştirme talepleri, parlamentar temsiliyetin yabancılaşmış biçimi aracılığıyla birikim oranını yükseltmek için devlet üzerinde siyasal bir baskıya dönüştürülür. Bunun nedeni, devletin sermayeye somut boyun eğişinin, işçilerin yaşam koşullarını iyileştirmek için devletin elindeki araçların sadece işçi sınıfının sermayeye itaat edişini ve sömürü oranının yoğunlaştırılmasını dikte etmesidir. Sonuç olarak işçi sınıfının belli bir kesiminin durumu, diğerlerinin aleyhine iyileştirilir. Bireylerin çıkarları, onlara “kazanç kaynağı” olarak hizmet eden belli bir metanın satış koşullarındaki bireysel çıkarlar gibi görüldüğü için, parlamentar temsiliyetin yabancılaşmış biçimi tek tek işçilerin çıkarlarının, sınıf olarak çıkarlarından

koparılmasına hizmet eder. Zira işçi sınıfı içinde emek gücünün sahipleri olan tek tek işçiler arasındaki ilişkiler, emek piyasasında birbirleriyle rekabet ettikleri için çatışmalı bir hal alır. Dahası, üretim süreci içindeki işçiler olarak onların istekleri, emek sürecinin hiyerarşik örgütlenişi temelinde birbiriyle çatışır. Bu nedenle, parlamenter temsiliyet biçimi, işçi sınıfı içindeki işçi grupları arasında rekabeti açığa çıkararak yaratılan bölünmelerin derinleştirilmesine hizmet eder. Bu bölünmeler, kapitalistler, işçi grupları ile “onların” kapitalistleri arasında bir özdeşleşme kurmanın yollarını aradıkça, sermayenin siyasal temsilcileri tarafından daha da güçlendirilir ve onların kendi çıkarları adına suiistimal edilirler. Diğer yandan, parlamenter biçim işçi sınıfını, onun sınıfsal taleplerinin gerçekleştirilmesi için sunulmuş olan araçlar olarak kendi kolektif örgütlenmelerinin devlet ile yer değiştirmesini sağlayarak hareketsiz kılar. Temsiliyetin parlamenter biçimi, işçi sınıfının siyasal temsiliyetinin kendi güç kaynağından koparılmasına ve işçi sınıfı muhalefetinin sermayeden uzaklaştırılarak kendi içine yönlendirilmesine hizmet eder. İşçi sınıfı için parlamenter temsiliyetin gelişimi, işçi sınıfının belli kesimlerinin maddi koşullarının iyileştirilmesinde ne kadar kapsayıcı olursa olsun, işçi sınıfının kolektif gücünün ifadesi olmaktan çok uzaktır ve işçi sınıfının bölünmesinin, hareketsiz kılınmasının ve karamsar hale getirilmesinin aracına dönüşür.

Yine de parlamenter temsiliyetin gelişmesi, işçi sınıfının kapitalist devlet gücüne karşı direnişini veya salt “siyasal” yollar dolayısıyla gerçekleşen bu direnişini ortadan kaldırdığı anlamına gelmez: Parlamenter siyaseti siyasal sınıf mücadelesi olarak veya parlamenter biçimin illüzyonlarını kapitalist devletin bir şekilde özüne tekabül ettiği şekliyle tanımlamamak kritik bir önem arz eder. İşçi sınıfı, tanınan ayrıcalıkları kabul ederek basitçe kolektif taleplerini ortadan kaldırmaz. O, sınıf mücadelesinin günlük seyri içinde devlet gücü ile doğrudan karşılaştıkça, bu mücadeleyi parlamenter kanalların dışında da sürdürmeye devam eder. İşçi sınıfı, işçilerin kolektif gücünü harekete geçiren sendikalar tarafından meşru bir şekilde sürdürülen ekonomik talepler ile siyasal parti ve parlamento dolayısıyla yönlendirilen siyasal talepler arasındaki uyumsuzluğu basitçe kabul etmez. “Ekonomik” olanla “siyasal” olan arasın-

daki sınırlar, sermayenin ve işçi sınıfının “haklarının” tanımı ve sınıf hareketinin biçimleri, işçi sınıfının, sermaye ve devletin işçi sınıfıyla mutabık olduğu sınırların ötesinde sürekli baskı uygulaması yüzünden sınıf mücadelesinin değişmeyen konularıdır. Bu nedenle, işçiler fabrikaları işgal eder, yönetim hakkına zorla sahip olmak ister, devlet politikalarına karşı işçiler, işsizler, kadınlar veya gençler ve kiracılar olarak ayaklanır ve devletin baskıcı gücü ile doğrudan karşılaşmak için sokakları işgal eder. Dahası, parlamenter sistemin işçi sınıfının taleplerini karşılamadaki yetersizliği, devletin, sendikal hareket ve daha kapsayıcı diğer işçi sınıfı örgütlerinin siyasal rolünde ifade bulan kolektif işçi sınıfı örgütlerinin siyasal rolünün artmasını kabullenmek zorunda kaldığı anlamına gelir. Bu bağlamda, hem “korporatist” hem de “çoğulcu” gelişmeler, parlamenter biçimin yetersizliğine verilen yanıtlara işaret eder.

Sonuç: Kapitalist Devlet, Sınıf Mücadelesi ve Sosyalizm

Bu makalede kısaca, yakın dönemde kapitalist devlete yönelik Marksist tartışmaların yetkin bir devlet kavramsallaştırması elde etmede biçim ve öz konularını yeterince bütünleştiremediğini iddia etmeye çalıştım. Aynı şekilde kısaca ve çok kabaca, Marx'ın sınıf mücadelesinin gelişen öz ve biçimine dair bir analizin temeli olarak gördüğü kapitalist yeniden üretimin çelişkili karakterinin analizinin geliştirilmesi yoluyla biçim ve özün nasıl daha iyi bütünleştirilebileceğine dair yöntemlere işaret etmeyi denedim. Bu bakış açısı içinde, bazılarının kapitalist devlet biçiminin özü olarak gördüğü birçok özelliğin -bilhassa özerkliği, dışsallığı ve tikelliğinin- devletin görünen biçiminin bir özelliği, dolayısıyla onun özsel bir belirleyicisi olmadığı ortaya çıktı. Siyasal mücadele sınıf mücadelesi içindeki bir uğraktır ve mücadelenin diğer uğraklarından bağımsız tahlil edilemez.

Aynı zamanda, devletin sermayeye boyun eğmesine ve bu boyun eğişin gerçekleştiği dolayılara ciddi ve özel bir önem attım. Daha ileri düzeyde yapılacak bir tartışma, yukarıdaki görüşleri sistematik bir “devlet teorisi” içinde ayrıntılandırma yönelik herhangi bir girişimden ziyade, bu dolayımın gelişmesini araştırarak çok daha ayrıntılı bir tarihsel inceleme olacaktır. Yine de sonuç olarak, burada geliştirilen analizin si-

yasal yansımalarının neler olacağı sorusunu sormak daha uygundur.

Benim temel iddiam, sınıf mücadelesinin siyasetin içeriği kadar biçimiyle de alakalı olduğudur. Devlet sınıf mücadelesinin diğer uğraklarından yalıtılamaz, zira bu diğer uğraklar birbirlerini tamamlarlar ve onlar arasındaki ilişkinin kendisi sınıf mücadelesinin seyrinde belirlenir. Yeni Sağ'ın ayırt edici niteliğini konumlandırmaya başlayabileceğimiz bağlam burasıdır. 19. yüzyılın sonundan beri, liberal reformcuların tarihsel eğilimi, işçi sınıfının, piyasa disiplini yerinden eden veya dönüşüme uğratan bir toplumsal ve siyasal reform programıyla yürüttüğü öz örgütlülük ve parlamento dışı etkinliklerinden duydukları korkuya, devlet aracılığıyla siyasal düzenlemeye dayanan ve işçi sınıfının siyasal olarak içerilmesini kapsayan yanıtlar vermek yönünde olmuştur. Yeni Sağ'ın ayırt edici niteliği, meta biçiminin düzenlemesi yerine devlet düzenlemesini geçirerek ve işçi sınıfını "ayrıcalıklı" siyasal konumundan uzaklaştırarak, sınıf mücadelesinin dengesini tam tersi yönde değiştirmesinde yatar. Hâlbuki bu gelişme, ne basitçe 19. yüzyıl siyasetine tepkisel bir geri dönüş olarak ne de 1930'lardaki faşizmin daha insani bir türü olarak görülebilir, çünkü bu, kökleri sıkı sıkıya 1980'lerdeki sınıf mücadelesine uzanan ve on yıllardır baba devletin kanatları altında korunan işçi sınıfı hareketinin, bölünmeyle, hareketsizlikle ve moralsizlikle ödediği bedeli kendi çıkarına kullanan bir stratejidir. İşçi sınıfının geniş kesimleri açısından, siyasetçilerin ve sendika liderlerinin faaliyetleri, birbirlerinden ayırt edilmeyecek kadar farksız, tenezzül edilmeyecek ve yüz karası faaliyetlerdir. Bunların çok azı işçi sınıfı kahramanı veya işçi sınıfının temsilcisi olarak görülürler. Hatta işçi sınıfının kendi rızasıyla seçtiği temsilcilerinin faaliyetleri bile işçi sınıfının birçok kesimini -siyahiler, kadınlar, genç ve yaşlılar- kendilerini bir sınıf olarak tanımlama konusunda isteksiz hale getirmiştir. Kapitalist dünyada görece başarılı olan tüm direnişlerin yenilgiye uğratılabilmesi, başka birçok nedenin yanında örgütlü işçi sınıfının, kurtuluşa ulaşmak adına önce siyasal temsilcilerine güvenmesiyle uyuşturulmaları ve sonra da liderlerine olan inançlarını kaybetmesiyle birlikte hareketsiz kılınması sonucunda gerçekleşmiştir. Nihayetinde işçi sınıfı karamsarlaştırılmış ve bölünmüştür.

Gerici hükümetlere karşı direnme zorunluluğu, sol görüşlü birçok kişinin, işçi sınıfı partilerini demokratikleştirmeye, seçim zaferi kazanmak için hitap ettikleri kesimleri genişletmeye ve geçmiş yenilgilerin terse çevirmeye çalışarak, parlamenter sistem içinde yenilenmiş bir güven kazanmalarına yol açmıştır. Lakin böyle bir yanıt, siyasetin biçimini göz ardı etme pahasına içeriğine yoğunlaşır. Birçoğumuzun 1960'lar ve 1970'lerden aldığı ders, biçime dair soruların kesinlikle içeriğe dair sorulardan daha temel olduğuydu. Bu sadece, geleneksel partileri ve hizipleri reddetmemize neden olan bireyselci küçük burjuva romantizmi değildir (küçük burjuva kültürün en temel özelliğini sergilediğimizden hiç kuşku yok olmasa bile!). Daha ziyade, sosyalizmin yalnızca, ne kadar baskı unsuru oluştursalar da gelirin ve refahın bölüşümü gibi niceliksel meselelerle değil, temel olarak sermayenin "başka bir alternatif yok" (Margaret Thatcher'ın unutulmaz kelimeleri) dayatmasına karşı alternatif bir toplum kurulmasıyla ilgili olduğuna dair inancımızdan kaynaklanıyordu. Toplumsal ilişkilerin *dönüştürülmesi*, kapitalist siyasal ve ekonomik düzenlemelerin yabancılaşmış biçimlerinin yerine yeni kolektif özörgütlenme ve demokratik denetim biçimlerinin geçirilmesi gibi niteliksel değişimler yapılabileceğini, devlet ve sermayenin gücüyle ancak bu yeni örgütlenme ve denetim biçimleriyle etkin bir mücadele yürütülebileceğini düşünüyorduk. Dolayısıyla Yeni Sağ'ın yükselişi karşısında verilen *sosyalist* bir yanıt, devletçilik ve sosyal refahın genişletilmesi savunusuna indirgenemez; böyle bir yanıt ancak kolektif örgütlenmenin inşası ve yeniden inşasını içerebilir. Bu sadece işyerinde işçileri örgütleyen sendikaları değil, aynı zamanda kiracıların, genç işçilerin, siyahi ve göçmen işçilerin, kadın işçilerin örgütlerini de kapsamalıdır; işçi sınıfı içindeki bölünmüşlükler ve işçi sınıfı deneyiminin parçalanmışlığı ancak birleşik bir hareketin gelişimi ile aşılabılır. Son tahlilde, "sosyalist" ülkelerdeki deneyiminin açıkça gösterdiği gibi, sosyalizmin inşası sadece işçi sınıfının özörgütlenmesi temelinde gerçekleşebilir.

ŞEYLEŞME ZAMANI VE BAŞKALDIRI ZAMANI: BAZI NOTLAR SERGIO TISCHLER¹

Giriş

Bu deneme zaman kavramı üzerine odaklanıyor; konusu ise *devlet biçiminin zamanı* ve başkaldırı zamanı. Bizatihi devlet biçimi, zamanın kapitalist oluşturuluşunun bir uğrağıdır. Bu zaman biçiminin kesintiye uğratılması, antikapitalist mücadelede toplumsal özerklik için temel önem taşır.

Bu denemenin tezine göre, sınıf mücadelesi, sermayenin zaman anlayışı karşısında kendi zamansallığını üretir; insan onurunun ve onunla birlikte bireysel insan gereksinimlerinin zamanıdır bu. Bu önemli boyutu bir kenara bırakan devrimci anlayışlar, kendilerini şeyeştirici bir yoksun bırakılma karşısında bulurlar. Devrimci pratik, böyle bir yoksun bırakılma tehlikesine karşı, özellikle de ilerleme olarak devrim fetişine ve zamansallığın *devlet biçimine* tabi kılındığı mite karşı kendini korumalıdır.

Walter Benjamin'in çalışması burada merkezî bir öneme sahiptir. Benjamin, mücadelenin araçlarını ve amaçlarını, aynı zamanda resmen karşı oldukları şeyeleşmiş biçimlerden türeten devrimci anlayışların donmuş diyalektiğini yerle bir etti.

1 Yorumları ve gözlemleri için John Holloway'e minnettarım.

Onun çabası, insan onuruna dair ortodoks anlayışa, yani onun devlet biçimi tarafından güvenceye alındığı, garantilendiği, hükme bağlandığı ve yerleştirildiğini iddia eden anlayışa ters düşer. Bu deneme, Benjamin'in kuramlaştırma çabasından esinlenmiş ve onun görüşleri son bölümde incelenmiştir.

Denemede ele alınan yazarlara yönelik biktırıcı referansları bilinçli olarak çıkardım. Bunu, antikapitalist mücadelelerde toplumsal özerkliğe dair kavramsal *birikimi*, yoğun, bireşimsel görüşlerle yorumlayan kuramsal bir müdahale, bir tür düşünüm kılavuzu sunmak amacıyla yaptım.

I

Kapitalizm, başka şeylerin yanı sıra, tek biçimli ve sürekli bir zamansallığın üretilmesiyle nitelenir. Saatin tiktakları, bir tür zaman makinesi gibi ya da daha doğrusu, insan faaliyetinin çeşitliliğini her türlü nitelikten yoksun niceliklere dönüştürerek yaşamın tözüyle beslenen bir makine gibi bu zamansallığın hareketlerini gösterir. Kırsal toplumların döngüsel zamanı ve dinlerin dünya dışı zamanı, bu soyut zamanın hükümranlılığı içinde buharlaşıp gider. Başka bir deyişle, Max Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" (yani, rasyonelleşme yoluyla sekülerleşmesi) dediği süreç, nesnel rasyonalite, nesnelere ait bir rasyonalite biçiminde kendini ifade eder. Zamanın soyut zaman olarak nesnelleştirilmesi, şeyleştirme zamanıdır. Toplumsal yaşamın tahayyül edilebilecek her alanına bunun nüfuz etmesi, efsanenin nesnel (araçsal) rasyonalite ve ilerleme biçiminde geri getirildiği Aydınlanma projesinden duyulan hoşnutsuzluğun temelidir (bkz. Horkheimer ve Adorno, 1972). Sosyalizmin ve radikal bir devrim öznesi fikrinin girdiği bunalımın kökleri de aynı olguda yatar.

II

Toplumsal varoluşun *değer biçimi*, tarihi nesneye, sermayeye tâbi kılan bir tahakküm türünü karakterize eder. Bu biçimin içinde zaman, kendi normlarını, kendi inançlarını ve belirsizliklerini yaratarak insanları sırf kendi yaşam pratiklerinin kişileşmeleri hâline getiren, görünüşte bağımsız bir nesnellik

şeklinde var olur. Bağımsız bir varoluşun ortaya çıkması, bu nesnelliği metafizikleştirir, kapitalist toplumsal ilişkilerin yarıltıcı –ama gerçek– bir niteliği haline getirir.

Değer biçimi insan varoluşunun bir biçimidir: Bu değer biçimini tanımlayan zaman, insan onurunun yadsınmasının sonu gelmez bir tekrarıdır –niteliği niceliğe dönüştürerek insanın zamanını olumsuzlar. Ne var ki bu olumsuzlama, insanın toplumsal pratiğinden bağımsız değildir, aksine insan yaratıcılığını kâra indirgemek, yani insanları soyut zenginliğin sürekli artırılması ihtiyacına tabi kılmak için yürütülen bir mücadeleden zamanıdır.

Deneyimlerin ve kolektif hafızanın çoğulluğu olarak görülen tarih, zamanların çeşitliliğini zorunlu kılar. *Değer biçiminin*, insan tarihinin bu zenginliği yalnızca bir yozlaşma, bir tür karnaval ya da seyirlik biçiminde var olma “hakkı”na sahiptir (bkz. Debord, 1995; Vanegem, 1994); başka bir deyişle, ancak nesnenin araçsal rasyonalitesine, yani sermayenin genel, homojen zamanına boyun eğmesi koşuluyla insan deneyiminin zenginliğine izin verilir. Bununla birlikte, şeyleşme zamanı kendi içinde ve başlı başına var olmaz. Onun sırf varoluşu, bulunduğu biçimle olumsuzladığı şeyi, yani “yapma”nın spontanlığını gerektirir. Dolayısıyla, şeyleşme zamanı daima bıçak sırtındadır. İnsanın “yapma” çoğulluğunun ve çeşitliliğinin değer biçiminin homojenliğine başkaldırısı, değer biçimini “canlı” bir çelişki haline getirir. Başkaldırı zamanı, *değer biçiminin içinde* ve ona *karşı* varlığını sürdürür.

Değer biçimi mücadele yoluyla var olur ve onun zamansallığı hem tahakkümden hem de direnişten oluşur: Sürekli ve soyut-nesnel bir zamanın ürünü olarak varlık gösteren şeyin doğrulanmasıdır ve kendi kendini belirleyen öznenin kolektif zamanının olabilirliğiyle ortaya çıkan meydan okumadır.

III

Soyut zamansallık mefhumu metafizik değil, tarihsel ve maddi bir nitelik taşır (sahip olduğu öznel biçim sorununu dışlamayan, daha ziyade bu biçimi pratik bir uğrak olarak içeren bir gerçektir). Nesneler dünyasında maddileşen zamanın özekliği, Marx’ın emeğin ikili karakterine ilişkin, özellikle de

kapitalist toplumda insan “edim”inin özgül bir varoluş biçimi olarak soyut emek kategorisine ilişkin analizindeki en önemli noktalardan biridir.²

İnsan yaşamının örgütlenmesinin başka biçimleri – Williams’ın (1997) deyişiyle, “artakalan” ya da “yeni beliren” biçimler– olmasına rağmen, kapitalist toplumda emeğin varoluş biçimi soyut emektir. *Kapital*’in 14. ve 15. (imalat ve modern sanayi) bölümlerinde Marx, bu sorunun ayrıntılı bir analizini yapar. Kapitalist toplumda emeğin (ve yapmanın) çelişkili karakterini açık seçik göstermek amacı hariç, burada onun analizini derinlemesine incelemeye hiç gerek yoktur. Öte yandan Marx, emek sürecinin kaynağının işçinin kendisi olduğunu, yani onun doğayı yararlı nesnelere dönüştürmesini ve bu süreçte kendisini de dönüştürmesini sağlayan zihinsel kapasitesi (emek sürecinin ve insanlık tarihinin temelinin diyalektik doğası) olduğunu savunur. Ne var ki, işçi sermayeye boyun eğdirilmiş durumdadır. Dolayısıyla, insan yaratıcılığı ancak ona yabancı bir güç biçiminin çerçevesi içinde gerçekleştirilebilir. Bu nedenle, “yapma” edimi nesnede, “yapılmış olan”da kişileşmiş görünür. Bu “yapılmış olan”, özel mülkiyet yasasında biçimselleştirilir; emeğin üretim araçlarından ayrılmasına dayalı bir biçimselleştirmedir bu. Özel mülkiyet, yasallaştırılmış mülksüzleştirmedir. Yasa egemenliği, sermaye dolaşımını biçimselleştirir ve dolayısıyla güvenceye alır. Demek ki yasa, işçinin nesnel çalışma koşullarından ayrılmasının yasal ifadesi ve kapitalist toplumsal örgütlenme biçiminin tarihsel ön koşuludur.

Marx, modern özel mülkiyetin ortaya çıkışını, üretim araçlarının dolaysız üreticinin elinden alınması ve yeni türden bir işçinin, biçimsel özgürlük ile gerçek ezilme arasındaki çelişkiyi cisimleştiren –kölece bağlarından özgürleştirilmiş ama aynı zamanda üretim araçlarından da yoksun– işçinin yaratılması olarak analiz eder. Başka bir deyişle, işçi, çalışma yeteneğini bir meta olarak, emek gücü olarak satmakta özgür hale gelir. Sermaye birikimi, bu ayrılma sürecinin mantıksal devamıdır. Bu ayrılma, sanki sermayenin kurulu varoluşunun zamansallığından ziyade doğal bir yasaymış gibi, sermaye birikimi bu ayrılmayı temel alır, yeniden üretir ve genişletir. Ayrılma, serma-

2 “Güç” kavramı karşısında “edim” kavramı ile ilgili olarak bkz. John Hol-
loway (2002).

yenin zamansallığının kurucu mantığıdır.³ Birikim yasaları, bu ayrılma sürecinin –zaten her zaman çelişkili olan– yeniden üretiminden başka bir şey değildir.

Emeğin sermayeye boyun eğdirilmesi, sanki insan üstü bir doğa yasasıymış gibi, doğal bir güç örgütlenmesi süreci değildir. Serflik ve kölelik gibi diğer tahakküm biçimlerinin aksine, kapitalist tahakküm biçimi kişisel değildir. Hükmedilenler, resmî olarak özgürdürler. Sermaye bir kişinin, bir işçinin sahibi olmaz; işçinin belirli bir süre (iş günü) boyunca sattığı emek gücünün sahibi olur. Dolayısıyla, bu tahakküm ve sömürü biçimi yasal (biçimsel) özgürlük olarak görünür. Kapitalizmin ilk başlangıcındaki şiddet, sivilleşmiş yasal düzenleme biçiminde ortaya çıkar. Toplumsal ilişkilerin, niteliğin niceliğe indirgendiği genelleşmiş mübadele ilişkileri olarak bu sivilleştirici ve meşrulaştırıcı özelliği, soyut emek olmadan kavranamaz.

Soyut emek, sanki sırf üretim ve meta dolaşımı alanına ait bir şeymiş gibi kesinkes ekonomik bir niteliğe sahip değildir. Tüm o farklı (kültürel, siyasal) varoluş biçimleriyle kapitalist üretim tarzının örgütleyici ilkesidir. Başka bir deyişle, bütünselliği beraberinde getirir (bu sorunu daha sonra irdedeceğiz).

Marx, *Kapital*'de, soyut emeğin vücut bulması ve örgütlenmesi olarak kapitalist üretim biçimini analiz eder. Manüfaktürden modern fabrikaya ve gelişkin aygıtları çalıştıran vasıflı işçiden makineye geçiş: Soyut emek bu süreçlerde ve geçişlerde tarihsel hakikati gerçekleştirir ve aslında, onları etkili kılar. Aynı şekilde, sanayi devriminin meydana getirdiği teknolojik değişimler, bu emek türünün nesnelleşmesiyle sonuçlanır. Bu değişimler, işçilerin gerçekleştirdiği mekanik faaliyet ile üretici faaliyetlerinin komutası, yani makine-zamanının uyguladığı komuta arasındaki kökten ayrılığı açığa çıkarır. İşçinin bu şekilde makine-zamanının emrine verilmesi temel niteliktedir – zamanın rasyonelleştirilmesini içerir. Zaman, insanın yaratıcı zamanını sürekli olarak soyut saate indirgeyen, insanın üretici gücünü soyut saat mekanizmasının bir uzantısı yapan bir üretici biçim olup çıkar.

Makinelerin kullanıma sokulması yoluyla üretimin rasyonelleştirilmesi, işçinin toplumsal varoluşunda kökten bir de-

3 Sermaye biçimlerinin oluşumsal kökeni olarak ilksel birikim konusunda bkz. Werner Bonefeld (2002).

gişikliğe yol açar. Bu değişim, işçileri yaratıcı özneliliklerinden ayırarak, onların öznelliğini bir üretim çarkının araçsal rasyonalitesine tabi kılmak için sermayenin yürüttüğü uzun bir mücadelenin sonucunda olur. Yaratıcı özneliliğin makine biçimine bürünerek yabancılaşması, yapma faaliyetini, yaratıcı faaliyeti *tek boyutlu* bir pratiğe indirger.⁴

Ayrılık mantığı, işçiyi “makinenin eklentisi” konumuna getirir (Marx), onun yaratıcı kapasitesini tekdüze, yinelenen hareketlere indirger. Emegin böyle kötürüm edilmesi, kapitalist rasyonalitenin bedelidir. Dolayısıyla, sermayenin emek üzerindeki *gerçek boyunduruğu*, işçinin yaratıcı varoluşundan ayrılması yoluyla gerçekleştirilir. İnsan yaratıcılığının nesnelleşmiş bir üretim sürecinin mantığına tabi kılınması, işçinin yaratıcılığına, becerisine ve deneyimine el koyar. İşçi, makinenin kişileşmesi haline gelir, yani insanın yapma edimi nesnenin (sermayenin) mantığına tabi kılınır.⁵

Sermaye, yaratıcılığın yerine araçsal rasyonaliteyi ve hızı, niteliğin yerine niceliği koyar. Bu ikame ne rastlantısaldır ne de bir doğa gücüdür, zorunludur ve dolayısıyla toplumsal varoluşun kapitalist biçimini karakterize eder. Bu ikamenin zorunluluğu, kullanım değerinin mübadele değerine, canlı emeğin ölü emeğe tabi kılınmasından kaynaklanır. Kapitalist rasyonalite, canlı emeğin ölü emek tarafından tüketilmesi anlamına gelir; “yapılmış olan”ın “yapılıyor olan”a baskın çıkmasıdır (bkz. Holloway, 2002). Başka bir deyişle, nesnenin özne üzerinde üstünlük kurmasıdır.

Kapitalist toplumun ayırt edici özelliği yalnızca muazzam boyutta meta üretimi ve dolaşımı değil, aynı zamanda ve en başta da ölü emeğin canlı emeği hükmü altına almasıdır. Bu hükmetme özgül bir zaman oluşumunu beraberinde getirir. Toplumsal zamanı ölü zaman belirler, yani kapitalist birikim ancak soyut zamanın zenginlik ölçüsü olarak sabitletmesiyle dinamizm kazanır. Başka bir deyişle, kapitalist birikimin dinamiği, birikim uğruna yapılan genişletilmiş sermaye birikiminin kurulmuş zamansallığıdır. Araçsal rasyonalite ve işlevsel-

4 Marcuse'nin (1985) savaş sonrası kapitalizmin ayırt edici bir özelliği dediği şey, soyut emek ilkesinin bir dışavurumudur.

5 Marx'ın biçimsel boyunduruk ile gerçek boyunduruk arasında yaptığı ayırım önemlidir, çünkü boyun eğdirmenin biçiminde oluşan niteliksel bir değişikliği temsil eder. Biçimsel boyundurukta, öznenin nesneden ayrılması henüz tam olarak gerçekleşmemiştir.

lik, yaratıcılığın yerini almaya meyleder, dolayısıyla da nesnel olarak geçerli görünür. Ne var ki bu görünüş, kendi toplumsal içeriğinden, sırf işlevsel bir planlama nesnesi olarak “taşınan” bir içerik soyutlar. İşlevsellik ve araçsal rasyonalite açısından bakılınca, insan yaratıcılığı bir skandaldır, zira işlevsiz olma potansiyeli, “tıkır tıkır işleyen” birikim mekanizmasının çarklarına belirsizlik sokar. Araçsal rasyonalite ve işlevsel planlama, yaratıcılığın amacını olumsuzlayarak onu bir kaynak haline getirir. Kafa emeği ile kol emeği arasındaki, mekanik, yinelenen faaliyet ile bu faaliyetin örgütlenmesi arasındaki ayırım temelinde yaratıcılık olamaz. Araçsal rasyonalitenin teknisyenleri, yaratıcılığı yok etmeye eğilimli soyut bir zamansallığın rasyonelleştirilmesine katılırlar, çünkü bu zamansallıkta kullanım değeri mübadele değerine tabi kılınır, insanın farklılığı ve onuru da şeylere tabi kılınır ve böylece olumsuzlanır.

Duyumsal insani toplumsal pratiğin yaratıcılığı, biriktirilmiş soyut zenginlik piramitleriyle hesaplanamaz ve bu nedenle başkaldırı olarak görünür. Ayrılma mantığına, soyut zamanın kapitalist hesaplanabilirliğinin dayandığı bir mantığa karşı mücadeleyi ima eder. Bu anlamda, soyut emek öznenin olumsuzlanmasıdır, daha doğrusu *özneyi içerir ama onun olumsuzlanması biçiminde*.

Sınıf mücadelesi kavramı bu emek diyalektiğini temel alır (bkz. Rooke, 2002). Sınıf kategorisi, birtakım soyut ilkelere göre biçimsel olarak tanımlanan bir toplumsal grubu ifade etmez, daha ziyade toplumsal olumsuzlama pratiğini beraberinde getirir: Öznenin nesneye boyun eğdirilmesini, yani emeğin varoluşunun meta biçimini, ücretli emek biçimini olumsuzlar. Sınıf, bu olumsuzlama sürecinde ve onun aracılığıyla kurulur. Holloway’ın (2002) tezini izlersek, insan yaratıcılığının tüketilen bir meta biçiminde onursuzluğunu olumsuzlayan, *olma değil yapmadır*.⁶ İşçi sınıfının mücadelesi, emek gücünün bir metaya indirgenmesine karşı verdiği mücadeledir.⁷

Soyut emeğin toplumsal bütünselliği sahte bir bütünselliktir (bkz. Lukács, 1971). Değer biçiminin, şeylerin kendileri

6 Ayrıca bkz. John Holloway (2002)

7 E. P. Thompson’ın (1977) İngiltere’de işçi sınıfının oluşumu konusundaki yapıtı, sınıfa ilişkin indirgemeci ve diyalektiğe aykırı tanımlara karşı en önemli metinlerden birisi olma özelliğini korumaktadır.

arasındaki ilişkilerin, sanki ayrı bir kişiymiş gibi toplumsal bütünleşmenin nesnel biçimi olarak görüldüğü bir şeyleştirme bütünselliğidir. Kapitalizmde insan varoluşunun toplumsal bağlamı, bireyselleşmiş bireye fark ettirmeden kendini geçerli kılar. İnsanın kendi toplumsal koşulları üzerinde egemen olmasından çok, toplumsal koşulların insan üzerinde egemenliği vardır. İnsan onuru, olumsuzlanma tarzında varlığını sürdürür, yani değer biçimi çerçevesinde kendine karşı var olur. Dolayısıyla, kapitalist toplumsal ilişkilerin bütünü, negatif bir bütünlüktür: Kişiyi şeyde nesneleştirerek ve şeyi kişide özneleştirerek insan öznenin onurunu olumsuzlar.

IV

Soyut emek, öznenin yaptığı şeyden, bedensel ve zihinsel faaliyetinden yabancılaşmasını beraberinde getirir. Soyut emek, yabancılaşmış emektir.

Daha önce irdelemiş olduğum üzere, soyut emeğin toplumsal biçimi üretim alanıyla sınırlı değildir. Soyut emek ilkesi araçsal ekonomik akla indirgenemez, o daha ziyade bir bütün olarak toplumsal yaşamın ilkesidir. Toplumsal bünyenin tüm dokularını oluşturur, şekillendirir ve onların içinde dolaşır. Foucault'nun iktidar kavramı buna çok iyi odaklanır. Foucault'ya (1975) göre iktidar; disipliner uygulamalar ve söylemler biçimine bürünerek bedenleri ve "ruh"u oluşturur. İktidar özgül bir yere ya da alana yerleşmiş değildir, toplumun bütününe içinde dolaşır; dahası, Foucault'nun ön sürdüğüne göre, iktidar sahip olunabilen bir şey değildir, stratejik konumlardan kullanılan araçların toplamıdır. İktidarın oluşturulması kişisel değildir ama yine de kişiler içinde ve aracılığıyla var olur.

Kişisel olmayan iktidar kavramı, iktidarın bir özne tarafından araç olarak kullanılan bir şey olduğu fikrini eleştirmekle kalmaz, devlet aygıtının böyle bir iktidarın merkezi olduğu fikrini de eleştirir. Aksine, bu anlayışa göre iktidar, uygulamalara ve söylemlere, yani gündelik yaşamın kurumlarına derinlemesine işlemiş olduğu ölçüde, toplumun bütününe yerleşmiştir. Derinlemesine işlemiş, ama gözle görülür şekilde değil. İktidardan ayrı bir bilgiyi temsil etme iddiasındaki çeşitli özelleşmiş uygulamaların içine gizlenmiştir; yine de bu

bilgi iktidarla bağlantılıdır, bir bilgi-iktidardır, bedenlerden ve ruhtan oluşan muazzam bir disiplinler mekanizmasının, bedenin “ekonomi politiği”nin parçasıdır.

Foucault’nun iktidar anlayışı, döngüsel ve kapatıcı olmakla eleştirilmiştir, çünkü bu hapsedici durumdan çıkmak olanaksızdır; iktidar alanının ötesinde hiçbir uygulama ve söylem yoktur ve iktidar yokluğunun belirlediği koşullarda, deyim yerindeyse, özgür ifade durumu yoktur. Foucault’nun iktidar anlayışı üç önemli yönü beraberinde getirir: a) İktidar, oldukça büyük ölçüde, gündelik yaşamın saklı (görülmeyen) uygulamalarında ve söylemlerinde yatar –yani, burjuva toplumunun sivilleşmiş normalliğinde ve onun aracılığıyla var olur; b) akademik bilginin çoğunlukla özgül akademik disiplinlere göre bölünerek rasyonelleştirildiği tikel ve parçalı uygulamaların ötesinde bir iktidar kavrayışına olanak verir. Foucault bu parçalanmışlığı alt eder ve aynı zamanda, bu parçalanmışlığın, kapitalist toplumsal ilişkileri rasyonelleştirme sürecine özgü olduğunu gösterir; c) iktidarın ayrı alanlara bölünerek rasyonelleştirilmesi iki kat etkili bir mekanizmadır, çünkü kişi dışı bir nesnellik olarak iktidarın gizlenmesini sağlar.

Bu üç yön hiç kuşkusuz çok önemlidir. Yine de bana öyle geliyor ki, Foucault’nun iktidar anlayışı havada asılı kalmaktadır, çünkü Foucault bu anlayışın toplumsal oluşumuna ilişkin bir kuram önermemektedir. Bu nedenle, onun anlayışı, soyut emek merceğinden bakılarak yeniden tanımlandığında daha iyi anlaşılabilir. Başka bir deyişle iktidarı, kapitalist toplumun maddi biçimi içinden kavramlaştırmak gerekir. Bu yapılnca, iktidarın, kapitalist toplumsal ilişkilerin homojenleştirici ve rasyonelleştirici zamansallığının bütün veçheleriyle varlığını sürdüren ve sermayenin insan niteliğini, insan yaşamını verimli bir niceliğe, nakde ve ürüne indirgemesinin her veçhesinde kendini gösteren kişi dışı bir tahakküm biçimi olduğu açığa çıkarılacaktır.

Foucault’nun büyük ustalıkla işaret ettiği şey, öznenin nesneden ayrılmasının, gündelik yaşamda bilim ve teknoloji biçimlerine, sınıflandırma ve sistematikleştirme biçimlerine bürünerek hangi farklı ve çeşitli şekillerde kendini rasyonaliteyle nesnelleştirdiğidir. Sürecin kökeni, büründüğü nesnel rasyonalite biçimiyle her zaman kendini gizler. Bu, her yönüyle

toplumun içine işler ve böylece, toplumun her yönü soyut bir nesnellik olarak *genel zamana* tabi kılınır. Bu genel zaman, sermayenin *bölünme* yoluyla var olan iktidaradır –genel zaman, kapitalist toplumda insanın yapma ediminin yabancılaşmış biçimine gömülmüş olan bir tür (gerçek) soyutlamadır. Dolayısıyla rasyonelleştirme bir iktidar aracıdır, çünkü kapitalist toplumun hareket yasasını tanımlayan soyut zamansallığın grameridir.

Soyut emek ve soyut zamansallık, modern iktidarın hapsedici biçimlerini kavramamıza olanak veren kategorilerdir. Yaşam ve iktidar biçimlerinin rasyonelleştirilmesi, toplumsal yaşamın *genel* (soyut) *zamana* tabi kılınmasında ve o yolla geçerli kılınır. Bu gerçek soyutlama, toplumsal varoluşun her düzeyinde işlerliktedir. Kapitalist birikim yasaları, şu veya bu türden bir ekonomik mantığa dayanmaz. Daha çok, genel emeğe ve genel zamana ışık tutan ve onlar tarafından aydınlatılan çok sayıdaki iktidar araçları ve biçimleri aracılığıyla ilerler. Dolayısıyla, iktidarın sıradan biçimlerinden tutun da karakteristik biçimlerine kadar kapitalist toplum biçimleri, o soyutlama biçimi tarafından tanımlanan bir bütünselliğin uğraklarıdır. *Devlet biçimi* onun içinde yer alır.

V

Sermaye birikiminin homojen bir zamansallığı beraberinde getirdiğini görmüş bulunuyoruz. Bu zamansallıkta zamanın kullanım değeri, yaratıcı insan faaliyetinin ürüne ve paraya indirgenmesine dayanan soyut bir ölçünün değeridir. Devletin ekonomiden ayrılmasını bu zamansallık meydana getirir. Bu ayrılık üzerindeki mücadele, kapitalizmin oluşmasının önemli bir uğrağıdır (bkz. Thompson, 1971). *Devlet biçimi*, aynı zamanda bütünsel olan özgül bir zamansallığı beraberinde getirir. “Mikro iktidar” üzerindeki incelemeler bu zamansallığın yoğunluğunu yakalayamaz. Buna karşılık, Max Weber’in modern devlet anlayışı yine de önemli bakış açıları sunar.

Weber (1979), *araçsal rasyonaliteyi*, üretim sürecinin karakteristik örgütleyici ilkesi olarak görür ve bu ilkenin devlet olmaksızın genellenemeyeceğini öne sürer. Devletin bürokratik aygıtı, bu araçsal rasyonalite tarzının beraberinde getirdiği

tahakkümün örgütlenmesinden sorumludur. Bununla birlikte, modern tahakkümü güvence altına almak için, bürokrasinin “demir kafesi” başlı başına yeterli değildir. Weber’e göre, bürokratik tahakkümün başka bir tahakküm tipiyle dengelenmesi gerekir. Söz konusu tahakküm tipi, siyasal partilerle ve parlamentoyla doğrudan doğruya ilgilidir (bkz. Weber, 1991). Weber’in görüşüne göre, devlet eylemi bu iki tahakküm tarzını birleştirir ve modern devlet, bunların birleşik çabasıyla tahakküm uygular. Bir yandan, rasyonel yönetim yoluyla iktidar uygulanır. Yine de rasyonel-yasal araçlarla tahakkümün meşrulaştırılması tek başına yetmez. Bu yüzden, araçsal rasyonalite, iktidar stratejilerinin oluşturulmasının yalnızca bir yönüdür. Öte yandan, siyasal partiler ve parlamento, yığınların irrasyonelliğini rasyonelleştirir. Bunlar aynı zamanda tahakkümün rasyonelleştirilmesinin cisimleşmiş halleri olmakla birlikte, yine de ilave meşrulaştırma araçları sağlarlar. Toplumun her mensubuna yerleşik kurallar, prosedürler ve yasalar uyarınca, yani biçimsel eşitlik ölçütleri uyarınca muamele edilmesi, meşrulaştırmanın modern biçimidir –gayrişahsi, nesnel ve tarafsız. Dolayısıyla bunun işlemesi için yeni taraflar ve çatışma kaynaklarının meşrulaştırılması gerekir. Bu kaynağı siyasal partiler ve parlamenter tartışmalar sağlar. İrrasyonel kitle toplumunun, parlamento ve siyasal partiler aracılığıyla rasyonelleştirilmesi, siyasal bir oyun olan “usule uygunluk” oyunu yoluyla meşruiyet kazanır; “usule uygun” liberal demokratik temsil ve partiler arası rekabet de buna dahildir.

Görüşüne katılalım ya da katılmayalım, Weber, modern devletin işleyiş mekanizmalarına dair önemli bakış açıları sağlamaktadır. Modern devlet, çeşitli tahakküm biçimlerinin rasyonelleştirme yoluyla yerleştirilmesi olarak görülmektedir. Devlet, siyasetin apayrı ve görünürde özerk bir alan olarak ayrılmasını ve uzmanlaşmasını esas alır. Bu görünür özerklik, devleti sözüm ona nötr bir mekân olarak meşrulaştırır. Weber’in ünlü tanımında devlet, “meşru şiddet kullanma tekeline sahip” olarak karakterize edilir. Bu aynı zamanda da toplumsal ve ekonomik ilişkilerin “depolitizasyon”unu, yani kanun ve düzen temelinde örgütlenmesini beraberinde getirir. Dolayısıyla, resmî açıdan eşit iki taraf arasındaki, sermaye ile emek arasındaki iş sözleşmesi, kanunun siyasal efendisi olarak devlet ta-

rafından güvenceye alınır. Bu yüzden ekonomik olanla siyasal olan arasındaki ayrılma, kapitalist toplumsal ilişkilerin bütünlüğünde işlerlikte bulunan gerçek soyutlamanın bir parçasıdır. Piyasanın o göklere çıkarılan kendiliğinden düzeninin aksine, devlete düşen görev, toplumu yalnızca kanun temelinde bütünlüştirmekle kalmayıp, meşrulaştırıcı, sadakat yaratıcı araçlar, simgeler ve seyirlikler sağlama yoluyla da bütünlüştürmektir. Demek ki devletin yükümlüğü, bir “organik” varlık, amaç ve çıkar duygusu sağlamak, sermayeyi bu “duygu”yla yükleyerek sermayenin soyut ve homojen zamansallığını güvenceye almaktır. Öyleyse devlet, bir yandan sermayenin homojen zamanına simgesel anlamlar yükler; öte yandan da jenerik zamanı tarihsel bir anlatı biçiminde yeniden düzenler, böylece de tarihsel mitin, atasal topluluğun ve kadim bağların geriye dönük eşitliğine dayalı bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) yaratır.

Weber’in siyasal partiler ve temsili parlamenter sistemler vasıtasıyla gerçekleştirilen rasyonelleştirme olarak kuramlaştırdığı şey, kısmen, tahakkümün varlığını sürdürmek için dayanak yaptığı bu *mitin* yeniden ihya edilmesidir. Gerçekte Gramsci de farklı bir bakış açısından buna benzer bir değerlendirmeye önermiştir. O da modern devlet üzerine odaklanmıştır; meşruiyet ve devlet iktidarı sorununu, zorlama ve uzlaşma arasında kurduğu o iyi bilinen ilişki açısından irdelemiştir.

Buraya kadar ortaya konulan tez şöylece özetlenebilir: a) *Devlet biçimi*, kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçek soyutlamanın bir parçasıdır; b) devlet, kapitalizmin kurucu mantığı olan ayrılmanın cisimleşmesidir; c) devlet sırf bir çatışma “alanı” değildir; sınıfsal uzlaşmazlığın, *değer biçiminin* içine yerleşmiş olan uzlaşmazlığın bir *biçimidir*; d) devletin ekonomik boyuttan ayrılması, (Weberci terminolojiyle söylersek) araçsal rasyonel eylemin bir biçimi olarak değer biçimiyle tutarlılık gösterir; e) bu ayrılma, “ulusal” değerler, mit, atasal topluluk anlayışları vb. gibi araçlar kullanılarak homojen genel zamanın yanıltıcı şekilde dengelenmesini de beraberinde getirir. Devlet, bu topluluk zamansallığından yararlanarak, şimdi ile geçmişi uzlaştırıyor, “evrensel insan zamanı”nı yeniden ihya ediyor görünür. Bu yeniden ihya, kuttörenler ve seyirlikler biçimine bürünür: devresel seçimler, aynı türden farklı partiler arasındaki siyasal çekişmeler, ulusal kutlamalar, bayrak dalgalandır-

malar, hamasi nutuklar vb. Sanki bir put olarak zaman, *devlet biçiminde* yoğunlaşmış gibidir. Öyleyse, bir yanda bürokratik, araçsal rasyonaliteyi, öte yanda da “ulusal” zamanın bağdaşma figürü olarak, ulusun ortak yazgısını belirleyen devlet görürüz. Başka bir deyişle, *devlet biçimi*, zamanın şeyleşmesini beraberinde getirir. Küreselleşme koşulları altında devlete ilişkin çağdaş irdellemelere nasıl yaklaşılsa yaklaşılsın, *devlet biçimi* zaten her daim zamanın şeyleşmesini ve temsilini beraberinde getirir.

VI

Bununla birlikte devlet, zamanı sırf şeyleşme olarak temsil etmez. O, şeyleşmenin zorlayıcı efendisidir, muhalefeti (başkaldırı zamanını) parçalar ve alternatif toplumsal zaman pratiklerini soyut toplumsal zamanın hegemonyasına dönüştürür. Şeyleşme olarak zamanın siyasal efendisi olduğundan, bir insan gereksinimi olarak zaman için mücadeleye karşı çıkar, onu parçalar, zapturapt altına alır ve baltalar. “Yapma”ya karşı, “yapılmış”ın hegemonyasını temsil eder. “Yapma”ya karşı, zor ve mit araçlarını kullanarak değer biçiminin zamansallığını temsil eder. Emeğin sermayeye, öznenin nesneye boyun eğdirilmesi, soyut toplumsal zamanın yoğunlaşmış zorlayıcı kuvveti olarak *değer biçimini* beraberinde getirir.

Zamanın ekonomi politiği üzerindeki mücadele, insanın kurtuluşu için mücadele alanlarının en önemlisi değilse bile en önemlilerinden biridir. Marx’ın yaptığı değer biçimi çözümlemesi, birbirine karşıt iki zamansallık biçimini irdeler. Marx, soyut emeğin zamansallığı ile işçinin zamansallığını karşı karşıya koyar. Marx’ın iş gününün uzunluğu üzerindeki mücadeleye ilişkin analizinden anlaşıldığına göre, bu, zaman için ve zaman üzerinde verilen bir savaştır. Onun analizi büyük kuramsal ve kılğısal öneme sahiptir.⁸ Bir yanda emeğin kapitalist örgütlenmesi, emek gücünün üretici tüketimi; öte yanda işçilerin bu tüketime karşı direnişi vardır. İşte bu diyalektikte *sınıf*, sosyolojik, biçimsel ve durağan tanımların çok uzağında, mücadele olarak öne çıkar. Denilebilir ki sınıf, sömürülenler ve

8 Adrian Wilding’in (1995) önemli çözümlemesine bakın.

ezilenler açısından bir tür olumsuz, yıkıcı zamansallık olan bir antagonizmayı cisimleştirir.

Walter Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"i (1968), burjuva ilerleme kavrayışlarının bir tür radikalleşmesi olarak devrim fikrinin eleştirisi gibi okunabilir. Benjamin, doğrusal zaman anlayışlarının bir eleştirisini sunar; böylesi devrimci fikirlerin benimsediği de işte bu anlayıştır. Benjamin'i izlersek, ilerleme olarak devrim fikri, doğrusal (ardışık) ve homojen (soyut) zamanı, sermayenin zamansallığını, devrim araçlarının ve amaçlarının örgütleyici ilkesi olarak onaylar. Aslında uygulamada bunun vardığı nokta devrimin inkârıdır. İnsan onurunun bir insan kaynağı ve soyut toplumsal yasaların kişileşmesi olarak olumsuzlanma tarzında kendini gösteren homojen, soyut zamanın buyruğundan insanın özgürleştirilmesi yerine, devrim, araçsal rasyonalitenin mevcut burjuva önyargılardan özgürleştirilmesi gibi anlaşılmaktadır. Benjamin'e göre bu devrim fikri, insanlığı azaptan kurtarmaz; aksine insanın aşağılanmasını ilerleme ve devrim bayrağı altında uzatıp gider. Bu nedenle Benjamin, devrimin, ilerleme mitinden kopup özgürleşmesini ve dolayısıyla farklı bir zamansallık benimsemesini savunur. Bu, ezilenlerin mücadelesinin zamansallığıdır, sürekli şimdi biçiminde olumsuzlanan bir zamansallıktır. Bu nedenle, geleceğin şimdinin uzatılması olduğu fikri, geleceği şimdinin yansıması olarak kavrayan bir fikir görülüp reddedilmelidir. İlerleme düşüncesi, şimdinin böyle uzatılmasını beraberinde getirir. Tarihi şimdinin geleceğe yönelik ileri yürüyüşü sayan fikir elbette önemli bir modern mittir. Bu mit ise kapitalist toplumda zamanın şeyleşmesinin ideolojik bir biçimidir. Dolayısıyla insanın özgürleşmesi, insanlık onuru için verilen devrimci mücadele, kapitalist zamanın gerçek bir alternatifini üretmelidir. Özgürlük alanı aracılığıyla gereksinim alanını demokratik şekilde kendi kendine belirleme zamanı, vaktin nakit olduğunu savunan zaman anlayışından farklıdır. Devrim işte bu anlamda, bu doğrusal ve soyut zamanın pratikte olumsuzlanmasıdır, farklı bir zamansallığın, "mesiyanik" (Benjamin) bir zamansallığın yaratılmasıdır.

Bu mesiyanik zamansallık, toplumun kayıp birliğini (kefaretinin ödeyerek) yeniden kuran özne olarak insanın zamanıdır. Yeniden kuruluş kadim bir miti ifade etmez, daha ziyade insa-

nın yaşam koşulları üzerindeki toplumsal özerkliğini çağrıştırır. Mesianik zaman, geçmişin kefareti şimdiye öder. Geçmişin böyle kurtarılması, onun soyut zamansallığını parçalar ve böylece ilerleme mitini alt eder. Devrim işte bu anlamda geçmişe gebedir: Ezilenlerin acılarının, yenilgilerinin ve mücadelelerinin tarihinin kefareti öder.

Doğrusal zaman, ayrılmanın zamanıdır. Geçmiş şimdiye ayırır ve geçmiş yalnızca geçmiş olarak tanır. Bizi yalnızca şimdiyle ilgili düşünmeye zorlar, geçmişteki tahakküm ve sömürü adaletsizlikleriyle barışmaya izin vermez. Hafızaya izin vermez. Doğrusal zaman, tahakküm zamanıdır. Şimdi, mevcut *olandır*, o kadar. Başka bir deyişle, geçmişin geçmiş olduğu fikri, geçmişe ilişkin hafızası olmayan bir toplumsal kimlik çağrıştırır. Doğrusal zaman, insanın tarihsel bir varlık olarak varoluşunu inkâr eder.

Geçmiş elbette geri getirilemez. Ölen ölmüştür. Bununla birlikte, Benjamin'in devrimi kefaret (kurtarma) olarak gören anlayışı bireyler üzerine değil, daha ziyade bizim mücadelelerimiz vb. olarak tüm geçmiş kuşakların mücadeleleri, direnişleri, ütopyaları ve arzuları, deneyimleri ve hafızası üzerine odaklanır. Kefaret, tarihsel bilgiyi ve dayanışmayı beraberinde getirir; zamana ilişkin kolektif bir anlayış taşır. Örneğin Zapatistalar, kolektif zamanın derinliklerini incelemişler; mücadelelerin ve direnişlerin sürekliliğinde, faal olarak içinde yer aldıkları başkaldırının kolektif zamanını keşfetmişlerdir. Böylelikle, Meksika Devletinin parça parça etmeye, ölmüş, geçmiş zaman, geçmişte donmuş zaman olarak sınıflandırmaya çalıştığı ve anıları bu şekilde soyarak, mit ve seyirlik aracılığıyla kendi iktidarının hizmetine soktuğu bir zaman sürekliliğini yeniden ele geçirmişlerdir. Zapatistalar, Morelos'la, Zapata'yla ve başka birçoklarıyla ilişkili mücadeleleri şimdi bunlara reva görülmüş yerden çıkarıp yeniden ele geçirmişler, onlara şimdilik kazandırmışlar ve böylelikle kendi mücadelelerini mesianik bir güç olarak deneyimlemişlerdir. Devrimlerde de aynısı olur. Geçmiş mücadelelerin zamansallıklarını olumsuzlayan, *genel zamandır*, yani sermayenin ve devletin zamanıdır. Genel zaman, tarihsel deneyimi ve bilgiyi parçalar, şimdinin geçmişle bağını koparır ve böylelikle, bir mücadele tarihi olarak tarihi şimdiden ayırır. Geçmiş mücadeleler zaman içinde don-

durularak, onlara “geçmiş” yaftası vurularak, tarih, şimdideki tahakküm ilişkilerini güvenceye almak için harekete geçirilebilen yararlı bir araç olarak rasyonelleştirilir. Kısacası, mit yaratılarak tahakkümün meşrulaştırılması ve tarihsel hafızaya, bilgiye, deneyime el koyma yoluyla ezilenlerin zapturapt altına alınması birbirinden ayrılamaz.

Öyleyse, Benjamin’in mesiyani zaman anlayışı yalnızca şimdinin yıkılmasıyla geçmişin kurtarılmasını ima etmekle kalmaz, ayrıca şimdinin mücadelelerle *dolu* olduğu ve potansiyel olarak bozucu mahiyetteki zamansallıkları olumsuzladığı şeklindeki bir anlayıştan fazlasını da beraberinde getirir. Mesiyabik zaman kavramı, “devlet” kategorisi dahil soyut zamansallık kategorilerinin köklü bir eleştirisini de içerir. Bu nedenle Benjamin, devrimi, zamanın kökten dönüştürülmesi olarak, soyut zamanın ekonomi politiğinden insani zamanın, bireysel gereksinimler zamanının ekonomi politiğine dönüşüm olarak anlar. Çünkü devrim, genel-doğrusal zaman kategorilerinden türetildiği sürece, bir fetiş olarak ilerleme ideolojisinin gizemli yasasının bir parçası olarak anlaşılır. Dolayısıyla devrim, bu kategorilerin, sermaye ve onun devleti kategorilerinin eleştirilmesini ve dağıtılmasını ima eder. Bu yüzdendir ki akıntıya karşı düşünmek, başkaldırı zamanının, insan onuru mücadelesinin özünde yatar.

Zapatistalar iktidarı ele geçirmek istemediklerini, yenilgiye uğrayabileceklerini ama kazanacaklarından emin olduklarını söylüyorlar. Kazanacaklardır, çünkü tarih olduğu sürece, onları örnek alacak birileri çıkacaktır; kahramanca, bireysel bir eylem olarak değil, direnişlerin ve mücadelelerin indirgenemez zamansallığı olarak.

Devrimci eylemin ayrıcalıklı *yeri* olarak devlet örgütlenmesi kuramına indirgenen bir devrim anlayışı, ilerleme mitinin ve soyut zamansallığın egemenliği altındadır. Radikal değişimin düşüncede ve eylemde hedef tahtasına koyması gereken de işte tam budur.

Radikal değişim zamanı sırf ezilenlerin mücadelelerinin sürdürülmesi değildir, alternatif bir öznelliğin, bireylerden oluşan bir kolektifiği –“komünist birey”i (Marcuse, 2000)– gerçekleştirmek için nesnel ve soyut zamanın hâkimiyetinden

kurtulması gereken bir öznelğin, inşa edilmesidir.⁹

Burada karanlığa adım atılmasını savunuyor değilim. Benim tezim özetle şu kapıya çıkıyor: mevcut olanın, bu varoluşu olanaklı kılan tüm iktidar biçimleri dahil olmak üzere eleştirilmesi yoluyla dünyayı değiştirmek.

Dolayısıyla, eleştirel olarak kavrandığında sınıf, öznenin sermayede olumsuzlanmasına karşı bir harekettir, “şimşek çakmaları”na, “mesiyanik zaman” olasılığına izin veren bir harekettir. Gündelik yaşam, sermayenin ve araçsal aklın figürlerine karşı koyacak kadar bu potansiyelle dolup taşmaktadır, Foucault’a göre öznenin inşa edilmesine aracılık eden hapishaneler de öyle.

“Mesiyanik zaman” *genel zamanın karşıtıdır*; sermayenin şeyleşmiş ilişkilerine karşı öznenin başkaldırısından doğan kolektif bir varoluş biçimidir.

Kaynakça

- Benjamin, W., “Theses on the Philosophy of History”, *Illuminations* içinde, çev. H. Zorn, haz. ve giriş, Hannah Arendt, Harcourt, Brace & World, New York, 1968 [“Tarih Kavramı Üzerine”, ç. N. Gürbilek ve S. Yücesoy, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, 2001].
- Bonefeld, W., “Capital, Labour and Primitive Accumulation: On Class and Constitution”, A. C. Dinerstein ve M. Neary (haz.) *The Labour Debate. An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work*, Ashgate, Aldershot, 2002 [“Sermaye, Emek ve İksel Birikim: Sınıf ve Kuruluş”, çev. Özgür Yalçın, *Emek Tartışması: Kapitalist İşin Teorisi ve Gerçekliğine Dair Bir İnceleme*, Otonom Yayıncılık, 2011].
- Debord, G., *The Society of the Spectacle*, Zone Books, New York, 1995 [Gösteri Toplumu, çev. A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 2016].
- Foucault, M., *Discipline and Punishment*, Penguin, Londra, 1975 [Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, 2000].
- Holloway, J., *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, Londra, 2002 [İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek, çev. Pelin Siral, İletişim Yayınları, 2015].
- Horkheimer, M. ve T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Herder and Herder, New York, 1972 [Aydınlanmanın Diyalektiği, çev. N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, 2000].
- Lukács, G., *History and Class Consciousness*, ing. çev. R. Livingstone, MIT Press, Cambridge Mass, 1971 [Tarih ve Sınıf Bilinci, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1998].

9 Bu konuda ayrıca bkz. Debord (2002) ve Vaneigem (1994).

- Marcuse, H., *One Dimensional Man*, Sphere, Londra, 1968 [Tek Boyutlu İnsan, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2016].
- Marcuse, H., *Reason and Revolution*, Routledge, Londra, 2000 [Us ve Devrim, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2013].
- Marx, K., *Capital*, vol. I, Progress Publishers, Moskova, 1965 [Kapital I, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1997].
- Rooke, M., "The Dialectic of Labour and Human Emancipation", W. Bonefeld ve S. Tischler (haz.), *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the Question of Revolution Today* içinde, Ashgate, Aldershot, 2002.
- Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Londra, 1991 [İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2015].
- Thompson, E. P., "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past & Present*, no. 50, s. 76-136, 1971 .
- Vaneigem, R., *The Revolution of Everyday Life*, Rebel Press – Left Bank Books, Londra, 1994 [Gençler İçin Hayat Bilgisi El Kitabı: Gündelik Hayatta Devrim, çev. I. Ergüden ve A. Açakıroğlu, Ayrintı Yayınları, 1996].
- Weber, M., *Economy and Society*, çev. E. Firschoff ve ark., haz. G. Roth ve C. Wittich, University of California Press, Berkeley, 1979 [Ekonomi ve Toplum, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınevi, 2012].
- Weber, M., "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica de la burocracia y de los partidos", *Estudios Políticos*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.
- Wilding, A., "The Complicity of Posthistory", W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway ve K. Psychopedis (haz.) *Open Marxism. Emancipating Marx*, C., Pluto Press, Londra, 1995 ["Tarih Sonrasının Suç Ortaklığı", çev. Şükrü Alpagut, Açık Marksizm, Otonom Yayınları, 2017].
- Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford, 1997.

SOYUT EMEK: DOĞASINA KARŞI VE ZAMANI ÜZERİNE

WERNER BONEFELD

Giriş

Son yıllarda soyut emek üzerine sayısız eleştirel inceleme yayınlandı. De Angelis'in (1995), Arthur'un (2001), Kicillof ve Starosta'nın (2007a) *Capital & Class*'ta çıkan üç makalesinden ayrı olarak, Heinrich (1999), Kay (1999), Kicillof ve Starosta (2007b), Murray (2000), Postone (1996), Starosta (2008) da bu konuda dikkate değer katkılarda bulundu. Soyut emeği genellikle insan enerjisinin fizyolojik harcanması olarak ya da kapitalist üretimin değişen ihtiyaçlarına göre uyarlanabilen homojen emek biçiminde gören tarihüstü anlayışların yerine, çağdaş tartışmalarda belirginleşen ortak görüş, soyut emeği "mübadaleye bağlı", toplumsal olarak belirlenmiş, özgül şekilde kapitalist bir emek biçimi olarak anlamaktadır (Bellofiore, 2009: 183). Bu analiz, *Capital & Class*'ta değer ve soyut emek üzerine yapılan önceki tartışmalar için temel öneme sahiptir (bkz. Himmelweit ve Mohun, 1978; Eldret ve Hanlon, 1981; de Vroey, 1982).

Bu yazarların soyut emeği özgül kapitalist emek biçimi olarak kavramlaştırmaları, Isaak Rubin'in değer konusunda yaptığı, 1970'lerin başında yeniden keşfedilen çalışmalara kadar geri gider. Rubin'in öne sürdüğüne göre,

İki şeyden birisi mümkündür: eğer soyut emek fizyolojik biçimde insan enerjisinin harcanması ise, o zaman değer şeyleşmiş-maddi bir karaktere sahiptir. Ya da değer toplumsal bir olgudur ve o zaman da soyut emek, belirlenmiş bir toplumsal üretim biçimiyle bağlantılı toplumsal bir olgu olarak anlaşılmalıdır. Fizyolojik bir soyut emek kavramını, o emeğin yarattığı değer tarihsel karakteriyle uzlaştırmak mümkün değildir (Rubin, 1972: 135)

Eldret ve Hanlon'a (1981: 40) göre, "soyut emeğin fizyolojik bir emek gücü harcaması olarak belirlenmesi, değer en kaba şekilde anlaşılmasına ve değer yaratan emeğin özgül toplumsal karakterinin kaybolmasına yol açar. Değer yaratan emeğin soyutluğunu, metalarda nesnelleşmiş çok çeşitli somut emeklerden soyutlama yapmayı başaran mübadele süreci belirler." Keza De Vroey (1982: 44), soyut emekle ilgili fizyolojik anlayışları, "kapitalizmin toplumsal gerçekliğinin doğalcı bir çarpıklaşması" sayarak reddetmiştir. Eğer fizyolojik olarak anlaşılırsa, soyut emek, toplumsal ilişkilerin tarihsel açıdan özgül biçimlerine ilişkin genel bir ön kabul olarak, insanın genelde doğal nesnelerle olan üretken ilişkisini tanımlar. Bu CSE (The Conference of Socialist Economists [Sosyalist İktisatçılar Konferansı]) yazarlarına göre böyle bir anlayış, Marx'ın değer kuramını, Ricardo'nun emek değer kuramının inceltilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olarak yanlış kavramış ve Marx'ın yorumunun mantıksal olarak klasik ekonomi politikten, özellikle Ricardo'dan evrildiğini öne sürmüştür.¹ Ne var ki, Ricardo'nun emek değer kuramı, somut emek ile soyut emek arasında ayrım yapmıyordu ve emeği, üretime ait farklılaşmamış bir kategori olarak ele alıyordu. Bu nedenle, onun açıklaması "tarihsel özgüllükten yoksun[dur]: tarihsel açıdan özgül kategoriler tümelleştirilir ve dolayısıyla doğallaştırılır. Bundan çıkan sonuç, bu kategorileri hiç eleştirmeksizin uygulayan herhangi bir analizin, toplumsal açıdan kapitalizme özgü olan şeylere toplum dışı, doğal, hatta sonsuz nitelikler atfetmeye her zaman eğilimli olacağıdır" (Himmelweit ve Mohun, 1978: 80). Buna karşılık, CSE yazarlarının öne sürdüklerine göre, değer özgül bir toplumsal zenginlik biçimi olarak incelenmesi, soyut emeğin özgül bir kapitalist emek biçimi olarak anlaşılmasını beraberinde getirmiştir.

1 Örneğin bkz. Dobb (1940) ve Mandel (1971). Bir eleştiri için bkz. Postone (1996: 43-58).

Bu bağlamda, Axel Kicillof ve Guido Starosta'nın duruşu farklıdır. Bu yazarlar, soyut emeğe ilişkin toplumsal biçim analizlerine karşı çıkarlar ve onun yerine fizyolojik anlayışı kuvvetle savunurlar. Ama yine de değeri özgül kapitalist bir kategori olarak ele alırlar. Soyut emeği ise kapitalizmde değer biçiminin “temsil ettiği” tarihüstü bir kategori olarak görürler. Bu makalede, Kicillof ve Starosta'nın hayret verici görüşleri tartışılıyor. Şöyle ki, Marx'ın soyut emek kavramı ikirciklidir.² Marx soyut emeği toplum dışı fizyolojik terimlerle tanımlar ve özgül kapitalist bir emek biçimi olduğunda ısrar eder. Bu husus akılda tutularak, makale, Kicillof ve Starosta'nın soyut emeğe ilişkin fizyolojik yorumunun bir açıklamasıyla başlıyor ve soyut emeği, farklı nedenlerle, özgül kapitalist bir kategori olarak gören Arthur ve de Angelis'in yaptıkları katkılara bu yazarlarca yöneltilen eleştiriye inceliyor. Bu üç katkı, soyut emek konusundaki tartışmanın yelpazesini ifade ediyor. Makalenin ilerleyen kısmında ise Marx'ın kendi metnindeki ikircikliğe bakmaksızın, soyut emeğin toplumsal biçim açıklamasını inceliyor. Soyut emeğin, kapitalist emeğin özgül bir zamansal biçimi olduğunu öne sürüyor.³ Sonuç bölümünde, bu farklı anlayışların içerdiği siyasal sonuçlar ortaya konuluyor.

Soyut Emek ve Onun Toplumsal Biçimi

Kicillof ve Starosta'ya göre, soyut emek insan ve doğa arasındaki metabolizmanın maddi temelidir. Onlara göre insan doğayla alışverişte bulunmalıdır ve alışveriş “emeğin genel belirlenimi”dir (Kicillof ve Starosta, 2007b: 23). Bununla birlikte, insanın doğayla alışverişte bulunması gerektiği koşulu, üretim tarzıyla ilgili hiçbir şey söylemez. Soyut anlamda emek de yoktur. Emeğin gerçekliği her zaman somuttur. Bu nedenler yazarlar, soyut emeğin tarihüstü doğasının, farklı üretim tarzlarında kendini farklı şekillerde ifade ettiğini öne sürüyorlar. Nitekim kapitalizmde soyut emek “hem genel bir maddi belirlenimi hem de tarihsel açıdan özgül bir rolü değer

2 Adı açıklanmayan hakem buna karşı çıkmış ve Marx'ın çalışmasına ikirciklilik getirenlerin ikircikli yorumcular olduklarını öne sürmüştür. Beşer şaşar.

3 Postone'un (1996) soyut emek konusunda ortaya koyduğu övgüye değer anlayış zamana dayanır, ama ne yazık ki sınıfı analizden dışlar (Bonefeld, 2004). Bensaid (2002), zamanı kapitalist bir mesele olarak kavrar. Ayrıca bkz. Alliez (1996).

tözü olarak beraberinde getirir” (2007b: 23). Soyut emeğin tarihistü maddiliği, özgül tarihsel biçimler aracılığıyla ortaya çıkar. Yazarların bu nedenle öne sürdüklerine göre, “ekonomi politik eleştirisinin gerçek ‘sahici’ nesnesi, toplumsal biçimlerin saf alanı değil, insan yaşamının maddiliği ile tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal biçimleri arasındaki çelişkili birlik[tir]” (2007b: 24). Soyut emek insan varoluşunun doğal bir koşulu olduğu ve kimsenin doğayı altüst etmesi ya da devrimcileştirmesi mümkün olmadığı için, soyut emek devrimi bu emeğin kapitalist biçimiyle ilgilidir; yani, değer olarak toplumsal şekilde “temsil edilme” tarzıyla ilgilidir (karş. Kicillof ve Starosta, 2007a: 20). Bu yazarların açıklaması yalnızca soyut emeğin kapitalist biçimi üzerine odaklanıyor ki, bu da soyut emeğin hem değer tözü olarak tarihsel açıdan özgül şekilde uygulanmasını hem de doğal, tarihistü maddiliğini aydınlatma olanağı sağlıyor.

Öyleyse onların yaklaşımı, soyut emeği insan varoluşunun ontolojik bir ön kabulü olarak açığa çıkarıp çıkarmadığı ya da kapitalist ekonomik kategorileri doğallaştırıp doğallaştırmadığı sorusunu gündeme getiriyor. Ama Marx’ın, “iktisatçılar”ın ekonomik kategorileri doğallaştırma girişimlerini sert şekilde eleştirmesine ve söz konusu kategorileri, “genel olarak toplumun ve tarihin üzerine kurulduğu çiğnenemez doğal yasalar” (Marx, 1973: 87) olarak analizlerine sinsice soktuklarını öne sürmesine rağmen, bu yazarların tezi sağlam metinsel gerekçelere dayanıyor. Bir yandan Marx, soyut emeği, ancak “metadan metaya” toplumsal ilişkilerde ortaya çıkabilen “katıksız bir toplumsal gerçeklik” olarak kavrar (Marx, 1983: 54); öte yandan ise “insanların beyinlerinin, sinirlerinin ve kaslarının üretim için harcanması” olarak fizyolojik bir şekilde tanımlar (Marx, 1983: 51).⁴ Fizyolojik harcama olarak soyut emek, bedensel enerji harcanmasından –üretimde, doğayla alışverişte, somut amaçlara aldırmaksızın, sırf bir “bedensel güç” harcanmasından (Starosta, 2008: 31)– oluşur.

4 Marx’ın “Additions and Revisions” başlıklı elyazmasında açıkça belirttiğine göre, “[f]arklı somut bireysellemelerin aynı soyut emeğe indirgenmesi, ancak, eşdeğerdeki farklı emek ürünlerini içeren mübadelede kendini dışa vurur” (1987d: 41). Bu kesin hüküm, son baskısı bizzat Marx tarafından yayına hazırlanan *Kapital*’in Fransızca çevirisinde de yer almaktadır. Bu göndermeyi Heinrich’e (2004: 48) borçluyum.

Eğer soyut emek gerçekten bedensel enerjinin harcanması ise, o zaman hakikaten daha fazla patırtı koparılmadan tamamen fizyolojik terimlerle tanımlanabilir. Yani, “kaslar şeker yakar” (Haug, 2005: 108).⁵ Kaslar, tarihsel gelişime hiç aldırmaksızın, kalûbelâdan beri şeker yakmıştır ve yakmaya da devam edecektir –dolayısıyla da bedensel enerji harcanması, somut amaçlara ve farklı üretim tarzlarına aldırılmaz görünmektedir. Haug gibi, Kicillof ve Starosta da fizyolojik belirlenmenin, “somut yöne sahip olduğu kadar katışıksız maddi bir biçim de olan, hiçbir toplumsal ya da tarihsel özgülük taşımayan soyut emeğin biricik anlamlı tanımı” olduğunu savunuyorlar. “Yine de o katışıksız maddi biçim, şahsi ve bağımsız olarak uygulandığı, emek ürününün doğal maddiliğinde bir kez pıhtılaştığı zaman, metanın değeri biçimini, yani cisimleştirdiği şey ‘bir madde atomu olmayan’ katışıksız toplumsal bir biçim kazanır” (Kicillof ve Starosta, 2007b: 34–5). Yazarların Rubin’in biçim analizine yönelttikleri eleştiri bu nedenle kolayca anlaşılır. Rubin, kapitalizmde emeğin nasıl “fizyolojik anlamda değer açısından özgül hale geldiğini sormuyordu”. Dolayısıyla onun yanlışı, “kendiliğinden açık bir gerçek olarak, farklı somut emekler arasındaki özdeşliğin fizyolojik ya da maddi bir belirlenmeyi içerdiği gerçeğine teslim olması”ydı (2007b: 22). Dolayısıyla, soyut emeğin toplumsal biçiminin izini, hiçbir toplumsal ve tarihsel özgülük taşımayan doğal belirlenimine kadar geriye doğru sürmeye gerek vardır.

Bu nedenle Kicillof ve Starosta’nın iddiasına göre, soyut emeğin değer tözü olduğu anlayışı, “meta ‘üreten emeğin özgül toplumsal karakteri’ hakkındaki soruya yanıt vermez” (Kicillof ve Starosta, 2007b: 22). Bu anlayış bize sadece “değer biçiminde toplumsal olarak tanınan şeyin ... maddi belirlenimi”ni anlatır. Kısacası, “değerin analitik olarak kendi tözüne indirgenmesi” (2007b: 22) ancak soyut emeğin kapitalist temsilini açığa çıkarır, onun “genel maddiliği” hakkında bize bir şey söylemez (2007a: 16). Bu yazarların bakış açısına göre Marx, “herhangi

5 Haug’un tarihüstü soyut emek kavramı, Kicillof ve Starosta’nınkinden herhangi bir yanılla farklı değildir. Onun şeker yakan kaslara ilişkin biyolojik göndermesi uygundur, isabetlidir ve nitelik olarak yalındır. Haug hakkında bkz. Bonefeld (2009b).

bir toplum biçiminde insanlar bedensel güçlerini üretici şekilde harcarlar,” dediği *Kapital*’in ilk sayfalarında bu maddiliği keşfetmiştir (Starosta, 2008: 31).⁶ Marx bu nedenle *Kapital*’in başında “metallardaki ortak mülkiyet ile uğraşmaz, daha ziyade toplumsal zenginliğin tarihsel bir biçimi olarak metanın potansiyelini tanımlayan (henüz açıklanmamış) özgül belirlenimi araştırır” (2008: 25). Yani Marx emeğin genel özelliklerini aramış ve bunu soyut emekte bulmuştur –işçinin emeği doğa yasalarına boyun eğerek ve emeğin harcanması insan enerjisinin harcanmasıdır. Dolayısıyla Marx, “*Kapital*’in ilk sayfalarında emeğin tözü olarak soyut emeği [keşfetmiştir]” (2008: 21).⁷ *Kapital*’in ilk bölümündeki bu “(donmuş) soyut emeğin analitik keşfi, kapitalist toplumda *toplumsal olarak* değer biçiminde temsil edilen şeyin maddi belirlenimini ... açığa çıkarmıştır” (2008: 16). Başka bir deyişle, Marx, kapitalist kategorileri geliştirmeden önce, bunların genel maddi önvarsayımlarını “keşfetme”ye uğraşmış ve bu önvarsayımı “genel karakteriyle üretici emekte ya da soyut emekte” bulmuştur (2008: 28). Bu yüzden Marx’ın, değer tözünü, özgül olarak kapitalist karakter taşımayan bir şeyde –emeğin görünürdeki genel maddiliğinde, doğasında, “homojen insan emeği, yani harcanma biçimine bakılmaksızın harcanan insan emeği” olarak genel varoluşunda– keşfettiği söyleniyor. Bu genel maddilik bir kez kurulunca, Marx meta biçimini geliştirme olanağına kavuşmuştur. Bunun geliştirilmesi, “tam da işçi sınıfının devrimci eyleminin toplumsal belirlenimi”ne ilişkin analizi beraberinde getirir (Kicillof ve Starosta, 2007b: 41).

6 Nereden bakarsanız bakın bu önemsiz bir keşiftir. Elbette, “gizemli dini yaratıkların dünyevi çekirdeğini analizle keşfetmek, aksine, bu ilişkilere denk düşen semavi biçimleri yaşamdaki gerçek ilişkilere bakarak keşfetmekten çok daha kolaydır. İkinci yöntem tek materyalist ve bu nedenle de tek bilimsel yöntemdir”. İlk yöntem ise “tarihi ve onun sürecini dışlayan” doğa biliminin soyut materyalizmiyle ilgilidir (Marx, 1983: 352, dn. 2).

7 Schrader (1980), Marx’ın bu kategoriyi Benjamin Franklin’e yönelik eleştirisinde geliştirdiğini öne sürüyor. *Grundrisse*’de *sans phrase* (ayrıntıya inilmeden) ele alınan emek kategorisinin aksine, daha sonraki soyut emek kategorisi nitelik bakımından farklı somut emeklerin değer açısından eşitlenmesine gönderme yapacaktır. Franklin’in peşinde olduğu budur ve Schrader’e bakılırsa, işte bu bağlamda Marx önceki genel emek ya da *sans phrase* emek anlayışını bir yana bırakmış ve onun yerine, soyut emek kategorisini geliştirmiştir. Bkz. Marx (1983: 57, dn. 3). Bu göndermeyi Reichelt’e (2005) borçluyum.

Gerek Angelis gerekse Arthur, soyut emeğin hiçbir tarihüstü geçerliliği bulunmayan özgül bir toplumsal emek biçimi olduğunu iddia eder. Massimo de Angelis, soyut emeği sınıf mücadelesinin bir biçimi olarak vurgular. Kicillof ve Starosta gibi o da soyut emeğin mübadele aracılığıyla belirlendiğini öne süren Rubin'in eleştirel değer kuramını tartışır (de Angelis, 1995: 120). Emeğin soyut karakterinin, "kapitalizmde emeğin karakterinin dolaysız bir sonucu" olduğunu düşünür (de Angelis, 1996: 18-9). Soyut emek üretim noktasında harcanır ve işçilere "dayatılır" (de Angelis, 1995: 111). Soyut emeğin dayatılması üzerinde yürütülen sınıf mücadelesi, canlı emeğin vassıfılaşdırılması ve makinelerle değiştirilmesi yoluyla somut emeğin homojenliğinin artmasına yol açmıştır. Dolayısıyla de Angelis, soyut emeği, üretimde emeğin homojenleşmiş harcanması olarak kavrar. Ayrıca onu, çalışırken çekilen can sıkıntısı gibi öznel duygularla ilgili olması bakımından, işçilerin yaşamış deneyimlerinden çıkan bir soyutlama olarak da görür. De Angelis somut emek ve soyut emeği birbirine karıştırmakla eleştirilmiştir ve bu eleştiri haklıdır. Chris Arthur (2001), Braverman'ın (1974) soyut emeği monoton, tekrarlı, homojenleşmiş emek olarak gören anlayışına ilişkin değerlendirmesinde de benzer savlar öne sürer. Bununla birlikte soyut emek, nedensel monoton, tekrarlı, duygusuz ve sıkıcı olursa olsun somut emek değildir.⁸ Yani, montaj hattında yapılan sıkıcı iş soyut emek değil, sıkıcı somut emektir.

Kicillof ve Starosta, mübadelenin aksine üretimin merkezi önemi konusunda de Angelis'le hemfikirdir ve Rubin'i eleştirdiği için onu takdir ederler. Öte yandan soyut emek ile sınıf mücadelesini gerektiği gibi ilişkilendirmediği için onu eleştirirler. De Angelis, soyut emeği sınıf mücadelesinin bir sonucu olarak gördüğü için, sınıf mücadelesini ontolojikleştirmekle itham edilir (Kicillof ve Starosta, 2007a: 22). Kicillof ve Starosta'ya (2007b: 34) göre, sınıf mücadelesi, tarihüstü şekilde kavranan "maddilik ve toplumsal biçim" arasındaki temel çelişkiye dayanır ve onu geliştirir. Bu yüzden sınıf mücadelesi, insan yaşamının maddiliği ile tarihsel açıdan özgül biçimleri arasındaki çelişkili birlikle ilişkilidir. Onların bakışına göre, "insan eme-

8 Soyut emeğin hiçbir somut varlığasahip olmaması koşuluna ilişkin özenli bir açıklama için bkz. Kay ve Mott (2004). Ayrıca bkz. Vatin (2004).

ğinin soyut karakterinin maddiliği, onun genel rolünü yadsır” (2007b: 35), görünüşte bunun nedeni, “[kapitalizmin] maddi özgüllüğünün... kesinlikle, insanın toplumsal emeği tamamen bilinçli şekilde örgütlemeye yönelik üretici yeteneğinin gelişmesinden ibaret olması”dır (2007b: 36). Öyle görünüyor ki, sanki (tarihüstü olarak kavranan ya da her durumda doğal olarak belirlenen) üretim güçleri, toplumsal olarak dayatılan üretim ilişkilerine isyan eder. Sınıf mücadelesi, “maddilik ile toplumsal biçim arasındaki çelişkili birliği” ifade eder (2007b: 34; ayrıca bkz. s. 24). Bu formülasyon, Murray’ın (2005: 64, dn. 21) ifade ettiği üzere, “‘üretim güçleri’nin toplumsal biçim tarafından değil, aksine ‘üretim ilişkileri’nin nihai belirleyicisi olduğu’nu öne süren ontolojik tarihsel materyalizm kavram-sallaştırmalarını çağırıştırır.”⁹

Chris Arthur, soyut emeği “Yeni” ya da “Sistematik” diyalektik üzerine yürütülen tartışmalar bağlamında geliştirir ve “biçim ile içerik arasında yalnızca bir ayrılma söz konusu değildir, dahası biçim özerk hale de gelir ve diyalektik yapının gelişimi aslında belirlenmiş biçimdir” tezini ortaya atar (Arthur, 2004: 81). Dolayısıyla, Arthur’a göre değer biçimi, kapitalizmin soyut özünü, yani değeri ifade eder. Değer özdür ve öz, değer biçiminde görünür. Bu bakış açısı nedeniyle Arthur, *Kapital*’in ilk bölümlerinde emeğe dair her türlü incelemeyi bir kenara bırakmayı yeğler (2004: 85). “Kapitalist sistemin ontolojik temeli”nin emek değil, mübadelede soyutlamanın maddi gerçekliği (değer) olduğunu ileri sürer. Bu süreç, metaların “basitçe soyut özlerini değer olarak somutlaştırdıkları” “terse çevrilmiş bir gerçeklik” üretir (2004: 80). Bu sürece katılan insanlar, değer biçiminin bu belirlenişinin taşıyıcılarına dönüşür, kendileri bunu bilmezler, ama öyle yaparlar.

9 Tarihsel olarak etkin bir ontolojik güç fikri, ortodoks tarihsel materyalizm anlayışından tutun da Lukács’a ve Meikle’nin tarihsel öz kavramına; Negri’nin biyoiktidar kavramından tutun da Althusser’in ortaya attığı, *Kapital*’in ekonomik zorunluluğun tarihüstü yasalarının kapitalist anatomisini sunduğu şeklindeki görüşe kadar çok geniş bir yelpazede karşımıza çıkabilir. Eleştirel kuramcılara, özellikle Adorno’ya bakılırsa, böyle görüşlere izin verilemez: Tarih, kendisine içkin olan hiçbir göreve sahip değildir; var olan doğayı ne sahiplenir ve fetheder ne de açığa çıkarır. Tarih yapılır. Tarihsel materyalizme ilişkin ontolojik anlayışların bir eleştirisi için bkz. Gunn (1992) ve Bonefeld (2009a).

Kicillof ve Starosta, Arthur'un yorumunu saf biçimcilik sayıp bir yana iter. Bu yorum, "insanın üretici özneliliğinin gelişiminde tarihsel bir biçim olarak değer üreten emeğin maddiliğini göz ardı eder" (Kicillof ve Starosta, 2007a: 17). Bu yazarlara göre, Arthur'un duruşu maddi içeriklere karşı kayıtsızdır ve soyut emeğin maddi üretim, sınıf ve mücadele dünyasıyla bağını koparır. Bu nedenle Arthur'un bakış açısı, soyut emeğin saf biçimsel bir yorumudur. Maddi üretimi, toplumsal ve ampirik olarak temelsiz bırakır.

Arthur'un değere ilişkin ontolojik anlayışı burada bizi ilgilendirmiyor.¹⁰ Onun soyut emeği özgül bir toplumsal biçim olarak ele alması önemli bakış açıları açığa çıkarır. Özellikle, "kapitalist üretimin canlı emek süreçlerini zaman içinde saf hareket, soyut faaliyet olarak ortaya koyduğu" şeklindeki savı (Arthur, 2001: 23), yepyeni, zamansal olarak kavranan ve üretim ile mücadele arasındaki (sahte) düalizmi alt etmekle kalmayan bir soyut emek anlayışına kapı açar.¹¹ Bu anlayış aynı zamanda soyut emeğin maddiliğini, özgül şekilde kapitalist bir maddilik, bir toplumsal emek zamanı maddiliği olarak ortaya koyar.

Marx, soyut emek ve zaman içinde hareket arasındaki bağlantıyı 1859 tarihli *Eleştiri*'sinde geliştirmiştir. *Kapital* bu bağlantı konusunda o kadar açık değildir, ama bana kalırsa bunu öngörmektedir. Marx, *Kapital*'in 1. Cilt'inde *Eleştiri*'den şu alıntıyı yapar: "Bütün metalar, değerler olarak, yalnızca belirli miktarlardaki donmuş emek zamanıdır" (Marx, 1983: 47, alıntılanan Marx, 1987a: 272). Marx, *Eleştiri*'sinde şunu

10 İki değil, yalnızca bir gerçeklik vardır ve gerçeklik ne denli parçalanmış görünürse görünsün, içerik, biçimlerin içeriğidir. İçeriklerin duysal dünyası ve değer-şeylerin duyuüstü dünyası arasında iki dünyalı bir ayrım yoktur. Daha çok, duysal dünya, duyuüstü dünya aracılığıyla varlığını sürdürür ve ona aittir (karş. Reichelt, 2005). Arthur'un değere ilişkin ontolojik anlayışı Adorno'nun negatif ontolojisine benzer; yani, değer kendi kendine devinen özü, negatif bir dünyanın toplumsal gerekliliğidir. Onun gerekliliği, bir doğa kuvveti gibi görünür. Ne var ki, yalnızca bir toplumsal gerekliliktir. Bununla ve praksis açısından içerdiği imalarla ilgili olarak bkz. Bonefeld (2009a).

11 Arthur'un "soyut faaliyet süreci," de Angelis'in soyut emek okumasıyla bağlantılı değildir. Soyut faaliyet süreci, dünyanın hareketini, onu üretenlere fark ettirmeden kavramlaştırır; soyut emek ise özgül bir somut emeği tasvir eder.

savunur: “Bir yandan metalar nesnelleşmiş evrensel emek zamanı olarak mübadele sürecine girmelidir, öte yandan da bireylerin emek zamanı ancak mübadele sürecinin bir sonucu olarak nesnelleşmiş evrensel emek zamanı haline gelir” (Marx, 1987a: 286). “Zaman paradır,” demişti Benjamin Franklin ve zamanın bu nedenle para olduğu da buna eklenebilir. Öyleyse, kapitalizm her şeyi zamana indirgiyorsa, eşit, homojen, sabit birimlere bölünebilen, birimden birime hareket eden, somut insan koşullarından ve amaçlarından kopuk soyut bir zamana indirgiyorsa, o halde zaman gerçekten her şeydir. Eğer “*zaman her şey ise [o halde] insan hiçbir şeydir; olsa olsa, zamanın leşidir*” (Marx, 1976: 127). Marx aynı fikri *Kapital*’de de dile getirerek, işçinin “kişileşmiş emek zamanından başka bir şey olmadığı”nı (Marx, 1983: 233) öne sürer.

Kısacası Arthur’un tezi, toplumsal zamanın –soyutlaştırılmış bir zamanın– özgül tarihsel bir biçimi olarak soyut emeğe işaret eder. Bu zaman, Debord’un (1992: 87) ifade ettiği gibi, “*mübadele edilebilirliği dışında hiçbir gerçekliğe sahip değildir*”. Soyut emek, “özel bir yararlılığa” sahip olduğu için değil, “... belirli bir zaman süresince uygulandığı için” değer tözüdür (Marx, 1983: 194). Değer tözü, kasların, beynin ve sinirlerin soyut harcanması değil, toplumsal olarak gerekli emek zamanıdır. Kasların zaman içinde harcanmasıdır ve zaman ile ölçülür.¹² Değerden bahsettiğimizde “belirli miktarlarda kristalleşmiş emek zamanı” harcamasından söz ederiz (1983: 184). Demek ki, “emek zamanı, emeğin varoluşunun canlı halidir... emeğin içkin ölçüsü olduğu kadar, canlı niceliksel yönüdür” (Marx, 1987a: 272).

Toplumsal biçim olarak soyut emek

Toplumsal kategoriler ve doğa

Genel maddilik ile toplumsal biçim arasındaki ayrım çoğu zaman birinci doğa ile ikinci doğa arasındaki ayrım açısından

12 Adı açıklanmayan bir bilirkişi, benim, soyut emeğin değerın tözü olduğunu ve zamanın da değerin büyüklüğünü ölçtüğünü kabul ettiğimi söylüyor. Buna katılıyorum, ama ölçüsüz hiçbir tözün olmadığını vurgulamak isterim. Emek harcamak zamansal bir kategoridir ve üretimde harcanan emeğin mübadelede değeri geçerliliği kazanıp kazanmadığını belirleyen, toplumsal olarak gerekli emek zamanı biçimindeki zamandır. Öyleyse, bu anlamda, “sermaye, zenginliğin tek ölçüsü ve kaynağı olarak... emek zamanını gerektirir” (Marx, 1973: 706).

incelenir. Birinci doğa, doğayla genel metabolizma denilen olgudur. Burada emek, tarihe bakılmaksızın her üretim sürecinin doğal bir önvarsayımıdır. İkinci doğa, doğal gerekliliğin farklı tarihsel gerçekleştirmelerinden oluşur. Ortodoks gelenek, bu iki “doğa”yı analitik olarak ayrı tutmuştur. Kapitalist toplumsal biçimlerin izinin, her ne kadar saf doğal biçimde bulunuyor olmasa da doğal bir temele kadar geri götürülebileceğini öne sürmüştür. O her zaman farklı üretim tarzları yoluyla varlığını sürdürür. Bu nedenle, varsayılan doğanın ya da bizim bağlamımızda “saf bir maddi biçim” olarak soyut emeğin “saf dışavurumlar”ına tarihte rastlanamaz. Doğal zorunluluğun ortaya çıkışı, tarihsel olarak türlü üstbelirlenimlerden biridir.

Bundan farklı olarak, toplumsal biçim analizi kapitalist ekonomik kategorilerin tarihüstü bir geçerliliğe sahip olmadıklarını söyler. Bunlar, bağrından doğdukları topluma aittir. Dolayısıyla kapitalist toplumsal yeniden üretim yasaları, kapitalizmin sonlu, gelip geçici gerçekliğinin yine sonlu, gelip geçici ürünleri olarak kavranır. Bu yaklaşım, tarihüstü gelişim yasaları kavramını reddeder ve onun yerine, tarihsel materyalizmin dogmatik şekilde anlaşılan şeylerin eleştirisi olduğunu öne sürer. Kapitalist ekonomik kategoriler, kapitalist tarzda oluşturulmuş toplumsal ilişki biçimlerinin zorunlu yasalarını dışa vurur. Bu perspektiften bakılınca, ortodoks Marksist gelenek toplumsal oluşum sorununu tümünden bastırır ve onun yerine, tarihsel olarak özgül toplumsal yasalara, sanki doğa tarafından konulmuş gibi genel olarak tarih yasaları statüsü verir. Bu yüzden kapitalist toplumsal ilişkileri gelişmiş doğa olarak kavrar. Biçim analizi yaklaşımı ise toplumsal kategorilerin toplumsal şekilde oluşturulduklarını savunur.¹³

Peki bu yaklaşımın emekle nasıl bir ilişkisi vardır?¹⁴ Kul-

13 Tarihle olan bu bağlantı konusunda bkz. Schmidt (1981).

14 Dışarıdan yorum yapan biri, Joe Fracchia'nın (2004) tarihüstü soyutlamalara ilişkin savunmasının benim tezimi yerle bir ettiğini öne sürmüştür. Fracchia'nın iddiasına göre, Marx'ın eleştirisinin konusu, toplumsal olarak belirlenen maddi üretimdir; genel anlamda “emek” terimi, örneğin doğayla alışveriş gibi, tüm üretim süreçlerinde ortak olan unsurları vurgular ve soyut emek, genel emekten türemez. Fracchia'ya göre, soyut emek daha ziyade tarihsel olarak özgüldür. Ekonomi politik, emeğe ilişkin bu genel soyutlamaya dayanır. Kabaca ifade edilirse, toplumsal olarak özgül kategorileri, insanın yiyip beslenmek zorunda olması koşulundan türetir, böylece de gelişmiş doğa gibi kapitalist kategorileri ortaya atar ve

lanım değeri üreten somut emek söz konusu olunca, “tüm zenginliğin özünü, o zenginliğin toplumsal biçimi ne olursa olsun, kullanım değerleri... oluşturur” (Marx, 1983: 44) gerçeğine rağmen, bu emeğin toplumsal oluşumu kolayca anlaşılır. Kullanım değerleri “tüm toplumsal ilerlemenin temeli”dir (1983: 181). “Kullanım değerlerinin niceliğindeki” artış, “maddi zenginliğin artmasıdır” (1983: 53). Ne var ki, “açlık açlıktır” denilmesine rağmen, “... çatal ve bıçakla yenilen pişmiş etin doyurduğu açlık, çiğ etin ellerle, tırnaklarla ve dişlerle parçalandığı açlıktan farklı bir açlıktır” (Marx, 1973: 92). Emekçi, meta üretmek için, başkalarına yönelik kullanım değerleri, “toplumsal kullanım değerleri” üretmelidir. Yani, kullanım değerleri “tarihsel olarak özgül karakterdedir” (Marx, 1962: 370; ayrıca bkz. Marx, 1983: 48). Son olarak, somut emek “maddi zenginliğin biricik kaynağı değildir” (Marx, 1983: 50). Doğa da kullanım değerleri üretir. Bununla birlikte, kapitalist zenginliğin, değerin, üretilmesinde belirleyici olan emek, soyut emektir. Bu emek, kapitalist zenginliğin özüdür. Bu özgül toplumsal özün ölçüsü toplumsal olarak gerekli emek zamanıdır. Somut emek, kapitalizmde sırf bir mübadele değeri deposu olarak var olan maddi zenginliği yaratır. Bu bağlamda, Marx’ın soyut emeğe ilişkin fizyolojik tanımı, onun soyut emeği “özgül toplumsal bir emek biçimi” olarak gören anlayışıyla keskin bir karşıtlık içindedir (Marx, 1987a: 278).

Marx’a göre, sermayenin ayırt edici özelliği, emeğin ikili karakteridir. Engels’e yazdığı bir mektupta ifade ettiği gibi,

meşrulaştırır. Fracchia’ya göre, toplumsal kategorilerin böyle doğallaştırılmasına izin verilemez –bu, tarihsel olarak özgül kategorileri tarihüstü ontolojik kategoriler haline getirir. Kapitalist toplumsal kategoriler doğadan türemez, kökleri doğada değildir ve gelişmiş doğayı temsil etmez. İnsanın yiyip beslenmek için doğayla alışverişe girmek zorunda olması koşulu, kapitalist üretim tarzı hakkında hiçbir şey anlatmaz, ne de kapitalizm bu koşuldan türemiştir. Ayrıca bkz. Marx’ın *Notes on Adolph Wagner*’ine (Adolph Wagner Üzerine Notlar); bu metinde Marx, genel anlamda “insan”ın hiçbir doğal eğiliminin, gereksinimlerinin, bilincinin vb. olmadığını savunur. İnsan ancak somut insan olarak gereksinimlere sahiptir ve demek ki, “bu toplumsal insanın belirli karakteri, yani içinde yaşadığı mevcut topluluğun belirli karakteri başlangıç noktası olarak öne çıkarılacaktır” (Marx, 1962: 362). Ayrıca karş. Marx (1973: 85) ile Marx (1983, bölüm 7, kesim 1). Fracchia’ya göre, tarih aşırı soyutlamalar, insan gereksinimlerinin kapitalist tatmininin arzu edilirliliğine ilişkin normatif yargıları teşvik etmektedir. Ayrıca bkz. Fracchia (2010).

Kitabımdaki en iyi noktalar, (1) (*gerçeklerin tümüyle anlaşılması için bu temel önemlidir*) *Birinci Bölümde* ortaya konulduğu üzere, kullanım değeri ya da mübadele değeri olarak ifade edilmesine bağlı olarak *emeğin ikili karakteri*; (2) *artı değer*in, kâr, faiz, rant vb. olarak büründüğü *belirli biçimlerinden* bağımsız olarak ele alınmasıdır. (Marx, 1987b: 407)

Keza *Kapital*'de, meta fetişizminin “kökeni... metaları üreten emeğin kendine özgü toplumsal karakterinde yatar” (Marx, 1983: 77). Kapitalizmde emeğin kendine özgü toplumsal karakteri, bireysel emeğin “karakter bakımından dolaysızca toplumsal” varlığa sahip olmasından ileri gelir. Dolayısıyla, ayrışma noktası bireysel üretim değil, “toplumsal olarak belirlenen bireysel üretim”dir (Marx, 1973: 83).

Öyleyse meta fetişizmiyle ilgili olarak,

gerçek [şudur ki,] ... metaların üretiminde, bağımsız olarak sergilenen bireysel emeğin özgül toplumsal karakteri, insan emeği olması sayesinde her türlü emeğin eşitliğinden kaynaklanır ve dolayısıyla bu karakter, üründe değer biçimine bürünür. (Marx, 1983: 79)

Kısacası,

bu nedenle emek, kullanım değerlerinin yaratıcısı olduğu, yararlı emek olduğu sürece, insan soyunun varoluşu için tüm toplum biçimlerinden bağımsız olarak zorunlu bir koşuldur; doğanın dayattığı ebedî ve ezeli bir gerekliliktir, o olmadan insan ile Doğa arasında hiçbir maddi alışveriş ve dolayısıyla da yaşam olamaz. (1983: 50)

Kullanım değerleri olarak,

Metalar, iki unsurun, yani madde ile emeğin bileşimleridir. Onlar için harcanmış olan yararlı emeği çıkarırsak, geriye her zaman insanın hiçbir etkisi olmadan doğanın sağlamış olduğu bir maddi alt katman kalır. O zaman görürüz ki, emek, maddi zenginliğin, kendisi tarafından üretilen kullanım değerlerinin tek kaynağı değildir. (1983: 50)

Buna karşılık, “bir metanın değeri, soyut anlamda insan emeğini temsil eder” (1983: 51), ki o da “saf bir toplumsal gerçeklik” oluşturur. Gerçekten de bir ürün için harcanan yararlı emekten soyutlarsak, soyut emeğin “genel maddiliği” denilen

şeyi keşfedemeyiz, ancak doğanın sağladığı maddeyi, kullanılabacak şeyi buluruz.

Kapitalizmde, kullanım değerlerini üreten somut emek ancak soyut emek aracılığıyla geçerlilik kazanır. Adam Smith'e karşı Marx, bu emeğin mübadele tarafından "zorla meydana getirilen" bir soyutlama olduğunu vurgular (Marx, 1987a: 299). Marx'ın burada mübadeleyle anlatmak istediği, "doğayla olan alışveriş" değil, kapitalist toplumda metaların mübadelesidir. Soyut emek, değer tözüdür. Değer, tek bir metanın tözü olamaz. Bu, "şeyler arasındaki ilişkiler olarak ifadesini bulan" kişiler arasındaki bir ilişkidir (Marx, 1983: 80, dn. 1). Mübadele değeri, bir toplumsal ilişkiyi ve "mübadele değerini emeğin özgül bir toplumsal biçimi olarak ortaya koyan emeği" ifade eder (Marx, 1987a: 278). Marx'ın böylelikle öne sürdüğüne göre, Smith ve Ricardo, metayı, "genelde insanların üretken faaliyeti" olarak, "doğayla olan metabolizmaya aracılık etmelerini sağlayan, her türlü toplumsal biçimden ve belirli karakterden ... arınmış" olarak, farklılaşmamış bir emek kavramı aracılığıyla analiz etmişlerdir (Marx, 1992: 954). Genelde üretken faaliyet ne demektir? Doğal gerekliliğe ilişkin tarihüstü ve bütün ontolojik anlayışlardan farklı olarak, Marx, genelde üretim fikrini, "ham hayal, kendi başına alınınca hiç var olmayan bir soyutlama" sayarak reddeder (1992: 954). Tüm emeğin tarihüstü maddiliği olarak soyut emeğin farklı toplumlar da farklı toplumsal biçimlere büründüğü görüşü, bu nedenle, "*burjuva toplumun mülk edinme yasasının hakikatini ... bu toplumun henüz var olmadığı bir zaman*"a aktarır (Marx, 1987c: 463, çeviri değiştirilmiştir). Marx'ın benzer şekilde öne sürdüğüne göre, Ricardo, "emeğin kendisini metaların ortak ögesi olarak açığa vurduğu özgül biçimi...araştırmayı" başaramamıştır (Marx, 1972: 138). Ricardo, "emeğin burjuva biçimini toplumsal emeğin sonsuz doğal biçimi" sayar (Marx, 1987a: 300).

Somut Emek ve Soyut Emek: Farklılık ve Eşdeğerlik Üzerine

Marx, klasik ekonomi politiğin "her ne kadar eksik şekilde olsa da" değeri ve değer in büyüklüğünü analiz etmesini, biçimlerin gizli içeriğini keşfetmesini takdir eder. Ama, diye devam eder, "emeğin" niçin kendisini emek ürününün değeriyle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini o

değerin büyüklüğüyle ortaya koyduğunu” bir kez bile sormamıştır (Marx, 1983: 85). Öyleyse Marx’a göre emek, toplumsal biçimlerin maddi içeriğidir ve Marx, “Bu içerik niçin o biçimi alır?” diye sorar (Marx, 1979: 95). Bu paragraftan anlaşıldığına göre, emek “o biçimin içeriği” olarak analiz edilmelidir. Dahası, Marx’ın söylediğine göre, ekonomi politik, özellikle de Ricardo hiçbir yerde,

bir ürünün değerinde görünen emek ile o ürünün kullanım değerinde görünen aynı emek arasında açıktan açığa ve tam bilinçli olarak ayırım yapmaz. Elbette bu ayırım pratik olarak yapılır... Ama [Ricardo], çeşitli emek türleri arasındaki ayırım tamamen niceliksel olarak ele alındığı zaman, bunların niteliksel birliğinin ya da eşitliğinin ve bu nedenle soyut emeğe indirgenmelerinin ima edildiği konusunda en ufak bir fikre sahip değildir (Marx, 1983: 84, dn. 1).

Marx, “değerin temsil ettiği” genel “emek” ile toplumsal biçimlerin maddi içeriği olan genel emek arasında ayırım yapmaz.¹⁵

15 Bu husus Reichelt’e (2008: 97–98) dayanıyor. Yüzeysel bakıldığında, bu, Murray’in (2000) ortaya attığı iddiayla, yani Marx’ın soyut emeği farklı kavramlarla ele aldığı iddiasıyla ve dolayısıyla “Rubin ikilemi” dediği şeyin reddedilmesiyle çelişir: Rubin’in değer üreten soyut emeği toplumsal olarak özgül bir emektir. Fizyolojik emek değer açıklamalarını reddetmesi, Marx’ın farklı soyut emek türlerine dair açıklamaları göz ardı etmesidir. Rubin sanki banyo suyunu dökerken bebeği de birlikte atıyor gibidir. Kicillof ve Starosta’ya (2007b: 24, dn. 49) göre, “Murray’in dikkate değer erdemi, soyut emeğin maddiliğine ışık tutmanın önemini kavraması ve öyle yaparken de bunun, değer biçimi konusunda toplumsal olmayan bir perspektife yol açmasının zorunlu olmadığını açıklığa kavuşturmasıdır”. Ne var ki Murray (2000: 54), “tutumunun Rubin’inkiyle önemli ölçüde bağdaştığı”nı vurguluyor: “*Kapital*’in en başından beri kapitalist üretim tarzıyla ilgili olduğu”nu ilan ediyor (2009: 175), “toplumsal biçim analizini *Kapital*’in merkezi kavramı” (2005: 64) olarak nitelendiriyor, toplumsal biçimin “baştan sona var olduğu”nda (anılan eser: dn. 21) ısrar ediyor ve değer tözünün “belirli bir toplumsal türde donmuş soyut emek” (anılan eser: 72) olduğunu söylüyor. Murray (2000: 41–61) şunlar arasında ayırım yapıyor: (1) Marx’ın doğayla genel bir alışveriş olarak ifade ettiği emek anlayışına benzeyen tarihüstü soyut emek (bkz. Marx, 1983: 173–80; ve *Toplumsal Kategoriler ve Doğa* başlıklı önceki bölüm); (2) homojenleşmiş genel emek yani, de Angelis’in irdelediği türden soyutlaşmış somut emek; ve (3) “pratik açıdan soyut emek”. Bu sonuncusu, değer üreten emeğe eşdeğerdedir ve Rubin’in “soyut emek” dediği şeydir. Ayrıca, bunu “soyut birleşik emek” terimiyle ifade eden Eldret ve Hanlon’a (1981) bakın. Murray’e göre, “pratik açıdan soyut emek” karakter olarak “hakikaten toplumsal”dır –

Yalnızca bir tane toplumsal emek vardır ve bu emek de somut emek ve soyut emek olarak ikiye ayrılır. Nitelik açısından farklı ürünler, kullanım değerleri olarak, somut emeğin doğal biçimidir. Bunlar aynı zamanda nitelik açısından da ayırt edilmez metallerdir, çünkü “[bunların] içinde insan emeği birikmiştir” (Marx, 1983: 58). Değer yaratan emeğin özgül karakterini başlı başına belirginleştiren de işte bu “farklı türden metalar arasındaki eşdeğerlik”tir (1983: 57). Soyut emek, eşdeğerlik ilişkilerinden oluşur. Ayrı ayrı metalarda saklanan şey herhangi bir öz değildir. O ancak bir metanın diğeriyle ilişkisinde mübadele aracılığıyla ifade edilebilen bir “toplumsal töz”dür (1983: 54). Bu mübadele, “açık seçik olarak kullanım değerinden topyekûn bir soyutlamanın karakterize ettiği bir eylem”dir (1983: 45). Başka bir deyişle, “mübadele değerleri aynı büyüklükteyse, bir meta türü diğeri kadar iyidir” (1983: 45). Mübadele, eşitlik olmaksızın ve eşitlik, oranlanabilirlik olmaksızın meydana gelemez. Niteliğe, ayrıma, özgüllüğe, amaca, aslına bakılırsa yargıya ve akla kayıtsız olması bakımından, eşitlik de soyut bir hal alır. “Eşit değerdeki şeyler arasında hiçbir farklılık ya da ayırt edilebilirlik bulunmaz. Yüz sterlin eden kurşun ya da demir, yüz sterlin eden gümüş ya da altın değerindedir” (1983: 45). Bu eşitlik, genel anlamda emeğin, eşit birimlere bölünebilen, her birisi “diğeriyle aynı olan” homojen emeğin eşitliğidir (1983: 46).

Eşitliğin soyut eş değerlik olarak bu nesnel varlığı, “saf şekilde toplumsal bir gerçeklik”tir (Marx, 1983: 54). Tüm metalar için ortak olmasına rağmen, metaların gerek geometrik, gerek kimyasal, gerekse başka herhangi bir *doğal özelliği olamayan* bir madde içerir. Böyle özellikler ancak o metaların kullanılabilirliğini etkilediği, onları kullanım değerleri haline getirdiği ölçüde dikkatimizi çekebilir” (1983: 45, vurgu eklenmiştir). Bu nedenle, metaların ortaklaşa sahip oldukları şey, genel anlamda insan emeğidir ve bu emek, “saf şekilde toplumsal bir gerçeklik” içerir. Hiçbir kimyager,

yalnızca meta mübadelesinde geçerlidir. Değer biçimi analizi, Kicillof ve Starosta’nın isabetli olarak işaret ettikleri gibi, üretim ilişkilerinin göz ardı edilmesi tehlikesini içerir. Kendi yaklaşımımı, Murray’in “pratik açıdan soyut emek” kavramının derinleştirilmesi olarak görüyorum –bkz. *Hortlak ve Vampir*, yukarıda.

gerek bir incide, gerekse bir elmasta şimdiye kadar mübadele değeri keşfetmemiştir. Ne var ki, bu kimyasal ögenin eleştirel derinlik konusunda özel iddia sahibi ekonomik kâşifleri, şeylerin kullanım değerlerinin, şeyler olarak kendilerinin birer parçası olduğunu keşfederler. Bu görüşlerini doğrulayan özel durum da şudur: Şeylerin kullanım değeri mübadele olmadan, yani insanla şey arasındaki dolaysız ilişkiyle gerçekleşir, buna karşılık değerleri ancak mübadeleyle, yani toplumsal bir süreçle gerçekleşir. (1983: 87)

Örneğin, Smith “toplumsal sürecin zoraki meydana getirdiği eşit olmayan emeklerin nesnel eşitlenmesini, bireylerin emeklerinin öznel eşitliğiyle karıştırır” (Marx, 1987a: 299, çeviride değişiklik yapılmıştır). Değerler olarak metaların tümü, “bu toplumsal tözün kristalleri” olarak, yani “homojen insan emeğinin donmuş birikimi” olarak aynıdır. Dolayısıyla, “aynı cisimsiz gerçeklikten” oluşurlar (Marx, 1983: 46).

Değerin cisimsiz gerçekliği, emeğin ikili karakteriyle ilişkilidir. Emeğin gerçek varoluşu her zaman somuttur. Her fizyolojik emek harcaması, somut emek harcamasıdır. Yani, fizyolojik emek harcanması, özgül bir üretim uygulamasını beraberine getirir ve dolayısıyla somuttur.

Üretim gücü elbette yalnızca yararlı, somut bir biçime sahip emekle ilişkilidir ve özel bir amaca yönelik üretici faaliyetin belli bir zaman aralığındaki etkinlik derecesi, onun üretkenliğine bağlıdır... Üretim gücü, emeğin somut yararlı biçimlerinin bir özelliğidir. (Marx, 1983: 53)

Kaslar şekeri genel anlamda yakmaz. Emek, genel anlamda emek değil, somut emektir. Öyleyse, kapitalizmde özgül olan şey başlı başına soyut emek değil, somut emeği toplumsal olarak gerekli emek sayılabilmek için karşıtının biçimine, farklılaşmamış insan emeği biçimine bürünmek zorunda bırakan durumdur. Dolayısıyla, mübadele değerini yaratan “emek”, *soyut genel* emektir ve “mübadele değerleri olarak bütün metalar, yalnızca, belirli miktarlardaki *donmuş emek zamanıdır*. “Mübadele değerinin emek zamanına indirgenmesi”, böylece, bir “özgül toplumsal emek biçimi” olarak soyut emeği beraberinde getirir (Marx, 1987a: 271, 272, 278).

Soyut emek, dokunulabilen, görülebilen, koklanabilen ya da yenilebilen bir töz değildir. Metalar, kullanım değerleri

olarak, mübadele değeri içermez. Mübadele değerleri olarak da “bir zerre bile kullanım değeri” içermez (Marx, 1987a: 45). Metaların doğal biçimi, kullanım değerleri olarak sahip oldukları somut varlıktır. “Metalar, dünyaya kullanım değerleri, aletler ya da eşyalar şeklinde gelir ... Bu onların basit, bildik, fiziksel biçimleridir” (1983: 54). Bunlar “ancak iki biçime, [yani] bir fiziksel ya da doğal biçime ve bir de değer biçimine sahip oldukları için” metadırlar (1983: 54). Son olarak, “metaların değeri, cisimlerinin kaba maddiliğinin tam karşısıdır, bileşimlerine tek bir madde zerresi bile girmez” (1983: 54). Öte yandan metalar, “aynı toplumsal tözün, yani insan emeğinin” ifadeleri oldukları ölçüde, tamamen toplumsal bir gerçeklik kazanırlar. “... değerın kendisini yalnızca meta ile meta arasındaki toplumsal ilişkide açığa vurabileceği de kendiliğinden anlaşılır” (1983: 54). Başka bir deyişle, tek olarak hiçbir meta,

kendi başına değer nesnellğine sahip değildir, ama her birisi, ortak bir nesnellik olması ölçüsünde buna sahiptir. Birbirleriyle olan ilişkileri dışında –eşit sayıldıkları ilişkinin dışında– ne ceket ne de keten bezi, donmuş insan emeği olarak değer nesnellğine sahiptir. (Marx, 1987d: 30)

Marx, değer nesnellğini şeyler arasındaki bir toplumsal ilişki olarak ifade etmekte büyük sıkıntı yaşamıştır. Bunun gerçekliği hem duyusal hem de duyuüstüdür, gerçek bir soyutlamadır ve Marx, yalnızca bir “hayalî nesnellik”ten (Marx, 1990: 128) ya da “saf şekilde fantastik nesnellik”ten (Marx, 1987d: 32) söz etmekle kalmaz, metalarda değerın “görünmez” (Marx, 1987d: 820) olduğunu da söyler. Ya da Bellofiore’nin (2009: 185) ifade ettiği gibi, kesin bir dille söylersek, değer “bir hayalettir”.¹⁶

Hayalet ve Vampir: Zaman üzerine

Değerin bir hayalet gibi görünmez olduğunu söylemek ne anlama gelir? Soyut emeğin harcanması derken neyi kastediyoruz? Bu bölüm, soyut emeğin gerçek bir soyutlama olduğunu savunuyor. Soyut emek, para biçimini alarak geçerlilik kazanan “değer hayaleti”ni üretime yansıtır, işte orada hayalet, can-

16 Değerin görünmezliği konusunda ayrıca bkz. De Vroey (1982: 41). Para biçimi onu görünür kılar (bkz. anılan eser; Bellofiore, 2009).

lı emeği emip kurutan, “zaman leşi”ne indirgeyen bir vampire dönüşür (karş. Bellofiore, 2009).

Fiili emek her zaman “hareket halinde”dir; yani, “fiilen harcanır” (Marx, 1983: 57, 58). “Tıpkı hareketin zaman ile ölçülmesi gibi, emek de *emek zamanı* ile ölçülür... [bu] emeğin canlı niceliksel gerçekliğidir” (Marx, 1987a: 271-72, çeviride değişiklik yapılmıştır). Bu, saat süresiyle ölçülen soyut, sabit ve eşit zaman birimlerinin zamanıdır. “Doğrudan emek zamanı, zenginliği belirleyen faktör[dür]” (Marx, 1973: 704). Her meta,

genel toplumsal emek zamanını, genel emek zamanının özgül bir miktarını nesnelleştirir, farklı kullanım değerlerinin belirli miktarlarını içeren bir dizi içinde kendi mübadele değeriyle ifade edilir ve buna karşılık, tüm diğer metaların mübadele değeri, bu özel metanın kullanım değerini ölçer. (Marx, 1987a: 288)

Saat süresi, homojen, eşit, bölünebilen, sabit, zamansal birimlerle ölçtüğü fiili insan faaliyetlerinden kopuktur. Ama ne denli kopuk olsa da, ölçtüğü o aynı faaliyetin özü olarak görünür. Dolayısıyla, “zaman aynı anda değer bir ölçüsü olarak ve onun tözü olarak görünür” (Bensaid, 2002: 80). Saat süresi, o tik tak sesleriyle, özgül içeriklere bakmaksızın insan faaliyetini ölçer. Saat süresi temelinde, emeğin harcanması kendi dilettiği zamanda değil, soyutlaşmış ve dayatılan bir zaman içinde meydana gelir.

Bilindiği üzere bu zaman anlayışı, zamanın hareket, olaylar ve faaliyetler için bağımsız bir çerçeve olarak varolduğu ve içerikten yoksun şekilde “zaman içinde” durmadan ilerlediği doğrusal zaman olarak tanımlanır. Zaman, faaliyetleri ölçer ama onlardan kopuktur. “Homojen zaman, içi boş zamandır”: Olmadığı şeyi ölçer, içeriği ne olursa olsun somut harcamayı ölçer (Bensaid, 2002: 82). O aynı anda şeyleşmiş zamandır, zira zamanın ötesinde, öncesiz ve sonrasız, kendine içkin, saf şekilde soyut görünür. O, zamanın ötesinde zaman olarak hiçbir şeydir; yine de tik tak sesleriyle insan faaliyetinin geçişine işaret eden bir varlık olarak görünür. Zamanda bir faaliyet olarak daima somut olan emek zamanı, kendisinin karşısı gibi, kendi üzerine kurulmuş ve başına buyruk geçen sınırsız zaman gibi görünür (bkz. Krah, 1984: 29). İnsan, kendi gereksinimlerini zamanda karşılamaz,

daha ziyade zaman sanki yazgı ya da doğal gereklilik gibi insanı boyunduruk altına alır ve onun emeğini asla durmak bilmeyen bir zaman ekonomisine göre düzenler. Dur durak bilmez, sürekli hareket halindedir, eğlenceye yer vermez ve ortak bir şimdiden yoksundur, o tik tak sesleriyle emek zamanının süresini “saat cinsinden” ölçer (Marx, 1983: 46).

Kullanım değerlerinin nesnelleşmiş toplumsal emek zamanı depolarına indirgenmesi, “her toplumsal üretim sürecinde gündelik olarak yapılan bir soyutlama”dır. “Tüm metallerin emek zamanı içinde dağılması öyle çok büyük bir soyutlama olmasa da tüm organik bedenlerin havaya karışmasından daha az gerçek değildir” (Marx, 1987a: 272). Bu dağılma, kapitalizmde maddi zenginliğin toplumsal varoluşunun koşuludur. Yani,

kullanım değeri açısından bakıldığında bir metanın içerdiği emek sadece nitelik bakımından, değer açısından bakıldığında ise yalnızca nicelik bakımından ele alınır ve ilk önce basit ve yalın insan emeğine indirgenmesi gerekir. Birinci durumda Nasıl ve Ne? soruları, ikinci durumda ise Ne Kadar ve Ne sürede? soruları söz konusudur (Marx, 1983: 52)

Somut emek, zaman içinde meydana gelir ve somut bir zamansallığa sahiptir. Bu emeğin toplumsal emek sayılması için, kendisini mübadelede geçerli bir değer olarak dışa vurması gerekir. Yani, toplumsal emeğin somut emek zamanı “homojen zaman” içinde meydana gelmelidir. Ölçüsü ise toplumsal olarak gerekli emek zamanıdır. Somut emek zamanı, onun soyut ölçüsünün zamanı içinde meydana gelmeye zorlanır. Eğer bu olmazsa, hiçbir şeydir, değersizdir.

Özetle, metalar için harcanan emek “ancak başkaları için yararlı bir biçimde harcandığı ölçüde hesaba katılır. Bu emeğin başkaları için yararlı olup olmadığı, yani emek ürününün başkalarının ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ancak mübadele ile tanıtlanabilir” (Marx, 1983: 89). Emek harcanması, belirli bir zaman zarfında somut emek harcanmasıdır. Bunun, geçerlilik kazanması ve somut emek sayılması için, mübadele içinde soyut emek olarak nesnelleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla, bir metanın gerçek değeri, onun “toplumsal değeridir; başka bir söyleyişle, gerçek değer, ayrı ayrı her bir olguda ürünün üreticiye mal olduğu emek zamanıyla ölçülmez, onun üretilmesi için

gereken toplumsal emek zamanıyla ölçülür” (1983: 301). Değerin büyüklüğü, “değer yaratıcı tözün, yani emeğin miktarı”yla ölçülür. “Bu miktar, içerdiği süreyle ölçülür ve emek zamanının kendisinin ölçeği de saat, gün vb. gibi belirli birimlerdir” (1983: 46, çeviride değişiklik yapılmıştır).

Değerin ölçüsü, toplumsal olarak gerekli emek zamanıdır. Marx’ın iyi bilinen tanımı –“toplumsal olarak gerekli emek zamanı, herhangi bir kullanım değerini, toplumun o sıradaki normal üretim koşulları altında, ortalama hüner derecesi ve emek yoğunluğuyla elde edebilmek için gerekli emek zamanıdır” (1983: 46), bireysel emeğin toplumsal karakterini ifade eder. “Ancak eğirmecinin emek zamanı ile dokumacının emek zamanı evrensel emek zamanını temsil ettiği ve dolayısıyla, onların ürünleri evrensel eş değerli oldukları için, iki bireyin emeğinin toplumsal yönü, onların her birisi için, diğerinin emeğiyle temsil edilir” (Marx, 1987a: 274). Bu anlamda, emekçilerin bireysel vasıfları silinip gider. Marx’ın *Eleştiri*’de belirttiği gibi, “böylece zamanla ölçülen emek, gerçekten, farklı öznelere emeği olarak görünmez, tam aksine, çalışan farklı bireyler *bu* emeğin ... *genelde insan* emeği[nin] salt organları olarak görünürler” (1987a: 272). Dolayısıyla farklı emekler, aynı toplumsal emek zamanının farklı harcanmaları gibi görünür (bkz. 1987a: 273–74). Nesnelleşmiş toplumsal emek, çalışan bir bireyin, “tüm diğer bireylerden ayırt edilemeyen bir birey”in nesnelleşmiş emegidir (1987a: 274, çeviride değişiklik yapılmıştır). “Bir toplumun ürettiği tüm metaların değerlerinin genel toplamında cisimleşen o toplumun toplam emek gücü, sayısız bireysel emek güçlerinden oluşmakla birlikte, burada, bir ve aynı insan emek gücü kütlesi sayılır” (Marx, 1983: 46). Bireysel emek birimleri toplumsal emek zamanının salt organları oldukları ölçüde, “bu birimlerin her biri, toplumun ortalama emek gücü niteliğini taşıdığı sürece, bütün diğerleriyle aynıdır... yalnızca ortalama olarak gerekli, yalnızca toplumsal olarak gerekli zamana gerek duyulur” (1983: 46–7). Emek zamanı, yalnızca bir kez, metaların kullanım değerlerinde nesnelleşir. Bu emek zamanı, “hem onları mübadele değerlerine ve dolayısıyla metalara dönüştüren tözdür hem de değerlerinin kesin büyüklüğünü ölçmeye yarayan ölçüdür” (Marx, 1987a: 272). P...M...P’ ve P...Ü...P’ devreleri, emek zamanının bu gerçekliğini kuşatır.

Basit biçim olan P...P' ise gelecekteki el koyma, yani artı emek zamanının çalınması üzerinde bir ipotek olarak ya da şu andaki hayali zenginlik olarak bu gerçekliği sarıp sarmalar.¹⁷

Değerin büyüklüğünün ölçüsü olarak emek zamanı, sabit ve verili değildir. “Bir yolda keten bezi üretmek için dün hiç kuşkusuz toplumsal olarak gerekli olan emek zamanı bugün öyle olmaktan çıkar” (Marx, 1987a: 109). Başka bir deyişle, somut zaman harcamasının, toplumsal açıdan gerekli emek zamanı olarak geçerlilik kazanıp kazanmadığı ancak *post festum* (iş olup bittikten sonra) saptanabilir. Dolayısıyla, somut emek harcaması, “harcadıkları emeğin toplumsal açıdan gerekliliğinin ortaya çıkacağından emin olarak değil, öyle bir umutla” (Smith, 1990: 69) yapılır. Bizim kapitalist, “süreç içindeki değer, süreç içindeki paranın ve dolayısıyla sermayenin” bu kişileşmesi, böyle bir teşvikle eyleme geçer, emri altındaki somut emek zamanı harcamasının toplumsal olarak gerekli toplumsal emek zamanı harcaması sayılmasını sağlamak için yırtınırçasına çabalar. Orada, ödenmemiş toplumsal emek zamanına el koyar; burada, nesnelleşmiş toplumsal emek zamanının satıcısı olarak servet yapmaya çabalar. Zenginliğin ölçüsü olarak emek zamanı aynı anda zenginliğin de tözüdür. Başka bir ifadeyle, kendi tözünün bir ölçüsü olarak zaman da kâr biçiminde, karşılığı ödenmeden el konulan emek zamanının getiri oranıyla “bizatihi ölçülmelidir” (Bensaid, 2002: 75).

Emekçi için bunun sonuçları ürkütücüdür. Yani, “üretim sürecinde, belli toplumsal koşullar altında gerekli olandan daha fazla zaman harcanmamalıdır” (Marx, 1983: 183). Bir ürünü üretmek için ne kadar emek gitmiştir? Ne kadar zaman harcanmıştır? Zaman paradır. Zamanı çarçur etme, daha çok zaman yakala. Öyleyse bu, “yemek zamanlarından çalıp çıpmak”tır, çünkü “saniyeler kâr birimleridir” (Marx, 1983: 232, 233). De Angelis’in izniyle söyleyelim, soyut emek, dayatma içerir: İş, öyle keyfe göre değil, zamanında yapılmalıdır. Zamanında bitirilmeyen iş, yaratmış olduğu maddi zenginliğin yararlılığı ve karşılayabileceği gereksinimler ne olursa olsun, israf edilmiştir, değersizdir. Karşılığı ödenmeyen emek zamanına el koyulmasından tutun, gerekli emek zamanının ve artı emek zamanının bölüşümü üzerindeki sonu gelmez mü-

17 Bu ve içerdiği “kriz” konusunda bkz. Bonefeld (1996).

cadeleye kadar; zaman soygunu –“küçük dakika hırsızlıkları”, “birkaç dakikanın aşırılması”– yoluyla yapılan emek zamanı “dayatması”ndan (Marx, 1983: 232) tutun, büyük emek esnekliği aracılığıyla işçiden gıdım gıdım ödenmemiş emek zamanı çalınmasına kadar, işçinin ömrü emek zamanına indirgenir. Ondan sonra işçi, “kişileşmiş emek zamanından başka bir şey değil” (1983: 233) –bir “*zaman leşi*”– gibi görünür. Başka bir deyişle, kapitalist zenginlik, “*ötekinin zamanının çalınması*”na dayanır (Marx, 1973: 705).

Sonuç

Marx’ın soyut emeğe getirdiği açıklama ikirciklidir. Bir yandan, Marx soyut emeği fizyolojik terimlerle tanımlayarak, değerın harcanan insan kaslarının vb. kristalleşmesi ve donması olduğunu öne sürer. Öte yandan ise bunu emeğin özgül kapitalist biçimi olarak ele alır ve metaların, ancak toplumsal açıdan gerekli emek zamanını nesnelleştirdikleri için bu tür kristalleşmeler olduklarını öne sürer. Kicillof ve Starosta, birinci yönü büyük bir netlikle açıklıyorlar ve ikinci yönün doğruluğunu vurgulayan biçim analizi yaklaşımlarına karşı, ikinciyi, birincinin kapitalist nesnelleştirmesi olarak yorumluyorlar.¹⁸ Fizyolojik tanımın biricik anlamlı tanım olduğunu düşünüyor ve bunu, “hiçbir tarihsel özgüllük taşımayan, saf şekilde maddi bir biçim” olarak betimliyorlar (Kicillof ve Starosta, 2007b: 34–5). Ben, bunun yerine, soyut emeğin özgül bir kapitalist emek biçimi olduğunu öne sürüyorum. Soyut emeğin maddiliği toplumsal şekilde oluşur –kapitalist toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak anlaşılan emeğin maddiliği, metalara “gizemli karakter”ini veren o “teolojik tuhaflıklar”dan biridir (Marx, 1983: 76). Kicillof ve Starosta’nın dediklerine göre, kapitalizmde soyut emeğin temsili, toplumsal ilişkilerin fetiş bir biçimidir. Ne var ki, soyut emeği hiçbir tarihsel özgüllük taşımayan, saf şekilde maddi bir biçim olarak tanımlamakla, onu kendileri fetişleştiriyorlar.¹⁹ Yani, soyut emeği, farklı üre-

18 Ayrıca bkz. Carchedi (2009: 149–52); onun soyut emeğin fizyolojik tanımına ilişkin kuvvetli tezi, kalorilerin değer ölçüsü olduğunu öne sürmesine yol açıyor. Değere ilişkin herhangi bir “cisimleşmiş emek” kuramı için, bu görüş –Ricardocu anlamda– mantıklıdır.

19 Bu formülasyon Arthur’a (2010) dayanıyor. Ayrıca bkz. Gunn (1991).

tim tarzlarının altında yatan kalıcı, tarihestü bir üretici mekanizma olarak saptıyorlar ve bu nedenle, sınıfa özgü toplumsal görünüşü açısından soyut emeğin kapitalist modalitesine karşı çıkıyorlar. Öyle görünüyor ki, soyut emek, kapitalizmde bağımlı konumdaki yığınların lanetiyken, sosyalist modalitede pekâlâ eşitliğin başarılması olabilir.

Fizyolojik olarak tanımlanan emek gerçekten de tüm varoluşun ontolojik temeli olarak görünür. Mübadele değeri, metanın belirlenmesidir ve sanki doğası gereği ona ait gibidir. Ne var ki, bu “doğa” toplumsal açıdan özgüldür, kapitalist bir doğadır. Bu tarihsel olarak özgül gereklilik hakikaten nesnel, tarihestü ve doğal görünür. Postone (1996) ve Reichelt’in (2008) öne sürdüklerine göre, Marx’ın soyut emekle ilgili fizyolojik tanımı, onun daha sonra meta fetişizmine getirdiği açıklama yönündeki ilk adımdır. Bu yazarlar bu yüzden Marx’ın yorumunun ikircikli olduğunu kabul etmezler, onlara göre bu yorumun doğruluğu gizli saklı olabilir ve eleştirel yeniden inşa yoluyla deşifre edilmeyi gerektirir (bkz. Reichelt, 1995). Buna karşılık Heinrich (1999, 2009), Marx’ın yorumunun ikircikli olduğunu kabul ediyor. Marx’ın klasik ekonomi politikten devrimci kopuşuna, geçiş sancılarının damga vurduğunu ve geriye çok katmanlı bir sav bıraktığını, bu nedenle burada soyut emeğin toplumsal belirleniminin doğalcı tanımlarla çakıştığını öne sürüyor. Heinrich, eleştirel yeniden inşa yerine, ekonomi politiğin eleştirisindeki devrimci yönlerin daha da geliştirilmesini savunuyor. Benim savıma göre, soyut emeğin fizyolojik tanımı, biyolojik bir koşulun –kaslar şeker yakar– toplumsal varoluşun ontolojik temelini oluşturduğunu farz eder. Böyle bir açıklama, “sanki Smith ve Ricardo’nun başlangıç noktası yaptıkları [hayali] bireysel ve yalıtılmış avcı ve balıkçı”, burjuva gelişimin ortasında tarihsel olarak ortaya çıkmış olmayıp, doğanın getirdiği, gerçek bir olguymuş gibi, ekonomik kategorileri doğallaştırır (Marx, 1973: 83). Kritik çıkış noktası doğa değil, tarihtir. Üretim güçlerinin doğal açıdan kavranan yaratıcı mekanizmaları ile üretimdeki belirli toplumsal ilişkilerde bunların aldıkları tarihsel olarak özgül modalite arasında yapılan ortodoks ayrımın aksine, üretim güçleri ve toplumsal üretim ilişkileri, “toplumsal bireyin gelişiminin iki farklı yanı”dır (1973: 706).

Marx'ın iddiasına göre, kapitalizmde her toplumsal ilerleme bir felakete dönüşür.²⁰ Emegin üretkenliğindeki her artış çalışma saatlerini kısaltır, ama kapitalist biçimiyle, çalışma saatlerini uzatır. Çok gelişmiş makinelerin kullanıma sokulması çalışmayı hafifletir, ama kapitalist biçimiyle emek yoğunluğunu artırır. Emegin üretkenliğindeki her artış, üreticilerin maddi zenginliğini artırır, ama kapitalist biçimiyle onları yoksullaştırır. Hepsinden önemlisi, emegin artan üretkenliği, emegi özgür kılar, emegi bollaştırır. Ama çalışma saatlerinin kısaltılması ve böylece yararlanılabilir emegin daha kısa iş günü esasına göre üretimde kullanılması, insan ömrünün “zorunluluk alanı”ndan kurtarılıp “özgürlük alanı”na yöneltilmesi yerine, istihdam edilenler daha yoğun olarak sömürülürler, fazlalık haline gelenler ise kendilerini “biriktirme piramitlerinde ‘insan makineler’in kurban edildikleri” bir üretim tarzının hurda yığnında bulurlar (Gambino, 2003: 104). Bu nedenle sermaye, “emek zamanını asgariye indirmek için bastırırken, öte yandan da emek zamanını zenginliğin biricik ölçüsü ve kaynağı kabul etmesi [bakımından] hareket eden çelişki” dir (Marx, 1973: 706).

Burada iki sorun ortaya çıkıyor. Soyut emegin tarihüstü ele alınması, emegin ikili karakterinin kapitalizme özgü olduğunu iddia eden temel anlayışı terse çevirir. Tarihüstü olarak kavrandığında soyut emek, tüm toplumsal yaşamın ontolojik temeli haline gelir. Bu dolambaçlı yoldan gidilse, somut emek, emegin özgül şekilde kapitalist biçimi olarak boy gösterirdi! Bu (saçma) fikrin reddedilmesi, somut emegin de tüm toplum biçimlerinden bağımsız bir koşul olarak ele alınması anlamına gelirdi. Böylece emegin ikili karakteri, kapitalizmin belirleyici karakteristiği olmaktan çıkardı ve Ricardo'nun farklılaşmamış emek kategorisine benzer şekilde, tüm emek süreçleri gerçekte tüm toplumlarda benzerlik gösterirdi. Dolayısıyla, üretim tarzları arasındaki farklılıklar, farklılaşmamış emegin toplumsal örgütlenmesindeki farklılıklara, söz gelimi soyut emegin kapitalist örgütlenmesi ile sosyalist örgütlenmesi ya da Taylo rizmin kapitalizme özgü uygulaması ile Sovyetlere özgü uygulaması arasındaki farklılıklara indirgenirdi. Doğal gibi kabul edildiğinde, soyut emek doğanın bir gücü gibi görünür, mevcut

20 Kapitalist gelişimin doğurduğu toplumsal felaket Marx'tan (1983: 416) alınmıştır.

toplumsal ilişkileri doğanın geliştirdiği ilişkiler sayıp meşrulaştırır ve olası gelecekleri, mevcut olanın idealleştirilmiş türevleri olarak resmeder. Her ikisi de “Özgürlük, zorunluluğun kabulüdür” (Engels, 1983: 106) şeklindeki ölümcül fikre dayanır. Ne var ki, doğanın bununla hiçbir ilgisi yoktur.

Soyut emek konusundaki farklı anlayışlar, değişik siyasal imaları beraberinde getirir. Ortodoks geleneğe göre, soyut emek, değerın büyüklüğünü açıklıyordu ve dolayısıyla emek, sosyalist bir devletin görünüşte işçiler adına planlayabileceği, paylaşırabileceği bir ekonomik kaynak olarak görülüyordu. Rubin’in (1972) eleştirel bir değer kuramına yönelmesi, emeğin tarihüstü doğallaştırılmasına karşı çıkıyor ve bunun, özgül şekilde kapitalist bir emek biçimi olarak belirlenmesini destekliyordu. Bu dönüş, siyasal olarak, sosyalizmin iyi düzenlenmiş bir emek cumhuriyeti olduğunu reddediyordu. Kicillof ve Starosta, ortaya attıkları tezden ortodoks siyasal sonuçlar çıkarma girişiminde bulunmalarına karşın, onların soyut emeği tarihüstü olarak ele almaları, alternatif siyasal sonuçlar için pek elverişli değildir. Onların “kapitalizmi komünizme geçiş” (Kicillof ve Starosta, 2007b: 37, Chattopadhyay alıntısı) sayan anlayışı, daha yakından bakılınca, maddi emeğin kalıcı merkeziliğinden (Marx, 1970) tutun tarih felsefesine (Benjamin, 1968) kadar her bakımdan kapitalist gerçekliklerle bağlantılı görünen tarihüstü gelişim yasalarının yanıltıcı kesinliğinin batağına saplanıp kalmıştır.

Sosyalist anlamda gerçekleşmesi lehine ortadan kaldırılması gereken, soyut emeğin mevcut tarihsel biçimi değildir. Fizyolojik anlamdaki, beyinlerin, kasların, sinirlerin, ellerin harcanması olarak soyut emeğin komünist zenginliğin maddi tözü olduğu kanısında değilim. Ortadan kaldırılması gereken, soyut emektir. Öyleyse bu, dolaysız üretimde kullanılan zamanın ötesinde, harcanabilir zamanın, zenginliğin tözü ve ölçüsü olduğu bir komünizm fikridir (karş. Marx, 1973: 706) –zorunluluk alanından özgürleştirilmiş zaman, yaşamın ta içeriğidir. Zorunluluk alanını özgürlük alanı yoluyla örgütleyen özgürce birleşmiş üreticilerin zamanı, vaktin nakit olduğunu savunan bir zaman anlayışından farklıdır. Sermayenin zamanına ve komünün zamanına ilişkin bir irdeleme bu makalenin kapsamı dışındadır, ama insanın özgürleşmesini, so-

yutlaştırılmış zamanın pratikte yadsınması ve somut emeğin doğrudan toplumsal olduğu ilişkilerin yaratılması olarak gören Benjamin'e (1968), Debord'a (1992), Marcuse'ye (1958, Kısım 2) ve Tischler'e (2005) bakmak ufuk açıcı olabilir.

Kaynakça

- Alliez E., *Capital Times*, Londra: University of Minnesota Press 1996.
- Arthur C., "Valuei Labour and Negativity", *Capital & Class* 75, 2001.
- Arthur C., *The New Dialectic*, Leiden: Brill, 2004.
- Arthur C., "The Practical Truth of Abstract Labour", *Historical Materialism*, 2010.
- Bellofiore R., "A Ghost Turning into a Vampire", Bellofiore R, Fennischi R (haz.) *Re-reading Marx*, Londra: Palgrave, 2009.
- Benjamin W., "Theses on the philosophy", *Illuminations*, New York: Brace & World, 1968 ["Tarih Kavramı Üzerine", çev. N. Gürbilek ve S. Yücesoy, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, 2001].
- Bensaid D., *Marx For Our Time*, Londra: Verso, 2002.
- Bonefeld W., "Money, Equality and Exploration", Bonefeld W., Holloway J. (haz.) *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Londra: Palgrave, 1996 ["Para, Eşitlik ve Sömürü", *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2007].
- Bonefeld W., "On the Postone's Courageous but Unsuccessfull Attempt to Banish the Class Antagonism", *Historical Materialism* 12(3), 2004.
- Bonefeld W., "Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno", Holloway J, Matamoros F, Tischer S (haz.) *Negativity and Revolution*, Londra: Pluto, 2009a ["Adorno'da Özgürleşmecî Praxis ve Kavramsallık", çev. Kutlu Tunca, *Olumsuzluk ve Devrim*, Otonom Yayıncılık, 2013].
- Bonefeld W., "Naturalisation versus Critique of Economic Categories", *Critique* 37(1), 2009b.
- Braverman H., *Labour and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press, 1974 [*Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Çiğdem Çidamlı, Kalkedon Yayınları, 2008].
- Carchedi G., "The Fallacies of 'New Dialectics' and Vale-Form Theory", *Historical Materialism* 17(1), 2009.
- De Angelis M., "Beyond the Technological and Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value", *Capital and Class* 57, 1995.
- De Angelis M., "Social Relations, Commodity-Fetishism and Marx's Critique of Political Economy", *Review of Radical Political Economics* 28(4), 1996.
- Debord G., *Society of the Spectacle*, Londra: Rebel Press, 1992 [*Gösteri Toplumu*, çev. A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 2016].
- De Vroey M., "On the Obsolescence of the Marxian Theory of Value", *Capital & Class* 17, 1982.

- Dobb M., *Political Economy and Capitalism*, Londra: Routledge, 1940.
- Eldret M, Hanlon M., "Reconstructing Value-Form Analysis", *Capital & Class* 13, 1981.
- Engels F., *Anti-Dühring*, MEW 20'de. Berlin: Dietz, 1983 [*Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2010].
- Fracchia J., "On Transhistorical Abstractions and the Intersection of Historical Theory and Social Critique", *Historical Materialism* 12(3), 2004.
- Fracchia J., "Wert, Werte, und Entwertung", Bonefeld W., Heinrich M. (haz.) *Kapital & Kritik'*, Hamburg: VSA, 2010.
- Gambino F., "A Critique of the Fordism of the Regulation School", Bonefeld W. (haz.) *Revolutionary Writing*. New York: Autonomedia, 2003.
- Gunn R., "Marxism, Metatheory and Critique", Bonefeld W., Holloway J. (haz.) *Post-Fordism and Social Form*'da. Londra: Palgrave, 1991.
- Gunn R., "Against Historical Materialism", Bonefeld W., Gunn R. ve Psychopedis K. (haz.) *Open Marxism*, C. 2, Londra: Pluto, 1992 ["Tarihsel Materyalizme Karşı", çev. Şükrü Alpagut, *Açık Marksizm*, Otonom Yayıncılık, 2017].
- Haug FW., *Vorlesungen zur Einführung ins 'Kapital'*, 6. Basım. Hamburg: Argument Verlag, 2005.
- Heinrich M., *Die Wissenschaft vom Wert*, Münster: Dampfboot, 1999.
- Heinrich M., *Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart: Schmetterling, 2004.
- Heinrich M., "Reconstruction or Deconstruction", Bellofiore R., Fineschi R. (haz.) *Re-reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition*, Londra: Palgrave, 2004.
- Himmelweit S., Mohun S., "The Anomalies of Capital", *Capital & Class* 6, 1978.
- Kay G., "Abstract Labour and Capital", *Historical Materialism* 5, 1999 Kış.
- Kay G., Mott J., "Concept and Method in Postone's Time, Labour and Social Domination", *Historical Materialism* 12(3), 2004.
- Kicillof A., Starosta G., "Value Form and Class Struggle", *Capital & Class* 92, 2007a.
- Kicillof A., Starosta G., "On Materiality and Social Form", *Historical Materialism* 15(3), 2007b.
- Krahl HJ. *Vom Ende der abstrakten Arbeit*, Frankfurt: Materialis Verlag, 1984.
- Mandel E. *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, Londra: New Left Books, 1971 [*Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, çev. Doğan Işık, Yazın Yayıncılık, 2000].
- Marcuse H., *Soviet Marxism*, Londra: Routledge, 1958.
- Marx K., Randglossen zu Adolph Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*. MEW 19, Berlin: Dietz, 1962 ["Adolph Wagner Üzerine Notlar", *Genç Düşünceler*, NotaBene Yayınları, 2013].
- Marx K., *Critique of the Gotha Programme*, MESW 3'te. Moskova: Progress Publishers, 1970 [*Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. Muzafer E. Kabagil, Sol Yayınları, 2010].

- Marx K., *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin, 1973[*Grundrisse* 1,2, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, 2003].
- Marx K., *The Poverty of Philosophy*. MECW 6'da. Londra: Lawrence & Wishart, 1976 [*Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 2011].
- Marx K., *Das Kapital*, C. 1. Berlin: Dietz, 1979 [*Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1997].
- Marx K., *Contribution Toward a Critique of Political Economy*. MECW 29, Londra: Lawrence & Wishart, 1987a.
- Marx K., "Letter of Marx to Engels, 24 Ağustos", MECW 42, Londra: Lawrence & Wishart, 1987b [Marx'tan Engels'e 24 Ağustos 1867 tarihli mektup, çev. Yurdakul Fincancı, *Seçme Yazışmalar* 1, Sol Yayınları, 1995].
- Marx K., "From the Preparatory Materials", MECW 29, Londra: Lawrence & Wishart, 1987c.
- Marx K., *Ergänzungen und Veränderungen*. MEGA, II.6, Berlin: Dietz, 1987d.
- Marx K., *Capital*, C. 3. Londra: Penguin, 1992 [*Kapital Cilt III*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1978].
- Murray P., "Marx's 'Truly Social' Labour Theory of Value", *Historical Materialism* 6, 2000 Yaz.
- Murray P., "The New Giant's Staircase", *Historical Materialism* 13(2), 2005.
- Murray P., "The Place of 'the Results of the immediate Production Process' in *Capital*", Bellofiore R, Fenischi R (haz.) *Re-reading Marx*, Londra: Palgrave, 2009.
- Postone M., *Time, Labour and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Reichelt H., "Why Did MARx Conceal His Dialectical Method?", Bonefeld W, Gunn R, Holloway J, Psychopedis K (haz.) *Emancipating Marx*'ta. Londra: Pluto, 1995.
- Reichelt H., "Social Reality as Appearance", Bonefeld W, Psychopedis K (haz.) *Human Dignity*'de. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Reichelt H., *Neue Marx-Lektüre*. Hamburg: VSA, 2008.
- Rubin I., *Essays on Marx's Theory of Value*, Detroit: Black & Red, 1972 [*Marx'in Emek-Değer Teorisi*, çev. Uğur Selçuk Akalın, Kalke-don Yayınları, 2010].
- Schmidt A., *History and Structure*. Cambridge MA: MIT, 1981.
- Schrader FE., *Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum "Kapital" von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*, Gers-tenberg: Hildesheim, 1980.
- Smith T., *The Logic of Marx's Capital*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- Starosta G (2008) Meta biçimi ve diyalektik yöntem. *Science and Society* 72(3).
- Tischler S., "Time of Reification and Time of Insubordination", Bonefeld W, Psychopedis K (haz.) *Human Dignity*'de. Aldershot: Ashgate, 2005 ["Şeyleşme Zamanı ve Başkaldırı Zamanı", çev. Şükrü Alpagut, *Açık Marksizm, Otonom Yayıncılık*, 2017].
- Vatin F., *Trabajo, ciencias y sociedad: Ensayos de sociología y epistemología del trabajo*, Buenos Aires: Lumen-Humanitas, 2004.

KATKIDA BULUNANLAR

Werner Bonefeld, Marburg Üniversitesi'nde, Free University of Berlin'de, Edinburg Üniversitesi'nde ve Frankfurt Üniversitesi'nde çalışmıştır. Puebla ve Buenos Aires üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora programlarında eleştirel teori ve eleştirel politik ekonomi üzerine seminerler vermiştir. Uluslararası çevrelerde Open Marksizm (Açık Marksizm) olarak kabul edilen ekolün gelişimine katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda Conference of Socialist Economics'in çalışmalarına katılmıştır. Hugo Radice, Greig Charnock ve Stuart Shields ile birlikte Trans-Pennine Working Groups adlı çalışma grubunu örgütlemekte ve çalışmalarını yürütmektedir. Yazar ve editör olarak katkı sunduğu kitaplar arasında Open Marxism I, II ve III (1992, 1995) [*Açık Marksizm I*, Otonom Yayıncılık, 2017]; *Revolutionary Writing: Common Sense Essays in Post-Political Politics* (2002); *Global Capital, National State and the Politics of Money* (1996) [*Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2007]; *Negativity and Revolution* (2009) [*Olumsuzluk ve Devrim*, Otonom Yayıncılık, 2013]; *Subversive Reason and Negation* (2012) [*Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, Otonom Yayıncılık, 2014] yer alır.

John Holloway, Meksika'da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades'de profesördür. Ağırlıklı olarak eleştirel teori ve politik ekonomi, yeni örgütlenme biçimleri üzerine çalışmalar yürütmektedir. 1990'lı yıllardan beri özellikle Zapatista hareketinin toplumsal ve siyasal deneyimlerinden yola çıkarak devrimci praxis üzerine yoğunlaşmıştır. Kaleme aldığı ve katkı sunduğu kitaplar arasında Open Marxism I, II ve III (1992, 1995) [*Açık Marksizm I*, Otonom Yayıncılık, 2017]; *Global Capital, National State and the Politics of Money* (1996) [*Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2007]; *Negativity and Revolution* (2009) [*Olumsuzluk ve Devrim*, Otonom Yayıncılık, 2013]; *Change the World Without Taking Power* [İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek, İletişim, 2003] ve *Crack Capitalism* [*Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, Otonom Yayıncılık, 2011] yer alır.

Adrian Wilding, Almanya'da Jena Üniversitesi'nde ders vermiştir ve halen İngiltere'de The Open University'de ve Edinburgh Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Siyaset bilimi alanına ve özellikle yeni toplumsal hareketler ve sivil toplum konularına yoğunlaşmıştır. Parlamento dışı politikalar ve protesto hareketleri, siyasi kuramın bakış

açısından ele alan bir yaklaşım benimsemiştir. Son yıllarda yüksek eğitimde yaşanan dönüşümler, küresel işgal hareketleri ve çevre hareketleri üzerine çalışmaktadır.

Richard Gunn, 1975-2011 arasında Edinburgh Üniversitesi'nde siyaset bilimi dersleri ders vermiştir. 1987-1997 yılları arasında Common Sense kolektifinin editörlük kadrosunda yer almıştır. O günden beri bağımsız araştırmacı yazar olarak etkinliklerini sürdürmektedir. Çalışmalarının asıl teorik çerçevesini eleştirel teori ve eleştirel politika oluşturmaktadır. Katkı sunduğu kitaplar arasında *Open Marxism I, II ve III* (1992, 1995) [*Açık Marksizm I*, Otonom Yayıncılık, 2017] ve *Democratic Intellect*, Edinburgh University Press, 2013 sayılabilir.

Harry Cleaver, 2012'de emekliye ayrılana kadar Teksas Üniversitesi'nde politik ekonomi dersleri vermiştir. Marksist ekonomi politiğin yeniden gözden geçirilmesi ve özellikle de değer teorisi, kapitalist krizler ve sınıf mücadelesi üzerine ufuk açıcı çalışmalar yapmaktadır. Otonomist Marksist geleneğin işin reddi, kendini değerli kılma vb. kavramlarının geliştirilmesine önemli katkılar sunmuştur. Otonomist Marksist geleneğin çoğu metnini derlediği ve internet üzerinden paylaşım açtığı Texas Arşivi adlı bir siteyi yönetmektedir. Eserleri arasında *Reading Capital Politically*, 2000 [*Kapital'i Politik Olarak Okumak*, Otonom Yayıncılık, 2008] ve *Rupturing the Dialectic: The Struggle Against Work, Money and Financialization*, Ak Press, 2017 yer alır.

Hans-Georg Backhaus, Alman Marksist iktisatçı ve filozof, uzun yıllar Frankfurt Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Marx'ın değer teorisi üzerine çalışan en önemli kuramcılardan biri olarak görülmektedir. Eserleri arasında *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg i. Br. 1997; *Einleitung in das Alte Testament*, 2015; *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie XI*; *Emanzipation als Versöhnung*, 2002 yer alır. Katkı sunduğu eserler arasında ise Ayrıca *Open Marxism I, II ve III* (1992, 1995) [*Açık Marksizm I*, Otonom Yayıncılık, 2017] sayılabilir.

Sergio Tischler, Meksika'da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades'de profesördür. *Open Marxism I, II ve III* (1992, 1995) [*Açık Marksizm I*, Otonom Yayıncılık, 2017]; *Negativity and Revolution* (2009) [*Olumsuzluk ve Devrim*, Otonom Yayıncılık, 2013]; *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the Question of Revolutionary Today*, 2017 adlı çalışmalara katkı sunmuştur.

Simon Clarke, Warwick Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde politik ekonomi, toplumsal tarih, emek ilişkileri ve sosyoloji tarihi veren Clarke 2012'de emekli olmuştur. Çin, Vietnam ve eski Sovyet bloğu ülkelerinde emek ve istihdam ilişkileri üzerine incelemeleri mevcuttur. Özellikle sosyalizmin neden çöktüğüne dair araştırmaları, Marksist emek ilişkileri ve değer teorisi konularında kuramsal olarak ufuk açıcı etkiler yaratmıştır. Yaptığı sayısız çalışma arasında öne çıkanlar şöyle sıralanabilir: *Open Marxism I, II ve III* (1992, 1995) [*Açık Marksizm I*, Otonom Yayıncılık, 2017]

cılık, 2017]; *Marx's Theory of Crisis*, 1994 [*Marx'ın Kriz Teorisi*, Otonom Yayıncılık, 2009]; *The State Debate*, 1991 [*Devlet Tartışmaları*, Ütopya Yayınevi, 2004]; *The Development of Capitalism in Russia*, 2007.

Antonio Negri, İtalyan Marksist ve devrimci filozof. İtalya'nın savaş sonrası politik sahnesinde Potere Operaio'nun kurucularından ve Autonomia Operaia'nın etkin üyelerinden biriydi. En çok Michael Hardt ile birlikte kaleme aldıkları İmparatorluk kitabıyla (Ayrıntı Yayınları, 2001) tanınmaktadır. Politik düşüncesinin Spinoza, Marx, Nietzsche, İtalyan Otonomist Marksizmi, Foucault, Deleuze ve Guattari gibi pek çok uğrağı kat eden gelişimi, Türkçede de yayımlanmış olan pek çok eserden takip edilebilir: İmparatorluk; (M. Hardt'la Birlikte) *Dionysos'un Emeği Devlet Biçiminin Eleştirisi*, İletişim Yayınları, 2003; Çokluk, İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, Ayrıntı Yayınları, 2004; *Yaban Kuraldışılık, Spinoza Metafiziği ve Siyasetin Gücü*, Otonom Yayıncılık, 2005; *Marx Ötesi Marx*, Otonom Yayıncılık, 2006; *Devrimin Zamanı*, Ayrıntı Yayınları, 2005; *Yıkıcı Politika*, Otonom Yayıncılık, 2006; (Felix Guattari ile birlikte) *Bizim Gibi Komünistler*, Otonom Yayıncılık, 2006; İmparatorluktaki Hareketler, Otonom Yayıncılık, 2006; *Avrupa ve İmparatorluk*, Otonom Yayıncılık, 2008; *Aykırı Spinoza*, Otonom Yayıncılık, 2011; (M. Hardt'la birlikte) *Ortak Zenginlik*, Ayrıntı Yayınları, 2011; (M. Hardt'la birlikte) *Duyuru*, Ayrıntı yayınları, 2012; *Sürgün*, Monokl, 2013; *Sanat ve Çokluk*, Monokl, 2013; *Porselen Yapımı Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*, Monokl, 2013.

Neden Açık Marksizm? Bu kitabı hazırlayanlar ve katkı sunan yazarlar, Marx'ın düşüncesinin yapısallaştırılmasından ve analitik düşünme biçimiyle okunmasından muzdarip olduklarını dile getiriyor. Zira onlara göre Marx'ı dinamik ve güncel kılacak şey, onun yöntemini, kavramlarını ve temel kategorilerini belli bir düşünme içine hapsedmek değil, aksine yeni ufuklara ve anlamlandırmalara açmak, yaşama akıtmak ve onlarla radikal bir hemhal olma arayışına girmektir. Bu yeniden okumanın temel eksenini ise sınıf mücadelesinin açtığı olanaklar üzerine düşünmektir. Marksist kategori ve kavramların bütünü, özellikle de değer teorisi, soyut ve somut emek, meta, meta fetişizmi, üretim ve yeniden üretim sınıf mücadelesinin içinden geçirilmeli, bunların dinamizmi ve işlerliği burada sınanmalıdır. Analitik tekrarlar labirentinde dönüp durmak yerine praksisin açtığı olanaklarda keşfe çıkılmalıdır. Sınıflaştırmaya ve sömürüye karşı bütün direniş deneyimlerindeki özgürleşme arzusu, "tarihsel yenilgilerin" umutsuzluğunda kurban edilmek yerine, her seferinde yeniden doğurulmalı ve canlı tutulmalıdır.

